

Elaine Raju

**Tod, Auferstehung und ewiges Leben
im Matthäusevangelium**

**Tod,
Auferstehung
und ewiges Leben
im Matthäusevangelium**

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von
Elaine Raju
aus Witten

Heidelberg 2017

Für meine Mutter

Danke

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2017 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen. Für die Publikation wurde sie geringfügig überarbeitet.

Viele Menschen haben auf unterschiedliche Arten einen Beitrag dazu geleistet, dass meine Arbeit entstehen konnte, und mich auf diesem Weg begleitet. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Als erstes ist mein Doktorvater, Prof. Dr. Matthias Konradt, zu nennen, der das Projekt von Anfang bis Ende begleitet und gefördert hat, und von dem ich viel lernen durfte, sowie mein Zweitgutachter Prof. Dr. Helmut Schwier. Ebenfalls danke ich meinen Mitstreitern aus dem Oberseminar an der Fakultät für Neues Testament für den fachlichen und persönlichen Austausch, die kritischen Rückfragen und guten Gespräche. Besonders hervorzuheben sind hier Katja und Daniel, die „Diss.-Gruppe“, und Johanna Körner; letzterer gebührt mein Dank auch für das abschließende Korrekturlesen.

Der Konrad-Adenauer-Stiftung danke ich für die finanzielle Förderung meines Projekts und für viele anregende Veranstaltungen und Begegnungen.

Dank gilt auch meinen früheren Lehrern: Michael Hagner für einen Religionsunterricht, der Lust auf mehr machte, sowie Dr. Roland Glaesser für begeisterungswürdige und wahrhaft unvergessliche Altgriechischkurse. Ebenfalls danke ich Prof. Dr. Joachim Weinhardt und meinen Studentinnen und Studenten für die sehr gewinnbringende Zeit an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Meinen herzlichen Dank möchte ich Dr. Katharina Frank aussprechen für unzählige gemeinsame Bibliothekstage und für eine Freundschaft, in der die Promotionszeit eine Etappe unter anderen war. Dr. Saskia Stegmaier gebührt mein herzlicher Dank für die Hilfe beim Formatieren, für stundenlanges Korrekturlesen und für so vieles mehr!

Leider kann ich nicht alle Menschen namentlich nennen, die dies verdient hätten, weil sie die Promotionszeit auf ihre Weise geprägt haben, sei es als Gesprächspartner und kritische Leser oder indem sie auf wunderbare Art für den nötigen Ausgleich zur Beschäftigung mit existenziellen Themen sorgten. Erwähnen möchte ich an dieser Stelle in erster Linie Felix und Jakob Künzer, Uli und Jörg sowie Paddy und Jimmy Kelly.

Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Familie, auf die ich mich immer verlassen konnte. Allen voran danke ich meiner Mutter. Sie hat mich unterstützt und ermutigt und immer an mich geglaubt, auch und gerade dann, wenn ich es selbst nicht konnte. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.

Elaine Raju

Heidelberg im April 2018

Inhalt

1	Einleitung	1
1.1	Problemstellung und Arbeitsfragen	1
1.2	Textauswahl und Begrifflichkeiten	2
1.3	Auferstehung und ewiges Leben – eine Vielzahl von Vorstellungen	6
1.4	Zur aktuellen Forschungslage	12
1.5	Methodik und Anlage der Arbeit	14
2	Mt 8,11f. Das Kommen der Vielen und die Söhne des Reiches	17
2.1	Herkunft und Kontext von 8,11f.	17
2.2	„Viele“ und die „Söhne des Reiches“	19
2.3	Gemeinschaft mit den Patriarchen und Teilnahme am eschatologischen Mahl	23
2.3.1	Das Mahl-Motiv in Mt 22,1-14	25
2.3.2	Mt 22,1-14 und 8,11f. im Vergleich	29
2.3.3	Frühjüdische Vergleichstexte zum Mahlmotiv in Mt 22,1-14	30
2.3.3.1	1Hen 62,14	30
2.3.3.2	2Hen 42,5	31
2.3.4	Mt 26,29	32
2.4	Das Schicksal der Hinausgeworfenen	36
2.4.1	Finsternis	36
2.4.2	„Heulen und Zähneknirschen“	38
2.4.2.1	Κλαυθμός	38
2.4.2.2	Βρυγμός	39
2.4.2.3	Die Bedeutung von Heulen und Zähneknirschen bei Mt	39
2.5	Zusammenfassung und Auswertung	40
3	Mt 9,18f.23-26 Die Auferweckung des Mädchens	43
3.1	Abgrenzung und Gliederung der Textstelle	44
3.2	Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen	44
3.3	V.24f.: Tod und Auferweckung des Mädchens	47
3.4	Totenauferweckung in Mt 10,8 und 11,5	49
3.5	Zusammenfassung und Auswertung	52

4	Mt 10,28 Seele und Leib in der Hölle	53
4.1	Mt 10,28 im Vergleich mit Lk 12,4-5	53
4.2	Anthropologische Voraussetzungen – σῶμα und ψυχή	55
4.2.1	Näfasch im Alten Testament/ψυχή in der LXX und in frühjüdischen Schriften	56
4.2.2	ψυχή bei Mt	58
4.2.3	σῶμα	60
4.3	Postmortales Schicksal/Totenwelt	61
4.3.1	Gehenna	61
4.3.1.1	Vernichtung in der Gehenna	61
4.3.1.2	Gehenna – Herkunft und traditionsgeschichtliche Bedeutung	63
4.3.1.3	Gehenna im Matthäusevangelium	64
4.3.2	Hades	68
4.3.2.1	Herkunft und traditionsgeschichtliche Bedeutung	68
4.3.2.2	Hades in Mt 11,23	70
4.3.2.3	Hades in Mt 16,18	73
4.4	Mt 10,28 als Martyriumsparese	75
4.4.1	SapSal 3,1-9	76
4.4.2	SapSal 16,13-15	78
4.4.3	Martyrium in 2Makk	78
4.4.4	4Makk 13,13-15	81
4.4.5	1Hen 92-104	82
4.5	Zusammenfassung und Auswertung	84
5	Mt 12,41f. und Mt 19,28 Auftreten im Gericht und das Richten der zwölf Stämme Israels	87
5.1	Mt 12,41f.	88
5.2	Mt 19,28	92
5.2.1	παλιγγενεσία	92
5.2.2	Das Sitzen auf den zwölf Thronen und die Bedeutung des Verbs κρίνω	95
5.3	Zusammenfassung und Auswertung	97
6	Mt 17,1-13 Die Verwandlung Jesu	99
6.1	Abgrenzung und Kontext der Textstelle	100
6.2	Redaktionsgeschichtlicher Überblick	101
6.3	Die Verwandlung als Vorwegnahme der Auferstehungsherrlichkeit	103
6.3.1	Das Verb μεταμορφοῦσθαι	104
6.4	Der Fortgang der Verwandlung	106
6.4.1	V.3: Mose und Elija	106
6.4.2	V.4: Hüttenbau	108
6.4.3	V.5: Die Stimme aus der Wolke	109
6.4.4	V.6-8: Das Ende der Verwandlung	111
6.5	Das Leuchten der Gerechten	112
6.5.1	Das „Leuchten wie die Sonne“ im Matthäusevangelium	113
6.5.2	Lichtmetaphorik in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten	113
6.5.3	Zusammenfassung	116
6.6	Das Gespräch in 17,10-13	117

6.7	Zusammenfassung und Auswertung	119
7	Mt 22,23-33 Die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung	121
7.1	Abgrenzung und Gliederung der Textstelle	122
7.2	Redaktionsgeschichtlicher Überblick	123
7.3	Die Leugnung der Auferstehung	125
7.3.1	Die Leugnung der Auferstehung bei den Sadduzäern	125
7.3.2	Die Bestreitung der Auferstehung im Alten und Neuen Testament und in frühjüdischen Schriften	126
7.4	Der „Beweis“ der Auferstehung	127
7.4.1	Die Argumentation der Sadduzäer	127
7.4.1	Die Argumentation Jesu	128
7.5	V.30: Sein wie Engel im Himmel	130
7.5.1	Engel im Matthäusevangelium	131
7.5.2	Engel in 1Hen und 2Bar	133
7.5.2.1	Engel in 1Hen 51,5; 104,4.6	133
7.5.2.2	2Bar 51,5.10	134
7.5.3	Auswertung	134
7.6	V.31f.: Gott der Lebenden	135
7.6.1	Das Leben der Patriarchen bei Gott	135
7.6.2	Die zukünftig erwartete Auferstehung der Patriarchen	136
7.6.3	Folgerungen für das Leben in der Auferstehung	137
7.6.4	Die Frage nach der tragenden Beziehung	138
7.7	Zusammenfassung und Auswertung	140
8	Mt 27,51b-53 Der Tod Jesu und die Auferweckung der Heiligen	143
8.1	Der Text von Mt 27,51b-53	143
8.1.1	Text- und literarkritische Überlegungen	143
8.1.2	Der Vergleich mit Mk	144
8.1.3	Struktur und Chronologie von Mt 27,51b-53	146
8.1.4	Das Problem μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ	148
8.2	Die Motive im Einzelnen	149
8.2.1	Erdbeben	149
8.2.1.1	Erdbeben in alttestamentlich-jüdischer Perspektive	149
8.2.1.2	Erdbeben in hellenistischer Perspektive	150
8.2.1.3	Das Erdbebenmotiv bei Mt	150
8.2.1.4	Erdbeben in Mt 8,24	151
8.2.1.5	Erdbeben in Mt 21,10	152
8.2.1.6	Erdbeben in Mt 28,2.4	153
8.2.1.7	Die Auswertung des Erdbebenmotivs für Mt 27,51b-53	153
8.2.2	Das Furchtmotiv bei Matthäus	154
8.2.2.1	Furcht in Mt 14,26	154
8.2.2.2	Furcht in Mt 17,6	155
8.2.2.3	Furcht in Mt 28,4.8.10	155
8.2.2.4	Zusammenfassung und Auswertung des Furchtmotivs	156
8.2.3	Das Öffnen der Gräber	157
8.2.4	Das Spalten der Felsen	160

8.2.5	Die heilige Stadt	161
8.2.6	Die Auferstehung der Heiligen	162
8.2.6.1	Viele entschlafene Leiber	162
8.2.6.2	Die Identität der Heiligen	163
8.2.6.3	Der Vergleich mit Mt 23	164
8.2.6.4	Die Erscheinungen der Heiligen	165
8.3	Zusammenfassung und Auswertung	167
9	Mt 28,1-20 Auferstehung Jesu und das leere Grab	169
9.1	Abgrenzung und Gliederung der Textstelle	170
9.2	Die Geschehnisse am Grab	171
9.2.1	Die Beschreibung des Engels	171
9.2.2	Erdbeben als Begleitzeichen einer Angelophanie	172
9.2.3	Die Öffnung des Grabes	172
9.2.4	Auferstehung als „gap in the story“	176
9.2.5	Die Reaktion der Wachen auf den Engel	177
9.2.6	Die Rede des Engels und die Reaktion der Frauen	178
9.2.7	Der Auftrag an die Frauen	180
9.3	Die Begegnungen mit dem Auferstandenen	181
9.3.1	Die Begegnung mit den Frauen	181
9.3.2	Die Begegnung mit den elf Jüngern auf dem Berg	183
9.3.3	Die Zweifel der Jünger	183
9.4	Der Vergleich mit Kapitel 17	186
9.5	Die Darstellung der Gegner in Mt 28,11-15 und die Evidenz der Auferstehung	187
9.6	Die Leiblichkeit der Auferstehung	190
9.7	Zusammenfassung und Auswertung	192
10	Abschlussbetrachtungen	195
	Literaturverzeichnis	201
A	Quellen und Übersetzungen	201
B	Hilfsmittel	203
C	Kommentare	204
D	Monographien, Aufsätze, Artikel	206

1 Einleitung

1.1 Problemstellung und Arbeitsfragen

Hic resurrectionem expectat steht auf manchen älteren Grabsteinen vor dem eingravierten Namen des Verstorbenen – „Hier wartet auf die Auferstehung“. Die Inschrift drückt den Glauben aus, eines noch fernen Tages vom Tod auferweckt zu werden. Das Grab wird als Ort des Wartens vorgestellt, auch wenn der Leichnam darin längst verwest ist. Wer heute an ein „ewiges Leben“ glaubt, rechnet demgegenüber meist damit, dass dieses gleich nach dem Tod beginnt. Fast immer wird davon ausgegangen, dass (nur) die Seele des Menschen weiterlebt.¹

Die Fragen nach dem Ob und Wie eines Fortlebens nach dem Tod gehört zu den Kernfragen der Menschheitsgeschichte,² und der Glaube an ein Leben nach dem Tod ist ein zentraler Inhalt des Christentums. Im Christentum ist der Glaube an eine jenseitige³ Existenz an Jesus geknüpft – die Auferstehung Jesu (zum Gebrauch des Begriffs Auferstehung vgl. Kap. 1.2) wird zum Garanten für die Auferstehung der an ihn Glaubenden.⁴ Im Detail variieren die diesbezüglichen Aussagen im Neuen Testament jedoch mitunter stark, und zwar nicht nur von Schrift zu Schrift, sondern auch innerhalb ein und desselben Werks, ohne dass dies den neutestamentlichen Autoren problematisch erschien.⁵ Hinzu kommt eine immense Menge von überlieferten Gedanken aus der

¹ Dies besagt eine Umfrage von 2007, in der gefragt wurde, ob der Mensch eine unsterbliche Seele habe (vgl. Der Spiegel vom 7.4.2007, 120-134). Vgl. auch NAUER, Seelsorge, 31.

² Vgl. exemplarisch HOHEISEL, Art. Auferstehung der Toten I Religionsgeschichtlich, 1191: „Die bekannten rel. Traditionen wissen fast ausnahmslos, daß menschl. Leben nach dem Tod weitergeht. Bald erneuert es sich durch ständig neue Geburten, so daß der einzelne nur ein Glied in einer Kette v. Geburt u. Tod wird, bald gelten er od. sein Wesenskern als unsterblich. Nur sporadisch begegnet individuelle [...] Auferweckung derselben Person, versteht man darunter Fortexistenz des ganzen Individuums in einem vollkommenen, neuen Zustand, nicht nur Rückkehr ins irdische Leben...“

³ Mit „Jenseits“ ist allgemein der unserer Erfahrung unzugängliche „Ort eines potentiellen Weiterlebens nach dem Tod“ (SCHREIBER, Jenseits, 97) bezeichnet (vgl. auch BARTH, Art. Jenseits II Judentum, 565). Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass es sich dabei nicht um einen quellsprachlichen Begriff handelt. Das Substantiv „Jenseits“ kommt im Neuen Testament nicht vor.

⁴ Ausführlich dargelegt wird dieser Zusammenhang in 1Kor 15,12-32. Vgl. auch Apg 26,23; Röm 8,11; 1Kor 6,14; 2Kor 4,14; 1Thess 4,14; Kol 1,18; Apk 1,5.

⁵ Vgl. KESSLER, Sucht den Lebenden, 77, mit einem für diese Arbeit passenden Beispiel: „Die Vorstellungsvielfalt (Auferstehung, Entrückung, Aufnahme, Erhöhung) wurde indes nicht als Sachdifferenz empfunden.“ THEISSEN, Polyphones Verstehen, 3, erläutert: „Ausgangspunkt ist, dass wir schon in der Bibel eine Pluralität von Standpunkten und Meinungen finden, die sich nicht harmonisieren lassen. Selbst ihre grundlegenden Überzeugungen bestehen in einer spannungsvollen Pluralität von Axiomen und Grundmotiven, dazu kommt eine Offenheit von Sinndeutungen in jedem einzelnen Text:“

Umwelt des Neuen Testaments, die wiederum alles andere als einheitlich sind.⁶ Auch für das Matthäusevangelium ist diese Pluralität zu berücksichtigen. Die Fragen, die für die exegetische Bearbeitung leitend sind, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1. Was ist (im synoptischen Vergleich) das Spezifikum des Mt, wie geht der Evangelist mit übernommenem Material um und welche Interessen lassen sich daraus ableiten? (redaktionsgeschichtliche Fragestellung)
2. Welche Motive und Traditionen nimmt der Evangelist auf und welche Assoziationen verbinden sich damit für den antiken Leser? (traditionsgeschichtliche Fragestellung)
3. In welchem Zusammenhang steht die Rede von Tod und Auferstehung mit der Verkündigung der Basileia auf der einen und mit der Ankündigung des Gerichts auf der anderen Seite?
4. In welchem Zusammenhang steht die Auferstehung Jesu mit der Auferstehung anderer Menschengruppen?
5. Wen betrifft die Auferstehung? Alle Menschen oder nur die Gerechten?
6. Welche Aussagen lassen sich über die Art und Weise der Auferstehungswirklichkeit und über die zukünftige Existenzweise treffen?
7. Welche Wirklichkeitsvorstellung ergibt sich daraus für das Matthäusevangelium? Lässt sich ein kohärentes Gesamtsystem beschreiben oder stehen unterschiedliche Vorstellungen nebeneinander?

1.2 Textauswahl und Begrifflichkeiten

Die Auswahl der primär relevanten Texte ergibt sich anhand thematischer und begrifflicher Kriterien, die im Folgenden dargelegt werden. Als relevantes Vokabular sind zunächst die Verben ἐγείρω und ἀνίστημι sowie die dazugehörigen Substantive ἔγερσις und ἀνάστασις zu nennen. Das Verb ἐγείρω kommt im Matthäusevangelium insgesamt 36 Mal vor (im gesamten NT 144 Mal), jedoch nur 13 Mal in „theologischem“ Sinn (im Neuen Testament 85 Mal).⁷ Es hat sich eingebürgert, zwischen theologischem („auferstehen“, „aufwecken“) und profanem Sinn („aufstehen“, „aufwecken“) zu unterscheiden.⁸ Da im Griechischen noch nicht auf die gleiche Weise differenziert wurde, kann das Verb wie in Mt 9,25 eine doppelte Bedeutung in sich tragen und sowohl „aufstehen“ als auch „auferstehen“ meinen.⁹ Ἐγείρω ist insbesondere das von Mt bevorzugte Verb, um die Auferstehung Jesu zu beschreiben. So ersetzt er das in den

Die Texte beziehen sich ästhetisch auf sich selbst, öffnen historische Durchblicke, setzen ethische Impulse frei, koordinieren das Verhalten von Menschen, weisen auf Gott.“

⁶ Die Vielzahl an variierenden Aussagen und das weitestgehende Fehlen eines systematisierenden Interesses gelten auch für die Schriften aus der Umwelt des Neuen Testaments, vgl. STEMBERGER, Leib, 85: „Gewisse Unstimmigkeiten innerhalb des Werkes sind innerhalb der apokalyptischen Literatur fast selbstverständlich.“ Vgl. auch ZANGENBERG, Seligkeit, 674.676 und SETZER, Resurrection of the body, 2.

⁷ KREMER, Art. ἐγείρω, 900.

⁸ Vgl. KLAIBER, Art. Auferstehung, 105.

⁹ Vgl. auch schon Mk 5,42 sowie Joh 11,11.13.

markinischen Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,34) verwendete Verb ἀνίστημι konsequent mit ἐγείρω (Mt 16,21; 17,23; 20,19) und ferner auch die markinische Zeitangabe μετὰ τρεῖς ἡμέρας („nach drei Tagen“) mit τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ („am dritten Tag“). In spezifisch theologischem Sinn kommt ἐγείρω im Matthäusevangelium des Weiteren in 10,8; 11,5; 14,2; 17,9; 26,32; 27,53; 27,63f. und 28,6f. vor. Ferner kennt das Matthäusevangelium als einzige neutestamentliche Schrift das Substantiv ἔγερσις (27,53). Die Verbform ἠγέρθη zur Bezeichnung der Auferstehung Jesu lässt sich intransitiv verstehen und dementsprechend mit „er ist auferstanden“ übersetzen, auch wenn der passivische Sinn „er ist [von Gott] auferweckt worden“ möglicherweise für den griechischen Leser noch mitklang.¹⁰ Für das Verhältnis der Begriffe „Auferweckung“ und „Auferstehung“ erläutert ECKSTEIN: „Bei der Auferweckungsformel handelt es sich um eine Gottesprädikation: ‚Gott ist der, der Christus auferweckt hat‘, während die Auferstehungsformel als Christusprädikation zu begreifen ist: ‚Christus ist der, der wahrhaftig auferstanden ist und lebt‘.“¹¹ Im Wesentlichen handelt es sich um zwei Seiten ein und desselben Vorgangs, jedoch mit unterschiedlicher Akzentuierung: „Die Variation von ‚Auferweckungsaussagen‘ (Subjekt: Gott, der Vater) und ‚Auferstehungsaussagen‘ (Subjekt: Christus, Jesus, der Kyrios, der Sohn) bezeichnet somit wohl einen Wechsel des Blickwinkels, nicht aber einen Unterschied im Verständnis des Auferweckungsgeschehens an sich.“¹²

Das im Neuen Testament insgesamt 108 Mal vorkommende Verb ἀνίστημι ist grundsätzlich synonym zu ἐγείρω: „Es gibt keine Aussage, die nur mit Hilfe des einen der beiden Wortstämme gemacht werden könnte.“¹³ Auch ἀνίστημι wird sowohl in profaner als auch in theologischer Bedeutung verwendet, wobei diesmal allerdings der allgemeine Gebrauch mit 73 zu 35 deutlich überwiegt.¹⁴ Dem entspricht die Verwendung im Matthäusevangelium. Dort findet sich das Verb nur in 9,9; 12,41; 22,24 und 26,62, und nur in 12,41 ist überhaupt zu überlegen, ob damit ein Sich-Erheben im Sinne von Auferstehung gemeint sein könnte. Das Substantiv ἀνάστασις erscheint bei Mt ebenfalls nur an einer einzigen Stelle, dort dann mehrfach wiederholt (22,23.28.30f.).

Von Interesse für die zu Grunde gelegte Textauswahl dieser Arbeit sind des Weiteren die Begriffe, die das Ende des Lebens aussagen, ἀποκτείνω und ἀπόλλυμι. Ferner spielen auch die Orte eine Rolle, in denen sich das ewige Leben oder die ewige Strafe vollzieht: Gehenna, Hades und Basileia. Basileia kommt insofern eine Sonderstellung zu, als nicht auf alle Belege im Einzelnen eingegangen,¹⁵ sondern nur auf jene Stellen Bezug genommen wird, die für den Fokus der Arbeit relevant sind. Das heißt, die Basileia ist v. a. dann von Interesse, wenn sie terminologisch oder kontextuell mit Tod oder Auferstehung verbunden ist oder eine Aussage darüber getroffen wird, wie man

¹⁰ Vgl. KLAIBER, Art. Auferstehung, 93 und KREMER, Art. Auferstehung Christi, 1178.

¹¹ ECKSTEIN, Auferstehung, 6.

¹² ECKSTEIN, Auferstehung, 6.

¹³ KLAIBER, Art. Auferstehung, 104.

¹⁴ Vgl. KREMER, Art. ἀνάστασις, 213.

¹⁵ Βασιλεία ist mit 55 Belegen das achthäufigste Substantiv im Matthäusevangelium (vgl. SCHENK, Sprache, 92). Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung exemplarisch LUZ, Art. βασιλεία, 481-491 und RÖLVER, Existenz, 415-449.

sich die künftige Existenz vorzustellen hat (vgl. etwa Mt 8,11f.). Dagegen stellt Mt 25,31-46 in erster Linie dar, auf welche Weise es am *Weltende* zum ewigen Leben oder zur ewigen Strafe kommt. Da sich jedoch zwischen Aussagen zum ewigen Leben und Aussagen zum Weltende oft nicht scharf trennen lässt,¹⁶ dient Mt 25,31-46 (wie auch Mt 13,43) immer wieder als Bezugstext.

Schließlich kann ein zutiefst das menschliche Sein betreffendes Thema ohne anthropologische Überlegungen nicht angemessen behandelt werden: Die Bedeutung von ψυχή und σῶμα im Matthäusevangelium wird daher miteinbezogen (vgl. insbesondere Mt 10,28), und die anthropologischen Voraussetzungen von (leiblich gedachter) Auferstehung berücksichtigt (vgl. Mt 28).

Zur Begründung der Textauswahl im Einzelnen:

In Mt 8,11f. ist die Gegenüberstellung von „Reich der Himmel“ und „äußerster Finsternis“ ein zentrales Thema, wobei nicht unmittelbar deutlich wird, wem welches Schicksal zugeordnet ist.¹⁷ Erstmals kommt hier die bei Mt noch weitere fünfmal wiederkehrende Formel „dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων) vor, die den Hinauswurf in die Finsternis qualifiziert (vgl. auch 22,13 und 25,30) und an anderen Stellen die Vernichtung im Feuerofen kommentiert (vgl. 13,42.50). Als positives Heilsbild beschreibt 8,11f. eine Tischgemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich. In diesem Zusammenhang ist daher auch auf andere Stellen einzugehen, die vom Essen und/oder Trinken im Reich Gottes handeln: Zum einen fällt darunter das Gleichnis vom Hochzeitsmahl 22,1-14, zum anderen ist Mt 26,29 zu berücksichtigen: Jesus kündigt seinen Jüngern an, dass er keinen Wein mehr trinken wird, bis er im Reich seines Vaters wieder mit ihnen trinken wird. Angesichts der Platzierung dieser Worte kurz vor Jesu Kreuzigung ist evident, dass sich seine Ankündigung auf sein Leben nach dem Tod bezieht. Zugleich liegt die Konzentration auf der Aufrichtung des Reiches, sodass das angekündigte Weintrinken nicht unbedingt den Tod der Jünger voraussetzt, wohl aber ihre Anwesenheit in der Basileia.

Mt 9,18-26 bzw. genauer 9,18f.23-26 (ohne den Einschub der Heilung der blutflüssigen Frau) ist die erste Stelle, in der es um Tod und Auferstehung geht, und die erste Stelle, in der das Verb ἐγείρω in theologischem Sinn Verwendung findet (9,25). Es handelt sich um eine Rückkehr in das irdische Leben, sodass zu klären ist, ob und inwiefern sich dieser Text überhaupt für das matthäische Todes- und Auferstehungsverständnis nutzen oder zumindest dazu ins Verhältnis setzen lässt. Mt 10,8 erwähnt wie beiläufig, dass die Totenauferweckung nicht nur ein Spezifikum von Jesus, sondern auch Aufgabe der von Jesus beauftragten Jünger war. Mt 11,5 nennt das Auferwecken von Toten

¹⁶ Vgl. BARTH, Art. Jenseits, 567. SCHREIBER, Variationen, 130, legt dar: „Während unser heutiges Denken mit einer lokal und zeitlich grundierten Struktur ein ‚Jenseits‘ [...] als Ort postmortalen Lebens vom ‚Diesseits‘ unterscheidet und in erster Linie individualistisch das Geschick des Einzelnen fokussiert, gelten diese Strukturmomente für die Antike nur sehr bedingt.“

¹⁷ Die traditionelle Interpretation fasst „die Söhne des Reiches“ als Juden und „die Vielen“ als Christen auf und vertritt das Schema der Ablösung: Die Christen säßen nun anstelle der Juden, die ihr Heil verspielt hätten, mit den Erzvätern Israels zu Tisch. Zu Vertretern dieser These und ihrer Problematik vgl. ausführlich in Kap. 2.2.

als ein Merkmal neben anderen, die Jesus als den erwarteten Messias ausweisen, und dient als Zusammenfassung der zuvor erzählerisch ausgestalteten Wunder. 9,18f.23-26 muss folglich unter Berücksichtigung dieser kontextuellen Verbindung interpretiert werden.

In Mt 10,28 ist vom Verderben von Körper und Seele in der Gehenna die Rede. Gehenna als deutlich negativ geprägter jenseitiger Ort kommt bei Mt sieben Mal vor, was einen auffälligen Befund darstellt, wenn man bedenkt, dass der Begriff sonst nur noch einmal in der lukanischen Parallelstelle Lk 12,5 und einmal in Jak 3,6 auftaucht.¹⁸ Deutlich wird in 10,28, dass eine Darstellung ohne anthropologische Überlegungen zu kurz greift. Zumindest muss geklärt werden, ob die Verwendung von Seele und Leib im Sinne eines dualistischen Menschenbildes aufzufassen ist. Von Interesse sind in diesem Zusammenhang auch Mt 5,29f. und 18,8f., die sehr konkret den Verlust einzelner Körperteile zugunsten des ewigen Lebens dem unversehrten Leib in der Hölle gegenüberstellen. Des Weiteren muss der Begriff Gehenna im Vergleich zum nur zweimal vorkommenden Terminus Hades (11,23; 16,18) dargestellt werden, um etwaige Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzeigen zu können.

Mt 12,41f. ist heranzuziehen, da sowohl die beiden Verben ἐγείρω und ἀνίστημι vorkommen, als auch von der Verdammnis im Gericht die Rede ist. Mit dem „Zeichen des Jona“ (12,39) ist zudem auf die Auferstehung Jesu angespielt. Für 19,28 ist zu fragen, was der dort geschilderte Lohn für die Jünger beinhaltet: Handelt es sich um eine Aussage über den Ablauf des Gerichts und, wenn ja, ist dieses für die zwölf Stämme Israels ausschließlich negativ zu verstehen? Oder handelt es sich um den Gedanken, dass die Jünger an einer länger andauernden Herrschaft teilhaben werden? Insbesondere aber hängt das Verständnis dieses Verses davon ab, wie man das matthäische Hapax legomenon παλιγγενεσία auffasst. Beide letztgenannten Stellen (12,41f. und 19,28) können zur Schilderung des Weltgerichts in 25,31-46 in Bezug gesetzt werden, da die Begrifflichkeiten eine Verbindung nahelegen.

Mt 17,1-13 erwähnt die Auferstehung des Menschensohnes von den Toten (V.9) und verweist durch die Erwähnung von Johannes dem Täufer (V.13) auf 14,2 zurück, wo eine bestimmte Form von Auferstehungsverständnis thematisiert wird. Von Bedeutung ist zudem das Vorkommen der bereits verstorbenen alttestamentlichen Gestalten Mose und Elija in V.3, die offenbar problemlos wiedererkannt und identifiziert werden können. Schließlich muss untersucht werden, was im Zusammenhang mit dem Leuchten des Gesichtes Jesu das aus frühjüdischen Schriften bekannte Leuchten der Gerechten in

¹⁸ ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 89, urteilt: „Für sich betrachtet, erlebt man diese Verschärfung der Vorstellung vom Totenreich im Neuen Testament mit Schrecken, wenn ihr nicht das von Jesus angesagte eschatologische Gottes- bzw. Himmelreich entgegen stünde.“ REINMUTH, Anthropologie, 55, spricht das Problem – speziell für das Matthäusevangelium – auch an und versucht etwas Positives daraus zu gewinnen: „Menschsein, das sich in Lieblosigkeit definiert, hat letztlich keine Zukunft. Matthäus versteht Jesu Handeln nicht als alles gewährende Toleranz. Er hat vielmehr einen sehr realistischen Blick für die Präsenz des Bösen.“ Deutlicher bringt RÖLVER, Existenz, 569, zum Ausdruck, dass hier „theologische Sachkritik am matthäischen Text“ erforderlich sei, da das Bild eines Gottes, der Menschen ewiger Vernichtung aussetzt, nicht „legitim“ sei (vgl. a.a.O., 570).

Mt 13,43 in der Basileia ihres Vaters bedeutet und wie die enge Parallelität zwischen 17,2 und 28,3 zu bewerten ist.

Mt 22,23-33 ist sodann der einzige Text, in dem die Frage nach der Auferstehung zum Gesprächsinhalt wird. Nur hier verwendet Mt – in Übernahme der markinischen Terminologie – ἀνίστημι/ἀνάστασις. Ist mit „in der Auferstehung“ (ἐν τῇ ἀναστάσει) der Vorgang der endzeitlichen Auferstehung gemeint oder der Zustand des ewigen Lebens? Was lässt sich dafür aus den Ausdrücken „Sein wie Engel im Himmel“ und „Gott ist ein Gott der Lebenden“ ableiten?

Mt 27,51b-53 ist eine der besonders kryptischen Stellen des Evangeliums, die in wenigen Worten viele Fragen aufwirft und mehrere wichtige Motive aufweist. Mit ἔγερσις ist wieder ein matthäisches Hapax legomenon enthalten. Von Bedeutung ist die Frage, was mit der Auferstehung der Heiligen gemeint ist, d. h. zum einen, ob es sich um eine partielle Vorwegnahme der endzeitlichen Auferstehung handelt oder von einer Rückkehr in das irdische Leben die Rede ist. Auch muss die Verbindung zu Jesu Auferstehung geklärt werden, die sich schon durch die viel diskutierte Reihenfolge stellt, dass die Heiligen zwar zum Zeitpunkt des Todes auferstehen, aber erst nach Jesu Auferstehung in der Stadt erscheinen.

Mt 28,1-15 enthält zwei Begegnungen mit dem auferstandenen Jesus, die sehr zurückhaltend beschrieben werden und keine Betonung der Auferstehungswirklichkeit erkennen lassen.¹⁹ Eine zentrale Rolle spielen die Bedeutung des leeren Grabes und die beiden miteinander konkurrierenden Interpretationen (Auferstehung von den Toten versus Diebstahl des Leichnams), die Mt mitteilt, wobei sein Interesse, die Hohepriester als uneinsichtig und böswillig darzustellen, für mindestens einige seiner Aussagen leitend sein dürfte. Diese Beobachtung muss einbezogen werden, wenn es um Thesen zur Auferstehung im Matthäusevangelium geht, ebenso wie die Darstellung des Engels in 28,3, die eine starke Ähnlichkeit zu 17,2 aufweist.

1.3 Auferstehung und ewiges Leben – eine Vielzahl von Vorstellungen

Das matthäische Verständnis von Tod, Auferstehung und ewigem Leben ist nicht aus dem Nichts entstanden, sondern hat sich vor dem Hintergrund einer langen Tradition von verschiedensten Auferstehungsvorstellungen entwickelt.²⁰ Das Ziel der folgenden Ausführungen ist nicht, eine möglichst umfassende Ausarbeitung der unterschiedlichen Entwicklungsstufen und Strömungen der Auferstehungshoffnung zu bieten, sondern wesentliche Aspekte, die sich vor und zeitgleich zu Mt herausgebildet haben, knapp zu skizzieren.

Von Anfang an wurden der Tod und das Verhältnis des Menschen zu Gott zueinander in Bezug gesetzt. Ein langes Leben galt als Gnade Gottes, und der Tod wurde dann als natürliche, zur Geschöpflichkeit des Menschen gehörende Begebenheit akzeptiert.²¹

¹⁹ Vgl. hingegen die Beschreibungen in Lk 24,39-43 oder Joh 20,27.

²⁰ Vgl. ZANGENBERG, Resurrection, 231.

²¹ Vgl. STEMBERGER, Problem, 289 und WOLFF, Anthropologie, 173.

Ein verfrühter Tod aber wurde als Strafe angesehen (Ps 102,24f.).²² Auch der – etwa durch schlimme Krankheit oder Bedrängnis – drohende Tod wurde mit Begrifflichkeiten beschrieben, die denen des wirklich geschehenen Todes glichen. Wenn von der Errettung vom Tod die Rede ist wie in Ps 30,4: „Herr, du hast mich von den Toten heraufgeholt; du hast mich am Leben erhalten“²³ oder wenn es wie in 1Sam 2,6 von Gott heißt: „Der Herr tötet und macht lebendig, führt hinab zu den Toten und wieder herauf“, ist also nicht an eine tatsächliche Überwindung des Todes zu denken,²⁴ sondern an die Befreiung aus großer Not.²⁵

Immer wieder kommt das Bewusstsein zum Ausdruck, dass Gott mit den Toten nichts mehr zu tun hat. Insbesondere Ps 88 beklagt dies ausführlich und vergleicht die Not des Beters mit dem Schicksal derer, „die im Grabe ruhen“ und an die Gott nicht mehr denkt, weil sie „seiner Hand entzogen“ sind (V.6). Umgekehrt heißt das auch, dass die Toten Gott nicht mehr preisen (Ps 6,6).

Nur in Einzelfällen kann die Unausweichlichkeit des Todes aufgehoben werden, so etwa durch Entrückung, die jedoch nur von Henoch (Gen 5,21-24²⁶) und von Elija (2Kön 2,1-18²⁷)²⁸ berichtet wird, oder durch Auferstehung zurück ins Leben (1Kön 17,17-24; 2Kön 4,31-37; 13,20-21).

Mit dem Tod war aber nicht etwa die gesamte Existenz erloschen, sondern der Mensch fristete „in einer gewissermaßen ‚verdünnten‘ Leiblichkeit“²⁹ ein Dasein in der Scheol, einem dunklen Ort in der Unterwelt (vgl. z. B. Hi 10,20-22), in dem eine völlige Trennung von Gott und den Lebenden herrscht (vgl. hierzu und zum Verhältnis zur Gehenna ausführlich unter 4.3). Dieses Schicksal erwartete alle Menschen gleichermaßen, es wurde nicht zwischen „Guten“ und „Bösen“ unterschieden.³⁰ Erst allmählich entwickelte sich die Vorstellung von der Scheol als einem auf die Zeit zwischen Tod und

²² Vgl. BARTH, Errettung, 43f., der deutlich darauf hinweist, wie sich damit auch die Bewertung des zuvor erlebten Lebens verändert: „Wer ‚alt und lebenssatt‘ stirbt [...], dem muß der Tod nichts Böses bedeuten, obwohl er auch seine Lebenszeit abschließt; daß er aber seine Lebenszeit gehabt hat, wird durch den Tod nicht ungültig gemacht.“ Hingegen ist der verfrühte Tod nicht nur die Verkürzung von Lebenszeit, sondern auch deren Entwertung: „Mag es immerhin ein heilvolles und gesegnetes Leben gewesen sein – damit, daß ihm der Tod ein vorzeitiges Ende gesetzt hat, fällt ein Schatten darauf, der ihm den Charakter des erfüllten Lebens nimmt.“

²³ Vgl. auch Ps 9,14; 16,10; 18,5f.; 40,3; 71,20; 86,13; 116,3.7.

²⁴ So deutlich HOFFMANN, Die Toten, 73. BARTH, Errettung, 146, warnt aber davor, „die Vorstellungen der Alten vom Totenreich lediglich als Bildreden für das Grab und für den Zustand des Menschen nach dem Tode zu verstehen. ‚Hinabsteigen in das Totenreich‘ heißt nicht nur ‚sterben‘, sondern darüber hinaus: lebendig oder tot in die böse Gewalt des Todes geraten.“

²⁵ JANOWSKI, Konfliktgespräche, 270.274.276, betont mehrfach die Perspektive des Betenden, der im Nachhinein auf seine Not zurückblickt. Dann, wenn der Schrecken der Scheol angesichts der Errettung nicht mehr ganz präsent ist, kann „unbefangener“ davon gesprochen werden als in der akuten Krise (vgl. a.a.O., 276).

²⁶ Vgl. zur Aufnahme dieser Vorstellung Sir 44,16; 49,14; Jub 4,23; SapSal 4,10f.13; LAB 1,16; Hebr 11,5; Josephus, Ant 1,85 und weitere.

²⁷ Sir 48,9; 1Makk 2,58; 1Hen 89,52; 93,8; Josephus, Ant 4,326 und weitere.

²⁸ Im Frühjudentum wurde die Vorstellung der Entrückung auch noch auf wenige andere Einzelgestalten erweitert (vgl. KELLERMANN, Auferstanden, 10 mit Anm. 5 und 6): 2Bar 46,7; 48,30; 76,2 (Baruch); 4Esra 14,9 (Esra); TestHiob 39,12 (die Kinder des Hiob); vgl. auch AssMos 10,8-10 (die Gerechten Israels in der Endzeit).

²⁹ STEMBERGER, Art. Auferstehung, 444.

³⁰ Vgl. ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 19.

Auferstehung begrenzten Aufenthaltsort, der zudem verschiedene Bereiche für die Verstorbenen vorsah.³¹ 1Hen 22 ist hierfür das älteste Beispiel, das außerdem erstmals eine partielle Auferweckung von Toten³² thematisiert und mit dem Gedanken eines Gerichts verbindet.³³ Für die sich langsam entwickelnde Vorstellung, dass ein wie auch immer geartetes Leben nach dem Tod überhaupt möglich ist, werden im Wesentlichen zum einen die Entwicklung innerhalb des Monotheismus³⁴ und die damit einhergehende Ausweitung der Macht und Zuständigkeiten Jhwhs³⁵ vermutet, der als Schöpfer die Zuständigkeit über seine Geschöpfe nicht wieder aufgibt,³⁶ sowie zum anderen die Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch die Erfahrung der Bedrängnis von Frommen bei gleichzeitigem Wohlergehen der „Frevler“.³⁷

Vereinzelt enthalten frühe Texte bereits Auferstehungsmetaphorik: Neben 1Hen 22 ist Hos 6,1-3 zu nennen, ein Text, der durch die Zeitangabe „am dritten Tag“ für das Neue Testament Bedeutung erlangt hat.³⁸ Wenn es dort heißt: „Er wird uns nach zwei Tagen neu beleben, uns am dritten Tag aufrichten und wir werden vor seinem Angesicht leben“, lässt sich nicht genau entscheiden, ob tatsächlich an eine Auferstehung aus dem Tod oder an eine Krankenheilung gedacht ist,³⁹ zumal, wie bereits oben anklang, „der Unterschied zwischen Krankheit und Tod, Krankenheilung und Auferweckung nicht so einschneidend ist wie für unser Denken.“⁴⁰ Ez 37,1-15 wurde zwar in seiner Wirkungsgeschichte im Sinne einer endzeitlichen Auferstehung verstanden, wie die Darstellung in der Synagoge von Dura Europos im 3. Jh. n. Chr. belegt,⁴¹ doch zunächst sprach der Text nicht von einer Totenauferstehung, sondern von der Wiederherstellung des Volkes Israel.⁴² Die Auffassungen, wie Jes 26,19 einzuordnen ist, schwanken:⁴³ Während

³¹ Vgl. ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 25.

³² Für diejenigen, die schon zu Lebzeiten ihre gerechte Strafe erhielten, ist keine Auferstehung vorgesehen (vgl. WENGST, Ostern, 27).

³³ Vgl. ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 25, sowie ausführlich und unter Einbeziehung literarkritischer Argumente BIEBERSTEIN, Jenseits, 429-435. Zur Datierung von 1Hen 22 in die Mitte des 3. Jh. v. Chr. vgl. NICKELSBURG, 1 Enoch I, 7. UHLIG, Henochbuch, 494, datiert zwischen das Ende des 3. und die Mitte des 2. Jh. v. Chr.

³⁴ Vgl. ZANGENBERG, Seligkeit, 675.

³⁵ Vgl. BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 190 und STRAUSS, Auferstehung, 44.

³⁶ Vgl. KESSLER, Sucht den Lebenden, 95: „Es setzt also, tiefer besehen, die Überzeugung voraus, daß Gott konkrete Menschen nicht schafft und sich ihnen zusagt (vgl. Gen 12,1ff), um sie dann wegzuworfen, sondern daß er ihnen auch im Tode belebend nahe bleibt.“ Umgekehrt heißt das, „dass von den Toten, die eigentlich bisher Gott nicht loben konnten, erwartet wurde, dass auch sie Gott anbeten würden (Ps 22,30 im Zusatz V. 28-32)“ (BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 190).

³⁷ Vgl. BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 190; ZANGENBERG, Seligkeit, 675f. und ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 40.

³⁸ Vgl. STEMBERGER, Problem, 284.

³⁹ Vgl. STEMBERGER, Problem, 284.

⁴⁰ STEMBERGER, Problem, 284.

⁴¹ Vgl. SCHMID, Ezechielbuch, 371. Zur Aufnahme von Ez 37 in 4Q385 und 386, wo die Auferstehungsvorstellung konkreter auf einzelne Menschen als auf das Volk bezogen zu sein scheint, vgl. LICHTENBERGER, Auferstehung, 84.

⁴² Darin sind sich BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 187, und STEMBERGER, Problem, 283, einig. Unterschiedlich bewertet wird jedoch der Umgang mit der in Ez 37 enthaltenen Metaphorik. Während STEMBERGER annimmt: „Trotzdem ist dieser Text für uns von Bedeutung, da man ja auch die Herkunft des Bildes für diese nationale Wiederherstellung erklären muß“ und zu dem Schluss kommt, dass „der Glaube an die Wiederbelebung der Toten in Israel zumindest keimhaft vorhanden“ gewesen sein muss, hält BECKER fest: „Diese Metaphorik bedarf zu ihrer Deutung nicht der Annah-

beispielsweise KLAIBER mit der Rede vom Auferstehen der Toten die „Schwelle des Glaubens an eine tatsächliche Wiederbelebung nach dem Tode überschritten“ sieht,⁴⁴ äußert sich ZANGENBERG über Ez und Jes zurückhaltender: „Wir wissen nicht genau, wann diese metaphorische Sprache in gegenständliche Erwartung umgesetzt wurde.“⁴⁵ Dan 12,2 ist der erste eindeutige Auferstehungstext,⁴⁶ der dadurch gekennzeichnet ist, dass er nach dem Aufwachen der in der Erde Schlafenden einen doppelten Ausgang beschreibt: Die einen stehen zum ewigen Leben auf, die anderen zu ewiger Schande und Abscheu. Noch immer findet eine Begrenzung der Auferstehung auf „viele“ statt, sodass eine gewisse Anzahl von Menschen wohl weiterhin im „Land des bes“⁴⁷ „schläft“⁴⁸. Offenbar wird unterschieden zwischen den Gerechten, die die Erde besitzen werden, und den Weisen, die in Gottes Nähe leben werden.⁴⁹ Die auferstandenen Weisen leuchten, „d.h. die leibliche Auferstehung bedeutet zugleich himmlische Verklärung“⁵⁰. Eine eigene Rolle spielt die Frage nach der Körperlichkeit der Vorstellung jedoch nicht.⁵¹ Dagegen enthält 2Makk (7,11; 14,46) deutliche Aussagen zur Hoffnung der leiblichen Auferstehung,⁵² die sich mit schöpfungstheologischen Argumenten verbinden – erstmals erscheint hier die Vorstellung der creatio ex nihilo (7,28).⁵³ Wiederum gilt: „Von einer kollektiven Wiederbelebung aller Menschen ist nicht die Rede.“⁵⁴ Noch lange hält sich daneben eine Anschauung, die überhaupt nicht

me, im Hintergrund schlummere die Möglichkeit auch einer Erwartung wirklicher Totenaufweckung.“

⁴³ BIBERSTEIN, *Jenseits*, 437, fasst zusammen: „Ob sich der redaktionelle Zusatz Jes 26,19 noch auf ein politisches Wiedererstehen des Volkes oder schon auf eine Auferweckung von Toten im gesuchten Sinn bezieht, entzieht sich noch immer dem Konsens der exegetischen Forschung.“ Vgl. auch HAYTER, *Bodily Nature*, 7 mit Anm. 4.

⁴⁴ KLAIBER, *Art. Auferstehung*, 95. Vgl. auch BECKER, *Auferstehung Jesu Christi*, 193 und WENGST, *Ostern*, 24.

⁴⁵ ZANGENBERG, *Seligkeit*, 675. Vgl. auch DENAUX, *Controversy*, 132: „The highly poetic language of Isa 24-27, however, is rather hailing the future glory of the people of Israel than describing the resurrection of the dead.“

⁴⁶ Die Einigkeit der Forschung über diese Einschätzung betonen beispielsweise STEMBERGER, *Problem*, 273 und ZEILINGER, *Auferstehungsglaube*, 35, vgl. auch MELL, *Winzer*, 297. Zur Datierung der jüngsten Schrift im Alten Testament in die Jahre 167/165 v. Chr. vgl. WITTE, *Daniellbuch*, 504.

⁴⁷ Gemeint ist die Scheol (vgl. zur Übersetzung und zur Vorstellung STEMBERGER, *Problem*, 275f.). HENGEL, *Begräbnis*, 155f., merkt an: „Das ‚Schlafen‘ ist Ausdruck für das Ruhen der Toten in ihren Gräbern und deutet gerade nicht eine schattenhafte, ruhelose Existenz von Totengeistern in der Unterwelt an.“

⁴⁸ Vgl. DENAUX, *Controversy*, 132; HENGEL, *Begräbnis*, 157 und ZANGENBERG, *Seligkeit*, 678. Zusätzlich existiert die Interpretation, dass die „Frevler“ gar nicht auferstehen, sondern der ewigen Abscheu ausgesetzt werden (vgl. STEMBERGER, *Problem*, 274f.), sodass der Gegensatz zwischen den „Guten“ und den „Bösen“ nicht in einen doppelten Gerichtsausgang nach der Auferstehung mündet, sondern schon dadurch deutlich ist, dass nur die „Guten“ überhaupt auferstehen. Vgl. in diesem Sinne später PsSal 3,11f; 13,11; 14,3; 15,12f.

⁴⁹ Vgl. BECKER, *Auferstehung Jesu Christi*, 197.

⁵⁰ HENGEL, *Begräbnis*, 156.

⁵¹ Vgl. ZANGENBERG, *Seligkeit*, 678.

⁵² Vgl. HENGEL, *Begräbnis*, 160. Treffend bemerkt ZANGENBERG, *Seligkeit*, 679, dass die deutliche Betonung der Körperlichkeit dem „Motiv der Kompensation von Unrecht und gewaltsamem Tod“ geschuldet ist. Ähnlich BECKER, *Auferstehung Jesu Christi*, 201.

⁵³ Durch die Folterung und restlose Zerstörung des Körpers entsteht die Notwendigkeit einer Erschaffung aus dem Nichts (vgl. SCHWARTZ, *Maccabees*, 313).

⁵⁴ ZANGENBERG, *Seligkeit*, 679. Laut KELLERMANN, *Auferstanden*, 90, ist die Auferstehung allein auf die Märtyrer beschränkt. 2Makk 7,14 negiert zumindest ausdrücklich die Möglichkeit einer Auferste-

mit einem Leben nach dem Tod rechnet⁵⁵ und die etwa in Sir 10,9-11; 30,17; 38,21-23 und Koh 9,3-5 ansichtig wird.

Gleichwohl finden sich Belege für die Auferstehungshoffnung in frühjüdischen Schriften öfter und wiederum in den verschiedensten Ausprägungen.⁵⁶ Hervorzuheben sind das äthiopische Henochbuch und die syrische Baruchapokalypse. Ersteres hat sich über einen sehr langen Zeitraum entwickelt⁵⁷ und enthält dementsprechend unterschiedliche Aussagen wie das oben schon genannte Sein in der Scheol (1Hen 22), die künftige Verwandlung der Gerechten im Himmel (108,11-14)⁵⁸ und eine Schilderung der Auferstehung, wenn die Erde und die Scheol die Toten herausgeben (51,1). Wohnort der auserwählten Gerechten ist dann die Erde (51,5), vermutlich die umgewandelte (vgl. 45,5).⁵⁹ In 2Bar 49-51 werden Auferstehung und Verwandlung ausführlich dargestellt. Hier zeigt sich erstmals „die Besorgnis um die Erkennbarkeit der Verstorbenen bei der Auferstehung“⁶⁰. Nach der Auferstehung (50,2f.) und dem Wiedererkennen untereinander (50,4) kommt es in Kap. 51 zu einer anschaulich geschilderten Verwandlung in den Glanz der Engel oder in bestürzende Erscheinungen. Als ältester jüdischer Text, in dem sowohl eine allgemeine Auferstehung als auch ein Gericht mit doppeltem Ausgang vertreten wird, gilt 4Esra 7,31-38.⁶¹ In 4Esra 10,25-55 sieht Esra auf bisher noch unbebautem Gebiet (10,51) das Neue Jerusalem in all seiner Größe (10,27) und Pracht (10,50). Der Wohnort der Auserwählten wird somit sehr konkret als auf der Erde befindlich gedacht, entsteht aber ohne das Zutun von Menschen.⁶² Des Weiteren sind die Testamente der Zwölf Patriarchen zu nennen, in denen die Erwartung künftiger Auferstehung Ausdruck findet (vgl. TestJud 25,1.4; TestSeb 10,1-3; TestSim 6,7; Test Benj 10,6). Zumindest TestSim scheint von einem Leben auf der Erde auszugehen.⁶³

Die Schriften von Qumran behandeln das Thema Auferstehung zumindest mit großer Zurückhaltung.⁶⁴ LICHTENBERGER merkt an, dass „von den über 500 in Qumran gefundenen nichtbiblischen Handschriften nur zwei oder drei explizite Aussagen über Toten-

hung für den König, der die Tode der Märtyrer zu verantworten hat. Dies hat den textimmanenten Grund, dass das Gericht den König und seine Nachkommen schon in diesem Leben ereilen wird (vgl. die Ankündigungen in 2Makk 7,19.31.34-36 sowie die Erfüllung des Vorausgesagten in Kap. 9) (vgl. auch WENGST, Ostern, 26). Zur Aufnahme des Motivs der Auferstehung von Märtyrern in AssMos 9,1-7; 4Makk; Jub 23,23-31 und SapSal 2,1-5 vgl. KELLERMANN, Auferstanden, 94-109.

⁵⁵ Vgl. DIETRICH/VOLLENWEIDER, Art. Tod II, 587.

⁵⁶ STEMBERGER, Art. Auferstehung, 446.

⁵⁷ Vgl. zur ungefähren Datierung UHLIG, Henochbuch, 494: Das Buch der Wächter (Kap. 1-36) ist zwischen dem Ende des 3. und der Mitte des 2. Jh. v. Chr. entstanden. Die Bilderreden (37-71) sind z. T. vorchristlich, aber im Wesentlichen aus „den ersten Jahrzehnten nach der Zeitenwende“. Das Astronomische Buch (72-82) ist in das 3. oder 2. Jh. v. Chr. zu datieren, das Buch der Traumvisionen (83-91) ins 2. Jh. v. Chr., die Epistel Henochs (92-105; 106-108) ins 1. Jh. v. Chr.

⁵⁸ Vgl. STEMBERGER, Leib, 44.

⁵⁹ Vgl. STEMBERGER, Leib, 48.

⁶⁰ STEMBERGER, Leib, 87.

⁶¹ Vgl. KLAIBER, Art. Auferstehung, 96. Zur Datierung um 100 n. Chr. vgl. SCHREINER, Esra-Buch, 301f.

⁶² Vgl. ZELLER, Erwägungen, 21: Die Stadt kommt „gleichsam als Fertigprodukt vom Himmel“.

⁶³ Vgl. HAYTER, Bodily Nature, 135f., mit Hinweis auf die Möglichkeit einer christlichen Interpolation der Stelle in Anm. 56.

⁶⁴ KLAIBER, Art. Auferstehung, 96, hält sogar die Frage, ob sie Totenaufstehung überhaupt kennen, für „[u]mstritten“. Vgl. dagegen CHARLESWORTH, Reflections, 255.

auferstehung machen.⁶⁵ 4Q521 ist der einzige eindeutige Beleg für den Glauben an die Lebendigmachung der Toten, jedoch ist die Einordnung des Textes als qumran-essenisches Schriftstück umstritten.⁶⁶ Ein weiterer Beleg ist die bereits oben angesprochene Verarbeitung von Ez 37 in 4Q385-388.391 im Sinne einer körperlichen Wiederherstellung von Menschen, nicht mehr nur der Restitution des Volkes.⁶⁷

Die Vielzahl an unterschiedlichen Aussagen zur Auferstehung und zum Leben nach dem Tod wird auch im Neuen Testament beibehalten,⁶⁸ obwohl der gemeinsame Ausgangspunkt nun die Auferweckung Christi darstellt. Doch schon die Frage, welche Bedeutung sein Tod hat, wird sehr unterschiedlich beantwortet.⁶⁹ Auch in der Darstellung seiner Auferstehung variieren die Aussagen: ὄφθῆ ist z. B. in Lk 24,34 und 1Kor 15,5-8 die Verbform der Wahl, um die Erscheinung Jesu nach seinem Tod auszudrücken, bei Mt kommt das Verb in dieser Verwendung hingegen gar nicht vor. Bei Lukas wird durch das Fischessen die Leiblichkeit deutlich (Lk 24,39-43), während bei Mk die Erscheinungsberichte gänzlich fehlen und Mt die Begegnungen mit dem Auferstandenen so zurückhaltend schildert, dass sie separat gelesen überhaupt nicht anzeigen, dass zwischen dem letzten Zusammensein und den nun geschilderten Begegnungen Tod und Auferstehung liegen. Was die Auferstehung Jesu für andere Menschen aussagt, ist ebenfalls unterschiedlich akzentuierter Gegenstand einiger neutestamentlicher Textstellen. Anfangs war mit der Auferstehung (von Christusgläubigen⁷⁰) der Gedanke der baldigen Parusie und der Aufrichtung des Reiches Gottes verbunden, wie 1Thess 4,13-17 belegt,⁷¹ wodurch die Frage nach dem Schicksal der noch während des Wartens auf die Parusie Verstorbenen aufkam.⁷² 1Kor 15 behandelt ausdrücklich die Verbindung der Gedanken „Auferstehung der Toten“ und „Auferstehung Christi“⁷³. Daneben existieren

⁶⁵ LICHTENBERGER, Auferstehung, 90.

⁶⁶ Vgl. LICHTENBERGER, Auferstehung, 85.

⁶⁷ DENAUX, Controversy, 135, und LICHTENBERGER, Auferstehung, 84.

⁶⁸ HENGEL, Begräbnis, 172, hält die Auferstehungserwartung im Urchristentum sogar für eine „nahtlose“ Weiterführung der jüdisch-palästinischen. Dagegen betont ZANGENBERG, Seligkeit, 682, unter Aufgriff des Zitats von HENGEL: „Die Selbstverständlichkeit, mit der im frühen Christentum und breiten Bereichen des NT von ‚Auferstehung‘ nicht nur Jesu, sondern auch der Christen bzw. der Menschheit insgesamt geredet wird, ist innovativ und findet sich in dieser Form eben nicht im antiken Judentum ‚fast nahtlos‘ vorbereitet.“

⁶⁹ Vgl. exemplarisch BARTH, Gerhard, Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992; FREY/SCHRÖTER, Deutungen, und STIEWE/VOUGA, Bedeutung und Deutungen.

⁷⁰ SELLIN, Streit, 44f., weist deutlich darauf hin, dass Paulus „keineswegs die Vorstellung einer *allgemeinen* Auferweckung der (=aller) Toten teilt“ (kursiv im Original) und betont die christologische Ausrichtung seiner Darstellung.

⁷¹ Vgl. CHARLESWORTH, Reflections, 259: „This passage introduces us to another possible category: resurrection to immortal life from life on earth without any need for any death.“ Vgl. auch ERLMANN, Vision, 82 und SELLIN, Art. Auferstehung, 917f.

⁷² Vgl. HOLTZ, Thessalonicher, 196, zur Abwägung, ob der Akzent auf den bereits Verstorbenen oder den Übriggebliebenen liegt, ob also die Sorge um das Heil der Verstorbenen (und derer, die befürchten, vor der Parusie zu sterben) im Vordergrund steht oder ob es um die Zurückweisung des Anspruchs der Übriggebliebenen geht, dadurch im Vorteil zu sein, dass die Parusie zu ihren Lebzeiten geschieht.

⁷³ Dabei geht es nicht primär darum, die Auferstehung Jesu als einziges positives Beispiel und somit als Beweis für die Annahme der Auferstehung aller Toten zu betrachten, sodass im Umkehrschluss die Auferstehung Jesu nicht möglich ist, wenn die Auferstehung der Toten angezweifelt wird (vgl. SCHRAGE, Korinther IV, 141f.). Vielmehr ist der Glaube an die Auferstehung Jesu der Ausgangspunkt für

tieren Aussagen, die von einem sofortigen Leben nach dem Tod mit Christus (Phil 1,23)⁷⁴ und im Paradies (Lk 23,43) ausgehen.⁷⁵ Ort des Lebens nach dem Tod sind die Basileia oder das Paradies (Lk 23,43). Allerdings kommt die Erwähnung des Ortes positiver jenseitiger Existenz sehr selten zum Tragen.⁷⁶ Negative Orte sind Gehenna und Hades. Anstelle der Nennung der Orte kommen jedoch häufig Beschreibungen vor, die diese Orte charakterisieren, etwa „Finsternis“, „Feuer“ oder „ewige Strafe“.

1.4 Zur aktuellen Forschungslage

Auffällig ist in der Forschung zu Auferstehung, Tod und ewigem Leben im Matthäusevangelium vor allem eins: Das Interesse an dieser Fragestellung ist bisher bemerkenswert wenig ausgeprägt. Erst in den letzten Jahren beschäftigten sich vereinzelt Arbeiten mit dem Thema. Hier ist insbesondere eine im Jahr 2011 veröffentlichte Arbeit aus dem englischen Sprachraum hervorzuheben: In 12 Aufsätzen unter dem Gesamttitel „Life beyond Death“ werden verschiedene Stellen aus dem Matthäusevangelium untersucht: ZELLER legt z. B. für Mt 10,28 dar, dass es dem Evangelisten weniger um eine anthropologische Aussage gehe als um eine theologische: Zwar kann die Seele den leiblichen Tod überdauern, doch derjenige, der die Macht hat, in die Hölle zu werfen, könnte auch die Seele vernichten. SETZER diskutiert die Frage, ob die Auferstehung Jesu, wie Mt sie versteht, real oder symbolisch aufzufassen ist, und kommt zu dem Ergebnis, dass beides zusammen gedacht werden müsse. ZANGENBERG kommt mit anderem Ansatz zu einem ähnlichen Ergebnis, indem er die Gegenüberstellung von „bodily“ und „metaphorical“ als zu modern und daher unsachgemäß zurückweist. WEREN legt den Akzent auf die Struktur von Mt 28, wobei die Funktion der gegnerischen Partei in den Fokus rückt und als Auslöser dafür gesehen wird, dass körperliche Aspekte verstärkt werden. So enthalten diese Aufsätze zahlreiche hilfreiche Beobachtungen und Diskussionsansätze. Was jedoch fehlt und was ein Sammelband natürlich auch nicht leisten will und kann, ist eine Zusammenschau der verschiedenen Stellen und die Erörterung der Frage, welche Aussagekraft den Einzelbeobachtungen zukommt, wenn sie in Bezug auf das Evangelium als Gesamtwerk ausgewertet werden.

Weitere Arbeiten beschäftigen sich mit thematisch verwandten Aspekten oder mit traditionsgeschichtlichem Material: In einer umfangreichen Arbeit stellt RÖLVER Eschatologie und Gericht im Matthäusevangelium dar.⁷⁷ Dort finden sich einige textliche Überschneidungen mit dem Themenkomplex Tod und Auferstehung wie z. B. Mt 19,28

die Auferstehungshoffnung, ohne die der Glaube und das Leben der Christen armselig wären (vgl. a.a.O., 136f.).

⁷⁴ Der Gedanke dürfte der Ahnung des Paulus geschuldet sein, die Parusie nicht mehr zu erleben – evtl. steht die jüdische Vorstellung im Hintergrund, dass Märtyrer sofort in den Himmel aufgenommen werden (vgl. SELLIN, Art. Auferstehung, 918).

⁷⁵ Kol 2,12f.; 3,1 und Eph 2,5 enthalten den Gedanken, bereits mit Christus auferstanden zu sein. KLAIBER, Art. Auferstehung, 100, unterscheidet diese Stellen nochmals von 2Tim 2,18, indem er ausführt, dass Kol 2,12f.; 3,1 und Eph 2,5 die „Möglichkeit und Wirklichkeit eines neuen Lebens aus der Kraft Gottes“ betonten, während die in 2Tim 2,18 referierte Position der Gegner die Auferstehung für schon geschehen hielte.

⁷⁶ Vgl. CHARLESWORTH, Reflections, 259.

⁷⁷ RÖLVER, Existenz.

und 22,23-33. Doch werden diese Texte natürlich unter dem Gesichtspunkt der Gerichtsvorstellung ausgewertet und nicht eigens in Bezug auf das Leben nach dem Tod thematisiert oder dazu ins Verhältnis gesetzt.

Für „Die Sadduzäerfrage“ (Mt 22,23-33) ist das gleichnamige Werk von SCHWANKL zu nennen.⁷⁸ Ausgehend von Mk 12,18-27 nimmt SCHWANKL eine ausführliche Auswertung von palästinisch- und hellenistisch-jüdischen sowie rabbinischen Quellen in Bezug auf die Auferstehungshoffnung vor. Sowohl eine Einzelauslegung aller Teilverse und Motive als auch Überlegungen zur Historizität der Stelle und ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben finden sich dort. Anders als bei SCHWANKL, der vom Markusevangelium ausgeht, ist die vorliegende Arbeit natürlich speziell auf das Matthäusevangelium ausgerichtet, das bei SCHWANKL nur auf wenigen Seiten behandelt wird. Er kommt zu dem Ergebnis, es sei bei Mt „nur schwer festzustellen, wie ausgeprägt sein Interesse an der Auferstehungsthematik ist“⁷⁹. Ähnlich verhält es sich mit der Monographie zur Verklärung Jesu von WYPADLO.⁸⁰ Auch dort findet sich eine große Fülle an traditionsgeschichtlichen Vergleichstexten und präzisen Analysen, die zum Teil auch für das Matthäusevangelium von Bedeutung sind. Die Konzentration des Werkes liegt jedoch auf dem Markusevangelium.

In manchen Veröffentlichungen aus den letzten Jahren finden sich Ansätze, die zur Klärung des Wirklichkeitsverständnisses von biblischen Texten beitragen wollen und darauf hinweisen, dass sinnlich erfahrbare Ereignisse wie das Ostergeschehen zugleich von der „hintergründigen, verborgenen Wirklichkeit des Lebens und Todes“⁸¹ handeln. Ähnlich drückt BERGER mit der Formulierung „andere Zone der Wirklichkeit“⁸² die Beobachtung aus, dass zur Zeit Jesu und der Entstehung der Evangelien die Welt nicht nur aus Fakten bestand, sondern man immer mit Gottes Wirken in der Welt rechnete und dafür offen war. Vor allem GURTNER hat speziell für das Matthäusevangelium das Verhältnis von wahrnehmbarer Realität und ihrer Deutungsebene herausgestellt und die Verwendung von apokalyptischen Motiven als Mittel beschrieben, die „transcendent reality that is going on ‚behind the scenes‘ of a tragic event“⁸³ abzubilden. Dabei haben diese Motive die Funktion, inmitten der irdischen Krisensituation die im Himmel schon bereitgehaltene Lösung zu offenbaren.⁸⁴ Das Zerreißen des Vorhangs in Mt 27,51 dient demnach als Zugangsmöglichkeit zu dieser anderen Wirklichkeit, die über das konkrete irdische Geschehen hinausgeht. Die bisher einzige Monographie zu Mt 27,51b-53 stammt aus den 70er Jahren:⁸⁵ RIEBL versucht hier im Anschluss an ausführliche Wortanalysen und wortstatistische Untersuchungen nachzuweisen, dass Jesu Auferstehung bereits im Tod begonnen habe.⁸⁶

⁷⁸ SCHWANKL, Sadduzäerfrage.

⁷⁹ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 442.

⁸⁰ WYPADLO, Verklärung.

⁸¹ KITTEL, Totenreich, 463.

⁸² BERGER, Jesus, 130.

⁸³ Vgl. GURTNER, Veil, 168.

⁸⁴ Vgl. GURTNER, Veil, 155.

⁸⁵ RIEBL, Auferstehung.

⁸⁶ Vgl. RIEBL, Auferstehung, 75: „Matthäus zieht keine straffe Trennung zwischen dem Tod und der Auferstehung Jesu, er sieht darin zwei Aspekte eines einzigen Geschehens.“ Diese These erscheint

Das deutliche Anliegen, den „Leserlenkungen“ des Evangelisten zu folgen, kommt bei HERZER zum Ausdruck, der eine Identifizierung der in 27,52 genannten Heiligen mit den als Märtyrern gestorbenen Propheten in Kap. 23 vornimmt.⁸⁷ Da die Propheten von den Vätern der zur Zeit Jesu lebenden Generation umgebracht wurden, liegt es nahe, dass ihre Erscheinungen unheilvollen, drohenden Charakter haben. Somit liegt der Akzent auch weniger auf dem eigenständigen Handeln der Heiligen als vielmehr auf der Wirkung, die sie erzielen. Dass diese Stelle noch immer rätselhaft und nicht ausreichend erforscht ist, wird immer wieder betont.⁸⁸

Nur selten wurde die selbstverständlich erscheinende Annahme in Frage gestellt, dass Mt immer automatisch von einer allgemeinen endzeitlichen Auferstehung ausgeht, wenn er von Auferstehung und/oder Gericht spricht. VÖGTLE bemerkt aber für Mt 12,41f. und die Bedeutung des Wortes *παλιγγενεσία*: „Wohl muß man aber fragen, ob die Sinnbedeutung ‚(allgemeine) Totenaufstehung‘, die sich durch jüdisch-hellenistische Belege ohnedies nicht ausweisen läßt, überhaupt im Horizont des Evangelisten liegt.“⁸⁹ BECKER bemerkt zur gleichen Stelle: „Das eigentliche Interesse [...] richtet sich auch gar nicht auf die Auferstehung, vielmehr ist diese Vorstellung nur funktionales Mittel, um gestorbene Heidengruppen im Gericht gegenwärtig zu haben, damit so der Zweck verfolgt werden kann, das Gericht denen anzusagen, die Jesus jetzt ablehnten.“⁹⁰ SCHWANKL äußert vorsichtig, dass in Mt 22,23-33 zumindest die aufgenommene Argumentation von hellenistischen Jenseitsvorstellungen geprägt sei.⁹¹ Eine genaue Überprüfung der Bedeutung von allgemeiner endzeitlicher Auferstehung im Matthäusevangelium steht bisher noch aus.

Die in diesem Abschnitt genannten Punkte illustrieren einige mögliche Fragerichtungen, jedoch bedarf es weiterhin einer gründlichen, nicht nur auf einzelne Aspekte hin angelegten Analyse der einzelnen Stellen sowie vor allem einer Zusammenschau der relevanten Texte.

1.5 Methodik und Anlage der Arbeit

Die Feststellung, dass es „die“ Methode zum Umgang mit biblischen Texten nicht gibt, zieht sich durch nahezu alle Monographien der ganzen letzten Jahre.⁹² In der gebotenen Kürze sind daher die folgenden Aspekte aufzugreifen: Textgrundlage ist der neutestamentliche Text, wie er uns heute vorliegt, d. h. wie er (in der 28. Ausgabe von NESTLE/ALAND) mit kritischem Apparat zugänglich ist.

nicht ganz unproblematisch, gerade wenn man Mt 28,1-15 als Vergleichstext hinzunimmt, wie sie es vorschlägt. Vgl. hierzu z. B. KREUZER, Auferstanden, 125, der (aus systematisch-theologischer Sicht) anmerkt: „Wenn das Grab Jesu ‚am dritten Tag‘ leer war, die Auferweckung Jesu somit seinen gekreuzigten Leib umfasst, kann die Auferweckung nicht unmittelbar nach oder im Tod erfolgt sein.“

⁸⁷ Vgl. HERZER, Auferstehung, 143.

⁸⁸ Vgl. HERZER, Auferstehung, 115 und KRATZ, Auferweckung, 9.

⁸⁹ VÖGTLE, Kosmos, 164.

⁹⁰ BECKER, Auferstehung der Toten, 13. Die Aussagen bei ALKIER, Auferweckung, 112f., können umgekehrt als beispielhaft dafür gelten, wie selbstverständlich die Annahme gilt, dass im Matthäusevangelium stets eine Auferstehung zum Gericht am Ende der Welt vertreten wird.

⁹¹ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 412.

⁹² Vgl. exemplarisch SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 63 und RÖLVER, Existenz, 68.

Nicht oder höchstens am Rande behandelt wird die Frage, welche Vorstellungen auf die Verkündigung des historischen Jesus zurückgehen.⁹³ Zwar gibt es Stellen, in denen sich diese Perspektive eher anbietet als für andere,⁹⁴ doch ist dies für die Ebene der matthäischen Texte und ihrer Gesamtkomposition nicht relevant. Die Konzentration auf die vorliegende Textgestalt impliziert bereits eine synchrone Betrachtungsweise. Dabei wird der Text im Hinblick auf seine Struktur analysiert, d. h. der Fokus liegt auf den Themen des Textes und ihrem Aufbau, auf der Bedeutung von Wörtern, Wortfeldern und Motiven sowie der Einbeziehung des Kontextes.⁹⁵ Jedoch soll die klassische diachrone Vorgehensweise der historisch-kritischen Methode durch die synchronen Aspekte keinesfalls ersetzt, sondern vielmehr sinnvoll ergänzt werden. Um zu verstehen, auf welche Quellen der Evangelist zurückgreifen konnte und wie sich sein Umgang mit diesem Material charakterisieren lässt, ist der synoptische Vergleich unverzichtbar. Als Grundannahme kann gelten: „Wenn Matthäus nach Markus ein neues Evangelium schreibt, dann müssen im Markusevangelium Fragen stecken, die für Matthäus und seine Leserschaft unbefriedigend gelöst sind.“⁹⁶ Zwar übernimmt Mt das Markusevangelium zum größten Teil und würdigt es dementsprechend als Quelle,⁹⁷ doch lassen sich zahlreiche Veränderungen erkennen, die den Verbesserungsbedarf aus Sicht des Evangelisten Mt anzeigen.⁹⁸

Des Weiteren sollen ausführliche traditionsgeschichtliche Untersuchungen darüber Aufschluss geben, welche Motive im Umfeld des Evangelisten geläufig waren und inwiefern er von ihnen beeinflusst wurde. Hierzu muss eine möglichst umfassende Sichtung der Paralleltexte aus dem neutestamentlichen Umfeld erfolgen, um falsche Eindeutigkeiten zu vermeiden. Zu beachten ist dabei stets, in welchem Verhältnis die motivgeschichtlichen Überlegungen und der spezifische Gebrauch bei Mt zueinander stehen, um nicht das eine zu Ungunsten des anderen bei der Auslegung überzubewerten.⁹⁹ Auch Herkunft und Entwicklung der Motive sind gegebenenfalls zu berücksichtigen. Neben dem Alten Testament und der Septuaginta sind dabei apokalyptische Schriften wie das äthiopische und das slavische Henochbuch, die syrische Baruchapokalypse und die Esraapokalypse von Relevanz. Auch die Makkabäerbücher, die Testa-

⁹³ Vgl. hierzu aber exemplarisch SCHREIBER, Jenseits, sowie ALLISON, Gehenna.

⁹⁴ Für Mt 22,23-33 argumentieren zahlreiche Exegeten, dass es sich nicht um eine christologische, sondern um eine theologische Begründung der Auferstehung handelt, was Hinweis auf eine vorösterliche Situation erlaube (vgl. z. B. MEIER, Resurrection, 10, der unter den methodischen Kriterien von Diskontinuität und Kohärenz weitere Argumente zusammenstellt). Zu den allgemeinen Kriterien, was „echt-jesuanisch“ sein könnte, vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus, 22-30.96-124.

⁹⁵ Vgl. zum Folgenden exemplarisch EGGER, Methodenlehre, sowie SCHNELLE, Einführung, 59-67.

⁹⁶ KEGEL, Auferstehung, 73.

⁹⁷ Vgl. LUZ, Matthew, 24. Weniger optimistisch, was die matthäische Wertschätzung des Markusevangeliums angeht, ist KONRADT, Gegenentwurf, 65: „Matthäus betrachtete die markinische Jesusgeschichte vielmehr an für ihn zentralen Stellen theologisch als inakzeptabel und suchte daher ihren Einfluss in seinem Gemeindeumfeld zu unterbinden, indem er ihr eine eigene Neufassung der Jesusgeschichte entgegensetzte. Matthäus ist also tatsächlich als markuskritisch zu klassifizieren.“

⁹⁸ Dies beginnt schon beim Titel, den Mt von Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ zu Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ändert (vgl. LUZ, Matthew, 19).

⁹⁹ Vgl. HERZER, Auferstehung, 128, der vor der Gefahr warnt, „aus traditionsgeschichtlichen Bezügen eine Bedeutung zu erheben, die dann in den Text eingetragen wird“.

mente der Zwölf Patriarchen, das Jubiläenbuch und die Sapientia Salomonis spielen eine Rolle, und schließlich können Schriften der beiden bedeutenden hellenistisch-jüdischen Schriftsteller Philo und Josephus einbezogen werden. Insgesamt erhält die Arbeit dadurch einen starken motivgeschichtlichen Akzent, allerdings ohne das Anliegen, sich in detaillierte Überlegungen zur Schriftrezeption bei Mt zu vertiefen.

Aus den wichtigsten Textstellen ergeben sich die acht exegetischen Hauptkapitel dieser Arbeit, die jeweils mit einer eigenen Übersetzung beginnen. Jedes Kapitel enthält eine Abgrenzung der Stelle und eine Einbettung in den Kontext. Je nach Bedarf wird auf die Gliederung, auf markante Umbrüche und auf die Struktur eingegangen. Daran schließt sich ein redaktionsgeschichtlicher Überblick an, der jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern v. a. die Aspekte aufgreift, die für die hier verhandelte Fragestellung bedeutsam erscheinen und im Anschluss thematisch entfaltet werden.

2 Mt 8,11f. Das Kommen der Vielen und die Söhne des Reiches

11 Ich sage euch aber: Viele werden von Osten und Westen kommen und sich mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tisch legen im Himmelreich; 12 aber die Söhne des Reiches werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis; dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.

Das Logion Mt 8,11f. ist für die Frage nach der matthäischen Vorstellung von Tod, Auferstehung und ewigem Leben von Bedeutung, da das Leben in der Basileia mit dem Bild vom Zu-Tisch-Sitzen mit Israels verstorbenen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob beschrieben wird. Als negatives Kontrastbild erscheinen demgegenüber der Hinauswurf in die äußerste Finsternis und die Ankündigung, dass dort Heulen und Zähneknirschen sein wird. Beide Vorstellungen, sowohl die vom gemeinsamen Mahl als auch die von Finsternis und Heulen und Zähneknirschen, erscheinen an mehreren weiteren Stellen innerhalb des Evangeliums, sodass es sich um zentrale Bilder für das matthäische Konzept vom jenseitigen Leben handelt. Diese Bilder sollen im Anschluss an ihr Vorkommen in 8,11f. auch im Zusammenhang mit den weiteren Textstellen, in denen sie vorkommen, analysiert werden.

Um die Frage nach den eschatologischen Vorstellungen an den Kontext anzubinden, ist ebenfalls zu klären, wem diese Heils-/Unheilsverkündigung gilt, d. h. wer die „Vielen“ aus V.11 und wer die „Söhne des Reiches“ aus V.12 sind.

2.1 Herkunft und Kontext von 8,11f.

Dass Mt beide Verse im Rückgriff auf Q formuliert hat, gilt als unbestritten,¹⁰⁰ doch es besteht Uneinigkeit darin, ob die matthäische Version oder die lukanische Parallele (Lk 13,28f.) in ihrem Aufbau als ursprünglich zu betrachten ist und welche redaktionellen Veränderungen demnach von Mt oder Lk vorgenommen wurden. Wahrscheinlich ist zumindest, dass Mt die Verse in einen neuen Kontext gestellt hat.¹⁰¹ Sie dienen nun als

¹⁰⁰ Siehe z. B. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 25; LUZ, Matthäus II, 12; HAGNER, Matthew, 205; HARRINGTON, Matthew, 114; SMIT, Food, 213.

¹⁰¹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 26; HAGNER, Matthew I, 202; HARRINGTON, Matthew, 116; KONRADT, Israel, 219; LUCK, Matthäus, 107; LUZ, Matthäus II, 13; SAND, Matthäus, 178.

Einschub in die Heilungserzählung vom Hauptmann von Kapernaum und seinem kranken Kind und kommentieren diese.¹⁰²

Das Hauptargument für die Annahme, dass die matthäische Version Q näher kommt, ist die „klare Form [...], die ein selbständiges, isoliert tradierbares Logion ergibt“¹⁰³. Die lukanische Fassung sei demgegenüber „zertrümmert“ und enthalte die Unstimmigkeit, dass das Heulen und Zähneknirschen durch den Anblick der Erzväter hervorgerufen werde (Lk 13,28a) anstatt wie logischer in Mt 8,12 durch den Ort der Verdammnis.¹⁰⁴ Lk 13,28a sei nur deshalb an den Anfang gestellt worden, um eine Verbindung zum vorhergehenden Text zu schaffen (ἐκεῖ bezieht sich auf das An-die-Tür-Klopfen in V.25), wobei Lk in Kauf genommen habe, dass dann die Ausgeschlossenen als „hinausgeworfen“ bezeichnet werden, obwohl sie vorher gar nicht „drinnen“ waren.¹⁰⁵ Umgekehrt spricht für die Annahme, dass die lukanische Version Q nähersteht, die Beobachtung, dass Lk Q-Material auch sonst als Ganzes übernimmt, während Mt es aufteilt.¹⁰⁶ Darüber hinaus kann es durchaus als stimmig bewertet werden, dass Lk 13,25-27 erläutert, was in V.24 bereits angesprochen wurde.¹⁰⁷ Die Vorstellung, dass die Ausgeschlossenen in V.28 die Erzväter und Propheten sehen können, passt zum Bild von V.25. Auch die Vorstellung, dass das Heulen und Zähneknirschen durch den Anblick der Erzväter hervorgerufen wird, ist entgegen der oben referierten Meinung gut denkbar – Heulen und Zähneknirschen wird in der ursprünglichen Version eben nicht durch den Ort der Verdammnis ausgelöst, sondern durch die Gegenüberstellung mit den Patriarchen.¹⁰⁸ Die Veränderungen in der matthäischen Fassung lassen sich durch die Einfügung in die Hauptmannperikope erklären: Mt kann z. B. in dem veränderten Kontext der Verse nicht mit Lk 13,28a beginnen, da die Situation nirgends vorbereitet wurde.¹⁰⁹ Auch wenn eine endgültige Entscheidung schwer zu treffen ist, wird im Folgenden der Hypothese der Vorzug gegeben, dass Lk dem Q-Wortlaut enger folgt, während die Veränderungen bei Mt sich durch den neuen Kontext ergeben.

Bevor die Heilung des Knechtes in Mt 8,13 zugesagt und von ihrem Vollzug berichtet wird, wendet sich Jesus an diejenigen, die ihm nachfolgen (V.10). Die ihm Nachfolgenden (τοῖς ἀκολουθοῦσιν)¹¹⁰ sind vermutlich die in 8,1 (und bereits 4,25) genannten ὄχλοι πολλοί.¹¹¹ Durch die Bezeichnung als „Nachfolgende“ ergibt sich eine Aussage über die Adressaten der Verse 11 und 12: Es sind Menschen, die Jesus bereits ausdrücklich zugeneigt sind.¹¹² Für die Auslegung des Textes ist dies im Folgenden noch zu berücksichtigen.

¹⁰² LUZ, Matthäus II, 15, spricht von einer „Tiefenebene“ der Erzählung. Deutlich wird dies v. a. daran, dass im Verlauf des Evangeliums bislang noch nicht von negativen Erfahrungen Jesu mit Israel berichtet wurde, sodass V.10 „einen negativen Verlauf der Begegnung Jesu mit Israel“ unterstellt, von dem der Leser vorher nichts erfahren hatte.

¹⁰³ REISER, Gerichtspredigt, 216. Ähnlich hält LUZ, Matthäus II, 13, „die mt Form mit ihrem schönen Parallelismus“ für die enger an Q belassene. Vgl. auch GNILKA, Matthäusevangelium I, 300 und NOLLAND, Matthew, 353.

¹⁰⁴ So REISER, Gerichtspredigt, 216.

¹⁰⁵ Vgl. REISER, Gerichtspredigt, 217.

¹⁰⁶ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 26. Vgl. auch KONRADT, Israel, 219, mit dem Verweis auf u.a. Lk 6,27-45, dessen Inhalt sich in Mt 5,39-48; 7,12.1f.; 15,14; 10,24f.; 7,3-5; 7,16-20 und 12,34f. findet.

¹⁰⁷ Vgl. KONRADT, Israel, 219.

¹⁰⁸ Vgl. HENNING, Hell, 121: „In this formulation, the weeping is depicted as a natural consequence of being rejected as ‘evil doers’ (13:27) and ‘cast out’ (13:28), and introduces the contrast between the mournful exclusion of the ‘many’ and the feasting of the ‘few’ (13:29-30).“

¹⁰⁹ Zur Rekonstruktion im Einzelnen vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 26.

¹¹⁰ Die Anrede an die τοῖς ἀκολουθοῦσιν ist im Evangelium einmalig (vgl. KONRADT, Israel, 223).

¹¹¹ Vgl. SAND, Matthäus, 179 und KONRADT, Israel, 220.

¹¹² Vgl. KONRADT, Israel, 223.

2.2 „Viele“ und die „Söhne des Reiches“

Im Folgenden ist zu klären, wer die „Vielen“ sind, die aus Osten und Westen kommen werden, und wer die „Söhne des Reiches“ sind, die hinausgeworfen werden. Zwei Deutungsoptionen werden in der Forschung häufig verhandelt.

Die erste besagt, dass es sich bei den „Vielen“ um „Heiden“ und bei den „Söhnen des Reiches“ um Juden handele, und somit eine sich gegenseitig ausschließende Gegenüberstellung von „Heiden“ und Juden gemeint sei.¹¹³ Anstatt des bisherigen Heilsanwärters Israel erhalten nun andere das Heil.¹¹⁴

Die zweite Möglichkeit besagt, dass es sich um *innerjüdische* Gegensätze handele und 8,11f. den Kontrast „between privileged and unprivileged Jews“¹¹⁵ hervorheben wolle, etwa zwischen denen, die Jesus erlebt und seine Predigt gehört haben, und denen, die in der Diaspora leben.¹¹⁶

Dass die „Vielen“ mit den „Heiden“ gleichzusetzen sind, ist eine Deutung, die sich aus einer nicht ganz schlüssigen Interpretation der alttestamentlichen Belege zur Sammlung der Völker und zum Kommen aus den Himmelsrichtungen speist. An mehreren Stellen ist alttestamentlich davon die Rede, dass viele Völker einst zum Zion kommen werden¹¹⁷ *oder* dass Menschen von Osten und Westen her zusammenkommen,¹¹⁸ wobei mit Letzterem die Rückkehr von Diasporajuden in ihr Land gemeint ist.¹¹⁹ Diese Stellen beziehen sich stets nur auf ein Charakteristikum: Entweder sie sprechen von der Völkerwallfahrt oder sie greifen das Kommen aus den Himmelsrichtungen auf, aber nicht beides in Kombination. Das Kommen von Osten und Westen in Mt 8,11 dennoch auf die „Heiden“ zu beziehen, ist folglich nur unter der Voraussetzung möglich, dass das Kommen bei Mt gegenüber den alttestamentlichen Stellen eine Wandlung durchlaufen hat: Was im Alten Testament über die Diasporajuden gesagt wurde, müsste nun ausschließlich für die „Heiden“ gelten.¹²⁰ Damit besteht aber die Gefahr, dass bereits

¹¹³ Vgl. FRANCE, Matthew, 316f.; LUZ, Matthäus II, 13-15 und HAGNER, Matthew, 205f.

¹¹⁴ Für LUZ, Matthäus II, 15, ergänzt 21,43 diese Deutung sinnvoll, was allerdings auch nur dann möglich ist, wenn man dort die Wegnahme des Reiches Gottes als Wegnahme vom als Kollektiv verstandenen Volk Israel versteht.

¹¹⁵ DAVIES/ALLISON, Matthew II, 28.

¹¹⁶ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 28.

¹¹⁷ Für dieses Motiv der Völkerwallfahrt sind z. B. zu nennen Mi 4,2; Zef 3,8; Sach 8,20-22; Jes 2,3; 45,22; 66,18; Jer 3,17 (vgl. hierzu REISER, Gerichtspredigt, 219; HARRINGTON, Matthew, 114; KONRADT, Israel, 220). Wie REISER, Gerichtspredigt, 219, anmerkt, „geht dem Herbeiströmen der Völker gewöhnlich das Gericht voraus, so daß nur ‚die Übriggebliebenen von allen Völkern‘ (Sach 14,16) zum Zion kommen.“

¹¹⁸ Ps 107,3; 113,3; Jes 24,14; 43,5; 45,6; 59,19; Sach 8,7; 11,11; Mi 7,12; PsSal 11,2. Auch Bar 4,37; Bar 5,5; 1Hen 57,1 kennen diese Vorstellung.

¹¹⁹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 27.

¹²⁰ So z. B. bei HAGNER, Matthew, 205: Er räumt zwar ein, dass es sich bei Ps 107,3; Jes 43,5 und Bar 4,37 um Belege für die Rückkehr von Diasporajuden handelt, möchte aber die Textstelle dennoch auf die „Heiden“ gedeutet wissen. Als Begründung dient das Kommen des Messias. Ähnlich GUNDRY, Matthew, 145: „Jesus probably conflated phrases from Isa 49:12 and Ps 107:3, but applied them to the ingathering of Gentiles rather than of Jewish exiles.“

am Anfang die Annahme steht, dass es sich bei den von Osten und Westen Kommenden um „Heiden“ handelt und die Belegstellen dementsprechend gedeutet werden.¹²¹

Ein anderer Weg wird beschritten, wenn man die Tatsache ernst nimmt, dass es in den alttestamentlichen Bezugstexten vom Kommen von Osten und Westen stets um Juden geht. 8,11f. wäre dann als rein innerjüdischer Gegensatz zu verstehen.¹²² „Söhne des Reiches“, die hinausgeworfen werden, sind nach einem solchen Ansatz z. B. die Juden, die Jesus nicht als Messias anerkennen, obwohl sie das Privileg genießen, im Land Israel zu leben.¹²³ Dagegen können Juden aus der Diaspora durchaus zum Glauben an Jesus kommen.¹²⁴ Die Juden der Diaspora wären demnach die „Vielen“, und ihr Kommen von Osten und Westen wäre dann mit der Partizipation der Diasporajuden an dem durch Jesus vermittelten Heil gleichgesetzt.

Doch ist zu fragen, wie sich diese Deutung mit dem Kontext der Verse verbindet. Immerhin wird der Glaube des Hauptmannes als Vertreter einer nichtjüdischen Gruppe bewusst als kontrastierende Folie zu Israel (wo Jesus laut V.10 solchen Glauben nicht gefunden hat) verwendet. Das legt zumindest nahe, dass auch der in die Erzählung eingefügte Kommentar mit diesem Gegensatz operiert.¹²⁵ Dass der Gedanke an die Universalität des Heils ein wichtiger Teil der Verse ist, kann aus kontextuellen Gründen nicht geleugnet werden. Daraus folgt aber, dass es eine dritte Möglichkeit geben muss, wie das Verhältnis von den „Vielen“ und den „Söhnen des Reiches“ aufzulösen ist: Diese hat zu berücksichtigen, dass die „Vielen“ nicht eine festgelegte Gruppe im Sinne einer sich gegenseitig ausschließenden Alternative von entweder Juden *oder* „Heiden“ sind. Anstatt von einem scharfem Gegensatz muss von einer Durchmischung ausgegangen werden: „Die ‚Vielen‘ sind also nicht nur ‚Heiden‘, aber auch.“¹²⁶ Der Schwerpunkt von 8,11f. liegt demnach nicht darauf, dass ganz Israel durch die „Heiden“ gleichsam ausgetauscht wird, sondern darauf, dass „Heiden“ in die Heilszusage mit eingeschlossen werden. Sowohl Juden als auch, und das ist neu, „Heiden“ können beim Festmahl am Tisch liegen.

Nicht mehr die Herkunft garantiert die Teilnahme am Festmahl mit den Patriarchen, sondern die Qualifikation für die Teilnahme erfolgt nun nach einem anderen Kriterium – sie entscheidet sich jetzt am Vertrauen in Jesus (vgl. 8,10).¹²⁷ Der Text kündigt somit eine weitreichende Änderung im bisherigen Heilsverständnis an: Es werden Menschen hinzukommen, von denen bisher nicht angenommen worden war, dass ihnen die Heils-

¹²¹ NOLLAND, Matthew, 357, wendet sich ausdrücklich gegen ein solches Verständnis: „It is sometimes said that Matthew reapplies texts about the eschatological gathering of the dispersed of Israel to the gathering in of the Gentiles, but this is to claim too much.“

¹²² Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 27-29.

¹²³ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 28.

¹²⁴ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 28.

¹²⁵ Vgl. FRANCE, Matthew, 317.

¹²⁶ KONRADT, Israel, 221.

¹²⁷ Vgl. HAGNER, Matthew, 206: „The true ‘sons of the kingdom’ are now those who respond to the proclamation of Jesus.“ Ähnlich FRANCE, Matthew, 316: „Thus belonging to the kingdom of heaven is found to depend not on ancestry but on faith.“ SMIT, Food, 214, präzisiert: „...people, who have shown appropriate faith in Jesus, manifestly including ‘Gentiles’ like the centurion, namely righteousness in terms of Torah as interpreted and embodied by Jesus.“

zusage überhaupt gilt.¹²⁸ Dieser Gedanke ist auf einer Linie mit Mt 3,9 zu sehen. Dort wird ebenfalls Kritik daran geübt, sich auf die bloße Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Abrahams zu verlassen, wenn es um die Heilserwartung geht; die Abrahamskindschaft genügt nicht als Garantie, um Heil zu erlangen bzw. dem Zorn zu entgehen (3,7), denn Gott kann aus Steinen Abrahamskinder erwecken (3,9), d. h. die ursprünglichen Heilsanwärter können jederzeit verworfen werden und das Heilsangebot kann sich jederzeit auch auf andere ausweiten, trotz der besonderen Stellung der Elite Israels.¹²⁹

Nun muss die Bezeichnung „Söhne des Reiches“ ebenfalls in diesem Rahmen der zuletzt genannten Interpretation geklärt werden. Zunächst ist festzuhalten: Wenn die „Vielen“, die am eschatologischen Heil teilhaben werden, eine Mischung aus Juden und „Heiden“ sind, die sich für Jesus entscheiden und dieser Entscheidung durch ihr Handeln entsprechen, dann können auch die „Söhne des Reiches“ nicht im Sinne eines Kollektivs mit allen Juden oder mit dem ganzen Volk Israel gleichgesetzt werden. Außerdem spricht gegen eine solche Identifizierung, dass „Söhne des Reiches“ „nicht als traditionelle Bezeichnung für Israel nachweisbar“¹³⁰ ist. Sie sind vielmehr als die Größe zu bestimmen, die sich zwar für Jesus entschieden hat, aber dieser Entscheidung durch ihr Handeln nicht entspricht. Ob dies Juden- oder „Heiden“christen sind, wird nicht weiter thematisiert; entscheidend ist, dass diejenigen im Blick sind, die sich zwar selbst als die „Söhne des Reiches“ verstehen, sich aber (von 7,20f.; 25,45 her gelesen durch mangelnde Werke) nicht als diese erweisen. Dabei ist nicht gesagt, dass alle „Söhne des Reiches“ ausgeschlossen werden.¹³¹

Nun ist daran zu erinnern, dass es sich bei den in 8,11f. Angesprochenen um eine Gruppe handelt, die Jesus nachfolgt, die also von ihm positiv eingenommen ist. Dies gilt auch für die matthäische Gemeinde, die, ebenso wie die Adressaten in 8,11f., aus Menschen besteht, die Jesus nachfolgen (dann ganz im übertragenen, nicht auch im wörtlichen Sinn), sodass durch die Bezeichnung der Menschen als τοῖς ἀκολουθοῦσιν in 8,11f. die Gemeinde als Adressatin mitgedacht ist.¹³² Dadurch sind die Gemeindeglieder gewarnt, sich nun ihrerseits nicht leichtfertig darauf zu verlassen, dass sie selbstverständlich mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch liegen werden.¹³³ So wie in Mt 3,9 gegenüber den Autoritäten Israels Kritik daran geäußert wird, dass sie sich nur anhand einer Volkszugehörigkeit auf die Heilzusage verlassen, so findet sich hier die Mahnung davor, sich nur durch die bloße formale Zugehörigkeit zu einer neu entstehenden Gruppe in Sicherheit zu fühlen.

Zwei weitere Aspekte sprechen überdies für dieses Verständnis der „Söhne des Reiches“ als christlicher Gemeinde: Zum einen ist in diesem Zusammenhang die weitere

¹²⁸ Und gerade dieses Vertrauen auf die Ausweitung des Heils ist der besondere Glaube, der den Hauptmann der Rahmenhandlung auszeichnet (vgl. KONRADT, Israel, 221).

¹²⁹ Die von Johannes dem Täufer in 3,9 Angeredeten sind die Pharisäer und Sadduzäer aus 3,7.

¹³⁰ GARBE, Hirte, 152.

¹³¹ Vgl. FRANCE, Matthew, 318. Ähnlich DAVIES/ALLISON, Matthew II, 31.

¹³² Vgl. KONRADT, Israel, 223: „Bereits durch die Adresse wird V.10-12 für einen Bezug auf die matthäische Gemeinde transparent gemacht.“

¹³³ Vgl. RÖLVER, Existenz, 534. Eindeutiger bei Lk 13,28: Bei ihm gilt die Drohung, hinausgeworfen zu werden, nicht den „Söhnen des Reiches“, sondern tatsächlich den Angesprochenen (ὁμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω).

Verwendung des Ausdrucks „Söhne des Reiches“ innerhalb des Evangeliums zu beachten, genauer gesagt die Verwendung in der einzigen weiteren Stelle Mt 13,38. Der „gute Same“ im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen wird dort damit aufgelöst, dass es sich bei ihm um „Söhne des Reiches“ handelt. Da der „gute Same“ als Resultat der Wirksamkeit des Menschensohnes beschrieben wird, und dieser Menschensohn Jesus ist, liegt es nahe, die „Söhne des Reiches“ entsprechend auf Christen zu beziehen bzw. generell auf Menschen, die sich von Jesu Botschaft und seinem Wirken haben berühren lassen.¹³⁴ Die „Söhne des Reiches“ sind somit zwar durchaus eine positive Gruppenbezeichnung,¹³⁵ aber auch dieser Gruppe steht noch die Auslese bevor, wie es in 13,40f. zum Ausdruck kommt. Wenn in 13,41 angekündigt wird, dass all jene aussortiert werden, die Gottes Gesetz übertreten haben, können darunter durchaus auch noch „Söhne des Reiches“ fallen,¹³⁶ wengleich das Gewicht an dieser Stelle auf dem Ergehen derer liegt, für die das Gericht positiv ausgeht und die am Schluss in dem Reich ihres Vaters „leuchten“ werden (13,43).¹³⁷

Zum anderen spricht für die Interpretation der „Söhne des Reiches“ als christliche Gemeinde, dass 13,42 (wie auch 13,50) durch den Ausdruck „Heulen und Zähneknirschen“ eine weitere Gemeinsamkeit mit 8,12 hat. Dieser markante Gleichnisschluss findet sich im weiteren Verlauf des Evangeliums an solchen Stellen (22,13; 24,51; 25,30), die deutlicher auf die Ermahnung der Gemeinde zugeschnitten sind,¹³⁸ sodass sich auch von daher nahelegt, in 8,11f. eine Ausrichtung auf die Gemeinde zu vermuten. Somit sind die „Söhne des Reiches“ in 8,12 als Christen zu identifizieren, gleich, ob sie jüdischer oder „heidnischer“ Herkunft sind. Die Gemeinsamkeit bei der Verwendung des Ausdrucks „Söhne des Reiches“ in 8,12 und 13,38 liegt darin, dass eine Auslese jeweils noch bevorsteht, der Unterschied jedoch, dass in 8,11f. ein negativer Ausgang thematisiert ist, in 13,38 hingegen der Akzent auf das Schicksal derer gesetzt ist, die sich auch letztgültig als würdige „Söhne des Reiches“ erweisen und dementsprechend ins Reich kommen.¹³⁹

Die gewählten Bilder – Teilnahme an der Mahlgemeinschaft mit den jüdischen Patriarchen sowie das Heulen und Zähneknirschen in der Finsternis – illustrieren die Möglichkeit, am Heil zu partizipieren oder davon ausgeschlossen zu werden. Durch die im Futur stehenden Verbformen (ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται, V.11, ἐκβληθήσονται und

¹³⁴ Vgl. KONRADT, Israel, 222.

¹³⁵ Vgl. NOLLAND, Matthew, 357. Eine vereinfachende Zuordnung in dem Sinne, dass mit den „Söhnen des Reiches“ in 8,12 Juden gemeint seien, in 13,38 hingegen Christen, ist gerade nicht gegeben (gegen GUNDRY, Matthew, 146).

¹³⁶ Vgl. hierzu LUZ, Matthäus II, 341: „Der Text ist paränetisch: Die Jünger im Haus sollen aufpassen, daß sie nicht zu den σκάνδαλα und den Tätern der Gesetzlosigkeit gehören, die es innerhalb und außerhalb der Gemeinde gibt.“

¹³⁷ Ähnlich ist auch in 13,49f. wohl die Auslese derer im Blick, die bereits zu den von Jesus positiv eingenommenen Menschen gehören; die unmittelbar anschließende Frage nach dem Verständnis dieser Gleichnisse in 13,51 richtet sich sogar explizit an die Jünger. Gegenüber 13,38-41 ist aber zu beachten, dass der Ausdruck „Söhne des Reiches“ nicht darin vorkommt.

¹³⁸ Vgl. RÖLVER, Existenz, 534. Ebenso KONRADT, Israel, 223.

¹³⁹ Vgl. KONRADT, Israel, 223: „Der Unterschied beider Vorkommen besteht allein darin, dass die ‚Söhne des Reiches‘ in 13,38 ans Ziel gelangt sind, während die von 8,12 scheitern.“

ἔσται, V.12) werden die Alternativen als noch bevorstehende Entwicklungen ausgewiesen.

Dies führt zu der Frage, inwiefern diese zukünftigen Geschehnisse im Sinne von ewigem Leben gedacht werden können. Ist die Tischgemeinschaft das ewige Leben bzw. Bestandteil davon? Lässt sich umgekehrt das Hinausgeworfensein in die Finsternis mit ewiger Strafe (vgl. 25,41) gleichsetzen und als Konsequenz sagen, dass das Heulen und Zähneknirschen in der Gehenna stattfindet?

Ebenfalls zu klären ist, ob diese Ereignisse im Sinne einer universellen Eschatologie nach dem Gericht stattfinden werden oder ob sich die verwendeten Bilder auf eine individuelle Eschatologie beziehen. Mit anderen Worten: Sitzen die „Vielen“, die an der Mahlgemeinschaft teilhaben werden, nach dem Weltende mit den Patriarchen am Tisch oder direkt nach ihrem Tod? In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach den in 8,11 genannten Patriarchen selbst: Nimmt Mt an, dass sie bereits in der Basileia leben oder dass sie als Erste auferstehen, wenn die irdische Welt zu Ende ist?¹⁴⁰

2.3 Gemeinschaft mit den Patriarchen und Teilnahme am eschatologischen Mahl

Aufgrund der Selbstverständlichkeit, mit der die jüdischen Patriarchen in 8,11 genannt werden, ist festzustellen, dass selbst dann, wenn große Teile Israels hinausgeworfen würden, die Erzväter davon unberührt blieben.¹⁴¹ Die Teilhabe von Abraham, Isaak und Jakob an der Basileia wird vorausgesetzt.¹⁴² Nicht ersichtlich ist jedoch, ob die Patriarchen direkt nach ihrem Tod in das Reich eingehen oder ob sie erst mit ihrer (noch bevorstehenden) Auferstehung daran teilhaben.

Das vermutlich kurz nach dem Matthäusevangelium entstandene 4. Makkabäerbuch¹⁴³ tendiert in die erste Richtung, bezieht sich aber nicht auf den Gedanken vom Reich Gottes, sondern auf die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod, das in Gemeinschaft mit Gott stattfindet. In der Reflexion auf den Märtyrertod Eleazars wird die Überzeugung dargelegt, dass Menschen aus Frömmigkeit ihre fleischlichen Leidenschaften beherrschen können, weil sie daran glauben, ebenso wie Abraham, Isaak und Jakob, für Gott nicht zu sterben, sondern zu leben (4Makk 7,19). In 4Makk 13,17 nehmen Abraham, Isaak und Jakob die Menschen ehrenvoll in Empfang, die den Märtyrertod gestorben sind. Auch „alle Vorväter“ werden genannt. Es liegt die Vorstellung zugrunde, dass sowohl die namentlich genannten drei Erzväter als auch weitere Personen leben und sich an einem nicht benannten Ort befinden und dass diejenigen, die einen Märtyrertod sterben, direkt und ohne Aufschub hinzukommen. 4Makk 16,25 greift diese Verbin-

¹⁴⁰ Vgl. REISER, Gerichtspredigt, 219, der darauf hinweist, dass sich für beide Vorstellungen Belege finden: 4Makk 7,19; 13,17; 16,25 für erstere und TestBenj 10,6 für letztere.

¹⁴¹ Vgl. HAGNER, Matthew, 206.

¹⁴² In Lk 13,28 wird sie deutlicher dargestellt. Das Sitzen am Tisch wird erst in V.29 erwähnt. Durch die zweimalige Verwendung von „Reich Gottes“ in V.28 und V.29 werden aber Abraham, Isaak und Jakob und das Zu-Tisch-Sitzen auch hier verbunden.

¹⁴³ Vgl. KLAUCK, 4. Makkabäerbuch, 669.

derung von Märtyrertod und Zusammensein mit den Erzvätern auf: Die Mutter der sieben Söhne – wie auch die Söhne selbst – wissen, „dass die, die um Gottes willen sterben, bei Gott leben wie Abraham, Isaak, Jakob und die Patriarchen alle.“ In allen drei Stellen wird weder von Auferstehung gesprochen noch wird der Ort des Lebens nach dem Tod beschrieben. Wichtig ist allein die besondere Stellung dieser Männer vor Gott, durch die sie vor ihm und bei ihm weiterleben und an der auch all jene partizipieren werden, die um Gottes willen sterben. TestAbr A 20,14 führt diese Vorstellung dahingehend aus, dass die „Heiligen“, Isaak und Jakob, Wohnungen bei Gott haben. In den Testamenten der Zwölf Patriarchen findet sich der Gedanke, dass Abraham, Isaak und Jakob auferstehen, wobei ihre Auferstehung zuerst erfolgt und die der zwölf Brüder sich der Reihe nach anschließt (TestJud 25,1). In TestBenj 10,6 werden überdies auch Henoah, Noah und Sem genannt.

Gemeinsam ist allen genannten Stellen, dass mit Abraham, Isaak und Jakob die Vorstellung einer postmortalen Existenz verbunden ist; die Erzväter leben weiter – entweder gleich nach ihrem Tod oder spätestens nach ihrer Auferstehung, die der Auferstehung von anderen Menschen vorausgeht. Die hervorgehobene Stellung, die diese drei bezüglich der postmortalen Existenz haben, ist also für die Zeit des Matthäusevangelium und für die folgende Entwicklung durchaus üblich, wird aber sonst nicht mit dem Gedanken an das Himmelreich verknüpft.

Auch die besondere Verbindung der Patriarchen mit dem Motiv des Festmahls begegnet sonst nur in wenigen späteren jüdischen Texten.¹⁴⁴ Das Festmahl als eschatologischer Topos gilt als typisch für die jüdische Vorstellungswelt.¹⁴⁵ Jes 25,6 erscheint hierbei als die alttestamentliche „Grundstelle“¹⁴⁶. Das dort beschriebene, von Gott ausgerichtete Festmahl wird auf dem Zion stattfinden und universal angelegt sein. Dass dabei die besten Speisen und Weine aufgetischt werden, wird wiederholt ausgesagt und verdeutlicht die überaus positive Qualität des Mahls. Dieser Zug wird weiter verstärkt, indem in den anschließenden Versen vom Heil und Trost für alle Völker,¹⁴⁷ der endgültigen Beseitigung des Todes und dem Abwischen aller Tränen die Rede ist, das Mahlmotiv also in einen heilvollen Kontext gebettet ist. Allerdings macht REISER darauf aufmerksam, dass Jes 25,6 kaum einen Einfluss auf das eschatologische Mahlmotiv hatte.¹⁴⁸ Stattdessen zieht er Ps 23,5 und Jes 65,13 als häufiger im Rahmen des eschatologischen Mahls zitierte Stellen heran und leitet das „Untermotiv des ‚Tisches‘ und des ‚Zu-Tische-liegens‘“ dementsprechend von Ps 23,5 ab.¹⁴⁹ Ps 23,5 und Jes 65,13 beinhalten tatsächlich auch, anders als Jes 25,6, eine Gegenüberstellung zweier Gruppen: In Ps 23,5 wird der Tisch vor den Augen der Feinde gedeckt. Die Perspektive ist die des

¹⁴⁴ FRANCE, Matthew, 317, nennt b.Pesah 119 b und Exod Rab. 25,8.

¹⁴⁵ Dabei ist zu berücksichtigen, dass Mt 8,11f. nicht ausdrücklich vom Essen oder Trinken spricht, sondern das Motiv vom Festmahl durch das Verb entsteht. Vgl. FRANCE, Matthew, 317: „There is no explicit mention of food and drink here, but ‚reclining‘ (anaklinomai) suggests a meal, probably a more formal or festive one.“

¹⁴⁶ LUZ, Matthäus II, 13, Anm. 12.

¹⁴⁷ So WILDBERGER, Jesaja II, 966, gegen die Deutung des in Jes 25,7 verwendeten Bildes vom Wegziehen der Decke als Gotteserkenntnis.

¹⁴⁸ REISER, Gerichtspredigt, 220.

¹⁴⁹ REISER, Gerichtspredigt, 221.

Psalmeters, der sich an Gott richtet. In Jes 65,13 werden dagegen diejenigen von Gott angesprochen, die hungern und dürsten werden, während die eigenen „Knechte“ essen und trinken. Es folgt die parallel formulierte Gegenüberstellung von Freude und Scham sowie im Anschluss (V.14) von Freudenjubiläum und verzweifelter Schreien und Heulen, sodass Essen und Trinken analog zur Freude verwendet werden, Hungern und Dürsten analog zu Scham und Verzweiflung. Gemeinsam ist Ps 23,5 und Jes 65,13, dass mit dem Gegensatz zwischen solchen, die dabei sein dürfen und solchen, die außen vor bleiben, operiert wird, ähnlich also wie in Mt 8,11f.¹⁵⁰

Deutlich geht aus allen drei alttestamentlichen Stellen die uneingeschränkt positive Bedeutung hervor, die das Bild der Mahlzeit innehat, und zwar sowohl für den Fall, dass es universal verstanden wird, als auch für den Fall, dass der Akzent auf dem Abschluss einer Gruppe liegt und gerade nicht alle am Festmahl teilnehmen dürfen.

2.3.1 Das Mahl-Motiv in Mt 22,1-14

Das Motiv vom Mahl findet Aufnahme in Mt 26,29 (vgl. Mk 14,25; Lk 22,18) und 22,1-14 (vgl. Lk 14,15-24).¹⁵¹ In 26,29 ist nur ein Aspekt, nämlich das Trinken von Wein,¹⁵² aufgenommen,¹⁵³ 22,1-14 handelt von einem Hochzeitsmahl und enthält die konkrete Beschreibung von bereitstehenden Speisen (22,4).

Thema dieser zuletzt genannten Parabel ist, wie V.2 deutlich macht, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν.¹⁵⁴ Das Himmelreich wird verglichen mit dem Weg von der Einladung zum Hochzeitsmahl bis zur Auslese der Gäste. Dass die Verse 11-14 als matthäischer Zusatz aufzufassen sind, ist weitestgehend Konsens,¹⁵⁵ jedoch bereitet die Frage Schwierigkeiten, aus welchem Material die Verse 1-10 stammen. Geht man von einem in Q überlieferten Gleichnis aus, das Lk in 14,16-24 aufgenommen hat, stellt sich sowohl das Problem, dass die direkten Übereinstimmungen zwischen Lk und Mt sehr gering sind,¹⁵⁶ als auch, dass sich der Text innerhalb der beiden Evangelien an unterschiedlichen Orten

¹⁵⁰ Hingegen lehnt RÖLVER, Existenz, 245, Anm. 653, die Einbeziehung dieser Stellen – leider ohne Begründung – als „[g]anz unpassend“ ab. Denkbar ist der Einwand, dass es sich bei Ps 23,5 und Jes 65,13 nicht um eschatologische Stellen handelt. Von Bedeutung ist hier jedoch die Rezeption dieser Stellen in der Tradition.

¹⁵¹ Das Thema Essen/Sattwerden spielt schon an anderen Stellen eine Rolle, etwa in Mt 5,6; 7,9; 14,13-21; 15,32-39. Für eine ausführliche Auflistung der Stellen, in denen es im Matthäusevangelium um Essen und Tischgemeinschaft geht, vgl. SMIT, Food, 201-203. Vgl. zu Mt 5,6 die zutreffende Einschätzung: „...Mt. 5:6, even though the hungering and thirsting has been changed redactionally into hungering and thirsting for righteousness, has not become disconnected entirely from the theme of nutritional fulfillment“ (vgl. a.a.O., 255).

¹⁵² Anders Lk 22,16: Jesus wird kein Passah mehr essen, bis es im Reich Gottes erfüllt wird. Die Ankündigung, keinen Wein mehr zu trinken, folgt bei Lk in 22,18.

¹⁵³ LUCK, Matthäus, 285, betont den umgreifenden Charakter, den schon das Weintrinken allein beinhaltet: „Wein ist ein Festgetränk und steht hier für die ganze Mahlzeit.“ Ähnlich, aber zurückhaltender FRANCE, Matthew, 995: „Here it speaks of the life of the kingdom of God, understood perhaps [...] as the messianic banquet.“

¹⁵⁴ Vgl. zum Parabelbeginn mit ὁμοίωθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν auch 13,24; 18,23 (in 18,23 mit vorangehendem διὰ τοῦτο).

¹⁵⁵ Vgl. z. B. LUZ, Matthäus III, 234; DAVIES/ALLISON, Matthew III, 194; HOPPE, Gastmahlgleichnis, 288; SMIT, Food, 161; VÖGTLE, Gott, 62.

¹⁵⁶ Vgl. SMIT, Food, 158f.; HOPPE, Gastmahlgleichnis, 280.

findet, sodass zusätzlich seine ursprüngliche Position in Q unklar ist.¹⁵⁷ Andererseits sind die wenigen wörtlichen Übereinstimmungen und der Handlungsverlauf dennoch so ähnlich, dass eine gemeinsame Vorlage zu vermuten ist.¹⁵⁸ Die Unterschiede erklären sich dann, wie im Folgenden dargelegt werden wird, durch die unterschiedliche Redaktion der beiden Evangelisten.¹⁵⁹

Dass die Veränderung von einem großen Mahl, wie es Lk 14,16 beschreibt, hin zu einem Hochzeitsmahl auf matthäische Redaktion zurückzuführen ist, wird allgemein hin angenommen,¹⁶⁰ und auch dass ein König die Hochzeit ausrichtet, ist als matthäisch anzusehen.¹⁶¹ „Hochzeit“ bzw. „Hochzeitsmahl“ (γάμος) kommt innerhalb des Textes fünfmal vor, die große Bedeutung dieses Bildes in der Parabel wird also klar herausgestellt.¹⁶² Die Absagen der eingeladenen Menschen erscheinen im Vergleich zu Lk gleich in mehrfacher Weise unverständlich und unangemessen: Zunächst deshalb, weil es ein König ist, der die Hochzeit ausrichten möchte und die Einladung somit von höchster Stelle ergeht. Eine solche Einladung einfach abzusagen, kommt einem Affront gleich.¹⁶³ Zudem dürfte ein solches Fest ein freudiger Anlass, keine unwillkommene Pflicht sein.¹⁶⁴

Des Weiteren entsteht in der matthäischen Parabelversion eine Verschärfung in der Darstellung der Reaktion der eingeladenen Gäste dadurch, dass die Einladung wiederholt wird. Sie erfolgt einmal in V.3 und ein weiteres Mal in V.4, nachdem die Gäste bereits ihren Unwillen, der Einladung zu folgen, gezeigt hatten (V.3: οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν).¹⁶⁵ Anstatt auf die Absagen zornig zu reagieren (so die Reaktion des Einladenden in Lk 14,21), lässt der König sein Fest regelrecht bewerben: Seine Knechte sollen

¹⁵⁷ Vgl. SMIT, Food, 158f. Aus diesen Gründen entscheidet er sich dafür, nicht von einem Q-Text auszugehen, sondern von einer wahrscheinlich mündlichen Quelle, die sowohl Lk als auch Mt und dem Thomasevangelium zu Grunde liegt. Ähnlich BOVON, Lukas II, 428 und DAVIES/ALLISON, Matthew III, 194. Auch LUZ, Matthäus III, 233, hält Lk für eine literarisch unabhängige Variante des matthäischen Textes.

¹⁵⁸ Vgl. SÖDING, Festmahl, 61.

¹⁵⁹ Dagegen ist die Version des Gleichnisses im Thomasevangelium in jedem Fall entweder von den Synoptikern abhängig (vgl. FIEGER, Thomasevangelium, 187 und SÖDING, Festmahl, 60) oder allenfalls Bestandteil einer gemeinsamen mündlichen Quelle (vgl. SMIT, Food, 158f.), aber nicht auf Q zurückzuführen.

¹⁶⁰ Vgl. KONRADT, Israel, 209; SMIT, Food, 160; VÖGTLE, Gott, 48f. und HOPPE, Gastmahlgleichnis, 282.

¹⁶¹ Vgl. HOPPE, Gastmahlgleichnis, 278; KONRADT, Israel, 209 und SMIT, Food, 160. Ἄνθρωπος τις aus Lk 14,16 kann als typisch lukanischer Parabelbeginn aufgefasst werden (vgl. HOPPE, Gastmahlgleichnis, 281 mit Anm. 18 und LUZ, Matthäus II, 13). Möglicherweise haben hier also beide Evangelisten ihre Vorlage geändert, die ursprünglich nur ἄνθρωπος enthalten hat (so die Vermutung von HOPPE, Gastmahlgleichnis, 278). Vgl. zum Beginn mit ἄνθρωπος τις im lukanischen Sondergut Lk 10,30; 15,11; 16,1; 16,19.

¹⁶² Vgl. dazu ausführlich RÖLVER, Existenz, 243-246.

¹⁶³ KONRADT, Israel, 209f.: „Ausdruck anmaßender Eigenmächtigkeit“; LUZ, Matthäus III, 240: „...eine Unverschämtheit“ und „eine Wahnwitzigkeit zugleich“.

¹⁶⁴ Vgl. SMIT, Food, 232: „what is in view is a *joyful* occasion!“ Kursiv im Original. Auch alttestamentlich können Hochzeitsmetaphern dazu verwendet werden, Freude auszudrücken (vgl. Jes 61,10; 62,4f.; Jer 33,10f.).

¹⁶⁵ Die Einladung erfolgt jeweils von einer Gruppe von Knechten, wie es für einen König passend ist, nicht nur von einem einzelnen Knecht wie bei Lk. Wenn die Änderung hin zu einem Hochzeitsmahl auf Mt zurückgeht, ist diese Veränderung folgerichtig. Lk ist mit der Aussendung nur eines einzigen Dieners dann näher an Q (vgl. HOPPE, Gastmahlgleichnis, 282, ähnlich SÖDING, Festmahl, 62).

den Eingeladenen die bevorstehenden Genüsse schildern, ihnen verdeutlichen, dass alle Vorbereitungen getroffen sind, und sie nochmals zum Kommen auffordern. Dennoch wollen diese der Einladung nicht folgen.

Die dritte Verschärfung entsteht dadurch, dass die Gäste keine Gründe für ihr Fernbleiben von der Hochzeit angeben und sich auch nicht entschuldigen (anders in Lk 14,18-20¹⁶⁶), sondern schlicht nicht kommen *wollen* (V.3) und die Einladung sogar verachten (V.4).

Der zur Hochzeit einladende König ist das handlungstragende Subjekt der matthäischen Parabel und der einzige, der in direkter Rede vorkommt, „er allein verteilt Aufträge; er befiehlt großen Mengen von Menschen; er inspiziert, inquireiert und exkludiert; alle Sprechhandlungen in direkter Rede stammen nur von ihm.“¹⁶⁷ Die Knechte führen nur aus, was der König befiehlt, die Menschen reagieren. Dass es sich beim „Sohn“ um Jesus handelt, ist offensichtlich,¹⁶⁸ zumal die Bezeichnung von Jesus als Bräutigam schon aus 9,15 bekannt ist. Wenn aber von Jesus als dem Sohn die Rede ist, wäre es ein Anachronismus, die ausgesendeten Knechte mit den alttestamentlichen Propheten gleichzusetzen.¹⁶⁹ Eher dürften mit den Knechten christliche Missionare gemeint sein.¹⁷⁰

In V.5 stoßen die Knechte bei einigen der einzuladenden Gäste nicht nur auf Gleichgültigkeit gegenüber der königlichen Einladung, sondern sogar auf massive Gewalt: Die übrigen der Gäste (οἱ δὲ λοιποί), diejenigen, die nicht einfach weggehen, misshandeln und töten die Knechte.¹⁷¹ Dies führt in den Versen 6 und 7 zu einer Zuspitzung der Situation:¹⁷² Der König schickt nun seine Heere und lässt die Mörder umbringen und ihre Stadt anzünden – eine Reaktion, in deren Schilderung sich die Erfahrung der Zerstörung Jerusalems spiegeln dürfte.¹⁷³ Trotz der wiederholt ausgeschlagenen Einladung bezieht sich der Zorn des Königs auch jetzt nicht auf die Absagen seiner Gäste, sondern auf deren rabiaten Umgang mit den Knechten.¹⁷⁴

¹⁶⁶ Allerdings ist zu berücksichtigen, dass die vorgebrachten (und an sich verständlichen) Entschuldigungen auch bei Lk keine das Verhalten der Gäste entlastenden Gründe sind, sondern Ausflüchte darstellen. Schließlich hatten die Gäste schon vorher (V.16) eine Einladung erhalten und werden nun an den Beginn des Festes erinnert (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 196). Hinzu kommt, dass nur zwei der drei exemplarisch genannten Gäste sich überhaupt entschuldigen, beim dritten Gast heißt es lapidar: δὴ τούτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν (Lk 14,20).

¹⁶⁷ RÖLVER, Existenz, 243.

¹⁶⁸ Vgl. KONRADT, Israel, 210: „Dass der Sohn in Mt 22,2 wie in 21,37 Jesus selbst ist, liegt auf der Hand.“ Gleichwohl ist der Sohn in der Parabel keine Hauptfigur. Dementsprechend urteilt RÖLVER, Existenz, 244, Anm. 650: „Die Parabel ist nicht christologisch orientiert, sondern theologisch.“ Vgl. auch LUZ, Matthäus III, 250.

¹⁶⁹ Gegen DAVIES/ALLISON, Matthew III, 197, die bei den ersten beiden Aussendungen an Gottes Boten im Sinne der Propheten, bei der dritten Aussendung an die Mission der Kirche denken.

¹⁷⁰ Vgl. KONRADT, Israel, 210f. RÖLVER, Existenz, 252, betont zu Recht die „Einheitlichkeit der Gruppe ‚Knechte‘“.

¹⁷¹ Das Motiv des Desinteresses, wie es bei Lk ausgestaltet wird, dürfte gegenüber der matthäischen Schilderung ursprünglich sein (vgl. VÖGTLE, Gott, 15). Anders HOPPE, Gastmahlgleichnis, 284.

¹⁷² Dass diese Verse auf Mt zurückgehen, ist schon deswegen plausibel, weil sie den König als Gastgeber voraussetzen (vgl. HOPPE, Gastmahlgleichnis, 287).

¹⁷³ Vgl. LUZ, Matthäus III, 242; VÖGTLE, Gott, 53f.; RÖLVER, Existenz, 249; KONRADT, Israel, 211. Gegenstimmen finden sich z. B. bei NOLLAND, Matthew, 887f. und SAND, Matthäus, 438.

¹⁷⁴ SMIT, Food, 233, urteilt richtig: „The king’s anger in Mt. 22:7 is not as incomprehensible as his lenience in Mt 22:4.“

Dennoch ist die Geschichte hier nicht zu Ende – das Ziel, eine Hochzeit zu feiern, wird weiterhin verfolgt,¹⁷⁵ doch sollen nun andere Gäste eingeladen werden. Dazu werden wieder die Knechte ausgesandt, die jetzt alle einladen sollen, die sie finden (V.9).¹⁷⁶ Mit V.10 ist die Parabel auf eine Fortsetzung hin angelegt, denn die Betonung, dass „Böse und Gute“ eingeladen werden sollen, lässt sich nicht anhand der bisherigen Erzählzüge erklären, sondern weckt die Erwartung, im Folgenden Aufschluss zu finden.¹⁷⁷ Auf jeden Fall wird der Saal (in Lk 14,18 das Haus) voll, und nun könnte die eigentliche Feier beginnen, deren Stattfinden offensichtlich durch die vorhergehenden Ereignisse nicht in Frage steht.¹⁷⁸

Doch noch immer kommt es nicht zum Beginn des Hochzeitsmahls, sondern der König *betrachtet* zuvor seine Gäste. Das Verb θεωπέω selbst enthält schon das Element des genauen, vielleicht gar prüfenden Betrachtens im Gegensatz zum bloßen absichtslosen Sehen aller Gekommenen,¹⁷⁹ und so entdeckt der König denn auch einen Gast, der kein Hochzeitsgewand trägt. Wie das fehlende Hochzeitsgewand von der Ebene der Parabel auf die Sachebene zu beziehen ist, hat eine Anzahl von verschiedenen Vorschlägen hervorgebracht.¹⁸⁰ Plausibel ist die Deutung aus dem Kontext, insbesondere dem nahen Kontext der zwei vorangehenden Parabeln. Das Hochzeitskleid besteht dann im Tun des Willens des Vaters (21,31) und im Hervorbringen guter Früchte (21,41.43)¹⁸¹ (vgl. aber auch z. B. 5,20; 7,16-23). Exemplarisch wird an nur einem Gast vollzogen, was mit jenen passiert, die den Willen nicht erfüllen/keine passende Kleidung vorweisen

¹⁷⁵ Vgl. RÖLVER, Existenz, 251: „Es ist also die Initiative des Königs (V.8f), die nach der Zerstörung Jerusalems einen Fortgang der Geschichte ermöglicht.“

¹⁷⁶ Dass die Aussendung zur zweiten Einladung in 22,9 mit dem gleichen Verb beschrieben wird, das in 10,6 und 28,19 vorkommt, und somit eine Parallele zwischen der Aussendung der Knechte und dem Auftrag an die Jünger besteht, stützt dann die Deutung der Knechte als christliche Missionare (vgl. RÖLVER, Existenz, 252).

¹⁷⁷ Vgl. LUZ, Matthäus III, 243. Dass die neuen Gäste von woanders her kommen als die zuvor Eingeladenen, wurde auf den Einschluss der Heiden gedeutet (vgl. LUZ, Matthäus III, 243). Nimmt man jedoch ernst, dass es bei den zuerst Eingeladenen vermutlich um diejenigen geht, die durch ihre besondere Stellung zu dem König in den Genuss der Einladung kommen, ist die wahrscheinlichere Lösung, den Gegensatz der in V.3f. und V.9f. Eingeladenen auf das Gegenüber von Israels Führungsschicht und dem einfachen Volk zu beziehen (vgl. KONRADT, Israel, 212f. und ders., Matthäus, 340f.).

¹⁷⁸ Der Aufschub der Feier beinhaltet eine chronologische und sachliche Schwierigkeit: Die bereitstehenden Speisen dürften nicht länger „bereit“ gewesen sein und, die Annahme vorausgesetzt, das Fest solle in der gleichen Stadt ausgetragen werden, die der Strafe zum Opfer fiel, stellt sich auch die Frage, „wo denn nun das Hochzeitsfest des Königssohns eigentlich stattfinden soll. Etwa in den rauchenden Ruinen?“ (LUZ, Matthäus III, 242). Vgl. auch VÖGTLE, Gott, 57.

¹⁷⁹ GEMOLL, Schul- und Handwörterbuch, 374, führt an: „Zuschauer sein, beschauen, zuschauen, betrachten“, sowie als militärischen Fachausdruck „mustern“.

¹⁸⁰ Vgl. LUZ, Matthäus III, 248, für eine Aufzählung von Deutungen in der Auslegungsgeschichte. Unwahrscheinlich ist der Vorschlag von DAVIES/ALLISON, Matthew III, 204, im Hochzeitskleid sei der Auferstehungsleib zu sehen. Dadurch gerät der Schluss der Parabel in eine Schieflage: Der Mann ohne Hochzeitsgewand wäre dann überhaupt nicht auferstanden. Als weiterer Grund tritt hinzu, dass die Gäste durch V.12 als selbst für ihre Bekleidung verantwortlich dargestellt werden. SMIT, Food, 234, merkt zwar an, dass ohne erfolgte Auferstehung auch das Am-Tisch-Liegen nicht denkbar sei, allerdings ist die Vorstellung dieses Szenarios durchaus auch als Gerichtsszene am Weltende denkbar.

¹⁸¹ Vgl. KONRADT, Matthäus, 342; LUZ, Matthäus III, 245 und SMIT, Food, 235f.

können.¹⁸² Er wird von den „Tischdienern“¹⁸³ hinausgeworfen in die äußerste Finsternis.

Geht man davon aus, dass die dann anwesenden Gäste all jene sind, die auf die Mission der Anhänger Jesu reagieren, ist eine Deutung auf die Gemeinde anzunehmen.¹⁸⁴ Der Tatsache, dass der König sich seine Gäste genau anschaut und bei nicht dem Anlass angemessener Kleidung sogar hinauswerfen lässt, entspricht die deutliche Ankündigung, dass auch die Gemeinde noch im Gericht bestehen muss.¹⁸⁵

2.3.2 Mt 22,1-14 und 8,11f. im Vergleich

Mit 8,11f. und 22,1-14 handelt es sich um zwei Stellen, die das eschatologische Festmahl unterschiedlich akzentuieren. Hervorzuheben ist zunächst, dass es sich in 22,1-14 um ein Gleichnis handelt, während in 8,11f. eine reale Vorstellung gegeben ist. Über die Drohung am Ende beider Textstellen besteht aber eine Verbindung, die erkennen lässt, dass zwar der Inhalt der Texte anders akzentuiert und mit anderen rhetorischen Mitteln gestaltet ist, aber der negative Ausgang auf einer Ebene liegt.

In 8,11 wird vom kommenden Heilszustand gesprochen: Das Zu-Tisch-Liegen mit Abraham, Isaak und Jakob findet nach dem Gericht statt; die „Vielen“ sind die, die zum Ziel kommen, wenn eine Scheidung vollzogen wird, bei der nicht mehr die Berufung auf die Vorfahren zählt, sondern das Vertrauen in Jesus und das an ihm ausgerichtete Handeln. Diejenigen, die sich darin bewähren, werden im Himmelreich sein. Vom Tod der „Vielen“ wird nicht gesprochen, ebensowenig wie vom Tod der Patriarchen. Zudem endet die Ankündigung Jesu in 8,12 nicht mit dem positiv gezeichneten Mahl, sondern mit einem deutlichen Gerichtswort.

Das Himmelreich wird in 22,1-14 wie auch in anderen Gleichnissen¹⁸⁶ dynamisch dargestellt, nicht statisch; es ist eine Größe, die sich entwickelt von der Annahme der Einladung bis zum endgültigen Feiern des Hochzeitsmahls (das erzählerisch gar nicht ausgestaltet wird, aber wohl gedanklich nach V.14 stattfindet). Während die Einladung zum Fest als positive Reaktion auf die Verkündigung der Jünger verstanden werden kann, geht mit V.11 der Wechsel zur eschatologischen Ebene einher: Der König/Gott betrachtet seine Gäste und sortiert diejenigen aus, die keine passende Kleidung vorweisen können, also nicht den Willen des Vaters erfüllt haben. Das Motiv vom Fest- bzw. Hochzeitsmahl dient hier als übergreifendes Bild. Die Annahme der Einladung muss schon jetzt erfolgen, der Vollzug des Mahls wird jedoch erst dann stattfinden. Beide Stellen enden mit der Ankündigung des Hinauswurfs in die äußerste Finsternis und der

¹⁸² Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 204: „The one man obviously stands for a whole class.“

¹⁸³ Die „Tischdiener“ (δῶκονοί im Vergleich zu δοῦλος) werden – nicht zwingend notwendig für das Verständnis der Parabel, aber durchaus möglich – auf die in 13,41.49 auftauchenden Gerichtselgel gedeutet (vgl. LUZ, Matthäus III, 245f. und DAVIES/ALLISON, Matthew III, 205), da ihnen gemeinsam ist, dass sie aus einer bestehenden Gruppierung alles Störende aussortieren (13,41) bzw. eine Trennung vornehmen (13,49).

¹⁸⁴ Vgl. KONRADT, Israel, 213.

¹⁸⁵ Vgl. LUZ, Matthäus III, 246.

¹⁸⁶ Vgl. Mt 13,24; 18,23 (jeweils mit wortgleicher Einleitungsformel), aber auch 20,1-16.

Reaktion des Heulens und Zähneknirschens und stellen dadurch der Teilnahme am Mahl eine durchweg negative Alternative entgegen.

In 8,11f. wird – durch den Kontext – das Anliegen verfolgt, die prinzipielle Heilsmöglichkeit durch das Vertrauen auf Jesus aufzuzeigen, 22,1-14 setzt den Fokus auf das der Teilnahme am Gottesreich entsprechende Handeln.

Festzuhalten ist zudem der Negativbefund hinsichtlich der Fragestellung: Von Tod und Auferstehung ist in beiden Stellen keine Rede; es besteht kein Interesse an einer Verbindung zwischen dem Tod eines Einzelnen und dem ewigen Leben in der Basileia (oder dem Hinauswurf), und zwar weder in Bezug auf die „Vielen“ noch auf die mit den „Gästen“ umschriebenen Menschen, noch in Bezug auf die Patriarchen. Darin unterscheiden sich Mt 8,11f. und 22,1-14 von den oben genannten Belegstellen, in denen entweder die Auferstehung der Patriarchen (TestJud 25,1; TestBenj 10,6) oder das direkte Sein bei Gott nach dem (Märtyrer-)Tod (4Makk 7,19; 13,17; 16,25) thematisiert werden.

2.3.3 Frühjüdische Vergleichstexte zum Mahlmotiv in Mt 22,1-14

Das Festmahl als Bild eschatologischer Verheißung war, wie bereits oben gesehen, im Alten Testament bekannt und wurde auch in den jüdischen Apokalypsen aufgenommen. In besonderer Nähe zu Mt 22,1-14 stehen 1Hen 62,14 und 2Hen 42,5.¹⁸⁷

2.3.3.1 1Hen 62,14

1Hen 62,14 spricht vom Speisen der „Gerechten“ mit dem Menschensohn: „Und der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn speisen und sich (zur Ruhe) niederlegen und sich erheben von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Dabei wird weder eine genaue Definition des Mahles gegeben (etwa in dem Sinn, dass es sich um ein besonderes Festmahl, eine Hochzeit oder Ähnliches handelt¹⁸⁸), noch werden die Speisen beschrieben.¹⁸⁹ Eine Trennung von „Gerechten“ und „Sündern“ ist schon vollzogen: Wie der vorhergehende V.13 darlegt, werden die „Gerechten und Auserwählten“ gerettet und müssen „das Angesicht der Sünder und Ungerechten nicht mehr sehen von nun an.“¹⁹⁰ Zudem werden die Gerechten bekleidet mit dem „Gewand der Herrlichkeit“ (V.15) bzw. dem „Gewand des Lebens“ (V.16). Somit besteht zwischen dieser Stelle und Mt 22,1-14 auch über den Gedanken des Speisens/Mahlhaltens hinaus eine Gemeinsamkeit im Motivzusammenhang: Sowohl von einer Trennung von

¹⁸⁷ 2Bar 29,3f. beschreibt für die Zeit vor der Auferstehung all derer, die in der Hoffnung auf den Messias gestorben sind (V.6), eine Phase, in der Behemot und Levjatan zur Nahrung dienen und die Weinstöcke einen enormen Ertrag abwerfen (V.5). Diese Vorstellung ist im Matthäusevangelium nicht aufgegriffen.

¹⁸⁸ NICKELSBURG, 1Enoch II, 267, meint vielmehr, dass das Speisen in alltägliche Abläufe einzubetten sei: „The verb pair ‚lie down – rise up‘ denotes daily existence from start to finish, and this will include table-time at what will be, by definition, the messianic banquet.“

¹⁸⁹ NICKELSBURG, 1Enoch II, 241, mutmaßt mit Blick auf 1Hen 60,7-10.24 sowie 4Esra 6,49-51 und 2Bar 29,4: „Behemoth’s location near the garden in which the chosen and righteous dwell makes it a convenient pantry for those participating in the eschatological banquet.“

¹⁹⁰ Die Rettung geschieht „an jenem Tag“, womit laut UHLIG, Henochbuch, 615, ebenso wie in 59,1 der Tag des Gerichts gemeint ist.

Gerechten und Sündern ist in beiden Stellen die Rede wie auch vom Tragen/Nichttragen eines Gewandes.

Die Motivbedeutung und die Schwerpunktsetzung sind aber unterschiedlich: Während die Bedeutung des Gewandes im matthäischen Gleichnis nicht eindeutig aufgelöst wird, sondern aus dem Kontext des Evangeliums geschlossen werden muss, definiert 1Hen 62,15f. dieses eindeutig als Gewand der Herrlichkeit und des Lebens. Dies dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass es sich in Mt 22,1-14 um ein Gleichnis handelt, während 1Hen 62,15f. eine reale Erwartung beschreibt.

Ein Unterschied besteht zudem darin, dass in Mt 22,1-14 nicht die Rettung der Gerechten im Blick ist, auch nicht auf der Bildebene des Gleichnisses, sondern der Hinauswurf desjenigen, der unrechtmäßig am Mahl teilnehmen möchte. Der Hinauswurf geschieht, während die Tischgemeinschaft bereits zusammengekommen ist (22,11-13), wohingegen in 1Hen 62,13f. überhaupt nur diejenigen ein gemeinsames Mahl halten, die zu den Auserwählten gehören. Dies erinnert wiederum an Mt 8,11f.: Auch hier wird nur ein Teil mit am Tisch sitzen, während ein anderer Teil von vornherein nicht nur nicht dabei sein kann, sondern sogar ausdrücklich in die Finsternis hinausgeworfen wird. Auch für 22,1-14 ist anzumerken, dass zwar vom Zusammenkommen der Gäste und vom Vollwerden der Tische die Rede ist, aber nicht schon vom Beginn der Mahlzeit oder dem Zu-Tisch-Liegen mit den Patriarchen oder Gastgeber. Die Trennung von „Bösen und Guten“ (Mt 22,10) bzw. „Gerechten“ und „Ungerechten“ (1Hen 62,13) ist vorgeschaltet und das Mahl selbst bleibt auch hier in jedem Fall jenen vorbehalten, die in der Auslese positiv eingeschätzt werden. Das Festmahl ist in Mt 22,1-14 und in 1Hen 62,13 ein Bild des Heils, doch indem bei Mt auch schon die Vorbereitung des Mahls als Basileia beschrieben wird, wird besonders deutlich, dass sich die entscheidenden Weichen bereits hier und jetzt stellen.¹⁹¹ Dadurch, dass sowohl die Vorbereitung des Mahls wie auch die Begutachtung der Gäste und schließlich das – erzählerisch nicht erwähnte – Stattfinden des eigentlichen Mahles unter die Einleitung *ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* fallen, wird die Kontinuität von jetziger Entscheidung und späterer Teilnahme gewährleistet. „Himmelreich“ bezeichnet deshalb nicht nur den Ort, an dem das Fest gefeiert wird, sondern bereits die Situation, in der eine richtungsweisende Entscheidung getroffen werden muss und durch das Wissen um die möglichen Alternativen von Seiten der Leser auch bewusst getroffen werden kann. Die Kenntnis der möglichen Alternativen schließt das Wissen ein, dass dieser Entscheidung dann ein entsprechendes Handeln folgen muss.

2.3.3.2 2Hen 42,5

Auch 2Hen 42,5 weist Gemeinsamkeiten mit Mt 22,1-14 auf. Der Text beschreibt, dass Adam beim „letzten Kommen“ mit den Vorfahren herausgeführt wird und diese sich so freuen sollen, wie wenn „ein Mensch seine Geliebten herbeiruft, damit sie mit ihm speisen“ und diese dann „mit Freuden sein Mahl erwarten“. Hinzu kommt die Auflis-

¹⁹¹ Vgl. SCHREIBER, Variationen, 147: „Die vollendete Basileia kann auch verfehlt werden, nämlich dann, wenn die angebrochene Basileia *in der Gegenwart* verfehlt wird – das Gericht tritt nur ein, wenn das Heilsangebot abgelehnt wird“ (kursiv im Original).

tung von Genüssen des Guten, von Reichtum, Freude und Fröhlichkeit, auf die sich die Erwartung ebenfalls bezieht. Diese beschriebenen Genüsse werden „im Licht und in ewigem Leben“ stattfinden. Wenn das „letzte Kommen“ das Kommen Gottes zum Gericht meint und die Begnadigung Adams hier im Blick ist,¹⁹² bedeutet das, dass ähnlich wie in Mt 22,11-13 eine Einschätzung der Qualität der Gäste auch hier dem Mahl vorausgeht. Der Einladende ist nicht nur irgendein Mann, sondern er wird als Palastbesitzer bezeichnet, was auf seine besondere Stellung hinweist.

Es folgt dann jedoch der direkte Übertrag von der Mahlerwartung auf die Erwartung von Freude und Fröhlichkeit im Licht und im ewigen Leben. Damit wird das Bild des Mahls dezidiert als Bild eschatologischen Heils im ewigen Leben erklärt. Hinzu kommt, dass kurz vorher schon das Paradies genannt wird (vgl. V.3f.) und somit das Verständnis des Mahles als eschatologisches Heilsereignis auch kontextuell unterstrichen wird. In 2Hen wird mit Hilfe des Bildes vom Mahl die Freude des ewigen Lebens ausgedrückt, während die restlichen Erzählzüge eine reale Vorstellung beschreiben. In Mt 22,1-14 umfasst das Bild des Festmahls die Phase von der Einladung bis zur endgültigen Festgemeinschaft, wobei zwischen der Einladung und dem Stattfinden des Festes noch eine Auslese liegt, auf der ein deutlicher Akzent liegt. Es ist des Weiteren bei Mt nicht vom ewigen Leben, sondern vom Reich der Himmel die Rede.

2.3.4 Mt 26,29

Nach diesen Überlegungen ist eine Stelle heranzuziehen, die innerhalb des Matthäusevangeliums von einer Mahlsituation im weiteren Sinne handelt. In 26,29 spricht Jesus eine Ankündigung aus, die sich auf die Basileia bezieht: Mit den Jüngern Wein trinken wird er erst wieder, und dann von neuem (καινόν), in der Basileia seines Vaters.¹⁹³ Die Aussage, dass dieses Weintrinken „von neuem“ geschehen wird (vgl. auch schon Mk 14,25), beinhaltet einerseits den Aspekt einer Anknüpfung; etwas von neuem tun zu können, setzt voraus, dass man es zuvor schon mal getan hat. Die mit Jesus schon erlebte Gemeinschaft ist es, die im Reich wieder fortgesetzt wird. Andererseits beinhaltet καινόν den Gedanken, dass es nicht nur um eine bloße Fortführung des Bisherigen geht, sondern etwas unter veränderten Bedingungen stattfinden wird,¹⁹⁴ die Gemeinschaft mit Jesus also eine andere Qualität erwarten lässt.

Drei Besonderheiten fallen in der matthäischen Version des Verses auf: Erstens fügt Mt gegenüber Mk die temporale Angabe ἀπ’ ἄρτι ein, zweitens lässt er Jesus von der βασιλεία τοῦ πατρὸς μου anstatt der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mk 14,25; Lk 22,18) sprechen und drittens werden die Jünger durch die Einfügung μεθ’ ὑμῶν direkt angesprochen. Nicht nur Jesus wird im Reich Wein trinken, sondern auch die Jünger.

¹⁹² Vgl. BÖTTRICH, Henochbuch, 955.

¹⁹³ Dass Wein als „Frucht des Weinstocks“ umschrieben werden kann, ist aus Dtn 22,9; Jes 32,12; Hab 3,17 LXX bekannt (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 476), sodass keine Notwendigkeit besteht, diese Umschreibung als „liturgical phrase“ (ebd.) aufzufassen.

¹⁹⁴ Vgl. FRANCE, Matthew, 995: „... ‘new’ is a word often used in connection with the messianic fulfillment and ultimate salvation.“

Ἀπ' ἄρτι findet sich als von Mt gesetzte zeitliche Bestimmung auch in 23,39 und 26,64. Mittels dieser dreimaligen Einfügung werden „Tod und Auferstehung Jesu als heilsgeschichtliche Zäsur betont“¹⁹⁵. 26,29 ist nicht nur als Ankündigung von Jesu Tod und Auferstehung als bald anstehenden Ereignissen zu verstehen,¹⁹⁶ sondern auch in Bezug auf das, was Jesu Tod und Auferstehung nach sich ziehen: die Zeit der Erhöhung, wie sie in 26,64a durch das „Sitzen zur Rechten der Kraft“ ausgedrückt ist (und in 28,18 kundgetan wird), die Parusie, auf die mit dem Kommen auf den Wolken in 26,64b sowie mit dem Kommen zum Gerichtstag in 23,39 angespielt wird, und die endgültige Aufrichtung des Gottesreiches durch die Aussage in 26,29b.

Die im ganzen Evangelium einmalige Verwendung von „Reich meines Vaters“ betont die Nähe Jesu zu Gott¹⁹⁷ und die Gottessohnschaft¹⁹⁸ gerade am Beginn der Passion und lässt Jesus in besonderer Weise das Vertrauen zum Ausdruck bringen, dass er in dem Reich, das er verkündet hat, nach seinem Tod leben wird. Da es sich in 26,29 um die letzte von 32 Verwendungen des Substantivs Basileia handelt, wird Jesus seiner Verkündigung nun nichts mehr hinzufügen,¹⁹⁹ sondern schließt die Rede vom Reich ab mit dem Ausblick auf die endgültige Vollendung seiner Gemeinschaft mit den Jüngern in diesem Reich.²⁰⁰ Die Einfügung μεθ' ὑμῶν bezieht die angesprochenen Jünger mit ein und erinnert an das Immanuelmotiv aus Mt 1,23,²⁰¹ wo das Mitsein Gottes mit den Seinen erstmals thematisiert wird. Letztmalig kommt das Immanuelmotiv am Schluss des Evangeliums in 28,20 vor, wenn Jesus den Jüngern seine ausdrückliche Zusage gibt, bis ans Ende des Äons bei ihnen zu bleiben.²⁰² Wenn sich nun in 26,29 die Ankündigung des gemeinsamen Weintrinkens auf das Reich des Vaters bezieht, bedeutet dies, dass die Gemeinschaft fortbesteht – auch über das Ende des Äons hinaus. Zunächst gilt den Jüngern das Mitsein Jesu (28,20) während ihrer Mission, aber laut 26,29 eben auch noch darüber hinaus im Reich des Vaters.²⁰³

Die Jünger erscheinen in V.29 als eine von den „Vielen“ in V.28 abgehobene, besondere Gruppe. Diese „Vielen“ dürften hier universal aufgefasst werden – der Heilstod Jesu ist für alle geschehen, auch wenn ihn nicht jeder annimmt.²⁰⁴ Die Jünger zählen unter

¹⁹⁵ KONRADT, Israel, 63.

¹⁹⁶ Gegen DAVIES/ALLISON, Matthew III, 477 und NOLLAND, Matthew, 1085.

¹⁹⁷ Vgl. RÖLVER, Existenz, 442.

¹⁹⁸ Vgl. KONRADT, Israel, 321.

¹⁹⁹ Dies wird gestützt durch die Beobachtung, dass nur in 26,1 πάντα τοὺς λόγους steht, während die ähnlich lautende Überleitungsformel nach Jesu Reden an allen weiteren Stellen (7,28; 11,1; 13,53; 19,1) auf die vorangegangenen Worte hinweisen, ohne sie umfassend als „alle“ Worte zu kennzeichnen (vgl. SMIT, Food, 248, Anm. 382).

²⁰⁰ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 118.

²⁰¹ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 117 und KONRADT, Israel, 321.

²⁰² Auch für das Motiv der Sündenvergebung aus dem 26,29 unmittelbar vorausgehenden V.28 findet sich ein Rückverweis auf den Beginn des Evangeliums (1,21), sodass in 26,28f. nicht nur die beiden einzelnen Motive, sondern auch der Zusammenhang von Sündenvergebung und dem Mitsein Gottes zweifach aufgenommen werden (vgl. LUZ, Matthäus IV, 117).

²⁰³ Vgl. SMIT, Food, 253: „The continuing presence and assistance promised in Mt. 28:20 does not invalidate the image of a future fellowship with Jesus as promised in Mt. 26:29.“ Vgl. auch FRANKE-MÖLLE, Matthäus I, 451.

²⁰⁴ Vgl. KONRADT, Matthäus, 407: „Zu unterscheiden ist hier [...] zwischen der ‚objektiven‘ Realisierung des Heils für ‚die Vielen‘ und dessen ‚subjektiver‘ Aneignung durch die Jünger.“ Vgl. auch

die „Vielen“, für deren Sündenvergebung Jesus sein Blut vergießt, werden aber zudem in V.29 noch in besonderer Weise angesprochen. Sie werden diejenigen sein, mit denen Jesus im Reich des Vaters Wein trinkt. Das Weintrinken mit den Jüngern ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass diese sich gemeinsam mit Jesus in der Basileia befinden.²⁰⁵ Die Erwartung des Seins im Reich ist auf der Seite von Jesus mit seinem Tod verbunden, wohingegen der Tod der Jünger nicht Voraussetzung für das Sein in der Basileia ist; zumindest wird er an dieser Stelle nicht thematisiert. Dies ist umso erstaunlicher, als die Jünger zur Zeit der Abfassung des Matthäusevangeliums bereits verstorben waren. Man könnte in Erwägung ziehen, dass die eschatologische Verheißung sich nicht nur explizit an den Zwölferkreis richtet, sondern auch für die matthäische Gemeinde transparent ist. Die Offenheit der Aussage ist dann dadurch motiviert, dass einerseits die Jünger und weitere Anhänger Jesu schon gestorben waren, andererseits das nahende Weltende und die endgültige Aufrichtung der Basileia noch erwartet wurden. Für die Gemeindemitglieder ist somit die Botschaft, dass sie mit Jesus im Reich sein werden, unabhängig davon, ob dieses Reich zu ihren Lebzeiten endgültig anbricht oder ob sie durch den Tod dorthin kommen.

Nicht im Blick ist ein etwaiges Gericht über die Jünger vor ihrem Sein in der Basileia. Das gemeinsame Weintrinken im Reich ist eine positive Verheißung, die unabhängig von der Frage nach dem Verlauf von Tod und Gericht der Beteiligten angekündigt wird. Diese Beobachtung lässt sich mit einer weiteren Stelle vergleichen, in der von der Basileia des *Vaters* (im Unterschied zur βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder der βασιλεία τοῦ θεοῦ) die Rede ist: In 13,43 ist als Schlusspunkt der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut ausgesagt, dass die Gerechten im Reich des Vaters wie die Sonne „leuchten“ werden; im Fokus ist die Situation nach dem Gericht, was die vorher geschilderte Auslese (13,41) deutlich macht. Dabei betont das Leuchten im Reich des *Vaters* den positiven Ausgang dieser Auslese, deren negative Kehrseite das zuvor (V.42) geschilderte Hinausgeworfenwerden in den Feuerofen darstellt. Auch wenn es richtig ist, dass die Bezeichnung der Basileia als Basileia des Vaters den personalen Aspekt der Beziehung Gottes zu den zu ihm Gehörenden herausstellt,²⁰⁶ so ist darüber hinaus festzuhalten: Mit „Reich des Vaters“ wird die Basileia dann als heilvoller Ort bezeichnet, wenn die Gerichtsentscheidung entweder schon geschehen oder erst gar nicht ausdrücklich im Blick ist.²⁰⁷ In 13,43 ist das Verhältnis von Gericht und „Leuchten der Gerechten“ im Reich nachvollziehbar, da der Text selbst den Verlauf von Auslese und dem Resultat dieser Auslese nachzeichnet. In 26,29 kommt der Gerichtsgedanke dagegen nicht vor, zumindest nicht auf der sprachlichen Ebene.

ders., Israel, 330. LUZ, Matthäus IV, 116, fasst περὶ ὑπὲρ πολλῶν (Mt 26,28/Mk 14,24) dagegen im Sinne von ὑπὲρ ὑμῶν (Lk 22,20) auf und deutet die „Vielen“ auf die Gemeinde.

²⁰⁵ Vgl. RÖLVER, Existenz, 444: „Offenbar stillschweigend vorausgesetzt ist das Eingehen der Jünger in die βασιλεία, wenn diese in der Abendmahlsszene mit Jesu Wort [...] konfrontiert werden.“

²⁰⁶ Vgl. RÖLVER, Existenz, 420.

²⁰⁷ 25,34 ist hier ebenfalls zu berücksichtigen, auch wenn zwischen dem Vater und dem Reich nur sachlich eine Verbindung besteht und keine direkte sprachliche Konstruktion vorliegt (vgl. SCHENK, Sprache, 96f.).

Die Frage nach dem – nicht nur positiven – Gericht wird in 26,29 aber inhaltlich von Interesse, sobald es um das weitere Schicksal von Judas geht, denn es wird in dieser Stelle nicht berücksichtigt, dass Judas später durch seinen Verrat (26,48f.) und den folgenden Selbstmord (27,5) nicht mehr zum Kreis der Zwölf gehören wird (28,16 spricht nur noch von elf Jüngern). Die gleiche Problematik zeigt sich auch in 19,28, wo es um den Lohn für die Nachfolge geht. Dieser Vers nennt die Zwölfzahl – und somit den Einbezug des Judas – ausdrücklich, indem auf die zwölf Throne verwiesen wird, auf denen sitzend die Jünger die Stämme Israels richten werden. Jedoch könnte die Tatsache, dass die Ankündigung in 19,28 Judas noch mit einschließt, durch den chronologischen Erzählablauf bedingt sein, d. h. der spätere Verrat des Judas ist an dieser Stelle schlicht nicht relevant für die Beantwortung der Frage des Petrus,²⁰⁸ was diejenigen erhalten werden, die alles verlassen haben und Jesus nachgefolgt sind. Das analoge Argument kann für 26,29 hingegen nicht gelten, da zu diesem Zeitpunkt innerhalb des Erzählverlaufs bereits thematisiert worden war, dass einer der Jünger Jesus verraten würde (vgl. 26,21-25), und kurz zuvor sogar die Aussage getroffen wurde, dass es für diesen Menschen besser wäre, nie geboren zu sein. Unklarheit besteht jedoch darin, ob Judas die Zusammenkunft nicht vielleicht direkt danach schon verlassen hatte,²⁰⁹ sodass sich sowohl das Wort von der Sündenvergebung als auch die Ankündigung vom Weintrinken ohnehin nicht mehr an ihn adressieren würden. Angesichts der betrubten Reaktion der Jünger in V.22 ist zwar kaum denkbar, dass die übrigen Jünger weiterhin mit Judas am Tisch gesessen hätten, nachdem sie wussten, dass er der Verräter ist (V.25). Doch das lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Auch dass der Leser in V.47 merkt, dass Judas „irgendwann weggegangen sein muß“²¹⁰, lässt sich schwerlich als Grund dafür anbringen, dass sich 26,29 nicht mehr an Judas richtet, da zwischen dem gemeinsamen Gesang und dem Aufbruch zum Ölberg, von dem in V.30 berichtet wird, immer noch genügend Gelegenheit bestanden hätte, um sich abzusetzen. Wahrscheinlich ist hier von einer Lücke in der Erzählung auszugehen.²¹¹ Nur wenn die Aussage, dass es besser wäre, nie geboren zu sein, als Gerichtsentscheidung in dem Sinne, dass Judas die Vernichtung zu erwarten hat, aufgefasst wird, wäre damit sein Schicksal geklärt und er wäre aus dem Kreis derer, denen die Zusage gilt, mit Jesus im Reich Wein zu trinken, ausgeschlossen, unabhängig davon, ob er bei dem Wort noch anwesend war oder nicht.

Bei der Ankündigung Jesu handelt es sich um einen Ausdruck des Vertrauens auf das tatsächliche Eintreten des Reiches. Jesus bekräftigt zugleich seine Verbundenheit mit Gott sowie den Gehorsam ihm gegenüber angesichts des nahen Todes. Jesu Tod steht zwischen dem jetzigen Zusammensein mit den Jüngern und der Gemeinschaft im Reich Gottes. Ferner handelt es sich um eine Zusage an die Jünger: Die Zusammengehörigkeit wird nicht abbrechen durch den Tod ihres Meisters. Dies setzt voraus, dass an eine Kontinuität der einzelnen Personen gedacht ist und sowohl Jesus als auch die Jünger als Individuen im Reich Gottes wiedererkennbar sind.

Die Rede vom Wein in 26,29 ist zum einen durch den Kontext der vorausgehenden Abendmahlsworte aufgeladen: Indem Jesus den Wein als sein Blut deutet und anschließend den eigenen zeitlich begrenzten Weinverzicht ankündigt, entsteht ein Zusammenhang zwischen Jesu Tod, der die Sündenvergebung ermöglicht, und der veränderten Qualität des gemeinsamen Weintrinkens im Reich. Zum anderen ist hier durch den Gedanken vom gemeinsamen Weintrinken im Reich des Vaters – noch verstärkt durch den Kontext der erzählten Mahlgemeinschaft – das Motiv vom eschatologischen Festmahl aktualisiert, wie es bereits in 8,11f. und 22,1-14 anklang.

²⁰⁸ Auch wenn Judas schon von Anfang an als Verräter betitelt wird, vgl. Mt 10,4.

²⁰⁹ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 90: „Verläßt Judas nach seiner Entlarvung den Raum? Das sagt Matthäus nicht.“

²¹⁰ LUZ, Matthäus IV, 90.

²¹¹ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 90.

2.4 Das Schicksal der Hinausgeworfenen

2.4.1 Finsternis

Mit der Konzentration auf die Mahlgemeinschaft und die Basileia wurde der Schwerpunkt bisher weitestgehend auf den positiven Ausgang der in 8,11f. beschriebenen Möglichkeiten gelegt. Doch mit V.12 schließt sich nahtlos der negative Gegenentwurf an: Einige „Söhne des Reiches“ werden von der Teilnahme am Festmahl mit den Patriarchen ausgeschlossen und stattdessen in die äußerste Finsternis (εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον) hinausgestoßen. Die Charakterisierung der Finsternis als „äußerste“ kann zum einen räumlich verstanden werden als die Finsternis, die sehr weit weg vom Bezugspunkt, der Basileia, liegt. Zum anderen kann ἐξώτερον auch als nähere Beschreibung der Art der Finsternis aufgefasst werden, dann im Sinne von „finsterster Finsternis“, d. h. „absoluter“ oder „größtmöglicher“ Finsternis. Doch unabhängig davon, ob ἐξώτερον räumlich oder qualitativ aufgefasst wird, beschreibt es „die unendliche Distanz zum Gottesreich“²¹², wie sie auch in 22,13 und 25,30 deutlich wird. Die äußerste Finsternis charakterisiert somit den eschatologischen Strafort.²¹³

In direkter Wortkombination mit der Gehenna erscheint die Finsternis bei Mt nicht, aber ein Zusammenhang legt sich auch über die Verbindung der wiederkehrenden Formel vom „Heulen und Zähneknirschen“ nahe.²¹⁴ Während diese drei Mal mit „äußerster Finsternis“ verbunden ist (neben 8,12 noch in 22,13 und 25,30), erscheint sie an zwei weiteren Stellen im Zusammenhang mit dem Feuerofen (13,42.50). Sowohl Finsternis als auch Feuer können also zu „Heulen und Zähneknirschen“ führen. Feuer wiederum ist eindeutiges Merkmal der Gehenna sowohl in frühjüdischen Texten²¹⁵ als auch im Matthäusevangelium, wie insbesondere durch die Wortkombination γέεννα τοῦ πυρός in 5,22 und 18,9 deutlich ist, aber auch durch die Gegenüberstellung von ewigem Feuer in 25,41 und ewigem Leben in 25,46 zum Ausdruck kommt.

Betrachtet man die hiermit vorliegende Verbindung von Gehenna, Feuer und Finsternis, stellt sich unweigerlich die Frage, wie Feuer und Finsternis als zwei nach dem negativen Ausgang des Gerichts zu erwartende Optionen zusammen zu denken sind. Die konkreten Vorstellungen von Finsternis und Feuer schließen einander dadurch aus, dass Feuer hell ist.²¹⁶ Herrscht in der Gehenna manchmal Finsternis und manchmal

²¹² LUZ, Matthäus II, 16.

²¹³ Zu Hades und Gehenna vgl. ausführlich Kap. 4.3.

²¹⁴ Vgl. auch PENNINGTON, Heaven, 207.

²¹⁵ Als Strafmittel etwa in 1Hen 90,26f.; 91,9; 100,9; 108,3; 4Esr 7,38; 2Bar 44,15 (vgl. BIETENHARD, Art. πῦρ, 466). Alttestamentlich geht das Strafhandeln Gottes mit Feuer einher (vgl. Jes 66,15f.; Ez 38,22; 39,6; Joel 3,3; Mal 3,19), beschreibt aber noch nicht die Höllenstrafe (vgl. LANG, Art. πῦρ, 936).

²¹⁶ STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1075, machen darauf aufmerksam, dass dieser Widerspruch meist gar nicht bedacht wurde, manchmal aber auch gelöst werden konnte durch die Annahme, „daß das Feuer des Strafortes zwar brenne, aber nicht leuchte“. Vgl. 2Hen 10,2, wo von „finsterem Feuer“ die Rede ist: „Es gibt an diesem Ort jede Marter der Folterung, grausame Finsternis und lichtlosen Nebel, und es gibt dort kein Licht. Und dunkles Feuer entbrennt fortwährend. Und ein feuriger Fluss kommt herab auf diesen ganzen Ort. Auf der einen Seite ist Feuer, aber auf der anderen Seite ist kaltes Eis, es brennt und friert.“

Feuer?²¹⁷ Oder hat Mt verschiedene negative Vorstellungen aus der Tradition aufgegriffen und kombiniert, ohne ihrer Widersprüchlichkeit Rechnung zu tragen? Ursprünglich stellte Finsternis ein Attribut der Scheol dar,²¹⁸ während Feuer eng mit der Gehenna verbunden war.²¹⁹ Beide Strafmittel wurden aber im Zuge einer allmählichen Verschmelzung von Scheol und Gehenna nicht mehr immer trennscharf verwendet.²²⁰ Denkbar ist nun, dass Mt in einer Linie mit dieser Entwicklung zwei Vorstellungskreise miteinander verbunden hat, die ursprünglich zwei verschiedenen Bereichen zuzuordnen waren. Dabei könnte man bedenken, ob nicht auch die Vorstellung eines insgesamt sehr düsteren Szenarios Sinn ergibt, in dem ein Feuer scheint.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, welcher Bedeutungsgehalt der Finsternis innerhalb des Matthäusevangeliums zukommt. Σκότος wird neben der schon genannten dreimal vorkommenden Wendung (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον) an einigen Stellen in übertragenem Sinn verwendet: In Mt 4,16 begegnet die Gegenüberstellung von Finsternis und Licht in der Aufnahme eines Zitats aus Jes 9,1, wobei die Finsternis die Situation des Volkes beschreibt, Jesus aber mit dem Licht identifiziert wird. Dieses christologisch verstandene Licht erscheint als Möglichkeit, der Finsternis (σκότος) und dem „Todesschatten“ (σκιά θανάτου) zu entkommen, in denen sich das Volk befindet, was seine Situation vor Gott angeht.²²¹

Auch in Mt 27,45 dient die Finsternis zur Illustration der Lage: Bevor Jesus am Kreuz stirbt, ist es von der sechsten bis zur neunten Stunde im ganzen Land dunkel. Ein Aspekt dieser Finsternis könnte sein, dass Menschen in der Stadt angezeigt wird, dass sie durch die Kreuzigung des Gottessohns selbst in Distanz zu Gott stehen. Während Jesus in 4,16 denen zum Licht wird, die ihn als Retter erkennen, kehrt sich die Situation hier also um; diejenigen, die Jesus hätten erkennen sollen, haben seinen Tod zu verantworten und sitzen nun deshalb in der Finsternis. Dass dieses Ereignis universal ist und nicht nur in Jerusalem geschieht, verdeutlicht die Tragweite des Geschehens.²²²

Des Weiteren findet sich „Finsternis“ (wiederum in Gegenüberstellung zu „Licht“) in 10,27: Die Jünger sollen das, was sie von Jesus in Finsternis erfahren haben, im Licht sagen, also mutig verkünden. In 6,23 kommt neben dem Adjektiv σκοτεινός das Substantiv σκότος gleich zweimal vor. Mit V.22 wird zunächst das Auge als Lampe des Leibes beschrieben, was an die physiologische Funktion des Auges

²¹⁷ STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1076, verweisen auf die Vorstellung, dass am Sabbat die Finsternis in der Gehenna unterbrochen wird, doch ist das für Mt kein passender Gedankengang, da Feuer nicht mit einer (positiven) Durchbrechung der Dunkelheit einhergeht, sondern seinerseits negativ belegt ist.

²¹⁸ Vgl. z. B. Hi 10,21f. Vgl. dazu ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 18.

²¹⁹ Vgl. JEREMIAS, Art. γέεννα, 655.

²²⁰ Vgl. BILL IV, 1075: „Ursprünglich war die Finsternis das charakteristische Merkmal der Scheol gewesen, während das Feuer von Haus aus unabtrennlich zum Gehinnom gehört hatte. Je mehr jedoch für das religiöse Bewußtsein des jüdischen Volkes die Scheol u. der Gehinnom miteinander verschmelzen, desto weniger hatte man Veranlassung, ihre Strafmittel noch weiterhin auseinander zu halten.“

²²¹ Vgl. RÖLVER, Existenz, 528.

²²² RÖLVER, Existenz, 529, macht darauf aufmerksam, dass im Gegensatz zu 4,16 nun keine Begrenzung auf die Gegend um Galiläa gegeben ist, sondern die Finsternis „ein Ereignis von universaler Relevanz“ ist.

denken lässt, wie sie in antiken Texten vorkommt.²²³ Jedoch leitet V.23 auf eine metaphorische Ebene über: „In den Augen spiegelt sich der Charakter und die moralische Qualität eines Menschen.“²²⁴ Wenn das Auge schlecht (πονηρός) ist, ist der ganze Mensch davon betroffen; wenn der Mensch die falschen Ziele verfolgt, ist große Finsternis in ihm. Ein Beispiel ist der Umgang mit Besitz, worunter das Schätzesammeln auf der Erde anstatt des Schätzesammelns im Himmel fällt, wie es in 6,19-24 thematisiert wird. Verdeutlicht man den Zusammenhang von falschem Streben und der Metapher von der Finsternis, ergibt sich, dass hier „eine Verhaltensweise beschrieben wird, die der Situation der Gottesferne entspricht.“²²⁵

Finsternis ergänzt die bildliche Vorstellung von vernichtendem Feuer also anhand ihrer theologischen Implikation von Gottesferne, sodass Mt keine unreflektierte Zusammenführung von aus unterschiedlichen traditionellen Vorstellungen stammenden Strafmitteln unterstellt zu werden braucht. Die oben angeführte Beobachtung, dass Mt Finsternis und Gehenna nie ausdrücklich verbindet, sondern nur indirekt über die Reaktion des Heulens und Zähneknirschens sowohl auf die Finsternis als auch auf das Feuer, zeugt im Gegenteil sogar von dem Bewusstsein, dass diese ursprünglich nicht zusammengehörten.

2.4.2 „Heulen und Zähneknirschen“

In der äußersten Finsternis geschieht „Heulen und Zähneknirschen“. Dieser Ausdruck kommt im Neuen Testament insgesamt nur sieben Mal vor, wovon ganze sechs Mal auf das Matthäusevangelium entfallen. In Mt 8,12 findet sich die erste Verwendung. Auch die lukanische Parallelstelle weist dort den Ausdruck auf (Lk 13,28), wodurch dieser nicht als typisch matthäisch, sondern als traditionell erkannt werden kann.²²⁶ Mt ist jedoch der einzige, der die Formel an weiteren Stellen seines Evangeliums eingefügt hat: Neben den drei schon genannten Malen, in denen das Heulen und Zähneknirschen mit dem Hinauswurf in die Finsternis verbunden ist (8,12; 22,13; 25,30) und den beiden Malen, in denen es in Kombination mit dem Feuerofen auftritt (13,42.50), findet es sich zudem auch in 24,51. Der traditionsgeschichtliche Befund dieser wiederkehrenden Formel ist recht schmal und beinhaltet zudem nur die einzelnen Worte, nicht den Ausdruck im Ganzen.²²⁷

2.4.2.1 Κλαυθμός

Das Substantiv κλαυθμός kommt in Jer 31,15 LXX vor, das Mt als Zitat in Mt 2,18 aufgenommen hat. Angesichts der Tatsache, dass es dabei um den endgültigen Verlust der Kinder geht, den Rahel betrauert, beschreibt RÖLVER, dass „das Heulen also als Reaktion auf eine nicht mehr revidierbare katastrophale Erfahrung mit dem Tod zu sehen [ist]“²²⁸, und er verweist auf eine ähnliche Dimension für das bitterliche Weinen des Petrus in 26,75. Tatsächlich ist beiden Stellen gemein, dass es um eine als äußerst

²²³ Vgl. LUZ, Matthäus I, 465, mit dem Hinweis auf antike Vorstellungen, nach denen Sehen dadurch möglich ist, dass das Auge ein Feuer enthält und die Umgebung ausleuchtet.

²²⁴ LUZ, Matthäus I, 466.

²²⁵ RÖLVER, Existenz, 531.

²²⁶ Vgl. LUZ, Matthäus II, 13 und RÖLVER, Existenz, 532.

²²⁷ Ausnahme ist Sib 8,231, doch ist dieser Text christlicher Herkunft (vgl. GAUGER, Weissagungen, 458) und hängt wohl schon von den Synoptikern ab (vgl. HENNING, Hell, 162, Anm. 101).

²²⁸ RÖLVER, Existenz, 533.

negativ erfahrene und nicht mehr rückgängig zu machende Situation geht. LUZ sieht die Formel als „Ausdruck fürchterlichen Schmerzes“²²⁹ und verweist innermatthäisch auf den Kontext von κλαυθμός in 13,42.50 (Feuer) und 24,51 (Vierteilung) sowie außerhalb des Matthäusevangeliums auf 1Hen 108,3.5 und 2Hen 40,12. Der Schmerz, der sich im Heulen und Zähneknirschen ausdrückt, scheint sich dann konkret auf körperliches Empfinden zu beziehen, sodass auch die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung damit gestützt werden könnte.²³⁰

2.4.2.2 Βρυγμός

Hinsichtlich der Verwendung von βρυγμός in alttestamentlichen und neutestamentlichen Parallelstellen fällt auf, dass es nicht als Substantiv, sondern als Verb vorkommt und dieses auch in Kombination mit einem Objekt verwendet werden kann: Mit den Zähnen zu knirschen kann *gegen* jemanden gerichtet sein (mit der Präposition ἐπί ausgedrückt in Ps 34,16 LXX, Ps 36,12 LXX und Apg 7,54). Meist handelt es sich um eine Reaktion der als gottlos Dargestellten gegenüber den Anhängern Gottes (vgl. wiederum Ps 34,16 LXX, Ps 36,12 LXX und Apg 7,54 sowie Ps 111,10 LXX und Klgl 2,16 LXX).²³¹ Dass das Zähneknirschen etwas ist, das mit der Distanz zu Gott zu tun hat, schwingt also schon in der Wortbedeutung von βρυγμός mit und wird durch den Kontext der Stellen, an denen das Wort bei Mt verwendet wird, sowie durch die Kombination mit κλαυθμός verstärkt.

2.4.2.3 Die Bedeutung von Heulen und Zähneknirschen bei Mt

Die folgenden Bedeutungskomponenten liegen der matthäischen Rede vom Heulen und Zähneknirschen zugrunde: Es ist Ausdruck von großem Leid, von Gottesferne und von der Unabänderlichkeit eines schrecklichen Geschehens. Einerseits ist Heulen und Zähneknirschen sehr körperlich gedacht,²³² andererseits sind damit innere Qualen verbunden.²³³ Die Verwendung der Formel hängt nicht mit dem Tod zusammen, sondern mit dem Gerichtsgedanken, ohne dass ausgeführt wird, ob der Mensch vorher gestorben oder zur Durchführung des Gerichts auferstanden ist. Dass die Ankündigung vom Heulen und Zähneknirschen stets als Schlusspunkt eines mahnenden Wortes erscheint, unterstreicht die Unrevidierbarkeit der dargestellten Situation: Es hat nun dieser Status das letzte Wort, auf den nicht mehr anders reagiert werden kann als mit Heulen und Zähneknirschen.

In Mt 8,12 betrifft dieser Zustand „Söhne des Reiches“, in 22,13 den, der das falsche Gewand trägt. Beide Male sind diejenigen im Blick, die schon nah am endgültigen Heil sind und es doch – selbstverschuldet – wieder verlieren. Der Einladung zu folgen, um im Bild von 22,1-14 zu bleiben, ist ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung, aber

²²⁹ LUZ, Matthäus II, 16. Der Vorschlag, in der Formel den Ausdruck von Reue zu sehen (RENGSTORF, Art. κλαυθμός, 725), wird als unnötig zurückgewiesen (vgl. LUZ, Matthäus II, 16 und RÖLVER, Existenz, 533), ebenso die Deutung auf Kälte am Ort der Verdammnis (vgl. LUZ, Matthäus II, 16).

²³⁰ Vgl. LUZ, Matthäus II, 16, Anm. 29.

²³¹ Zu den Stellen vgl. RÖLVER, Existenz, 533.

²³² Vgl. LUZ, Matthäus II, 16, Anm. 29.

²³³ Vgl. HENNING, Hell, 162: „... a scene that is audibly painful – both physically and emotionally.“

er ist noch nicht ausreichend; im Gegenteil: Gast beim Festmahl zu sein (oder „Sohn des Reiches“ zu sein), geht mit der hohen Verantwortung einher, diesem Status durch sein Verhalten gerecht zu werden, da andernfalls der endgültige Verlust der Zugehörigkeit folgt.

Dem entspricht der Gebrauch von „Heulen und Zähneknirschen“ an weiteren Stellen des Evangeliums: Der Verwendung in 24,51 geht erzählerisch voran, dass der über die anderen eingesetzte Knecht das Vertrauen seines Herrn genießt, dieses aber dann ausnutzt, was die Bestrafung des Herrn nach sich zieht. Damit entsteht ein Kontrast vom anfänglich in ihn gesetzten Vertrauen und dem Missbrauch eben dieses Vertrauens. Ähnlich verhält es sich in 25,30: Der hier beschriebene Knecht hatte ebenso wie die anderen eine Aufgabe, an deren Erfüllung sich die Reaktion seines Herrn ermisst, doch der Knecht erweist sich als unnütz und wird beim Kommen des Herrn bestraft. Stets finden sich ein besonderer Status der Verantwortlichkeit, der sich im richtigen Handeln bewähren soll, sowie der Verlust desselben, der mit drastischen Ausdrücken beschrieben wird. In 13,42.50 erscheint das „Heulen und Zähneknirschen“ als Folge der vollzogenen Auslese: Unkraut (13,40) oder schlechte Fische (13,47f.) müssen aussortiert werden. Durch die Charakterisierung der Auszusortierenden als Unkraut bzw. als schlechte Fische ist ihr Nichtgenügen ausgedrückt.

2.5 Zusammenfassung und Auswertung

Zur Beschreibung zukünftigen Heils verwendet Mt in 8,11 das Bild vom Zu-Tisch-Liegen mit den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich. Dieses Schicksal erwartet „Viele“, die von Osten und Westen kommen und im Kontrast zu den „Söhnen des Reiches“ (V.12) stehen. Die „Vielen“ bestehen sowohl aus Juden als auch aus „Heiden“ und qualifizieren sich durch das Vertrauen auf Jesus und ihr dementsprechendes Handeln für die Tischgemeinschaft mit den Erzvätern Israels. Die „Söhne des Reiches“ sind hingegen die Menschen, die sich des Heils zu gewiss sind und dabei versäumen, ihr Handeln an Jesus auszurichten. Indem sich die Stelle an die Jesus Nachfolgenden adressiert, lesen sich die Verse als Warnung an die Gemeinde.

Die bevorstehende Trennung in solche, die am Tisch liegen werden, und solche, die in die finsterste Finsternis hinausgeworfen werden, setzt einen Gerichtsgedanken voraus, auf den aber nicht näher eingegangen wird. Von anderen Stellen her gelesen (13,49f.; 24,3.29-31) ist deutlich, dass die Aufteilung in „Gute“ und „Böse“ am Ende der Welt erfolgen wird. Ob zum Gericht am Weltende eine Auferstehung aller, die bis dahin verstorben sind, zu erwarten ist, wird nicht thematisiert.

Entsprechend unklar bleibt zunächst, ob Abraham, Isaak und Jakob direkt nach ihrem Tod bei Gott leben oder vor dem (für sie positiv ausgehenden) Gericht auferstehen. Die besondere Stellung der Patriarchen auch nach ihrem Tod wird zwar in 4Makk 7,19; 13,17; 16,15; TestAbr A 20,14 sowie in TestJud 25,1 und Test Benj 10,6 deutlich erkennbar, doch lässt sich durch die unterschiedlichen Vorstellungen (4Makk betont das Leben der Patriarchen bei Gott, die Testamente sprechen von ihrer Auferstehung) aus diesen Belegen allein noch keine Entscheidung für Mt 8,11f. ableiten. Das Vor-

kommen von Abraham, Isaak und Jakob wird jedoch im Argument für die Auferstehung in 22,23-33 wieder eine wichtige Rolle spielen (vgl. dazu Kap. 7).

Das Bild vom eschatologischen Festmahl, dem das Zu-Tisch-Liegen in Mt 8,11 zuzurechnen ist, ist bereits im Alten Testament ein Motiv für zukünftiges Heil (vgl. Jes 25,6), an dem nicht alle teilnehmen dürfen (vgl. Ps 23,5; Jes 65,13). Auch 1Hen 62,14 und 2Hen 42,5 verwenden das Bild vom gemeinsamen Speisen in diesem Sinne. Innerhalb des Matthäusevangeliums kehrt es in 22,1-14 und 26,29 unterschiedlich akzentuiert wieder: In 22,1-14 wird die Basileia mit einem Hochzeitsfest verglichen. Vor dessen eigentlichem Stattfinden wird eine Auslese vollzogen (22,11-13), bei der ein Mensch ohne Hochzeitsgewand in die äußerste Finsternis hinausgeworfen wird. Das Hochzeitsgewand steht dabei für die Ausrichtung des Tuns am Willen Gottes. Das Schicksal des Hinausgestoßenen wird mit den gleichen Worten beschrieben wie das der hinausgeworfenen „Söhne des Reiches“ in 8,12. Finsternis ist charakteristisch für den Strafort und beschreibt den Zustand der Gottesferne auch in soteriologischem (Mt 4,16) und ethischem (Mt 6,23) Sinn. „Heulen und Zähneknirschen“ drückt einen Zustand der endgültigen Gottesferne aus, der körperliches und emotionales Leiden mit sich bringt. Mt 26,29 handelt vom gemeinsamen Weintrinken von Jesus und seinen Jüngern im Reich des Vaters. Die Bezeichnung „Reich meines Vaters“ drückt die Nähe und das Vertrauen Jesu zu Gott vor seinem baldigen Tod aus und beschreibt das positive Schicksal der Jünger, ohne zu thematisieren, wann und wie sie dorthin kommen.

3 Mt 9,18f.23-26 Die Auferweckung des Mädchens

18 Während er dies zu ihnen redete, siehe, da kam ein Vorsteher, fiel vor ihm nieder und sagte: „Meine Tochter ist soeben gestorben, aber komm und lege deine Hand auf sie, und sie wird leben.“ 19 Und Jesus stand auf und folgte ihm mit seinen Jüngern. [...] 23 Und als Jesus in das Haus des Vorstehers kam und die Flötenspieler und die lärmende Volksmenge sah, 24 sagte er: „Geht hinaus! Denn das Mädchen ist nicht gestorben, sondern es schläft.“ Und sie lachten ihn aus. 25 Als aber die Volksmenge hinausgetrieben war, ging er hinein und ergriff ihre Hand; und das Mädchen stand auf. 26 Und diese Kunde ging hinaus in jenes ganze Land.

In Mt 9,25 findet sich eine von insgesamt 36 Stellen, an denen Mt das Verb ἐγείρω verwendet, wobei dieses nur 12 Mal²³⁴ eindeutig in der Bedeutung von „auferwecken“/ „auferstehen“ vorkommt, in den restlichen Stellen in der Bedeutung „aufwachen“, „sich erheben“ oder „aufstehen“. Nicht ganz eindeutig ist die Bedeutung in 9,25. Während der intransitive Gebrauch des Verbs („aufstehen“) bereits ausreichend wäre, um der Stelle Sinn zu verleihen, verweist der Kontext, in dem ausdrücklich vom Tod des Mädchens die Rede ist, auf das Verständnis des Verbs im transitiven Sinne von „auf-erweckt werden“, sodass hier vermutlich beide Bedeutungskomponenten vereint sind.²³⁵ Man könnte die passivische Form ἠγέρθη demnach sowohl übersetzen mit „das Mädchen stand auf“ als auch mit „das Mädchen wurde auferweckt“, wobei die letztgenannte Variante das Handeln Jesu stärker in den Vordergrund rückt.

Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob und inwiefern die Auferweckung des Mädchens zurück ins irdische Leben für die matthäische Todes- und Auferstehungsvorstellung eine Rolle spielt oder sich zumindest dazu ins Verhältnis setzen lässt. Wie ist für Mt überhaupt denkbar, was für den heutigen Leser gänzlich unmöglich erscheint, näm-

²³⁴ In 10,8; 11,5; 14,2; 16,21; 17,9; 17,23; 20,19; 26,32; 27,63f.; 28,6f., zudem das neutestamentliche Hapax legomenon ἔγερσις in 27,53. Nicht ganz einordnen lässt sich 3,9 („Denn ich sage euch, dass Gott aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken kann.“), wo ἐγείρω in erster Linie „Gottes schöpferisches Handeln in der Geschichte“ meinen könnte (SCHENK, Sprache, 209). Strittig ist auch 12,42 (vgl. dazu Kap. 5.1).

²³⁵ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 133.

lich dass ein verstorbener Mensch wieder ins Leben zurückgeholt werden kann? Und wie bewertet der Evangelist Totenaufweckungen, wenn er sie zum einen inmitten der Aufgaben nennt, die auch die Jünger durchführen sollen (vgl. 10,8) und zum anderen als Zeichen für Jesu Messianität sieht (vgl. 11,5)?

Möglicherweise liegt gerade in der Bestimmung der Totenaufweckung als Zeichen für die Nähe des Gottesreiches und die Messianität Jesu die Annahme begründet, dass Mt zwar einerseits die Auferweckung für tatsächlich geschehen hielt und andererseits mit den heutigen Lesern darin übereinkommen würde, dass eine solche Erfahrung nicht reproduzierbar ist.

3.1 Abgrenzung und Gliederung der Textstelle

Das Auferweckungswunder in 9,18-26 ist eine von mehreren in 4,17-11,1 erzählten Wundergeschichten, die sich in den Summarien in 10,8 und 11,5 jeweils wiederfindet. Dadurch, dass Mt die Geschichte zwar von Mk (5,21-43) übernimmt, aber in einen anderen Kontext einbettet (bei Mk geht in 5,1-20 die Heilung des Geraseners voran, bei Mt in 9,9-17 die beiden Perikopen vom Mahl mit den Zöllnern und der Frage nach dem Fasten, welche Mk schon in 2,13-22 bietet), kommt der Vorsteher direkt in das Haus, in dem Jesus mit den Zöllnern isst und in dem sich auch das Gespräch über das Fasten abgespielt hat. Unterbrochen wird der Erzählfaden der Auferweckungsgeschichte in Mt 9,18-26 durch eine eingefügte zweite Heilungsgeschichte in V.20-22 (die Heilung der blutflüssigen Frau). Insgesamt findet die kurze Geschichte an vier Schauplätzen statt: im Haus, in dem das Zöllnergastmahl stattfindet (V.18), auf dem Weg zum Haus des Vorstehers (V.20-22), vor seinem Haus (V.23) und in seinem Haus (V.25), wobei zwischen den beiden letzten kaum unterschieden wird,²³⁶ sodass V.23-25 auch als eine Einheit betrachtet werden könnte. V.26 bildet den Abschluss und berichtet von der Verbreitung des eben erzählten Ereignisses. Daran anschließend folgen zwei weitere Wundergeschichten, die sich ereignen, nachdem Jesus von dort weggegangen ist, und die ebenfalls in 11,5 aufgenommen werden (die Heilung zweier Blinder in 9,27-31 und die Heilung eines Stummen in 9,32f.).

3.2 Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen

Auffällig ist in der Perikope von der Auferweckung der Tochter des Jäirus und der Heilung der blutflüssigen Frau die extreme Kürzung des Textes im Vergleich zum Markusevangelium.²³⁷ Dies legt nahe, dass Mt einige Informationen von Mk für unerheblich, wenn nicht gar irreführend hielt und die Handlung auf die für ihn wesentlichen Punkte beschränkte. Nicht auf die erzählerischen Details und auf die Anschaulichkeit kommt es ihm an, sondern auf den Ausdruck des Glaubens der Bittenden,²³⁸ dem die

²³⁶ Vgl. LUZ, Matthäus II, 51.

²³⁷ An den in Mk vorgegebenen 383 Worten gemessen, stellen die 137 Worte, mit denen Mt auskommt, eine Kürzung um fast zwei Drittel dar (vgl. GRUNDMANN, Matthäus, 273).

²³⁸ Vgl. GNILKA, Matthäusevangelium I, 340: „Was bei Mt geblieben ist, könnte man eine Belehrung über den Glauben nennen.“

Heilung durch Jesus entspricht. Diese Beobachtung trifft auf beide in 9,18-26 vorkommenden Heilungsgeschichten zu, wobei im Folgenden nur auf den für die Arbeit wichtigen Abschnitt 9,18f.23-26 eingegangen werden soll.²³⁹

Bei Mt wird der Vorsteher, der sich in 9,18 an Jesus wendet, anders als in Mk 5,22 nicht namentlich genannt. Zum einen wird dadurch „statt der Person das Verhalten des Vorstehers“²⁴⁰ in den Vordergrund gerückt, zum anderen wird auf diese Weise der Blick von der historischen Situation weg und auf die Kernaussage hingelenkt: Es geht nicht in erster Linie darum, dass der Tochter einer bestimmten Person geholfen werden konnte, sondern darum, dass angesichts des schon eingetretenen Todes überhaupt Rettung möglich ist. Durch das Weglassen konkreter Informationen wird der Beispielcharakter der Geschichte deutlicher. Auch die Angabe, dass der Mann ein Oberster der *Synagoge* war (Mk 5,22) nimmt Mt nicht auf,²⁴¹ sondern belässt es bei einem nicht weiter bestimmten Vorsteher. Vermutlich ist diese Streichung auf das angespannte Verhältnis zurückzuführen, das die matthäische Gemeinde zur Synagoge hatte.²⁴² Um die Bitte des Mannes einzuleiten, greift Mt auf das Verb *προσκυνέω* zurück, das er auch sonst oft verwendet, wenn sich jemand mit einem Anliegen vertrauensvoll an Jesus wendet.²⁴³ Die auffälligste Änderung in V.18 besteht darin, dass die Tochter des Vorstehers bereits tot ist, während sie bei Mk zu diesem Zeitpunkt noch lebt. Dies hebt die Gesamtsituation auf eine ganz andere Ebene, denn nun wird nicht mehr um medizinische Rettung gebeten, sondern es wird von vornherein die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass Jesus auch über den Tod hinaus helfen könne.²⁴⁴ Gedanken wie sie Mk später mitteilt (vgl. Mk 5,35: „Was bemühst du den Meister?“), die anzeigen, dass Jesus zwar die Heilung einer Schwerkranken, nicht aber deren Wiederbelebung zuge-
traut wird, werden bei Mt von Anfang an entkräftet. Gerade weil der Mann überzeugt ist, dass Jesus dem schon verstorbenen Kind helfen kann, bittet er ihn um Hilfe, und er sagt auch, auf welche Weise er sich das Eingreifen Jesu vorstellt: Wenn Jesus seine Hand auf das Mädchen legt, wird es leben. Während bei Mk (5,23) noch von zwei Händen die Rede ist, spricht Mt 9,18 von nur einer Hand Jesu, womit die besondere Souveränität und Vollmacht deutlicher noch als in der Mk-Fassung zum Ausdruck gebracht ist.²⁴⁵ Bei Mk stellen die beiden Verben „gerettet werden“ und „leben“ beide

²³⁹ Mehrere Minor Agreements zwischen Mt und Lk (vgl. die Auflistung bei LUZ, Matthäus II, 51, Anm. 7) lassen sich als Hinweis für die Existenz einer deuteromarkinischen Quelle deuten (so LUZ, Matthäus II, 52) oder als gemeinsame mündliche Tradition auffassen (so BOVON, Lukas I, 443).

²⁴⁰ SAND, Matthäus, 200.

²⁴¹ In manchen deutschen Übersetzungen wird es dennoch ergänzt, z. B. in der Einheitsübersetzung, oder es wird mit „Gemeindevorsteher“/ „Vorsteher der (jüdischen) Gemeinde“ wiedergegeben, z. B. in der Lutherübersetzung von 1984, der „Gute Nachricht Bibel“ und der „Hoffnung für alle“.

²⁴² Vgl. HARRINGTON, Matthew, 131 und KONRADT, Matthäus, 152.

²⁴³ Mt 8,2; 15,25; 20,20. Vgl. SAND, Matthäus, 201: „...das Verbum drückt hier die vertrauensvolle Huldigung eines Menschen aus, der in Jesus Gottes Handeln erkennt.“

²⁴⁴ Vgl. FRANCE, Matthew, 362.

²⁴⁵ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 126. Stellen aus dem Alten Testament, die von der Hand Gottes sprechen, lassen vermuten, dass Mt hiervon bei seiner Änderung beeinflusst war (vgl. ebd.). Mit Blick auf weitere Stellen im Matthäusevangelium, in denen die Hand Jesu vorkommt, spricht LUZ, Matthäus II, 52, davon, dass diese „zum Symbolwort für seine helfende Macht geworden [ist].“ Dies gilt sowohl für Heilungen (8,3.15) als auch für andere Situationen, in denen Jesu Hand Schutz oder Hilfe ausdrückt (12,49; 14,31 [vgl. ebd.]).

das Ziel der gewünschten Heilung dar: Wenn Jesus die Hände auf das Kind legt, wird es vor dem Tod gerettet und kann weiterleben anstatt zu sterben (Mk 5,23). Bei Mt stellt ζήσεται jedoch den Gegensatz zum bereits eingetroffenen Tod dar, sodass sich Tod und Leben gegenüberstehen, was dann in V.25 durch den Satz „und das Mädchen stand auf“ (καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον) zugunsten des Lebens entschieden wird.²⁴⁶ Ab V.20 wird entsprechend der markinischen Vorlage eine weitere Heilungsgeschichte eingeschoben. Diese führt nun natürlich nicht mehr zu einer zeitlichen Verzögerung, während der die Tochter des Vorstehers noch stirbt, wie das bei Mk der Fall ist, sodass die entsprechende Angabe aus Mk 5,35 konsequenterweise bei Mt entfällt, aber es entsteht durch den Einschub dennoch eine markante Unterbrechung²⁴⁷ im Handlungsverlauf der ersten Geschichte. Erst mit V.23 wird der Fokus auf die Situation des Vorstehers zurückgelenkt, in dessen Haus bereits offiziell getrauert wird. Mt streicht die Angabe aus Mk 5,37, dass Jesus nur Petrus, Johannes und Jakobus mitgenommen habe. Diese Jüngerkonstellation ist bei Mt auf die Verklärung und auf das Gebet in Gethsemane beschränkt (vgl. 17,1 und 26,37). Davon lässt sich aber nicht ableiten, dass während der Auferweckung des Mädchens überhaupt keine Jünger anwesend waren, denn in V.19 folgen nicht nur Jesus, sondern auch seine Jünger dem Vorsteher, sodass ihre Anwesenheit vermutlich auch ohne wiederholte Erwähnung vorausgesetzt werden kann.

Im folgenden Abschnitt, der sich vor und im Haus abspielt (V.25), kürzt Mt seine Vorlage ebenfalls erheblich: Die (rhetorische) Frage nach dem Grund der Trauer (Mk 5,39) fällt weg, beim Rauswurf der Menge wird nicht mehr zwischen engen Familienangehörigen und Jüngern sowie anderen Anwesenden differenziert (Mk 5,40: die Eltern und Jünger dürfen bleiben), zudem werden die Worte, die Jesus in Mk 5,41 zu dem Mädchen spricht, gestrichen, genauso wie der Verweis aus Mk 5,42 auf das Alter des Mädchens, die Demonstration ihrer Auferweckung durch ihr Umhergehen und die Aufforderung, ihr zu essen zu geben. Dass die Frage nach dem Grund des Kammers bei Mt nicht aufgenommen wird, lässt sich stimmig dadurch erklären, dass dem Leser dieser Grund längst bekannt ist und die Frage damit redundant wäre.²⁴⁸ Darauf, dass die Auferweckung ohne das Beisein der Menge erfolgen soll, wird mit dem Imperativ „Geht weg!“ (ἀναχωρεῖτε) in V.24 und mit dem Nebensatz „als aber die Volksmenge hinausgetrieben war“ (ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος) in V.25 gleich zweimal hingewiesen, bei Mk hingegen nur einmal und zwar nicht in Form der Aufforderung, sondern als Erzählzug („er warf sie alle hinaus“, Mk 5,40). Bei Mk folgt die Erwähnung vom Hinauswurf der Menge auf das Lachen (ebenfalls V.40), sodass das Lachen der Grund für den Hinauswurf zu sein scheint.²⁴⁹ Bei Mt bezieht sich der Imperativ ἀναχωρεῖτε aber

²⁴⁶ Vgl. SAND, Matthäus, 201: „Der Gegensatz Tod – Leben bestimmt die mt. Erweckungsgeschichte.“

²⁴⁷ Vgl. FRANCE, Matthew, 360: „a dramatic pause“.

²⁴⁸ DAVIES/ALLISON, Matthew II, 131, verweisen zusätzlich auf die Tendenz des Evangelisten, Jesus nach Möglichkeit keine Fragen stellen zu lassen.

²⁴⁹ Eine große Rolle dürfte bei Mk außerdem das Messiasgeheimnis spielen; nur die Jünger und die Familie des Mädchens, also die nächsten Bezugspersonen, können bei einem solchen Ereignis anwesend sein, wenn sich dieses nicht sofort verbreiten soll – vgl. den Schluss in der markinischen Version (Mk 5,43) mit dem Schlusssatz der matthäischen (Mt 9,26).

in erster Linie darauf, dass das Kind für Jesus gar nicht tot ist. Durch die Syntax (Mt verbindet ἀναχωρεῖτε mit οὐ γάρ) ist dies deutlich vorgegeben und inhaltlich auch schlüssig: Die Klagen sind unangebracht, denn es gibt, und das wird Jesus gleich zeigen, gar keinen Grund dafür. Der folgende Halbsatz „als das Volk hinausgetrieben war“ in V.25 zeigt, dass der Aufforderung auch tatsächlich nachgekommen wurde. Es ist dann nicht mehr notwendig, diese zweite Erwähnung des Herauswurfs doch noch als Reaktion auf das Lachen und das darin zum Ausdruck kommende Unverständnis der Menschenmenge zu deuten.²⁵⁰ Schon das Klagen und die Anwesenheit der trauernden Menschen sind überflüssig, weil das Kind nur schläft. Während Mk 5,41f. die Heilung recht genau beschreibt und auch das Alter des Mädchens erwähnt, verkürzt Mt 9,25 die Schilderung der Heilung auf zwei prägnante Erzählzüge: Jesus ergreift die Hand des Mädchens, und das Mädchen steht auf. Dass Mt die Aufforderung aus Mk 5,43 weglässt, dem Mädchen zu essen zu geben, lässt sich damit erklären, dass dies eine unnötige Information darstellt, denn Mt braucht die Fähigkeit des Mädchens, zu essen, weder zur Demonstration dafür, dass sie lebt, noch soll angedeutet werden, dass das Mädchen zur Stärkung oder vollständigen Genesung Nahrung brauchen könnte; die Auferweckung durch Jesus hat bereits alles geleistet. Gegenüber dem markinischen Schweigebot (ebenfalls V.43) enthält der Schlusssatz in Mt 9,26 die Information, dass die Kunde sich im ganzen Land verbreitet habe, und betont damit die Besonderheit gerade dieses Wunders.²⁵¹

3.3 V.24f.: Tod und Auferweckung des Mädchens

Der sicherlich auffälligste Satz in V.24 ist die Behauptung Jesu, dass das Mädchen gar nicht tot sei, sondern nur schlafe, was immer wieder dazu geführt hat, dass der Tod des Mädchens als ein nur scheinbarer eingestuft wurde.²⁵² Gegen den Ansatz einer solchen „rationalistischen Deutung“ sprechen aber gewichtige Gründe: Allein schon die Reaktion der Anwesenden steht dagegen.²⁵³ Sie haben die Beobachtung gemacht, dass das Kind tot ist und lachen über den Ausspruch Jesu, der ihnen naiv vorkommen musste. Es gibt keinerlei Anzeichen dafür, dass der Evangelist der Auffassung war, die Anwesenden wären einem Irrtum unterlegen.²⁵⁴ Darüber hinaus stellt sich aus kontextuellen Gründen die Frage, weshalb Mt die Geschichte überhaupt in dieser Form erzählt hätte,

²⁵⁰ DAVIES/ALLISON, Matthew II, 132, sehen in der Tatsache, dass die Öffentlichkeit bei Mt – wie auch bei vielen anderen antiken Wundergeschichten – ausgeschlossen wird, eine Nähe zu Mt 7,6: Ein solches Wunder vor den Augen aller wäre wie Perlen vor die Säue werfen.

²⁵¹ Vgl. KONRADT, Matthäus, 153.

²⁵² Für Beispiele vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 132 und LUZ, Matthäus II, 54, Anm. 27.

²⁵³ Vgl. FRANCE, Matthew, 364: „His pronouncement is in tension with what both the girl’s father and the (presumably experienced) mourners have observed.“ Vgl. auch LUZ, Matthäus II, 54, Anm. 27: „Schon vor der Aufklärung machten Ausleger darauf aufmerksam, daß die Menge, die Jesus auslacht, solche Erklärungen ausschließe [...].“

²⁵⁴ Dass es sich um eine bloße Metapher handelt, lässt sich ebenfalls kaum sinnvoll annehmen, wie FRANCE, Matthew, 364, zugespitzt erläutert: „The common use of ‚sleep‘ as a metaphor for death does not directly help us, since it would produce the nonsensical declaration ‚not dead but dead‘.“ Abgesehen davon wird καθεύδω selten als Metapher verwendet (vgl. OEPKE, Art. καθεύδω, 436).

wenn es sich dabei „nur“ um eine weitere Heilungsgeschichte hätte handeln sollen, denn sowohl in 10,8 als auch in 11,5 wird die Auferweckung von Toten inmitten von anderen Heilungen genannt. Betrachtet man den Kontext von Mt 9,18-26, stellt man fest, dass dort sämtliche in 10,8 aufgezählten Aspekte in Form von Geschichten entfaltet wurden.²⁵⁵ Diese Anfragen verdeutlichen, dass die Interpretation als Scheintod am Verständnis des Evangelisten weit vorbeizieht. Festzuhalten ist im Gegenteil: Gerade die Tatsache, dass das Mädchen bereits tot war, wird betont.²⁵⁶ Umso deutlicher stellt sich dann die Frage, weshalb Jesus den Tod als Schlaf bezeichnet. Wichtig scheint ein Aspekt zu sein, der durch die Darstellung des Todes als Schlaf indirekt ausgesagt wird: „[I]f death is ‘sleep’, then it allows the possibility of waking up.“²⁵⁷ Diese Möglichkeit ist aber untrennbar an Jesus geknüpft. Aus seiner und nur aus seiner²⁵⁸ Perspektive ist das Mädchen nicht tot. Er kann den Tod als Schlaf bezeichnen, weil er kraft seiner Vollmacht²⁵⁹ auch in der Lage ist, aus diesem Schlaf aufzuwecken.²⁶⁰ Mt drückt (anders als Lk) die Auferweckung des Mädchens in V.25 redaktionell mit dem Verb ἐγείρω aus, dem gleichen Verb also, mit dem auch Jesu eigene Auferweckung in 27,64; 28,6.7 beschrieben wird (in 27,64 und 28,7 jeweils mit dem Zusatz ἀπὸ τῶν νεκρῶν). Zwischen beiden Geschehnissen besteht eine Analogie: So wie Gott Jesus auferweckt, so weckt Jesus das Mädchen auf – mit dem Unterschied jedoch, dass das Mädchen später wieder stirbt.²⁶¹ Vermutlich liegt in dieser Verbindung zwischen der Auferweckung Jesu und der des Kindes auch der Schlüssel zum Verständnis der Auferweckungsgeschichte für heutige Leser und vielleicht auch schon für Leser oder Hörer aus der Zeit der Evangeliumsentsstehung: Von demselben Jesus, der selbst auferweckt wurde und der demonstriert hat, dass er die Fähigkeit hat, einen Menschen aufzuwecken, ist auch die eigene Auferweckung zu erhoffen.²⁶²

Dass Mt selbst nicht nur von einer solchen „symbolischen“ Deutung ausging, sondern von einer tatsächlich erfolgten Auferweckung des Kindes, ist, wie oben bereits anklang, auch durch die kontextuellen Bezüge zu 10,8 und 11,5 wahrscheinlich und wird im Folgenden ausgeführt.

²⁵⁵ Vgl. FRANKEMÖLLE, Matthäus I, 323: „Er ‚musste‘ demnach am Ende der Wundergeschichten noch eine Auferweckungs-Geschichte sowie eine Heilungsgeschichte eines Stummen erzählen.“ Und FRANCE, Matthew, 382: „[T]he four acts of deliverance specified are carefully worded to reflect the miracles in chs. 8-9 (cf. also the summary to come in 11:5).“

²⁵⁶ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 125: „Indeed, the impossibility of raising the dead is precisely the point.“

²⁵⁷ FRANCE, Matthew, 364.

²⁵⁸ Vgl. KLAIBER, Matthäus I, 187: Es „ist bei Matthäus ganz eindeutig, dass Jesus damit nicht die Realität des Todes in Frage stellt.“

²⁵⁹ Vgl. BASSER/COHEN, Matthew, 243: „Resurrecting the dead was something a ‚Son of God‘ – someone who had been given certain divine powers – was able to do.“

²⁶⁰ KLAIBER, Matthäus I, 187, betont: „Aber er spricht auch nicht allgemein vom Tod als Schlaf, in dem die Toten darauf warten, auferweckt zu werden (so Dan 12,2; Jes 57,2; 1Thess 4,13f).“

²⁶¹ Vgl. FRANCE, Matthew, 364: „Of course what happens in this story is only the resuscitation of someone who will later die again, merely a postponement of death.“

²⁶² Vgl. LUZ, Matthäus II, 54: „Diese Formulierung und nur sie wird für die Gemeinde transparent: Auch sie steht unter dem Schutz Jesu, und auch sie wird er, der Auferstandene, einmal auferwecken.“

3.4 Totenaufweckung in Mt 10,8 und 11,5

Für das Verständnis von Auferstehung in Mt 9,18-26 sind insbesondere jene Stellen heranzuziehen, die kompositorisch mit der Erzählung von der Auferweckung zusammenhängen, also 10,8 und 11,5.

10,8 zählt alle zuvor in Kapitel 8 und 9 erzählerisch ausgestalteten, von Jesus gewirkten Wunder in der Aussendungsrede an die Jünger auf:²⁶³ Das in 10,8 als erster Punkt erwähnte Heilen der Kranken, zu dem die Jünger aufgerufen sind, findet sich in zwei aufeinander folgenden Heilungsgeschichten in 8,5-13 (Die Heilung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum) und 8,14-17 (Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und vieler Kranker) sowie in 9,20-22 (Die Heilung der blutflüssigen Frau). Das als Nächstes genannte Aufwecken von Toten findet seine Entsprechung in 9,18f.23-26, das Reinmachen von Leprakranken in 8,1-4, und das Austreiben von Dämonen in 8,28-34 und 9,32-34. Das Aufwecken von Toten in 10,8 wurde inmitten von anderen Wundern platziert, als unterschiede es sich gar nicht grundsätzlich von anderen Heilungen.²⁶⁴ Mit der Behauptung, es sei möglich, Menschen vom Tod wieder ins Leben zurückzuholen, erfährt das Problem, inwiefern die von Jesus berichteten Wundergeschichten einen wahren Kern haben, dadurch eine deutliche Zuspitzung, dass in 10,8 nicht von den Möglichkeiten Jesu die Rede ist, sondern nun den Jüngern aufgetragen wird, Tote aufzuwecken. Es stellt sich somit die Frage, ob nach Meinung des Evangelisten nicht nur Jesus, sondern auch die Jünger tatsächlich in der Lage gewesen sein sollten, Tote aufzuwecken.²⁶⁵ Zwar ist zu berücksichtigen, dass es dem Evangelisten

²⁶³ Lk 10,9 enthält die Beauftragung der Jünger in einer verkürzten Form, in der nur die beiden Elemente „heilt die Kranken in ihr [= in der Stadt]“ und „sagt ihnen: Das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen“ stehen. Möglicherweise beinhaltete Q diese kürzere Version, die Mt dann ausweitete (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 170).

²⁶⁴ Laut STEMBERGER, Auferstehung, 284, „ist zu betonen, daß für den Hebräer der Unterschied zwischen Krankheit und Tod, Krankenheilung und Auferweckung nicht so einschneidend ist wie für unser Denken.“ Dennoch ist alttestamentlich nur in zwei Fällen von Totenaufweckungen berichtet: 1Kön 17,17-24 und 2Kön 4,31-37. Nicht nur im Vergleich zu Mk fällt die matthäische Version der Auferweckung der Tochter des Jäirus kurz aus, sondern auch im Vergleich zu diesen beiden alttestamentlich überlieferten Totenaufweckungen. Beide Stellen weisen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu Mt 9,18-26 par auf: Sowohl bei Elija als auch Elischa als auch Jesus ist die Tatsache einer besonderen Verbindung dieser Männer zu Gott schon bekannt, bei Elija führt diese aber zunächst dazu, dass die Mutter des toten Kindes das Erscheinen Elijas damit deutet, dass er sie an ihre Sünden erinnern und dem Sohn den Tod bringen wolle (1Kön 17,18). Auffällig ist, dass sowohl Elija als auch Elischa vor der Auferweckung zu Gott beten, während Jesus in eigener Vollmacht handelt; insbesondere bei Elija wird dann auch herausgestellt, dass der Junge durch die Gebetserhörung Gottes ins Leben zurückkehrt, nicht durch die Kraft von Elija selbst, der nur als Mittler auftritt (V.20-22). Dass die Mutter ihren Sohn lebendig zurückerhält, gilt ihr als Beweis dafür, dass Elija wirklich ein Mann Gottes ist und dass das Wort des Herrn in seinem Mund ist (V.24). Mt 9,18-26 beinhaltet zwar keinen Beweis, aber in 11,5 ist Totenaufweckung unter anderen Wundern Kennzeichen für die Messianität Jesu. Bei Elischa tritt zu dem Gebet (2Kön 4,33) eine genaue Beschreibung der Auferweckung (V.34f.): Indem er sich über das Kind beugt und mit Mund, Augen und Händen den Mund, die Augen und die Hände des Kindes berührt, wird der Körper des Kindes wieder warm. Demgegenüber ist bei Mt selbst noch gestrichen, dass Jesus zu dem Mädchen spricht – die Darstellung des Vorgangs der Auferweckung ist auf eine bloße Berührung der Hand des Mädchens reduziert.

²⁶⁵ In späteren Handschriften fehlt es; vermutlich ist dies Ausdruck der Verlegenheit, dass die im Evangelium geschilderte Erfahrung doch nicht reproduzierbar war. Andere Handschriften stellen es zumindest an den Schluss, was eine Angleichung an 11,5 sein könnte (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 170, Anm. 22).

auch darum ging, das Wirken des Messias mit dem seiner Jünger eng zu verbinden,²⁶⁶ doch schließt das nicht aus, dass Mt den Jüngern solche Wundertaten tatsächlich zutraute. Eine darüber noch hinausgehende Überlegung betrifft den Zeitpunkt des Wunderwirkens der Jünger: Galt ihre, sogar das Auferwecken von Toten beinhaltende, Beauftragung auch für die Zeit nach Jesus, und ging Mt dementsprechend wirklich davon aus, dass auch in seiner Gemeinde noch Tote auferweckt werden konnten?²⁶⁷

Die Anfrage, inwiefern das in 10,5-15 aufgezählte Tun für die Zeit nach der Auferstehung Jesu noch Gültigkeit besitzen soll, berührt die – hier nur sehr knapp zu erwähnende – Problematik, die das grundsätzliche Verhältnis zwischen den beiden Aussendungsbefehlen in Kap. 10 und in 28,18-20 betrifft. Einerseits besteht zwischen beiden Aussendungsreden große Ähnlichkeit durch die Anrede an die Jünger und durch einige Schlüsselwörter, die sich in beiden Abschnitten wiederholen (μαθηταί, πορεύομαι, δίδωμι, ἐξουσία).²⁶⁸ Dass die beiden Stellen nicht die gleichen Adressaten für die Mission nennen, sondern 10,5f. ausdrücklich eine Zuwendung zu den „Völkern“ ausschließt (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε), während 28,19 gerade „alle Völker“ (πάντα τὰ ἔθνη) zur Zielgruppe der Mission macht, ist andererseits ein entscheidender Punkt, an dem sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung entzündet. In diesem Zusammenhang wurde vermutet, dass nicht nur die Adressaten andere sind, sondern auch der *Inhalt* des missionarischen Wirkens unterschiedlich ist, da nur 10,8 von Wundern und Heilungen spricht, 28,19f. hingegen von Taufe und Lehre.²⁶⁹ Doch lässt sich das Phänomen der in 28,18-20 fehlenden Heilungen wohl einfacher damit erklären, dass sich hier das Ausbleiben von Wundererfahrungen in der Gemeinde niedergeschlagen hat.²⁷⁰ Im Umkehrschluss ergibt sich daraus, dass Heilungen und Totenaufweckungen zu den Spezifika der Zeit Jesu zählten, ohne dass damit zwangsläufig beansprucht war, dass dies auch nach 28,20 funktionieren muss, um wahr zu sein. Oder andersrum: Das Ausbleiben von Heilungen und Totenerweckungen schlägt sich zwar in der Formulierung des Missionsbefehls in 28,19f. nieder, ist für den Evangelisten aber kein Argument gegen die Faktizität der in 9,25 erzählten Begebenheit. Es ist daher möglich, dass Mt daran geglaubt hat und es auch für Missionszwecke dienlich hielt, von der erfolgten Auferweckung zu erzählen, selbst dann, wenn es nach der Zeit Jesu und in der matthäischen Gemeinde keine Auferstehungswunder mehr gegeben hat.

²⁶⁶ Vgl. FRANCE, Matthew, 381: „[T]he disciples are to say and do what he has already said and done.“ Vgl. auch KEGEL, Auferstehung, 72.75. Des Weiteren spricht für den Zusammenhang, dass die Einleitung in 10,7 ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν auch den Beginn von Jesu eigener Verkündigung in 4,17 markiert. Zum ersten Mal erscheint diese Wendung in der Predigt des Täufers in 3,2, sodass man sagen kann: „Der Täufer als Vorläufer, Jesus als Hauptfigur und die Jünger werden als Boten Gottes zusammengebunden“ (KONRADT, Matthäus, 163).

²⁶⁷ So die Vermutung von LUZ, Matthäus II, 56, Anm. 45: „Mt 10,8 rechnet damit, daß in der Gemeinde auch Tote lebendig werden.“ Gänzlich abwegig ist das nicht, wenn man Apg 20,10 zum Vergleich heranzieht. Das Matthäusevangelium scheint aber eher die Problematik widerzuspiegeln, dass die Fähigkeit der Jünger bzw. der Gemeinde, Wunder zu wirken, begrenzt war (vgl. Mt 17,16-20).

²⁶⁸ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew, 170.

²⁶⁹ Vgl. VON DOBBELER, Restitution, 28.32-41.

²⁷⁰ So KONRADT, Israel, 338: Es „lässt sich das Fehlen des θεραπεύειν nahe liegend als Reflex des faktischen Zurücktretens von Heilungen in der Gemeindegewirklichkeit verstehen.“

Das erneute Vorkommen von Totenaufweckungen in einer Reihe von weiteren Wundern in 11,5 vertieft den Zusammenhang dieser besonderen Heilung mit der besonderen Situation der Nähe des Gottesreiches: Als er von den Jüngern des Johannes gefragt wird, ob er derjenige sei, der kommen solle oder ob man auf jemand anderen warten solle, antwortet Jesus mit einer Auflistung von Heilungen. Diese haben wiederum alle eine exemplarische Geschichte: Blinde können wieder sehen (9,27-31), Lahme können wieder gehen (9,2-8), Leprakranke werden wieder rein (8,1-4) und Taube können wieder hören (9,32-34). Dass Tote auferstehen, verweist wiederum zurück auf 9,18f.23-26. Die Antwort Jesu, die wieder genau die Taten aufzählt, die Johannes doch überhaupt erst zu seiner Frage veranlasst haben, impliziert dann, dass Johannes anhand der Taten die Antwort bereits kennen müsste; sie haben gleichsam Beweischarakter.²⁷¹ Die erzählten und dann in 11,5 aufgezählten Heilungen sind schon alttestamentlich in Jes 29,18f. und 35,5f.²⁷² symptomatisch für die angekündigte Heilszeit Israels, in der sowohl körperliche Gebrechen geheilt als auch Machtverhältnisse umgekehrt werden und außerdem die Wüste erblühen soll. Jes 61,1 kennt zudem das Motiv vom Verkünden der frohen Botschaft an die Armen. Die Heilung von Aussätzigen kommt bei Jes nicht vor und könnte ein Zusatz sein, der der Verbreitung von Aussatz zur Zeit Jesu Rechnung trägt.²⁷³ Für die Auferweckung Toter, die in den Jesaja-Texten nicht im Sinne von Wunderheilungen vorkommt (vgl. aber Jes 26,19), ist neben den oben bereits genannten Parallelen in 1Kön 17,17-24; 2Kön 4,18-37 noch 4Q521 Fragm. 2 2,12 zu nennen. In 2 2,12 ist ferner wie in Mt 11,5 die Rede davon, dass den Armen frohe Botschaft verkündet wird, 2 2,8 kennt zudem das Motiv, dass Blinde wieder sehen können. Heilungen und auch Totenaufweckungen gelten hier also nicht nur als beispielhaft für die Heilszeit, sondern können sogar ausdrücklich „als Signatur der *messianischen* Heilszeit aufgefasst“²⁷⁴ werden und weisen damit große Ähnlichkeit zu Mt auf, der ähnliche Taten als deutliche Zeichen für das messianische Wirken Jesu beschreibt.²⁷⁵ Gerade die Tatsache, dass das Verständnis und die Erkennbarkeit der Messianität Jesu so eng mit seinem heilenden und gar vom Tod auferweckenden Wirken verbunden ist, könnte ein weiterer Hinweis darauf sein, dass Mt die in 9,25 berichtete Auferweckung nicht als eine notwendigerweise jederzeit prinzipiell mögliche Tat verstanden hat, sondern als Zeichen des Reiches Gottes, das mit Jesus nahe gekommen, sich aber noch nicht auf der Welt durchgesetzt hat. Das könnte auch erklären, weshalb Mt sogar dann von der Faktizität der Auferweckung ausgehen konnte, wenn er selbst schon die Erfahrung

²⁷¹ Lk 7,22 kennt die wortwörtlich gleiche Reihung, der einzige Unterschied ist, dass Mt dreimal *καί* mehr hat. Wahrscheinlich haben beide Evangelisten Q „fast unberührt gelassen“ (BOVON, Lukas I, 369). Für eine genaue tabellarische Übersicht vgl. BECKER, Interpretationsrahmen, 271.

²⁷² Jes 29,18: An jenem Tag hören alle, die taub sind, sogar Worte, die nur geschrieben sind, und die Augen der Blinden sehen selbst im Dunkeln und Finstern.

Jes 35,5: Dann werden die Augen der Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen. 6 Dann springt der Lahme wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf. In der Wüste brechen Quellen hervor und Bäche fließen in der Steppe.

²⁷³ Vgl. GIESEN, Krankenheilungen, 100.

²⁷⁴ KONRADT, Matthäus, 179. Kursiv im Original. Zur Diskussion, inwiefern der Akzent auf der messianischen Gestalt oder auf der Heilszeit liegt, vgl. Becker, Interpretationsrahmen, v. a. 285-296.300f.

²⁷⁵ BECKER, Interpretationsrahmen, 291f.296, hebt die präsentische Formulierung schon des Q-Textes im Gegensatz zu den Jesaja-Texten und 4Q521 hervor.

gemacht hatte, dass sie in Form eines Auferweckungswunders nicht reproduzierbar war.

3.5 Zusammenfassung und Auswertung

Der Tod ist in Mt 9,18f.23-26 zwar ein reales Geschehen mit den handfesten Folgen von Verlust, großem Kummer und Klage. Dennoch wendet sich der Vorsteher an Jesus, was zeigt, dass er selbst angesichts des Todes nicht ganz und gar hoffnungslos ist; das Vertrauen auf Jesus schließt von Anfang an das Vertrauen mit ein, dass sich seine Macht nicht nur auf die Lebenden bezieht. Die Verbform ἠγέρθη, mit der die Auferweckung des Mädchens beschrieben wird, ist bei Mt die gleiche wie an den Stellen, in denen von der Auferweckung Jesu durch Gott die Rede ist. Es wird also eine Analogie hergestellt zwischen dem Handeln Gottes an Jesus und dem Handeln Jesu an den Menschen. Dass die Totenerweckungen mit der Nähe des Reiches verbunden werden (10,8) und – neben weiteren Wundern – als Beweis der Messianität Jesu dienen (11,5), zeigt an, dass Mt die Möglichkeit von Totenerweckungen nicht zwingend für zu jeder Zeit reproduzierbar halten muss, um sie für wahr und tatsächlich geschehen zu halten. Einzig und allein weil Jesus als der Messias die Nähe des Gottesreiches erfahrbar werden lässt, kann er auch Tote auferwecken. Das bedeutet aber im Umkehrschluss, dass im Reich Gottes für alle Leben möglich ist, auch für bereits Verstorbene. Nur auf diese Weise konnte die Geschichte sinnvoll weitergegeben werden und der Verkündigung dienen, trotz der Erfahrung, dass Totenerweckungen in dieser Welt undenkbar sind.

4 Mt 10,28 Seele und Leib in der Hölle

28 Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht zu töten vermögen; fürchtet aber vielmehr den, der sowohl Seele als auch Leib verderben kann in der Hölle!

Mt 10,28 ist für das Thema „Tod, Auferstehung und ewiges Leben“ in mehrfacher Hinsicht wichtig: Zum einen finden sich mit den Verben ἀποκτείνω und ἀπόλλυμι zwei Ausdrücke, die das (gewaltsame) Ende des Menschen beschreiben. Zum anderen wird die γέεννα genannt, die durch die Verbindung mit dem Verb ἀπόλλυμι als Ort des Vernichtetwerdens bestimmt ist. Des Weiteren lässt die Dopplung der beiden den Menschen beschreibenden Substantive σῶμα und ψυχή einen Rückschluss auf anthropologische Vorstellungen des Evangelisten zu, die hinter seinen Aussagen über Tod, Auferstehung und ewiges Leben stehen.²⁷⁶

Im Zusammenhang mit der Gehenna ist auch der Frage nachzugehen, ob die Substantive ἄδης und γέεννα deckungsgleich verwendet werden oder sich voneinander abgrenzen lassen. Unter der Überschrift „Mt 10,28 als Martyriumsparänese“ wird anschließend ein Vergleich mit frühjüdischen Texten vorgenommen, die zum Teil sehr ähnliche Aussagen enthalten wie Mt 10,28, aber rhetorische und anthropologische Unterschiede aufweisen.

4.1 Mt 10,28 im Vergleich mit Lk 12,4-5

Mt 10,28 hat eine Parallelstelle allein in Lk 12,4f. und entstammt somit der Quelle Q. Zunächst fällt auf, dass die Anrede bei Lk den Freunden (Lk 12,4) gilt, die im Kontrast zu den tausend Menschen (12,1) die bevorzugt Angesprochenen darstellen. Bei Mt

²⁷⁶ Gegen LUZ, Matthäus II, 127, der ausdrücklich die paränetische Stoßrichtung des Textes betont: „Die Absicht unserer Stelle ist es nicht, Aussagen über anthropologische Fragen oder über das Leben nach dem Tode zu machen. Sie will mit Hilfe solcher Aussagen die Gemeinde ermahnen.“ Trotz dieser Feststellung kann davon ausgegangen werden, dass sich in Aussagen des Evangelisten auch das dahinter stehende Welt- und Menschenbild widerspiegelt. Dass Mt die Stelle nicht um der anthropologischen Argumente willen geschrieben hat, schließt nicht aus, dass sich dennoch anthropologische Vorstellungen darin finden lassen. Vgl. DAUTZENBERG, Leben bewahren, 152, der in 10,28 im Vergleich zu 10,39b das Martyrium auf „einer mehr anthropologischen Ebene“ beschrieben sieht. Vgl. auch ZANGENBERG, Resurrection, 218, der sich von der Stelle erhofft, dass sie zu den wenigen Abschnitten gehört, die „a glimpse into the evangelist’s anthropological assumptions“ ermöglichen. Auch er schließt sich daher der Meinung von LUZ nicht an (vgl. a.a.O., Anm. 3).

findet sich diese hervorgehobene Anrede nicht. Sie ist nicht nötig, da im ganzen Kapitel 10 die gleiche Personengruppe, nämlich die in 10,2 namentlich genannten Zwölf, angesprochen wird (vgl. 10,5 und 11,1). Damit sind die bei Mt in 10,28 Angesprochenen ohnehin schon der engere Kreis und brauchen nicht von weiteren Menschen abgegrenzt zu werden.²⁷⁷

Während der erste Halbsatz der Aussage von Mt 10,28 und Lk 12,4 sehr ähnlich ist (Lk verwendet φοβηθήτε statt φοβεῖσθε und ἀποκτεινόντων statt ἀποκτεννόντων), besteht im zweiten Teil des Satzes ein größerer Unterschied: Bei Lk wird die Beschränkung des Machtbereichs der Gegner damit umschrieben, dass sie über das Töten hinaus nichts tun können, bei Mt wird dieses Unvermögen in V.28b mit der Formulierung „die Seele aber nicht zu töten vermögen“ (τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι) ausgedrückt. Mt hebt schon hier deutlich hervor, was über den Leib hinaus auf dem Spiel steht, nämlich die ψυχή, während bei Lk die Betonung darauf liegt, dass mit dem Töten des Leibes die Reichweite der (menschlichen) Macht beendet ist. Das Substantiv ψυχή kommt bei ihm nicht vor, sondern er verwendet stattdessen μετὰ ταῦτα (V.4). Mt dürfte hier der Q-Fassung folgen, die beide Begriffe parallelisiert, wohingegen Lk den Seelenbegriff meidet, möglicherweise deshalb, weil seine hellenistischen Leser die Seele als unsterblich betrachten.²⁷⁸ Des Weiteren weist Lk in V.5 auf den, der gefürchtet werden soll, zweimal gesondert hin, einmal durch ὑποδείξω δὲ ὑμῖν („ich will euch aber zeigen“), womit die Hauptaussage eingeleitet wird, und einmal durch das nachgestellte καὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε („ich sage euch, vor dem fürchtet euch“). Beide Betonungen verwendet Mt nicht, was vermutlich darauf zurückzuführen ist, dass er sie in Q nicht vorfand.²⁷⁹ Darüber hinaus bestehen Unterschiede in der Darstellung desjenigen, den man fürchten soll: In Lk 12,5 ist derjenige zu fürchten, der im Anschluss an das Töten auch noch die Macht besitzt, in die Hölle zu werfen. Diese Macht wird in zwei Aspekte aufgeteilt: Die Möglichkeit zu töten und die Möglichkeit, danach noch etwas mit dem Getöteten zu tun. Dabei ist aber zu beachten, dass diese Darstellung „eine sachliche Inkonzernenz“²⁸⁰ enthält, weil das Subjekt eigentlich nicht das gleiche ist: Derjenige, der tötet, ist ein Mensch und derjenige, der in die Hölle wirft, ist Gott. Diese zweistufige und etwas unscharfe Beschreibung findet sich in Mt 10,28b nicht. Mt fasst die Macht dessen, vor dem man sich fürchten soll, direkt zusammen, indem er beschreibt, dass dieser ψυχή und σῶμα in der Hölle vernichten kann. Diese Möglichkeit wird kurz und knapp benannt, wobei die beiden Begriffe ψυχή und σῶμα mit καὶ ver-

²⁷⁷ Lk folgt hierin wahrscheinlich Q (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew I, 205). Dass Jesus seine Jünger bei Lk sonst nie als „Freunde“ anspricht (vgl. BOVON, Lukas, 254), könnte ein Anzeichen dafür sein, dass Lk diesen Satzteil aus der Spruchquelle so übernommen hat. Vgl. dagegen die Rekonstruktion des Q-Textes in der Critical Edition (Q 12,4) oder bei FLEDDERMANN, Reconstruction, 568.

²⁷⁸ So die Erklärung von BOVON, Lukas, 255.

²⁷⁹ Vgl. DAUTZENBERG, Leben, 138; DAVIES/ALLISON, Matthew II, 206; LUZ, Matthäus II, 122f. sowie die Q-Rekonstruktion der Critical Edition (Q 12,4). Zudem lassen sich die Zusätze anhand lukianischer Redaktion gut erklären (vgl. BOVON, Lukas, 254).

²⁸⁰ DAUTZENBERG, Leben, 138.

bunden nebeneinander stehen, wie vermutlich bereits in Q vorgegeben.²⁸¹ Lk 12,5 nennt keinen der beiden Begriffe.²⁸²

Beide Evangelisten unterscheiden sich auch in der Angabe, was genau nach dem Tod in der Gehenna geschehen kann. Bei Lk wird in die Gehenna geworfen,²⁸³ bei Mt wird in ihr vernichtet. Aber auch Mt kennt die Vorstellung, dass jemand in die Gehenna geworfen werden kann. Sie findet sich bei ihm in 5,29 und 18,9 (siehe dazu unter 4.3.1.3.2 und 4.3.1.3.3). Vor diesem Hintergrund wirkt die in 10,28 verwendete (wiederum dem Wortlaut des Logions in Q folgende) Kombination von γέννα und ἀπόλλυμι besonders drastisch, da sie das Ergehen in der Gehenna vom Hineingeworfenwerden zum Vernichtetwerden noch steigert.²⁸⁴

Weder bei Mt noch bei Lk ist der Gottesname genannt. Dass es dennoch Gott (und nicht etwa der Teufel) ist, der Seele und Leib verderben kann, lässt sich zum einen indirekt daraus erschließen, dass die „Gottesfurcht“ in alttestamentlich-jüdischer Tradition eine vertraute Forderung²⁸⁵ darstellt, zum anderen ist es durch den Kontext angezeigt (vgl. 10,32f.: „Vater in den Himmeln“).

4.2 Anthropologische Voraussetzungen – σῶμα und ψυχή

Zweimal erscheint in Mt 10,28 die Kombination von σῶμα und ψυχή; in 10,28a werden beide Begriffe als unterschiedlich beschrieben, was die Reichweite der menschlichen Macht über sie betrifft, in 10,28b werden beide parallel formuliert und so als gleichgeordnet vor Gottes Macht dargestellt.

Für den Hintergrund dieser doppelten Bestimmung des Menschen als σῶμα und ψυχή lässt sich hellenistischer Einfluss annehmen: „Die Unterscheidung von Leib, den Menschen töten können, und Seele, die sie nicht töten können, spiegelt den Einfluß griechischer, dichotomischer Anthropologie auf weite Kreise des Judentums.“²⁸⁶

Dennoch besteht ein gravierender Unterschied gegenüber dem hellenistischen, dualistischen Gebrauch. Dieser ist v. a. darin zu sehen, dass die ψυχή nicht als Trägerin eines unsterblichen Teils im Menschen fungiert: Für die Anthropologie des Alten Testaments „bleibt zu beachten, dass der *nəpəš* nie die Bedeutung eines im Unterschied zum

²⁸¹ DAUTZENBERG, *Leben*, 138, verbindet diese Feststellung mit der Wertung: „Matthäus bietet das Wort in der wohl ursprünglichen Form eines knappen, auf das Wesentliche beschränkten, parallel gebauten zweigliedrigen Maschal, während die lukanische Fassung weitschweifiger ist und den Parallelismus zerstört hat...“

²⁸² Mit dem Verweis darauf, dass Lk in V.4 μετὰ ταῦτα (ohne σῶμα) und in V.5 μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι (ohne ψυχή und σῶμα) hat, bemerkt DAUTZENBERG, *Leben*, 138: „[I]m zweiten Glied ist also auch der Begriff σῶμα gemieden.“

²⁸³ Die nur einmalige Verwendung von γέννα bei Lk scheint Q entnommen zu sein (vgl. BOVON, *Lukas*, 254, Anm. 58).

²⁸⁴ Vgl. auch RÖLVER, *Existenz*, 523.537 und SCHENK, *Sprache*, 125.

²⁸⁵ LUZ, *Matthäus II*, 127. Vgl. auch GNILKA, *Martyriumspäranese*, 232 („Allein Gott kann das Urteil zur Gehenna aussprechen. Sein Name wird, wie es jüdischem Empfinden entspricht, umschrieben.“) und RÖLVER, *Existenz*, 523: „Im hier vorgetragenen Kontext der Gottesfurcht ist damit Gott, nicht etwa der Teufel als Ausführender der Handlungen im Blick.“

²⁸⁶ LUZ, *Matthäus II*, 126. Ebenso SCHWEIZER, *Art. ψυχή*, 645: „Es läßt sich kaum bestreiten, daß griechische Anschauungen die Formulierung beeinflusst haben.“

leiblichen Leben unzerstörbaren Daseinskerns zukommt, der auch getrennt von ihm existieren könnte.²⁸⁷ Aus dieser Beobachtung zum Alten Testament ergibt sich für Mt 10,28 aber die Anfrage, inwiefern die ψυχή tatsächlich nicht getrennt existieren kann, da die Formulierung in 10,28a zunächst doch so klingt, als bliebe nach dem Tod des σῶμα nur die ψυχή übrig. Die Wendung „der σῶμα und ψυχή verderben kann“ in 10,28b klingt wiederum so, als ob Körper und Seele nicht mehr getrennt bzw. wieder-vereint seien. Auf jeden Fall ist auch in Mt 10,28 gerade nicht ausgesagt, dass die ψυχή in jedem Fall ewig weiterlebt, sondern nur, dass sie dem Zugriff von Menschen entzogen ist. Gott kann sie durchaus vernichten.²⁸⁸ Umgekehrt heißt das aber auch: Gott ist derjenige, der das Leben der ψυχή gewährleistet.

4.2.1 Nāfāsch im Alten Testament/ψυχή in der LXX und in frühjüdischen Schriften

Wie bereits erwähnt lässt sich der Bedeutungsgehalt von ψυχή vor dem Hintergrund alttestamentlichen Denkens klären: Dass es sich bei dem griechischen Wort ψυχή um die Übersetzung von Nāfāsch in der LXX handelt,²⁸⁹ ist ein wichtiger Ansatzpunkt, um den Sinngehalt des Wortes nachzuzeichnen. Das Bedeutungsspektrum von Nāfāsch erstreckt sich im Alten Testament über mehrere Aspekte, die z. B. mit den Begriffen „Kehle/Hals“, „Begehren“, „Seele“, „Leben“ und „Person“ wiedergegeben werden können.²⁹⁰ Wenn die Unterwelt ihre Nāfāsch aufsperrt (vgl. Jes 5,14), ist damit wohl, bildlich gesprochen, ihr „Schlund“ gemeint, mit dem sie die nicht gottgefällig lebenden Menschen verschlingen kann.²⁹¹ Nāfāsch ist aber auch der Begriff, der den Menschen in seinem Angewiesensein auf Nahrung beschreibt: „Jes 29,8 spricht von einem Hungerigen und einem Durstigen, der zu essen und zu trinken träumt, aber beim Erwachen ist seine nāpāš leer und trocken.“²⁹² Der Mensch ist in seinem Sein abhängig von der Befriedigung elementarer Bedürfnisse wie der Nahrungsaufnahme. Daher kann auch Prov 13,25 Nahrung mit der Nāfāsch in Verbindung bringen: „Der Gerechte hat zu

²⁸⁷ WOLFF, Anthropologie, 47. Vgl. STEMBERGER, Auferstehung, 276.

²⁸⁸ Vgl. LUZ, Matthäus II, 126: „Wichtig ist, daß die griechische Vorstellung von der unsterblichen Seele hier gerade nicht übernommen wurde. Auch die Seele kann Gott in der Hölle vernichten.“ Ebenso SCHWEIZER, Art. ψυχή, 645: „In Mt 10,28 hingegen spricht gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele der Hinweis auf Gottes Macht, in der Geenna ψυχή und σῶμα zu verderben.“ Vgl. ders., Art. σῶμα, 773, sowie FRANCE, Matthew, 403, der umgekehrt von der ψυχή als nur „potentially eternal,‘ since it can be ‚destroyed‘ in hell“ spricht.

²⁸⁹ Vgl. WOLFF, Anthropologie, 33: Von den 755 Belegen für Nāfāsch im Alten Testament wurden 600 in der LXX mit ψυχή übersetzt. An wenigen Stellen wurde ψυχή auch für andere Begriffe verwendet (vgl. hierzu im Einzelnen SCHNELLE, Art. ψυχή, 1619).

²⁹⁰ So die Einteilung bei WOLFF, Anthropologie, 34-55. Vgl. zum Folgenden ebd. Auch als Pronomen kann die Nāfāsch Verwendung finden, so etwa in Gen 12,13 (vgl. a.a.O., 52). VOLP, Unsterblichkeit, 128, nimmt mit Blick auf unterschiedliche Traditionen („hebr. Bibel“, „gr. Denken“) eine Dreiteilung vor in die „für körperliche Vegetativfunktionen konstitutive Lebens- oder *Vitalseele*, die für das geistige Leben im Unterschied zum Körper konstitutive Ich- oder *Egoseele* sowie die nach dem Tod des Menschen weiterexistierende und u.U. auch präexistente Frei- oder *Exkursionsseele*“. Kursiv im Original.

²⁹¹ Vgl. WOLFF, Anthropologie, 34. Vgl. auch 4QpJes^b und 1QpHab – generell ist für die Qumranliteratur ein ähnlich vielfältiger Gebrauch zu verzeichnen (vgl. BONFIGLIO, Art. נַפֶּשׁ, 1008).

²⁹² WOLFF, Anthropologie, 35.

essen bis zur Sättigung seiner Seele, aber der Leib der Gottlosen bleibt leer.“²⁹³ Dabei tritt neben die grundsätzliche anthropologische Aussage, dass der Mensch eine „essen-de Näfäsch“ ist, der Gedanke, dass es Gott obliegt, diese zu sättigen oder hungern zu lassen. Auch der (äußere) Hals kann mit dem Begriff Näfäsch gemeint sein (vgl. Ps 105,18). In dieser Bedeutung ist oftmals der Mensch als Gefährdeter zum Ausdruck gebracht,²⁹⁴ denn die Wendung „die Näfäsch schlagen“ heißt „ans Leben gehen“ (vgl. z. B. Gen 37,21; Dtn 19,6.11; Jer 40,14f.), vielleicht aber sogar konkreter – wie in Jer 4,10 – „den Hals abschlagen“,²⁹⁵ was natürlich den Tod nach sich zieht. Ferner ist die Näfäsch auch das Organ der Atmung. Wenn die Näfäsch entweicht, stirbt der Mensch (vgl. Gen 35,18).²⁹⁶ Umgekehrt belebt sie den Menschen. So kehrt die Näfäsch in 1Kön 17,21f. in den Körper des Kindes zurück, das von Elija auferweckt wird.

Zudem kann die Näfäsch als Sitz der „Empfindungen und Gemütszustände“²⁹⁷ des Menschen gelten und dann auch mit „Seele“ übersetzt werden,²⁹⁸ wobei sich diese Verwendung auffällig stark auf negative Empfindungen konzentriert und die in diesem Sinn verwendete „Seele“ mithin als „Zentralorgan des leidenden Menschen“²⁹⁹ gelten kann (vgl. Gen, 42,21; Jer 4,31; Hi 19,2; Ps 6,3; Ps 31,8; Ps 42,6f.12; 43,5 u.a.). Aber auch weitere Emotionen wie Hass (2Sam 5,8; bei Jahwe: Jes 1,14), Liebe (Cant 1,7; 3,1.2.3.4; bei Jahwe Jer 12,7) und Trauer (Jer 13,17) sind Empfindungen, die über die Verwendung des Begriffs „Seele“/Näfäsch ausgedrückt werden können.³⁰⁰

Von den bisher betrachteten Aspekten her ist der Sprung zur Bedeutung von Näfäsch als „Leben selbst“ nicht weit: „Bezeichnet die næpæš das Organ der vitalen Bedürfnisse, ohne deren Stillung der Mensch nicht weiterleben kann, so ist für synthetisches Denken ohne weiteres einsichtig, dass næpæš weithin das *Leben* selbst bedeutet.“³⁰¹ Dies tritt insbesondere im Gegensatz zum Tod hervor, wenn es beispielsweise heißt: „Du hast meine Näfäsch aus der Unterwelt heraufgeführt“ (Ps 30,4). Damit ist zugleich ein Aspekt angesprochen, der das Verständnis von „Unterwelt“ (Scheol) betrifft – das Heraufführen aus der Unterwelt ist nämlich nicht nur als Wiederbelebung aus dem Tod aufzufassen, sondern zeigt vielmehr den engen Zusammenhang, der zwischen dem Tod und den das Leben bedrohenden Situationen besteht. So ist z. B. in Ps 30,4 und Ps 86,13³⁰² „an die Rückkehr des ganzen, in seiner Krankheit schon der Todesmacht ausgesetzten Menschen in das gesunde Leben gedacht.“³⁰³

²⁹³ Vgl. WOLFF, Anthropologie, 35.

²⁹⁴ Vgl. WOLFF, Anthropologie, 41.

²⁹⁵ WOLFF, Anthropologie, 40. Für die Stellenangaben vgl. ebd.

²⁹⁶ Vgl. JACOB, Art. ψυχή, 615; WOLFF, Anthropologie, 37.

²⁹⁷ WOLFF, Anthropologie, 43.

²⁹⁸ Vgl. WOLFF, Anthropologie, 43. Zu überlegen wäre hier aber auch die Übersetzung mit dem deutschen Wort „Psyche“.

²⁹⁹ WOLFF, Anthropologie, 43.

³⁰⁰ Vgl. zu den Stellenangaben WOLFF, Anthropologie, 44.

³⁰¹ WOLFF, Anthropologie, 44f. Kursiv im Original.

³⁰² Vgl. auch Ps 16,10 und 49,16.

³⁰³ WOLFF, Anthropologie, 47.

Einen deutlichen Einschlag hellenistischer Vorstellungen enthält SapSal,³⁰⁴ denn hier werden Leib und Seele einander gegenübergestellt. Die Seelen der Gerechten sind nach dem Tod in Gottes Hand (SapSal 3,1), womit sich die Hoffnung auf Unsterblichkeit verbindet, zu der der Mensch geschaffen ist (2,23), auch wenn sein Leib vergeht (2,3) (vgl. zur Stelle auch Kap. 4.4.1). 4Makk kennt ebenfalls die Vorstellung, dass die Seele, die Gabe Gottes ist (13,13), überlebt, auch wenn der Mensch stirbt (13,14) (vgl. zur Stelle auch Kap. 4.4.4). Dass die Seelen sich im Tod vom Körper trennen, beschreibt 4Esr 7,78.100 und führt aus, dass die Seelen derer, „die den Weg des Höchsten nicht beachtet, sein Gesetz verachtet und die Gottesfürchtigen gehasst haben“ (7,79), sofort gerichtet werden³⁰⁵ und „unter Qualen umherschweifen“ müssen.

Das Substantiv kommt auch in den Schriften von Philo und Josephus vor: Philo kennt, anderes als das Alte Testament, leiblose Seelen (SpecLeg 1,66; Sacr 5; Somn 1,135).³⁰⁶ Seelen können sich vom Geist Gottes führen lassen (Migr 34; Her 55) und sind unsterblich (Op 135). Dennoch wird den Frevlern ewiger Tod angekündigt (Post 139).³⁰⁷ Bei Josephus meint ψυχή einerseits in Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Belegen das ganze Leben (vgl. Bell 1,493, wo mit „Gefahr der Seele“ Lebensgefahr gemeint ist, und Bell 6,183, wo „Seele entlassen“ die Hingabe des Lebens ausdrückt). Wie im Alten Testament ist ψυχή auch Sitz der Affekte (vgl. Ant 16,23; 20,83). Andererseits ist von unsterblichen Seelen die Rede (vgl. Bell 2,154).³⁰⁸ Eine schlechte Seele wird ewige Strafe leiden (Bell 2,163).

4.2.2 ψυχή bei Mt

Auch in den frühchristlichen Schriften transportiert der Begriff ψυχή ein weites Bedeutungsspektrum, das sich aus den – hier notwendigerweise nur sehr knapp referierten – alttestamentlichen Stellen ergibt. Die ψυχή ist auch hier „nicht etwas Höheres im Menschen (gegenüber einem minderwertigen Teil), sondern bestimmt den Menschen in seiner umfassenden Lebendigkeit, durch die er wirklich er selbst ist“³⁰⁹. Zugleich kann sie „das individuelle Ich“³¹⁰ bezeichnen.

Wie oben bereits ausgeführt handelt es sich bei der Seele/ψυχή in Mt 10,28 nicht um einen unsterblichen Teil des Menschen im Gegensatz zum sterblichen, irdischen Leib. In der Gegenüberstellung von σῶμα und ψυχή kommt aber durchaus zum Ausdruck, dass das menschliche Leben nicht in einem einzigen, den anderen Menschen verfügbaren Teil aufgeht. Sein Fortbestehen hängt folglich auch nicht vom körperlichen Tod ab,³¹¹ sondern vom Willen Gottes, der den Menschen vernichten kann „nicht nur hin-

³⁰⁴ Vgl. die Einschätzung von WITTE, Weisheit, 547: „Die Sap ist ein genuin griechisches Werk.“ Zur Datierung in die Zeit zwischen dem Ende des 1.Jh.v.Chr. und der zweiten Hälfte des 1.Jh.n.Chr. vgl. ebd.

³⁰⁵ Vgl. SCHNELLE, Art. ψυχή, 1621.

³⁰⁶ Vgl. SCHNELLE, Art. ψυχή, 1620.

³⁰⁷ Vgl. STEMBERGER, Art. Seele III Judentum, 741.

³⁰⁸ Vgl. SCHNELLE, Art. ψυχή, 1620.

³⁰⁹ SAND, Art. ψυχή, 1199.

³¹⁰ SCHWEIZER, Art. ψυχή, 636.

³¹¹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew I, 206, allerdings mit Verweis auf eine spätere Reunion mit dem auferstandenen Körper.

sichtlich seiner begrenzten irdischen Existenz, sondern auch bezüglich des ganzen und eigentlichen *Lebens*, das von Gott dem Menschen gegeben wurde³¹².

Gleichwohl kann der Verlust der ψυχή mit dem physischen Tod bzw. der Beendigung des irdischen Lebens gleichgesetzt werden (vgl. Mt 2,20; 20,28).³¹³ Es ist möglich, dass „nach der ψυχή getrachtet“ wird (Mt 2,20). Dabei geht es um die Bedrohung der irdischen Existenz und nicht um die Idee, jemandem könne die „Seele“ weggenommen werden. In Mt 20,28 spricht Jesus von seiner ψυχή, die er als Lösegeld für die Vielen geben wird. Gemeint ist hier wohl sein irdisches Leben. Die „Seele“ zu „geben“ ist dann gleichbedeutend mit dem Tod.³¹⁴ Seinen ängstlichen und traurigen Zustand vor der Verhaftung und Kreuzigung bringt Jesus mit der Beschreibung „betrübt ist meine Seele bis an den Tod“ (περίλυτός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου, Mt 26,38) zum Ausdruck; ψυχή ist hier also – ganz auf der Linie mit der alttestamentlichen Bedeutung – Sitz der Emotionen. In Mt 11,29 dürfte der Begriff ψυχή die Angesprochenen selbst meinen, sodass „ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen“ (εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν) als „ihr werdet Ruhe finden“ aufzufassen ist³¹⁵ (vgl. auch die Formulierung aus 11,28: ἀναπαύσω ὑμᾶς). Des Weiteren wird unter Aufnahme von Jes 42,1-4 in Mt 12,18 von Gottes ψυχή gesprochen, wie es auch sonst im Alten Testament möglich ist. Als ein Teil des gesamten Menschen fügt sich die ψυχή in die Aufzählung von Herz, Seele und Verstand ein (Mt 22,37).

In der Kombination mit σῶμα kommt ψυχή in Mt 6,25 innerhalb der Aufforderung, sich nicht zu sorgen, vor: Die Aussage, dass die ψυχή mehr als Nahrung und das σῶμα mehr als Kleidung sei, dient als Begründung, sich nicht um Nahrung und Kleidung sorgen zu sollen. Dadurch, dass aber der Sorge um die ψυχή die Frage nach Essen und Trinken zugeordnet wird, die eigentlich die körperliche Ebene betrifft, kommt wieder zum Tragen, dass eine dualistische Leib-Seele-Trennung sich auch hier nicht aufrechterhalten lässt.³¹⁶ Nahrung ist notwendig für das Leben selbst,³¹⁷ Kleidung wird hingegen mit dem Leib in Verbindung gebracht, weil es dabei um etwas Äußerliches geht. Beide aber, das Leben als Ganzes ohnehin und auch der (äußerliche) Leib, sind laut Mt 6,25 mehr als nur deren materielle Bedürfnisse – selbst wenn diese für das Überleben des Menschen existentiell sind.³¹⁸ Mt hat den Gebrauch von ψυχή in 6,25 vermutlich ebenso wie in 10,28 aus Q übernommen.³¹⁹ Beide Stellen lassen sich in einen sinnvol-

³¹² SAND, Art. ψυχή, 1201. Kursiv im Original.

³¹³ Insgesamt verwendet Mt das Substantiv 16 Mal. Auf Lk entfallen 14, auf Mk 8 Belege, sodass sich keine spezifische Verwendung innerhalb der Synoptiker erkennen lässt.

³¹⁴ Subjekt des Satzes ist der Titel „Menschensohn“, der bei Mt „eine Selbstbezeichnung Jesu [ist], die sein ganzes Wirken umschließt, sein irdisches Wirken, sein Sterben und seine künftige Erhöhung“ (LUZ, Matthäus III, 165).

³¹⁵ Vgl. SCHENK, Sprache, 439.

³¹⁶ Vgl. LUZ, Matthäus I, 367: „ψυχή ist nicht ‚Seele‘, da sie ißt und trinkt, sondern (semitisch) ‚Leben‘.“

³¹⁷ Zudem dürfte in der Kombination von Psyche und Nahrung noch eine ältere Bedeutungskomponente mitklingen, die sich aus der Verwendung im Alten Testament ergibt, wo die Nāfāsch auch das „Organ der Nahrungsaufnahme und der Sättigung“ bezeichnet (WOLFF, Anthropologie, 34, kursiv im Original).

³¹⁸ Pointiert drückt SCHNELLE, Art. ψυχή, 1623, dies aus: „Die Angst um das Dasein und das Sich-Abmühen sind noch nicht das Leben!“

³¹⁹ Vgl. die Critical Edition zu Q 12,22b.

len Zusammenhang bringen, denn so wie das Leben „mehr“ beinhaltet als die Stillung elementarer Bedürfnisse, so gibt es auch „mehr“ als das, was von anderen Menschen berührt werden kann; der Mensch kann nicht durch Sorge um selbst so entscheidende Bedürfnisse wie Nahrung sein Leben erhalten oder es durch den Zugriff anderer verlieren, aber Gott kann es in der Hölle verderben.

Interessant sind in Bezug auf das ψυχή-Verständnis im Matthäusevangelium zudem die beiden Stellen, an denen eine Verbindung von ψυχή und ἀπόλλυμι besteht wie auch in Mt 10,28. Diese sind 10,39 und 16,25f. In leicht variierender Form³²⁰ findet sich zweimal ein ähnlicher Gedanke: Wer seine ψυχή retten will, wird sie verlieren, und wer sie um Jesu Willen verliert, wird sie erhalten. Gemeint ist damit jeweils die Gegenüberstellung von irdischem und ewigem Leben.³²¹ Wer sein irdisches Leben um jeden Preis retten will, läuft Gefahr, das ewige Leben einzubüßen, doch derjenige, der um Jesu Willen bereit ist, sein irdisches Leben aufzugeben, dem wird das ewige Leben versprochen. Die ψυχή umfasst beides, das Leben hier und das ewige Leben. In ihr kommt das Übergreifende und Verbindende zum Ausdruck, die ψυχή als „ein einziges, unteilbares Gut, das Gott dem Menschen schenkt“³²². Dass der Wert des ewigen Lebens sich nicht mit irdischen Reichtümern bemessen lässt, wird durch 16,26 deutlich, denn der Vers besagt, dass es kein Mittel gibt, das als Lösegeld für die ψυχή gelten kann.³²³

4.2.3 σῶμα

Erneut ist gegen ein dualistisches Verständnis festzuhalten: „Leib“ bezeichnet in den Schriften der Bibel nicht einen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen.³²⁴ Demnach ist der Leib mit der Person, der er gehört, gänzlich zu identifizieren.³²⁵ Damit erfährt Leiblichkeit auch keine Abwertung in dem Sinne, dass der Körper gegenüber der ψυχή nicht dem eigentlichen Selbst des Menschen entspräche.³²⁶

In 5,29f. und in 6,22 bezeichnet σῶμα den Körper im Vergleich zu einem Teil des Körpers.³²⁷ Dabei geht es in 5,29f. um die Rettung des ganzen Leibes vor der Gehenna, was so wichtig ist, dass der Verlust eines einzelnen Körperteils dafür in Kauf genommen werden sollte (vgl. zur Stelle Kap. 4.3.1.3.2). 6,22 handelt vom Zusammenhang

³²⁰ 10,39: „Wer sein Leben findet, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.“ (ὁ εὐρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν.)

16,25: „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.“ (ὁς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὁς δ’ ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν.)

³²¹ Vgl. LUZ, Matthäus II, 145. Vgl. auch SCHWEIZER, Art. ψυχή, 642: „[V] 34-37 denkt Mt wahrscheinlich an den Märtyrertod, so daß die ψυχή, die der Verfolgte finden wird, das ewige Leben ist.“

³²² LUZ, Matthäus II, 145.

³²³ Vgl. KONRADT, Matthäus, 269, mit Verweis auf die Vorstellung in Ps 49,7-9 und 2Bar 51,15.

³²⁴ RIEBL, Auferstehung, 33. Vgl. STEMBERGER, Leib, 31.

³²⁵ Vgl. RIEBL, Auferstehung, 20f.

³²⁶ LUZ, Matthäus II, 127, hält für den Text fest: „Er gibt keinen Anhalt zu einer Abwertung des Körperlichen als uneigentliches Selbst.“ Wenn in Mt 10,28 vom Menschen in seiner Körperlichkeit die Rede ist, ist damit also keine qualitative Aussage über das Wesen des Menschen getroffen, sondern nur über dessen Begrenztheit, was aber auch für die Seele bzw. das ganze Leben gilt.

³²⁷ Vgl. SCHENK, Sprache, 438.

zwischen Auge und ganzem Leib in Bezug auf die moralische Qualität des Menschen. Das Auge als „Licht des Leibes“ zeugt vom Charakter des Menschen.³²⁸

Allerdings wird der Mensch in der Regel nicht mit σῶμα bezeichnet, wenn ausgedrückt werden soll, dass er aktiv handelt.³²⁹ Das heißt, die Bezeichnung mit σῶμα impliziert eine Art „Objektcharakter“³³⁰: „σῶμα beschreibt vielmehr den Menschen, der anderen, Gott oder den Mitmenschen oder allen möglichen Mächten, gegenüber steht.“³³¹ So wird in 27,58f. der Leichnam Jesu als σῶμα bezeichnet, der Josef von Arimathäa gegeben und von diesem bestattet wird, in 14,12 ebenso der Leichnam Johannes des Täufers, der von seinen Jüngern begraben wird. Vor dem Tod Jesu wird bereits bei der Salbung (26,12) von seinem σῶμα gesprochen, da der Kontext auf Tod und Begräbnis vorausweist.³³² Das Brotbrechen in Mt 26,26, das Jesus auf sein σῶμα bezieht, ist Symbol für seinen Tod.³³³ Wenn in 27,52 die „Körper der entschlafenen Heiligen“ genannt sind, dürfte das bedeuten, dass nicht das eigenständige Handeln der Heiligen unterstrichen wird, sondern ihr Sichtbarsein gegenüber den „Vielen“ (vgl. zur Stelle Kap. 8).

Gegen den Leib können andere Menschen vorgehen und ihn sogar töten. Der Leib wird somit zum Objekt der feindseligen Handlungen von Gegnern bzw. in 10,28b auch zum Objekt der Macht Gottes. Vor diesem Hintergrund ist auffällig, dass in 10,28b ψυχή gleichgeordnet zu σῶμα zum Objekt wird. An fast allen Stellen, in denen im Mt ψυχή als Objekt eines Satzes vorkommt, ist das Subjekt der Träger der ψυχή selbst, nicht ein anderer.³³⁴ Vor Gott hat die ψυχή aber den gleichen Stellenwert wie sonst das σῶμα. Mittels dieser Verwendung von ψυχή als Objekt ist eine Aussage über die besondere und umfassende Macht Gottes gemacht, d. h. dadurch wird formal noch verstärkt, was der Satz ohnehin inhaltlich aussagt: Der Mensch hängt in seiner gesamten Existenz von Gott ab bzw. kann ihm und seiner Macht nicht entgehen.

4.3 Postmortales Schicksal/Totenwelt

4.3.1 Gehenna

4.3.1.1 Vernichtung in der Gehenna

Die Bedeutung des Verbes ἀπόλλυμι variiert zwischen „vernichten, umbringen, töten“, sowie „umkommen, zugrundegehen“ oder „verlorengehen“.³³⁵ In drei der insgesamt 19

³²⁸ Vgl. KONRADT, Matthäus, 112.

³²⁹ Vgl. SCHWEIZER, Art. σῶμα, 1046.

³³⁰ RIEBL, Auferstehung, 33.

³³¹ SCHWEIZER, Art. σῶμα, 1046.

³³² Vgl. SCHENK, Sprache, 439.

³³³ Vgl. KONRADT, Matthäus, 405.

³³⁴ Vgl. Mt 6,25; 10,39; 11,29; 12,18; 16,25f.; 22,37. Jesus über seine ψυχή: 20,28; 26,38. Ausnahme ist 2,20: Betont dies die Boshaftigkeit der Feinde?

³³⁵ OEPKE, Art. ἀπόλλυμι, 393. Die Wendung ist aus Ez 34,4.16 schon geläufig (vgl. OEPKE, Art. ἀπόλλυμι, 394). In Mt 10,39 deutet KRETZER, Art. ἀπόλλυμι, 325, das Verb als „Entgleiten und somit endgültiges Verlieren im negativen Sinne [...] und als Haltung des Verzichtens auf jede menschliche Sicherung in positiver Hinsicht“. Anders SCHENK, Sprache, 40, der meint, für 10,39 „kommt man in allen Fällen mit der Bedeutung preisgeben aus, da sicher die eigene Verantwortung durch aktives Verursachen [...] betont werden soll“. Vgl. dazu RÖLVER, Existenz, 539.

Stellen im Matthäusevangelium erscheint ἀπόλλυμι mit Gott als Subjekt. Das ist neben 10,28 außerdem in 21,41 und 22,7 der Fall und dort jeweils „im Anschluß und als Überbietung zu töten“³³⁶. 21,41 und 22,7 kommen beide jeweils innerhalb eines Gleichnisses vor. Sowohl im Gleichnis von den bösen Weingärtnern als auch im Gleichnis von der königlichen Hochzeit ist Gott das handelnde Subjekt, das in dem Weinbergbesitzer (in 21,41) bzw. dem König (in 22,7) erkannt werden kann. Ausdrücklich mit „Gott“ oder „Vater“ genannt wird er aber nicht, wie dies sehr häufig dann der Fall ist, wenn es um den zu erfüllenden Willen Gottes oder um „die Vermittlung von Heilsgaben“³³⁷ geht. In 10,28 liegt zwar kein Gleichnis vor, aber auch hier wird Gott nicht direkt genannt. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass im unmittelbar nachfolgenden V.29 von Gott als Vater die Rede ist.³³⁸ Dabei geht es in V.29 nicht weniger um das Vermögen Gottes, nur wird dort nicht mehr auf seine zerstörerischen Möglichkeiten hingewiesen, sondern es geht um die Macht, die sich selbst über kleine Vögel erstreckt und erst recht (vgl. 10,31) die Jünger betrifft, sodass diese sich nicht zu fürchten brauchen.³³⁹ Wenn von Gott im Rahmen seiner vernichtenden Machtmöglichkeit mit ἀπόλλυμι gesprochen wird, wird er also nicht direkt „Gott“ oder gar „Vater“ genannt, sondern als Subjekt an allen drei Stellen umschrieben. Die sprachliche Umschreibung, die Gott nicht direkt nennt, korrespondiert mit der Seite Gottes, die nicht zugänglich ist. Wenn sich daher über 10,28 sagen lässt, dass der „Text die dunkle Seite Gottes nicht verschweigt“³⁴⁰, so kann man ergänzen, dass diese „dunkle Seite“ mit Hilfe von indirekter Beschreibung zum Ausdruck gebracht wird. Möglicherweise lässt sich dadurch eine Schwierigkeit erkennen, die selbst Mt mit einem solchen Gottesbild hatte, nämlich in einen liebenden Gott auch dessen vernichtende Macht zu integrieren.³⁴¹

Das Verb ἀπόλλυμι erscheint in 10,28 in einem doppelten Bezug: Zum einen sind ψυχή und σῶμα Objekte der Vernichtung, zum anderen wird die Gehenna als Ort dieser Vernichtung ausgewiesen. Auch wenn die Gehenna ohnehin schon negativ konnotiert

³³⁶ SCHENK, Sprache, 40. Kursiv im Original.

³³⁷ SCHNELLE, Theologie, 400.

³³⁸ FRANCE, Matthew, 403 (ohne auf Unterschiede in der Benennung Gottes einzugehen): „[T]he God who can destroy in hell is also the God who cares for the smallest bird.“

³³⁹ Auch wenn FRANCE, Matthew, 404, zu Recht darauf hinweist, dass V.29 einen großen Interpretationsspielraum lässt, was die Frage nach dem tatsächlich gemeinten Inhalt und dem entsprechenden Gottesbild betrifft: „[D]oes God simply know about the death of the birds (and therefore also of his people), or does he allow it, or does it happen because he has decided on it or is the point that even in their death they are not outside his loving concern?“ Ähnlich GNILKA, Matthäusevangelium I, 388: „Der Sperling fällt nicht ohne den Vater – sein Wollen? sein Wissen? – auf die Erde. Der Trost liegt nicht in der Aufhebung des Schmerzes – der Spatz fällt tot zum Boden! –, sondern in der Umsorgung, die der Vater gewährt (vgl. Ps 102,7).“ Die Problematik, die sich daraus ergibt, formuliert GNILKA selbst a.a.O., 391: Gott schweigt in der Stunde des Martyriums und hebt dessen Qualen nicht auf. Der rational Urteilende kann Gott in dieser Situation nur als einen Tyrannen erkennen.“ Einen vorsichtigen Lösungsversuch kann höchstens die endzeitliche Perspektive bieten, „dass Gott über allem wacht und er die, die ihn und nicht Menschen fürchten, selbst im Fall ihres Martyriums (vgl. 23,34) an das verheißene Ziel (10,22) führen wird – so wie nach dem Glauben der Adressaten der Tod bei Jesus nicht das letzte Wort war“ (KONRADT, Matthäus, 171).

³⁴⁰ LUZ, Matthäus II, 132.

³⁴¹ Dies gilt, auch wenn LUZ, Matthäus II, 132, sicherlich Recht hat mit der Einschätzung, dass Mt in 10,28 und im Kontext des Verses keine theoretischen „Spekulationen über Gott und den Weltlauf“ führen möchte, sondern „die Frage nach dem Urteil Gottes über die Erfüllung seines Auftrages“ thematisiert.

ist, lässt sich für die Verbindung mit ἀπόλλυμι sagen, dass diese die Funktion hat, „den Vernichtungscharakter des Ortes verstärkt zum Ausdruck zu bringen“³⁴². Ist dann in 10,28 „vernichten“ im Sinne von „vollständigem Auslöschen“ gemeint? Dabei wäre impliziert, dass der Vorgang ein Ende haben muss; wenn die Vernichtung geschehen ist, bliebe nichts übrig. Auch eine etwaige „Qual der Vernichtung“ hätte schließlich ein Ende. Vom Wortlaut her betrachtet ist Mt 10,28 so aufzufassen; von der Preisgabe an ewige Qualen³⁴³ ist jedenfalls an dieser Stelle keine Rede.³⁴⁴

Zwar wird deutlich auf die Möglichkeit hingewiesen, dass Gott imstande ist, zu vernichten: Durch die Nennung des Ortes der Vernichtung einerseits und der Betonung, dass sich die Vernichtung sowohl über σῶμα als auch über ψυχή erstreckt andererseits, enthält der Vers sehr deutlich den Hinweis auf Gottes Macht. Zu beachten sind aber die Adressaten, an die sich diese Aussage richtet. Diese sind die Jünger (10,5; 11,1). Sie sollen ermutigt werden, sich nicht vor den Menschen zu fürchten, die sie bedrohen, denn Gott kann diese Menschen in der Gehenna vernichten. Indem aber auch die angesprochenen Jünger selbst Adressaten der Aufforderung sind, sich vor Gottes Macht zu fürchten, erstreckt sich diese Möglichkeit der Vernichtung auch über sie. Bei ihnen kommt sie allerdings nicht zum Zuge,³⁴⁵ sondern ihnen zeigt sich Gott als liebender Vater – sofern sie seinem Auftrag gerecht werden.

4.3.1.2 Gehenna – Herkunft und traditionsgeschichtliche Bedeutung

„Gehenna“ bezeichnete anfangs ein konkretes Tal im Süden Jerusalems,³⁴⁶ war also zunächst ein „topographischer Eigenname“³⁴⁷. Dort wurden laut 2Kön 16,3; 21,6 Molochopfer durchgeführt, weshalb das Tal als Ort schlimmer Vergehen bekannt und Adressat von Gerichtsandrohungen wurde (Jer 7,32; 19,6; Jes 31,9; 66,24).³⁴⁸ Allmählich entwickelte sich in der jüdischen Apokalyptik die Vorstellung dieses Tales als „Stätte der sich nach dem Endgericht öffnenden Feuerhölle“³⁴⁹. Der Gedanke war zunächst, dass der Ort für die Bestrafung nach dem Gericht tatsächlich lokalisierbar war,³⁵⁰ doch es fand dann die Übertragung des tatsächlichen Tales auf die Feuerhölle als solche statt.³⁵¹ So existierten der Gehennabegriff und die damit verbundene Vorstellung als Strafort nunmehr losgelöst von der ursprünglichen Topographie. In der Gehenna

³⁴² SCHENK, Sprache, 125. Dieser Vernichtungscharakter hat eschatologische Dimensionen, was z. B. mit Blick auf 7,13 sichtbar wird: Hier erscheint das Substantiv ἀπώλεια als Gegenbegriff zu ζωή in V.14 (vgl. KRETZER, Art. ἀπόλλυμι, 327 und RÖLVER, Existenz, 539).

³⁴³ Dies behaupten DAVIES/ALLISON, Matthew II, 207: „It would appear, however, that the author of Matthew shared the prevalent view that the wicked would suffer for ever“.

³⁴⁴ Vgl. LUZ, Matthäus II, 126 und RÖHNER, Hölle, 31.

³⁴⁵ Vgl. auch RÖLVER, Existenz, 540, mit der Beobachtung, dass ἀπόλλυμι bei Mt häufig im Konjunktiv steht, und der Interpretation: „Dieser Befund zeigt, dass es sich bei der Verwendung des Wortes i.d.R. um die denkbare und drohende Vernichtung handelt.“

³⁴⁶ JEREMIAS, Art. γέεννα, 655.

³⁴⁷ BÖCHER, Art. γέεννα, 575.

³⁴⁸ Vgl. BÖCHER, Art. γέεννα, 575; JEREMIAS, Art. γέεννα, 655 und STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1029.

³⁴⁹ JEREMIAS, Art. γέεννα, 655. Vgl. auch BÖCHER, Art. γέεννα, 575, beide mit Verweis auf 1Hen 27,1-3; 54,1-6; 56,3 und 90,26f.

³⁵⁰ Vgl. STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1029.

³⁵¹ JEREMIAS, Art. γέεννα, 655; BÖCHER, Art. γέεννα, 575.

na werden die „Gottlosen“ nach dem Endgericht ihre ewige Strafe oder endgültige Vernichtung finden. Viele Bibelübersetzungen geben daher Gehenna mit „Hölle“ wieder.³⁵² Die Vorstellung, dass Menschen zwischen Tod und Auferstehung in der Gehenna untergebracht werden, findet sich (anders als beim Hades) nicht.³⁵³

4.3.1.3 Gehenna im Matthäusevangelium

Im Matthäusevangelium wird γέεννα insgesamt sieben Mal verwendet, außer in 10,28 noch in 5,22.29.30; 18,9; 23,15.33.³⁵⁴ Alle Belege sollen im Folgenden nacheinander kurz aufgegriffen werden, um sowohl das Verständnis von 10,28 zu präzisieren als auch um Hinweise dafür zu erhalten, wie sich Mt das – negative – Schicksal nach dem Tod insgesamt vorstellt. Zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang zudem der zweimalige Gebrauch von ἄδης in 11,23 und 16,18. Auch wenn dieser Begriff in 10,28 nicht vorkommt, soll er in diesem Kontext behandelt werden, da er für das Verständnis der matthäischen Jenseitsvorstellung wichtig ist und geklärt werden muss, inwiefern die Verwendung von Gehenna und die Rede vom Hades im Matthäusevangelium übereinstimmen oder sich unterscheiden.

4.3.1.3.1 Gehenna in Mt 5,22

Der erste Gehenna-Beleg findet sich inmitten der Antithesen der Bergpredigt in 5,22. Als dritte Instanz nach κρίσις und συνέδριον taucht γέεννα in Kombination mit Feuer auf als γέεννα τοῦ πυρός.³⁵⁵ „Die Vorstellung, daß Feuer zum Gehinnom gehört, ist jüdisch verbreitet.“³⁵⁶ Die Bedeutung von Feuer wiederum ist stark mit dem Gedanken der ewigen Strafe nach dem Gericht verbunden.³⁵⁷ Gerade im Abschnitt über das Weltgericht treten die Ewigkeit der Strafe und die Endgültigkeit der Gerichtsentscheidung anhand des Feuers hervor: In 25,41 heißt es zunächst: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer“ (πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον). In 25,46, wo die beiden Ausgänge des Gerichts knapp zusammengefasst werden, korrespondiert mit dem Feuer dann die ewige Strafe: „Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben“ (καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον). Die vorher aufgetanen Alternativen (das Erben des Reiches in 25,34 als positive Alternative und das Weggehen ins Feuer in 25,41 als negative Alternative) werden nun innerhalb eines Verses in der umgekehrten Reihenfolge genannt (zuerst erscheint der negative Ausgang in Form von „Strafe“,

³⁵² Z. B. : Einheitsübersetzung, Elberfelder Bibel, Neue Luther Bibel, Zürcher Bibel.

³⁵³ JEREMIAS, Art. γέεννα, 655; BÖCHER, Art. γέεννα, 575.

³⁵⁴ Die Verteilung auf die Evangelien: 7 Mt, 3 Mk, 1 Lk, 1 Joh.

³⁵⁵ In der Auslegungsgeschichte der Alten Kirche wurden die drei in V. 22 genannten Fälle als sich steigernde Beispiele gelesen (vgl. die Belege bei LUZ, Matthäus I, 337). Abgesehen davon, dass es schon schwierig ist, zu bestimmen, worin zwischen ῥακά und μωπέ das steigernde Element liegt, trifft aber wohl zu, dass zwischen συνέδριον und γέεννα „eine qualitative Verschiebung vom menschlich-irdischen zum göttlich-eschatologischen Gericht“ vorliegt (LUZ, Matthäus I, 337).

³⁵⁶ LUZ, Matthäus I, 337, mit Verweis auf 1Hen 90,26f. und 4Esr 7,36 (Anm. 20) und der Vermutung: „...der Zusatz τοῦ πυρός stammt wohl von Matthäus, der den Gerichtsgedanken verstärken will.“

³⁵⁷ RÖLVER, Existenz, 517: „Außer an einer einzigen Stelle (17,15) wird das Wort πῦρ im Matthäusevangelium immer im Kontext eschatologischer Gerichtsaussagen verwendet. Dabei haftet ihm stets der Aspekt der ewigen Vernichtung an.“

danach der positive Ausgang in Form von „Leben“) und außerdem mit dem Attribut der Ewigkeit versehen. Feuer ist im Matthäusevangelium auch sonst Ausdruck der auf das Gericht folgenden Strafe (vgl. Mt 7,19; 13,40.42.50; 18,8f.). Während 13,40 durch das Bild vom Verbrennen des Unkrauts noch den Eindruck erwecken könnte, dass das Feuer irgendwann zu Ende gebrannt hat, ist in 18,8 vom „ewigen Feuer“ die Rede,³⁵⁸ sodass mit Recht von einem „durativen Aspekt“ des Feuers gesprochen werden kann.³⁵⁹ Während die Gehenna in 10,28 der Ort der Vernichtung ist, ist sie in 5,22 der Ort der Strafe.

4.3.1.3.2 Gehenna in Mt 5,29.30

Die Bergpredigt enthält zwei weitere Gehenna-Stellen in der Antithese vom Ehebrechen. Die erste findet sich in 5,29. Die dort beschriebenen Möglichkeiten bestehen darin, entweder eines seiner Glieder einzubüßen (die Rede ist vom rechten Auge) oder mit dem ganzen Leib in die Gehenna geworfen zu werden. Dabei ist die erstere als die eindeutig zu bevorzugende Alternative dargestellt. Wie sich in 5,29 zeigt, ist Mt die Verbindung von γέεννα und βάλλω bekannt, auch wenn er sie in 10,28 (im Gegensatz zur lukanischen Parallelstelle Lk 12,5) nicht verwendet, weil er sie dort in Q nicht vorgefunden hat. Das mögliche Geworfenwerden bezieht sich in 5,29 auf den gesamten Leib im ausdrücklichen Gegensatz zu einem einzelnen Körperteil. Von ψυχή wird in diesem Zusammenhang nicht gesprochen, aber in der Beschreibung vom Verlust eines der Glieder findet sich wieder das Verb ἀπόλλυμι: Wird ein Glied, das zur Sünde veranlasst,³⁶⁰ weggeworfen und vernichtet, geschieht dies zu Gunsten des gesamten Menschen, der dann zwar ohne das betreffende Körperteil auskommen muss, aber wenigstens nicht in Gänze in die Gehenna geworfen wird. Die Formulierung in 5,30 ist analog zu 5,29 aufgebaut. Anstatt des rechten Auges geht es aber nun um die rechte Hand.³⁶¹ Zudem variiert das Verb: Nicht mehr Geworfenwerden, sondern Weggehen (ἀπέρχομαι) in die Gehenna lautet die Konsequenz. Das Weggehen in die Gehenna betont die definitive Trennung von allem, was nicht darin ist. Deutlich zum Ausdruck kommt das später in 25,46, wo mit dem Verb ἀπέρχομαι das Gehen in die ewige Strafe ausgedrückt wird, das im Kontrast zum ewigen Leben steht, in das die Gerechten gehen werden.

Die Alternative zur Gehenna kann sowohl in 5,29 als auch in 5,30 nur indirekt durch den Kontext des Evangeliums erschlossen werden; ein Eingehen ins ewige Leben wird

³⁵⁸ VON KIENLE, Feuermale, 125, kommentiert die Grausamkeit der Strafe deutlich zum Ausdruck bringend: „Hier sind also eindeutig postkritische, analog zu irdischen Verbrennungsschmerzen gedachte ewige Qualen gemeint.“

³⁵⁹ RÖLVER, Existenz, 520.

³⁶⁰ Mit „Veranlassung zur Sünde“ beschreibt LUZ, Matthäus II, 489, das Substantiv σκάνδαλον. GIESEN, Art. σκανδαλίζω, 593, beschreibt σκανδαλίζω als „Glaubensabfall (oder -verweigerung) verursachen“. BAUER, Wörterbuch, 1491 gibt an: „zur Sünde (die ebensogut in sittl. Entgleisung wie im Unglauben od. der Annahme falscher Lehre bestehen kann) verführen“. FRANCE, Matthew, 205 definiert es als „a stumbling which deflects a person from the path of God’s will and salvation“.

³⁶¹ Die Reihenfolge von Auge und Hand ergibt sich sinnvoll dadurch, dass in V.28 vom Anschauen die Rede ist und die Verführung durch das Auge sich somit unmittelbar anschließen lässt (vgl. LUZ, Matthäus I, 353).

in den Versen nicht in Aussicht gestellt, sondern es geht in erster Linie darum, auf jeden Fall ein Schicksal in der Gehenna zu vermeiden.

4.3.1.3.3 Gehenna in Mt 18,8f.

Eine ähnlich lautende Formulierung wie in 5,29.30 findet sich in 18,8f.: Wieder geht es um das Abhacken/Ausreißen und Wegwerfen von Gliedmaßen (Hand, Fuß, Auge). Auch hier ist vom Geworfenwerden in die Gehenna die Rede (βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν). Dabei wird die Gehenna wieder zusätzlich mit der Vorstellung von ewigem Feuer kombiniert, und dies gleich zweifach: einmal als Wortverbindung von Feuer und Gehenna in 18,9 (γέεννα τοῦ πυρός, „Feuerhölle“) wie in 5,22. Ein weiteres Mal besteht die Verbindung in 18,8, wo πῦρ zwar allein steht, aber analog zur Gehenna in V.9 formuliert ist: βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. So erscheinen ewiges Feuer und Gehenna als sich entsprechende Orte, in die jemand geworfen werden kann.

Neu ist in 18,9 gegenüber den vorherigen Stellen, dass eine Alternative genannt wird. Es geht nicht nur wie in 5,29.30 um die Entscheidung, ob ein Körperteil oder der ganze Leib verworfen wird, sondern um die positive Möglichkeit ins Leben (gemeint ist das ewige Leben) einzugehen (εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν). Beide Alternativen stellen völlig gegensätzliche Optionen dar, die sprachlich deutlich zum Ausdruck gebracht werden: „In 18,9 ist ein Eingehen ins Leben Antonym zum Geworfenwerden in die Gehenna.“³⁶² Tatsächlich ist ein Verb in 18,9 aktivisch (εἰσελθεῖν), das andere passivisch (βληθῆναι) formuliert. Während die einen das ihnen zugewiesene (positive) Schicksal aktiv annehmen können, haben diejenigen, die „geworfen werden“, keinerlei Möglichkeit mehr, selbst über das Geschehen zu bestimmen; es wird etwas mit ihnen gemacht, sie sind gänzlich der über sie verhängten Strafe ausgeliefert. Die Gehenna ist damit auch der Ort, an dem jede Fähigkeit, die Situation zu beeinflussen, ihr Ende hat. Eine Entscheidung muss vorher getroffen werden – in diesem Fall dazu, eine Hand oder einen Fuß abzuhaue und von sich zu werfen (18,8) bzw. ein Auge (18,9) auszureißen und von sich zu werfen, wenn diese Anlass zur Sünde geben.³⁶³

Durch die Beschreibung vom Eingehen ins Leben ohne Hand, Fuß oder Auge ist gegenüber 5,29.30 ein neues Problem aufgeworfen: Wie stellt sich Mt den Menschen im ewigen Leben vor? Hat dieser in dem Fall möglicherweise wirklich nur eine Hand bzw. einen Fuß oder ein Auge? Man sollte 18,8f. in dieser Hinsicht nicht überstrapazieren: „As in 5:29-30, it is appropriate to warn against a too literal application of the imagery of this saying to suggest that amputees will find themselves disadvantaged in heaven.“³⁶⁴

Das trifft nicht nur deshalb zu, weil unklar ist, ob die fehlenden Gliedmaßen im Himmel weiterhin fehlen (denkbar wäre schließlich auch, dass die betreffenden Menschen vor dem Eingehen ins ewige Leben einen neuen Leib erhalten), sondern schon deswe-

³⁶² RÖLVER, Existenz, 523.

³⁶³ Die Beschreibung bezieht sich wie in 5,29f. auf Individuen (vgl. KONRADT, Matthäus, 286). Anders LUZ, Matthäus III, 23, der 18,8f. im Gegensatz zu 5,29f. auf Menschen, von denen man sich trennen soll, deutet.

³⁶⁴ FRANCE, Matthew, 684. Dezidiert auch schon für 5,29.30: „it is not the basis for a doctrinal debate over either the nature of human existence after death or the physicality of hell“ (a.a.O., 206).

gen, weil gar nicht erst an eine reale Verstümmelung gedacht ist. Vielmehr ist die dringliche Aufforderung intendiert, die richtigen Verhältnismäßigkeiten zu erkennen und dementsprechend zu handeln: Deutlich wird dies durch die sowohl in V.8 als auch in V.9 verwendete Formulierung *καλὸν σοὶ ἐστὶν*, die die beiden Alternativen in ein Verhältnis zueinander setzt: Das ewige Leben wäre selbst dann noch erstrebenswerter und besser für den Menschen, wenn er es mit körperlichen Einbußen erhielte, als es Gehenna und ewiges Feuer mit körperlicher Unversehrtheit sind. Damit ist die absolute Priorität angezeigt, die das ewige Leben hat. Das Ausreißen des Auges oder das Abhacken der Hand stellt mithin hyperbolische Rede dar, um das Handeln gemäß der erläuterten Prioritätensetzung zu erreichen – der Blick soll beispielsweise abgewendet werden, bevor er Begierde entstehen lässt – aber es geht nicht darum, dass real zur Selbstverstümmelung aufgerufen wird.³⁶⁵ Deutlich ist jedoch, dass auf einer sehr konkreten körperlichen Ebene argumentiert wird.

Nicht erkennbar ist bei Mt das Interesse an einer zweistufigen Darstellung, wie sie in Apk 20,13; 1Hen 51,1; 2Bar 50,2-4; 4Esra 7,32; LAB 3,10 geschildert ist: Dort werden die Toten zunächst aus der Erde, dem Meer und der Unterwelt herausgegeben, bevor sie gerichtet werden. 2Bar 50,2-4 enthält eine ausführliche Beschreibung davon, dass die Toten nicht nur aus der Erde herausgegeben werden, sondern optisch unverändert geblieben sind. Dies dient der Wiedererkennbarkeit sowohl untereinander als auch durch die Lebenden.³⁶⁶ Denkbar wäre vor diesem Hintergrund, dass Mt auch deshalb keine Schwierigkeiten mit einer solch drastischen Schilderung wie in 5,29f.; 18,8f. hatte, weil ihm der Gedanke vertraut war, dass eine Verwandlung des Menschen möglich war. Seine Darstellung in 5,29f.; 18,9 wäre dann eine Verkürzung um der Deutlichkeit der Mahnung willen, die aber den Gedanken voraussetzt, dass der Mensch nicht tatsächlich in dem körperlichen Zustand ins ewige Leben eingeht, in dem er verstorben ist, selbst wenn das in verstümmeltem Zustand geschehen sollte. Eine zweistufige Vorstellung von der Wiederherstellung des Menschen nach dem Tod und einem erst darauf folgenden Gericht ist zwar bei ihm nirgends beschrieben, doch könnte sich das Fehlen einer solchen Darstellung zumindest für die hier besprochene Stelle dadurch erklären, dass zwar vom ewigem Leben die Rede ist, aber nicht vom Tod. Das ewige Leben wird nicht nur durch Auferweckung erreicht, sondern auch durch das Reich Gottes und das Weltgericht über die zu diesem Zeitpunkt noch Lebenden.

4.3.1.3.4 Gehenna in Mt 23,15.33

In Mt 23 finden sich die beiden letzten Gehenna-Stellen: In 23,15 heißt es: „Ihr macht aus ihm einen Sohn der Gehenna“ (*ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης*). Dass die Schriftgelehrten und Pharisäer selbst Kinder der Gehenna seien und Proselyten zu doppelt so schlimmen Kindern der Gehenna machten, ist der Vorwurf in V.15. Ihm geht in V.13

³⁶⁵ Vgl. KONRADT, Matthäus, 88.

³⁶⁶ Ob daraus zwangsläufig gefolgert werden muss, dass sie nach dem Gericht nicht mehr erkennbar sind (so STEMBERGER, Leib, 88), ist fraglich; es könnte auch das Anliegen sein, zu zeigen, dass die Identität des Menschen durch den Tod nicht gestört wurde; der Mensch, der verwandelt wird, ist derselbe wie der, der auf der Erde gelebt hat, unabhängig davon, ob er danach eine andere Gestalt annimmt oder nicht.

der Vorwurf voran, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht ins Himmelreich hineingehen und es auch noch vor Anderen verschließen. Himmelreich und Gehenna erscheinen also wiederum als gegensätzliches Begriffspaar: Wer das Himmelreich verschließt, ist Kind der Gehenna. Diese Gegenüberstellung folgt der gleichen Logik wie in 12,30: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut.“ Es gibt nur die extremen Alternativen, keine Zwischentöne.

In 23,33 wird den Pharisäern mit dem Ausdruck κρίσις τῆς γέεννης das Gericht angedroht.³⁶⁷ Κρίσις ist an sich ein neutraler Begriff, da von einem Gerichtsverfahren „ja zunächst ein offener Ausgang zu erwarten ist“³⁶⁸. Jedoch fällt auf, dass dies im Matthäusevangelium oft gerade nicht der Fall ist. Vielmehr ist mit dem Begriff κρίσις bei Mt das eschatologische Gericht als Vernichtungsgericht gemeint (vgl. Mt 10,15; 11,22.24).³⁶⁹ Gilt diese Beobachtung bereits für das Substantiv κρίσις allein, so stellt die Verbindung von κρίσις mit γέεννα in 23,33 noch eine Intensivierung dar. Es ist von vornherein der negative Ausgang des Gerichts im Blick, sodass wohl die Folgen des Gerichts gemeint sind, nämlich die „höllische“ und endgültige Verdammnis, die hier den Pharisäern angesagt wird.³⁷⁰ Diese Vermutung findet Bekräftigung durch Mt 3,7, wo in der Rede Johannes des Täufers bereits deutlich auf den kommenden Zorn³⁷¹ hingewiesen ist, dem zu entrinnen die Sadduzäer und Pharisäer alles andere als sicher sein können.

4.3.2 Hades

4.3.2.1 Herkunft und traditionsgeschichtliche Bedeutung

An zwei Stellen seines Evangeliums (in 11,23 und 16,18) verwendet Mt das Wort ᾗδης, das in der LXX die Wiedergabe des Begriffs Scheol darstellt.³⁷² Hades und Scheol werden daher im Folgenden synonym verwendet, wobei Scheol das bevorzugte Wort für die alttestamentlichen Belege bleibt. Die Scheol ist im Alten Testament das Totenreich und wird mit einer Reihe von anschaulichen Attributen beschrieben, wobei zu berücksichtigen ist, dass sich die verschiedenen Aussagen auf unterschiedliche Stellen verteilen. Zusammengefasst findet man für die Scheol folgende Beschreibungen: Sie liegt „unten“ (unter dem Ozean [Hi 26,5], in den Tiefen der Erde [Ps 63,10; 71,20]), sodass man zu ihr hinabsteigen muss (Jes 38,10), und sie ist ein sehr dunkler Ort (Hi 10,21f.; Ps 143,3),³⁷³ an dem alle, die darin sind, eine schattenhafte und kraftlose Existenz führen (Jes 14,9f.).³⁷⁴ Dieses Dasein ist zudem eines, das keine Rückkehr ermög-

³⁶⁷ BÖCHER, Art. γέεννα 575.

³⁶⁸ RÖLVER, Existenz, 546.

³⁶⁹ RÖLVER, Existenz, 552. Umstritten ist diese Aussage jedoch in Bezug auf das Verb: κρίνω (in 19,28) kann sowohl mit „richten“ als auch mit „herrschen“ wiedergegeben werden. Vgl. zur Stelle Kap. 5.2.

³⁷⁰ ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 87, sehr anschaulich: „Die pharisäischen Theologen sind für Matthäus offenbar schon als künftige ‚Höllensbraten‘ zu betrachten!“

³⁷¹ ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 87, betont, dass mit „Zorn“ nicht ein Affekt, sondern „das Nicht-Bestehen im Endgericht“ gemeint ist.

³⁷² JEREMIAS, Art. ᾗδης, 146 und STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1016.

³⁷³ ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 18.

³⁷⁴ Vgl. JEREMIAS, Art. ᾗδης, 146f.

licht (Hi 7,9f; 16,22; Koh 12,5)³⁷⁵ und das hinter geschlossenen Pforten stattfindet (Jes 38,10; Hi 38,17).³⁷⁶ Außerdem beinhaltet es eine definitive Trennung sowohl von den Bewohnern der Erde als auch von Gott (Jes 38,11). Positiv könnte allenfalls sein, dass es in der Scheol Ruhe gibt (vgl. Hi 3,17-19).³⁷⁷

Während zunächst niemand dem Zugriff der Scheol entzogen blieb (vgl. Ps 89,49), entwickelte sich später die Vorstellung, dass die Scheol der „Strafort der gottlosen Seelen im Totenreich“³⁷⁸ sei.

Zugrunde liegen dieser Entwicklung „mehrere zeitlich aufeinander folgende einschneidende Wandlungen“³⁷⁹: So führte der Auferstehungsglaube zu einem nicht mehr ewig, sondern zeitlich befristet gedachten Aufenthalt im Totenreich, auf welchen die Auferstehung folgt.³⁸⁰ In der weiteren Entwicklung der Scheolvorstellung differenzierte sich das Bild der befristet in der Scheol untergebrachten Seelen weiter: Es wird „das Los der gerechten und gottlosen Seelen als ein verschiedenartiges gedacht und ihre Aufenthaltsräume im Totenreich werden räumlich getrennt vorgestellt.“³⁸¹ Der vermutlich älteste Beleg hierfür ist 1Hen 22,1-14,³⁸² wonach das Totenreich vier Abteilungen hat, von denen zwei für Sünder und zwei für Gerechte vorgesehen sind und die mit je unterschiedlichen Aufenthaltsbedingungen aufwarten.³⁸³

Allerdings ist zur Zeit der Evangelien keine Hadesvorstellung die einzig vorherrschende: Hades kann den Zwischenzustand oder den endgültigen Strafort meinen oder beides umfassen.³⁸⁴ Der Zwischenzustand kann wiederum entweder bedeuten, dass nur die Gottlosen für eine begrenzte Zeit im Hades untergebracht sind oder dass der Hades sich – wie in 1Hen 22,1-14 gesehen – sowohl auf Gerechte als auch auf Gottlose erstreckt.

Neutestamentlich bezeugt sind Hadesvorstellungen z. B. in Apk 20,13f. und Lk 16,19-31, wobei die Beschreibung in Apk 20,13f. wohl im Sinne eines Zwischenzustandes aufzufassen ist, wenn beim Endgericht nicht nur die noch Lebenden (V.12), sondern auch die Toten (V.13) nach ihren Werken gerichtet werden. Tod und Hades geben dazu die Toten heraus (V.13), um im Anschluss selbst gerichtet und in den „Feuersee“ (λίμνη τοῦ πυρός) geworfen zu werden (V.14).³⁸⁵ Lk scheint hingegen ein endgültiges Sein im Hades vor Augen zu haben, das mit Qualen einhergeht (mit Lk 16,23-25.27 betonen das gleich mehrere Verse) und allein den Sündern vorbehalten ist. Gerechte und Sünder können sich – was für die Geschichte ein notwendiger Zug ist – sehen,

³⁷⁵ Vgl. ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 18.

³⁷⁶ Vgl. STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1016.

³⁷⁷ Vgl. ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 18.

³⁷⁸ JEREMIAS, Art. ᾄδης, 147. Kursiv im Original.

³⁷⁹ JEREMIAS, Art. ᾄδης, 147.

³⁸⁰ Vgl. JEREMIAS, Art. ᾄδης, 147.

³⁸¹ JEREMIAS, Art. ᾄδης, 147.

³⁸² Zur Datierung von 1Hen 22 in die Mitte des 3. Jh. v. Chr. vgl. NICKELSBURG, 1 Enoch I, 7.

³⁸³ „Nach Jos Ant 18,14 war dieses die Vorstellung der Pharisäer.“ (JEREMIAS, ᾄδης, 147).

³⁸⁴ Vgl. für den Hades als endgültigem Strafort 1Hen 56,8; 63,10; 99,11; 103,7; PsSal 14,9; 15,10-12.

2Bar 30,4; 36,10f. beschreiben, dass die Qual schon vorbereitet ist, aber erst nach dem Endgericht ganz beginnt (vgl. STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1018).

³⁸⁵ Vgl. zu Hades in der Offenbarung auch Apk 1,18; 6,8.

sind aber durch eine unüberwindbare Kluft (V.26) getrennt, die zwischen dem Hades und der positiven Totenwelt („Abrahams Schoß“, V.22f.) verläuft.³⁸⁶

Nun ist der Frage nachzugehen, welches Hadesverständnis bei Mt zu erkennen ist und ob und inwiefern sich dieses von seinem Verständnis der Gehenna abgrenzen lässt.³⁸⁷

4.3.2.2 Hades in Mt 11,23

Die erste der beiden Hades-Stellen im Matthäusevangelium findet sich in Mt 11,23. Der Kontext sind die Weherufe Jesu gegen die galiläischen Städte, in denen Jesus laut 11,20 zwar die meisten Wundertaten vollbracht hat, die Menschen aber dennoch nicht zur Umkehr bewegen konnte. Kapernaum wird in V.23 angesprochen und erhält die Ankündigung, nicht zum Himmel erhoben zu werden, sondern in den Hades hinuntergestoßen zu werden. Auch wenn die Gegenüberstellung vom Aufstieg in den Himmel und Sturz in den Hades „ein weit verbreiteter rhetorischer Topos“³⁸⁸ ist, hat 11,23 eine besondere Ähnlichkeit zu Jes 14,13-15, einem Gerichtswort gegen Nebukadnezar.³⁸⁹

Dessen Absicht, im Himmel einen Thron aufzustellen (14,13), um dem Höchsten zu gleichen (14,14), wird durchkreuzt mit der Ankündigung, dass er in die äußerste Tiefe der Unterwelt hinabgeworfen werde (14,15). Kapernaum soll es nun laut Mt 11,23 ebenso ergehen wie einst Nebukadnezar. Die offensichtliche Gegenüberstellung von Himmel und Hades kann so aufgefasst werden, dass es sich beim Hades um die Kehrseite der Verheißung von eschatologischem Heil handelt.³⁹⁰ „Mit ᾗδης, Scheol, ist hier ganz offensichtlich wie in Hen 103,7f oder PsSal 14,9; 15,10 u.ö. der eschatologische Strafort gemeint.“³⁹¹ Dementsprechend wäre ᾗδης dann auch mit „Hölle“ zu übersetzen.³⁹² Hades und Gehenna kämen beide als endgültiger Strafort in den Blick und wären diesbezüglich äquivalent.

Eine alternative Deutung wäre, Hades neutral aufzufassen, d. h. nicht speziell als Ort der Verdammnis, sondern in allgemeinerem Sinne als Totenreich.³⁹³ Hinzu tritt dann folgerichtig, dass der Hades nicht als endgültiger Aufenthaltsort verstanden wird, sondern nur der Unterbringung bis zum Gericht dient.³⁹⁴ Vom Kontext her ist die Entscheidung für eine der beiden Deutungen nicht leicht zu treffen, weil sie davon abhängt, ob man V.23a und V.24 für zeitlich unterschiedliche Zukunftsaussagen hält³⁹⁵ (dann ist Hades Zwischenlager) oder – wie im Folgenden vertreten – davon ausgeht,

³⁸⁶ Vgl. zur Vorstellung auch Lk 13,28.

³⁸⁷ RÖLVER, Existenz, 524, nimmt dezidiert eine unterschiedliche Verwendung beider Begriffe an. Dagegen gehen z. B. BÖCHER, Art. ᾗδης, 73 und REISER, Gerichtspredigt, 213, davon aus, dass beide Begriffe synonym aufzufassen sind.

³⁸⁸ LUZ, Matthäus II, 193, unter Verweis auf Am 9,2; Obd 4; Ez 28,2-8 und weitere.

³⁸⁹ Vgl. LUZ, Matthäus II, 193.

³⁹⁰ Vgl. BÖCHER, Art. ᾗδης, 73; REISER, Gerichtspredigt, 213.

³⁹¹ REISER, Gerichtspredigt, 213.

³⁹² REISER, Gerichtspredigt, 213.

³⁹³ So bei RÖLVER, Existenz, 523. Vgl. auch GNILKA, Matthäusevangelium I, 429 zu 11,23: „Die Unterwelt (Scheol) ist das Totenreich, nicht die Hölle.“ Ähnlich LUZ, Matthäus II, 194, Anm. 22.

³⁹⁴ Vgl. RÖLVER, Existenz, 524f.: Hades könnte „hier durchaus im traditionellen Sinn als Ort der Gottlosen im leibgelösten Zustand nur für die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung“ aufgefasst werden. Die anthropologische Folgerung ist dann, dass Mt eine „Wiedervereinigung von Seele und Leib“ für den Tag des Gerichts erwarte.

³⁹⁵ So RÖLVER, Existenz, 524.

dass diese auf der gleichen Ebene liegen (mit Hades als endgültigem Strafort): Mt 11,23 ist gerahmt von der Androhung des Gerichts bzw. vom Ergehen am Tag des Gerichts (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, 11,22.24): Ausgerechnet der Stadt Sodom, einer Stadt, die für ihre Gräueltaten bekannt ist,³⁹⁶ soll es im Gericht erträglicher ergehen als Kapernaum.³⁹⁷ Zielpunkt der Weherufe in V.21 und V.23 ist also die Drohung des Gerichts.

Es ist somit möglich, die eröffnete Gerichtsperspektive dergestalt aufzufassen, dass das angekündigte Hinabgeworfenwerden in den Hades schließlich unweigerlich zum Gericht führen wird und dessen negativer Ausgang für die Städte aufgrund ihrer Ablehnung gegenüber Jesus bereits erkennbar ist.³⁹⁸ Die Gegenüberstellung vom Aufsteigen in den Himmel und dem Geworfenwerden in den Hades steht für zwei Alternativen der Gerichtsentscheidung, deren Ausgang sich in der Rhetorik der Gerichtsandrohung schon vor dem Gericht abzeichnet.³⁹⁹ – Dass dieser Ausgang erst mit dem Gericht definitiv wird, ändert aber nichts an der Qualität des Hades; auch er ist als endgültiger Strafort anzunehmen. In diesem Zusammenhang könnte auch eine Rolle spielen, dass Jesus den Pharisäern in 23,33 ausdrücklich gleich das „Gericht der Gehenna“ ankündigt, denn für 11,23f. legt sich dann durch die Perspektive auf den Tag des Gerichts nahe, dass es dort ebenfalls um diese Ankündigung geht und nicht um einen Zwischenzustand.

4.3.2.2.1 Hades/„Scheol“ im Jubiläenbuch und der Vergleich mit Mt 11,23

Die enge Verbindung von Scheol und Gericht ist zweimal im Jubiläenbuch enthalten (Jub 22,22 und 24,31).⁴⁰⁰ Jub 22,22 steht im Kontext der letzten Ermahnungen von

³⁹⁶ Vgl. Jes 1,9f.; Klgl 4,6-16; Ez 16,46-56; Jub 20,5; TestNaph 3,4; 3Makk 2,5.

³⁹⁷ Der Tag des Gerichts wird vorher (V.21f.) bereits Chorazin und Betsaida angekündigt und zwar im Vergleich zu Tyrus und Sidon. Dass es gerade den heidnischen Städten Tyrus und Sidon besser ergehen solle, die in Ez 26-28 deutlich kritisiert werden, betont die Härte des Gerichts über Chorazin und Betsaida. Analog verhält es sich in V.24, in dem Sodom und Kapernaum verglichen werden, wobei es sogar Sodom besser ergehen soll als Kapernaum.

³⁹⁸ Vgl. LUZ, Matthäus II, 194: „Das Gericht ist erst angekündigt, und der weitere Verlauf der Matthäusegeschichte wird die Ankündigung dann bestätigen.“

³⁹⁹ Vgl. auch NOLLAND, Matthew, 675f.: „It appears that the image of people as already trapped behind the gates of Hades is being used of people presently destined for Gehenna.“ Anders RÖLVER, Existenz, 524: Da die Gerichtsperspektive erst in V.24 explizit aufkommt, lässt sich seiner Meinung nach der Hades „als Ort der Gottlosen im leibgelösten Zustand nur für die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung verstehen“. Es ist jedoch von der Textbasis her fraglich, ob man zeitlich zwischen V.23a und V.24 sinnvoll unterscheiden kann oder ob V.24 nicht als Verdeutlichung von V.23 aufgefasst werden muss.

⁴⁰⁰ Die Angabe beruht auf den mit „Sheol“ übersetzten Belegen von BERGER, Jubiläen. Es ist zu erwägen, ob die mit „Unterwelt“ übersetzten Stellen (Jub 5,14 und 7,29) die gleiche Bedeutungsdimension aufweisen, sodass im Jubiläenbuch ebenso wie im Matthäusevangelium eine synonyme Verwendung von Hades/Scheol und Unterwelt vorliegen könnte. Dies kann im Rahmen dieses Exkurses jedoch nicht abschließend geklärt werden. Jub 5,14 zählt die Unterwelt zusammen mit anderen Orten auf, um die universale Reichweite zu verdeutlichen: „Und es gibt nichts, was im Himmel und was auf Erden und im Licht und in der Finsternis und in der Unterwelt und im Abgrund und in der Düsternis – und all ihr Gericht ist aufgeschrieben und festgesetzt und eingemeißelt.“ Deutlicher ist Jub 7,29. Die Stelle ist in eine Mahnrede Noahs eingebettet, in der Noah die Befürchtung äußert, dass auch seine eigenen Nachkommen „von der Erde vertilgt“ werden, weil sie Menschenblut vergießen und Blut essen (V.27f.). Denn ein Mensch, der solches tut, wird nicht nur selbst von der Erde vertilgt, sondern ihm bleiben auch keine Nachkommen (V.29a). Die Mahnung endet nicht mit dieser Negation, sondern schildert in V.29b auch die bevorstehende Strafe: „Denn in die Unterwelt werden sie gehen und in den Ort des Gerichtes. Und sie werden hinabsteigen in die Finsternis des Abgrunds. Sie werden alle durch einen gewaltsamen Tod entfernt werden.“ Die Unterwelt ist mithin, ebenso wie die Scheol,

Abraham an Jakob. Thema ist hier nicht das Blutvergießen, sondern die Warnung vor Götzendienst (22,17f.) und vor Ehen mit Kanaaniterinnen (22,20f.). Die Begründung für Letzteres ist die Sünde Hams, durch die sein „Same“ von der Erde gelöscht wird: „Denn in der Sünde Hams hat sich Kanaan vergangen, und all sein Same wird verschwinden von der Erde und der ganze Rest. Und es ist keiner, der gerettet wird von ihm am Tage des Gerichtes“ (V.21). Nachdem dieser Vers den Tag des Gerichts bereits erwähnt und damit die eschatologische Perspektive eingespielt hat,⁴⁰¹ fügt V.22 nun an, welches Schicksal diejenigen dann erwartet, die Götzen anbeten oder die „verblendet“ sind: Für sie „ist keine Hoffnung im Land der Lebendigen. Denn in die Sheol werden sie hinabsteigen, und zum Ort des Gerichtes werden sie gehen, und sie haben kein Gedenken auf der Erde. Gleichwie die Söhne Sodoms nicht auferstehen werden aus der Erde, so werden alle nicht auferstehen, die Götzen angebetet haben“ (V.22). In die Scheol hinabzusteigen und zum Ort des Gerichts zu gehen, kann also so aufeinander bezogen werden, dass die Scheol gleich zum Ort der Vernichtung wird, da es für die Sünder keine Auferstehung gibt.

Auch Jub 24,31 weist in eine ähnliche Richtung. Der Zusammenhang, in dem der Vers steht, ist Isaaks Verfluchung der Philister (Jub 24,28-33). Auch hier erscheint zunächst das Motiv der Ausrottung des „ganzen Samens“ der Philister von der Erde (V.30, vgl. auch V.32), anschließend die Gegenüberstellung vom Hinauf- und Hinuntersteigen: „Denn auch wenn er bis zum Himmel hinaufsteigt, von dort wird er herabsteigen“ (V.31a). Anschließend heißt es: „Und auch wenn er hinabsteigt zur Sheol, dort wird vielfach sein sein Gericht. Und er wird dort gar keinen Frieden haben“ (V.31bc). Ausdrücklich verweist der Vers auf die Scheol als friedloser Ort des Gerichts.

Dass nicht deutlich ist, ob der Verdammungszustand unmittelbar nach dem Tod beginnt oder nach dem Endgericht,⁴⁰² könnte darin begründet liegen, dass das Endgericht ohnehin in Bälde erwartet wird und das Interesse am postmortalen Zustand der Sünder somit zurücktritt.⁴⁰³

Eine ähnliche Situation könnte auch für Mt zutreffen. Er scheint nicht anzunehmen, dass die Bewohner Kapernaums erst in den Hades kommen und danach in die Gehenna, sondern er droht schon jetzt den endgültigen negativen Ausgang des Gerichts an – vermutlich weil er von einem baldigen Weltende und dem damit einhergehenden Gericht ausgeht. Dementsprechend ist in 11,23 auch weder vom Tod noch von der Auferstehung die Rede.

der Ort des Gerichts (vgl. auch HOFFMANN, Die Toten, 97). Anders aber STRACK/BILLERBECK, Exkurse, 1017, die Jub 7,29 als Beispiel für nur „vorläufige Strafvergeltung“ anführen.

⁴⁰¹ Vgl. HOFFMANN, Die Toten, 98.

⁴⁰² Vgl. HOFFMANN, Die Toten, 99: „Über den Zustand der Sünder unmittelbar nach dem Tode wird durch die Stellen kein Aufschluß gegeben, da der Verfasser nur die eschatologischen Ereignisse im Blick hat.“ Anders VOLZ, Eschatologie, 24, der die Stellen über die Verdammnis aufteilt in solche, die das Endgericht betreffen (36,10), und solche, die sich auf das Schicksal nach dem Tod beziehen (7,29; 22,22).

⁴⁰³ Vgl. HOFFMANN, Die Toten, 98.

4.3.2.2 Fazit zu Hades in Mt 11,23

Zum Gebrauch von Hades in Mt 11,23 ist festzuhalten: Es wird bei Mt sowohl mit Gehenna als auch mit Hades der Strafort bezeichnet, der nach dem Gericht zugewiesen wird. Diese Zuweisung zum Strafort ist dann nicht mehr revidierbar. Zumindest eine exakte terminologische Unterscheidung zwischen Gehenna und Hades ist nach dem bisher Gesehenen nicht zu erkennen.⁴⁰⁴ Der Gebrauch von Hades statt Gehenna in 11,23 erklärt sich vermutlich in erster Linie durch die alttestamentliche Parallele Jes 14,13-15, mittels derer das Motiv der Hybris und des falschen Strebens mitschwingt,⁴⁰⁵ sowie schon dadurch, dass Mt das Substantiv Hades in Q vorgefunden haben dürfte (vgl. Lk 10,15). Eine genauere Ausgestaltung, ob und inwiefern die Verdammnis im Hades mit dem Tod (und ggf. mit einer Auferstehung zum Gericht) zusammenhängt, ist nicht von Interesse, weil die Naherwartung des kommenden Gerichts diese Fragestellung zurücktreten lässt.

4.3.2.3 Hades in Mt 16,18

Die zweite der beiden Hades-Stellen im Matthäusevangelium steht in 16,18b und beinhaltet eine Aussage über die ecclesia: Diese wird von den Pforten des Hades nicht überwältigt werden. Eigenartig wirkt in der Formulierung des Verses, dass die πύλαι ᾗδου, die Pforten des Hades (und nicht der Hades selbst) das Subjekt sind. Gelegentlich wird vermutet, dass damit die Mächte der Unterwelt gemeint sind,⁴⁰⁶ die die Kirche bedrohen, sodass es sich um einen Kampf handelt, in dem dämonische Mächte die Kirche zwar angreifen, aber nicht überwältigen können.⁴⁰⁷ Doch gegen diese Interpretation lässt sich der Einwand vorbringen, dass die Pforten des Hades nicht einfach mit den in ihm vorfindlichen Mächten gleichzusetzen sind.⁴⁰⁸ Vielmehr gilt: „Πύλαι ᾗδου ist ein fester Ausdruck, der biblisch meist und griechisch oft in Verbindung mit einem

⁴⁰⁴ Gegen RÖLVER, Existenz, 524, der meint, die Begriffe würden im Matthäusevangelium „säuberlich unterschieden“.

⁴⁰⁵ In Jub 36,10 kommt zwar das Wort Scheol/Unterwelt nicht vor, doch die Stelle kennt sowohl den Vergleich mit Sodom als auch das Motiv vom Hinaufgehen: „Und an dem Tag der Verwirrung und des Fluches und des Unwillens und des Zornes wird er mit Feuer, das verzehrend brennt, so wie er Sodom verbrannt hat, so sein Land verbrennen und seine Stadt und alles, was sein ist. Und er wird ausgetilgt werden aus dem Buch der Ermahnung der Menschen und nicht hinaufgehen in das Buch des Lebens, sondern in (das Buch) dessen, der vernichtet werden wird. Und er wird hinübergehen in ewigen Fluch, damit ihr Gericht alle Tage sei, indem es erneuert wird durch Schmach und durch Fluch und durch Zorn und durch Qual und durch Unwillen des Zornes und durch Peinigung und durch Krankheit in Ewigkeit.“

⁴⁰⁶ Vgl. RÖLVER, Existenz, 524. Auch GNILKA, Matthäusevangelium II, 64; HAGNER, Matthew II, 471 und JEREMIAS, Art. ᾗδης, 149, sehen die Pforten des Hades als pars pro toto.

⁴⁰⁷ Anhand dieser Gleichsetzung der Pforten des Hades mit den Mächten des Hades wird dann von RÖLVER, Existenz, 524, die logische Folgerung gezogen, dass diese Mächte zwangsläufig parallel zur Kirche existieren müssen, wenn sie diese überhaupt bedrohen können sollen: „[D]enn diese Mächte müssen ja aus einem zeitgleich zur Gemeinde existierenden Totenreich stammen, nicht aber aus einem postkritischen Strafort.“ Daraus wiederum ergibt sich, dass dieser Strafort ein „Zwischenlager“ für die Zeit bis zum Gericht sei. Hades umfasse demnach die gesamte Totenwelt, der das Gericht noch bevorsteht und diene nicht schon als endgültiger Strafort für die „Gottlosen“ (ebd.).

⁴⁰⁸ Vgl. LUZ, Matthäus II, 463: „Tore‘ kann abgesehen von der wortwörtlichen Bedeutung auch das durch sie umschlossene Gebiet, also z. B. eine Stadt, meinen, aber nicht die es beherrschenden Mächte.“

Verbum der Bewegung [...] Tod oder Todesgefahr meint.“⁴⁰⁹ Das ergibt sich sowohl aus alttestamentlich-frühjüdischen (Jes 38,10; 3Makk 5,51; SapSal 16,13; PsSal 16,2; 2Hen 42,1) als auch aus griechischen (Homer II 5,646; Od 14,156; 9,312; Diogenes Laertios VitPhil 8,34) Vergleichstexten.⁴¹⁰ Aufgrund von Krankheit zu den Pforten der Unterwelt gehen zu müssen (Jes 38,10) oder vor diesen Pforten zu stehen (3Makk 5,51) bedeutet die Gefährdung des Lebens durch den Tod.⁴¹¹ SapSal 16,13 beschreibt die Macht Gottes über Leben und Tod anhand seiner Möglichkeit, zu den Toren der Unterwelt und wieder herauf zu führen, PsSal 16,2 vergleicht die Gottesferne des Betenden mit der Nähe zu „den Toren des Hades mit dem Sünder zusammen“, und eine Beschreibung der „Schließer und Wächter der Tore des Hades“ kennt 2Hen 42,1. Nimmt man diesen Aspekt ernst, heißt das für die Interpretation von Mt 16,18, dass die Kirche stärker als jede Todesgefahr sein wird,⁴¹² und die Tore des Hades es nicht schaffen, die Kirche in sich hineinzuziehen.⁴¹³ Darin würde sich dann in erster Line eine Bestandszusage für die ecclesia bis zum Weltende ausdrücken:⁴¹⁴ Die Kirche erhält die Versicherung, die Zeit bis zu Jesu Rückkehr auf jeden Fall zu überdauern und weder durch den Tod in ihrer Existenz in Frage gestellt noch jemals durch Gott vergessen zu werden.⁴¹⁵ Auch wenn die Interpretation der Stelle umstritten ist und schwierig bleibt,⁴¹⁶ ist für das hier verhandelte Thema wichtig, dass der Hades nicht eine eigene

⁴⁰⁹ LUZ, Matthäus II, 463.

⁴¹⁰ Zu den Stellenangaben vgl. NOLLAND, Matthew, 674; KONRADT, Israel, 362, Anm. 62 und SCHMID, Matthäus, 249.

⁴¹¹ Vgl. auch Ps 49,16; 88,4-7; 143,3: Bedrohung durch Feinde oder Krankheit lassen den Beter dem Tod nah sein bzw. in die „Hand“ des Todes geraten. Dementsprechend kann „die Rettung aus Notsituationen als Errettung vom Tod bezeichnet werden“ (KONRADT, Existenz, 47 mit Anm. 42). Beispiele dafür finden sich in Ps 9,14; 30,4; 56,14; 71,20; 86,13; 116,8; Jon 2,7; Sir 51,2(.6.9) (vgl. ebd.).

⁴¹² LUZ, Matthäus II, 463: „Κατισχύω wird normalerweise mit ‚die Oberhand haben, den Sieg davontragen‘ übersetzt und suggeriert dann das Bild eines Kampfes. Κατισχύω heißt aber normalerweise abgeschwächt ‚überlegen sein, stärker sein als‘.“

Gerade die von LUZ kritisierten Bedeutungen führt BAUER, Wörterbuch, 838, für Mt 16,18 an: „*d. Übergewicht erlangen, den Sieg davontragen über*“. In GEMOLL, Schul- und Handwörterbuch, 427, finden sich aber sowohl die Übersetzungsmöglichkeiten „1. poet. zu Kräften kommen, erstarken, mit *inf.* vermögen, imstande sein“ als auch mit Verweis auf die Verwendung im Neuen Testament „durchdringen, besiegen, überwältigen“.

⁴¹³ Vgl. FRANCE, Matthew, 625: „The imagery is rather of death being unable to swallow up the new community which Jesus is building.“ In der Wortwahl „swallow up“ spiegelt sich, bewusst oder unbewusst, ein Aspekt der Scheol: „Wie ein unersättliches Ungeheuer sperrt sie ihren Rachen auf, um alles Lebendige zu verschlingen (vgl. Is 5,14; Hab 2,5; Spr 1,12; 27,20; 30,15f.)“ (SCHMID, Matthäus, 249).

⁴¹⁴ Vgl. SCHMID, Matthäus, 249f.: „Der Sinn des Bildwortes ist der, daß die Kirche [...] niemals der Macht des Todes erliegen wird; d.h. es wird ihr unvergängliche Dauer, solange diese Weltzeit besteht, verheißen.“ Vgl. in diesem Sinne auch LUZ, Matthäus II, 464. Eine Übersicht über weitere Deutungsversuche findet sich bei DAVIES/ALLISON, Matthew II, 630-632.

⁴¹⁵ Im letztgenannten Sinn vgl. besonders ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 81: „Sie wird nicht dem Untergang und der Gottferne ausgeliefert sein und nicht zur Gemeinschaft jener gehören, derer Gott nicht mehr gedenkt (Ps 88,6a).“

⁴¹⁶ Es könnte auch konkreter um die Aufgabe gehen, die sich daraus für die Kirche ergibt, nämlich dem Hades die Menschen zu entreißen, die bereits in seiner Nähe sind (vgl. NOLLAND, Matthew, 676). Es ginge dann um eine soteriologische Beschreibung, wie sie sich in den oben genannten Stellen schon widerspiegelt: die Nähe des Sünders zum Tod. Zwei Querbezüge im Evangelium könnten auch dafür sprechen: Zum einen bezeichnet Mt 4,15f. unter Aufgriff von Jes 8,23; 9,1 die Menschen, denen Jesu Sendung gilt als „im Land und Schatten des Todes sitzend“ (vgl. KONRADT, Israel, 363, Anm. 62, mit dem Einwand, dass es in 16,18 um die ecclesia geht und nicht um das „missionarische Feld“ wie in

Funktion innerhalb einer klaren eschatologischen Darstellung einnimmt, indem er etwa den Zwischenzustand zwischen Tod und Gericht bezeichnet, sondern dass er dazu verwendet wird, anhand von feststehenden Ausdrücken soteriologische Aussagen zu verstärken. Mit Blick auf die beiden untersuchten Stellen (11,23; 16,18) ist festzuhalten, dass Mt Gehenna und Hades nicht im Sinne einer exakten Unterscheidung verwendet. Mit beiden ist der Strafort nach dem vollzogenen Gericht gemeint, wie es auch in einigen Texten der Umwelt belegt ist.

4.4 Mt 10,28 als Martyriumsparänese

Der 10,28 vorangehende Kontext handelt von der Ankündigung zahlreicher negativer Ereignisse, die den soeben durch Jesus beauftragten Jüngern drohen: Von der Auslieferung an Gericht und Synagogen sowie von körperlicher Gewalt (10,17) ist ebenso die Rede wie von zu erwartendem Hass (10,22) und von Verfolgungen (10,23). Auch die Spaltung von Familien bis hin zur gegenseitigen Auslieferung an den Tod wird vorausgesagt (V.21). Durchzogen ist 10,16-28 aber zugleich von Trostworten, die für die Zeit während oder nach den bevorstehenden Leiden Zusagen oder Verheißungen formulieren: So folgt auf die Ankündigung des Verhörtwerdens in V.19 die Zusage, dass der Geist des Vaters rechtzeitig für die Antworten sorgen wird. Auch dem angesagten Hass in V.22 wird ein positives Ende gegenübergestellt, indem die Errettung all jener angekündigt wird, die bis zum Ende durchhalten. Und schließlich wird das Kommen des Menschensohnes als Begrenzung der Phase der Verfolgungen in Aussicht gestellt (V.23). Die Aufforderung, sich vor den Gegnern nicht zu fürchten, erfolgt schon in V.26: Grund für die Furchtlosigkeit ist die Offenlegung aller Geschehnisse beim Endgericht.⁴¹⁷ Ein weiteres Mal erscheint der Aufruf zur Furchtlosigkeit in V.31 und ist dort mit der Fürsorge Gottes begründet.

In V.28 hingegen dient der Verweis auf die Macht Gottes als Argument gegen die Furcht der Angeredeten vor ihren möglichen Widersachern. Die Aufforderung, sich nicht vor denen zu fürchten, die nur den Leib töten können, hat ihren Ort in der soge-

4,15f.). Menschen, deren soteriologischer Zustand so desaströs ist, dass sie bereits „im Schatten des Todes sitzen“, finden Heil durch Jesu Zuwendung; die Kirche soll dann weiterhin dafür sorgen, dass Menschen nicht dem Hades anheimfallen. Sowohl mit „Land und Schatten des Todes“ als auch mit „Tore des Hades“ dürfte die Todesnähe von Gottfernen gemeint sein. Zum anderen heißt es in 23,13, dass die Pharisäer das Himmelreich verschließen, was genau das Gegenteil von dem ist, was die Kirche tun soll. Vgl. dazu pointiert NOLLAND, Matthew, 675: „23:15 refers to locking people out of the kingdom of heaven rather than use of the keys to allow entry; in v. 15 the outcome is to make people children of Gehenna rather than liberating them from Hades.“ Die Kirche kann und soll demnach die Menschen vor dem Tod bewahren, die durch ihre Gottferne in Todesnähe sind, und umgekehrt kann niemand durch Tod oder Todesgefahr aus der Gemeinschaft der wahren ecclesia herausgerissen werden. Problematisch ist bei dieser Interpretation die schon angesprochene Schwierigkeit, dass die Kirche mit dem missionarischen Feld gleichgesetzt werden müsste. Ferner spricht auch der Satzbau in Mt 16,18 nicht dafür: Dass die Tore des Hades die ecclesia nicht zu überwältigen vermögen, heißt nicht im Umkehrschluss, dass die ecclesia dem Hades etwas entreißt.

⁴¹⁷ Vgl. KONRADT, Matthäus, 170.

nannten „Martyriumsparänese“.⁴¹⁸ Beispiele hierzu finden sich in mehreren Texten der frühjüdischen Zeit, die im Folgenden vergleichend herangezogen werden.

4.4.1 SapSal 3,1-9

Der Textabschnitt SapSal 3,1-9 beschreibt den Kontrast zwischen dem Schicksal der Gerechten, wie es nach der Wahrnehmung der Toren (ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων, V.2) und der Menschen generell (ἐν ὄψει ἀνθρώπων, V.4) erscheint und wie es sich demgegenüber in den Augen des Verfassers in Wirklichkeit verhält: Die Gerechten *scheinen* gestorben, vernichtet und gestraft zu sein (V.2-4), in Wirklichkeit sind sie aber in Frieden (V.3), und ihre Seelen sind in Gottes Hand (δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ Θεοῦ, V.1).⁴¹⁹ Vermutlich ist dieser Zustand des Seins in Gottes Hand als postmortale Existenz zu denken, die für die Gerechten ohne Qualen (μὴ ἄψηται αὐτῶν βάσανος, V.1)⁴²⁰ abläuft. Die in V.5f. erwähnte Prüfung, durch die Gott die Gerechten für würdig befindet, spielt sich vor dem Tod ab und dient so als Begründung der zu Lebzeiten durchlittenen Leiden.⁴²¹

Kurz zuvor, in Kap. 2, wird die Sicht der „Gottlosen“ auf die Vergänglichkeit des Lebens beschrieben: Die „Gottlosen“ gehen laut Verfasser von einem vollständigen Verschwinden des Menschen aus, bei dem der Körper zu Asche und der Geist zu dünner Luft wird (2,3). Anhand mehrerer Beispiele werden die Vergänglichkeit und die damit einhergehende Sinnlosigkeit menschlichen Lebens geschildert (2,1-5). Auf der Basis dieser Gedanken rechtfertigen die „Gottlosen“ ihren Lebenswandel, der auf Genuss ausgerichtet ist (2,6-9) und die Gerechten unterdrückt, schädigt und tötet, da diese mit ihrer Gotteserkenntnis und ihrem Leben ein Ärgernis darstellen (2,10-20).

In V.21-24 des zweiten Kapitels werden die (vom Verfasser unterstellten) Gedanken der „Gottlosen“ kontrastiert mit der Hoffnung der Gerechten, wobei in 2,22 der Glaube Ausdruck findet, dass Gott den Menschen zur Unsterblichkeit erschaffen habe. Auf

⁴¹⁸ Vgl. LUZ, Matthäus II, 126. LUZ verweist hier auf 2Makk 6,30 und 4Makk 13,13-15. Mit 2Makk 6,30 ist eine Stelle ausgewählt, die ausdrücklich die Gottesfurcht nennt. Es ist zu ergänzen, dass sich Formulierungen, die die Macht des Menschen mit der Macht Gottes kontrastieren, durch das gesamte 6. und 7. Kap. des 2Makk ziehen. Weitere zu beachtende Texte sind 1Hen 92-104 (vgl. ZELLER, Mahnsprüche, 97) und SapSal 3,1-9; 16,13-14 (vgl. ebd. und DAUTZENBERG, Leben, 139-141).

⁴¹⁹ Die „Hand Gottes“ ist ein im Alten Testament häufig vorkommender Ausdruck (vgl. LOHSE, Art. χεῖρ: über 200 Mal), der als Beschreibung „für die heilvolle Macht Gottes zugunsten der Menschen“ aufgefasst werden kann (BLISCHKE, Sapientia Salomonis, 118).

⁴²⁰ Der Begriff βάσανος kann sowohl körperliche als auch seelische Qualen umfassen (vgl. BLISCHKE, Sapientia Salomonis, 119). HÜBNER, Weisheit, 50, erläutert, SapSal 3,1 aufnehmend: „Keine irdische Qual ist mehr möglich, denn einen Leib, der in irdischen Folterkellern geschunden werden könnte, haben ja die verstorbenen Gerechten nicht mehr.“ Vgl. jedoch den Einwand von BLISCHKE, Sapientia Salomonis, 118, Anm. 344, dass irdische Folter für Verstorbene ohnehin nicht mehr möglich sei, dass aber andererseits auch „Seelen im Jenseits gequält werden“ können. Ursprünglich stand βάσανος als Ausdruck für „rechnerische Nachprüfung“ im Geschäftsleben (SCHNEIDER, Art. βάσανος, 560) und entwickelte von dort ausgehend die Bedeutung „Tortur“, „Folter“ oder „Bestrafung“ (vgl. ebd.).

⁴²¹ Vgl. HÜBNER, Weisheit, 51 und BLISCHKE, Sapientia Salomonis, 121. Zur Vorstellung, dass Gott den Menschen auf die Probe stellt, vgl. die bei BLISCHKE (ebd.) angegebenen alttestamentlichen Stellen Gen 22,1; Ex 16,14; 20,20; Dtn 13,4; Ri 2,22; 3,1,4; 8,25; Sir 2,1; 4,17; 44,22; Tob 12,13; 2Chr 32,31. Auch die Art und Weise, wie die Prüfung in SapSal 3,5f. abläuft, nämlich im Bild von Gold, das im Ofen geprüft wird, hat alttestamentliche Parallelen: Ps 66,10-12; Prov 17,3; Sir 2,5; Sach 13,9; Mal 3,2f.

dieser Annahme beruhen schließlich auch die Aussagen in 3,1-9,⁴²² in denen die Hoffnung auf Unsterblichkeit (ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης, V.4) abermals betont wird. Mit der Unsterblichkeit verbunden ist die Vorstellung eines Gerichts, bei dem die Gerechten „aufleuchten“ werden (ἀναλάμπουσιν, V.7). Zu dem Sein der Gerechten in Gottes Hand tritt nun also eine Gerichtsvorstellung⁴²³ und damit einhergehend die Verheißung, die anderen Völker zu richten und zu beherrschen und Gott für immer als König zu haben (V.8). Wie die Futurformen ἀναλάμπουσιν, κρινοῦσιν, κρατήσουσιν und βασιλεύσει erkennen lassen, handelt es sich bei dem Gericht um ein in der Zukunft liegendes Geschehen.⁴²⁴

Mehrere Gemeinsamkeiten zwischen dem dargestellten weisheitlichen Text und dem mathäischen Vers 10,28 sind somit erkennbar. Ausgangspunkt ist in beiden Texten die Situation der Anfechtung durch Menschen, die sich nicht an Gott orientieren. In SapSal wird das Verhalten dieser Menschen beschrieben, in Mt 10,28 implizit ausgesagt durch die Aufforderung, jene nicht zu fürchten, die den Leib töten können, da dies voraussetzt, dass das körperliche Getötetwerden ein durchaus möglicher Angriff ist. Des Weiteren erfolgt eine Einteilung des Menschen in mehrere Aspekte, wobei der Leib (Mt 10,28) bzw. Leib und Geist (σῶμα und πνεῦμα, SapSal 2,3) als vergänglich dargestellt werden. Die ψυχή ist demgegenüber der Teil des Menschen, der den Leib (und den Geist) überdauern kann. Allerdings ist wichtig, dass auch die ψυχή nicht von sich aus „naturhafte Unsterblichkeit“⁴²⁵ enthält, sondern nur von Gott erhalten werden kann. Neben diesen Gemeinsamkeiten weisen die beiden Texte auch Unterschiede auf:

In SapSal 3,1-9 ist postmortal überhaupt nur noch vom Ergehen der ψυχή die Rede, gar nicht mehr vom Leib. Dessen Schicksal ist offenbar „mit dem Tode abgetan“⁴²⁶. Dagegen behält Mt die Rede von σῶμα und ψυχή bei. SapSal schildert die Prüfung der Gerechten durch Gott (V.5-6) und stellt ihnen Lohn in Aussicht (V.7-9), während Mt das mögliche vernichtende Handeln Gottes anspricht. Des Weiteren ist im weisheitlichen Text im Unterschied zu Mt die „Dreiteilung“ des Menschen zu beachten, der aus σῶμα, πνεῦμα und ψυχή besteht. Vorausgesetzt, dass πνεῦμα die Wiedergabe des hebräischen Wortes נִשְׁמָה ist, gilt für πνεῦμα aber ähnlich wie für σῶμα, dass mit ihm das „Fluktuierende der Vitalität“⁴²⁷ des Menschen ausgedrückt wird. Dem entspricht, dass beide Begriffe für die postmortale Existenz nicht wieder aufgenommen werden. Zudem besteht ein Unterschied darin, wem welches Schicksal zukommt: In SapSal wird nicht die Möglichkeit Gottes thematisiert, auch die im Text *Angesprochenen* zu vernichten oder zu richten – dieses Schicksal wird nur als die Gegner betreffend dargestellt. Entscheidend ist vielmehr, dass die Gerechten nicht mehr von ihren Widersachern angetas-

⁴²² HÜBNER, Weisheit, 48, hebt die deutliche Verbindung zwischen Kap. 2 und 3 hervor: „Denn ging es in 2,21-24 um das Geschick der Gottlosen, so in 3,1-9 um das entgegengesetzte Geschick der Gerechten.“

⁴²³ HÜBNER, Weisheit, 52, führt aus, „daß in der Sap nicht allein die in 3,1 zu Worte kommende Eschatologie vorliegt, die die Heilszukunft der Seelen der Gerechten kennt, sondern auch die (apokalyptische?) Vorstellung vom Endgericht über alle Völker“.

⁴²⁴ Vgl. BLISCHKE, Sapiientia Salomonis, 123.131.

⁴²⁵ DAUTZENBERG, Leben, 140.

⁴²⁶ DAUTZENBERG, Leben, 140.

⁴²⁷ DAUTZENBERG, Leben, 26.

tet werden können, weil sie nun in Gottes Hand sind. Zwischen dem zukünftigen friedlichen Sein der Gerechten bei Gott und dem Ergehen der Gegner, die das Gericht durchlaufen und von den Gerechten gerichtet werden, wird also klar unterschieden. Mt 10,28 kann sich hingegen durch seine offene Formulierung sowohl auf die Angesprochenen als auch auf deren Feinde beziehen.⁴²⁸

4.4.2 SapSal 16,13-15

Auch in diesen Versen drückt sich die Grundüberzeugung aus, dass Gott die Macht über Leben und Tod hat. Diese Macht wird damit beschrieben, dass Gott zu den „Toren der Unterwelt“ hinunter und von ihnen wieder herauf führen kann (V.13).

V.14 thematisiert dezidiert die Unverfügbarkeit von Geist und ψυχή (δὲ πνεῦμα οὐκ ἀναστρέφει οὐδὲ ἀναλύει ψυχὴν παραλημφθεῖσαν), die dem Zugriff des Menschen entzogen bleiben, selbst wenn der Mensch „in seiner Schlechtigkeit“ (V.14) tötet.

Das Wort σῶμα taucht nicht auf – dass sich das Töten auf den Leib bezieht, wird zwar nicht eigens ausgesagt, ist aber anzunehmen. Der Schwerpunkt liegt jedoch auf dem Ergehen der ψυχή: „Der Tod der Märtyrer wird als Tod des σῶμα verstanden, während die ψυχή Gottes gerechte Vergeltung erfährt.“⁴²⁹ Anders als in Mt 10,28 kommt hier sehr viel deutlicher die anthropologische Unterscheidung von Körper und Seele zum Ausdruck, und das Interesse am Körper tritt nicht nur postmortal zurück, sondern der Begriff σῶμα wird schon in Bezug auf die irdische Antastbarkeit nicht eigens verwendet.

4.4.3 Martyrium in 2Makk

2Makk 6,18-7,38 handelt zunächst vom Martyrium des Eleazar (6,18-31), danach vom Martyrium der sieben Brüder (7,1-28). Ihr Verhalten angesichts des Versuchs, sie zu einer Gesetzesübertretung zu zwingen, wird ausführlich dargestellt und ihre Vorbildhaftigkeit betont. Anders als bei Mt liegt ein Martyriumsbericht vor, in den die Argumente eingebettet sind, „während das Herrenwort im Vorfeld des Martyriums steht und eine Jüngerschaft anspricht, deren Leben bedroht ist“⁴³⁰. Es besteht somit ein Unterschied zwischen bereits geschehenem und möglicherweise zu erwartendem Martyrium. Eleazar, ein angesehener Schriftgelehrter,⁴³¹ weigert sich, Schweinefleisch zu essen. Er erhält daraufhin zwar die Möglichkeit, dem Essen von verbotenen Opferfleisch zu entgehen, aber das wäre nur mittels eines Betrugs möglich (6,21f.), wobei er eigenes Fleisch mitbringen und dieses als Opferfleisch ausgeben müsste. Eleazar lehnt diesen Vorschlag ab mit der doppelten Begründung, dass er zwar die Gegner täuschen könnte,

⁴²⁸ Vgl. aber zur Vorstellung, dass Auserwählte über Andere richten oder herrschen, Mt 19,28 (in Kap. 5.2).

⁴²⁹ DAUTZENBERG, *Leben*, 141.

⁴³⁰ GNILKA, *Matthäusevangelium I*, 388.

⁴³¹ Der Name Eleazar war in jüdisch-hellenistischer Literatur typisch für Priester (vgl. SCHWARTZ, *Maccabees*, 286). Zwar ist daraus nicht mit Sicherheit zu folgern, dass der in 2Makk genannte Eleazar Priester war (laut SCHWARTZ handelt es sich eher um einen Topos), aber für den Autor von 2Makk war offenbar doch wichtig, herauszustellen, dass es sich bei Eleazar um eine jüdische Person handelte, die eine bestimmte Rolle in der Öffentlichkeit spielte (vgl. ebd.).

aber sowohl jüngere Menschen in Verwirrung stürzen und seinem Alter Schande bringen würde als auch Gott nicht täuschen könnte. Er lebt in dem Bewusstsein, dass er „den Händen des Allherrschers“ weder lebendig noch tot entkommen kann (V.26). Diese Furcht ist es, die ihn lieber den Tod wählen lässt (V.27), mit dem er zugleich der Jugend ein Beispiel dafür geben will, wie man „für die ehrenwerten und heiligen Gesetze“ sterben kann (V.28). In seinen Todesqualen wird von Eleazar selbst der Gegensatz von Körper und Seele beschrieben (V.30): Der Körper leide zwar unter den Schlägen, die Seele aber freue sich.⁴³² Über den Tod selbst heißt es lediglich, dass Eleazar bereit sei, in den Hades⁴³³ geschickt zu werden (6,23), ohne das postmortale Ergehen an dieser Stelle weiter zu thematisieren.⁴³⁴ Insbesondere ist nicht die Vorstellung erkennbar, dass die Seele losgelöst vom Leib weiterlebe. Des Weiteren stellt 2Makk 6,30 nicht die Frage, in welcher Weise diejenigen, die Gottes Gesetze übertreten, zur Rechenschaft gezogen werden, V.26 macht aber deutlich, dass vor dem Gericht des Allmächtigen kein Entkommen ist. So ist Eleazar sich sicher: „Vielleicht könnte ich mich für den Augenblick der Bestrafung durch die Menschen entziehen; doch nie, weder lebendig noch tot, werde ich den Händen des Allherrschers entfliehen.“

Auffällig ist in 2Makk 6,30 die Begründung dafür, dass sich die Seele trotz der körperlichen Qualen freue: Sie fürchtet Gott und hat infolge dieser Furcht die richtige Entscheidung getroffen. Die Gottesfurcht dient also als Motivation für das Handeln zugunsten der göttlichen Gebote.⁴³⁵ Was hier explizit ausgesprochen ist, findet sich in Mt 10,28 in versteckter Form: Dadurch, dass sich die Macht Gottes über alle Menschen erstreckt, sind auch die Adressaten des Verses dazu aufgefordert, die Furcht vor Gott als handlungsleitend anzunehmen.

Die Aussagen zum Martyrium der sieben Brüder (2Makk 7,1-42) thematisieren wiederholt den Gegensatz zwischen der beschränkten Macht des weltlichen Herrschers und der Macht Gottes. 7,9 zeigt die Erwartung einer Auferstehung zum ewigen Leben, die der zweite Bruder kurz vor seinem Tod gegenüber dem König ausspricht: „Du Missetäter trennst uns zwar von diesem Augenblick an vom Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze gestorben sind, auferstehen lassen zum ewigen Leben.“ 7,11 beschreibt, wie der dritte Bruder seine Zunge und Hände mutig ausstreckt, weil er sich gewiss ist, dass er diese „vom Himmel“⁴³⁶ erhalten hat und hofft, sie auch wieder zu erhalten, wenn sie ihm abgeschnitten werden: „Vom Himmel besitze ich dies, und um der Gesetze des Himmels willen sehe ich hinweg über dies, und vom Himmel hoffe ich dies wieder zu erlangen“. In diesen Worten klingt die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung an, die allerdings offenlässt, ob es sich um die Erwartung handelt, genau diese Zunge und Hände wiederzuerlangen oder ob und inwiefern es um

⁴³² In Bezug auf die in 2Makk vertretene Anthropologie beschreibt STEMBERGER, Leib, 9: „Leib und Seele sind hier also Träger entgegengesetzter Handlungen; die Einheit ist zerbrochen, die Seele ist vom Leib in gewissem Sinn unabhängig.“

⁴³³ Die Unterwelt wird in 2Makk nur an dieser einen Stelle genannt (vgl. STEMBERGER, Leib, 11).

⁴³⁴ Vgl. aber zur Auferstehungshoffnung 2Makk 7,1-42.

⁴³⁵ Vgl. ZELLER, Mahnsprüche, 97.

⁴³⁶ Mit „Himmel“ dürfte hier umschreibend Gott selbst gemeint sein (vgl. SCHWARTZ, Maccabees, 305).

eine erneuerte Leiblichkeit geht.⁴³⁷ Das übergeordnete Anliegen scheint vielmehr der Gedanke der gerechten Vergeltung zu sein:

„Wer daher für Gott sein Leben gibt, bekommt von ihm Leben; wer für ihn Hände gibt, bekommt natürlich auch die Hände wieder. Der Ton liegt auf der Gerechtigkeit des vergeltenden Gottes. Deshalb ist der Sterbende gewiß, daß er nicht ohne Hände auferstehen kann.“⁴³⁸

In 7,14 kommt erstmals das Geschick des Königs und somit auch die negative Seite der Auferstehungshoffnung zur Sprache: Der vierte Bruder wiederholt die Hoffnung auf die „Versprechungen Gottes [...] durch ihn aufzuerstehen“ und fügt an den König gerichtet an: „Für Dich aber wird es eine Auferstehung zum Leben nicht geben.“ Auch hier bleibt unklar, ob damit jegliche Art von Auferstehung ausgeschlossen wird oder nur die zum Leben, sodass die Vorstellung einer Auferstehung zum Gericht oder die andauernde Existenz an einem Strafort durchaus enthalten sein könnte.⁴³⁹ Zumindest spricht V.15 dann von Marter, die den König erwartet, doch könnte sich diese auch allein auf das weitere irdische Leben beziehen.⁴⁴⁰ V.35 erwähnt ausdrücklich das Gericht Gottes, doch scheint dieses auch innerweltlich gedacht zu sein (vgl. 9,4.18).

Schließlich enthält auch die Rede der Mutter der sieben Männer die Hoffnung, dass Gott ihren Kindern „Atem und Leben“ (πνεῦμα und ζωή) wiedergibt (7,23). Diese Erwartung basiert argumentativ auf dem Schöpfungsgedanken: „Weil Gott einst Geist und Leben gab, kann man das von ihm auch in der Zukunft wiedererwarten.“⁴⁴¹

7,29 wiederholt die Hoffnung der Mutter, ihre Kinder wiederzuerhalten.⁴⁴² Der jüngste Bruder spricht anschließend davon, Leib und Seele (σῶμα und ψυχή) hinzugeben (V.37), nachdem seine Brüder schon „für das ewige Leben kurze Pein erduldet haben“.⁴⁴³

Vergleicht man die Aussagen der beiden Martyrien (das des Eleazar und das der sieben Brüder) miteinander, so fällt auf, dass zwar zunächst Seele und Leib unterschieden werden (vgl. 6,30), aber im Zusammenhang mit der Auferstehungshoffnung nur wenig

⁴³⁷ Vgl. Stemberger, Leib, 17.20. DAUTZENBERG, Leben, 142, schlägt vor: „Die Auferweckung ist als Wiederherstellung der von Gott geschaffenen und im Tode zerstörten Einheit des ganzen Menschen gedacht (7,11.22f).“

⁴³⁸ STEMBERGER, Leib, 17.

⁴³⁹ Vgl. STEMBERGER, Leib, 18. Da aus 2Makk 6,26 hervorgeht, dass mit dem Tod nicht alles vorbei ist („...nie, weder lebendig noch tot, werde ich den Händen des Allherrschers entfliehen“), könnte auch der Gedanke, für immer ohne Auferstehungshoffnung in der Scheol verbleiben zu müssen, im Hintergrund stehen (vgl. ebd.).

⁴⁴⁰ Vgl. STEMBERGER, Leib, 18.

⁴⁴¹ STEMBERGER, Leib, 19.

⁴⁴² Das schöpfungstheologische Argument aus V.28 („Ich bitte Dich, mein Kind, blicke auf den Himmel und die Erde, sieh alles an, was in ihnen ist; so wirst Du erkennen, dass Gott dies nicht aus schon Bestehendem gemacht hat und dass das Menschengeschlecht ebenso entsteht.“) wird hier zwar nicht konsequent berücksichtigt, denn demnach müsste nicht von einem Wiedererhalten die Rede sein, sondern von einer Wiederschaffung (aus dem Nichts) (vgl. STEMBERGER, Leib, 20). Dass überhaupt der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts vertreten wird, könnte allerdings durchaus damit zusammenhängen, dass von den gefolterten Körpern nichts übrig bleibt. SCHWARTZ, Maccabees, 313, bemerkt treffend: „...for when the body is destroyed, for example via fire [...] there is need for a new creation out of nothing in order to allow for resurrection.“

⁴⁴³ So die Übersetzung von STEMBERGER, Leib, 22.

später (vgl. 7,11) durchaus von körperlicher Wiederherstellung die Rede ist, die jedoch nicht näher ausgeführt wird.

4.4.4 4Makk 13,13-15

Der Autor von 4Makk trägt gleich zu Beginn sein Anliegen vor: „Es geht um die Frage, ob die gottesfürchtige Urteilskraft souveräne Herrscherin ist über die Leidenschaften“ (4Makk 1,1). Dazu übernimmt er zum Beweis dafür, dass diese Frage positiv zu beantworten ist (1,8f.), die Beschreibungen der Märtyrertode von Eleazar und den sieben Brüdern aus 2Makk und reflektiert diese.⁴⁴⁴

4Makk 13,13-15 nennt dann im Rahmen der gegenseitigen Ermutigung zwischen den Brüdern sowohl σῶμα als auch ψυχή, wobei die ψυχή als Gabe Gottes bezeichnet wird (V.13). Der Körper wird nicht als Geschenk qualifiziert, sondern in seiner Funktion beschrieben: Mit ihm lässt sich das Gesetz bewachen (χρήσωμεν τῆ περι τὸν νόμον φυλακῆ τὰ σώματα, V.13). In V.14 erfolgt der Aufruf, den nicht zu fürchten, der meint, töten zu können. Die Formulierung ist nahe an der matthäischen:

4Makk 13,14: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτείνειν

Mt 10,28: μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων

τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι

Sowohl das Verb φοβέω als auch das Verb ἀποκτείνω tauchen in beiden Versen auf, doch fehlt in 4Makk 13,14 der Begriff σῶμα. Im nächsten Satz (V.15) erfolgt die Androhung möglicher Qualen für die Seelen derer, die das Gesetz übertreten. Die Drohung der ewigen Qual betrifft aber auch die Redenden selbst: Auch sie unterliegen dem Kriterium der Gesetzeseinhaltung, was wiederum die Motivation begründet, eben dieses Gesetz mit dem Körper zu schützen. Ein Interesse am Schicksal des Leibes ist nicht zu erkennen,⁴⁴⁵ da „dessen Funktion mit seiner Hingabe oder seinem Einsatz aufhört“⁴⁴⁶. Das Schicksal nach dem Tod betrifft in beiden Fällen die ψυχή.⁴⁴⁷ Offenbar ist dieses so gedacht, dass es direkt nach dem Tod beginnt: 13,17 kündigt von der Gewissheit der Brüder, direkt von den Ervätern aufgenommen zu werden: „Wenn wir so aus dem Leben scheiden, werden uns Abraham, Isaak und Jakob aufnehmen, und alle unsere Vorväter werden uns Beifall spenden.“ Weitere Stellen (9,8; 16,25) bringen ebenfalls diesen Gedanken zum Ausdruck. Das Leben nach dem Tod wird vor allem den Märtyrern und den Ervätern in Aussicht gestellt,⁴⁴⁸ der Auferstehungsglaube tritt demgegenüber stark zurück.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Vgl. DAUTZENBERG, *Leben*, 142; HOFFMANN, *Die Toten*, 87.

⁴⁴⁵ Vgl. ZELLER, *Mahnprüche*, 98.

⁴⁴⁶ DAUTZENBERG, *Leben*, 143.

⁴⁴⁷ DAUTZENBERG, *Leben*, 143, verweist aber darauf, dass der Gebrauch der Psyche in 9,7 ein anderer ist: Tatsächlich heißt es dort: „Auch wenn du unser Leben um der Frömmigkeit willen tötet, meine nicht, du würdest *uns* mit der Folterung Schaden zufügen.“ („Leben“ ist die Übersetzung von KLAUCK, 4Makk, für ψυχός.).

⁴⁴⁸ Vgl. HOFFMANN, *Die Toten*, 90.

⁴⁴⁹ Vgl. aber 4Makk 18,17 (aus Ez 37,3): „Er machte mit Ezechiel vertraut, der da fragt: ‚Werden denn diese verdorrten Gebeine leben?‘“ und 4Makk 18,18f. (zusammengesetzt aus Dtn 32,29.47; 30,20): „Ich werde töten, und ich werde lebendig machen. Das ist euer Leben und die Länge eurer Tage.“ Vgl. HOFFMANN, *Die Toten*, 88.

Auch die Strafe findet direkt nach dem Tod statt, wobei diese die Fortsetzung der irdisch schon beginnenden Strafe (vgl. 12,18; 18,5) ist.⁴⁵⁰

4Makk 13,13-15 hat mit Mt 10,28 die Aussage gemeinsam, dass die Gegner nur begrenzte Macht haben. Genau wie bei Mt gilt ein und dasselbe Kriterium für die Gegner und für die Angesprochenen – erst in der Einhaltung des göttlichen Willens erweist sich überhaupt, wer zu den Gerechten und wer zu den Gottlosen zu zählen ist.

Doch auch zwischen 4Makk 13,13-14 und Mt 10,28 sind Unterschiede zu vermerken: Zum einen bleibt es ein Spezifikum, dass Mt in Bezug auf Gott und die Vernichtung in der Gehenna von Seele und Leib spricht, während das Schicksal des Leibes in 4Makk 13 nach dem Tod nicht mehr wichtig zu sein scheint und das Substantiv *σῶμα* auch schon vorher nicht vorkommt. Zum anderen ist bei Mt 10,28 – anders als im Kontext von 4Makk 13, wo ein direktes Weiterleben nach dem Tod vorausgesetzt wird – nicht genau feststellbar, wann sich die mögliche Vernichtung in der Gehenna abspielt, ob bei einer allgemeinen Auferstehung oder nach dem individuellen Tod. Letzteres scheint aber durch den Vergleich mit 4Makk 13 zumindest eine bedenkenswerte Option.

4.4.5 1Hen 92-104

Weitere Übereinstimmungen mit Mt 10,28 finden sich in 1Hen 92-104. Dieser gesamte Abschnitt der Mahnreden⁴⁵¹ ermutigt die „Gerechten“ und ruft sie zur Furchtlosigkeit auf, während an die „Gottlosen“ appelliert wird, Gott zu fürchten. Eine ausdrückliche Aufforderung zur Gottesfurcht steht in 101,1 und ist dort schöpfungstheologisch mit den Werken Gottes (V.1.6.8) und seiner Macht über Regen und Tau (V.2) und Meer (V.4-7) begründet. Besondere Ähnlichkeit mit Mt 10,28 weisen jedoch die „Durchhalteappelle“⁴⁵² auf.

In 1Hen 95,3 findet sich in einem solchen Durchhalteappell die Aufforderung, sich nicht vor den Sündern zu fürchten. Zur Begründung der Furchtlosigkeit wird den Angesprochenen in Aussicht gestellt, dass sie selbst das Gericht über die Sünder vollziehen werden. Eine ähnliche Vorstellung enthält 96,1, wo die Hoffnung formuliert wird, dass die Sünder vor den Augen der Gerechten vernichtet werden und die Gerechten die Herrschaft über sie haben werden. Wann genau das geschehen soll, erfährt der Leser zwar nicht, aber das Gericht soll doch „bald“ oder „plötzlich“ erfolgen (vgl. 94,6f.; 95,6),⁴⁵³ sodass die Zeit der Anfechtung in jedem Fall deutlich begrenzt erscheint. Im Unterschied zu Mt 10,28, wo Gott derjenige ist, der vernichten kann, sind es hier die Gerechten selbst, die einst das Gericht an den Ungerechten vollziehen dürfen.

Die Aufforderung, sich in Zeiten des Leidens nicht zu fürchten, steht in 1Hen 96,3 und wird dort kombiniert mit der Zusage, dass den Leidenden Heilung widerfahren werde.

⁴⁵⁰ Vgl. HOFFMANN, Die Toten, 91.

⁴⁵¹ STEMBERGER, Leib, 28, datiert diese auf 95-79 v.Chr. oder 70-64 v.Chr., UHLIG, Henochbuch, 494, etwas weniger präzise auf das 1.Jh. v.Chr. Die genaue Datierung ist für den hier verfolgten Zweck insofern von untergeordneter Bedeutung, als eine deutlich vor dem Matthäusevangelium anzusetzende Entstehungszeit in jedem Fall anzunehmen ist und damit von einer lang bestehenden Tradition, unabhängig vom genauen Jahr, ausgegangen werden kann.

⁴⁵² ZELLER, Mahnsprüche, 97.

⁴⁵³ Zur Übersetzung vgl. UHLIG, Henochbuch.

Den Sündern wird hingegen in den V.6-8 das Gericht angesagt, in welchem sie Vernichtung finden werden. Eine gravierende Veränderung dahingehend, dass „für die Gerechten viele und gute Tage kommen“ (V.8), wird in Aussicht gestellt.

Zentral ist die Gerichtsperspektive, nicht das Schicksal schon verstorbener Sünder. Von den toten Gerechten wird aber die Auferstehung erwartet (91,10; 92,3).⁴⁵⁴

Eine anthropologische Ausführung erfolgt in den bisher genannten Beispielen nicht und auch über den Ort der Vernichtung oder des heilvollen künftigen Lebens wird keine Angabe gemacht. Außerdem geht es nicht wie bei Mt um den etwaigen Tod der Gerechten (durch die Sünder), sondern um die erlittene Ungerechtigkeit im Allgemeinen.⁴⁵⁵

In 1Hen 102,4f. ergeht die Aufforderung zur Furchtlosigkeit an die Seelen derer, die „in Gerechtigkeit gestorben“ sind, es handelt sich jetzt anders als zuvor um das postmortale Geschick.⁴⁵⁶

„Fürchtet euch nicht, ihr Seelen der Gerechten, und hofft, die ihr in Gerechtigkeit gestorben seid. 5 Und seid nicht traurig, weil eure Seele mit Kummer in das Totenreich hinabfährt, und euer Leib während eures Lebens nicht gefunden hat, (was) eurer Tugend entsprechend (gewesen) wäre...“

Auch wenn Leib und Seele in zwei Aussagen gegenübergestellt werden, ist damit keine Aufspaltung des Menschen beim Tod gemeint, sondern „jeweils der ganze Mensch, der lebende und der tote“⁴⁵⁷.

Dabei steht nicht die Frage im Vordergrund, ob die Gerechtigkeit der Grund für den Tod war,⁴⁵⁸ sondern es geht um das noch grundsätzlichere Problem, dass diejenigen, die gottesfürchtig leben, keine Anerkennung dafür erhalten und doch genauso sterben wie die Sünder.⁴⁵⁹ Daher wännen die Sünder V.6 zufolge durch den Tod der Gerechten eine Gleichheit zwischen sich und den Gerechten: „Und wenn ihr sterben werdet, sagen die Sünder über euch: ‚Wie wir sterben, sterben die Gerechten, und welchen Nutzen hatten sie von ihren Werken?‘“

Demgegenüber verdeutlicht aber dann 103,3f., dass die „Geister“ der Gerechten leben und einen Ausgleich für die durchlebten Mühen erhalten werden. Das geht soweit, dass der Autor sogar sagen kann, ihr Los sei besser als das der Lebenden. Den „Geistern“⁴⁶⁰ der Gottlosen im Totenreich wird es hingegen schlecht ergehen (103,3). Umstritten ist, ob es sich tatsächlich nur um die „Geister“ der Toten handelt⁴⁶¹ oder ob die Geister

⁴⁵⁴ Vgl. HOFFMANN, Die Toten, 121.

⁴⁵⁵ Vgl. 1Hen 94,6: „Wehe denen, die Ungerechtigkeit und Unrecht aufrichten und Betrug als Fundament legen, denn plötzlich (oder: bald) werden sie zerschmettert werden und keinen Frieden haben.“ Vgl. auch 94,9 („Blasphemie und Ungerechtigkeit“), 95,2 („Blasphemie und Böses“) und weitere.

⁴⁵⁶ HOFFMANN, Die Toten, 123, spricht von einer „Wende“ in der Darstellung.

⁴⁵⁷ STEMBERGER, Leib, 31.

⁴⁵⁸ Vgl. NICKELSBURG, Resurrection, 115.

⁴⁵⁹ Vgl. NICKELSBURG, Resurrection, 116.

⁴⁶⁰ „Geister“ ist laut STEMBERGER, Leib, 42, die Übersetzung aus dem äthiopischen Text, während die griechische Fassung „Seelen“ liest. SCHNELLE, Art. ψυχή, 1621, gibt an, dass „Geister“ hier ähnlich wie „Seelen“ zu verstehen ist.

⁴⁶¹ So SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 183: Es „ist an eine Auferstehung von den Toten dabei offenbar nicht gedacht, sondern an einen besonderen Strafzustand in der zur Hölle gewordenen Scheol, der

bzw. Seelen eher leiblich als rein geistig zu denken sind.⁴⁶² Schließlich hebt auch 104,6 die Aufforderung zur Furchtlosigkeit trotz des Erstarkens der Sünder hervor, basierend auf der Hoffnung, „Freude wie die Engel im Himmel“ (104,4) und „Gemeinschaft mit den Guten im Himmel“ zu haben (104,6) – Aussagen, die „sicher vom Dasein der Verstorbenen“⁴⁶³ handeln. Grund der Furchtlosigkeit ist also in 1Hen 95,3; 96,1 die Umkehrung der Verhältnisse durch das Gericht, in 1Hen 102,4f.; 103,3f.; 104,6 durch die Vergeltung nach dem Tod.⁴⁶⁴ In Mt 10,28 ist demgegenüber kein positives Ergehen als Grund für die Furchtlosigkeit in Aussicht gestellt, sondern die Drohung der möglichen Vernichtung.⁴⁶⁵

4.5 Zusammenfassung und Auswertung

Für die Darstellung des negativen Schicksals des Menschen nach dem Tod ist Mt 10,28 eine zentrale Stelle. Gleichzeitig gibt der Vers Aufschluss über anthropologische Aspekte, die für die Vorstellung von Tod, Auferstehung und ewigem Leben eine große Rolle spielen. So ist die ψυχή nicht im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus zu verstehen, sondern auf einer Linie mit dem Alten Testament als Leben selbst aufzufassen. Es handelt sich bei der ψυχή nicht etwa um einen unsterblichen Teil des Menschen, sondern um den Menschen selbst, den Gott vernichten kann, dem er aber auch das (ewige) Leben schenken kann (vgl. Mt 16,25; 10,39). Auch σῶμα bezeichnet den ganzen Menschen und enthält keine Abwertung in dem Sinne, dass nur ein sterblicher und daher minderwertiger Teil des Menschen gemeint sei. Oft wird der Mensch aber als σῶμα bezeichnet, wenn er nicht selbst aktiv handelt, sondern mit ihm etwas gemacht wird, er also Objekt einer Handlung ist. Wenn hingegen ψυχή als Objekt vorkommt, ist das Subjekt des Satzes in der Regel der Träger der ψυχή selbst. Anders in Mt 10,28: Hier ist Gott Subjekt. Damit unterstreicht die Verwendung von ψυχή als Objekt syntaktisch die inhaltliche Aussage, dass das Leben des Menschen gänzlich von Gott abhängt.

Durch den syntagmatischen Zusammenhang zeigt das ἀπόλλυμι in 10,28 und auch sonst mehrmals die *Möglichkeit* der künftigen Vernichtung, nicht deren tatsächliches Eintreten. Dies zeigt sich einmal durch den Modus des Verbs, das häufig im Konjunktiv steht. Zum anderen sind insbesondere die Stellen mit Gott als Subjekt zu ἀπόλλυμι aussagekräftig. Nur dreimal ist Gott überhaupt Subjekt zu ἀπόλλυμι und in allen drei Stellen muss erst durch den Kontext erschlossen werden, dass er gemeint ist. Diese Umschreibungen könnten darauf hindeuten, dass auch Mt, der für seine harten Ge-

nicht die zum vollen Leben wiedererweckten Sünder, sondern ihre ‚Geister‘ trifft. In entsprechender Weise sind die Aussagen über die Belohnung der Gerechten zu verstehen.“

⁴⁶² In diesem Sinne STEMBERGER, Leib, 43.

⁴⁶³ STEMBERGER, Leib, 44. Vgl. auch NICKELSBURG, 1Enoch I, 524.

⁴⁶⁴ STEMBERGER, Leib, 44, mahnt, dass es eine Überfrachtung sein könnte, in den eben genannten Texten (1Hen 102-104) eine „Unsterblichkeit im Himmel“ zu sehen. Zwar muss es in den Augen des Autors eine Vergeltung geben, aber: „Wie das aber zustande kommt, mag oder kann er nicht sagen“ (ebd.).

⁴⁶⁵ Das bleibt auch gültig, wenn man berücksichtigt, dass mit V.29-31 ein „freundliches“ Argument hinzukommt (GNILKA, Matthäusevangelium I, 388), nämlich „die Gewißheit, daß der göttliche Vater sorgt“ (ebd.).

richtsaussagen bekannt ist, nicht leichtfertig von den dunklen Seiten Gottes spricht. Das düstere Bild eines Gottes, der tatsächlich Menschen der endgültigen Vernichtung preisgibt, ist insofern abgeschwächt, als Gott zwar ganz klar die Macht dazu hat, aber nicht davon Gebrauch machen will.

Gehenna ist in Mt 10,28 der Ort der Vernichtung. Auch in allen anderen sechs Belegen ist die Gehenna durch und durch negativ dargestellt, davon zwei weitere Male (5,29f.) in Verbindung mit Vernichtung, zweimal (5,22; 18,9) in Kombination mit Feuer, das wiederum (vgl. 7,19; 13,40.42.50; 18,8; 25,41) als Strafmittel nach dem Gericht dient, einmal (23,33) als „Gericht der Gehenna“ und einmal (23,15) als Bezeichnung für diejenigen, die sich den Pharisäern anschließen. Somit wird die Gehenna einerseits als Ort der Vernichtung, andererseits als Ort der ewigen Strafe dargestellt. Nur in 10,28 ist im Zusammenhang mit der Gehenna vom Tod die Rede: Gott kann den Menschen nach seinem Tod gänzlich vernichten.

In den ersten fünf der sieben matthäischen Belege ist die Gehenna etwas, das es dringend zu vermeiden gilt und das durch ein entsprechendes Verhalten auch tatsächlich vermieden werden kann. In den restlichen zwei Stellen, beide innerhalb der Polemik gegen die Pharisäer, erscheint die Gehenna als etwas Unausweichliches, das aber ebenfalls auf ein bestimmtes Verhalten zurückzuführen ist.

Der nur zweimal verwendete Begriff Hades bezeichnet ebenfalls den endgültigen Straf-ort. Zwar ist seine Verwendung durch alttestamentliche Wendungen geprägt – das Hinuntergeworfenwerden in den Hades in 11,23 dürfte auf Jes 14,13-15 anspielen, „Tore des Hades“ aus 16,18 ist als Todesnähe und Gottesferne aufzufassen – doch inhaltlich unterscheidet er sich im Matthäusevangelium nicht von der Gehenna.

Kontext und Form von Mt 10,28 entsprechen den in frühjüdischen Schriften vorkommenden Märtyrerparänesen, in denen in unterschiedlicher Akzentuierung die Gottesfurcht zum Maßstab des Handelns erklärt wird, zu dem die Adressaten (durch imperativische Anrede oder anhand von vorbildhaften Beispielgeschichten) aufgefordert werden. Während Mt auch nach dem durch andere Menschen verursachten Tod des Leibes von σῶμα und ψυχή spricht, ist das postmortale Schicksal des Leibes in manchen anderen Texten (SapSal 3,1-9; 16,13-15; 4Makk 13,13-15) nicht mehr von Interesse. In anderen wiederum (2Makk 7,11) wird die Körperlichkeit im Zuge einer erwarteten Auferstehung sogar sehr konkret. Mt nimmt hier eine Mittelposition ein, indem er einerseits auch nach dem Tod noch vom σῶμα spricht, andererseits keine Aussage zu dessen möglicher Unsterblichkeit, Auferstehung, Wiederherstellung oder Verwandlung macht. Ohnehin ist in Mt 10,28 nur von der potentiellen *Vernichtung* die Rede, nicht aber von einem zukünftigen Lohn. In diesem Punkt ähnelt die Stelle 2Makk 6,18-31, wo sich Eleazar der Unentrinnbarkeit vor der Macht Gottes sowohl in diesem Leben als auch nach dem Tod bewusst ist, aber keine Belohnung für sein Verhalten vor Augen hat. Schließlich nimmt Mt keine klare Unterscheidung zwischen den Angesprochenen und ihren Gegnern vor wie das etwa in 2Makk 6,18-7,42 oder 1Hen 93,6-8; 95,3 der Fall ist, sondern macht rhetorisch geschickt die Gottesfurcht zum Kriterium, das zugleich ermutigend wie auch mahnend aufgefasst werden kann, je nachdem, wo sich die

Angesprochenen positionieren. Darin steht er 4Makk 13,13-15 nahe. Auch bestehen zu 4Makk die größten sprachlichen Ähnlichkeiten. Da dort die Erwartung einer späteren Auferstehung zurücktritt und Belohnung oder Strafe gleich nach dem Tod beginnen, ist zumindest bedenkenswert, dass auch Mt diesen Gedanken kennt.

5 Mt 12,41f. und Mt 19,28 Vom Gericht und Richten

12,41 Männer von Ninive werden auftreten im Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen, denn sie kehrten auf die Predigt des Jona hin um; und siehe, mehr als Jona ist hier. 42 Die Königin des Südens wird auftreten im Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verdammen, denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören; und siehe, mehr als Salomo ist hier.

19,28 Jesus aber sagte zu ihnen: „Amen, ich sage euch: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der ‚Wiederentstehung‘, wenn der Menschensohn sich auf seinen Thron der Herrlichkeit gesetzt hat, auch selbst auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“

Mehrere Stellen im Matthäusevangelium, in denen von einer Trennung zwischen Auserwählten und anderen Menschen die Rede ist, handeln nicht von Auferstehung, sondern vom Weltende: So kennt etwa Mt 13,39f. den Ausdruck *συντέλεια αἰῶνος*. Auf diesen folgt in V.41 die Schilderung einer Scheidung, bei der die Engel des Menschensohns alles aus seinem Reich heraus sammeln werden, was zum Abfall verführt oder Unrecht tut. Gegenüber 13,41 leicht anders akzentuiert erscheint dieser Vorgang in 13,49: Böse werden von den Gerechten geschieden und ihrem Schicksal im Feuerofen (V.50) zugeführt. Wiederum ist diese Beschreibung ausdrücklich mit dem Ende des Äons in Bezug gesetzt (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, V.49). Sollte dies den Gedanken einer allgemeinen Auferstehung voraussetzen, wird es zumindest nicht gesagt. Mt 24,31 beschreibt die Auslese genau umgekehrt: Hier sind es die Auserwählten, die von den Engeln gesammelt werden.⁴⁶⁶ Doch auch hier ist dezidiert das Weltende im Blick (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, 24,3). Liest man das Kommen des Menschensohnes bzw. das

⁴⁶⁶ Eine Erklärung für diese Inkonsistenz könnte die unterschiedliche Perspektive sein: Im Kontext von 13,41 geht es um das Reich des Menschensohnes, das in solcher Nähe zum Reich des Vaters steht bzw. in dieses übergeht (vgl. 13,43), dass es unlogisch erscheint, diejenigen wieder auszulesen, die sich bereits als dem Reich zugehörig erwiesen haben. Sinnvoller lässt sich davon sprechen, dass Störendes daraus entfernt wird. In Mt 24 geht es hingegen in erster Linie um die Betonung des Ergehens aller derer, die trotz der zuvor geschilderten, dem Kommen des Menschensohnes vorangehenden Bedrängnis (24,4-28) durchgehalten haben. Sie werden dann als die Auserwählten gesammelt. Rein logisch betrachtet bleibt der Widerspruch der beiden Darstellungen jedoch bestehen.

Senden seiner Engel als Begleitzeichen des Weltendes, so lösen diese eben genannten Motive in 25,31-46 ebenfalls den Gedanken an ein Ereignis am Weltende aus, auch ohne dass die Wendung συντέλεια τοῦ αἰῶνος dort eigens vorkommt. Umso deutlicher ist an dieser Stelle dafür das Gericht geschildert.

Die in den angeführten Stellen (13,41.49; 24,31; 25,32.46) beschriebenen Gerichtsankündigungen beziehen sich allesamt auf die zum Zeitpunkt des Weltendes lebenden Menschen, ohne dass eine zeitliche Angabe darüber gemacht wird, wann mit diesem Ereignis zu rechnen sei (Mt 24,36 lehnt die Möglichkeit einer Datierung sogar ausdrücklich ab) und ohne eine Reflektion darüber, was dann mit den bereits Verstorbenen geschieht.

Anders verhält es sich mit Mt 12,41f. und 19,28, in denen die Vorstellung vom Richten (oder Herrschen)⁴⁶⁷ in Verbindung mit Auf(er)stehen (12,41f.) oder „Wiedergeburt“ (παλιγγενεσία, 19,28) vorkommt. In beiden Stellen geht es zudem nicht um eine universale Perspektive, sondern um bestimmte Menschengruppen: In 12,41f. steht „dieses böse und ehebrecherische Geschlecht“ (V.39) im Mittelpunkt, mit dem die Schriftgelehrten und Pharisäer gemeint sind.⁴⁶⁸ Als positive Kontrastfolie werden die Niniviten (V.41) und die Königin des Südens (V.42) genannt. In 19,28 geht es um die zwölf Jünger Jesu und die zwölf Stämme Israels.

Aus diesem Befund ergibt sich erstens die Frage, ob und wenn ja, inwiefern in 12,41f. und 19,28 das Weltgericht am Weltende im Blick ist. Zweitens ist zu klären, ob und wenn ja, wie sich die dargestellten Szenen mit dem Gedanken an eine (endzeitliche) Auferstehung verbinden.

5.1 Mt 12,41f.

Sowohl in V.41 als auch in V.42 ist davon die Rede, dass „dieses Geschlecht“ (ἡ γενεὰ αὕτη) am Tag des Gerichts verdammt werde (einmal von den Niniviten, V.41, einmal von der Königin des Südens, V.42). Diese Ankündigung ist Bestandteil der von V.39-V.45 reichenden Reaktion Jesu auf die von Seiten der Schriftgelehrten und Pharisäer erhobene Zeichenforderung (V.38). Der Forderung, von Jesus ein Zeichen sehen zu wollen, geht wiederum eine in nur einem Vers berichtete Heilung voran (V.22), auf die das Volk und die Pharisäer unterschiedlich reagieren (V.23f.): Während das Volk die Erkenntnis zu gewinnen beginnt, dass Jesus der Sohn Davids sein könnte,⁴⁶⁹ nehmen die Pharisäer an, dass Jesus seine Heilungen mit Hilfe des obersten bösen Geistes durchführe. Diese Differenzierung zwischen Volk und Pharisäern ist wichtig für die Frage, wer im Folgenden die von Jesus Angeredeten sind; V.25 bringt eindeutig zum Ausdruck, dass es die Pharisäer sind, denen die „Anklage- und Gerichtsrede Jesu“⁴⁷⁰ in

⁴⁶⁷ In 12,41f.: κατακρίνω, in 19,28: κρίνω, zur genaueren Wortbedeutung vgl. Kap. 5.2.2.

⁴⁶⁸ Vgl. die Forderung der Schriftgelehrten und Pharisäer in V.38. Deutlich KONRADT, Matthäus, 204: „Durch die Zuweisung der Forderung an die Schriftgelehrten und Pharisäer bezieht sich die Rede von ‚diesem bösen und ehebrecherischen Geschlecht‘ zu Beginn der Replik Jesu in V.39 eindeutig auf diese, und zwar *allein* auf diese.“ Kursiv im Original.

⁴⁶⁹ Vgl. KONRADT, Matthäus, 200.

⁴⁷⁰ KONRADT, Israel, 238.

V.25-37 gilt. Ab V.38 stehen den Pharisäern die Schriftgelehrten zur Seite, mit denen gemeinsam sie ein Zeichen von Jesus fordern. Folgerichtig müsste auch die Antwort Jesu ab V.39 an diese eben genannten Gegner gerichtet sein,⁴⁷¹ obgleich in der Forschung des Öfteren angenommen wird, dass das angeprangerte Verhalten der Autoritäten auf weitere Personen, wenn nicht gar das Volk Israel, ausgeweitet verstanden werden sollte.⁴⁷²

Das einzige Zeichen, das „diesem Geschlecht“ (V.39), also den Schriftgelehrten und Pharisäern, gewährt werden wird, ist das Zeichen des Jona, das bei Mt nicht nur unspezifisch mit dem Menschensohn verbunden (vgl. dagegen Lk 11,30), sondern in der Art der Verbindung näher erläutert wird: So wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte in der Erde sein (V.40).⁴⁷³ Damit ist deutlich auf die Auferstehung Jesu angespielt, auch wenn sie nicht explizit genannt wird.⁴⁷⁴ Die Auferstehung ist das Zeichen des Jona für die angesprochenen Autoritäten, von dem sich diese jedoch nicht zur Umkehr bewegen lassen werden,⁴⁷⁵ wie dann in Mt 28 endgültig deutlich wird. Die ablehnende und uneinsichtige Haltung, die durch den weiteren Kontext des Evangeliums bestätigt wird, ist in den Versen 12,41f. vorweggenommen: „Diesem Geschlecht“ wird bereits hier angekündigt, als Konsequenz seiner Uneinsichtigkeit im Gericht verurteilt zu werden. Andere haben sich hingegen sogar von weniger gewichtigen Ereignissen überzeugen lassen und werden deshalb in der Lage sein, im Gericht als Ankläger aufzutreten. Hierzu werden die Ankläger zusammen mit „diesem Geschlecht“ auf(er)stehen, was in V.41 und V.42 anhand unterschiedlicher aber sinnverwandter Verben wiederholt wird.

In diesem Zusammenhang kann auf einige Parallelen in der frühjüdischen Apokalyptik verwiesen werden, in denen sich die Vorstellung mehrfach findet, dass Gerechte am Endgericht beteiligt sein werden.⁴⁷⁶ Sowohl in 1Hen 38,5 als auch in 48,9 ist davon die Rede, dass die Könige und Mächtigen einst in die Hand der Gerechten und Auserwählten gegeben werden. 91,12 enthält die Vorstellung, dass an denen, die Unrecht verüben, „ein gerechtes Gericht“ vollzogen wird und die Sünder an die Gerechten ausgeliefert werden; 95,3 verbindet diese Vorstellung mit der Aufforderung an die Gerechten, sich deshalb vor den Sündern nicht zu fürchten, während 98,12 umgekehrt an diejenigen adressiert ist, die „ungerechtes Tun lieben“ und denen angekündigt wird, dass sie in die Hände der Gerechten gegeben und dann getötet werden.⁴⁷⁷ Diesen Stellen ist gemein, dass sie den Gedanken der Vergeltung in sich tragen. Die Perspektive ist stets „die gegenwärtige Unterdrückung der Gerechten durch die Frevler“⁴⁷⁸ und die

⁴⁷¹ Vgl. KONRADT, Israel, 239.

⁴⁷² Vgl. LUZ, Matthäus II, 276; NOLLAND, Matthew, 509f. und HAGNER, Matthew I, 353.

⁴⁷³ Darauf, dass die Ungenauigkeit dieser zeitlichen Angabe nicht überbewertet werden sollte, verweist LUZ, Matthäus II, 278: Zwar trifft es nicht zu, dass der Menschensohn drei Nächte in der Erde bleibt, aber vermutlich besteht für den Evangelisten hier ebenso wenig eine Spannung wie zwischen den Angaben „nach drei Tagen“ (27,63) und „am dritten Tag“ (27,64 sowie in 16,21; 17,23; 20,19).

⁴⁷⁴ Abgesehen davon, dass im Verlauf des Evangeliums die Bedeutung dieser Ankündigung für das Ergehen Jesu ohnehin deutlich wird, ist die Rede von den drei Tagen schon vorneutestamentlich symbolisch aufgeladen. Vgl. LUZ, Matthäus II, 277: „Man kann weder an die Jonageschichte erinnern, ohne die Errettung des Propheten mitzudenken, noch als Jude von den ‚drei Tagen‘ reden, ohne daran zu denken, daß nach dieser Frist Gott zugunsten seiner Gerechten eingreift.“

⁴⁷⁵ Vgl. KONRADT, Israel, 240.

⁴⁷⁶ Vgl. LUZ, Matthäus II, 280.

⁴⁷⁷ Vgl. auch Jub 24,29; 1QpHab 5,3-6.

⁴⁷⁸ KONRADT, Israel, 282.

Hoffnung auf eine spätere Umkehr dieser Verhältnisse. Hingegen sind bei Mt zwei Größen nebeneinandergestellt, die sich hinsichtlich ihrer Erkenntnisbereitschaft deutlich unterscheiden: Die Niniviten ließen sich von Jona zur Umkehr bewegen, obwohl dessen Zeichen weniger deutlich war als das, was „diesem Geschlecht“ in Form der Auferstehung Jesu zukommen wird, und die Königin des Südens hat die Weisheit Salomos anerkannt (vgl. 1Kön 10,1-13; 2Chr 9,1-12), wohingegen die Pharisäer die in Jesus wirkende Weisheit (Mt 11,19) nicht anerkennen.⁴⁷⁹

Ἀνίστημι (V.41) kann schlicht „aufstehen“ heißen und in diesem Kontext das Auftreten zur Anklage bei einer Gerichtsverhandlung bezeichnen.⁴⁸⁰ Mt verwendet das Verb auch sonst zumeist im konkreten Sinn von „aufstehen“ (vgl. Mt 9,9; 26,62), und selbst in 22,24 erscheint es als Wortspiel („Nachkommen erwecken“) im Zusammenhang mit dem viermaligen Vorkommen des Substantivs ἀνάστασις (V.23.28.30f.) und nicht als Verb, das die Totenauferstehung bezeichnet. Berücksichtigt man, dass auch das Verb ἐγείρω im Matthäusevangelium nur in 13 von 36 Belegen eindeutig im Sinne von Auferstehung zu verstehen ist⁴⁸¹ und dies ausschließlich von Einzelpersonen und/oder im Sinne einer Auferstehung zurück ins Leben, wird auch für V.42 der klare Bezug auf die umfassende endzeitliche Totenauferstehung fraglich.

Zwar werden auch die Niniviten (V.41) und die Königin des Südens (V.42) genannt. Doch zum einen sind diese ebenfalls fest umrissene Personen(gruppen). Zum anderen werden sowohl die Niniviten (V.41) als auch die Königin des Südens (V.42) beide mit der Präposition μετά mit „diesem Geschlecht“ verbunden. Sie treten nicht im Hinblick auf ihr eigenes Schicksal (etwa Lohn/ewiges Leben) in Erscheinung, sondern werden allein in ihrer Funktion erwähnt, einen Kontrast zu den Autoritäten zu bieten: Dass die Niniviten und die Königin zusammen mit „diesem Geschlecht“ auf(er)stehen, heißt, dass die ab V.39 Angesprochenen eben nicht allein gerichtet werden, sondern dass sie auch dann im Verhältnis zu anderen gesehen werden, ebenso wie ihr angeprangertes Verhalten jetzt schon verglichen wird.⁴⁸² Die angesprochenen Autoritäten könnten demnach vor Gericht schon deshalb nicht bestehen, weil allein das Vorkommen von Menschen, die sich in ihrer Erkenntnisfähigkeit als deutlich überlegen gezeigt haben, ihnen ein Armutszeugnis ausstellt. Dass κατακρίνω sowohl in der Grundbedeutung „verurteilen“ heißt⁴⁸³ als auch im sonstigen matthäischen Gebrauch (vgl. 20,18; 27,3) eindeutig in diesem Sinne vorkommt, spricht aber sogar für die konkrete Vorstellung eines Gerichtsverfahrens, in dem die Niniviten und die Königin des Südens tatsächlich

⁴⁷⁹ Vgl. KONRADT, Israel, 240f.

⁴⁸⁰ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 139.

⁴⁸¹ Dagegen ist das Verhältnis im gesamten Neuen Testament 59 (allgemeiner Gebrauch) zu 89 (speziell-theologischer Gebrauch) (vgl. KREMER, Art. ἐγείρω, 900).

⁴⁸² Deutlich in diesem Sinne auch BECKER, Auferstehung der Toten, 13: „Das eigentliche Interesse [...] richtet sich auch gar nicht auf die Auferstehung, vielmehr ist diese Vorstellung nur funktionales Mittel, um gestorbene Heidengruppen im Gericht gegenwärtig zu haben, damit so der Zweck verfolgt werden kann, das Gericht denen anzusagen, die Jesus jetzt ablehnten.“

⁴⁸³ BAUER, Wörterbuch, 815.

ein Urteil sprechen.⁴⁸⁴ Dass es sich bei κρίσις um das Weltgericht handelt, ergibt sich aus dem Zusammenhang mit 12,36 (Tag des Gerichts).⁴⁸⁵

Im Vergleich zur Darstellung des Weltgerichts in 25,31-46 handelt es sich bei diesem Gerichtsszenario also um die Fokussierung auf das Ergehen einer bestimmten Gruppe, ohne dass Mt ein Interesse daran erkennen lässt, diese beiden Darstellungen zueinander ins Verhältnis zu setzen. Betont wird entgegen dem sonst bei Mt üblichen doppelten Ausgang einzig der negative Ausgang des Gerichts, die Verdammnis. Das heißt: Wenn Mt die Vorstellung von der Auferstehung zum Gericht vertritt, kommt diese höchstens in 12,41f. zum Tragen. Dann ist aber noch immer fraglich, ob es sich um eine allgemeine endzeitliche Totenaufstehung handelt oder ob es an dieser Stelle vielmehr darum geht, das Ergehen speziell der Autoritäten als ein bereits festgelegtes zu charakterisieren.⁴⁸⁶ Mit anderen Worten: Während sonst eine Entscheidung erst im Gericht nach den Werken gefällt wird (vgl. 25,31-46), liegen zwar als Beurteilungskriterium auch für die Schriftgelehrten und Pharisäer ihre Werke zugrunde, doch sind diese so eindeutig negativ, dass der Ausgang des Gerichts für sie schon feststeht.

Die Aussage vom Auf(er)stehen zum Gericht ist somit keine Aussage, anhand derer der Einzelne etwas über sein postmortales Schicksal erfahren kann, sondern in erster Linie Ausdruck der Verstockung der Gegner. Es geht gerade nicht darum, zu betonen, dass alle Menschen irgendwann auferstehen, die einen zur Verdammnis und die anderen zum ewigen Leben, sondern es wird v. a. der eben ausgeführte Aspekt des negativen Gerichtsausgangs für die uneinsichtigen Pharisäer betont. Damit ist zwar noch keine Entscheidung darüber getroffen, ob Mt prinzipiell die Vorstellung von einer allgemeinen Totenaufstehung zum Gericht (mit doppeltem Ausgang) kennt, aber es ist zumindest unwahrscheinlich, dass es ihm an dieser Stelle ein Anliegen ist, sie zu beschreiben. Dafür spricht auch schon die oben erwähnte Beobachtung, dass sowohl ἀνίστημι als auch ἐγείρω das Sich-Erheben zum Gericht bezeichnen können. Aber selbst wenn diese Verben im Sinne von „auferstehen“ aufgefasst werden, ist die Notwendigkeit, an dieser Stelle von Auferstehung zu sprechen, der Tatsache geschuldet, dass die genannten Menschen in früherer Zeit gelebt haben und somit auferstehen müssen, wenn sie als handelnd vorgestellt werden sollen. Es geht aber nicht eigens um ihr Schicksal, wie auch die fehlende Ausführung ihres weiteren Ergehens zeigt; man könnte vermuten, dass sie im Gegensatz zu den Pharisäern das ewige Leben erhalten werden, ausgesagt ist es gleichwohl nicht.

Ganz auf einer Linie mit der frühjüdischen Apokalyptik ist zwar der Gedanke, dass es überhaupt andere Instanzen neben Gott gibt, die verurteilen können,⁴⁸⁷ aber im Gegensatz zu anderen frühjüdischen Stellen steht nicht der Wunsch nach Vergeltung im Vordergrund. Vielmehr wird durch die Kontrastierung mit einsichtigeren Men-

⁴⁸⁴ Vgl. RÖLVER, *Existenz*, 549: Durch ihr „eigenes Handeln – die Umkehr und das Hören auf die Weisheit – [sind] sie dazu befähigt, in diesem Verfahren ein Urteil zu sprechen.“ Dies dürfte in 19,28 auch für die Jünger zutreffen.

⁴⁸⁵ Vgl. LUZ, *Matthäus II*, 280.

⁴⁸⁶ Vgl. auch SCHIMANOSWKI, *Auferweckung*, 61 mit Anm. 145.

⁴⁸⁷ Zum immer wieder unternommenen Versuch, an Gott oder dem Menschensohn als alleinigem Richter festzuhalten, vgl. LUZ, *Matthäus II*, 280, Anm. 62.

schen(gruppen) einmal mehr die besondere Verstockung der jüdischen Autoritäten aus der Sicht des Evangelisten hervorgehoben.

5.2 Mt 19,28

Im Unterschied zu 12,41f., wo von einem eindeutigen „verurteilen“ die Rede war, ist der vermutlich Q entnommene⁴⁸⁸ Vers Mt 19,28 durch das Verb κρίνω („richten“)⁴⁸⁹ offener gehalten (vgl. auch Mt 7,1).

Nachdem anhand des reichen Jünglings in 19,16-24 die Schwierigkeit thematisiert worden ist, als Reicher in den Himmel zu kommen, fragt Petrus stellvertretend für die Jünger nach ihrem Lohn dafür,⁴⁹⁰ dass *sie* (im Griechischen betont durch das Personalpronomen ἡμεῖς) im Gegensatz zu dem jungen Mann doch sehr wohl alles verlassen haben und Jesus nachgefolgt sind und somit die in V.21 ausgesprochene Forderung erfüllt haben.⁴⁹¹ In Bezug auf die in V.28 genannten zwölf Throne kann festgehalten werden, dass es bei den angesprochenen Jüngern wohl tatsächlich um die von Jesus in 10,1-5 berufenen zwölf Jünger geht und V.28 nicht auf die zur Zeit der Evangelienabfassung in der Nachfolge Jesu tätigen Jünger oder die Leser des Evangeliums zu beziehen ist.⁴⁹² Erst in V.29 kommt die Situation aller Nachfolgenden in den Blick. Allen wird vorausgesagt, dass sie dann einen Ausgleich für ihre Mühen zugunsten der Nachfolge erhalten werden. Das ist insofern von Bedeutung, als es sich dementsprechend in V.28 um eine klar zu begrenzende Gruppierung handelt, der eine Sonderstellung zukommt, sodass die Aussage nicht exemplarisch für das Ergehen von Christen generell herangezogen werden kann.

5.2.1 παλιγγενεσία

Für die Bedeutung des matthäischen Hapax legomenon παλιγγενεσία⁴⁹³ werden im Wesentlichen entweder die Totenaufstehung⁴⁹⁴ oder die Neuschöpfung der Welt⁴⁹⁵ in Erwägung gezogen.⁴⁹⁶ Ganz allgemein drückt es unterschiedliche Formen von „Wie-

⁴⁸⁸ Vgl. Lk 22,30. Vgl. dazu z. B. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 55 und SIM, παλιγγενεσία, 3.

⁴⁸⁹ Zur Diskussion des Bedeutungsgehaltes von κρίνω siehe Kap. 5.2.2.

⁴⁹⁰ Anders in Mk 10,28, wo es bei der Feststellung bleibt, dass die Jünger alles verlassen haben und Jesus nachgefolgt sind, ohne dass sich die Frage nach einem Lohn anschließt.

⁴⁹¹ Vgl. KONRADT, Matthäus, 307.

⁴⁹² Anders aber RÖLVER, Existenz, 468, Anm. 543, der vom „Identifikationspotential“ der Jünger für die Leser spricht, sowie LUZ, Matthäus III, 127, Anm. 486: „Die Jünger, die Jesus hier anspricht, und damit zugleich die impliziten Leser/innen des Matthäus...“ Die impliziten Leser/innen sind jedoch erst ab V.29 angesprochen, wenn sich die Rede Jesu weg von der direkten Anrede hin zu einem allgemein formulierten „jeder“ bewegt (so auch FRANCE, Matthew, 745 und KONRADT, Israel, 297).

⁴⁹³ Im Neuen Testament auch sonst nur noch einmal, in Tit 3,5.

⁴⁹⁴ Vgl. LUZ, Matthäus III, 129. Ausführlich vertreten bei DERRETT, Palingenesia, 51-55.

⁴⁹⁵ KONRADT, Israel, 279, Anm. 483. Dezidiert auch NOLLAND, Matthew, 799, der auf die Verankerung der Vorstellung von der Neuschöpfung in der jüdischen Tradition hinweist, wodurch παλιγγενεσία folglich nicht als „a Greek-language creation“ verstanden und aus hellenistischen Quellen heraus erklärt zu werden braucht. Ähnlich FRANCE, Matthew, 43; HAGNER, Matthew II, 565 und SIM, παλιγγενεσία, 4-7.

⁴⁹⁶ Des Weiteren findet sich die These, Mt denke an die Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes (vgl. VÖGTLE, Kosmos, 165).

dergeburt“ oder „Erneuerung“ aus.⁴⁹⁷ Das Substantiv ersetzt in Mt 19,28 die bei Mk verwendete Formulierung ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ (Mk 10,30). Unabhängig davon, ob Mt den Ausdruck in Q vorgefunden hat (vgl. Lk 22,30b) oder ob er von ihm selbst stammt, sollte dem Evangelisten ein eigenes Verständnis dieses nur ein einziges Mal verwendeten Wortes unterstellt werden, sodass die Frage nach der Herkunft des Begriffs von untergeordneter Bedeutung ist.⁴⁹⁸ Die Angabe „wenn sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt hat“ (ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ) kommt in ähnlicher Formulierung erneut in 25,31 vor,⁴⁹⁹ was dafür sprechen könnte, dass die παλιγγενεσία ebenso wie die Parusie den Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu bezeichnet.⁵⁰⁰ Damit drängt sich die Frage allerdings umso mehr auf, warum Mt hier ein anderes Wort verwendet. Wie im Folgenden dargelegt wird, ist der Grund weniger in der *Bedeutung* von παλιγγενεσία zu vermuten als eher in der *Funktion*, die dieses Substantiv im Kontext einnimmt.

Im Neuen Testament kommt παλιγγενεσία sonst nur noch in Tit 3,5 vor und bezeichnet dort die Rettung des Menschen, die nicht durch Werke geschieht, sondern gemäß der Barmherzigkeit Gottes durch das „Bad der Wiedergeburt“ und (durch)⁵⁰¹ die Erneuerung des Heiligen Geistes.⁵⁰² In der LXX kommt der Begriff gar nicht vor.⁵⁰³ Breiter belegt ist er hingegen bei Philo, aber auch dort in unterschiedlicher Verwendung: In Aet 9 bezeichnet παλιγγενεσία die Erneuerungen der Welt nach dem Weltbrand, wie sie in der Stoa vertreten wurden. Das Thema wird im Folgenden weiter ausgeführt. So leitet beispielsweise Aet 85 die Erörterung ein, inwiefern es zu einer Wiederentstehung der Welt überhaupt kommen könne, wenn alle Dinge doch im Feuer verbrannt sind (vgl. des Weiteren zu παλιγγενεσία im Sinne von Welterneuerung Aet 47.76.93.99.103.107). Dagegen ist in Cher 114 die postmortale Existenz des Einzelnen gemeint, und in Post 124 wird die Geburt Seths als παλιγγενεσία von Abel bezeichnet. In VitMos 2,65 drückt παλιγγενεσία das Wiederaufleben der Welt nach der Sintflut aus und in LegGai 276-329 die Befreiung von Todesangst. Josephus verwendet den Begriff für die Rückkehr des Volkes Israel nach dem Exil (Ant 11,66).

Zu bedenken ist, dass Mt 19,28 chronologisch vor Mt 25,31 steht. Das Vorwissen der Jünger in 19,28 für die Interpretation, was die παλιγγενεσία ist, basiert also nur auf den bis dahin bereits erhaltenen Informationen.⁵⁰⁴ Somit kommt 16,28 als Anknüpfung

⁴⁹⁷ Vgl. TRUMMER, Art. παλιγγενεσία, 18.

⁴⁹⁸ Zur Diskussion vgl. HEIL, Documenta Q, Q22:28,30, 296-335.

⁴⁹⁹ Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ.

⁵⁰⁰ So wortwörtlich RÖLVER, Existenz, 465: „Die παλιγγενεσία ist die Wiederkunft Jesu.“

⁵⁰¹ Zu den Übersetzungsmöglichkeiten aufgrund des nur einmal vorkommenden διά vgl. TOWNER, Titus, 783.

⁵⁰² Die Metapher findet zwar auch sonst noch Verwendung (vgl. 1Petr 1,3.23; Joh 3,3.7), wird dann aber nicht mit dem Begriff παλιγγενεσία bezeichnet (vgl. TRUMMER, Art. παλιγγενεσία, 19).

⁵⁰³ Sie enthält nur die verbale Wendung ἕως πάλιν γένωμαι in Hi 14,14, die das an dieser Stelle angezweifelte Leben nach dem Tod bezeichnet (vgl. BÜCHSEL, Art. παλιγγενεσία, 687).

⁵⁰⁴ KONRADT, Zebaidenbitte, 192, führt aus: „Im Erzählduktus ist daher der Zeitpunkt des in 19,28 anvisierten Geschehens noch keineswegs eindeutig fixiert. [...] Liest man 19,28 auf der Ebene der erzählten Welt und fragt nach den Vorinformationen, die den adressierten Jüngern zum Verständnis des Wortes zur Verfügung stehen, so besteht für sie ohne Weiteres die Option, 19,28 als Anknüpfung

punkt in Frage, wo es heißt, dass einige der Jünger den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Menschensohn kommen sehen „in seinem Reich“.⁵⁰⁵ Dieses Kommen wiederum verbindet sich mit der vorangegangenen ersten Leidensankündigung und Auferweckungsaussage in 16,21 und lässt daher darauf schließen, dass das Kommen Jesu in seinem Reich auf seine Auferstehung zu beziehen ist. 19,28 liest sich dann als Fortführung und Erweiterung von 16,28:⁵⁰⁶ Wenn der Menschensohn nach seiner Auferstehung kommt, wird er sich auf seinen Thron setzen, und auch die Jünger werden ihre Plätze auf den Thronen erhalten. Dementsprechend müsste sich die *παλιγγενεσία* auf die Auferstehung Jesu beziehen, also seine „Wiederentstehung“ am dritten Tag meinen.⁵⁰⁷ Komplexer wird der Befund jedoch dadurch, dass diese Deutung im weiteren Verlauf des Evangeliums nicht der Vorstellung des Evangelisten entspricht. Vielmehr macht er in den folgenden Kapiteln deutlich, dass die erwartete Erneuerung erst am Weltende eintreten wird (vgl. 24,35; 28,20) und nicht bereits nach der Auferstehung Jesu.⁵⁰⁸ Offenbar wählt Mt bewusst eine Formulierung, die nicht eindeutig definiert ist, um daran aufzeigen zu können, welche falschen Erwartungen mit der Auferstehung Jesu verbunden waren.⁵⁰⁹ Im Laufe des Evangeliums folgt sodann die Richtigstellung: Zwar ist Jesus zum Weltenherrscher eingesetzt und tut dies nach seiner Auferstehung auch kund (vgl. Mt 20,18), doch sind damit noch nicht das Ende der Welt und die endgültige Aufrichtung des Gottesreiches eingetroffen.⁵¹⁰ Gerade die Schwierigkeit, bei *παλιγγενεσία* eindeutig zwischen Auferstehung und Neuschöpfung zu unterscheiden,⁵¹¹ macht das Wort zu einem Begriff, der sich dazu eignet, eine richtige und eine falsche

und Weiterführung von 16,28 zu lesen.“ Davon zu unterscheiden ist die Ebene der Kommunikation des Evangelisten mit seinen Lesern (vgl. Anm. 503).

⁵⁰⁵ Auffällig ist die Konstruktion der Präposition *ἐν* mit nachfolgendem Dativ; der Menschensohn kommt nicht in sein Reich (die Bildung von *εἰς* mit Akkusativ wäre hier zu erwarten), sondern „in seinem Reich“. Er kommt also nicht in etwas schon Bestehendes hinein, sondern er kommt zusammen mit dem Reich, er bringt es mit (vgl. BLASS/DEBRUNNER, § 198, 2: *Dativus sociativus*, sowie ROLOFF, Reich, 278). Mt hat hier Mk 9,1 markant verändert, indem er das Kommen des Gottesreiches in Kraft (Mk 9,1) mit dem Kommen des Menschensohnes in seinem Reich ersetzt hat.

⁵⁰⁶ Vgl. KONRADT, Zebedaidenbitte, 192.

⁵⁰⁷ Vgl. KONRADT, Zebedaidenbitte, 192.

⁵⁰⁸ Zur Diskussion, inwiefern Mt 5,18 und 24,35 eine kosmische Erneuerung ausdrücken, vgl. SIM, Art. *παλιγγενεσία*, 3-12.

⁵⁰⁹ Vgl. KONRADT, Zebedaidenbitte, 192: „Es geht nun nicht darum anzuzweifeln, dass eine solche Deutung von 19,28 auf der Linie von 16,28, auf der Ebene der Kommunikation des Evangelisten mit seinen Adressaten betrachtet, ein Missverständnis wäre. Es sollte allein aufgewiesen werden, dass ein solches Missverständnis im Lichte etablierter Messiaserwartungen, die Matthäus, wie gesehen, in seiner Erzählung voraussetzt und in diese einfließen lässt, auf der Ebene der erzählten Welt möglich ist.“

⁵¹⁰ Vgl. KONRADT, Zebedaidenbitte, 195.

⁵¹¹ Vgl. BÜCHSEL, Art. *παλιγγενεσία*: „Der jüdische Glaube an die Totenauferstehung und Welterneuerung wird in dieses Wort gekleidet.“ Der Gedanke der Neuschöpfung könnte von Mt 5,5 her gelesen auch die Erwartung einer erneuerten Erde beinhalten, die dann den Sanftmütigen gehört. Die Verheißung des Himmelreichs (5,3.10) hätte somit eine diesseitige Ausrichtung (in diesem Sinne deutlich LUZ, Matthäus I, 283). Allerdings ist diese Vorstellung schwer damit in Einklang zu bringen, dass das Himmelreich schon von Anfang an bereitet war (25,34) und sonst nicht im Zusammenhang mit dem Leben auf der erneuerten Erde vorkommt. Wichtig scheint v. a. zu sein, dass den Sanftmütigen Lebensraum im Himmelreich zugesagt wird, der nicht mehr wie die jetzige Welt von Machthabern beherrscht wird, die mit Gewalt und Unterdrückung agieren. RÖLVER, Existenz, 487, bemerkt treffend: „Im eschatologischen Ausblick ist [...] nicht mehr Land oder Erde die relevante Bezugsgröße, sondern einzig das Königtum des Vaters“. Dennoch bleibt Mt 5,5 in seiner Formulierung auffällig.

Vorstellung miteinander zu kontrastieren. Mit der Verwendung von „Parusie“ wäre dieses Anliegen nicht erreicht, da dieser – ebenfalls von Mt redaktionell eingefügt⁵¹² – Begriff eine klare Funktion im Ablauf der Endzeitergebnisse einnimmt.

5.2.2 Das Sitzen auf den zwölf Thronen und die Bedeutung des Verbs κρῖνω

„Neuschöpfung“ beinhaltet eine umfassende Erneuerung, in der der Menschensohn seine Herrschaft endgültig angetreten hat und auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt. Auch die Jünger sollen dann Throne haben, wie Jesus auf die Frage nach dem Lohn für ihre Nachfolge ankündigt. Fraglich ist nun, ob aufgrund der schon angesprochenen Verbindung zu 25,31 auch für 19,28 der Gedanke vom Endgericht zutreffend ist und die Jünger dementsprechend eine richtende Funktion innehaben.⁵¹³ Eine andere Möglichkeit wäre es, κρῖνω weniger als „richten“ und mehr in der Bedeutung von „herrschen“ aufzufassen. Es ginge dann nicht um den punktuellen Vollzug des Richtens zu einem bestimmten Moment (beim Endgericht), sondern um die Ausübung von (länger andauernder) Herrschaft.⁵¹⁴ Der Zusammenhang, in dem die Stelle bei Lk erscheint, weist in diese Richtung, denn in Lk 22,30 wird die Zusage des Richtens über die zwölf Stämme Israels mit dem Essen und Trinken am Tisch Jesu und in seinem Reich verbunden.⁵¹⁵ Alttestamentlich könnte die Vorstellung aus Dan 7,9-27, insbesondere aus den Versen 18.22.27, im Hintergrund stehen, dass „die Heiligen des Höchsten“ das Reich empfangen werden. Dass die Vorstellung von der Herrschaft ausgewählter Personen prinzipiell denkbar war, zeigen auch TestJuda 25,1f. und TestBenj 10,7.⁵¹⁶ Allerdings besteht ein Unterschied zu Mt darin, dass in diesen beiden Stellen von Auferstehung die Rede ist: TestJuda 25,1f. kennt die „Auferstehung zum Leben“ von Abraham, Isaak und Jakob und zeichnet eine Reihenfolge unter den 12 Patriarchen in ihrer

⁵¹² Das Vorkommen beschränkt sich auf Kap. 24. Vgl. zu Mt 24,3 Mk 13,4, zu Mt 24,27.37.39 Q 17,24.26-28.

⁵¹³ So z. B. LUZ, Matthäus III, 128. Deutlich anzumerken ist aber, dass selbst für den Fall, dass es doch um die Teilhabe am Endgericht geht, nicht vom einseitigen „Verurteilen“ die Rede ist, vgl. z. B. NOLLAND, Matthew, 801: „Judging does not mean condemning: as in Mt. 25:31-46, there are two options“, sowie GARBE, Hirte, 192f. und KONRADT, Israel, 281.

⁵¹⁴ Vgl. GUNDRY, Matthew, 393 und DAVIES/ALLISON, Matthew III, 55f. Hier gehen die Meinungen jedoch aufgrund des philologischen Befundes auseinander: GEMOLL, Schul- und Handwörterbuch, 453, gibt die Bedeutung von „herrschen“ für κρῖνω gar nicht an, BAUER/ALAND, Wörterbuch, 918, ziehen zwar in Erwägung, dass das Verb in Mt 19,28 (wie auch in 2Kön 15,5; Ps 2,10; 1Makk 9,73 und PsSal 17,29) „herrschen“ heißen könnte, doch vermerkt KONRADT, Israel, 280, dazu, dass man „für keinen der genannten Belege die Bedeutung ‚richten‘ ausschließen“ kann. LUZ, Matthäus III, 129, hält die Wiedergabe von κρῖνω mit „herrschen“ entschieden für „ein philologisches Märchen“, RÖLVER, Existenz, 467, spricht sich ebenfalls gegen „die Vorstellung von einer dauerhaften Herrschaft der Jünger im Reich Gottes“ aus und wagt sich an anderer Stelle (a.a.O., 548) noch weiter vor, indem er sogar die „Sinnspezifik ‚verurteilen‘“ in der Stelle gegeben sieht, welche dann eindeutig an ein einmaliges Gerichtsgeschehen denken lasse. FRANCE, Matthew, 744, bevorzugt „richten“.

⁵¹⁵ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 56 und KLEIN, Lukasevangelium, 673. Prinzipiell bekannt ist die Vorstellung von der Anteilhabe der Gläubigen an Jesu Macht neutestamentlich auch in 1Kor 4,8; 6,2; Eph 2,6; Apk 1,6; 3,21; 20,4-6 (vgl. FRANCE, Matthew, 743).

⁵¹⁶ Dafür ist es nicht notwendig, eine Entscheidung über ihre Datierung und ihre jüdische oder christliche Prägung zu treffen, vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 56, die diese beiden Stellen nennen.

Anführerposition für die Stämme Israels.⁵¹⁷ Bei Mt ist im Zusammenhang mit 19,28 nicht von Auferstehung die Rede und es wird außerdem innerhalb der Jünger nicht weiter ausdifferenziert.⁵¹⁸ TestBenj 10 verbindet den Gedanken vom Herrschen über die 12 Stämme ebenfalls mit der Auferstehungsvorstellung und kennt drei Gruppen: „Henoah, Noah und Sem und Abraham und Isaak und Jakob“ stehen „zur Rechten mit Jubel“ auf (V.6), dann die 12 Brüder, „jeder zu seinem Stamm“ (V.7) und schließlich „alle“ (V.8), wobei unterschieden wird zwischen solchen, die „zur Herrlichkeit“ auferstehen, und solchen, die „zur Entehrung“ auferstehen. Während also auch hier klar gesagt ist, dass die Herrscherposition durch Tod und Auferstehung hindurch erreicht wird, sind Tod oder Auferstehung der Jünger bei der Ankündigung in Mt 19,28 nicht ausdrücklich Thema. Jedoch weisen sowohl der vorangehende Kontext (der Jüngling in V.16 fragt nach der Möglichkeit, *ewiges Leben* zu erhalten) als auch das in V.29 in Aussicht gestellte ewige Leben auf eine Vorstellung, die sich nicht nur anhand der Herrschaft des Menschensohnes in der Neuschöpfung definieren lässt, sondern den Gedanken vom Tod Einzelner aufnimmt. Die verheißene zukünftige Funktion der Jünger war zwar möglicherweise in erster Linie mit der bald erwarteten Parusie, dem Herrschaftsantritt Jesu und der zukünftigen Welt verbunden, aber das schloss den Gedanken nicht aus, dass die Jünger nach ihrem Tod mit Jesus auf den Thronen sitzen könnten. Das Interesse, die beiden Erwartungen (das Sitzen und Herrschen entweder bei Jesu Wiederkunft oder im ewigen Leben nach dem Tod) systematisch darzustellen, wie es ähnlich etwa aus 1Thess 4,13-18 bekannt ist, ist bei Mt nicht erkennbar. Ähnliches ist für 26,29 zu vermerken, wo es heißt, dass Jesus erst im Reich seines Vaters zusammen mit den Jüngern wieder Wein trinken werde. Während dort zwar vom Tod Jesu gesprochen wird, ist vom Tod der Jünger nicht die Rede, sodass offenbleibt, wie diese in das Reich des Vaters kommen (vgl. zur Stelle Kap. 2.3.4).

Dem gemeinsamen Weintrinken mit Jesus im Reich Gottes steht mit 19,28 die Funktion des Herrschens zur Seite. Damit ist über die zukünftige Existenz der Jünger ausgesagt, dass sie Gemeinschaft mit Jesus haben werden sowohl, was den Genuss angeht, als auch, was ihre besondere Funktion der anhaltenden „herrscherlichen Würde“⁵¹⁹ betrifft.⁵²⁰ In beiden Fällen ist nicht von primärem Interesse, ob diese Existenz durch den Tod der Jünger oder durch das Weltende und die Parusie beginnt. Auch die Frage, wieweit sich aus den Verheißungen für die Jünger Aussagen für andere Gläubige ableiten lassen, steht in diesen beiden Stellen zurück.

⁵¹⁷ TestJuda 25,1: „Und danach werden Abraham, Isaak und Jakob zum Leben auferstehen, und ich und meine Brüder werden Herrscher der Stämme in Israel sein: als erster Levi, als zweiter ich, als dritter Joseph, als vierter Benjamin, als fünfter Simeon, als sechster Issachar und so alle der Reihe nach.“

⁵¹⁸ Ausdrücklich auch in Mt 20,23(-28).

⁵¹⁹ KONRADT, Israel, 28.

⁵²⁰ KLEIN, Lukasevangelium, 673, zur entsprechenden Stelle im Lukasevangelium (Lk 22,30): „Sie werden auf Thronen sitzen und über das neue Gottesvolk herrschen, und zwar bei einem Festmahl. Die gegenseitige Ergänzung der Bilder zeigt an, daß diese nicht dinglich verstanden sind.“

5.3 Zusammenfassung und Auswertung

Mt 12,41f. ist schon vom Vokabular her nicht ganz eindeutig, da sowohl ἀνίστημι als auch ἐγείρω das Aufstehen im Gericht bezeichnen können und nicht automatisch als Belege für eine endzeitliche Auferstehung zu verstehen sind. Im Fokus der Stelle liegt nicht eine Darstellung der Auferstehung zu einem Gericht, das für alle Menschen vorgesehen ist und eine Zuweisung zur ewigen Strafe oder zum ewigen Leben vornimmt, sondern es handelt sich in erster Linie um eine Verdammungsaussage über die Schriftgelehrten und Pharisäer.

Der Gedanke, dass dazu die Niniviten und die Königin des Südens auferstanden sein müssten, ergibt sich daraus, dass diese vor langer Zeit gelebt haben, und ist dem mathäischen Anliegen, die Verdammung von „diesem Geschlecht“ herauszustellen, untergeordnet. Eine eigenständige Funktion der Stelle für die Vorstellung einer allgemeinen Totenaufstehung zum Gericht ist daraus nicht abzuleiten.

In Mt 19,28 fällt insbesondere der im ganzen Matthäusevangelium nur einmal verwendete Begriff παλιγγενεσία auf. Der schwer zu definierende Ausdruck ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ermöglicht gerade durch seine Mehrdeutigkeit, ein Missverständnis hinsichtlich der Bedeutung der Auferstehung Jesu aufzuzeigen und im weiteren Verlauf des Evangeliums zu korrigieren: Die παλιγγενεσία und somit die Zeit der Belohnung für die Jünger ist nicht die Auferstehung Jesu, sondern tritt erst nach seiner Wiederkunft ein. Das Sitzen der zwölf Jünger auf den zwölf Thronen, das für die παλιγγενεσία in Aussicht gestellt wird, ist vermutlich wie in Dan 7,18.22.27; TestJuda 25,1f. und TestBenj 10,7 im Sinne eines anhaltenden Herrschens aufzufassen, nicht im Sinne eines punktuellen, im Ausgang offen gehaltenen Richtens oder gar einseitig negativen Verurteilens. Was genau in der Neuschöpfung geschieht, wird nicht ausgemalt, doch kann man die Stelle mit Mt 26,29 in Verbindung bringen und vermuten, dass sich die Herrschaft der Jünger in 19,28 ebenso wie das in Aussicht gestellte Weintrinken mit Jesus in 26,29 im Reich Gottes abspielt und dieses wichtiger ist als der Gedanke kosmologischer Erneuerung.

6 Mt 17,1-13 Die Verwandlung Jesu

1 Und nach sechs Tagen nimmt Jesus Petrus und Jakobus und Johannes, seinen Bruder, und führt sie allein hinauf auf einen hohen Berg. 2 Und er wurde verwandelt vor ihnen, und sein Angesicht begann zu leuchten wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht. 3 Und siehe, es erschienen ihnen Mose und Elija, und sie unterhielten sich mit ihm. 4 Petrus aber fing an (zu reden) und sagte zu Jesus: „Herr, es ist gut, dass wir hier sind. Wenn du willst, werde ich hier drei Hütten machen, dir eine und Mose eine und Elija eine.“ 5 Als er noch redete, siehe, da überschattete sie eine Wolke voll Licht. Und siehe, (es kam) eine Stimme aus der Wolke und sagte: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Hört auf ihn!“ 6 Und als die Jünger (es) hörten, fielen sie auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr. 7 Und Jesus trat hinzu, berührte sie und sagte: „Steht auf und fürchtet euch nicht!“ 8 Als sie aber ihre Augen erhoben, sahen sie niemanden außer ihm, Jesus, allein. 9 Und als sie vom Berg herabstiegen, gebot Jesus ihnen und sagte: „Sagt niemandem von dem Gesehenen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist.“

10 Und die Jünger fragten ihn und sagten: „Warum sagen denn die Schriftgelehrten, erst müsse Elija kommen?“ 11 Er aber antwortete und sagte: „Elija kommt zwar und wird alles wiederherstellen. 12 Ich sage euch aber: Elija ist schon gekommen, und sie haben ihn nicht erkannt, sondern an ihm getan, was sie wollten. Ebenso wird auch der Menschensohn durch sie leiden.“ 13 Da verstanden die Jünger, dass er von Johannes dem Täufer zu ihnen sprach.

Die in Mt 17,1-9 geschilderte Verwandlung Jesu gewinnt für die Frage nach der matthäischen Auferstehungsvorstellung dadurch Bedeutsamkeit, dass Verwandlung und Auferstehung in mehrfacher Hinsicht verbunden sind. Zum einen ist im direkten Anschluss an die Verwandlung von der Auferweckung Jesu von den Toten die Rede (17,9). Bis diese stattfindet, sollen die Jünger nichts von dem eben Gesehenen weitersagen. Zum anderen ist auffällig, dass der Abschnitt 17,1-9 mehrere deutliche Berührungspunkte mit dem Auferstehungskapitel (Kap. 28) aufweist: Insbesondere sticht hervor, dass die Beschreibungen des verwandelten Jesus (17,2) und des Engels (28,3) sehr ähnlich gestaltet sind. In beiden Stellen ist des Weiteren vom Berg (17,1; 28,16) und vom Sohn (17,5; 28,19) die Rede. Beide Male heißt es zudem,

dass Jesus hinzutritt (17,7; 28,18), was jeweils mit dem Verb προσέρχομαι ausgedrückt wird, das im ganzen Evangelium nur an diesen beiden Stellen mit Jesus als Subjekt vorkommt. Unabhängig von der engen Verbindung zu Kap. 28 fällt außerdem auf, dass sich die Konstellation der Personen, wie sie in 17,1 erscheint, sonst nur noch in 26,37 findet. Dadurch wird ein Zusammenhang zwischen 17,1-9 und der Passionsgeschichte erkennbar: Die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes erleben den verwandelten und als Sohn Gottes ausgewiesenen Jesus auf dem Berg, aber sie erleben ihn auch in der Situation der tiefsten Verzweiflung und Mutlosigkeit kurz vor seinem Tod.⁵²¹

6.1 Abgrenzung und Kontext der Textstelle

Mit der Zeitangabe „und nach sechs Tagen“ (καὶ μεθ’ ἡμέρας ἕξ, V.1) wird das Einsetzen einer neuen Handlung formal markiert. Diese – außerhalb der Passionsgeschichte – ungewöhnlich präzise Zeitangabe⁵²² rückt beide Geschehnisse in einen engen Zusammenhang. Vermutlich soll durch die Zeitangabe betont werden, dass sich die Ankündigung Jesu aus 16,28 schon innerhalb weniger Tage für drei der Jünger erfüllt hat.⁵²³ Mit V.1 wird außerdem eine neue Personengruppe eingeführt, die aus Jesus und den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes besteht.⁵²⁴ Dabei wird deutlich, dass Jesus das handlungsleitende Subjekt ist, da die vier Männer nicht einfach zusammen gehen, sondern Jesus die Jünger „mitnimmt“ (παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Ebenfalls neu gegenüber Mt 16 ist die Ortsangabe des Geschehens, das sich „auf einem hohen Berg“ (εἰς ὄρος ὑψηλόν) abspielt. In V.9 verlassen Jesus und die Jünger diesen Berg und somit den Schauplatz der Verwandlung wieder, wodurch das Ende dieses Handlungssteils markiert wird. Der Aufstieg auf den Berg und das Zurückkommen bilden einen Rahmen um die dazwischen liegenden Ereignisse. Danach setzt mit V.10 ein von den Jüngern ausgehendes Gespräch ein. Durch das Subjekt „die Jünger“ anstelle des sich nur auf die *drei* Jünger rückbeziehenden Pronomens „sie“, wie es in Mk 9,11 der Fall ist, wirkt dieses Gespräch zwar deutlicher als bei Mk von der Verwandlungsgeschichte abgesetzt, doch dürften mit „den Jüngern“ vermutlich trotzdem die gleichen drei gemeint sein, die auch während der Verwandlung anwesend waren.⁵²⁵ Insgesamt lassen sich in der Verwandlungsgeschichte „Spuren eines

⁵²¹ Vgl. LUZ, Matthäus II, 511: „Es ist ebenso wichtig, wie dies, daß die drei Jünger nach diesem ‚Höhepunkt‘ auf dem Berg das nächste Mal wieder in der Getsemani-Szene zusammen auftreten werden, also auf dem absoluten ‚Tiefpunkt‘ der Geschichte Jesu (26,37).“

⁵²² Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 694 und FRANCE, Matthew, 641.

⁵²³ GNILKA, Matthäusevangelium II, 94, weist darauf hin, dass der siebte Tag der Tag der Vollendung ist und das Geschehene somit als Vorwegnahme der Vollendung verstanden werden soll. Vgl. auch KONRADT, Matthäus, 271f. Diskutiert wird des Weiteren, ob die Zeitangabe durch Ex 24,16 bedingt ist (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 693).

⁵²⁴ Die Bestimmung des Johannes als Bruder des Jakobus mit τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist eine Einfügung gegenüber Mk und entspricht der matthäischen Verwendung in 4,21 und 10,2. (Vgl. auch 20,1 und 26,37, wo Jakobus und Johannes als Bruderpaar genannt werden.) Möglicherweise dient die Hinzufügung der Abgrenzung zu Johannes dem Täufer, vgl. NOLLAND, Matthew, 698f.: „For Matthew ‚John‘ is otherwise John the Baptist.“

⁵²⁵ Zwar hat Mt auch die Angabe aus Mk 9,14, dass Jesus mit den dreien zu den anderen Jüngern kommt, gestrichen. Trotzdem erscheint das Scheitern der Jünger an der Heilung des Knaben (Mt 17,16) als ein während der Abwesenheit Jesu stattfindendes Geschehen (vgl. KONRADT, Matthäus, 276), sodass in V.10 wohl

chiastischen Aufbaus⁵²⁶ ausmachen: Der Berg (bzw. der Aufstieg und Abstieg) dient als äußerer Rahmen. Der verwandelte Jesus (mit Mose und Elija) und der Jesus, wie er in V.6 allein zu sehen ist, entsprechen sich ebenfalls und bilden eine Art inneren Rahmen. Damit steht nun die Stimme aus der Wolke im Zentrum, d. h. auf dieser liegt, trotz der eindrucksvollen Schilderung der Verwandlung selbst, ein besonderes Gewicht.⁵²⁷

6.2 Redaktionsgeschichtlicher Überblick

Durch die Neupositionierung der Stimme aus der Wolke vollzieht sich im matthäischen Text im Vergleich zur markinischen Vorlage eine Verlagerung von der Vision zur Audition.⁵²⁸

Neben dieser veränderten Gewichtung und der zentralen Stellung der Stimme aus der Wolke hat Mt auch an zahlreichen weiteren Stellen in der Perikope Änderungen vorgenommen: Die genannten Jünger in V.1 sind zwar bei Mt und Mk die gleichen und sie erscheinen auch bei beiden Evangelisten in derselben Reihenfolge, doch Mt ergänzt hier wie auch an weiteren Stellen die Information, dass Johannes der Bruder des Jakobus war.⁵²⁹ Deutlich von Mk abweichend wird bei Mt die Verwandlung Jesu beschrieben, denn während Mk nur die Kleider Jesu hervorhebt und deren Helligkeit sowie insbesondere ihr extremes Weiß betont (Mk 9,3), findet sich bei Mt eine Dopplung von Angesicht und Kleidung. Zunächst wird Jesu Antlitz als „leuchtend wie die Sonne“ geschildert, danach folgt die Beschreibung der Kleider als „weiß wie das Licht“ (V.2).

Auffällig ist die Umstellung von „Elija mit Mose“ (Mk 9,4) zu „Mose und Elija“ in Mt 17,4, auf die in Kap. 6.4.1 noch einzugehen sein wird.

Zweimal fügt Mt die für ihn charakteristische, Aufmerksamkeit weckende Formel *καὶ ἰδοὺ* ein, und zwar einmal in V.3 vor der Erscheinung von Mose und Elija und einmal in V.5, bevor die Stimme aus der Wolke spricht. Ein drittes Mal, nämlich bevor die Wolke genannt wird, steht nur *ἰδοὺ* (V.5). Die Reaktion des Petrus in V.4 wurde im Vergleich zu Mk 9,5f. in mehrfacher Hinsicht abgewandelt: Zum einen spricht Petrus Jesus nicht mit „Rabbi“ an, sondern mit dem Hoheitstitel „Herr“ (*κύριε*).⁵³⁰ Zum anderen wählt er in der matthäischen Version das vorsichtiger „wenn du willst, werde ich machen“ (*εἰ θέλεις, ποιήσω*) statt des energischen, die anderen beiden Jünger einbeziehenden „wir wollen machen“ (*ποιήσωμεν*), bevor er seinen Vorschlag unterbreitet, Hütten zu bauen. Zum dritten streicht Mt die Angabe, Petrus habe nicht gewusst, was er redete, weil er – wie auch die anderen Jünger – ganz erschrocken gewesen sei. Die ängstliche Verfassung der Jünger als Begründung für die Idee,

wie bei Mk die drei Jünger gemeint sein dürften. Anders LUZ, Matthäus II, 504, der „die Jünger und nicht nur die drei Jünger“ für die Gesprächspartner hält.

⁵²⁶ LUZ, Matthäus II, 505. Vgl. zum Folgenden ebd.

⁵²⁷ Vgl. LUZ, Matthäus II, 505.

⁵²⁸ Vgl. LUZ, Matthäus II, 505.

⁵²⁹ Die gleiche Information liegt in 4,21 und 10,2 vor sowie in 20,1 und 26,37 indirekt, indem Jakobus und Johannes als Bruderpaar genannt werden. Möglicherweise dient die Hinzufügung der Abgrenzung zu Johannes dem Täufer, vgl. NOLLAND, Matthew, 698f.: „For Matthew ‚John‘ is otherwise John the Baptist.“

⁵³⁰ Man kann diese Änderung mit DAVIES/ALLISON, Matthew II, 699, als „natural improvements“ sehen in Anbetracht der Tatsache, dass „Rabbi“ eher unangemessen erscheint „in a context where Jesus is transfigured into a divine being“. Auch Lk verändert „Rabbi“ in „Herr“. Im matthäischen Kontext tritt jedoch das Argument hinzu, dass Jesus nur von Judas mit Rabbi angesprochen wird, vgl. 26,22 vs. 26,25.49.

Hütten zu bauen, lässt Mt an dieser Stelle zwar weg, aber er nutzt dieses Motiv der Furcht dann wenig später als Reaktion auf die Stimme aus der Wolke in V.6. Des Weiteren verändert Mt die Wolke aus Mk 9,7 in eine „leuchtende Wolke“, was die Frage aufwirft, wie eine Wolke, die auch noch jemanden überschattet, zugleich lichtvoll sein kann.⁵³¹ Der Wortlaut der Stimme aus der Wolke ist bei Mk (9,7) und Mt (17,5) zwar im Wesentlichen gleich, doch fügt Mt dem ersten Teil („dieser ist mein geliebter Sohn“, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) den Relativsatz „an dem ich Wohlgefallen habe“ (ἐν ᾧ εὐδόκησα) an und nimmt damit eine Angleichung an die Stimme bei der Taufe vor (Mt 3,17, vgl. auch Mk 1,11).⁵³² V.6 beinhaltet eine sehr auffällige Abweichung gegenüber Mk: Das Motiv von der Furcht der Jünger aus Mk 9,4 findet hier nun Verwendung und wird durch den aus zahlreichen Epiphaniegeschichten bekannten Zug verstärkt, dass die Jünger zu Boden fallen.⁵³³ Darauf folgt in V.7 die bei Mk überhaupt nicht vorhandene Aufrichtung der Jünger durch Jesus, indem er auf sie zugeht, sie berührt und anspricht. Dadurch wird das Verhältnis von Jesus und seinen Jüngern angesprochen und die Geschichte erhält „einen ganz neuen, für die Jünger positiven Ausgang“⁵³⁴. Vor allem aber zeichnet diese Darstellung einen Kontrast zwischen dem Jesus, der verwandelt und durch die Stimme aus der Wolke als Gottessohn deklariert wird, und dem Jesus, der als Mensch auf die Jünger zugeht.

Auch V.9 enthält eine Veränderung: Mt verwendet das Substantiv τὸ ὄραμα anstelle der verbalen Umschreibung „was sie gesehen hatten“ (ἃ εἶδον), die Mk 9,9 gebraucht. Das mathäische Hapax legomenon τὸ ὄραμα⁵³⁵ kommt in der Septuaginta am häufigsten im Danielbuch vor (ganze 24 Mal). Die Fähigkeit, „Visionen und Träume“ wahrzunehmen, ist laut Dan 1,17 eine besondere Begabung Daniels. Häufig geschehen diese Visionen nachts (Dan 7,7.13.15; 8,1 LXX und weitere, auch Dan 2,19; 4,10; 7,2 TH). Aber selbst wenn Mt das Substantiv mit einer gewollten Anspielung auf das Danielbuch verwendet haben sollte, verbindet sich damit keine Abwertung der in Mt 17,1-9 dargestellten Geschehnisse in dem Sinne, dass die Verwandlung Jesu nur eine subjektive Vision der Jünger und kein „echtes“ Erlebnis gewesen sei.⁵³⁶ Ὁραμα kann auch schlicht „das Gesehene“ meinen.⁵³⁷

⁵³¹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 186.

⁵³² Vgl. LUZ, Matthäus II, 511.

⁵³³ Vgl. Gen 17,3; Ez 1,28; 1Hen 14,14; Apk 1,17.

⁵³⁴ LUZ, Matthäus II, 505.

⁵³⁵ Auch sonst ist das Substantiv im Neuen Testament selten und beschränkt sich auf die Apostelgeschichte (Apg 7,31; 9,10.12; 10,3.17.19; 11,5; 12,9; 16,9.10; 18,9).

⁵³⁶ Vgl. ausführlich zum „Charakter der Verklärung“: BLINZLER, Verklärung, 97-107. Er hält zu Recht fest: „Daß Mt gegenüber Mk den Visionscharakter hätte mehr unterstreichen wollen, ist nicht nachzuweisen.“ (a.a.O., 100). Anders GRUNDMANN, Matthäus, 404: „Beim Abstieg vom Berg verbietet Jesus, von dem Gesicht – τὸ ὄραμα, so Matthäus, der damit das Geschehen als eine Vision der Jünger deutet – keinem [sic!] zu sagen bis zur Auferstehung des Menschensohnes von den Toten.“

⁵³⁷ In diesem Sinne sogar MICHAELIS, Erscheinungen, 110, der dort sonst die These vertritt, dass mit ὄραμα (wie auch mit der Verbform ὀφθη) in erster Linie die „Wortoffenbarung“ gemeint sei, die auch ohne visuelle Elemente auskomme. Vgl. auch ders., Art. ὁράω κτλ., 330 und 375. Dagegen wendet sich ausdrücklich SEIDENSTICKER, Auferstehung, 42: Es „darf doch das Moment der ‚sinnlichen‘ Wahrnehmung nicht aus diesem Geschehen herausgenommen und die Erscheinung Gottes auf eine bloße Offenbarung der Gegenwart Gottes reduziert werden.“ Vgl. auch THIESSEN, Auferstehung, 45.

6.3 Die Verwandlung als Vorwegnahme der Auferstehungsherrlichkeit

Zwischen der Verwandlung in 17,1-9 und Kap. 28 finden sich, wie bereits oben angedeutet, einige Parallelen:⁵³⁸ Die Furcht auf Seiten der Anwesenden in 17,6 und der Zuspruch *μη φοβεῖσθε* in 17,7 kommen auch in 28,4.5 vor; in der Verwandlungsparikope sind es die drei Jünger, die in Angst geraten, in Kap. 28 die beiden Frauen, was allerdings nicht ausdrücklich gesagt wird, sondern nur durch den in V.5 an sie gerichteten Zuspruch *μη φοβεῖσθε ὑμεῖς* („fürchtet ihr euch nicht!“) rückgeschlossen werden kann. Die Aufforderung *μη φοβεῖσθε* kommt jeweils von der Person, die zuvor beschrieben worden ist; in 17,7 von Jesus, in 28,5 vom Engel des Herrn. Aber nur in 28,3 ist das Erscheinen der hell leuchtenden Gestalt auch der Auslöser der Angst, wohingegen es in 17,5 die Stimme aus der Wolke und nicht der verwandelte Jesus ist.

Insbesondere die Beschreibung der Verklärung (17,2) und die Beschreibung des Engels (28,3) weisen einige Ähnlichkeiten auf: Mit der parallel gestalteten Formulierung in 17,2 beschreibt Mt die nach außen hin beobachtbaren Veränderungen Jesu während der Verwandlung. Dass die Jünger tatsächlich Adressaten dieses Szenarios sind, wird durch *ἔμπροσθεν αὐτῶν* ausgesagt. Sie können sehen, wie Jesu Gesicht wie die Sonne leuchtet (*ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος*) und seine Kleider weiß wie das Licht werden (*τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς*).⁵³⁹

Eine sehr ähnliche Beschreibung kehrt in 28,3 wieder: Mit *ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή* wird die Erscheinung des Engels in Bezug auf sein Antlitz beschrieben, das wie der Blitz ist, bevor der zweite Teil auf das Gewand des Engels eingeht und dieses als weiß wie Schnee bezeichnet (*τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν*). In 28,3 steht ebenso wie in 17,2 ein Parallelismus; beide Male ist zunächst vom Gesicht die Rede, dann von der weißen Kleidung. Allerdings finden sich unterschiedliche Verbformen: In 28,3 steht *ἦν*, das sich auf den Blitz bezieht und elliptisch die Beschreibung des Gewandes mit einschließt, wohingegen in 17,2 die Verben *λάμπω* und *γίγνομαι* wechseln und im Aorist stehen. Das Aussehen des Engels wird also als Zustand beschrieben,⁵⁴⁰ während *ἔλαμψεν* und *ἐγένετο* vielmehr den Vorgang der Verwandlung bzw. – im Sinnes eines ingressiven Aorist⁵⁴¹ – deren Beginn betonen. Vor den Augen der Jünger vollzieht sich in einem beobachtbaren Vorgang, wie Jesu Gesicht anfängt zu leuchten und seine Kleidung weiß wird.

Die sprachlichen Ähnlichkeiten legen auch einen inhaltlichen Zusammenhang nahe, wobei auffällt, dass die Auferstehung als solche im Vergleich zur Verwandlung eigentümlich wenig ausgeschmückt erscheint (vgl. dazu auch Kap. 9.3 und 9.4). Dahinter dürfte – so die verbreitete Deutung – die Absicht des Evangelisten stehen, die Verwandlung als Antizipation der Auferstehungsherrlichkeit darzustellen.⁵⁴² Offenbar sollte eine solch eindrucksvolle Schilde-

⁵³⁸ Vgl. zum Folgenden auch LUZ, Matthäus II, 505.

⁵³⁹ D und einige weitere Handschriften lesen *λευκὰ ὡς χιῶν*, vermutlich aufgrund der Ähnlichkeit zu 28,3.

⁵⁴⁰ HEIL, Transfiguration, 85, spricht von „the angel’s permanent heavenly nature“.

⁵⁴¹ Vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, 271f. § 331.

⁵⁴² Vgl. z. B. BARTON, Transfiguration, 242; GNILKA, Matthäusevangelium II, 94; KONRADT, Matthäus, 272; SAND, Matthäus, 343. Früher haben die Ähnlichkeiten zwischen Verwandlung und Auferstehung dazu geführt, dass die Verwandlung für eine falsch platzierte Auferstehungsgeschichte gehalten wurde. Vgl. WELL-

nung nicht am Ende des Evangeliums stehen, um die Bedeutsamkeit des Missionsauftrags in 28,18-20 nicht zu schmälern: „Instead of bright radiance, we have authoritative word.“⁵⁴³ Nicht das Osterereignis soll am Ende des Evangeliums zum Glauben an Jesus und zur Mission führen, sondern Jesu Wort und der Gehorsam gegenüber seinem Wort sind der zentrale Inhalt dessen, was überall verbreitet werden soll (vgl. 28,20). Dementsprechend wird auch schon in 17,5 betont, dass die Jünger auf den Gottessohn hören sollen. Doch während dort noch die Stimme aus der Wolke, also Gott, Jesus als Sohn deklariert, spricht in 28,18-20 Jesus, der nun selbst alle Macht kundtun kann, die ihm von Gott gegeben wurde.⁵⁴⁴ Während der Verwandlung wird den Jüngern die besondere Erfahrung zuteil, mit eigenen Augen und Ohren zu erleben, dass Jesus tatsächlich der Gottessohn ist. Sie sehen Jesus in seiner Herrlichkeit. Dass die Stimme aus der Wolke mit Ps 2,7 ausgerechnet einen aus der Thronbesteigungszeremonie der Jerusalemer Könige stammenden Psalm aufgreift, lässt sich gut in dem Sinn verstehen, dass hier die Inthronisation Jesu zum Ausdruck gebracht werden soll,⁵⁴⁵ die in 28,18b erneut betont wird. Interessant sind in diesem Zusammenhang Röm 1,4 und Apg 13,33,⁵⁴⁶ denn in Röm 1,4 ist die Inthronisation Jesu mit der Auferstehung in Verbindung gebracht und in Apg 13,33 ist die Inthronisation sogar ausdrücklich anhand von Ps 2,7 mit der Auferstehung verbunden. Folgt man also der These, dass es sich bei der Verwandlung in 17,1-9 um eine Inthronisationsszene handelt, stützt dies die Annahme, dass mit der Verwandlung in proleptischer Weise bereits sichtbar wird, was endgültig für die Zeit nach der Auferstehung gilt.⁵⁴⁷

6.3.1 Das Verb μεταμορφοῦσθαι

Die passivische Form μεταμορφώθη in Mt 17,2 dürfte als Passivum divinum verstanden werden: Jesus wird von Gott verwandelt.⁵⁴⁸

Das Verb μεταμορφοῦσθαι kam zunächst v. a. in der hellenistisch-römischen Umwelt vor und beschrieb dort die Vorstellung, dass die Götter irdische Gestalt annehmen konnten, um sich

HAUSEN, Marci, 71. Kritisch dazu WYPADLO, Verklärung, 3, Anm. 11: Wellhausen sage nichts darüber, „mit welcher theologischen Absicht eine solche Rückprojektion einer Ostergeschichte in die Vita Jesu erfolgt sein könnte, zu der es keine Analogie gibt“. Entschieden urteilt DONALDSON, Mountain, 140: „Although it is true that mountains occur frequently as settings for resurrection appearances, their recurring presence in the pre-Easter ministry of Jesus means that the mountain setting of the Transfiguration Narrative offers little support for any ‚misplaced resurrection appearance‘ theory.“

⁵⁴³ BARTON, Transfiguration, 243.

⁵⁴⁴ Vgl. BARTON, Transfiguration, 243.

⁵⁴⁵ Vgl. KONRADT, Matthäus, 273 und LUZ, Matthäus II, 508.

⁵⁴⁶ Vgl. LUZ, Matthäus II, 508.

⁵⁴⁷ Für die Frage nach der Vorstellung von Tod, Auferstehung und ewigem Leben ist der Aspekt der vorweggenommenen Auferstehungsherrlichkeit das wichtigste Thema der Perikope. Gleichwohl erschöpft sich der Sinngehalt von Mt 17,1-9 darin nicht. Auch die unten noch zu besprechenden Anklänge an die Sinaitradition sind Inhalt des Textes. Des Weiteren ist zu vermerken, dass der Stelle eine besondere Funktion im Kontext der ersten Leidensankündigung (16,21) zukommt. Petrus will nicht wahrhaben, dass Jesus sterben wird (16,22). 17,1-8 zeigt Petrus und den beiden anderen Jüngern dann, dass Jesus tatsächlich souverän ist und seinem Schicksal durchaus entgehen könnte, sich aber bewusst dem Willen Gottes unterwirft (vgl. auch 26,53).

⁵⁴⁸ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 695.

den Menschen zu nähern.⁵⁴⁹ Daraus entwickelte sich eine eigene Literaturgattung, deren bekanntestes Beispiel die „Metamorphosen“ des Ovid sind.⁵⁵⁰

In der LXX fehlt das Verb gänzlich. Insofern ist es interessant, dass bei Philo in VitMos 1,57 „eine der Verwandlungen des Mose mittels des im jüdisch-hellenistischen Bereich extrem seltenen [...] Lexems μεταμορφοῦσθαι expliziert wird“⁵⁵¹. Mose wird in einen Propheten verwandelt (λέγων ἅμα ἐνεθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην), was sich laut VitMos 1,59 auch an seinem Äußeren erkennen lässt. Eine weitere und ausführliche Beschreibung der Verwandlung des Mose in VitMos 2,69f. erfolgt ohne das Verb, weist aber auf die äußere „sonnenhafte“ Erscheinung (VitMos 2,70) des Mose hin, mit der er nach 40 Tagen vom Berg herabkommt.⁵⁵² Josephus beschreibt ebenfalls die Verwandlung des Mose auf dem Berg,⁵⁵³ verwendet aber das Verb nicht (vgl. Ant 3,82f.). Vom Tod des Mose in VitMos 2,288 heißt es schließlich, dass Mose von Gott aus Leib und Seele in ein Einheitswesen und dann „in einen sonnenhaften Geist“ umgestaltet werden sollte (μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον). In Quaest in Ex 2,29 findet sich bei Philo der Gedanke, dass Mose „in die göttliche Seinsweise hineinverwandelt“ wird (transmutatur in divinum), wobei es sich um ein „innerseelisch-mystisches Verwandlungsgeschehen“⁵⁵⁴ zu handeln scheint, das nach außen hin nicht sichtbar ist.⁵⁵⁵

Ein weiteres Mal findet das Verb Verwendung in SpecLeg 4,147, wo es ebenfalls eine unsichtbare, im Inneren ablaufende Umwandlung ausdrückt.⁵⁵⁶

LAB enthält sowohl die Verwandlung von Mose (19,16) als auch von Josua (20,2). Die Verwandlung des Mose „in Herrlichkeit“ geschieht bei seinem Tod, Josuas Verwandlung geschieht, bevor er die Nachfolge des Mose antritt. Da Mose gestorben ist und die Hoffnung darauf, dass er noch lebt, somit ins Leere geht (V.2), soll Josua „Gewänder seiner eigenen Weisheit“ und den „Gürtel seines Wissens“ tragen und sich so in einen anderen Mann verwandeln, als der er in der Nachfolge des Mose das Volk führen wird.

Lukas benutzt das Verb als einziger der Synoptiker nicht, wobei unklar ist, ob er es wirklich meidet, um keine Assoziationen an „heidnische“ Mysterienreligionen zu erwecken.⁵⁵⁷ Im Neuen Testament kommt μεταμορφοῦσθαι sonst nur noch in 2Kor 3,18 und Röm 12,2 vor. In Röm 12,2 warnt Paulus die Gemeinde davor, mit dieser Weltzeit „gleichförmig“ zu werden (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ). Die Angesprochenen sollen sich vielmehr „verwandeln lassen“, indem sie durch ihre Vernunft erkennen, was Gottes Wille ist (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ). Die Verwandlung

⁵⁴⁹ Vgl. BEHM, Art. μεταμορφώω, 764.

⁵⁵⁰ Vgl. BEHM, Art. μεταμορφώω, 764.

⁵⁵¹ WYPADLO, Verklärung, 353.

⁵⁵² Vgl. zur Diskussion der beiden Stellen WYPADLO, Verklärung, 352-365.

⁵⁵³ Im Vergleich mit der Darstellung bei Philo fällt diese kurz aus (vgl. auch MOSES, Transfiguration, 60).

⁵⁵⁴ So die Annahme von WYPADLO, Verklärung, 381. Zu den philosophischen Voraussetzungen von Quaest in Ex 2,29 vgl. ebd. sowie NOACK, Gottesbewußtsein, 104-157.

⁵⁵⁵ Vgl. NOACK, Gottesbewußtsein, 154: „Mose repräsentiert allegorisch eine Bewußtseinsform, die für alle diejenigen steht, die die Höchstform ekstatischer Inspiration erfahren. Aber der Text sagt nicht, daß diese Göttlichkeit sichtbar oder offen umhergetragen wird, wie es beim ‚göttlichen Menschen‘ geschieht.“

⁵⁵⁶ Vgl. BEHM, Art. μεταμορφώω, 763.

⁵⁵⁷ So vermuten DAVIES/ALLISON, Matthew II, 695. Dagegen wendet sich mit Blick auf Apg 6,15 BOVON, Lukas I, 495 Anm. 38.

vollzieht sich also dadurch, dass sich die Vernunft „als das praktische Entscheidungszentrum von der neuen Wirklichkeit des Lebens (vgl. 6,4) bestimmen läßt“⁵⁵⁸.

Laut 2Kor 3,18 geschieht die Verwandlung durch das Widerspiegeln⁵⁵⁹ der Herrlichkeit des Herrn. Dabei handelt es sich um einen „kontinuierliche[n] Prozess christlicher Existenz“⁵⁶⁰, nicht um ein punktuell Geschehen. Anders als es bei Mose der Fall war, der eine Decke auf sein Gesicht legen musste (vgl. V.13), obwohl seine Herrlichkeit eine vergängliche war (V.8), schaut die paulinische Gemeinde nun die Herrlichkeit des Herrn „mit aufgedecktem Angesicht“ (ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ) an.⁵⁶¹ Bei der Verwandlung geht es dann darum, dass auch bei der Gemeinde „göttliches Leben und Lieben zu sehen [ist]“⁵⁶². In beiden Fällen (Röm 12,2 und 2Kor 3,18) ist mit dem Verb die Entwicklung hin zu einem bestimmten Verhalten beschrieben, das dem Willen Gottes entspricht und sich an Jesus orientiert, jedoch keine optische Verwandlung.

6.4 Der Fortgang der Verwandlung

6.4.1 V.3: Mose und Elija

An die Darstellung der Verwandlung Jesu schließt sich in V.3 der Erzählzug an, dass nun auch Mose und Elija den Jüngern erscheinen und mit Jesus sprechen. Der Leser erfährt nicht, was Inhalt des Gesprächs gewesen sein könnte, und jeder Versuch, darüber eine Aussage zu machen, bleibt reine Spekulation.⁵⁶³ Da der Text in diesem Punkt schweigt, ist auch nicht davon auszugehen, dass die Kenntnis des Gesprächs dem Verständnis in den Augen des Evangelisten etwas hinzugibt.⁵⁶⁴ Eine Frage, der kurz nachgegangen werden muss, ist jedoch, was das Erscheinen von Mose und Elija bedeutet und welche Funktion den beiden zukommt. Fokussiert auf ihr Erscheinen innerhalb der Szenerie von hellem Licht und weißen Kleidern, die die Zugehörigkeit zum Himmel ausdrückt, lassen sich Mose und Elija als „Vertreter der Himmelswelt“⁵⁶⁵ verstehen. Das ist sicherlich eine wichtige Beobachtung, die aber noch nicht erklärt, weshalb ausgerechnet diese beiden in der Verwandlungsgeschichte vorkommen. Immer wieder wird die Meinung vertreten, dass die beiden als Repräsentanten für Gesetz und Propheten stehen.⁵⁶⁶ Als Argument hierfür dient die Umstellung von „Elija mit Mose“ aus Mk 9,4 zu „Mose und Elija“ in Mt 17,3. Allerdings könnte diese Umstellung auch eine Anglei-

⁵⁵⁸ WILCKENS, Römer III, 7. ZELLER, Verwandlung, 117, Anm. 53, spricht – in Abgrenzung zu Mysterienreligionen – von „sittliche[r] Erneuerung“.

⁵⁵⁹ Zur Diskussion zur Übersetzung von κατοπτρίζω vgl. SCHMELLER, Korinther I, 225f.

⁵⁶⁰ WYPADLO, Verklärung, 319, mit Verweis auf den durativen Aspekt der Präsensform μεταμορφούμεθα.

⁵⁶¹ SCHMELLER, Korinther I, 231, fasst zusammen: „Die δόξα des Mose wird nicht geleugnet, aber in verschiedener Hinsicht übertroffen: in der Intensität und Qualität (VV.7-9), in der Dauer (VV.7.11) und in der Auswirkung auf die jeweils zugehörige Gemeinde (VV.12-18).“

⁵⁶² DE BOOR, Korinther, 88.

⁵⁶³ SAND, Matthäusevangelium, 342, integriert die fehlende Angabe des Gesprächsinhalts in den Zweck der Darstellung. Demnach verdeutliche die Wortlosigkeit des Dialogs „den Charakter der Vision“.

⁵⁶⁴ Einen anderen Weg wählt Lk, der in die Markusvorlage einen Gesprächsinhalt einfügt: In Lk 9,31 sprechen Mose und Elija mit Jesus über dessen Ende in Jerusalem.

⁵⁶⁵ LUZ, Matthäus II, 510.

⁵⁶⁶ Vgl. SAND, Matthäusevangelium, 342, der nicht nur die Repräsentanz gegeben sieht, sondern dieses auch mit einer Wertung verbindet: „Die Reihenfolge ‚Mose und Elija‘ [...] entspricht der jüdischen Trad., der Tora (Gesetz) einen höheren Stellenwert einzuräumen als den Nebiim (Propheten): Der Vermittler der göttlichen Weisungen steht vor und über deren Interpretieren.“

chung an Mk 9,5 sein, wo Mose vor Elija genannt wird. Ebenfalls ist denkbar, dass die Umstellung schlicht durch die „historische[n] Reihenfolge“ motiviert ist, nach der Mose vor Elija gelebt und gewirkt hat.⁵⁶⁷ Noch zwei weitere Gründe sprechen gegen die Festlegung einer Deutung, die Mose und Elija in erster Linie als Repräsentanten von Gesetz und Propheten sieht: zum einen, dass der durch die Aufforderung „auf den sollt ihr hören“ in V.5 gegebene Bezug auf Mose in Dtn 18,15 ihn dort gerade nicht in seiner Rolle als Gesetzgeber betont, sondern in der des Propheten, und zum anderen, dass Elija keine Rolle unter den Schriftpropheten spielt.⁵⁶⁸

Neben den bisher genannten Deutungen – Mose und Elija als Vertreter der Himmelswelt und als Repräsentanten von Gesetz und Propheten – wird als Grund für die Nennung dieser beiden alttestamentlichen Gestalten in Erwägung gezogen, dass von ihnen die Vorstellung bekannt ist, sie seien nicht gestorben, sondern entrückt worden.⁵⁶⁹ Dafür ließen sich immerhin 2Kön 2,11 für Elija und Josephus, Ant 4,326 für Mose⁵⁷⁰ anführen. Sie fungierten dann als Kontrast zu dem Schicksal, das Jesus erwartet. Aber ausgerechnet die Erwähnung von Henoch fehlt, auf dessen Entrückung in Gen 5,24 und Sir 49,14 hingewiesen wird. Es könnte schließlich in der Nennung von Mose und Elija das Wissen mitschwingen, dass sie beide ebenfalls eine besondere Erfahrung mit Gott auf einem Berg hatten.⁵⁷¹ Von einer Verwandlung ist an den entsprechenden Stellen (Ex 24,15-18 und 34,29-32 für Mose und 1Kön 19,11 für Elija) aber nicht die Rede, es sei denn, man wertet das leuchtende Gesicht des Mose in Ex 34,29 auch ohne das Verb μεταμορφοῦσθαι als direkte Analogie. Zudem wird in Mt 17,3f. nicht Jesus etwas offenbart, sondern den Jüngern, während in den genannten alttestamentlichen Stellen Elija und Mose die Offenbarungsempfänger sind. Die genannten Vorschläge können daher allesamt nicht sicher ausgeschlossen werden, scheinen aber jeweils für sich betrachtet auch keine befriedigende Erklärung darzustellen.

Als weitere Option bietet sich die Annahme an, dass das Auftauchen von Mose und Elija durch ihre Vorläuferschaft bedingt ist,⁵⁷² in der sie jeweils unterschiedliche Aspekte verkörpern, die dann auch für Jesus zutreffen: Mose ist als Lehrer und Prophet bekannt, Elija als

⁵⁶⁷ Vgl. LUZ, Matthäus II, 510, Anm. 32. Vgl. auch FRANCE, Matthew, 648 und NOLLAND, Matthew, 701. MÜLLER, Wer ist dieser, 99, Anm. 227, vermutet in der vormarkinischen Tradition eine Betonung auf Mose. Durch das Gespräch über Elija in Mk 9,11-13 (sowie seine Erwähnung schon in Mk 6,15 und 8,28) sei dann aber „die Erwartung des Elia stärker hervorgetreten [...], ohne daß deshalb die Erwartung eines ‚Propheten wie Mose‘ aufgegeben wurde.“

⁵⁶⁸ Vgl. LUZ, Matthäus II, 510: „V 5fin = Dtn 18,15 erinnert eher an den Propheten Mose als an den Gesetzgeber; und warum sollte gerade Elija *der* typische Prophet sein?“ Damit ist auch das Argument von GNILKA, Matthäusevangelium II, 95, entschärft, der die Deutung auf Gesetz und Propheten durch die Beobachtung zu untermauern sucht, dass innerhalb des NT die Formel „Gesetz und Propheten“ bei Mt am häufigsten und mit „grundlegende[r] Bedeutung“ auftaucht.

⁵⁶⁹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 698.

⁵⁷⁰ Der Text gibt auch eine Erklärung, warum „in den heiligen Büchern“ stattdessen vom Tod des Mose berichtet wird: Mose selbst habe diese Anweisung gegeben „aus Furcht, man möchte sagen, er sei wegen seiner hervorragenden Tugenden zu Gott hinübergegangen.“

⁵⁷¹ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 697: „Probably because they are the two OT figures who encountered God on Sinai/Horeb.“ Ähnlich BARTON, Transfiguration, 237: „Closer to Marcan concerns is the view that they are there because they both experienced theophanies on mountains and therefore provide biblical precedents for the transfiguration (cf. Ex 24.15; 1 Kings 19.11ff.)“, sowie GUNDRY, Matthew, 343.

⁵⁷² Vgl. NOLLAND, Matthew, 702: „...points to the role of Moses and Elijah as, most likely, respectively predecessor and precursor of Jesus.“

Endzeitgestalt und Prophet; Jesus vereint diese Funktionen und übertrifft sie, weil er sowohl Lehrer als auch Prophet und darüber hinaus Gottes Sohn ist. Wenn Mose und Elija aber v. a. in ihrer Rolle als Vorläufer zu sehen sind, verstärkt das den Aspekt der nicht nur inhaltlichen, sondern auch historischen und somit zeitlichen Vorgängerschaft, was das ohnehin bestehende Problem nur noch deutlicher hervortreten lässt, wie sie denn nun mit Jesus in Kontakt treten und zudem auch noch von den Jüngern erkannt werden können. Der Text selbst stört sich im Gegensatz zu seinen Exegeten nicht an der Frage, weshalb die drei Jünger die beiden Männer überhaupt als Mose und Elija identifizieren konnten.⁵⁷³ Vielleicht handelt es sich dabei auch nur um eine schlichte Ungenauigkeit in der Erzähllogik, der keine größere Bedeutung beizumessen ist. Möglicherweise steht aber sogar der Gedanke im Hintergrund, dass die Erkennbarkeit von verstorbenen Personen nicht zeitlichen oder lokalen Beschränkungen unterliegt: Die Jünger können Mose und Elija erkennen, sobald sie sie sehen, weil diese Teil der Himmelswelt sind. Dass die Jünger Vertreter der Himmelswelt sehen können, ist nur durch Jesus ermöglicht, der durch seine Verwandlung punktuell Zugang zu dieser Welt hat. Dass Mose und Elija dort „sind“, erinnert an Mt 8,12 und an den Gedanken der Existenz bereits Verstorbener (zumindest außergewöhnlicher Gestalten bzw. Gerechter) im Reich Gottes (vgl. zur Stelle Kap. 2.3).

Die Erwähnung, dass die Jünger Mose und Elija wie selbstverständlich zu erkennen scheinen, ließ offenbar schon früh das Bedürfnis aufkommen, zu klären, wie dies funktionieren konnte. So beschreibt die um 135 n.Chr. entstandene Petrusapokalypse⁵⁷⁴ nach einer ausführlichen Darstellung der Schönheit der himmlischen Gestalten (ApkPetr 15),⁵⁷⁵ dass Petrus Jesus gefragt habe, wer diese seien, und Jesus darauf auch geantwortet habe. Erst dadurch gewinnt Petrus Kenntnis über die Identität der beiden Männer (ApkPetr 16). Bemerkenswert ist, dass direkt im Anschluss an diesen Erzählzug die Frage nach Abraham, Isaak, Jakob und den „anderen gerechten Väter[n]“ aufkommt. Es lag wohl tatsächlich nahe, den Gedanken dergestalt weiterzuentwickeln, dass das Leben von den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob auf einer Ebene mit dem von Mose und Elija gesehen wurde. Was bei Mt also nur hervortritt, wenn man 8,12 und 17,3 miteinander in Bezug setzt, ist in der späteren Petrusapokalypse ausdrücklich beschrieben.

6.4.2 V.4: Hüttenbau

In Mt 17,4 mischt sich Petrus ins Gespräch ein. Während Jesus mit Mose und Elija spricht, kann er von irdischen Personen zwar offensichtlich weiterhin angesprochen werden, doch erfährt der Leser nichts davon, ob Jesus Petrus hört, denn es fehlt, ebenso wie bei Mk und Lk, eine Reaktion, an der dies ablesbar wäre. Mit der nötigen Ehrerbietung – Jesus wird mit dem Titel κύριε angesprochen und das Folgende wird mit εἰ θέλεις unter den Vorbehalt des Willens Jesu gestellt – schlägt Petrus vor, für Jesus, Mose und Elija jeweils eine Hütte zu bauen, was ein nicht ganz eindeutig einzuordnendes Vorhaben darstellt. Es wird jedoch meist erwogen, ob die Hütten, die Petrus vorhat zu bauen, „in Analogie zu den ewigen Wohnungen, die nach der Apokalyptik die Gerechten erwarten“⁵⁷⁶, zu sehen sein könnten. In 1Hen 39,4-8 sieht

⁵⁷³ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 689, die diesen Zug als Einwand gegen eine mögliche historische Basis des Textes anführen.

⁵⁷⁴ Vgl. HENNECKE/SCHNEEMELCHER II, 564.

⁵⁷⁵ Diese Schilderung greift auch Lichtmetaphorik auf: „...und wir konnten ihr Angesicht nicht ansehen, denn von ihnen geht ein Licht aus, das mehr leuchtet als die Sonne, und auch ihre Gewänder waren glänzend...“.

⁵⁷⁶ GNILKA, Matthäusevangelium II, 95.

Henoch tatsächlich in einer Himmelsversion die Wohnungen der Heiligen und Gerechten (V.4.7) und wünscht sich, selbst auch dort wohnen zu dürfen (V.8). Damit ist zwar das Vergleichsmoment gegenüber Mt 17,4 ein wenig verschoben, denn dort ist nicht vom Wunsch des Petrus die Rede, vor Gott und bei den Gerechten wohnen zu wollen; wenn es darum ginge, müsste man vielmehr erwarten, dass Petrus für sich und die Jünger Hütten bauen wollte, nicht für Jesus, Mose und Elija. Dennoch sind die Anklänge an die Vorstellung von den ewigen Wohnungen deutlich. Auch 1Hen 41,2; 71,16; 2Hen 61,2; TestAbr A 20,14; 5Esr 2,11 sowie neutestamentlich Joh 14,2 kennen das Bild vom Wohnen bei Gott. Die Aufnahme dieser Vorstellung in Mt 17,4 wäre dann in dem Sinn zu verstehen, dass Petrus das Privileg, vor Gott zu wohnen, herüberholen will in seine Welt und die „himmlischen Gäste“, indem er ihnen irdische Behausungen baut, zum Bleiben animieren will.⁵⁷⁷ Darin dürfte sich der Wunsch ausdrücken, den verkörperten Jesus, Mose und Elija und somit das Erlebnis, das den Jüngern gewährt wird, festzuhalten.⁵⁷⁸

6.4.3 V.5: Die Stimme aus der Wolke

Der nächste Erzählzug vom Auftauchen der Wolke schließt sich an die bisherige Situation dicht an: Noch während Petrus spricht (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος), überschattet „sie“ eine lichte Wolke. Unklar bleibt, wen genau die Wolke überschattet; das Pronomen αὐτούς kann grammatikalisch sowohl auf Jesus, Mose und Elia, als auch auf die drei Jünger, ebenso aber auch auf die Gesamtheit der Anwesenden bezogen werden, sodass sich keine dieser Möglichkeiten mit Sicherheit behaupten lässt. Denkbar ist, dass die Wolke nur Jesus, Mose und Elia überschattet,⁵⁷⁹ da sie die Akteure des Geschehens sind, während die Jünger bisher nur die Rolle von Zuschauern innehaben.⁵⁸⁰ Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass sich das Geschehen

⁵⁷⁷ Vgl. LUZ, Matthäus II, 511, verbunden mit der Vermutung, dass Petrus Jesus wie in 16,22 vor dem Leiden in Jerusalem bewahren wolle.

⁵⁷⁸ Vgl. GNILKA, Matthäusevangelium II, 95: „Es [...] drückt das Verlangen aus, das Endgültige, das in der Vision in Erscheinung tritt, festhalten zu wollen.“ Ähnlich HARRINGTON, Matthew, 254, allerdings mit Verweis auf das Laubhüttenfest (vgl. Lev 23,29-43): „Peter wishes to prolong this anticipation of the end-time.“ oder SAND, Matthäusevangelium, 324, mit Verweis auf die Stiftshütte: „Durch den Zeltbau soll ein Beisammensein auf Dauer ermöglicht werden.“ Für einen Zusammenhang mit dem Laubhüttenfest gibt es jedoch außer dem gleichen Substantiv σκηνή keine Hinweise. Auch der Analogieschluss auf Texte, die das Wohnen Gottes unter den Seinen thematisieren (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 700: Ez 37,27; 43,7.9; Sach 2,10-11; 8,3.8; 14,6-9; Apk 21,3), ist schwierig: Es wäre dann zu erwarten, dass für Jesus als dem Sohn Gottes eine Hütte gebaut würde, nicht für jeden der drei eine. Auch die Analogie zur Stiftshütte scheidet schon an der Dreizahl der Hütten (vgl. GNILKA, Matthäusevangelium II, 95, Anm. 14). DONALDSON, Mountain, 146, stellt zutreffend fest: „The tents would be easier to explain if there were only one (Tent of Meeting) or six (eschatological Feast of Booths).“ Die Dreizahl der Hütten hat des Weiteren den Interpretationsvorschlag hervorgebracht, dass Jesus damit unzutreffend auf eine Stufe mit Mose und Elija gestellt sei. Die Stimme aus der Wolke würde diesen Gedanken dann korrigieren, indem sie auf Jesus als geliebten Sohn so verweist, dass eine Abgrenzung gegenüber Mose und Elija mitzulesen sei: „Dieser ist der geliebte Sohn, nicht die beiden anderen.“ Vgl. FRANCE, Matthew, 649: „If Peter was inappropriately placing Jesus merely on a level with Moses and Elija, that mistake is to be quickly corrected by what follows.“

⁵⁷⁹ Vgl. LUZ, Matthäus II, 510 und NOLLAND, Matthew, 703f.

⁵⁸⁰ Vgl. KONRADT, Matthäus, 272. Im Zusammenhang mit der Wolke wird auch auf die Ähnlichkeit der Exodus-Tradition verwiesen (Ex 40,34f.), wo die Wolke, die auf dem Offenbarungzelt liegt und es verhüllt, Mose davon abhält, in das Offenbarungzelt hineinzugehen (vgl. GNILKA, Matthäusevangelium II, 96). Der Anklang an diese Exodus-Stelle zieht die Folgerung nach sich, dass die Jünger nicht von der Wolke überschattet werden könnten (ebd.). Allerdings scheint die Situation in 17,5 doch etwas anders gelagert zu sein: Es geht hier nicht um das Hineingehen in ein Heiligtum, sondern darum, dass Jesus vor den Jüngern als Sohn Gottes

an die Jünger richtet und sie es sind, die aufgrund der Wolkenstimme Angst bekommen, ist aber durchaus vorstellbar, dass auch sie es sind, die überschattet werden.⁵⁸¹

Durch die Aufnahme von φῶς aus V.2 in das die Wolke beschreibende Adjektiv φωτνός wird eine Verbindung geschaffen zwischen dem leuchtenden Jesus und der Helligkeit der Wolke, aus der die Stimme zu hören ist, die Jesus als Gottes Sohn bestätigt. Trotzdem ist die Vorstellung schwierig, wie eine Wolke, die auch noch ausdrücklich einen Schatten wirft (V.5), zugleich hell sein kann. Hier dürfte der paradoxen Vorstellung von einer lichtvollen Wolke ein theologisches Anliegen übergeordnet sein: Die Wolke muss deswegen hell sein, weil Gott aus ihr spricht. Wie Ex 13,21f.; 24,16; 40,34-38 und 1Kön 8,10f. zeigen, ist die Wolke allgemein „ein weitverbreitetes biblisches Symbol für Gottes Gegenwart“⁵⁸² und dient als Medium sowohl für seine Offenbarung als auch dafür, dass er stets zugleich verhüllt bleibt.

Die Stimme, die aus der Wolke kommt, spricht dieselben Worte, die der Leser bereits aus 3,17 von der Stimme bei der Taufe Jesu kennt (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα), jedoch in 17,5 erweitert um den Zusatz ἀκούετε αὐτοῦ. Angesichts der Anklänge an die Sinaitradiation, die die gesamte Perikope durchziehen,⁵⁸³ könnte man Mt 17,5 von Dtn

ausgewiesen wird. NOLLAND, Matthew, 704, interpretiert die Analogie zu Ex 40,35, indem er vermutet, die Wolke halte Petrus davon ab, sich Jesus, Mose und Elija zu nähern, um Hütten zu bauen, so wie Mose davon abgehalten wurde, sich dem Stiftszelt zu nähern. Von einer Absicht des Petrus, sich den dreien – unbefugt oder auch nur überhaupt – nähern zu wollen, ist jedoch nirgendwo die Rede.

⁵⁸¹ Vgl. FRANCE, Matthew, 643; HAGNER, Matthew II, 494; SAND, Matthäusevangelium, 342. Aber auch die Annahme, dass alle sechs Männer überschattet werden, wird vertreten (vgl. GUNDRY, Matthew, 344). HEIL, Transfiguration, 131, geht davon aus, dass die Wolke nur Mose und Elija überschatte, da sie in ihrer Funktion als „vehicular cloud“ nur diese beiden in den Himmel zurückbringe. Die Funktion der Wolke ist angesichts der aus ihr kommenden Stimme aber wohl eher auf Gott zu beziehen.

⁵⁸² LUZ, Matthäus II, 507. Vgl. auch GRUNDMANN, Matthäus, 403: „Die Wolke ist das die Gegenwart Gottes anzeigende und zugleich verhüllende Symbol.“ Sowie NOLLAND, Matthew, 703, unter Verweis auf Ex 19,16; Ps 18,12; 104,3; Jes 19,1: „The cloud is the mode of God’s transportation and a sign of his partially hidden presence.“ Laut 2Makk 2,8 soll in der Endzeit nicht nur die Herrlichkeit Gottes, sondern auch die Wolke, die sich zur Zeit des Mose gezeigt hat, sichtbar sein (vgl. DONALDSON, Mountain, 141).

⁵⁸³ Wie diese Anklänge im Einzelnen zu gewichten sind, ist strittig: So wird beispielsweise von DAVIES/ALLISON, Matthew II, 685, angeführt, dass die matthäische Hinzufügung in 17,2 ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος an Ex 34,29 erinnere. Allerdings ist in Mt 17,2 eben vom Gesicht und nicht von der „Haut des Gesichts“ (Ex 34,29 LXX: ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ) die Rede. Eine ganz wortwörtliche Angleichung ist also nicht erfolgt. Trotz dieses von DAVIES/ALLISON, Matthew II, 685, selbst vorgebrachten Einwandes, „that there is no direct verbal allusion to Exod 34,29“, betonen sie: „Nevertheless the evangelist does bring out the essential force of the Hebrew text.“ (ebd.). ALLISON, New Moses, 244f. hält den fehlenden Verweis auf die Haut des Mose für „pedantic“ und führt an, dass auch in 2Kor 3,7-18 und LAB 12,1 die Haut unerwähnt bleibt.

Kritisch beurteilt hingegen LUZ, Matthäus II, 507, den Gedanken einer allzu engen Verbindung und verweist darauf, dass die Verwandlung sich auf jeweils unterschiedliche Weise vollziehe. Für Mose gilt: „Sie wurde sichtbar, nachdem Gott mit ihm geredet hatte, und dauerte an; die Verwandlung Jesu aber geschah, bevor Gott sprach, und war nur vorübergehend.“ Des Weiteren merkt er an, dass für eine Interpretation der Verwandlung Jesu als neuem Mose „weder der Gottessohn-titel noch daß in V 3 der alte Mose in himmlischer Gestalt zusammen mit Elija auftritt“ passend erscheinen (ebd.). HEIL, Transfiguration, 79, stellt zudem heraus, dass Jesu Verwandlung dem Gespräch mit Mose und Elija vorausgeht, während das leuchtende Gesicht bei Mose Folge des Gesprächs mit Gott ist, und kommt zu dem Ergebnis: „Jesus’ transfiguration does not mean that he is a new, second, or greater Moses“ (a.a.O., 92). Vgl. in diesem Sinne und in Abgrenzung zu ALLISON, New Moses, auch SCHREIBER, Anfänge, 171, Anm. 290.

Ein ähnliches Muster von Textreferenzen und Abweichungen findet sich an weiteren Stellen, die sich auf die gesamte Perikope verteilen: Zu nennen ist beispielsweise die Angabe von sechs Tagen, die Ex 24,16 assoziieren könnte, wo es heißt, dass die Wolke den Sinai, auf den sich die Herrlichkeit des Herrn hinabgegeben hatte, sechs Tage lang bedeckte. Auch die Wolke taucht dort auf, die aber auch sonst im Alten Testament Zeichen für Gottes Offenbarung sein kann. Für die drei Jünger, die mitgenommen werden, sehen DA-

18,15 her lesen: Jesus wäre dann der alttestamentlich angekündigte Prophet, auf den man hören soll.⁵⁸⁴ Durch die Betitelung als Sohn Gottes wäre allerdings zugleich auch ausgesagt, dass Jesus mehr ist als ein Prophet. Darüber hinaus ist aber anzunehmen, dass hier die Aufnahme von Ps 2,7 im Hintergrund steht, wodurch das Geschehen als Inthronisation Jesu gezeichnet wird.

6.4.4 V.6-8: Das Ende der Verwandlung

Das Niederfallen und die Furcht der Jünger in Mt 17,6 sind als klassische Epiphaniemotive zu bestimmen, die aus zahlreichen alttestamentlichen und apokalyptischen Texten bekannt sind. Dabei bestehen in diesen Texten neben der beschriebenen Reaktion häufig auch noch weitere Ähnlichkeiten zur Motivik in Mt 17,1-9, wie die Schilderung von Angst, die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, und das abrupte Ende der Erscheinung.

Im Alten Testament fällt Abraham nieder, als Gott ihm erscheint und einen Bund mit ihm schließen will (Gen 17,3). Auch der Prophet Ezechiel fällt nieder und hört dann, wie jemand redet. Zuvor erblickt er die Herrlichkeit des Herrn, die mit „Feuer“ und „Schein“ beschrieben wird (Ez 1,27), sodass nicht nur das Niederfallen aufgrund einer Epiphanie hier eine Ähnlichkeit zu Mt 17,6 aufweist, sondern außerdem Helligkeit dem Niederfallen vorausgeht. 1Sam 12,18 verwendet den Ausdruck ἐφοβήθησαν σφόδρα als Reaktion des Volkes darauf, dass Gott auf die Bitte Samuels Donner und Regen schickt, und in 1Sam 28,20 begegnet die gleiche Formulierung im Singular als Reaktion Sauls auf die Worte des Propheten Samuel.⁵⁸⁵ In Tob 12,16 fallen Tobit und Tobias vor der Erscheinung des Engels Rafael nieder. Dieser spricht zu ihnen wie Jesus in Mt 17,7 „fürchtet euch nicht“, was „zur Beendigung der richtigen Epiphaniereaktion des Erschreckens auffordert“⁵⁸⁶. V.21 kennt darüber hinaus das gleiche Phänomen wie Mt 17,8, dass beim Aufstehen die Erscheinung nicht mehr zu sehen ist, die Vision also ein plötzliches Ende nimmt. Während Tobit und Tobias überall verkünden, was ihnen widerfahren ist, werden die Jünger in Mt 17,9 angehalten, nichts weiterzuerzählen, solange Jesus noch nicht von den Toten auferstanden ist. Dan 8,16-18 enthält sowohl das Erschrecken und Niederfallen angesichts einer Stimme (V.16) als auch die Berührung und die Wiederaufrichtung (V.18); Dan 10,9f. wiederholt dieses Schema in ähnlichen Worten, erweitert um die Aufforderung, sich nicht zu fürchten (10,12).

Angesichts einer Vision, die er erlebt, fällt auch Henoch in 1Hen 14,14 angstvoll auf sein Angesicht. Umschrieben werden sowohl der Thron, den Henoch danach sieht, als auch der auf ihm Sitzende anhand von Vergleichen

VIES/ALLISON, Matthew II, 694, in Ex 24,1 den Bezug zur Sinaiperikope, wo Mose aufgefordert wird, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels auf den Berg mitzunehmen. Abgesehen davon, dass Mt die Erwähnung dieser drei Jünger ohnehin aus Mk 9,2 übernommen hat, könnte es aber auch schlicht das Interesse sein, diese drei als Jesus besonders nahestehend zu zeichnen, wie durch ihr erneutes (und einzig weiteres) Vorkommen in dieser Konstellation in 26,37 deutlich wird. Zudem wird Mose nicht nur von drei Personen, sondern noch zusätzlich von 70 Ältesten begleitet, er geht in die Wolke hinein und das allein (vgl. LUZ, Matthäus II, 507, Anm. 15) und er verkündet im Anschluss, was er gehört hat, wohingegen Jesus die Jünger um ihr Schweigen bittet (vgl. DONALDSON, Mountain, 143).

Wägt man die Gründe und Gegengründe jeweils ab, ergibt sich als Fazit, dass sich Anklänge an die Sinaitradition zwar nicht leugnen lassen, diese aber nicht das Hauptanliegen der Verwandlungserikope darstellen. Vgl. LUZ, Matthäus II, 507: „Kurz: Unsere Geschichte enthält zweifellos Erinnerungen an die Sinaitraditionen, aber sie läßt sich nicht ausschließlich von hier aus verstehen.“ Umgekehrt akzentuiert dagegen bei DAVIES/ALLISON, Matthew II, 687, die die Darstellung Jesu als neuen und größeren Mose aufgrund der beobachteten Anklänge zur Sinaiperikope zum Hauptanliegen erklären und weitere Themen nicht ausschließen. ALLISON, New Moses, 247, räumt jedoch ein: „Jesus’ superiority to Moses is only a very minor theme of the transfiguration narrative“ und stellt heraus, dass die Verwandlung „a replay of Sinai and a foretaste of things to come“ beinhalte (a.a.O., 246).

⁵⁸⁴ Vgl. GUNDRY, Matthew, 345 und HARRINGTON, Matthew, 254.

⁵⁸⁵ Vgl. NOLLAND, Matthew, 704.

⁵⁸⁶ SCHENK, Sprache, 456. Kursiv im Original.

mit Feuer(flammen), Schnee und Blitzen. In V.20 wird das Gewand als strahlender als die Sonne und weißer als Schnee beschrieben. Im Vergleich dazu findet sich bei Mt die Akzentverschiebung dahingehend, dass nicht die Vision des leuchtenden Jesus, sondern die Stimme aus der Wolke die Angst auslöst, und dementsprechend Furcht und Niederfallen diesem Ereignis folgen und nicht, wie bei Henoch, innerhalb der Vision vorangehen. Wie 1Hen 60,3 zeigt, ist die Reihenfolge jedoch kein signifikantes Merkmal, denn hier folgt die Reaktion von Zittern, Furcht und Niederfallen auf das Schauen des „Haupts der Tage“ auf dem „Thron seiner Herrlichkeit“ (V.2). Weitere Gemeinsamkeiten ergeben sich dadurch, dass auch hier noch weitere Personen (Engel und Gerechte, V.2) anwesend sind und durch den Erzählzug, dass der Engel Michael Henoch aufhelfen muss (V.4, vgl. Mt 17,7).

Innermatthäisch kehrt die Formulierung, mit der die Furcht der drei Jünger ausgedrückt wird (ἐφοβήθησαν σφόδρα), gleichlautend in 27,54 wieder (vgl. zur Stelle Kap. 8.2.2). Dort sind es der Hauptmann und die mit ihm Jesus Bewachenden, bei denen die Ereignisse um Jesu Tod am Kreuz (27,53) große Furcht ausgelöst und in der Folge zu der Erkenntnis geführt haben, dass es sich bei dem Gekreuzigten um Gottes Sohn gehandelt hat.⁵⁸⁷

Jesus tritt nun auf die Jünger zu (17,7), berührt sie und spricht mit ihnen. In der Folge schauen die drei Jünger wieder auf – was sie sehen, ist nun niemand anders als Jesus allein (εἰ μὴ αὐτὸν Ἰησοῦν μόνον). Naheliegender ist es, μόνον darauf zu beziehen, dass jetzt tatsächlich nur noch Jesus zu sehen ist und eben nicht mehr Mose und Elija⁵⁸⁸ oder die Wolke. Denkbar ist ferner, dass es sich im Gegensatz zum leuchtenden Antlitz nun wieder um die irdische,⁵⁸⁹ menschliche⁵⁹⁰ Seite Jesu handelt, womit dann der Gedanke an den bevorstehenden Leidensweg verbunden ist, den Jesus vor seiner endgültigen Erhöhung noch vor sich hat.⁵⁹¹ Der Vorschlag, den Kontrast vom verwandelten Jesus und dem Jesus, der auf die Jünger zugeht und sie berührt, auf den Gegensatz zwischen Jesus in seiner Osterherrlichkeit und dem Menschen Jesus zu deuten, dem die Passion noch bevorsteht, erhält Verstärkung durch die schon angesprochene Querverbindung von προσέρχομαι: Hier geht Jesus noch als Mensch auf die Jünger zu, in 28,18 aber als derjenige, dem alle Macht gegeben ist.

6.5 Das Leuchten der Gerechten

Durch das Verb λάμπω in 17,2 wird eine Verbindung zu 13,43 hergestellt, wo sowohl ein ähnliches Verb (ἐκλάμπω) als auch bereits der Vergleich mit der Sonne vorkommt; den „Gerechten“ wird angekündigt, dass sie nach der Trennung von den „Sündern“ (13,41)⁵⁹² im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten werden.

⁵⁸⁷ Von NOLLAND, Matthew, 704f., wie folgt auf den Punkt gebracht: „[I]n 17:6 the voice that declares this one to be the Son inspires fear; in 27,54 the events that inspire fear lead to the declaration that this one is the Son.“

⁵⁸⁸ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew II, 687, allerdings mit der Deutung, dass durch das alleinige Zurückbleiben Jesu und die Tatsache, dass die Stimme aus der Wolke über Mose und Elija „in silence“ hinweggehe, einmal mehr zum Ausdruck gebracht sei, dass Jesus in einem Überbietungsverhältnis zu Mose stehe.

⁵⁸⁹ Vgl. SAND, Matthäusevangelium, 343.

⁵⁹⁰ Vgl. LUZ, Matthäus II, 512.

⁵⁹¹ Vgl. HARRINGTON, Matthew, 254: „Before the eternal glory of Jesus can begin to take its permanent form, he must make his way to the Cross in Jerusalem.“

⁵⁹² Wörtlich: „allen, die Anstoß geben“.

Dieses Motiv des Leuchtens bzw. der Helligkeit der zu Gott Gehörenden ist Bestandteil zahlreicher alttestamentlicher und frühjüdischer Texte, auf die in diesem Zusammenhang einzugehen ist.

6.5.1 Das „Leuchten wie die Sonne“ im Matthäusevangelium

Während 28,3 die Helligkeit anhand eines Blitzes beschreibt und das Verb „leuchten“ auslässt, haben sowohl 17,2 als auch 13,43 die Sonne als Vergleichspunkt. In 17,2 ist es das Gesicht von Jesus, das leuchtet, in 13,43 sind es die Gerechten. Das Verb variiert leicht: λάμπω beschreibt den Vorgang bei der Verwandlung Jesu, ἐκλάμπω die Ankündigung des Leuchtens der Gerechten im Reich ihres Vaters. Ein Grund für das Präfix ἐκ- könnte in 13,43 darin liegen, dass der Kontrast zu den vorher Aussortierten stärker zum Ausdruck gebracht wird; nachdem diese „aussortiert“ (V.41) und ihrer Strafe zugeführt (V.42) worden sind, vollzieht sich endgültig das Sein der Gerechten im Reich ihres Vaters, die darin dann leuchten. Außerdem dürfte durch ἐκ- den Zuhörern (in dem Fall also den Jüngern, vgl. 13,36) das Ergehen der Gerechten gezielt vor Augen gestellt sein; ihr Hervorleuchten hat demnach beispielhaften Charakter, was dadurch bekräftigt wird, dass das Gleichnis in 13,43b mit der Aufforderung zum Zuhören schließt.

Durch das wiederholte Vorkommen des Motivs vom Leuchten wie die Sonne ergibt sich eine Aussage für die Jünger: So wie Jesus leuchtet, weil er den Willen Gottes erfüllt, werden auch sie selbst verwandelt werden und leuchten, wenn sie nach Jesu Wort leben.⁵⁹³

6.5.2 Lichtmetaphorik in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten

Mit der Vorstellung vom „Leuchten wie die Sonne“ bedient sich Mt eines in der Tradition weit verbreiteten Motivs, das sich von den alttestamentlichen Geschichts- und Prophetenbüchern über weisheitliche Vorstellungen bis in die Apokalyptik erstreckt und, ähnlich wie bei Mt, in unterschiedlichen Kontexten verwendet wird. Einige Male kommt direkt das Leuchten wie die Sonne vor, manchmal werden aber auch ähnliche Bilder verwendet, die einen vergleichbaren Vorstellungsgelhalt transportieren (vgl. „wie ein Blitz“ und „weiß wie Schnee“ in Mt 28,3).

Ri 5,31 LXX enthält z. B. am Ende des Deborah-Liedes (Ri 5,1-31) den Gedanken, dass diejenigen, die Gott lieben, wie die aufgehende Sonne sind. Im Gegensatz dazu wird ihren Gegnern bzw. den Gegnern Gottes das Verderben angekündigt, wie es exemplarisch am Schicksal Siseras (V.26f.) dargestellt wird. Die Menschen, die Gott lieben, werden mit etwas so Gewaltigem, Gutem und Lebensspendendem wie dem Sonnenaufgang in Verbindung gebracht, aber sie werden anders als in den matthäischen Stellen noch nicht als hell in ihrem Aussehen beschrieben. Der Kontext ist zudem kein eschatologischer, sondern ein geschichtlicher, der vergangene Konflikterfahrungen aufnimmt und in V.31b auf die vierzigjährige Ruhe verweist, die das Land danach gehabt haben soll. In ähnlicher Weise wie im Richterbuch wird in 2Sam 23,3-4 von jemandem, der gerecht reagiert, ausgesagt, dass er wie die Morgensonne

⁵⁹³ Vgl. BARTON, Transfiguration, 244: „Just as Jesus obediently ‚fulfills all righteousness‘ at his baptism and subsequently shines like the sun at the transfiguration, so too, disciples of Jesus who obey his commands will shine like the sun with God as their Father.“

sei, die nach dem Regen das Gras sprießen lässt. Laut 2Sam 23,4 stammt diese Aussage von Gott selbst; David gibt sie in seinen letzten Worten (vgl. 23,1) wieder. Nach der Vergewisserung, dass zwischen Königshaus und Gott ein Bund besteht (V.5) und die Herrschaft Davids somit gesichert ist, wird der Blick auf die Übeltäter gelenkt (gemeint sind wohl politische Gegner Davids⁵⁹⁴). Diese werden mit „verwehten Dornen“ verglichen (V.6) und ihnen wird angekündigt, dass sie im Feuer verbrannt werden (V.7). Auch hier betont der Vergleich mit der Sonne zwar nicht die optische Helligkeit, aber die moralische Qualität der Beschriebenen, während den Gegnern wiederum in einem Bild das Verderben angekündigt wird.

SapSal 3,7 (vgl. zur Stelle auch Kap. 4.4.1) kennt die Vorstellung, dass die Seelen der Gerechten im Endgericht „aufleuchten wie Funken, die durch ein Stoppelfeld sprühen“, nachdem sie von Gott geprüft und für gut befunden wurden (V.5). Auch hier kommt im Folgenden das Ergehen der „Frevler“ (ab V.10) in den Blick, die „den Gerechten missachtet haben und vom Herrn abgefallen sind“ und dafür ihre Strafe erhalten. In allen bisher genannten Stellen ist der Gegensatz zwischen den zu Gott Gehörenden und ihren Feinden eröffnet, aber nur SapSal enthält bereits die Perspektive des Endgerichts und des postmortalen Schicksals.

In der apokalyptischen Literatur findet das Motiv vom Leuchten besondere Verbreitung. Im Danielbuch kommt es beispielsweise, ähnlich wie bei Mt, einmal als Beschreibung einer Einzelgestalt vor und einmal als Ankündigung des Ergehens der Verständigen: Dan 10,6 beschreibt die Vision, die Daniel nach einer Zeit des Fastens zuteilwird, anhand mehrerer leuchtender Attribute:

„Und sein Körper war wie Tharsis und sein Gesicht wie das Aussehen eines Blitzes und seine Augen wie Feuerfackeln und seine Arme und die Füße wie blitzendes Erz.“

καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ θαρσις, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἀστραπῆς, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκός.

Dan 12,3 verheißt:

„Und die verständig Handelnden werden scheinen wie die Himmelslichter, und die, die meine Worte verstärken, wie die Sterne des Himmels bis in die Ewigkeit der Ewigkeit.“

καὶ οἱ συνιέντες φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.⁵⁹⁵

In 2Bar 51, einer im Rahmen von Mt 22,23-33 noch ausführlicher zu besprechenden Stelle (vgl. Kap. 7.5.2.2), werden diejenigen, die in ihrem Leben einsichtig und weise waren, nach ihrer Auferstehung (50,2f.) und nach dem Gericht (50,4) „ins Licht ihrer Schönheit“ verwandelt (51,3). Dies scheint die Voraussetzung dafür zu sein, dass sie „die Welt bekommen und empfangen, die nicht vergeht, so wie ihnen versprochen ward“ (V.3). In V.5 ist von einer Verwandlung „zum Glanz der Engel“ die Rede, V.10 beschreibt die Verwandlung mit der

⁵⁹⁴ Vgl. HENTSCHEL, 2 Samuel, 102, Anm. 6.

⁵⁹⁵ Vgl. auch Dan 12,3 TH: „Und die verständig Handelnden werden hervorleuchten wie das Leuchten des Firmaments, und (einige) von den vielen Gerechten wie die Sterne bis in die Ewigkeiten und noch (weiterhin).“ καὶ οἱ συνιέντες ἐκλάμψουσιν ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν ὡς οἱ ἀστέρες εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἔτι.

Ähnlichkeit zu Engeln und Sternen und der Gestalt von Schönheit, Lieblichkeit, Licht und Glanz.⁵⁹⁶

Das vermutlich wenig später als das Matthäusevangelium entstandene vierte Esrabuch⁵⁹⁷ beschreibt in 4Esr 7,97 als die sechste von sieben Freuden der Gerechten nach dem Tod, wenn jeder „seine Seele zurückgeben muss“ (V.75), „dass ihnen gezeigt wird, wie ihr Gesicht wie die Sonne leuchten soll und wie sie dem Licht der Sterne gleichen sollen, von nun an nicht mehr vergänglich“. V.125a weiß wiederum, „dass das Gesicht der Enthaltamen mehr als die Sterne strahlen wird“. Die astralen Vergleiche stehen dort also ausdrücklich für die Unvergänglichkeit des Lebens nach dem Tod.

Mehrere Male findet das Motiv des Leuchtens sodann im äthiopischen Henochbuch Verwendung: 1Hen 14,15-22 beschreibt eine Vision Henochs, in der die Worte Feuer, Blitze, Strahlen, Sonne und Herrlichkeit mehrfach vorkommen und sowohl den Ort des Geschehens (ein Haus, V.15) als auch den darin befindlichen Thron (V.18) und die Herrlichkeit auf dem Thron (V.20) charakterisieren.⁵⁹⁸ Für das Gewand der Herrlichkeit wird ausdrücklich die Beschreibung „strahlender als die Sonne“ und „weißer als aller Schnee“ verwendet. Diese Attribute beschreiben die Himmelswelt, wie sie innerhalb der Vision wahrnehmbar ist. 1Hen 38,3f. kündigt die Trennung von Sündern und Gerechten an, mit der die Entmachtung der bisherigen Machthaber einhergeht. Dann werden die Gerechten und Auserwählten Licht auf ihrem Angesicht haben:

„Wenn seine (= des Messias) Geheimnisse den Gerechten offenbart werden, werden die Sünder gerichtet, und die Frevler werden weggetrieben vom Angesicht der Gerechten und Auserwählten. 4 Und von nun an werden die, die die Erde besitzen, nicht mehr mächtig und nicht mehr erhaben sein, und sie vermögen nicht das Angesicht der Heiligen zu sehen, denn das Licht des Herrn der Geister ist erschienen auf dem Angesicht der Heiligen, Gerechten und Auserwählten.“

⁵⁹⁶ 2Bar 51,10: „Denn in den Höhen jener Welt wird ihre Wohnung sein; sie werden Engeln gleichen und den Sternen ähnlich sein. Sie werden sich wandeln in jegliche Gestalt, die sie nur wünschen – von Schönheit bis zur Lieblichkeit, vom Licht zum Glanz der Herrlichkeit.“

⁵⁹⁷ Zur Datierung um 100 n. Chr. vgl. SCHREINER, Esra-Buch, 301f.: Der Beginn des Buches, 4Esr 3,1, enthält selbst die Zeitangabe „[I]m dreissigsten Jahr nach dem Untergang der Stadt“, womit Jerusalems Zerstörung 70 n. Chr. gemeint sein dürfte. Auch die Visionen „weisen [...] am ehesten auf die Lage nach 70 n. Chr. hin“. Ähnlich HAHN, Apokalyptik, 74.

⁵⁹⁸ 1Hen 14,15-22 in der Übersetzung von UHLIG, Henochbuch: Und ich war erschüttert und zitterte, und ich fiel nieder auf mein Angesicht; und ich sah in der Vision: 15 Und siehe, (da war) ein anderes Haus, größer als jenes, und die Tür war völlig offen vor mir, und es war aus Feuerzungen erbaut. 16 Und in allem war es so außergewöhnlich an Herrlichkeit, Pracht und Größe, dass ich nicht in der Lage bin, euch seine Herrlichkeit und seine Größe zu beschreiben. 17 Und sein Boden (war) von Feuer, und oberhalb von ihm (waren) Blitze und die Laufbahn der Sterne, und seine Decke flammendes Feuer. 18 Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron, und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne, die leuchtet, und (wie) die Stimme der Kerubim. 19 Und unterhalb des Thrones kamen Ströme flammenden Feuers hervor, und man vermochte ihn nicht anzusehen. 20 Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee. 21 Und keiner von den Engeln konnte eintreten, noch sein Angesicht den Erhabenen und Herrlichen sehen, und keiner, der zum Fleisch gehört, vermag ihn zu sehen. 22 Flammendes Feuer (war) rings um ihn, und großes Feuer stand vor ihm, und niemand von denen, die um ihn waren, nahte sich ihm; zehntausendmal zehntausend (waren) vor ihm, aber er brauchte keinen Rat. 23 Und die Heiligen der Heiligen, die in seiner Nähe waren, entfernten sich nicht bei Nacht und verließen ihn nicht.

Auch 1Hen 39,7 verwendet Lichtmetaphorik und beschreibt: „...alle Gerechten und Auserwählten waren vor ihm stark wie der Schein des Feuers“, während 1Hen 50,1 im Zuge einer „Wendung für die Heiligen und Auserwählten“ ankündigt: „...das Licht der Tage wird über ihnen wohnen, und Herrlichkeit und Ehre wird sich den Heiligen zuwenden.“⁵⁹⁹ 1Hen 71,1 greift in seiner Beschreibung der „Kinder der heiligen Engel“ neben den Motiven „Feuerflammen“ und „Helligkeit“ wieder die Farbe Weiß und den Vergleich „wie Schnee“ auf, was an die Darstellung in 1Hen 14,20 erinnert:⁶⁰⁰

„Und dann geschah es, dass mein Geist entrückt wurde, und er stieg empor in die Himmel, und ich sah die Kinder der heiligen Engel auf Feuerflammen treten, und ihre Gewänder (waren) weiß, und ihre Kleidung und die Helligkeit ihres Angesichts (waren) wie Schnee.“

1Hen 104,2 spricht den Empfängern Mut zu mit den Worten: „Hofft, denn zuerst (hattet) ihr Schmach durch Unglück und Not, aber jetzt werdet ihr leuchten wie das Licht des Himmels, ihr werdet leuchten und werdet scheinen, und das Tor des Himmels wird für euch geöffnet werden.“ Im Kontext des Verses wird auf das zu erwartende Gericht hingewiesen, in dem die Gerechten nichts zu befürchten haben (V.3-6).

Auch das slavische Henochbuch kennt entsprechende Vorstellungen und verwendet das Motiv vom Leuchten der Gerechten im Zusammenhang mit dem guten Ausgang des Gerichts: 2Hen 66,7 nennt die Gerechten selig, die dem Gericht des Herrn entrinnen, denn „sie werden siebenfach mehr als die Sonne leuchten“. Die Siebenzahl bezieht sich laut V.8 auf alle Dinge:

„Denn in diesem Äon ist alles von siebenfachem Unterschied: des Lichtes und der Finsternis, und der Speise, und der Süßigkeit, und der Bitterkeit, und des Paradieses, und der Qualm des Feuers, des Frostes und anderer [Dinge]...“

Die Möglichkeit, dem Gericht zu entrinnen, ist an ethisches Verhalten gebunden (V.6), ähnlich also wie in Mt 13,36-43, nur dass bei Mt umgekehrt vom schlechten Verhalten der „Kinder des Bösen“ (V.38) die Rede ist, die daher von den Engeln des Menschensohnes am Weltende zusammengelesen und in den Feuerofen geworfen werden (V.41f.).

Neutestamentlich taucht in Apk 1,14-16 die Lichtmetaphorik in der Beschreibung des Menschensohnähnlichen auf: In V.14 heißt es: „Sein Haupt aber und die Haare (waren) weiß wie weiße Wolle, wie Schnee (ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιῶν) und seine Augen wie eine Feuerflamme“ (καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλῶξ πυρός), in V.16 „und sein Gesicht (war) wie die Sonne leuchtet in ihrer Kraft“ (καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ), und in Apk 10,1 kehren Sonne und Feuer in der Beschreibung des Engels wieder: „Sein Gesicht (war) wie die Sonne, und seine Beine (waren) wie Feuersäulen“ (καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός).

6.5.3 Zusammenfassung

Insgesamt ist festzustellen, dass Mt bei der Verwendung des Motivs vom „Leuchten“ weitestgehend auf einer Linie mit den traditionellen Vorstellungen liegt. Das Motiv kommt bei ihm

⁵⁹⁹ Mit der unklaren Formulierung „Licht der Tage“ könnte nach NICKELSBURG, 1 Enoch II, 182, „the endless multiplication of days, the everlasting life, anticipated in 58:3,6 in the description of the light-filled glorious future of the righteous“ gemeint sein.

⁶⁰⁰ NICKELSBURG, 1 Enoch II, 324: „The white, snowlike appearance of the angelic garb corresponds to that of the deity in 14:20.“

in 17,2 und 28,3 als Beschreibung von zu Gott gehörenden himmlischen Gestalten vor (wie in Dan 10,6; 1Hen 14,15-22; Apk 1,14-16), wird aber auch von den Gerechten nach der Trennung von den Sündern am Weltende (13,43) ausgesagt. Schon alttestamentlich wird anhand von Lichtmetaphorik der Gegensatz zwischen Menschen, die sich an Gottes Willen orientieren, und ihren Gegnern beschrieben, zunächst aber noch innerweltlich (vgl. Ri 5,31; 2Sam 23,4), dann im Zusammenhang mit dem Endgericht (SapSal 3,7; 1Hen 104,3-6; 2Hen 66,7) und als Zeichen für die Andersartigkeit des kommenden Äons oder Lebens nach dem Tod (2Bar 51; 4Esr 7,97).

Nicht näher dargestellt ist bei Mt, ob und wie die Gerechten eine Verwandlung durchlaufen (anders 2Bar 51); es wird hier nur auf das Endresultat verwiesen. Nicht ausgesagt ist außerdem, dass die Gerechten durch ihr Leuchten zu Engeln werden.⁶⁰¹ Auf den ersten Blick erscheint der Gedanke, dass die Gerechten zu Engeln werden, zwar insofern naheliegend, als auch Mt 22,30 vom engelhaften Sein der Menschen im Himmel spricht (vgl. zur Stelle Kap. 7.5). Jedoch ist dort tatsächlich nur vom Sein *wie* die Engel (ἀλλ' ὡς ἄγγελοι) die Rede, d. h. die Existenz der Engel ist der Vergleichspunkt, sodass die postmortale Daseinsweise von Menschen der von Engeln ähneln, ihr aber nicht in jedem Punkt gleich sein wird.⁶⁰²

6.6 Das Gespräch in 17,10-13

An die abgeschlossene Verwandlungserpikope, die in V.9 mit der Aufforderung Jesu an die drei Jünger endet, das Geschaute bis zur Auferstehung des Menschensohns von den Toten nicht weiterzusagen, schließt sich ein Gespräch zwischen den Jüngern und Jesus an. Den Erzählzug aus Mk 9,10, dass die Jünger sich untereinander fragen, was Auferstehung von den Toten denn sei, hat Mt gestrichen. Damit erreicht er eine Konzentration auf die angekündigte Auferstehung *Jesu*, während sich das Thema bei Mk mit τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι ausgehend von der Auferstehung Jesu auf die Totenauferstehung im Allgemeinen ausweitet.⁶⁰³ Die Frage danach, was Auferstehung überhaupt ist, kann für Mt auch von daher unnötig geworden sein, dass die Verwandlung Jesu schon anschaulich gemacht hat, was Auferstehen von den Toten ist.

Während die Frage bei Mk lautet: „Sagen nicht die Schriftgelehrten, dass...“ (Mk 9,11), lässt Mt die Jünger ihre Frage im Detail anders formulieren: „Warum sagen denn die Schriftgelehrten, dass ...“⁶⁰⁴ Möglicherweise wird hier die von Seiten der Gegner vorgebrachte Kritik aufgenommen, dass Jesus schwerlich der Messias sein könne, wenn doch Elija noch nicht da

⁶⁰¹ Mit FRANCE, Matthew, 537, Anm. 23, der sich dort gegen D.C. Sim abgrenzt.

⁶⁰² Vgl. auch ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 144. Für Jesus vgl. HEIL, Transfiguration, 92: „...his transfiguration does not mean that he has become an actual angel or God, only that his appearance has become temporarily angel-like or God-like.“

⁶⁰³ Vgl. MÜLLER, Wer ist dieser, 109.

⁶⁰⁴ Mt 17,10: τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἔλθεῖν πρῶτον. Die Funktion des auf den vorangegangenen Kontext verweisenden Wortes οὖν fasst HEIL, Transfiguration, 225f., wie folgt zusammen: „The word [...] connects the disciples' question not only with Jesus' command for their silence about the transfiguration until he has been raised from the dead (17:9), but also with their seeing of Moses and Elijah together with Jesus in heavenly glory (without having been raised from the dead) in the transfiguration epiphany (17:3).“

war.⁶⁰⁵ Der Gedanke, dass zuerst Elija kommen müsse, stammt aus Mal 3,1.23 und dürfte eine verbreitete Vorstellung in der jüdischen Eschatologie gewesen sein.⁶⁰⁶ Auch Sir 48,10 deutet darauf hin, eine Stelle, die Elias Wirken und seine Entrückung rekapituliert und schließlich in die Aussage mündet, dass Elija gemäß der Schrift für die Endzeit bereit stehe. Dass Elija schon gekommen ist, aber nicht erkannt wurde, stellt in Mt 17,12 die Begründung dafür dar, dass Johannes der Täufer gewaltsam an der weiteren Ausübung seiner Tätigkeit gehindert wurde,⁶⁰⁷ und dient zugleich als Verweis auf das bevorstehende Leiden auch des Menschensohnes.⁶⁰⁸ Den Satzsatz in 17,13 hat Mt an die markinische Version angefügt: „Da verstanden die Jünger, dass er von Johannes dem Täufer zu ihnen geredet hatte.“ Angesichts von 11,14 dürfte diese Erkenntnis kaum neu gewesen sein, da Jesus dort schon vor dem Volk (11,7) von Johannes gesagt hatte, dass er Elija sei, doch führt in 17,13 die Erwähnung des Leidens dazu, dass die Jünger nun umgekehrt von Elija auf Johannes den Täufer schließen.⁶⁰⁹ Festzuhalten ist gleichwohl: Der in Mt 17,3 erschienene Elija hatte offenbar nicht die Gestalt des Täufers. Der Täufer ist in der *Funktion* Elias gekommen und nicht als wiederbelebter Elija selbst.

Die Identifizierung Jesu mit dem auferstandenen Täufer wird eindeutig verneint, obwohl dies, wie Mt 14,2 und 16,14 zeigen, eine durchaus vertretene Auffassung gewesen zu sein schien: Herodes hält Jesus laut 14,2 für den von den Toten auferweckten Täufer und erklärt sich damit Jesu Wunderkräfte. Die Möglichkeit, dass v. a. sein eigenes schlechtes Gewissen Herodes auf diesen Gedanken bringt, weil er Johannes hat ermorden lassen⁶¹⁰ (vgl. die Rückblende in Mt 14,3-12), ändert nichts an der Tatsache, dass die Auferstehung im Sinne einer Rückkehr ins irdische Leben als gut denkbare Option dargestellt wird. Dass und warum jemand (oder jedenfalls eine besondere öffentliche Person) in Gestalt eines anderen auferstehen kann, wird nicht weiter zum Gegenstand der Diskussion. Über die Wendung „er ist von den Toten auferstanden“ (ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν) entsteht jedoch eine Verbindung zum ähnlich lautenden Ausdruck „[bis] er von den Toten aufersteht“ (ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆ) in 17,9. Durch die betonte Voranstellung von ἐκ νεκρῶν liest sich 17,9 nunmehr als Bestätigung und zugleich Korrektur des in 14,2 zum Ausdruck kommenden Auferstehungsverständnisses: Jesus wird tatsächlich von den Toten auferstehen, aber in einem anderen Sinn, als es die Leute meinen, nämlich so, wie es die Jünger gerade gesehen haben.⁶¹¹

16,14, die zweite der beiden Stellen, in denen Jesus als Johannes der Täufer identifiziert wird, trägt die Antworten auf die Frage nach Jesu Identität so zusammen, dass die Jünger Meinungen der Menschen aufzählen: „Sie aber sagten: Einige: Johannes der Täufer; andere aber:

⁶⁰⁵ Vgl. KONRADT, Matthäus, 275. Ähnlich MÜLLER, Wer ist dieser, 109, jedoch nicht auf die Messianität Jesu, sondern auf seine Auferstehung bezogen; Jesus kann nicht auferstehen, wenn Elija noch nicht da war, weil sein Kommen der Auferstehung der Toten vorangehen muss.

⁶⁰⁶ Vgl. MÜLLER, Wer ist dieser, 109.

⁶⁰⁷ ...ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν aus 17,12 erinnert an die Formulierung aus 14,5 καὶ θελῶν αὐτὸν ἀποκτεῖναι... (vgl. HEIL, Transfiguration, 228).

⁶⁰⁸ Vgl. KONRADT, Matthäus, 274.

⁶⁰⁹ Vgl. KONRADT, Matthäus, 275.

⁶¹⁰ Vgl. LUZ, Matthäus II, 390.

⁶¹¹ HEIL, Transfiguration, 224, bezieht die vorangestellte Betonung „von den Toten“ auf den Kontrast zu Mose und Elija „who attained heavenly glory without being put to death by their people“.

Elija; und andere wieder: Jeremia oder einer der Propheten.“ Zwar wird hier nicht die Auferstehung des Täufers erwähnt, aber es erfolgt auch keine weitere Erläuterung, inwiefern Jesus denn in Form von anderen wichtigen religiösen Gestalten auftreten können soll. Die Stelle zielt vielmehr darauf ab, die Erkenntnis der Jünger von Jesus als dem Gottessohn den anderen – falschen oder zumindest unvollständigen – Antworten gegenüberzustellen. Jesus ist nicht der auferstandene oder wiedergekommene Elija oder Johannes der Täufer, sondern der Sohn Gottes.

6.7 Zusammenfassung und Auswertung

Zwischen der Verwandlungsparikope und Mt 28 bestehen zahlreiche markante Berührungspunkte, die sich einerseits auf das ganze Kapitel beziehen und andererseits nochmal besonders die Beschreibung des verwandelten Jesus in 17,3 und des Engels in 28,2 betreffen. Daraus ergibt sich die Annahme, dass 17,1-9 darauf angelegt ist, die Auferstehungswirklichkeit vorweg darzustellen. Nur eine ausgewählte Runde von Vertrauten wird jedoch zu diesem Zeitpunkt schon Zeuge davon, und gerade diese Runde erlebt Jesus nach diesem Höhepunkt noch in seinem Leiden, bevor ihn alle Jünger (bis auf Judas) wie in 28,16 geschildert wiedertreffen und von ihm mit der Mission beauftragt werden.

Jesus wird in Mt 28 deutlich zurückhaltender beschrieben als in 17,1-8. Auch diese Beobachtung deutet darauf hin, dass Mt Jesu Auferstehungsherrlichkeit bereits in der Mitte des Evangeliums an dieser Stelle beschreibt *anstatt* am Ende des Evangeliums. Deshalb ergibt auch das Schweigegebot in V.9 Sinn, das bis zur Auferstehung (aber eben nur bis dahin) gelten soll. Der Grund für die vorweggenommene Beschreibung könnte darin liegen, dass Mt mit dem Schluss des Evangeliums einen deutlichen Akzent auf die Verbreitung der Lehre setzen wollte und nicht auf die Auferstehungsherrlichkeit.

Die Erscheinung von Mose und Elija zeigt, dass in diesem besonderen und einzigartigen Erlebnis längst Verstorbene nicht nur sichtbar, sondern auch identifizierbar werden. Zwischen der erfahrbaren Welt und der Welt der „Toten“ entsteht so – über Jesus – eine kurze Verbindung.

Anhand des Vergleichs vom „Leuchten wie die Sonne“ in 17,2 und in 13,43 werden Jesus und die Gerechten parallelisiert; in Jesus wird für die drei Anwesenden erfahrbar, was später auch mit den Gerechten passieren wird. Jedoch ist in 13,43, wenn es um das Schicksal der Gerechten im Reich ihres Vaters geht, nicht die Rede von Auferstehung von den Toten, sondern vom Gericht am Weltende. Die neue Existenz hat also nicht (nur) mit dem Leben nach dem Tod zu tun, sondern vor allem mit dem Leben im Reich Gottes. 13,43 ist dann gewissermaßen auch Erfüllung des Wunsches von Petrus: Er kann tatsächlich an der Auferstehungsherrlichkeit teilhaben, aber nicht durch das Hüttenbauen und das Festhalten eines besonderen Momentes, sondern durch das Hören auf den Gottessohn und durch das Tun dessen, was nicht zum Abfall verführt.

7 Mt 22,23-33 Die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung

23 An jenem Tag traten Sadduzäer zu ihm und sagten, dass es keine Auferstehung gebe, und sie fragten ihn 24 und sagten: „Lehrer, Mose hat gesagt: ‚Wenn jemand stirbt und keine Kinder hat, dann soll sein Bruder seine Frau heiraten und seinem Bruder Nachkommenschaft erwecken.‘ 25 Es waren aber bei uns sieben Brüder. Und der erste heiratete und starb, und weil er keine Nachkommenschaft hatte, hinterließ er seine Frau seinem Bruder. 26 Ebenso auch der zweite und der dritte bis zum siebten. 27 Zuletzt aber von allen starb die Frau. 28 In der Auferstehung nun – wessen Frau von den sieben wird sie sein? Denn alle hatten sie.“ 29 Jesus aber antwortete und sagte zu ihnen: „Ihr irrt, weil ihr weder die Schriften noch die Kraft Gottes kennt.“ 30 Denn in der Auferstehung heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel im Himmel.“ 31 Habt ihr aber über die Auferstehung der Toten nicht gelesen, was euch von Gott gesagt wurde, der spricht: 32 ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘? Er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden.“ 33 Und als die Volksmengen es hörten, gerieten sie außer sich über seine Lehre.

Mt 22,23-33 ist die einzige Stelle im Matthäusevangelium, in der Auferstehung nicht nur Erwähnung findet, sondern ausdrücklich zum Gesprächsthema wird. Im Gegensatz zu dem sonst bei Mt gebräuchlichen Wortfeld für Auferstehung (ἐγείρω sowie in 27,53 ἔγερσις) findet sich hier, entsprechend der markinischen Vorlage, ἀνίστημι/ἀνάστασις, das durch sein viermaliges Vorkommen (V.23.28.30f.) als Leitwort fungiert. Des Weiteren kommt als Beschreibung für das Leben „in der Auferstehung“ der Ausdruck „Sein wie Engel im Himmel“ vor. Es ist zu klären, was der Vergleich mit den Engeln besagt und welche Funktion diese Aussage im Argumentationsgang einnimmt. Ebenso muss diskutiert werden, ob es sich bei der Auferstehung um einen Zustand oder einen Vorgang handelt, ob es also um eine Aussage zum ewigen Leben geht oder um eine Aussage zur (endzeitlichen) Auferstehung. Dabei muss berücksichtigt werden, inwiefern das Argument, Gott sei ein Gott der Lebenden, die Hoffnung auf Auferstehung tatsächlich untermauert. Das Gespräch über die Auferstehung geht von den Sadduzäern

aus, die die Auferstehung leugnen, und enthält eine theo-logische (nicht christologische) Argumentation.

7.1 Abgrenzung und Gliederung der Textstelle

Die Frage nach der Auferstehung ist das mittlere von den drei Streitgesprächen, die Jesus nach seinem Einzug in Jerusalem führt. Diese Streitgespräche verfolgen von Seiten der Pharisäer das Anliegen, Jesus anhand einer Fangfrage zu überführen (Mt 22,15), und folgen auf die Parabeltrilogie (Mt 21,28-22,14), in der Jesus die Autoritäten anklagt. Während im ersten und letzten Gespräch die Eröffnung von den Pharisäern (bzw. ihren Jüngern mitsamt den Anhängern des Herodes, V.16) ausgeht, sind es in 22,23 die Sadduzäer, die auf Jesus zugehen und ihrerseits eine Frage stellen. Sie erscheinen als „Hilfstruppe der Pharisäer“⁶¹², da auch ihr Anliegen nur ein scheinbares ist, das in Wirklichkeit dazu dienen soll, Jesus bloßzustellen.⁶¹³ Durch die Zeitangabe in V.23 („an diesem Tag“) ist das Streitgespräch eng an das vorhergehende Gespräch angebunden; die Frage nach der Auferstehung findet am gleichen Tag statt wie die Auseinandersetzung über die Steuerfrage in V.15-22.

Das Gespräch über die Auferstehung endet in V.33 mit der Information, dass die Volksmenge angesichts der Lehre Jesu außer sich geraten sei, was mit Blick auf die frühere Verwendung des gleichen Verbs (ἐπλήσσομαι) in 7,28 und 13,54 positiv zu bewerten ist.⁶¹⁴ Eine Reaktion von den Sadduzäern wird nicht berichtet,⁶¹⁵ doch weist V.34, der wiederum die Einleitung zum dritten Streitgespräch beinhaltet, auf den Ausgang des Gesprächs mit den Sadduzäern zurück, indem Mt vermerkt, den Pharisäern sei zu Ohren gekommen, dass Jesus die Sadduzäer zum Schweigen gebracht habe. Es sind Sadduzäer (ohne Artikel), d. h. eine Gruppe von Sadduzäern, die zu Jesus kommt. Mt lässt sie in V.23 selbst „ihre grundlegende Überzeugung, daß es keine Auferstehung gebe, direkt aussprechen“⁶¹⁶. Damit ist von vornherein das Thema des folgenden Gesprächs unter eine leitende Prämisse gestellt.

Das Gespräch selbst (V.24-32) lässt sich zunächst in die Frage der Sadduzäer (V.24-28) und die Antwort Jesu (V.29-32) untergliedern. Beide Teile bestehen wiederum aus zwei Unterabschnitten: Zuerst wird innerhalb der Frage der Schriftbezug dargelegt (V.24), dann folgt ein Fallbeispiel (V.25). Auch die Antwort Jesu ist zweiteilig: Jesus geht

⁶¹² LUZ, Matthäus III, 262. Zusammen mit den Pharisäern kommen sie bereits in 3,7 und 16,1-12 vor.

⁶¹³ Dieses Vorhaben wird gegenüber Mk deutlicher: Da Mt sowohl beim ersten Streitgespräch den Plan der Gegner (in diesem Fall die Pharisäer) offenlegt, Jesus eine Falle zu stellen (Mt 22,15), als auch – anders als Mk 12,28 – das dritte Streitgespräch damit einleitet, dass ein Schriftgelehrter Jesus versuchen will (22,35), erscheint das dazwischen liegende Gespräch mit den Sadduzäern ebenfalls als ein mit dieser Absicht begonnenes. Die erneute Versuchung Jesu in V.35 wird außerdem als die Folge davon dargestellt, dass die Sadduzäer auch nicht „erfolgreich“ waren und den Pharisäern zu Ohren gekommen ist, dass Jesus die Sadduzäer „zum Schweigen gebracht hatte“ (V.34) (vgl. KONRADT, Matthäus, 349).

⁶¹⁴ Vgl. LUZ, Matthäus III, 267, nach Nennung von 7,28 und 13,54: „Die Lehre Jesu ist etwas ganz Besonderes, etwas ganz anderes als die der Schriftgelehrten.“

⁶¹⁵ Laut LUZ, Matthäus III, 267, deshalb, weil sie „für den Evangelisten so unwichtig“ waren.

⁶¹⁶ LUZ, Matthäus III, 262. Anders als bei Mk handelt es sich nicht um einen Erzählerkommentar (vgl. HAGNER, Matthew, 640 und KONRADT, Matthäus, 346).

zuerst auf die grundsätzliche Fehleinschätzung der Sadduzäer ein (V.29f.) und führt anschließend ein Schriftzitat an (V.31f.). Seine Antwort beginnt in V.29 damit, dass er den Sadduzäern einen doppelten Irrtum bescheinigt: Sie kennen weder die Schrift noch die Kraft Gottes. Diese beiden Aspekte werden anschließend in umgekehrter Reihenfolge erläutert, indem erst auf die Kraft Gottes Bezug genommen (V.30) und dann ein Schriftbeleg angeführt wird (V.31f.).

7.2 Redaktionsgeschichtlicher Überblick

Insgesamt bleibt die matthäische Fassung der Frage nach der Auferstehung eng an der markinischen Version Mk 12,18-27, doch lassen sich einige redaktionelle Änderungen feststellen:⁶¹⁷ Gleich zu Beginn fügt Mt in V.23a die Zeitangabe „an jenem Tag“ (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) ein. Im gleichen Vers (V.23) ändert er das markinische Verb ἔρχομαι zu προσέρχομαι, das auch sonst das Verb seiner Wahl darstellt, wenn jemand auf Jesus zutritt.⁶¹⁸ Anders als bei Mk sind es bei Mt die Sadduzäer selbst, die die Meinung kundtun, dass es keine Auferstehung gebe, während dieselbe Information bei Mk dem Erzählerkommentar zuzuschreiben ist. In V.24 finden sich mehrere kleine Änderungen, mit denen Mt den Vers gegenüber Mk 12,19 leicht gekürzt und stilistisch verbessert hat: Anstatt „wenn jemandes Bruder stirbt und lässt eine Frau zurück und hinterlässt kein Kind“ (ὅτι ἐάν τις ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῆ τέκνον), schreibt Mt „wenn jemand stirbt und keine Kinder hat“ (ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα). Um das „Erwecken“ von Nachkommen auszudrücken, verwendet Mt ἀναστήσει σπέρμα statt ἐξαναστήσει σπέρμα, was zum einen eine Angleichung an Gen 38,8 LXX darstellt, zum anderen aber auch der stilistischen Kunst des Evangelisten zugeschrieben werden darf:⁶¹⁹ Der ἀνάστασις von Nachkommen wird so die ἀνάστασις der Toten (V.31) direkt gegenübergestellt. Dies verdeutlicht die Sicht der Sadduzäer, dass positiv gedachte Zukunft mit der Zeugung von Nachfahren und nicht mit Auferstehung zu tun habe.⁶²⁰ Auch ändert Mt „Mose hat uns vorgeschrieben“ (Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν) in „Mose hat gesagt“ (Μωϋσῆς εἶπεν) und verwendet das Substantiv γυναῖκα nur einmal, was sowohl stilistisch besser ist als auch wiederum eine Angleichung an Gen 38,8 LXX darstellt. Zudem gebraucht Mt statt λαμβάνω das Verb (ἐπι)γαμβρεύω, das in Gen 38,8 LXX vorkommt und damit deutlicher als Mk auf die Leviratsehe verweist.

In der Überleitung zum Beispielfall, den die Sadduzäer vortragen, fügt Mt παρ’ ἡμῖν ein (V.25) – dass die Sadduzäer ihren Fall als angeblich tatsächlich so bei ihnen geschehen darstellen, plausibilisiert ihn aber nur scheinbar, in Wirklichkeit tritt dadurch

⁶¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch HAGNER, Matthew II, 639 und RÖLVER, Existenz, 276.

⁶¹⁸ Insgesamt kommt es bei Mt 51 Mal vor. Es treten Menschen mit Anliegen oder Fragen an Jesus heran (z. B. 8,2; 13,10.36; 20,20), aber auch Gegner: Pharisäer und Schriftgelehrte (8,19; 22,23), Judas (26,49) und der Teufel (4,3). Das Hinzutreten der Engel, die Jesus dienen, wird ebenfalls mit προσέρχομαι (4,11) ausgesagt.

⁶¹⁹ Vgl. MENKEN, Matthew’s Bible, 214.

⁶²⁰ Vgl. FRANCE, Matthew, 838 und NOLLAND, Matthew, 902.

die Gerissenheit der jesuanischen Gegner nur umso deutlicher hervor.⁶²¹ V.25 fasst kurz und knapp die Informationen zusammen, dass der erste Bruder kinderlos gestorben sei und die Frau daher dem zweiten Bruder gegeben wird. V.26 kürzt dann mittels ὁμοίως den in Mk 12,21-22a etwas umständlicher geschilderten weiteren Ablauf vom Ergehen des zweiten bis siebten Bruders.

In V.28 lässt Mt das auch in der Markusfassung textkritisch umstrittene „wenn sie auferstehen“ (ὅταν ἀναστῶσιν) aus Mk 12,23 aus⁶²² und belässt es bei „in der Auferstehung“ (ἐν τῇ ἀναστάσει). Damit fällt die Betonung des Aktes der Auferstehung weg. Anstatt des als (rhetorische) Frage formulierten „irrt ihr nicht, weil ihr nicht kennt...?“ (οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες) aus Mk 12,24 erscheint bei Mt in V.29 ein bekräftigendes „ihr irrt“ (πλανᾶσθε). Dafür lässt er jedoch πλανᾶσθε, das Mk in 12,27 verwendet, aus. Der Grund ist vermutlich, dass er nach dem prägnanten Argument Jesu nicht nochmal auf die schon vorher deutlich gemachte Fehleinschätzung der Sadduzäer zurückkommen muss, wodurch der Schlusssatz an Gewicht verlieren könnte.⁶²³

Die verbale Wendung aus Mk 12,25 „wenn sie nämlich von den Toten auferstehen werden“ (ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν) ändert Mt in V.30 in „in der Auferstehung“ (ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει), und das erneut umständlich ausgedrückte „aber von den Toten, dass sie auferstehen“ (περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται) aus Mk 12,26 gibt Mt in V.31 substantiviert wieder mit „über die Auferstehung der Toten“ (περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν). Mt bleibt somit bei dem einmal gewählten Wortstamm, während Mk zwischen ἐγείρω und ἀνίστημι wechselt. Während Mk in 12,25 den Plural ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς verwendet, erscheint bei Mt der Singular ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ, was insofern auffällig ist, als Mt sich nur an zwei Stellen in seinem Evangelium trotz einer Vorlage im Plural für οὐρανός im Singular entscheidet.⁶²⁴ Des Weiteren leitet Mt das Schriftzitat nicht damit ein, dass Gott zu *Mose* gesprochen habe (wie in Mk 12,26), sondern mit „was *euch* von Gott gesagt wurde“, sodass den Sadduzäern das von Gott Gesagte unmittelbar gilt.⁶²⁵ In das Schriftzitat in V.32 fügt Mt das Verb εἶμι ein. Damit könnte eine Annäherung an die LXX-Fassung von Ex 3,6 gegeben sein,⁶²⁶ während Mk sich an die hebräische Bibel hält, die kein Verb enthält.

⁶²¹ Gegen HAGNER, Matthew II, 639, der durch die Hinzufügung „a degree of realism to the story“ gegeben sieht.

⁶²² Auch bei Mk fehlt ὅταν ἀναστῶσιν in einigen Handschriften, es gehört aber vermutlich zum ursprünglichen Textbestand. Vgl. zu den text- und redaktionskritischen Erwägungen MEIER, Resurrection, 6 und SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 353.

⁶²³ Vgl. GUNDRY, Matthew, 446: „...drops out as redundant after v 29 and as spoiling what Matthew considered the climax in Jesus' appeal to the OT (so also Luke).“

⁶²⁴ Vgl. PENNINGTON, Heaven, 126. Die zweite Stelle ist Mt 6,20 im Vergleich zu Lk 12,33. Die Beobachtung legt nahe, dass Mt bewusst zwischen Singular und Plural unterschied (vgl. ebd.).

⁶²⁵ Vgl. GUNDRY, Matthew, 446: „The replacement of ‚to him [Moses]‘ with ‚to you [Sadducees]‘ intensifies the guilt of the Sadducees.“ Klammern im Original.

⁶²⁶ Dass Mt auch ohne Bezug zur LXX ein Verb einfügen kann, wo bei Mk keines steht, zeigen Mt 18,1 vs. Mk 9,34; Mt 19,17 vs. Mk 10,18; Mt 19,26 vs. Mk 10,27 und weitere (zu den Angaben vgl. MENKEN, Matthew's Bible, 215, Anm. 41), sodass die Folgerung, es handle sich um eine Angleichung an die LXX, nicht zwingend ist und von MENKEN auch nicht vertreten wird (vgl. ebd.).

Im letzten Vers (V.33) fügt Mt die Reaktion der Volksmenge an. Diesen Zusatz entnimmt er vermutlich Mk 11,18, wo er ihn jedoch nicht sinnvoll unterbringen konnte, da er bis dahin noch überhaupt nichts von Jesu Lehre in Jerusalem berichtet hatte.⁶²⁷

7.3 Die Leugnung der Auferstehung

7.3.1 Die Leugnung der Auferstehung bei den Sadduzäern

Dass die Sadduzäer den Gedanken der Auferstehung ablehnten, deckt sich mit den Angaben, die sich in den dürftigen Quellen außerhalb der synoptischen Überlieferung finden. Für die Belastbarkeit dieser Quellen ist allerdings generell zu beachten, dass sie nicht zeitgenössisch sind, sondern erst aus einer späteren Perspektive heraus berichten und dass sie den Sadduzäern kritisch, wenn nicht gar feindlich gegenüberstehen.⁶²⁸ Hier ist v. a. Josephus zu nennen, der in Bell 2,165 sowie an mehreren Stellen in Ant die Sadduzäer erwähnt.⁶²⁹ Drei wesentliche Informationen lassen sich daraus zusammentragen: Die Sadduzäer hätten keinen Auferstehungsglauben (Ant 18,16; Bell 2,165), betonten den freien Willen der Menschen, sich zum Guten oder Schlechten zu entscheiden (Ant 13,173; Bell 2,165), und hielten sich strikt an die Tora, ohne mündliche Überlieferungen anzuerkennen (Ant 13,297f.; 18,16). Der Auferstehungsglaube, wie ihn die Sadduzäer nach Sicht des Josephus leugnen, bezieht sich darauf, dass die Seelen nicht weiterleben (Ant 18,16; Bell 2,165) und daher auch keine Belohnung oder Bestrafung im Hades (Bell 2,165) stattfinden kann. Über die Pharisäer, von denen Josephus die Sadduzäer meist abgrenzt, sagt er, diese würden annehmen, dass die Seelen unsterblich seien und „unter der Erde Strafe oder Lohn erhalten“ (Ant 18,14), während eine Rückkehr ins Leben den Tugendhaften vorbehalten sei. Das Wort ἀνάστασις fällt in diesem Zusammenhang nicht.⁶³⁰ Berücksichtigt man das Anliegen von Josephus, seine eigene pharisäische Haltung zu betonen, ist fraglich, inwiefern seine Schriften wirklich als Quelle für das Verständnis der Auffassung der Sadduzäer gelten können.⁶³¹ Eher ist zu vermuten, dass die Sadduzäer von einer schattenhaften Existenz der Verstorbenen in der Scheol ausgingen.⁶³²

Außer in den genannten Stellen bei Josephus werden die Sadduzäer in Apg 23,8 genannt, wo ihnen die Leugnung sowohl von der Auferstehung als auch von Engeln und

⁶²⁷ Vgl. KONRADT, Matthäus, 347, vgl. auch SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 441.

⁶²⁸ Vgl. NOLLAND, Matthew, 901.

⁶²⁹ Vit 10 nennt kurz alle drei Gruppierungen (Essener, Pharisäer, Sadduzäer); Ant 20,199 vermerkt, dass die Sadduzäer im Gericht „härter und liebloser“ vorgingen „als alle anderen Juden“. Zum für das Thema nicht im Detail wichtigen Verständnis der Sadduzäer vgl. z. B. MELL, Winzer, 284-294 (im Zusammenhang mit Mk 12,18-27) sowie BAUMBACH, Sadduzäerverständnis, 17-37 und ders., Art. Σαδδουκαῖος, 530f.

⁶³⁰ Josephus verwendet also nicht die übliche Auferstehungsterminologie (vgl. ZANGENBERG, Seligkeit, 681).

⁶³¹ Vgl. MELL, Winzer, 285: Josephus habe „vor einer nach 70 n. Chr. propharisäisch eingestellten jüd. Öffentlichkeit versucht, seine eigene politisch-pharisäische Haltung mit antisadduzäische Bewertung unter Beweis zu stellen“.

⁶³² Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 223: „They were probably not genuine annihilationists but, in harmony with many OT texts, rather believed in a shadowy existence in Sheol.“ Ähnlich REISER, Tod, 382 und SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 368.

Geistern unterstellt wird. Legt man jedoch zugrunde, dass die Sadduzäer sich auf die Tora stützen und darin zahlreiche Male von Engeln die Rede ist, ist der historische Gehalt der Angabe aus der Apg fragwürdig.⁶³³

In Übereinstimmung mit den außermatthäischen Quellen lässt auch Mt in Bezug auf die Sadduzäer eine abwertende Intention erkennen. Die Art, in der diese dargestellt werden, könnte auf die Leser so wirken, „daß die Bibel für diese Gegner Jesu nur die Basis ist, auf der sie ihre Spitzfindigkeiten konstruieren können“⁶³⁴. Hinzu tritt der „offenkundig ironische[r] Zug“⁶³⁵, den es hat, dass die Sadduzäer ausgerechnet mit dem Thema, bei dem die Pharisäer und Jesus gegenüber den Sadduzäern eine gemeinsame Basis haben, an Jesus herantreten, um das pharisäische Anliegen, ihn „mit seinen Worten zu fangen“ (V.15), zu verfolgen.⁶³⁶ Nach 70 n. Chr. spielten die Sadduzäer im Judentum keine große Rolle mehr.⁶³⁷ Dass sie in der christlichen Überlieferung vorkommen, dürfte auch nur der Auffassung geschuldet sein, die die Sadduzäer bezüglich der Auferstehung vertreten: „The reason why the Sadducees are mentioned here is because they deny the resurrection.“⁶³⁸

7.3.2 Die Bestreitung der Auferstehung im Alten und Neuen Testament und in frühjüdischen Schriften

Dass die Auferstehung bestritten oder angezweifelt wird, ist nichts Singuläres: Koh 3,19-21 bezeichnet Mensch wie Tier als „Windhauch“ und zieht in Zweifel, ob ausgerechnet „der Atem der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt“ (V.21). Koh 9,3-5 betont, dass Hoffnung etwas ist, dass nur die Lebenden haben können. Für die Toten ist alles vorbei. Sie „wissen nichts; sie haben auch keinen Lohn mehr, denn ihr Andenken ist vergessen. Ihr Lieben und ihr Hassen und ihr Eifern ist längst dahin; sie haben kein Teil mehr auf der Welt an allem, was unter der Sonne geschieht“ (V.5f.).

V.10 vermutet, dass es bei den Toten „weder Tun noch Denken, weder Erkenntnis noch Weisheit“ gibt. Hi 14,7-12 kontrastiert das Schicksal eines Verstorbenen mit dem eines Baumes; während der Baum aber, auch wenn er gefällt wurde oder seine Wurzeln alt werden, wieder neu treiben kann (V.7-9), heißt es vom Menschen, dass dieser sich

⁶³³ Vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 227; LUZ, Matthäus III, 263, Anm. 8. Anders GUNDRY, Matthew, 446, der die Information aus Apg 23,8 berücksichtigt und deshalb auch behaupten muss, Jesu Argument enthalte Sarkasmus. Vgl. auch SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 378: Das Engel-Argument sei für die Sadduzäer „von Haus aus nicht plausibel“ und zeige, „wie beschränkt ihr Horizont ist“.

⁶³⁴ LUZ, Matthäus III, 264.

⁶³⁵ KONRADT, Matthäus, 346.

⁶³⁶ Vgl. LUZ, Matthäus III, 264 und KONRADT, Matthäus, 346. MEYER, Art. Σαδδουκαῖος, 52, macht darauf aufmerksam, dass in Mt 16,11 die Lehre von Sadduzäern und Pharisäern parallelisiert wird – „offenkundig ein Zeichen dafür, daß hier jede echte Vorstellung von der Eigenart beider Gruppen verlorengegangen ist.“ Denkbar ist jedoch auch, dass Mt die Lehre absichtlich und durchaus mit dem Wissen um die unterschiedlichen Auffassungen beider Parteien parallelisiert. So kann er andeuten, „dass die pharisäischen Anschauungen in keiner Weise besser sind als die Überzeugungen der [...] beim Volk unbeliebten Sadduzäer“ (KONRADT, Matthäus, 257). Zudem stimmen Pharisäer und Sadduzäer ohnehin in dem entscheidenden Punkt der Ablehnung Jesu überein (vgl. dazu ausführlich ebd.).

⁶³⁷ Vgl. DENAUX, Controversy, 129.

⁶³⁸ DENAUX, Controversy, 129.

hinlegt und nicht mehr aufsteht – oder zumindest erst dann wieder aufwacht, wenn die Himmel vergehen. SapSal 2,1-5 beschreibt die Sicht der Gegner, die das Leben als „kurz und traurig“ charakterisieren und es für undenkbar halten, dass es jemanden gibt, der „vom Hades erlöst“ (V.1). Vom zufällig entstandenen Leben (V.2) bliebe dann nichts übrig, weder der Leib noch der Geist noch der Name des Menschen (V.3f.), und wenn die Zeit des Menschen einmal vorbei ist, kommt keiner zurück (V.5). Sir 10,9-11 verweist auf die Anfälligkeit des menschlichen Leibes, der „schon zu Lebzeiten verwest“ (V.9). Nach seinem Tod wird ihm dann „Moder zuteil, Maden, Geschmeiß und Gewürm“ (V.11). Mit drastischen Worten wird hier die Vergänglichkeit des Menschen ausgemalt. Sir 30,17 bezeichnet den Tod als „ewige Ruhe“, Sir 38,21-23 kennt zudem den Gedanken, dass es für die Toten keine Hoffnung gibt und man für sie nichts tun kann, sodass es auch besser sei, gar nicht erst an sie zu denken und die Erinnerung ebenso ruhen zu lassen wie auch die Toten ruhen.

1Hen 102,4-11 nimmt wieder die Gedanken der Gegner auf, die zwischen dem Schicksal der Gerechten und ihrem eigenen keinen Unterschied sehen und annehmen, dass auch für die Gerechten nach ihrem Tod gilt: „...von nun an bis in Ewigkeit werden sie das Licht nicht sehen“ (V.8).

Im Neuen Testament thematisiert 1Kor 15,12-19 den Umgang mit Auferstehungsleugnern, wobei sich dieser Text ausdrücklich mit der Auferstehung Christi beschäftigt und diese mit dem Schicksal aller Christen in Zusammenhang bringt.

Während in den ersten der oben genannten Stellen das Ergehen der Toten auf den verwesenden Leib bezogen ist oder von einer Gleichheit aller Menschen im Tod ausgegangen wird, also eine allgemeine anthropologische Grundüberzeugung zum Ausdruck gebracht wird, setzen die Sadduzäer bei den Beziehungen des Menschen an. Nicht Bestandteil ihrer Frage ist die Problematik der Vergeltung, also des unterschiedlichen Ergehens von Gerechten und Ungerechten, wie sie in SapSal und 1Hen vorkommt.

7.4 Der „Beweis“ der Auferstehung

7.4.1 Die Argumentation der Sadduzäer

Zunächst lässt Mt die Sadduzäer referieren, was diese aus der Schrift entnehmen. Dabei wird das Folgende unter die Einleitung „Mose hat gesagt“ (V.24) gestellt. Das Anliegen der Sadduzäer setzt sich inhaltlich zusammen aus Dtn 25,5 LXX und Gen 38,8 LXX und enthält in der matthäischen Fassung den seltenen Terminus (ἐπι)γαμβρεύω.⁶³⁹ Der Bruder eines kinderlos verstorbenen Mannes soll dessen Frau heiraten und mit ihr Nachkommen für den Verstorbenen zeugen. Was Dtn 25,5 allgemein regelt („wenn zwei Brüder zusammen wohnen...“), findet in Gen 38,8 konkrete Anwendung im Fall Onans („geh mit der Frau deines Bruder die Schwagerehe ein...“). Was jedoch in den beiden genannten alttestamentlichen Stellen als lebenspraktische Orientierung für die Situation gedacht ist, dass *ein* Mann kinderlos stirbt, steigern die Sadduzäer ins Absurde, indem sie diese Regelung auf gleich sieben Brüder anwenden. Mit der Frage, wes-

⁶³⁹ Vgl. LUZ, Matthäus III, 263, Anm. 12, mit der Bemerkung: „Mt setzt voraus, daß seine (judenchristlichen!) Leser/innen diesen Ausdruck verstehen.“

sen Frau die siebenmal verheiratete, aber immer noch kinderlose Frau nun in der Auferstehung sein soll (die patriarchalische Denkweise ist unübersehbar,⁶⁴⁰ aber für den hier interessierenden Kontext nicht von Bedeutung), versuchen die Sadduzäer Jesus in die Enge zu treiben, denn es klingt an, dass der Glaube an die Auferstehung das Gesetz ad absurdum führen und Polyandrie gutheißen würde.⁶⁴¹ Da eine eindeutige Zuordnung der Frau zu einem bestimmten Mann durch den fehlenden Nachwuchs nicht gegeben werden kann,⁶⁴² bleibt es dabei, dass sie mit sieben Männern verheiratet ist.⁶⁴³ Darüber hinaus schwingt die Problematik mit: Wenn Gott schon nicht in der Lage ist, für Nachkommen zu sorgen, wieviel unwahrscheinlicher ist es dann, dass er die Auferstehung ermöglichen kann?⁶⁴⁴ Der Vorstellung, dass eine Frau mit sieben Männern verheiratet ist, liegt der Gedanke von Gleichzeitigkeit zugrunde, denn nur das zeitgleiche Leben aller Beteiligten ermöglicht überhaupt erst die Schwierigkeit der Zuordnung. Dabei ist es nicht von Bedeutung, ob die Beteiligten alle eines fernen Tages gleichzeitig auferstehen oder ob sie direkt nach ihrem Tod weiterleben, denn dadurch, dass die Frau als letzte stirbt, stellt sich das postmortale Problem ohnehin erst ab dem Moment, wo auch sie „in der Auferstehung“ lebt.

7.4.1 Die Argumentation Jesu

Die Antwort Jesu in V.29 verweist auf die Unkenntnis der Schrift und zusätzlich auf die Unkenntnis der Kraft Gottes. Dadurch, dass Jesus erst in V.31f. ein Schriftzitat anbringt und damit den Vorwurf der Unkenntnis der Schrift weiter ausführt, ist anzunehmen, dass V.30 mit der Kraft Gottes in Verbindung zu bringen ist; die Ausführungen auf die beiden in V.29 genannten Aspekte (Unkenntnis der Schrift und der Kraft Gottes) erfolgen in V.30-32 also in chiasmischer Reihenfolge.⁶⁴⁵ Auch kausal ist V.30 an das Ende von V.29 angebunden („Ihr kennt weder [...] noch die Kraft Gottes,

⁶⁴⁰ Vgl. auch LOADER, *Sexuality*, 122: „The woman’s plight, having had seven husbands, is not in view.“

⁶⁴¹ Vgl. DENAUX, *Controversy*, 143.

⁶⁴² Auch die Möglichkeit, die Frau ihrem ersten Mann zuzuordnen, ist nicht gegeben, vgl. LOADER, *Sexuality*, 122, mit Verweis darauf, dass Dtn 24,1-4 im Hintergrund stehen könnte. Dort wird jedoch das Verhalten im Falle einer Scheidung verhandelt, nicht im Falle des Todes.

⁶⁴³ Die 7-Zahl ist aus mehreren biblischen und außerbiblischen Texten vertraut. SCHREIBER, *Jenseits*, 104, Anm. 23, verweist für die mit sieben bezifferte Anzahl von Söhnen oder Kindern auf Rut 4,15; 1Sam 2,5; Hiob 1,2; Jer 15,9; 4Makk 14,7; AssMos 9,1; Apg 19,14; Josephus, *Bell* 1,312f., sowie auf Tob 3,8.15; 6,14 und 2Makk 7. Ein etwas deutlicherer inhaltlicher Bezug ist allerdings nur zu Tob 3,3-8 zu erkennen, denn auch dort wird von einer Frau erzählt, die sieben Männer hatte, welche alle vor ihr starben. Die Situation ist jedoch insofern ein wenig anders gelagert, als nicht nur keine Nachkommen entstanden sind, sondern es nicht einmal zum Geschlechtsverkehr kam (Tob 3,8). HAGNER, *Matthew II*, 641, sieht im tatsächlichen Vollzug der Ehe einen deutlichen Gegensatz zwischen Tob 3,7f. und Mt 22,28, während RÖLVER, *Existenz*, 280, Anm. 796, darauf bezugnehmend einwendet: „Aber macht das wirklich einen sachlichen Unterschied?“ Für die in der Personenkonstellation liegende Problematik macht es tatsächlich keinen Unterschied, allerdings bringt die Betonung in Mt 22 doch noch deutlicher zum Vorschein, dass es sich um vollgültige Ehen handelte, aus denen Kinder hätten hervorgehen können.

⁶⁴⁴ In diesem Sinne ausdrücklich TRICK, *Death*, 238: „1) if the natural ‚raising up‘ of childbirth has failed, how much more so will the more difficult ‚raising up‘ of resurrection, and 2) if the means for ‚raising up‘ provided by the Torah have failed, how much more so will a ‚raising up‘ that is not ordained by Torah.“

⁶⁴⁵ Vgl. auch KONRADT, *Matthäus*, 347.

denn...“). Daraus ergibt sich, dass das Sein wie Engel im Himmel etwas mit der Kraft Gottes zu tun hat, auch wenn dieser Zusammenhang nicht weiter entfaltet wird.⁶⁴⁶ Der Ausdruck ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ kommt im Neuen Testament außer in der Parallelstelle Mk 12,24 nur noch zweimal vor, in Lk 22,69 als Gottesbezeichnung und in Apg 8,10 als die durch den Menschen verfügbare Kraft Gottes.

Mit dem Verweis auf die engelähnliche Existenz wird zunächst die Ansicht zurückgewiesen, dass es sich beim Leben in der Auferstehung nur um eine Verlängerung des Lebens handele (dazu ausführlich in Kap. 7.5). Die Auferstehung aus der Schrift beweisen zu wollen ist an sich kein unübliches Vorgehen; zahlreiche Versuche finden sich z. B. in bSanh 90b-91b.⁶⁴⁷ Allerdings ist Ex 3,16 als Begründung für die Annahme von Auferstehung nicht überliefert⁶⁴⁸ und fällt im Rahmen der christlichen Überlieferung insofern auf, als es sich nicht um eine *christologische* Untermauerung von Auferstehungshoffnung handelt, sondern um eine dezidiert theo-logische.⁶⁴⁹ Es gibt zwei Möglichkeiten, wie die Struktur des in V.32 dargestellten Arguments aufzufassen ist: Denkbar ist ein Syllogismus:⁶⁵⁰ Die erste Prämisse wäre dann „Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, die zweite „Gott ist ein Gott der Lebenden“. Aus diesen beiden Prämissen ergibt sich die Konklusion, dass Abraham, Isaak und Jakob leben müssen, doch wird diese Konklusion nicht formuliert.⁶⁵¹ Tritt die Information hinzu, dass die drei Patriarchen gestorben sind (vgl. Gen 25,8; 35,29; 49,33), kann dieses Leben folglich nur ein Leben sein, welches nach dem Tod stattfindet.

In der zweiten Möglichkeit sind die Prämissen zum einen „Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ und zum anderen die nicht ausgesprochene, aber „im damaligen

⁶⁴⁶ Einige Male kommt δύναμις im Zusammenhang mit Auferstehung in den Paulusbriefen vor: Jesus ist aufgrund der Auferstehung „in Kraft“ eingesetzt (Röm 1,4). Laut 1Kor 15,43 wird „in Kraft“ auferweckt, wobei hier ἐν δυνάμει das Gegenteil von ἐν ἀσθενείᾳ ist. Phil 3,10 spricht von der „Kraft seiner Auferstehung“. In Röm 1,16 und 2Tim 1,8 findet sich die Verbindung von „Glaube“ und „Kraft Gottes“, in 1Kor 2,5 und 1Petr 4,5 die Verbindung von „Evangelium“ und „Kraft Gottes“. Ansonsten kann δύναμις die Macht Gottes des Königs und Schöpfers ausdrücken (vgl. Ps 92,1 LXX sowie Hi 37,14 LXX) oder im Kontext von Stärke im Krieg vorkommen: 1Chron LXX 12,23 verwendet im Kriegskontext, indem es die Größe des Heeres Davids mit dem Heer Gottes vergleicht; ähnlich in Josephus, Ant 9,15 (Lobpreis der Macht und Hilfe Gottes nach erfolgreicher Schlacht) und 9,60 (Erstaunen des Syrerkönigs Adad über die Macht des Gottes Israel). In Josephus, Ant 18,280 heißt es, dass eine Tempelentweihung ein Verbrechen gegen den mächtigen Gott sei (vgl. zu den Stellen auch MELL, Winzer, 300). In Philo, VitMos 1,111 wird die Macht des Menschen der Macht Gottes gegenübergestellt. Ferner ist laut SapSal 7,25 die Weisheit „ein Nebelschleier der Macht Gottes“, und in 2Makk 9,8 demonstriert das qualvolle Ende des Antiochos die Macht Gottes.

⁶⁴⁷ Vgl. STRACK/BILLERBECK I, 893-897. Die Art der „Beweisführung“ ist freilich aus heutiger Sicht fraglich. Zum Vergleich der Argumentationsstruktur Jesu mit rabbinischen Beispielen vgl. COHN-SHERBOK, Resurrection, 64-72.

⁶⁴⁸ Dass Jesus hier mit einem Argument aus der Tora aufwartet und nicht etwa auf alttestamentliche Texte rekurriert, in denen Auferstehung (zumindest symbolisch) vorkommt, wie Ez 37; Jes 25,8; 26,19; Dan 12,3 (vgl. LUZ, Matthäus III, 266), kann zwar darin begründet liegen, dass die Sadduzäer sich selbst nur auf die Tora beriefen (so z. B. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 230 und FRANCE, Matthew, 837.840), doch hebt dies, wie LUZ, Matthäus III, 266, Anm. 29, richtig bemerkt, „den eigentlichen *positiven* Grund des Zugriffs auf den Zentraltext Ex 3,6 nicht auf.“ Kursiv im Original.

⁶⁴⁹ Vgl. MEIER, Resurrection, 5: „For Mark, as for the rest of the New Testament, eternal life and/or the resurrection of believers flows from and is grounded in the work, death and resurrection of Jesus, not the revelation of God to Moses in the burning bush.“

⁶⁵⁰ Vgl. SCHREIBER, Jenseits, 105, für die Argumentationsstruktur in Mk 12,26.

⁶⁵¹ Vgl. auch LUZ, Matthäus III, 267, mit der Kritik, dass bei dieser Möglichkeit die δύναμις τοῦ θεοῦ „funktionslos“ bliebe, sowie RÖLVER, Existenz, 286.

Judentum selbstverständliche Überzeugung [...], daß die Väter Israels jetzt bei Gott leben⁶⁵². Die Konklusion ist dann: Gott ist ein Gott der Lebenden.

Bezeugt ist ein solcher Gedanke vom Leben der Patriarchen bei Gott z. B. in 4Makk 7,19; 16,25. Diese Überzeugung könnte tatsächlich auch bei Mt im Hintergrund stehen (vgl. 8,11f.). In beiden Fällen bleibt es dabei, dass die Patriarchen als lebend gedacht werden. Demnach besteht auch in beiden Fällen die Frage, wie sich dieses schon jetzt stattfindende, über die Patriarchen ausgesagte postmortale Leben und die erst zukünftig erwartete Totenauferweckung zueinander ins Verhältnis setzen lassen (vgl. Kap. 7.6.3). Gegen die „Beweisführung“ der Sadduzäer wendet Jesus also zwei Argumente ein: zum einen das Sein wie Engel, das mit der Kraft Gottes zusammenhängt und die bloße Fortsetzung des bisherigen Lebens verneint, zum anderen die Selbstvorstellung Gottes als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, von denen man weiß, dass sie bei Gott leben.

7.5 V.30: Sein wie Engel im Himmel

Das Motiv bedarf einer zweifachen Betrachtung: Zum einen ist seine Funktion im Argumentationsgang zu beachten, zum anderen sind die Assoziationen zu berücksichtigen, die sich durch den Kontext des Evangeliums und durch herangezogene Vergleichstexte ergeben. Das Argument vom Sein „wie Engel im Himmel“ enthält zunächst die Zurückweisung der als bloße Verlängerung gedachten irdischen Existenz, wie die Sadduzäer sie sehen,⁶⁵³ wenn sie von der Gültigkeit von Ehen auch in der Auferstehung ausgehen und damit einen Spezialfall des irdischen Lebens aufgreifen. Die Antwort Jesu bezieht sich kontextuell betrachtet v. a. deshalb auf die Ehe, weil diese bei den Sadduzäern den Ausgangspunkt der Diskussion darstellt.⁶⁵⁴ „Sein wie Engel“ greift als Vergleichspunkt für das Leben der Menschen in der Auferstehung nur den einen Aspekt auf, dass Engel nicht heiraten, und charakterisiert nicht umfassend die zukünftige Existenz.⁶⁵⁵ Dass es keine Ehe mehr geben soll, scheint darin begründet, dass die Ehe letztendlich nur der Fortpflanzung dient, welche aber in der Auferstehung hinfällig ist. Nachdem die Frau kinderlos gestorben ist, wird sie nicht im Himmel plötzlich doch noch Kinder bekommen. So führt FRANCE zur Interpretation an: „...procreation belongs to earthly not to heavenly life where there is no birth, growth or death.“⁶⁵⁶ Angesichts der Tatsache, dass das Argument der Sadduzäer in V.24 sich

⁶⁵² LUZ, Matthäus III, 266. Er selbst neigt zu der zweiten Möglichkeit (vgl. a.a.O., 267). Ebenso SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 405, in Bezug auf Mk.

⁶⁵³ Vgl. LUZ, Matthäus III, 264: „Sie gehen davon aus, daß das Leben der Auferstandenen nichts anderes als eine Fortsetzung des irdischen Lebens ist.“ Sowie umgekehrt formuliert bei GREEN, Matthew, 235: „For the future life, marriage is a thing of the past (contrary to the convictions of the Pharisees)“.

⁶⁵⁴ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 373, betont, dieser Punkt „könnte durch eine beliebige Einzelheit ersetzt werden, wenn die Frage nicht anhand der Ehe, sondern anhand eines anderen Bereichs des irdischen Lebens gestellt wäre“.

⁶⁵⁵ Vgl. HAGNER, Matthew II, 641.

⁶⁵⁶ FRANCE, Matthew, 839. Zur Frage der Fortpflanzung äußern sich mehrere späte rabbinische Texte (vgl. STRACK/BILLERBECK I, 891); oft ist das Thema verbunden mit essen, trinken und Ausscheidung. Für die Angabe, dass Engel nicht essen und trinken, siehe auch schon Tob 12,19. DAVIES/ALLISON,

genau auf den Punkt des „Auferstehenlassens“ von Nachfahren bezieht und Mt dieses Wortspiel überhaupt erst formuliert hat, dürfte diese Interpretation zutreffen. Zu sein wie Engel ist ein Gegenentwurf zu irdisch-biologischen Verhältnissen, auch wenn dies nicht so explizit begründet wird wie in Lk 20,34-36,⁶⁵⁷ wo ausdrücklich zwischen irdischen Bedingungen und Bedingungen des nicht mehr sterblichen Lebens in der Auferstehung unterschieden wird.⁶⁵⁸

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich ein negativer Befund: „Sein wie Engel“ bedeutet eine völlig andere Art von Sein, das einzig Konkrete, das sich sagen lässt, ist, dass die ehelichen Beziehungen nicht mehr gelten – und dies ist dem Umstand geschuldet, dass die Sadduzäer ausgerechnet diesen Punkt ansprechen.

Um das „Sein wie Engel“ gegebenenfalls auch positiv zu füllen und näher zu bestimmen,⁶⁵⁹ ist im Folgenden zu berücksichtigen, welche Aussagen über Engel im Matthäusevangelium und in seinem Umfeld eine Rolle spielen.

7.5.1 Engel im Matthäusevangelium

In Mt 1,20; 2,13.19 ist vom „Engel des Herrn“ die Rede, dem in allen drei Situationen die Funktion zukommt, als Bote eine Nachricht an Josef zu überbringen, die dieser jeweils im Traum empfängt. In 4,6 werden Engel innerhalb des Zitats von Ps 91,11f. erwähnt; im Mittelpunkt steht dort ihre schützende Macht, die sie auf Gottes Befehl hin

Matthew III, 226, leiten davon die Vermutung ab, dass das Tora-Gesetz dann keine Gültigkeit mehr haben wird, da der Gegenstand, den es regeln soll, nicht mehr existiert.

⁶⁵⁷ Vgl. LOADER, *Sexuality*, 125f.

⁶⁵⁸ Zum Zusammenhang von Unsterblichkeit und Ehelosigkeit bei Engeln siehe auch 1Hen 15,6f.: „Aber ihr wart vorher geistig, des ewigen, unsterblichen Lebens teilhaftig für alle Generationen der Welt. 7 Und darum habe ich für euch keine Frauen geschaffen; denn die Geistigen des Himmels (haben) im Himmel ihre Wohnung.“ Dass die Ehe in der Auferstehung keine Gültigkeit mehr hat, weil es keine Fortpflanzung mehr geben wird, führt zu der Frage, ob der Mensch in der Auferstehung auch keine Geschlechtlichkeit mehr haben wird (vgl. zur Verneinung der Geschlechtlichkeit OEPKE, Art. γυνή, 785 und mit Fragezeichen auch HAGNER, *Matthew II*, 641). Der Text selbst sagt darüber nichts aus, anthropologisch ist diese Vorstellung jedoch schwierig, da Geschlechtlichkeit wesentlich zum Menschsein gehört (vgl. SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 371). Sinnvoller ist die Annahme, dass nur die Ausprägung dessen, was Geschlechtlichkeit im negativen Sinne mit sich bringen kann, in der Auferstehung aufgehoben ist, vgl. SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 371: „Verneint wird für die Auferstandenen nicht die geschlechtliche Bestimmung als solche, sondern deren irdische Gestalt, die erfahrungsgemäß mit einem Fluch behaftet ist.“ Jub 15,27 bezeugt, dass auch Engel nicht immer als geschlechtslos galten, wenngleich die pragmatische Funktion der Aussage nicht zu übersehen ist, denn mit dem von Natur aus gegebenen Beschnittensein der Engel wird die Beschneidung als Bundeszeichen untermauert. LOADER, *Sexuality*, 125, macht auf einen weiteren Punkt aufmerksam: „Comparing the resurrected people to angels could be problematic. Angels are male and in some traditions, surely known to Jesus and the bearers of this story, engaged in rape of women on earth.“ Zwar merkt er an: „It is fallen angels who are sexually active“ (ebd.), doch führt dies zur Folgerung: „Whether as a burden or as neutrally unavoidable, clearly sexual experience is not rated sufficiently to warrant imagining a place for it in resurrection existence“ (a.a.O., 126). Dagegen meint HARE, *Matthew*, 256, mit Blick auf 1Hen 10,17 und 2Bar 73,7: „Because it is not always clear in such texts whether this glorious time will follow or precede the resurrection of the dead, there were probably many who expected to participate in sexual pleasure after the resurrection.“

⁶⁵⁹ SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 377, stellt heraus, dass die Frage nach der Ehe überhaupt nur deshalb aufgenommen wurde, weil die Sadduzäer sie aufgeworfen haben, äußert sich aber skeptisch in Bezug auf weitere benennbare Einzelzüge: „Im übrigen aber zielt der Vergleich gerade auf das ‚totaliter aliter‘ der Vollendung. Er weist eine Auferstehungshoffnung als Hoffnung auf ‚etwas Bestimmtes‘ zurück; denn das wäre per definitionem eine partielle Hoffnung.“

ausüben könnten. In 4,11 erscheinen Engel im Plural und ohne den Zusatz „des Herrn“, um Jesus nach den erfolgreich bestandenen Versuchungen zu dienen. In 26,53 spricht Jesus von der großen Zahl der Engel, um die er seinen Vater bitten könnte. Wie schon in 4,5-7 im Rahmen der Versuchungen durch den Teufel macht er von dieser Möglichkeit aber nicht Gebrauch. In all diesen Stellen steht die Funktion der Engel im Vordergrund, nicht eine Aussage über ihre Existenzweise. Schon gar nicht erscheinen sie in einer Weise, dass sie mit (sexuellen) Beziehungen überhaupt in Verbindung gebracht werden könnten. Sie führen Botengänge für Gott aus und unterstehen seiner Macht. Des Weiteren kommen Engel im Matthäusevangelium als die Gesandten des Menschensohnes vor, die in seinem Auftrag am Ende der Welt eine Sammlung vornehmen (Mt 13,41; 24,31). In 18,10 scheint die Vorstellung auf, dass es für die Geringen unter den Menschen persönliche Schutzengel gibt – ihre Engel in den Himmeln sehen das Angesicht des Vaters in den Himmeln, leben also in unmittelbarer Nähe zu Gott, was sich auf sprachlicher Ebene schon durch die Dopplung von „in den Himmeln“ ausdrückt. Erwähnt werden Engel auch in 24,36: Selbst „die Engel der Himmel“ kennen den Zeitpunkt der Parusie nicht. Erst in 28,1-7 wird zusätzlich auf die Gestalt eines Engels eingegangen. Die Präsentation des Engels als leuchtend und weiß erinnert innermatthäisch deutlich an die Darstellung Jesu während der Verwandlung (vgl. 17,2). Diese Verbindung kann von Interesse sein, wenn es in 22,30 um den Vergleich mit dem Sein von Engeln geht: An Jesus war ein solches Leuchten zu sehen, wie es sonst bei Engeln vorkommt und wie es laut 13,43 auch die Gerechten einst haben werden. Der Aspekt der Verwandlung in eine lichtvolle Gestalt wird somit in Bezug auf die zukünftige Existenz betont.⁶⁶⁰ In den drei letztgenannten Engelstellen im Matthäusevangelium (18,10; 24,36 und 28,2) kommen die Engel wie in 22,30 in Verbindung mit dem Substantiv οὐρανός vor. Aufenthaltsort der Engel ist der Himmel.⁶⁶¹

Engel stehen im Matthäusevangelium in besonderer Nähe zu Gott. Als Boten übermitteln sie den Menschen seine Nachricht. Auch sonst sind sie jederzeit dazu fähig, in das irdische Geschehen einzugreifen. Tun sie es nicht, liegt das nicht an ihrem fehlenden Können, sondern an ihrer Unterordnung unter Gottes Willen. Ihre Zugehörigkeit zu Gott zeigt sich außerdem durch ihren Wohnort im Himmel sowie im Einzelfall von 28,2 durch ihre leuchtende Erscheinung. Diese wird wiederum mit der Verwandlung Jesu sowie dem in Aussicht gestellten Schicksal der Gerechten im Reich ihres Vaters in Verbindung gebracht.

⁶⁶⁰ Vgl. ähnlich SCHREIBER, Variationen, 153, mit der Vermutung, dass dieser Zug bereits auf den historischen Jesus zurückgehen könne.

⁶⁶¹ Vgl. PENNINGTON, Heaven, 2.69.297. Zur Verwendung von οὐρανός im Singular (22,30; 28,2) und Plural (18,10; 24,36) vgl. a.a.O., 126: „Matthew generally uses ouranos in the singular to refer to the visible (earthly) world and in ‘heaven und earth’ pairs, and he uses the plural to refer to the invisible (divine) realm.”

7.5.2 Engel in 1Hen und 2Bar

Einige Male ist das Vorkommen von Engeln im Frühjudentum mit Auferstehungsvorstellungen verbunden,⁶⁶² so insbesondere in apokalyptischen Texten wie 1Hen 51,5; 104,4.6 und 2Bar 51,5.10, auf die im Folgenden exemplarisch eingegangen werden soll.⁶⁶³

7.5.2.1 Engel in 1Hen 51,5; 104,4.6

1Hen 51,5 spricht zwar nicht vom Sein wie Engel, aber davon, dass die Gesichter aller Engel vor Freude leuchten werden, weil „der Erwählte“ auf dem Thron sitzen wird (V.3). Die „Gerechten und Heiligen“ werden ausgewählt (V.2) aus der Menge derer, die von der Erde und der Unterwelt zurückgegeben werden (V.1). Zunächst ist also die Auferstehung bzw. Wiederbelebung aller ausgesagt, danach erfolgt die Auswahl der Gerechten.

In 1Hen 104,1-6 kommt die Hoffnung der Bedrängten (V.2f.) auf ausgleichende Gerechtigkeit im Gericht zum Ausdruck, die darin besteht, dass von den Herrschern Rechenschaft für die von ihnen verursachte Bedrängnis gefordert wird. In diesem Zusammenhang wird den Angesprochenen vorausgesagt, dass sie leuchten werden (V.2) und dass sie „große Freude haben [werden] wie die Engel im Himmel“ (V.4).⁶⁶⁴ Zudem sollen die Adressaten einst „Gemeinschaft mit den Guten des Himmels“ (V.6) haben. Die Engel im Himmel werden bereits in V.1 erwähnt, wo es heißt, dass sie der Angesprochenen vor Gott gedenken.

Es geht in 1Hen nicht um das vollständige Gleichwerden mit den Engeln, sondern darum, in einem bestimmten Punkt mit ihnen Übereinstimmung zu haben: In den genannten Stellen ist es die Freude, wenn sich die Gerechtigkeit im Gericht durchsetzt. Vom Kontext her wird deutlich, dass es nicht in erster Linie darum geht, eine Aussage über die Auferstehung als solche und über ihre zeitliche Bestimmung zu treffen, sondern darüber, dass sie die Voraussetzung für die Hoffnung auf eine umfassende Ände-

⁶⁶² Vgl. SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 375f.

⁶⁶³ Vgl. für eine umfassende Übersicht zum Zusammenhang von Auferstehung und dem Motivkomplex Leuchten – Vergleich mit Sternen – Vergleich mit Engeln CAVALLIN, *Life*, 203-205.

⁶⁶⁴ Weitere Stellen, in denen der Vergleich mit Engeln vorkommt, thematisieren nicht die Auferstehung. 1Hen 46,1 beschreibt den Menschensohn mit einem „Angesicht voller Güte wie (das) von einem der heiligen Engel“. 1Hen 106,2-5 bringt durch die Beschreibung Noahs als engelhaft dessen Besonderheit und Gottverbundenheit zum Ausdruck. Sein Aussehen erzeugt Irritation und Furcht bei seinem Vater, der ihn wie folgt beschreibt: „Ich habe einen sonderbaren Sohn gezeugt; er ist nicht wie ein Mensch, sondern er gleicht den Kindern der Engel des Himmels, und seine Art ist anders, und er ist nicht wie wir, und seine Augen (sind) wie die Strahlen der Sonne und sein Angesicht herrlich.“ (V.5). In V.2 heißt es: „Und sein Körper war weiß wie Schnee und rot wie eine Rosenblüte, und das Haar seines Hauptes und seine Locken weiß wie Wolle, und seine Augen (waren) schön. Und wenn er seine Augen öffnete, erhellten sie das ganze Haus wie die Sonne, so dass das ganze Haus überall hell wurde“ (vgl. auch V.11). 2Hen 22,10 nimmt den Vergleich mit den Engeln auf, um Henoch während seiner Entrückung zu beschreiben. Diese führt ihn vor das Angesicht des Herrn, vor dem er „in Ewigkeit“ stehen darf (V.6). In V.8 heißt es: „Und der Herr redete zu Michael: ‚Tritt heran und entkleide Henoch der irdischen Gewänder, und salbe ihn mit meinem guten Salböl, kleide ihn in die Gewänder meiner Herrlichkeit.‘“ Daraufhin bemerkt Henoch seine Ähnlichkeit mit Engeln: „Und ich betrachtete mich selbst, und ich war wie einer von seinen Herrlichen, und es gab keinen wahrnehmbaren Unterschied“ (V.10). Dies zeigt die engelhaftige Existenz von Auserwählten vor Gott, aber ohne den Kontext von Auferstehung.

zung der bisherigen (Macht-)verhältnisse darstellt: „Nirgendwo in äthHen interessiert die Auferstehung (oder sonstige Zukunft der Toten) als Thema ‚an sich‘, sondern immer geht es um Mahnung und Trost für die Gegenwart, die offenbar dazu angetan war, die Adressaten das Fürchten zu lehren.“⁶⁶⁵

7.5.2.2 2Bar 51,5.10

Mehrfach ist von Engeln in 2Bar 51,5.10 und im Kontext dieser beiden Verse die Rede. 2Bar 51 enthält die Vorstellung, dass sich sowohl das Aussehen der „Schuldigen“ als auch das der „Rechtschaffenen“ verändern wird (V.1), sodass an der äußeren Gestalt das jeweilige Wesen erkennbar wird; die Verwandlung der Rechtschaffenen wird „ins Licht ihrer Schönheit“ erfolgen, mit dem sie dann die unvergängliche Welt erhalten können (V.3). V.5 wiederholt den Gedanken der Verwandlung für die Rechtschaffenen, fügt aber diesmal auch für die „Schuldigen“ eine kurze Beschreibung an; die Verwandlung derer, die rechtschaffen gemäß dem Gesetz gelebt haben, erfolgt in den „Glanz der Engel“, die derjenigen, die das „Gesetz gering geachtet und ihre Ohren so verstopft haben, dass sie Weisheit nicht hören und Einsicht nicht empfangen konnten“ (V.4), zu „bestürzenden Erscheinungen“, welche vergehen (V.5) und „Pein erleiden“ (V.6). Über diejenigen, die in den „Glanz der Engel“ verwandelt werden, wird weiterhin ausgeführt, dass sie nicht mehr altern (V.9), und wiederum, dass sie Engeln gleichen und Sternen ähnlich sein werden, dann aber auch, dass sie sich in jede Gestalt verwandeln können, die sie annehmen möchten, wobei die Beschreibung dieser Gestalten von „Schönheit bis Lieblichkeit vom Licht zum Glanze der Herrlichkeit“ reichen. Insgesamt wird also ein Bild von einer massiv verbesserten Existenzweise gezeichnet, die gleichwohl nicht unkörperlich gedacht wird.⁶⁶⁶ Diese Beschreibung folgt auf die Gedanken zur Auferstehung in den Kapiteln 49 und 50: In Kap. 49 wird die Frage aufgeworfen, ob diejenigen, „die in der Welt waren“, ebenso wie die Welt verwandelt werden (V.3). In der Antwort heißt es, dass die Erde die Toten mit unverändertem Aussehen zurückgibt (50,2) und sich folglich auch diejenigen, die sich vorher kannten, wiedererkennen werden (50,4). Erst danach kommt es zum Gericht und zur Verwandlung. Identität wird somit über körperliche Wiedererkennbarkeit ausgedrückt. Die verwandelte Daseinsform, die darauf folgt, ist auch nicht unkörperlich, aber anders und v. a. besser und wird mit der Ähnlichkeit zu Engeln und Sternen beschrieben.

7.5.3 Auswertung

Das Motiv „Sein wie Engel im Himmel“ zielt innerhalb des Arguments in Mt 22,29f. zunächst darauf, dass Engel keine exklusiven Beziehungen eingehen und sich nicht fortpflanzen. Das Sein in der Auferstehung ist keine Verlängerung des irdischen Lebens und seiner Bedingungen und auch keine Rückkehr dorthin. Des Weiteren zeichnet Engel ihre besondere Nähe zu Gott aus; sie dienen ihm und wohnen im Himmel. In apokalyptischen Texten ist das „Sein wie Engel“ verbunden mit Auferstehungs- und

⁶⁶⁵ Vgl. SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 192.

⁶⁶⁶ Vgl. HAYTER, Bodily Nature, 140.

Gerichtsvorstellungen, wobei die engelähnliche Existenz den Guten vorbehalten ist. In Mt 22,23-33 wird das Thema unterschiedlicher Geschicke im Leben nach dem Tod nicht entfaltet, auch wenn außer Frage steht, dass das Sein wie Engel denjenigen zuge-dacht ist, die zu Gott gehören. Generell erscheint Mt im Vergleich zu den exemplarisch herangezogenen Textstellen aus der Henoch- und Baruchapokalypse wesentlich kürzer und reduzierter.⁶⁶⁷ Zu 2Bar besteht dennoch insofern eine enge Parallele, als dort sowohl von engelähnlicher Existenz als auch von Verwandlung die Rede ist, von zwei Vorstellungen also, die auch Mt kennt. Sie kommen bei ihm zwar an verschiedenen Stellen vor – Sein wie Engel in 22,30; Verwandlung Jesu in 17,2 –, aber zwischen dem verwandelten Jesus und dem Engel in Mt 28,3 bestehen wiederum deutliche Parallelen, sodass auch im Matthäusevangelium die Verwandlung als Verwandlung in eine engel-hafte Gestalt gedeutet werden kann.⁶⁶⁸

7.6 V.31f.: Gott der Lebenden

Auch die nächsten Verse (22,31f.) beschäftigen sich mit der Zugehörigkeit zu Gott und zwar anhand des Beispiels der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob. Wie bereits oben dargestellt, ist davon auszugehen, dass diese drei bereits (wieder) leben müssen, wenn die Aussage „Gott ist nicht der Gott der Toten, sondern der Lebenden“ Sinn ergeben soll. Die Vorstellung ist nicht singulär: Weitere Texte, die die Vorstellung vom Leben der Erzväter Israels bei Gott kennen, sind 4Makk 7,19; 13,17 und 16,25. Auch Lk 16,23.31 weist in diese Richtung.⁶⁶⁹ Dagegen handeln TestLev 18,14; TestJud 25,1.4 und TestBenj 10,6 von der Erwartung, dass die Patriarchen erst künftig auferstehen werden.

7.6.1 Das Leben der Patriarchen bei Gott

Nach der Aussage in 4Makk 7,18, dass diejenigen, „die aus ganzem Herzen für die Frömmigkeit Sorge tragen“, dazu in der Lage sind, „die Leidenschaften des Fleisches“ zu „beherrschen“, wird in 7,19 der Glaube ausgedrückt, „dass sie – wie auch unsere Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob – für Gott nicht sterben, sondern für Gott leben“. Die Rede vom Glauben an die Auferstehung ist, wie der Vergleich mit dem zweiten Makkabäerbuch (vgl. 2Makk 7,9.11.14.22f.) nahelegt, bewusst umgangen.⁶⁷⁰ Stattdessen wird gesagt, dass die Erzväter für Gott weiterhin leben, und dass dieses Schicksal auch die Märtyrer erwartet.

⁶⁶⁷ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 412, spricht – für Mk – von einem auch für Mt zutreffenden „Konzentrat wesentlicher Topoi und Motive“.

⁶⁶⁸ Vgl. zur Vorstellung auch Philo, Sacr 1,5: Abraham ist den Engeln gleich, weil er den Tod überwunden hat (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 228, Anm. 47).

⁶⁶⁹ Vgl. auch SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 405, Anm. 230.

⁶⁷⁰ Vgl. BIEBERSTEIN, Jenseits, 427, Anm. 18 sowie HOFFMANN, Die Toten, 87. Sehr zurückhaltend (vgl. a.a.O., 88) klingt die Auferstehungsvorstellung in 4Makk 18,18f. an: „Er vergaß bei seiner Unterweisung auch nicht den Gesang, den Mose lehrte, wo es heißt: ‚Ich werde töten, und ich werde lebendig machen. Das ist euer Leben und die Länge eurer Tage.‘“

Auch 4Makk 13,17 lässt das Leben der Verstorbenen bei Gott unmittelbar nach dem Tod beginnen:⁶⁷¹ „Wenn wir so aus dem Leben scheiden, werden uns Abraham, Isaak und Jakob aufnehmen, und alle unsere Vorväter werden uns Beifall spenden.“ Mit dem Aus-dem-Leben-Scheiden ist der Märtyrertod gemeint, den nicht nur die drei Patriarchen, sondern alle Vorväter würdigen. 4Makk 16,25 wiederholt das Thema in leichter Variation: „Zudem wussten sie ja auch dies, dass die, die um Gottes willen sterben, bei Gott leben wie Abraham, Isaak, Jakob und die Patriarchen alle.“

Die Beispiele zeigen: Die jüdischen Patriarchen bleiben auch in jüdisch-hellenistischen Texten wichtig zur Illustration postmortalen Lebens, während zugleich der Gedanke der endzeitlichen Auferstehung zurücktritt. Dieses Zurücktreten dürfte zum einen dem Kontext des Märtyrertodes geschuldet sein, der das Geschehen stärker auf den Einzelnen fokussiert, zum anderen dem Gedanken der Unsterblichkeit. So urteilt bereits HOFFMANN: „Mit dem griechischen Unsterblichkeitsglauben ist der typisch jüdische Gedanke der Gemeinschaft mit den Vätern verbunden.“⁶⁷² Eine ähnliche Grundsituation könnte auch bei Mt vorliegen, nur umgekehrt: Durch den jüdischen Glauben an die Gemeinschaft mit den Vätern, die für Gott leben, wird eine Öffnung hin zur hellenistischen Vorstellung ermöglicht. Dies ist allerdings kein Spezifikum des Matthäusevangeliums, denn im Wesentlichen ist das Argument bei Mk vorgegeben.⁶⁷³ Mt kennt aber im Gegensatz zu Mk noch eine weitere Stelle, in der die Patriarchen vorkommen. In Mt 8,11 charakterisiert die Tischgemeinschaft mit den Patriarchen die Basileia (vgl. zur Stelle Kap. 2). Auch dort wird also am Beispiel von Abraham, Isaak und Jakob eine Heilsaussage getroffen, in der es jedoch nicht um Auferstehung geht wie in 22,23-33, sondern um die Frage, wer in die Basileia kommt.

Noch deutlicher in die Richtung von 4Makk weist das Lukasevangelium, denn Lk gibt in 20,38 eine klare Definition der Aussage „Gott der Lebenden“, indem er anfügt: „Sie leben ihm alle.“ Außerdem enthalten im Lukasevangelium auch andere Stellen den Gedanken des Lebens bei Gott direkt nach dem Tod (Lk 16,23.31; 23,43).⁶⁷⁴

7.6.2 Die zukünftig erwartete Auferstehung der Patriarchen

Mit einer erst zukünftigen Auferstehung der Patriarchen rechnen insbesondere mehrere Abschnitte in den Testamenten der Zwölf Patriarchen: TestLev 18,14; TestJud 25,1.4 und TestBenj 10,6. TestLevi 18,14 ist diesbezüglich am wenigsten eindeutig. Dort heißt es: „Dann werden Abraham und Isaak und Jakob jubeln, und auch ich werde mich

⁶⁷¹ Vgl. HOFFMANN, Die Toten, 88.

⁶⁷² HOFFMANN, Die Toten, 90.

⁶⁷³ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 412, vermutet daher ähnlich, dass sich die Argumentation „aus der Rücksicht auf mehr vergeistigte Jenseitsvorstellungen des Hellenismus erklären“ könnte. Der Vergleich mit 2Makk 7, den er aufgrund zahlreicher Stichwortverbindungen vornimmt, ergibt für Mk 12,18-27: „Von 2 Makk 7 her liegt es nahe, nicht eine endzeitlich-irdische, kollektive, sondern eine transzendent-himmlische, individuelle Auferstehung anzunehmen, die mit dem Tod erfolgt“ (a.a.O., 366). Zugleich bezeichnet er diese Interpretation zurückhaltend als „unbewiesene Möglichkeit“ (a.a.O., 412).

⁶⁷⁴ GREEN, Luke, 722, weist auf den Zusammenhang zwischen Lk 20,28 und 4Makk 7,19; 16,25 hin und vermerkt: „Luke has already provided insight into the nature of resurrection life in his earlier reference to Lazarus.“ Vgl. in diesem Sinne auch ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 146 mit Anm. 336.

freuen, und alle Heiligen werden sich mit Freude bekleiden.“ Von Auferstehung selbst ist nicht wortwörtlich die Rede, vielmehr ist der Jubel der Patriarchen Bestandteil der ab V.2 geschilderten Endereignisse, wenn es durch einen „neuen Priester“ zum Gericht (V.2) und zur Erkenntnis (V.9) kommt, paradisische Zustände wieder hergestellt werden (V.10) und Beliar gebunden werden wird (V.12).

TestJud 25,1 zeichnet eine genaue Reihenfolge der zukünftigen Geschehnisse: „Und danach werden Abraham, Isaak und Jakob zum Leben auferstehen, und ich und meine Brüder werden Herrscher der Stämme in Israel sein: als erster Levi, als zweiter ich, als dritter Joseph, als vierter Benjamin, als fünfter Simeon, als sechster Issachar und so alle der Reihe nach.“ V.4 kündigt die fundamentale Veränderung an, die mit der Auferstehung einhergeht: „Und die in Trauer starben, werden in Freude aufstehen, und die um des Herrn willen Armen werden reich werden, und die um des Herrn willen starben, werden aufgeweckt werden zum Leben.“ Die Märtyrer finden dabei eigens Erwähnung. TestBenj 10,6-9 enthält den letzten Abschnitt zur Auferstehung. Benjamin kündigt seinen Söhnen die Endereignisse an: Erst werden diese sehen, dass Henoah, Noah und Sem sowie Abraham, Isaak und Jakob „auferstehen zur Rechten mit Jubel“ (V.6), danach werden die Patriarchen auferstehen (V.7) und dann „alle“, „die einen zur Herrlichkeit, die anderen zur Entehrung“ (V.8). Anschließend ergeht das Gericht über alle Völker (V.9).

7.6.3 Folgerungen für das Leben in der Auferstehung

Mehrere frühjüdisch-hellenistische Texte beziehen das Motiv vom Leben der Patriarchen bei Gott auf die Existenz nach dem Tod. Zwar ist auch die Vorstellung der erst künftig auferstehenden Patriarchen bezeugt, aber dieser Gedanke ergibt aus der Argumentationsstruktur von Mt 22,32 weniger Sinn. Der Schriftbezug in V.32 soll schließlich erläutern, was von Gott „über die Auferstehung“ gesagt ist. Unter der Voraussetzung, dass die Argumentation in 22,31f. schlüssig sein soll, kann sich der Ausdruck „über die Auferstehung“ also kaum auf etwas anderes beziehen als auf die in V.32 gegebene Vorstellung.⁶⁷⁵ Es geht somit um den Status der postmortalen Existenz: „Jesus’ argument does not actually seem to prove anything, but if it does prove anything, it seems to prove immortality, not resurrection.“⁶⁷⁶ Der Gedanke einer erst künftig erwarteten kollektiven Auferstehung tritt dahinter zurück.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ In diese Richtung geht schon SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 405, Anm. 230: „Die Tatsache, daß die Väter leben, wird eben als Auferweckung bezeichnet.“ Vgl. auch HARRINGTON, Matthew, 314: „...since it was well known that all three had died, their life must be resurrected life.“

⁶⁷⁶ TRICK, Death, 234. Deutlich auch FRANCE, Matthew, 839: „In the resurrection’ speaks not of the event of being raised from death, but of the state of life which follows from it, so that in effect it means ‚in heaven‘.“ Kursiv im Original. Zurückhaltender äußert sich LOADER, Sexuality, 124: „Taken in isolation the saying might refer to resurrection either on the day of resurrection or at death, but given the context, the former is the most likely meaning here.“

⁶⁷⁷ Dies bereitet Schwierigkeiten, wenn man ἀνάστασις als festgelegten Terminus für die endzeitliche Auferstehung verstehen will. So etwa MELL, Winzer, 296f.: ἐν τῇ ἀναστάσει bezeichnet nach seiner Definition „gemäß frühjüdisch-urchristlicher Hoffnung den zukünftigen Moment der (realen) Totenaufweckung, der als alleinige Tat göttlicher Macht endzeitlich [...] erwartet wird.“ Deutlich auch DENAUX, Controversy, 129: „The discussion is not about the more general question of the afterlife.“ Allerdings ist diese Annahme keinesfalls zwingend. Die bei MELL, a.a.O., 296, Anm. 208 und 209,

„In der Auferstehung“ meint bei Mt, zumindest in Bezug auf die Patriarchen, das Leben bei Gott in engelhafter Existenz.

7.6.4 Die Frage nach der tragenden Beziehung

Bei aller Betonung der Absurdität und Spitzfindigkeit des von den Sadduzäern vorgebrachten Falles ist doch eines festzuhalten: „Das Argument funktioniert bereits bei zwei Brüdern.“⁶⁷⁸ – Und eine solche Konstellation, in der die Frau eines Verstorbenen dessen Bruder heiratet, aber weiterhin kinderlos bleibt, ist immerhin denkbar.⁶⁷⁹ Das bedeutet: Die Frage der Sadduzäer „trifft durchaus ein urmenschliches Anliegen, die Hinordnung des Menschen auf ein Leben in Gemeinschaft, hier in der speziellen Ausprägung der Ehegemeinschaft“⁶⁸⁰. Es mag also sein, dass die Sadduzäer selbst zwar kein echtes Interesse an der Lösung der Frage hatten, weil sie ohnehin nicht von einer Existenz nach dem Tod ausgingen. Für jemanden, der wie Mt und seine Leser und Hörer sehr wohl auf ein Leben nach dem Tod hofft, ist die Überlegung aber durchaus relevant, was mit den irdischen Beziehungen „in der Auferstehung“ geschieht. Hierbei spielt das in Mt 22,32 verwendete Zitat aus Ex 3,6 eine Rolle, denn in seinem Kontext ist der Bund, den Gott mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hat, das entscheidende Thema (vgl. Ex 2,24; 3,15f.). Das Argument in Mt 22,32 lässt sich als Ausweitung des Bundes verstehen: So wie zur Zeit Abrahams die Verheißung von Nachkommen mit dem Bundschluss einherging, so führte Gott zur Zeit des Mose sein Volk aus der Gefangenschaft, und da er sich an diesen Bund gebunden sieht, wird er auch weiterhin

angegebenen Stellen wie 2Makk 7,9.14; 12,44; Hi 19,26; Hos 6,2; Jes 26,19; Dan 12,2.13; TestJud 25,1.4; TestSeb 10,2 und andere bezeugen ja gerade nicht alle die gleiche Vorstellung. Vgl. hierzu auch ZANGENBERG, Seligkeit, 677f.: „Die Rede vom ‚Auf(er)stehen‘ oder ‚Auferwecktwerden‘ eines Toten ist lediglich *eine* Spielart der Hoffnung auf postmortale Statusveränderung, die mehr durch ein bestimmtes Vokabular geprägt ist als durch konsistente anthropologische Anschauungen etwa zur Art der Körperlichkeit des Auferstandenen.“ Kursiv im Original. KREMER, Art. ἀνάστασις, 213, legt dar: „Wer die vielfältige, zum Teil im Hebräischen verankerte allgemeine Verwendung von ἀνίστημι beachtet, wird [...] nicht ohne weiteres die spezielle Bedeutung von ἀνίστημι ‚auferstehen von den Toten‘ mithören. Allerdings zeigt ἀνίστημι immer eine neue Handlung oder Bewegung an; v.a. drückt das Aufstehen bzw. Aufrichten eines darniederliegenden Kranken die Wende des Geschicks dieser Person aus; deshalb ist ἀνίστημι dazu geeignet, die unmöglich scheinende Wendung des Schicksals der Toten auszudrücken.“ Vgl. auch KLAIBER, Art. Auferstehung, 90, der für die Verwendung von ἀνίστημι in der LXX anmerkt: „...der Gedanke der Auferstehung von Toten wird ebenso selten durch die Wortgruppe ausgedrückt wie im hebr. Text.“ CHARLESWORTH, Resurrection, 2, formuliert in Abgrenzung zum Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, dass ἀνάστασις „the concept of God’s raising the body and soul after death (meant literally) to a new and eternal life (not a return to mortal existence)“ ausdrücke.

⁶⁷⁸ RÖLVER, Existenz, 280. Vgl. auch FRANCE, Matthew, 838.

⁶⁷⁹ RÖLVER, Existenz, 280f., unterlegt die Frage mit einer allgemeineren Anfrage, indem er beschreibt, dass es sich insgesamt um eine „bestürzend sinnlose Geschichte“ handle und dadurch über den von den Sadduzäern geschilderten konstruierten Fall hinaus auch die Frage „nach den rettenden Möglichkeiten Gottes evoziert wird, wie die anscheinend ausweglose Situation doch noch zu einem guten Ende gebracht werden könnte.“ (Ähnlich auch DENAUX, Controversy, 144: „There is a more serious difficulty behind their question: if God cannot guarantee posteriority to a dead man who has fulfilled the levirate law [...] how one can hope that God will or can raise up the dead man himself.“) Grundsätzlich ist diese Fragerichtung sicher richtig, sie setzt aber voraus, dass die Sadduzäer ein ernstgemeintes seelsorgerliches Anliegen gehabt hätten, was sich aus dem Text so nicht erkennen lässt. Die Sadduzäer lehnen in der matthäischen Darstellung die rettenden Möglichkeiten Gottes von vornherein ab.

⁶⁸⁰ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 354f.

für die Menschen da sein, denn der Tod würde den Bund brechen.⁶⁸¹ So wie früher das Argument, Gott sei ein Gott für die Lebenden, bedeutete, dass Gott nur für die Lebenden da sei und folglich nicht für die Toten,⁶⁸² so wird nun umgekehrt die Kontinuität der Bindung Gottes an die Menschen zum Kriterium für ihr Lebendigsein.⁶⁸³

Mt 22,23-33 thematisiert demnach zwei Beziehungen: einmal die Ehe als besondere Form zwischenmenschlicher Bindung und einmal die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Die Frage nach der Auferstehung lässt sich folglich auch als Frage nach der Beziehung fassen, die nach dem Tod gültig bleibt: „What is the primary and founding relationship, which makes resurrection possible and thinkable?“ In der Antwort Jesu wird die Ehe als tragendes Konzept für die Auferstehung verneint und stattdessen die Verbindung zwischen Gott und Menschen betont.⁶⁸⁴ Während die Ehe mit dem Tod endet, wird der Bund Gottes mit den Menschen nicht durch den Tod zerstört.⁶⁸⁵ Da Identität in diesem Leben jedoch stark über die nächsten Bezugspersonen ausgebildet wird, stellt sich die Frage, was mit der Besonderheit dieser Beziehungen dann passiert und inwiefern es überhaupt eine positive Zukunftserwartung sein kann, wenn z. B. gelingende Partnerbeziehungen als irdisch und vergänglich abgestempelt werden: „Those who have found some of the deepest joys of earthly life in the special bond of a married relationship may be dismayed to hear that that must be left behind“⁶⁸⁶ bringt FRANCE diese Problematik auf den Punkt. Sein im Anschluss gegebener Antwortversuch lautet: „He does not say that the love between those who have been married on earth will vanish, but rather implies that it will be broadened so that no one is excluded.“⁶⁸⁷ In diesem Sinne hebt auch SCHWANKL hervor, dass die Entscheidung für einen Partner oder eine Partnerin zwangsläufig zugleich eine Entscheidung gegen mögliche andere Partner ist und die Ehe somit „von Haus aus ein begrenztes Unterfangen“⁶⁸⁸ ist. Die Ehe wird also in der Auferstehung nicht mehr als Beschränkung verstanden, was aber die positive Qualität ihrer Verbindung nicht aufhebt. Dieses Thema

⁶⁸¹ Vgl. TRICK, *Death*, 236 und DENAUX, *Controversy*, 148. Ähnlich HARE, *Matthew*, 257; KLAIBER, *Art. Auferstehung*, 96 und SCHIMANOWSKI, *Auferweckung*, 60.

⁶⁸² Vgl. auch SCHWANKL, *Sadduzäerfrage*, 408f. mit Verweis auf Ps 88,6 sowie (in Anm. 254) Ps 6,6; 115,17 und Jes 38,18.19a.

⁶⁸³ Vgl. SENIOR, *Matthew*, 251: „Jesus’ interpretation of the text implies that the patriarchs remain alive even after death because God is still in relationship to them.“ Vgl. auch WENGST, *Ostern*, 33: „Jesus kann und will es nicht mit der Gottheit Gottes zusammendenken, daß die menschlichen Bundespartner Gottes ihm durch den Tod auf immer entzogen werden; und so ist ihm Gott nicht nur Gott der *jeweils* Lebenden, sondern der *Lebenden* – derer, denen Gott in seiner Zuwendung Leben gibt und denen er seine Treue bewahrt und bewährt in ihrer Auferweckung.“

⁶⁸⁴ Vgl. DENAUX, *Controversy*, 150: „Jesus puts the marriage bond into perspective and points to another, more essential relationship: relationship between God and humanity, as is shown in the covenant between God and the ancestors Abraham, Isaac and Jacob.“ Vgl. in diesem Sinne auch RÖLVER, *Existenz*, 281: „Die Frage nach der Auferstehung entpuppt sich also als Streit um die richtige Bestimmung von Identität. Dem von den Fragestellern vorgetragenen Konzept einer Identität via Familie [...] wird in der Antwort Jesu widersprochen.“

⁶⁸⁵ Ein ausdrücklicher Niederschlag der Verbindung von „Gott der Väter“ und „Gott, der die Toten auferweckt“ begegnet im Achtzehn Gebet.

⁶⁸⁶ FRANCE, *Matthew*, 839.

⁶⁸⁷ FRANCE, *Matthew*, 839.

⁶⁸⁸ SCHWANKL *Sadduzäerfrage*, 372.

sei hier nicht weiter ausgeführt, da es Mt und seine Hörer nicht erkennbar umtrieb,⁶⁸⁹ vielleicht allein schon aufgrund der eher funktionellen als romantischen Eheschließungen. Mit Blick auf Mt 26,29 ist zumindest zu konstatieren, dass zwischenmenschliche Beziehungen nicht beliebig auflösbar sind. Wenn Jesus ankündigt, dass er mit den Jüngern wieder Wein trinken wird, setzt das voraus, dass sowohl er als auch die Jünger als die Personen im Reich Gottes sein werden, die sie auch vorher waren (vgl. Kap. 2.3.4), und dass ihre besondere Gemeinschaft weiterhin besteht.

7.7 Zusammenfassung und Auswertung

Das Streitgespräch in Mt 22,23-33 ist die einzige Stelle im Evangelium, in der die Auferstehung ausdrücklich zum Thema wird. Es handelt sich außerdem um die einzige Stelle, in der Mt ἀνίστημι und ἀνάστασις für die Auferstehung verwendet.

Die Sadduzäer, die mit ihrer Auffassung, dass es keine Auferstehung gebe, das Gespräch beginnen, sind nicht an einem fachlichen Austausch interessiert, sondern verfolgen ebenso wie die Pharisäer (22,15) das Anliegen, Jesus mit einer Fangfrage zu überführen. Kernpunkt ihrer Auffassung ist die scheinbare Unmöglichkeit, exklusive menschliche Beziehungen, die im irdischen Leben nacheinander geführt werden, nach dem Tod sinnvoll zu ordnen. Welchem Mann soll eine Frau gehören, die mit sieben Brüdern verheiratet war, die alle nacheinander gestorben sind? Die Antwort Jesu verweist auf die fundamentalen Veränderungen, die das Leben in der Auferstehung mit sich bringt: Das Motiv „Sein wie Engel im Himmel“ weist die Vorstellung zurück, dass das Leben in der Auferstehung nur eine Verlängerung der irdischen Lebensbedingungen darstellt, die von Fortpflanzung und der Einhaltung von Gesetzesvorschriften geprägt sind. Sein wie Engel ist vielmehr ein verwandeltes Leben in Gottes Nähe.

Gott ist ein Gott der Lebenden, sodass die verstorbenen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nicht erst in Zukunft auferstehen, sondern bei Gott bereits wieder leben. Der Gedanke des Lebens bei Gott nach dem Tod kommt auch in 4Makk 7,19; 16,25 vor, hat dort aber einen anderen Rahmen: Die Gewissheit, wie die Erzväter Israels gleich nach dem Tod bei Gott zu leben, dient als Hoffnung für die Märtyrer.

In Mt 22,23-33 wird kein expliziter Zusammenhang zwischen dem Schicksal der Patriarchen und dem Ergehen Anderer hergestellt. Indem aber das Argument, dass Abraham, Isaak und Jakob bei Gott leben, auf den (fiktiven) Fall der sieben Brüder bezogen wird, ist durchaus vorstellbar, dass das Schicksal der besonderen Männer Israels auch auf andere Menschen anzuwenden ist.

⁶⁸⁹ SCHWANKL, Sadduzäerfrage, 372, teilt die Skepsis bezüglich einer Abwertung von glücklichen Ehebeziehungen offenbar auch nicht, wenn er (für Mk 12,25f.) vermerkt: „Die Sorge um das Heiraten und Geheiratetwerden mit allen weiteren Sorgen wird sie nicht mehr beschäftigen. [...] Was von ihrer irdischen Existenz bleiben wird, ist, daß sie, wie Abraham, Isaak und Jakob, für Gott gelebt haben.“ Folgerichtig geht er davon aus, dass die Identität des Menschen in der Auferstehung neu begründet wird (vgl. a.a.O., 380f.).

Die Bindung Gottes an die Menschen wird den zwischenmenschlichen Beziehungen gegenübergestellt: Zwar endet die Ehe mit dem Tod, nicht aber der Bund Gottes mit den Menschen.

8 Mt 27,51b-53 Der Tod Jesu und die Auferweckung der Heiligen

51 Und siehe, der Vorhang des Tempels wurde zerrissen von oben aus nach unten in zwei, und die Erde bebte, und die Felsen wurden zerrissen, 52 und die Gräber öffneten sich, und viele Körper der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt, 53 und als sie aus den Gräbern herausgekommen waren, gingen sie nach seiner Auferstehung in die heilige Stadt hinein und wurden für Viele sichtbar.

„Diese ganze [...] Geschichte ist sehr sonderbar“⁶⁹⁰, kommentiert HAENCHEN Mt 27,51b-53, und tatsächlich ist in den wenigen Worten dieser Verse nahezu alles unklar, sodass es scheint, als stelle Mt seinen Lesern hier ein Rätsel.⁶⁹¹ Wer sind die Heiligen und von welcher Art von Auferstehung ist hier die Rede? Gehen die Heiligen nach ihrem Erscheinen in der Stadt zurück in ihr Grab⁶⁹² oder erreichen sie die „Fülle des Lebens ihres Gottes“⁶⁹³ und stellt ihr Schicksal demnach eine Vorwegnahme der endzeitlichen universalen Auferstehung dar?⁶⁹⁴ Was bedeutet „viele“ in diesem Zusammenhang? Weitere Unklarheiten ergeben sich aus der eigenartigen Betonung der Körper der Heiligen und aus der Platzierung der Worte μετὰ τὴν ἔγερσιν, die einen zeitlichen Unterschied zwischen der Auferstehung der Heiligen bei Jesu Tod und ihren Erscheinungen in der Stadt zum Zeitpunkt von Jesu Auferstehung nahelegen.

8.1 Der Text von Mt 27,51b-53

8.1.1 Text- und literarkritische Überlegungen

Auf den ersten Blick scheint Mt 27,51b-53 recht wenig textkritischen Diskussionsbedarf zu bieten, da der Text in seiner vorliegenden Form gut bezeugt ist. Eine Stelle soll hier jedoch Erwähnung finden, da sie aufgrund tendenzkritischer Argumente immer

⁶⁹⁰ HAENCHEN, Weg, 531, Anm. 9. Er sieht zugleich in der Stelle eine „mißglückte Einschaltung einer verwilderten Tradition“ (ebd.).

⁶⁹¹ Vgl. HERZER, Auferstehung, 115.144 und WRIGHT, Auferstehung, 767.

⁶⁹² Vgl. FASCHER, Auferweckung, 35.

⁶⁹³ RIEBL, Auferstehung, 40.

⁶⁹⁴ Vgl. HARE, Matthew, 324 und HAGNER, Matthew, 853. Vgl. auch ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 81, mit der Annahme, Mt wolle „midraschartig die endzeitliche Bedeutung des Todes Jesu hinsichtlich der allgemeinen Auferstehung veranschaulichen“.

wieder in den Verdacht geriet, nachträglich in den ursprünglichen Textbestand gelangt zu sein: Es handelt sich um die vier Worte μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ in V.53. Hier wird die 3.Sg. αὐτοῦ gegen die 3.Pl. αὐτῶν („seine Auferstehung“ vs „ihre Auferstehung“) diskutiert. Im kritischen Apparat von NESTLE/ALAND ist zwar aktuell überhaupt keine abweichende Variante mehr verzeichnet, manche Ausleger greifen aber auf eine Bezeugung von αὐτῶν in wenigen Minuskeln zurück. So nennt FASCHER die Minuskeln 30.220 der äthiopischen Überlieferung, entscheidet sich aber angesichts der schwachen Bezeugung selbst gegen diese Variante und führt zudem ein inhaltliches Argument für αὐτοῦ an, nämlich, dass hierdurch überhaupt ein Bezug hergestellt werde zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Heiligen, was seiner Meinung nach den Sinn der Stelle erst ausmacht.⁶⁹⁵ Auch GRUNDMANN nennt die gleiche schwache Bezeugung für die 3.Pl., möchte aber seinerseits nur die Alternative gelten lassen, entweder trotzdem αὐτῶν zu lesen (welches dann später zu αὐτοῦ korrigiert worden sei) oder sogar μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ ganz als Glosse auszusondern.⁶⁹⁶ Doch scheinen dabei die Wünsche des Exegeten nach einem klarer verständlichen Text den faktischen handschriftlichen Befund zu überwiegen, denn bei μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ spricht die exzellente Bezeugung von Neuem eindeutig gegen eine Auslassung. Zudem lässt sich der vermeintliche Einschub im Rahmen der inneren Chronologie der Darstellung plausibel erklären (vgl. Kap. 8.1.4). Zusammenfassend ist somit festzuhalten: Die äußere Kritik ergibt eindeutig, dass der Text in der uns überlieferten Form mehrheitlich belegt ist. Zwar wurde aufgrund inhaltlicher Schwierigkeiten oft versucht, Teile daran zu ändern und zu vereinfachen, diese Argumente reichen jedoch als innere Kriterien der Textkritik nicht aus, um eine Änderung zu rechtfertigen, sodass im Folgenden von einem einheitlichen Text ausgegangen wird.

8.1.2 Der Vergleich mit Mk

Der Geheimnischarakter von Mt 27,51b-53 ist zu einem nicht geringen Teil der Tatsache geschuldet, dass nur Mt die „Auferstehung der Heiligen“ kennt, die anderen Synoptiker hingegen nichts von ihr berichten.⁶⁹⁷ Dabei bleibt Mt bei der Schilderung des

⁶⁹⁵ FASCHER, Auferweckung, 33f.

⁶⁹⁶ GRUNDMANN, Evangelium, 563.

⁶⁹⁷ Verschiedentlich wurde das Argument, dass ἔγερσις ein Hapax legomenon ist, dazu herangezogen, eine außermatthäische Herkunft der Verse zu behaupten. Jedoch ist mit Blick auf den Befund zum dazugehörigen Verb ἐγείρω festzuhalten, dass gerade Matthäus sich dessen mit Vorliebe bedient. Das einmalige Vorkommen einer Wortform kann in diesem Fall also nicht als Indiz für eine nicht matthäische Herkunft der Stelle überstrapaziert werden (so auch HERZER, Auferstehung, 129, Anm. 45, und SCHENK, Passionsbericht, 75). Anderer Meinung ist RIEBL, Auferstehung, 54f., die trotz der Feststellung, dass es sich bei ἐγείρω um ein vom Evangelisten gern gebrauchtes Wort handelt, an der Fremdartigkeit von ἔγερσις festhält. Die auffällige parataktische Aneinanderreihung der einzelnen Satzteile, auf die manchmal verwiesen wird, ist als Argument gegen eine matthäische Herkunft ebenfalls wenig belastbar, da sich zeigen lässt, dass der Evangelist sie auch sonst als Stilmittel verwendet, um über eine Vorlage hinauszugehen (etwa in Mt 7,25.27, vgl. hierzu MAISCH, Dimension, 114). Ebenso können wortstatistische Berechnungen, die zwischen Vorlage und redaktioneller Tätigkeit unterscheiden wollen, letztendlich nur zu „Vermutungen mit verschieden hohem Wahrscheinlichkeitsgrad“ gelangen, wie RIEBL selber einräumt (vgl. RIEBL, Auferstehung, 58), die sich davon jedoch nicht daran hindern lässt, auf den folgenden Seiten eine schriftliche Vorlage nicht nur anzunehmen, sondern auch zu (re-)konstruieren und einem Trägerkreis zuzuordnen.

Todes Jesu sonst inhaltlich sehr eng an Mk:⁶⁹⁸ Er berichtet von Mitgekreuzigten, die Jesus schmähen, er nimmt die Finsternis auf, die sich vor der Todesstunde über das Land senkt, ebenso erzählt er im Anschluss an Mk von Jesu Ausruf ἤλι ἤλι λευμα σαβαχθωνι und der falschen Interpretation dieses Schreis durch die Umstehenden als Ruf nach Elija. Auch folgt er Mk darin, dass Jesus Essig in einem Schwamm gereicht bekommt, schreit und verstirbt. Schließlich kennen das Zerreißen des Vorhangs noch beide Evangelisten, wobei nur Mt diesen Vorgang mit dem für ihn charakteristischen καὶ ἰδοὺ einleitet, womit „alle folgenden Ereignisse der besonderen Aufmerksamkeit des Lesers empfohlen [werden]“⁶⁹⁹. Danach bricht Mt nun den markinischen Erzählfaden auf und leitet mit καὶ weitere Geschehnisse ein, nämlich das Beben der Erde, das Zerreißen der Felsen und Öffnen der Gräber, sodann die Auferstehung und Erscheinung von „vielen Körpern der Heiligen“.⁷⁰⁰ Anschließend kehrt Mt in V.54 zum Markusstoff zurück, indem er den Hauptmann und dessen Bekenntnis aufnimmt, sodass hier die Einfügung des matthäischen Sondergutes sauber abgeschlossen wird. Allerdings bezieht sich das Bekenntnis nicht auf das Sterben Jesu selbst, sondern ausdrücklich auf die beobachtbaren Begleitumstände, die γυνόμενα. Daher wird manchmal betont, dass Mt hier dem Mk-Stoff einen anderen Akzent verleihe, da bei Mk das Bekenntnis aus der Art und Weise resultiere, wie Jesus stirbt, und eben nicht aus den begleitenden Geschehnissen.⁷⁰¹ Damit wird auf der Erzählebene zugleich immer auch die Frage aufgeworfen, was der Hauptmann bei Mt überhaupt gesehen haben kann, wenn sich doch die Ereignisse gar nicht direkt vor ihm abspielten, oder zumindest nicht alle.⁷⁰² Es muss dazu aber gesagt werden, dass auch bei Mk unmittelbar nach dem Sterben Jesu ein Vorgang berichtet wird, den der Hauptmann gar nicht gesehen haben kann, nämlich das Zerreißen des Vorhangs im Tempel. Worauf könnte sich aber die Feststellung bei Mk, dass der Hauptmann sah, „wie er verschied“, innerhalb des Textverlaufs sonst beziehen, wenn nicht auf diesen Vorgang? Was ist an Jesu Art zu sterben so spektakulär beschrieben, wenn nicht die Begleitumstände? Abzüglich dieser Geschehnisse

⁶⁹⁸ Auf eine exakte *sprachliche* Untersuchung der Ähnlichkeiten und Unterschiede wird hier nur am Rande eingegangen, da das Hauptaugenmerk auf den durch das Sondergut ausgelösten Unterschieden bleiben soll.

⁶⁹⁹ MAISCH, Dimension, 97. HARE, Matthew, 324, nennt das Zerreißen des Vorhangs „God’s first comment on the death of Jesus“, dem bei Mt weitere folgen.

⁷⁰⁰ Mit SCHENK, Passionsbericht, 75, kann man auch die dazwischen liegenden Handlungen der Heiligen extra betonen und kommt so auf „sieben Einzelzüge: das Erbeben der Erde, das Zerspringen der Felsen, die Öffnung der Gräber, die Erweckung der Leiber der Heiligen, deren Herausgehen aus den Gräbern, ihr Einzug in die heilige Stadt und ihre Erscheinung vor vielen“. Damit steht die Auferweckung im Zentrum: „Je drei Zeilen führen auf diese Aussage hin, und drei weitere kommen von ihr her“ (SCHENK, Passionsbericht, 77). Anders gewichtet LUZ, Matthäus IV, 355: Hier bilden die Aussagen über die Heiligen in V.53 den „Höhepunkt“, auf den hin die „vorausgegangenen kurzen Hauptsätze“ angelegt sind und nach dem kein neues Subjekt mehr verwendet wird. Mit dem gleichen Argument ist auch für RIEBL, Auferstehung, 23, „der Schwerpunkt der Berichterstattung auf die Heiligen und ihr Schicksal gelegt“.

⁷⁰¹ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 368, und HERZER, Auferstehung, 123.

⁷⁰² Vgl. HERZER, Auferstehung, 123, der erläutert: „Unklar bleibt, was konkret sie denn gesehen haben könnten – doch höchstens das Erdbeben und das Öffnen der Gräber.“ Vgl. auch HAGNER, Matthew, 852, der noch die Dunkelheit aus V.45 hinzuzählt.

bliebe zwar noch Jesu Schrei in Mk 15,37,⁷⁰³ aber Mk hat die Beschreibung des Vorhangs trotzdem und offenbar absichtlich zwischen Sterben und Schrei auf der einen und Bekenntnis auf der anderen Seite eingefügt. Und selbst wenn dies nur eine an den Leser gerichtete „Deutenotiz“⁷⁰⁴ sein sollte: Allein von der Erzähllogik her stellt sich die Frage danach, was überhaupt gesehen werden konnte und was nicht, bei ihm trotzdem ganz ähnlich wie bei Mt. Auch bei Mk wird der streng chronologische Zusammenhang aufgebrochen und es ist nicht möglich, dass die beim Kreuz Jesu Stehenden gleichzeitig sehen oder wissen können, was im Tempel geschieht.⁷⁰⁵ Man kann also festhalten, dass dies nicht nur ein für den matthäischen Einschub bestehendes Problem darstellt. Vielmehr scheint es für beide, sowohl Mt als auch Mk, ein stilistisches Mittel zu sein, um so auf einen Moment verdichtet darzustellen, was beim Tod und durch den Tod Jesu geschieht und was sein Sterben als etwas Besonderes und Umfassendes kennzeichnet. So formuliert denn auch HERZER, dass diesbezüglich „eine Tiefendimension der geschilderten Ereignisse wichtiger ist als die erzählerisch plausible Konsequenz“⁷⁰⁶.

8.1.3 Struktur und Chronologie von Mt 27,51b-53

Ungeachtet der Frage nach der Bedeutungsdimension von einzelnen Motiven soll zunächst ein kurzer Überblick über die sprachliche Struktur und besonders die hiermit verbundenen Assoziationen gegeben werden. Das Sondergut beginnt mit καί. Auch die nächsten beiden Verben sind mit καί verbunden, wobei man diese Verknüpfung durchaus konsekutiv auffassen kann.⁷⁰⁷ Insgesamt finden sich vier kurze Hauptsätze,⁷⁰⁸ die sich in analoger Bildung aneinanderreihen: Nach der Konjunktion καί folgt jeweils das vorangestellte Subjekt ή γῆ/αί πέτραι/τὰ μνημεῖα/πολλὰ σώματα), darauf stets das dazugehörige Verb (ἐσεισθη/ἐσχίσθησαν/ἀνεώχθησαν/ἠγέρθησαν). Alle vier Verben sind im Aorist Passiv formuliert. Die Gräber öffnen sich nicht von selbst – sie *werden* geöffnet. Damit ist ein Hinweis auf den Handelnden gegeben, der nicht explizit genannt werden muss, weil ohnehin nur Einer für solcherlei Taten in Frage kommt. Die Verbformen sind dementsprechend als Passivum Divinum zu verstehen.⁷⁰⁹ Daraufhin ist zweimal vom Gehen der Heiligen die Rede: Der Bewegung aus den Gräbern hinaus (mit dem Partizip ἐξελθόντες ausgedrückt) folgt eine Bewegung in die Stadt hinein (mit

⁷⁰³ Bei FASCHER, Auferweckung, 32, wird konsequenterweise tatsächlich der Schrei als das Bekenntnis erweckende Element gedeutet. Und auch GRUNDMANN, Evangelium, 561, stellt die Besonderheit dessen heraus, dass Jesus noch in der Lage ist, unmittelbar vor seinem Tod zu schreien, denn üblich ist es vielmehr, dass „ein Gekreuzigter verröchelt“.

⁷⁰⁴ So MAISCH, Dimension, 97.

⁷⁰⁵ Auch FASCHER, Auferweckung, 33, sieht den Vorgang im Tempel und die Erscheinungen der Heiligen in der Stadt auf gleicher Ebene, was die Schwierigkeit betrifft, dass sie nicht schon am Kreuz gesehen werden konnten.

⁷⁰⁶ HERZER, Auferstehung, 123 (allerdings nur auf Mt bezogen).

⁷⁰⁷ GAECHTER, Matthäus, 932, der deshalb sogar übersetzt: „Und die Erde wurde erschüttert, so daß Felsen gespalten wurden.“

⁷⁰⁸ LUZ, Matthäus IV, 355, kommt auf fünf kurze Sätze, indem er καί ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη in V.51a mitzählt. Diesen letzten Satz haben beide gemeinsam, Mt folgt somit der vorgefundenen Formulierung.

⁷⁰⁹ Vgl. GURTNER, Veil, 142 und LUZ, Matthäus IV, 363. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt GRUNDMANN, Evangelium, 561, der die Funktion der Verben aber weniger terminologisch als poetisch ausdrückt: „in jedem einzelnen von ihnen ist Gott wirksam.“

der Aoristform εἰσῆλθον ausgedrückt). Nach den ersten vier passivisch gebildeten Verben stehen somit nun „die Auferweckten selbst als die Handelnden da“⁷¹⁰. Gerade diese Aktivität hat zu vielen Spekulationen Anlass gegeben, und die Bewegung wurde bildlicher verstanden als der Text selbst sie zeichnet: So war für die Soldaten laut FASCHER ganz konkret zu sehen, wie „die ‚Toten‘ die Wegrichtung in die Stadt nahmen“⁷¹¹. Meist wird das Partizip ἐξελθόντες dem Moment des Todes Jesu zugeordnet, wohingegen εἰσῆλθον mit der Zeitangabe μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ verbunden wird.⁷¹² Dadurch ergibt sich eine Diskrepanz von drei Tagen oder, um beim exakten Wortlaut der Stelle zu bleiben, doch zumindest von einer undefinierten Zeitspanne zwischen Tod und Auferstehung Jesu,⁷¹³ in der die Toten zwar schon auferweckt, aber noch nicht erschienen waren.⁷¹⁴ Dass sie sich zeigten, ist wieder passivisch formuliert (ἐνεφανίσθησαν) mit Dativ-Objekt. Das πολλά der Erscheinenden korrespondiert mit dem πολλοῖς der Erscheinungsempfänger.⁷¹⁵ Damit endet das Sondergut. Auffällig ist, dass von keiner Reaktion auf die Erscheinungen selbst berichtet wird. Auch wird nichts darüber gesagt, was danach mit den Heiligen passiert sein mag. Stattdessen findet sich jetzt die Aussage über die Gottessohnschaft Jesu aus dem Mund des Hauptmanns und der anderen Bewacher. Diese ist nicht allein auf die Heiligenerscheinungen zu beziehen, sondern auf das Erdbeben und die Gesamtheit der Geschehnisse bei Jesu Tod.⁷¹⁶ Hier ist die Erzählfolge zwar zweifelsohne logisch; wenn die Heiligen ohnehin erst nach seiner Auferstehung in der Stadt sichtbar wurden, kann an dem Ort im Text, der erst vom Moment seines Sterbens berichtet, auch noch keine Reaktion auf sie erzählt werden. Bemängelt wurde deshalb aber manches Mal, dass doch dann μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ generell fehl am Platze sei.

⁷¹⁰ SCHENK, Passionsbericht, 76.

⁷¹¹ FASCHER, Auferweckung, 33.

⁷¹² So z. B. die Übersetzung von LUZ, Matthäus IV, 355: „Und als sie aus den Grabkammern herausgekommen waren, kamen sie nach seiner Auferweckung hinein in die heilige Stadt und erschienen vielen.“ Eine andere Möglichkeit wäre es, das Partizip mit der Zeitangabe μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ zu verknüpfen und zu übersetzen: „Nachdem sie nach seiner Auferstehung aus den Gräbern herausgegangen waren, gingen sie in die Stadt.“ Ähnlich RIEBL, Auferstehung, 9: „Nach der Auferweckung Jesu verließen sie ihre Gräber [...]“. An der Problematik, dass sich die *Auferstehung* der Heiligen schon vor Jesu eigener Auferstehung ereignet hat, ändert sich damit aber nichts (vgl. LUZ, Matthäus IV, 367, Anm. 76), lediglich wird damit ein Unterschied zwischen den Optionen formuliert, dass die Heiligen entweder gleich nach ihrer eigenen Auferweckung aus den Gräbern herauskamen oder erst bei der Auferweckung Jesu ihre Gräber verließen.

⁷¹³ Vgl. SCHLATTER, Matthäus, 785, der die Zeit der Heiligen in den Gräbern definiert mit „so lange [...] Jesus im Grabe liegt“. Auch ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 81, betont das Auseinanderfallen beider Ereignisse: „In einem zweiten Akt werden sie ihre Gräber verlassen.“

⁷¹⁴ Auch dieser Sachverhalt führte zu anschaulichen Bildern, die die Frage beantworten sollten: „Wo hielten sich die Heiligen nach ihrer Auferweckung und vor dem Gang in die heilige Stadt auf?“ (RIEBL, Auferstehung, 9). Beispielsweise ist von einem Aufenthalt „lebendig in ihrer Gruft“ (FASCHER, Auferweckung, 34) die Rede; möglicherweise könnten sie sich so lange auch irgendwo zwischen den Gräbern und der Stadt versteckt haben (vgl. ebd.), da sie schließlich so „rücksichtsvoll [waren], erst nach seiner Auferstehung sich in Jerusalem zu zeigen“ (ebd.).

⁷¹⁵ Vgl. MAISCH, Dimension, 120.

⁷¹⁶ ἰδόντες τὸν σεισμόν καὶ τὰ γένομενα (V.54).

8.1.4 Das Problem μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ

Einige Mühe bereiten die vier kleinen Worte μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, da sie die Logik der Szenenfolge zu stören scheinen. GRUNDMANN weist den Worten deshalb den Stellenwert einer „dogmatische[n] Korrektur“⁷¹⁷ zu, wobei im Hintergrund die Vermutung steht, dass eine solche Formulierung nur geprägt sein kann von der frühchristlichen Tradition, wie sie sich z. B. in 1Kor 15,20-23 und Kol 1,18 findet, und die zumindest der heutige christliche Leser sofort vor Augen hat, nämlich, dass Christus der Erstling sein muss, der auferstanden ist.⁷¹⁸ Das ist aber nicht primär ein Problem des Textes und dafür kann dieser auch nicht verantwortlich gemacht werden. Die Einstufung von μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ als dogmatische Korrektur, die man weglassen kann, ist somit nicht angebracht: „Der Problematik der Szenenfolge [...] kann man sich nicht durch die Streichung von μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ in V.53 entledigen.“⁷¹⁹ Stattdessen sollte versucht werden, sich ihr zu stellen. Das kann in unterschiedlicher Weise geschehen: HAENCHEN beispielsweise plädiert zwar für die Beibehaltung, aber nur um den Preis der Annahme, dass „eine ungeschickte Einfügung des Ganzen [zu] vermuten“⁷²⁰ sei. Konstruktiver fallen die folgenden Positionen aus, die den Text in seiner inneren Logik ernst nehmen: ZAHN erklärt das Vorkommen der Zeitangabe durch einen Rückschluss: Erst nachdem man die Erscheinungen der Heiligen erlebt hatte, konnte man sie im Nachhinein mit dem Gräber öffnenden Erdbeben kombinieren, von dem man wusste, dass es zum Moment des Todes geschehen sei, sodass daraus gefolgert werden konnte, dass auch die Auferstehung schon dort ihren Ort gehabt haben muss,⁷²¹ weswegen sie dann auch literarisch von vornherein dort eingeschrieben wurde. Die ganze Szene kann als erzählerischer „Vorgriff in die Tage nach der Auferstehung Jesu“⁷²² gelten. KONRADT schlägt ebenfalls vor, die Erzählstruktur anzuerkennen, die den Tod Jesu und die anschließenden Erfahrungen zu verknüpfen: „Die Szenerie ist [...] als ein narrativer Versuch zu würdigen, dem Tod Jesu österliches Kolorit zu verleihen.“⁷²³ Auch für BERGER ist die Zeitangabe aus der Textlogik zu erklären. Da für ihn die den Tod Jesu begleitenden Zeichen allesamt ohne qualitative Unterschiede „Legitimationserweise[n]“⁷²⁴ für die Gottessohnschaft Jesu sind, muss nur deutlich gemacht werden, wie man überhaupt wissen konnte, dass eine Heiligenauferweckung stattgefunden habe: „Daß die Erweckten dann nachträglich auch ‚erscheinen‘, gehört zum Demonstrationscharakter der Erzählung hinzu.“⁷²⁵ Μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ gibt somit nicht Antwort auf die Frage nach der exakten Zeitangabe, sondern sichert vielmehr die Tatsache der

⁷¹⁷ GRUNDMANN, Matthäus, 562.

⁷¹⁸ Vgl. KLOSTERMANN, Matthäusevangelium, 225 und HARE, Matthew, 324. Vgl. dagegen LUZ, Matthäus IV, 367, der zwar eine Kenntnis des Evangelisten von besagter Tradition nicht ausschließen kann, aber darauf hinweist, dass Mt „ungeschickt“ vorgegangen wäre, wenn er mit dem Verweis μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ die Priorität der jesuanischen Auferstehung habe festhalten wollen, denn schließlich war von der *Auferstehung* der Heiligen bereits in V.52 die Rede.

⁷¹⁹ So pointiert KONRADT, Israel, 326.

⁷²⁰ HAENCHEN, Weg, 531, Anm. 9.

⁷²¹ Vgl. ZAHN, Evangelium, 716.

⁷²² ZAHN, Evangelium, 716.

⁷²³ KONRADT, Israel, 326.

⁷²⁴ BERGER, Auferstehung, 409.

⁷²⁵ BERGER, Auferstehung, 409.

Auferstehung der Heiligen. Wie insgesamt aus diesen Darstellungen ersichtlich, ist es durchaus möglich, den Text unter Hinweis auf die Erzählstruktur als Einheit zu lesen, oder mehr noch: Erst durch die Anerkennung seiner Einheit gewinnt er seinen literarischen Reiz. Die Spannung, dass sich theoretisch eine zeitliche Lücke zwischen der Auferstehung der Heiligen und ihren Erscheinungen auftut, bleibt bestehen. Der Text ist aber nicht daran interessiert, diese durch Spekulationen zu füllen, sondern er verbindet den Moment des Todes Jesu mit Ereignissen, die zum Teil direkt sichtbar und zum Teil erst im Nachhinein erfahrbar waren, da die Aussage über den, der am Kreuz stirbt, erst nach seiner Auferstehung umfassend zu verstehen ist.

8.2 Die Motive im Einzelnen

8.2.1 Erdbeben

8.2.1.1 Erdbeben in alttestamentlich-jüdischer Perspektive

Erdbeben, so die tektonische Feststellung, waren in Palästina nichts Außergewöhnliches,⁷²⁶ und auch wenn man nicht so weit gehen möchte, deshalb jedem biblischen Erdbeben Historizität beimessen zu wollen,⁷²⁷ hat sicher doch die Erfahrung, dass die Erde beben kann, die Ausbildung dieses Motivs als theologischen Ausdruck inspiriert. So werden Theophanien⁷²⁸ wie in Ex 19,18 mit heftigem Beben der Erde (bzw. hier des Berges Sinai) inszeniert. Auch wenn Jahwe wie in Ri 5,4 als Kriegsherr auftritt oder wie in 2Sam 22,8 als Retter angerufen wird, sind Erdbeben zentrale Begleiterscheinungen. Bei den Propheten werden die Beben oft im Zusammenhang mit der Ankündigung des Tages Jahwes gebraucht, wobei sowohl die Vernichtung der Feinde Israels erwartet (vgl. Jes 13,13) als auch eine gegen Israel selbst gerichtete Bestrafung geweissagt werden kann (vgl. z. B. Jes 5,25; Ez 38,19-22 und Am 2,13-16).⁷²⁹ Hiermit gewann die Tradition der Theophaniedarstellungen ihren eschatologischen Charakter: Wo früher auf ein schon geschehenes Erscheinen oder Handeln Jahwes verwiesen wurde, ging es jetzt um sein Kommen in der Zukunft, mit dem sein Gericht verbunden war, sodass oft der zerstörerische Aspekt der Beben in den Vordergrund gestellt wurde.⁷³⁰ Nachexilisch wiederum konnte dem Beben durchaus auch Heilscharakter anhaften. Es „leitet [...] die Schilderung eines neuen Heilshandelns Jahwes an Israel ein“⁷³¹ (Hag 2,6.21; vgl. auch 1Hen 51,4). Zugleich blieb jedoch in der frühjüdischen Apokalyptik der Traditionsstrang bestehen, dass Erschütterungen von Himmel und Erde Gericht ansagen (vgl. 1Hen 1,6 und 2Bar 70,8). Dabei werden Erdbeben als existentielle Bedrohung geschildert, denen keiner entkommen kann, vor allem nicht, weil sie meist auch noch in Kombination mit weiteren Naturereignissen auftreten. Mit diesem kurzen Überblick ist

⁷²⁶ Vgl. BORNKAMM, Art. σειώ, 196; GAECHTER, Matthäus, 932 und GREEN, Matthew, 302.

⁷²⁷ So aber GAECHTER, Matthäus, 932, der vermerkt: „Erdstöße sind in Palästina häufig, [...]. Auffallend war bloß das Zusammentreffen dieses Bebens mit dem Hinscheiden Jesu.“

⁷²⁸ Wobei Theophanie mit JEREMIAS, Theophanie, 1, verstanden wird als „Erscheinungen Jahwes [...], die nur an den Begleitumständen seines Kommens erkannt werden, ohne daß seine Gestalt und sein Aussehen beschrieben werden“.

⁷²⁹ Zu den oben genannten und für weitere Stellen vgl. auch BORNKAMM, Art. σειώ, 196.

⁷³⁰ Vgl. RIEBL, Auferstehung, 27.

⁷³¹ JEREMIAS, Theophanie, 161, zu Hag 2,6.21.

schon angezeigt, wie stark die mit einem Erdbeben verbundenen Assoziationen variieren konnten; von der Selbstoffenbarung Jahwes über sein Eintreten für das eigene Volk bis zum vernichtenden Gericht über Israel reicht die Verwendung des Bebens als Begleiterscheinung, sodass RIEBL den Zusammenhang zwischen dem Motiv und seiner Bedeutung allgemein auf die Formel bringt „von einem Beben sprechen bedeutet, von Gott sprechen“⁷³². Weder ein speziell heilsgeschichtliches Verständnis noch eine sichere Verankerung in der Sprache der Gerichtsankündigung im Sinne des endzeitlichen Gerichts ist allein mit der Vokabel Erdbeben gegeben, sondern ihre Bedeutung ist stets abhängig vom jeweiligen Kontext.

8.2.1.2 Erdbeben in hellenistischer Perspektive

Auch im hellenistischen Umfeld wird von Erdbeben zu besonderen Anlässen berichtet, insbesondere dann, wenn berühmte Männer sterben. Als Beispieltext hierzu wird immer wieder Vergils Gedicht *Georgica* I 457 angeführt.⁷³³ Darin wird vom Beben der Erde beim Tode Caesars berichtet, das sogar von weiteren Geschehnissen begleitet wird, die denen in Mt 27,51b-53 ähneln.⁷³⁴ Während KLOSTERMANN daraus die generelle Herkunft der Zeichen in Mt 27,51-53 aus dem Hellenismus und seiner Literatur folgert,⁷³⁵ ist man heute vorsichtiger damit, vorschnell einen Traditionsstrang durch den anderen auszuschließen.⁷³⁶ Beide Vorstellungen könnten sich im Horizont eines antiken Lesers des Matthäusevangeliums durchaus wiederfinden und daher beim Lesen mitschwingen. Andererseits ist zu beachten, dass die Einzelzüge auch hier nicht mit denen in Mt 27,51b-53 gleichzusetzen sind, sondern in anderer Reihenfolge, anderem Zusammenhang und anderer Wortwahl vorkommen, sodass die vielleicht im Hintergrund vorhandene Kenntnis der hellenistischen Traditionen nicht mit einem bewussten Rückgriff auf sie gleichzusetzen ist.

8.2.1.3 Das Erdbebenmotiv bei Mt

Für die besondere Betonung des Erdbebens innerhalb von Mt 27,51b-54 spricht schon, dass es von den vorkommenden Motiven als Einziges doppelt genannt wird: Es eröffnet in V.51 als Verb die Satzreihe des matthäischen Sondergutes und kommt in V.54 im Rückverweis auf das Geschehene nochmals gesondert vor. Aber auch an weiteren Stellen des Evangeliums zeigt sich die besondere Vorliebe, die Mt für die Verwendung von *σεισμός* zu haben scheint. Während die dazugehörige Verbform bei den anderen

⁷³² RIEBL, Auferstehung, 28.

⁷³³ Unter Rückverweis auf KLOSTERMANN, Matthäusevangelium, 225, z. B. KRATZ, Auferweckung, 38; HERZER, Auferstehung, 124f., u.a.

⁷³⁴ Nämlich von Finsternis, aufklaffendem Boden, geöffneten Gräbern (vgl. KRATZ, Auferweckung, 38f.).

⁷³⁵ KLOSTERMANN, Matthäusevangelium, 225.

⁷³⁶ Vgl. HERZER, Auferstehung, 125. FRANKEMÖLLE, Auferweckung, 54, spricht sich außerdem gegen eine allzu enge Bindung von Traditionsgut an eine bestimmte Sprache aus und plädiert dafür, nicht „zwischen hebräisch-aramäischen und griechisch-hellenistischen jüdischen Traditionen zu differenzieren, zumal übereinstimmend davon ausgegangen wird, daß auch in Palästina und Jerusalem zur Zeit Jesu und der ntl. Autoren hellenistische Traditionen lebendig waren, ohne daß diese an die griechische Sprache gebunden blieben“.

Synoptikern gar nicht auftaucht,⁷³⁷ verwendet er sie gleich mehrere Male: neben 27,51 noch in 21,10 und 28,4. Des Weiteren fügt er gegenüber der markinischen Vorlage mehr als einmal ein – sogar großes – Beben hinzu, und zwar in 8,24 und 28,2. Beide Male leitet er sie mit seiner Aufmerksamkeit weckenden Formel καὶ ἰδοῦ ein, was die Vermutung bestätigt, dass Erdbeben bei ihm eine besondere Rolle innehaben. Dabei können diese sowohl in übertragener Bedeutung vorkommen (21,10; 28,4) als auch in konkreter (8,24; 28,2).⁷³⁸ Ein weiteres Mal erscheint σεισμός im Rahmen der matthäischen Apokalypse in 24,7, wo es als ein Merkmal unter mehreren als „Anfang der Wehen“ (Mt 24,8) gilt,⁷³⁹ jedoch wohlgerneht als Anfang vom Ende und nicht als das Ende selbst.⁷⁴⁰ Doch welcher Inhalt wird durch das Beben der Erde veranschaulicht? Dazu soll vor allem denjenigen Belegen einzeln nachgegangen werden, die Mt gegenüber Mk einfügt, da hier die Verwendung des Begriffs auf die redaktionelle Arbeit des Evangelisten zurückgeführt werden kann.

8.2.1.4 Erdbeben in Mt 8,24

Innerhalb der Sturmstillungsgeschichte ersetzt Mt das markinische „Und es erhebt sich ein heftiger Sturmwind“ (καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμου, Mk 4,37) mit „Und siehe, es geschah ein großes Erdbeben“ (καὶ ἰδοῦ σεισμός μέγας ἐγένετο). Mit dem Hinweis, dass die Vokabel σεισμός im Neuen Testament auch sonst in apokalyptischen Zusammenhängen vorkommt⁷⁴¹ und auch Mt selbst sie innerhalb seiner Apokalypse in Mt 24 verwendet, könnte man annehmen, dass es sich bei der Sturmstillung ebenfalls um eine „bewusste[r] Erinnerung an die apokalyptische Bedeutung von σεισμός“⁷⁴² handelt, die der Geschichte eine „sinnbildliche Auslegung“⁷⁴³ unterlegt. Jedoch ist zu beachten, was der sonstige Kontext anzeigt: Mt kürzt nicht nur die markinische Vorlage auf die wesentlichen Informationen, sondern verstärkt auch den hoheitlichen Charakter Jesu. Anstatt mit διδάσκαλε aus Mk 4,38 lässt er die Jünger Jesus hier mit dem Titel κύριε anreden. Jesus hat bei Mt noch die Ruhe und Zeit, die Jünger auf ihren Kleinglauben hinzuweisen, bevor er Wind und Meer zur Stille zwingt – „Auch die Umstellung der Reihenfolge zwischen dem Tadel und der rettenden Tat Jesu dient Matthäus dazu, die Souveränität Jesu zu unterstreichen.“⁷⁴⁴ Es liegt weder eine Bedrohung im Sinne einer apokalyptischen Bedrängnis noch eine reine Theophanie vor,⁷⁴⁵ sondern vor allem die

⁷³⁷ Außer bei Mt kommt σειώ nur noch in der Apg und im Hebr je einmal vor.

⁷³⁸ Vgl. MAISCH, Dimension, 117, und BORNKAMM, Art. σειώ, 197.

⁷³⁹ Übernommen aus Mk 13,8.

⁷⁴⁰ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 421.

⁷⁴¹ Die Hälfte der 14 Belege im Neuen Testament findet sich in der Johannesapokalypse: Apk 6,12; 8,5; 11,13(2x).19; 16,18 (2x). Die restlichen außermatthäischen Belege finden sich in Mk 13,8; Lk 21,11 und Apg 16,26.

⁷⁴² BORNKAMM, Art. σειώ, 198.

⁷⁴³ BORNKAMM, Art. σειώ, 198.

⁷⁴⁴ RIEBL, Auferstehung, 69.

⁷⁴⁵ Vgl. SCHENK, Sprache, 428, der dazu ausführt: „Das Seebeben [...] ist keine theophanische Reaktion seines Erscheinens auf dem See, sd. Signal seiner Größe im Schlafen.“

Antwort auf die Frage: „Wer ist dieser?“ (ποταπός ἐστὶν οὗτος;).⁷⁴⁶ Das Beben dient, wenn auch noch auf subtile Art, dem Erweis, dass der Mensch Jesus tatsächlich der ist, den die Gemeinde später als ihren Herrn bekennt. Derjenige, über den am Schluss des Evangeliums (Mt 28,18) gesagt wird, dass ihm alle Macht über Himmel und Erde gegeben ist, gebietet auch jetzt schon über Naturphänomene wie Meer und Sturm.

8.2.1.5 Erdbeben in Mt 21,10

An dieser Stelle wird σείω in übertragener Bedeutung verwendet: Die ganze Stadt, so schildert es Mt, „erbebt“, gerät in Aufruhr angesichts des auf dem Esel einziehenden Jesus bzw. seiner Akklamation als Sohn Davids. Wenn die Stadt (im Sinne einer Metonymie aufzufassen) erschüttert wird, heißt das, „daß für Matthäus der Einzug Jesu nicht eine kleine Nebenerscheinung war“⁷⁴⁷, also eine größere Anzahl von Menschen in der Stadt gemeint war. Der sehr großen Menschenmenge, die ihre Kleider auf dem Weg ausbreitet (V.8), ist indirekt eine große Menge in der Stadt selbst gegenübergestellt. Dass für diese emotionale Reaktion gerade das Wort σείω benutzt wird, muss noch nicht zwangsläufig einen unheilvollen Beigeschmack auslösen.⁷⁴⁸ Dieser ergibt sich erst durch die mit dem Erbeben verbundene Frage: „Wer ist dieser?“ (τίς ἐστὶν οὗτος;) Erst durch das offenkundige Nichtwissen um die Identität Jesu wird klar, dass es sich nicht um eine Erschütterung der Freude handeln kann. Die Menge aber, die Jesus begleitet und ihn als Davidsohn ausruft, weiß auf die Frage eine Antwort zu geben: Derjenige, der da kommt, ist Jesus, der Prophet aus Nazareth.⁷⁴⁹ Diese Art von Wissen über Jesus ist zwar von der Aussage, dass er Gottes Sohn sei, noch weit entfernt, aber nichtsdestotrotz wird damit unter Beweis gestellt, dass diejenigen, die ihn als Propheten und Davidsohn bezeichnen, bereits zu Recht etwas Besonderes an ihm erkannt haben,⁷⁵⁰ ganz im Gegensatz zu denen, die zeitgleich schon Mordpläne schmieden.⁷⁵¹ Hier deutet sich nun „die kommende Spaltung Israels an“⁷⁵², die sich an der Kenntnis zu entzünden beginnt, wer Jesus ist, bzw. die an der richtigen Antwort auf die Frage hängt, wer „dieser“ ist. Dass seine „menschliche Maße übersteigende Bedeutsamkeit“⁷⁵³ hierfür eine Rolle spielt, ist allein schon durch den Rückgriff auf Sach 9,9 in Mt

⁷⁴⁶ Ähnlich SCHENK, Sprache, 428, der das Beben ebenfalls auf Jesu Besonderheit bezieht, es aber „jesulogisch“ liest und nicht christologisch. Vgl. auch RIEBL, Auferstehung, 69, die fragt, ob hier „die Tiefendimension Jesu Christi zum Ausdruck“ gebracht werden soll.

⁷⁴⁷ LUZ, Matthäus III, 184.

⁷⁴⁸ So aber LUZ, Matthäus III, 184.

⁷⁴⁹ Vgl. LUZ, Matthäus III, 184, der meint, dass zwar unklar sei, ob an eine endzeitliche Gestalt oder an einen im damaligen Umfeld üblichen Propheten gedacht wurde, aber dass die Aussage in jedem Fall „etwas Positives“ ausdrücke. KONRADT, Matthäus, 324, stellt heraus, dass es nun nicht darum geht, für wen die Volksmengen Jesus halten (da dies in der Davidsohnakklamation in V.9 bereits gesagt wurde), sondern „um wen es sich bei dem von ihnen als Davidsohn Akklamierten handelt“. Kursiv im Original.

⁷⁵⁰ KONRADT, Matthäus, 323, betont mit Blick auf 9,33 und 12,23 die „fortschreitende christologische Erkenntnis“ der Volksmengen.

⁷⁵¹ Vgl. Mt 21,26.46. Dort werden die Hohenpriester und Pharisäer aber aus Angst vor dem Volk daran gehindert (vgl. LUZ, Matthäus III, 184).

⁷⁵² LUZ, Matthäus III, 184.

⁷⁵³ RIEBL, Auferstehung, 70, die das „Beben“ der Stadt auf „das Staunen des Volkes über die Vollmacht Jesu“ bezieht.

21,5, dem Einreiten auf den Eseln und den Jubelrufen deutlich. Entscheidend scheint aber tatsächlich zu sein, dass eine Trennung angesprochen wird zwischen der Menge, die Jesus als den Sohn Davids preist und ihn als Propheten bezeichnet, und der Stadt, die ihn und seine Bedeutung nicht einzuordnen vermag und daher „alarmiert“⁷⁵⁴ reagiert.

8.2.1.6 Erdbeben in Mt 28,2.4

Die letzte substantivische Verwendung des Erdbebenmotivs findet sich in 28,2 und wird wiederum durch καὶ ἰδοὺ eingeleitet. Eine funktionale Verwendung, etwa in dem Sinn, dass das Beben hier das Grab Jesu öffne, ist nicht gegeben.⁷⁵⁵ Vielmehr ist der Engel die Ursache der Graböffnung, das Beben hingegen ist Begleiterscheinung des Engels, wie durch γάρ erläutert wird.⁷⁵⁶ Somit kann hier an eine Verwendung des Erdbebens vor dem Hintergrund alttestamentlicher Theophanievorstellungen gedacht werden. In V.4 wird berichtet, dass auch die Wächter erbeben, bevor sie umfallen. Damit „setzt sich die äußere Erschütterung des Erdbebens (σεισμός) in ihrer inneren Erschütterung (ἐσεισθησαν) fort“⁷⁵⁷. Da das Erbeben der Wächter auch an dieser Stelle (28,4) ausdrücklich mit ihrer Furcht begründet ist, soll ihrer Reaktion innerhalb der Untersuchung des Furchtmotivs genauere Beachtung geschenkt werden.

8.2.1.7 Die Auswertung des Erdbebenmotivs für Mt 27,51b-53

Mit KRATZ lässt sich aus dem Vorhergehenden resümieren: „Mit einer Klassifizierung der Erdbeben im Mt-Ev als apokalyptischer Zeichen ist [...] für die Exegese der einschlägigen Texte noch zu wenig geleistet.“⁷⁵⁸ Denn trotz des apokalyptischen Untertons von σεισμός lässt sich keine der Stellen, in denen Mt das Wort verwendet, auf den tatsächlichen Anbruch der neuen Heilszeit oder als Gerichtszeichen festlegen. Vielmehr dient das Erdbebenmotiv offenbar dem Erweis der Gottessohnschaft Jesu. Wie schon vorher die Größe und Macht Jesu (z. B. über Wind und Meer) als Durchbruch seiner Göttlichkeit wahrgenommen werden konnten, so lässt sich auch jetzt durch das Beben und die anderen Begleitzeichen für jedermann bemerken, was Mt den Hauptmann und seine Leute in 27,54 aussprechen lässt: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.⁷⁵⁹ Eine Theophanie

⁷⁵⁴ Vgl. KONRADT, Matthäus, 324: Es wird „noch nicht gesagt, dass sich die einfache Bevölkerung Jerusalems *aktiv* gegen Jesus richtet. Aber sie ist alarmiert, weil mit einer Reaktion des Establishments zu rechnen ist.“ Kursiv im Original.

⁷⁵⁵ Vgl. KRATZ, Auferweckung, 65.

⁷⁵⁶ Anders herum zieht LUZ, Matthäus IV, 402, das Verhältnis von Erdbeben und dem Kommen des Engels auf: Zunächst wird das Erdbeben als Theophanie gedacht, zu dem es daher dann „paßt, daß ein ‚Engel des Herrn‘ vom Himmel herabkommt“.

⁷⁵⁷ LUZ, Matthäus IV, 403.

⁷⁵⁸ Vgl. KRATZ, Auferweckung, 12. Vgl. auch SCHENK, Sprache, 42: „Eine spezifische Apokalyptisierung ist mit der 4fachen Häufung am Schluß Mt 27/28 nicht gegeben“ – leider ohne Begründung, aber mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass die Erdbeben in der Passionsgeschichte auch nicht als „Erfüllung der Vorhersage von 24,7 zu verstehen“ seien (ebd.).

⁷⁵⁹ Jetzt, nachdem Jesus gestorben ist, zeigt sich Gott und lässt Zeichen sehen, die vorher vergebens gefordert worden waren. Vgl. KRATZ, Auferweckung, 47, der sowohl in der Erwartung, Gott solle Jesus doch retten können, wenn dieser wirklich Gottes Sohn war (Mt 27,43), als auch im Spott, man wolle auf Elija und dessen Hilfe warten (Mt 27,49), eine Zeichenforderung sieht. Außerdem finden sich Zeichenforderungen in Mt 4,1-11 und Mt 12,38f.; 16,1-4.

findet somit zwar statt, aber nicht im Sinne eines Handelns Gottes, das die Endzeit einläutet, sondern vielmehr darauf ausgerichtet, die Identität des Gekreuzigten herauszustellen.

8.2.2 Das Furchtmotiv bei Matthäus

Auf die Erscheinungen der Heiligen für sich genommen wird zwar keine explizite Reaktion berichtet, allerdings wird in V.54 über das Erdbeben sowie die Zeichen in ihrer Gesamtheit, zu denen auch die Auferstehung gehört, gesagt, dass sie den Hauptmann und die anderen Wächter in Angst und Schrecken versetzten: ἐφοβήθησαν σφόδρα – sie „fürchteten sich sehr“.

Dass Mt die Begriffe „sich fürchten“ oder „Furcht“ immer wieder verwendet, „um die Reaktion von Menschen auf ein außergewöhnliches Ereignis auszudrücken“⁷⁶⁰, ist ein erster Anhaltspunkt, der noch genauerer Betrachtung bedarf. Interessant sind hierbei sowohl wörtlich gleichlautende Formulierungen als auch Kontexte, die dem von Mt 27,51b-54 inhaltlich oder motivisch ähneln: Mt 14,26; 17,6 und 28,4.8.10.

8.2.2.1 Furcht in Mt 14,26

Mit der Formulierung „und vor Furcht schrien sie“ (καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν) wird hier die Reaktion der Jünger beschrieben, die vom Boot aus Jesus auf dem Wasser auf sich zukommen sehen und ihn für ein Gespenst halten.⁷⁶¹ Jesus versucht sie zu beruhigen, indem er ihnen Mut zuspricht (θαρσεῖτε), sich zu erkennen gibt (ἐγὼ εἰμι) und mit der Aufforderung μὴ φοβεῖσθε schließt.⁷⁶² Diese Wendung wird also nicht benutzt, um das Erschrecken angesichts seiner Erscheinung zu beenden, sodass man von einer Epiphaniereaktion sprechen könnte, sondern das Gegenteil ist der Fall: Weil er es ist, der da kommt, und kein Gespenst, ist es nicht angebracht, sich zu fürchten. In der matthäischen Geschichte folgt als Nächstes der Test des Petrus, der zum Beweis, dass es wirklich Jesus ist, der auf dem Wasser zu ihnen kommt, ebenfalls auf dem Wasser laufen können möchte. Abermals kommt es zum Ausdruck der Furcht (V.30), als Petrus angesichts des starken Windes zu sinken beginnt, und infolgedessen zum Hilferuf κύριε, σῶσόν με. Auch wenn der Ruf offensichtlich als ein Zweifeln an der Macht Jesu aufgefasst werden kann, wie Jesus ihn in V.31 auch einordnet, wendet sich Petrus doch an Jesus als seinen Herrn und spricht ihn mit seinem Titel an: κύριε. Nach diesem impliziten Bekenntnis⁷⁶³ folgt schließlich in V.33 eine Proskynese und das ausdrückliche Bekenntnis derer, die sich im Boot befinden: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ. Nachdem Jesus sich durch diese wundersame Tat zu erkennen gegeben hat, können die Jünger nicht anders als ihn als den Sohn Gottes zu bezeichnen – anders als bei Mk, wo die Jünger

⁷⁶⁰ RIEBL, Auferstehung, 62.

⁷⁶¹ Mt verdeutlicht hier den Grund des Schreiens gegenüber Mk 6,49, wo es nur καὶ ἀνέκραξαν heißt (vgl. BALZ, Art. φοβέω, 205).

⁷⁶² θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε findet sich schon wortwörtlich so in Mk 6,50.

⁷⁶³ Vgl. oben zu Mt 8,25: κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα. Auch hier rufen die Jünger Jesus trotz Zweifel und Angst mit Hoheitstitel an.

trotz der Beruhigungsformel Jesu nicht zum rechten Verständnis gelangen, sondern von Entsetzen ergriffen werden.⁷⁶⁴

8.2.2.2 Furcht in Mt 17,6

An dieser Stelle liegt sogar dieselbe Formulierung vor wie in Mt 27,54: ἐφοβήθησαν σφόδρα wird von Petrus, Jakobus und Johannes gesagt, nachdem sie sich auf ihr Angesicht geworfen haben. Diese drei Jünger nimmt Jesus mit auf einen hohen Berg, wo er sich vor ihren Augen verwandelt. Auch Elija und Mose sind dort zu sehen und reden mit Jesus. Dass das Fallen auf das Angesicht und die Furcht der Jünger gar nicht auf diese sichtbare Verklärung selbst, sondern auf die Stimme aus der Wolke folgt, sollte aber weniger „in gut apokalyptischer Weise“⁷⁶⁵ interpretiert, sondern eher als Reaktion auf eine Epiphanie gesehen werden, deren Kraft und Herrlichkeit Furcht einflößend wirkt.⁷⁶⁶ Zudem dient die Stimme aus V.5 vor allem dem Ausweis der wahren Identität Jesu: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe. Hört auf ihn!“ (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ).⁷⁶⁷ Wie schon bei der Taufe erläutert die Himmelsstimme, wer der Gottessohn ist und legt einen Akzent auf dessen Geschichte. Er ist der Auserwählte, geliebte Sohn, dessen Botschaft man hören soll, und der in Leiden, Tod und Auferstehung den Willen Gottes erfüllen wird.⁷⁶⁸ So ist es auch nicht zufällig, dass Jesus direkt im Anschluss an die Verklärungsszene vom Leiden des Menschensohnes spricht.⁷⁶⁹ In V.7 berührt Jesus die Jünger zunächst, fordert sie auf, wieder aufzustehen und lässt darauf μὴ φοβεῖσθε folgen – eine Formulierung, die „zur Beendigung der richtigen Epiphaniereaktion des Erschreckens auffordert“⁷⁷⁰, wie SCHENK sie ausdrücklich gegen einen Aufruf zur Furchtlosigkeit abgrenzt. Wichtig ist hierbei, dass es sich nun nicht mehr um den verwandelten Jesus handelt, sondern um den menschlichen, den Jesus, „den man sehen kann ohne Schrecken“⁷⁷¹. Furcht vor seiner menschlichen Gestalt ist nicht geboten, Furcht vor seiner göttlichen Macht und vor dem, der sie ihm gegeben hat, allerdings schon.

8.2.2.3 Furcht in Mt 28,4.8.10

Ähnlich wie beim Erdbebenmotiv findet sich auch für die Furcht eine Häufung innerhalb der Passions- und Auferstehungsgeschichte. Abgesehen von 27,54 ist das besonders in Kap. 28 der Fall. In 28,4 erschrecken die Wächter, die das Grab Jesu bewachen

⁷⁶⁴ Vgl. BALZ, Art. φοβέω, 208. Allerdings kann man hinzufügen, dass den Jüngern bei Mk natürlich auch nicht das rettende Handeln Jesu an einem von ihnen demonstriert wird.

⁷⁶⁵ BALZ, Art. φοβέω, 205.

⁷⁶⁶ Vgl. LUZ, Matthäus III, 512.

⁷⁶⁷ Durch diverse alttestamentliche Epiphaniemotive wird außer der Stimme auch „schon rein äußerlich durch die Erzählweise“ Zeugnis seiner Gottessohnschaft gegeben (vgl. KRATZ, Auferweckung, 23, der auf den vorangehenden Seiten einen sprachlichen Vergleich mit einer Reihe von typischen Epiphanietexten bietet, z. B. Dan 8,15-18, 10,2-12; Ez 1,4-2,3; 1Hen 14,13-15,2). Vgl. zum Epiphaniemotiv auch Kap. 6.4.4.

⁷⁶⁸ Vgl. LUZ, Matthäus III, 511.

⁷⁶⁹ Vgl. LUZ, Matthäus III, 511.

⁷⁷⁰ SCHENK, Sprache, 456. Kursiv im Original.

⁷⁷¹ LUZ, Matthäus III, 512.

sollten, gleich dermaßen vor dem Engel, dass sie „wie Tote“ werden.⁷⁷² Mit dem Beben der Erde, dem Kommen des Engels und dem Öffnen des Grabes werden abermals eindeutige Zeichen gegeben, die keinen Zweifel daran lassen können, dass Gott hier handelt.⁷⁷³ Es ist manchmal als Widerspruch empfunden worden, dass die Aufforderung $\mu\eta\ \varphi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ aus dem Mund des Engels an die Frauen gerichtet wird.⁷⁷⁴ Doch mit der Betonung durch das Personalpronomen $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ ist zugleich ein inhaltlich sinnvoller Gegensatz ausgedrückt: Die Wächter ängstigen sich zu Recht, denn für sie wird „die Erscheinung des Engels, des Künders der Auferstehung Jesu von den Toten, zu einer Todeserfahrung“⁷⁷⁵. Sie erliegen einerseits ihrer Furcht und können andererseits so auch nicht mehr Zeugen des Wunders werden.⁷⁷⁶ In ihrem Falle ist das Eingreifen Gottes nur noch durch ein negatives Erlebnis erfahrbar, nicht durch die frohe Osterbotschaft. Die Frauen dagegen sollen keine Angst haben. Dass auch sie in Furcht geraten sein könnten, wird zwar gar nicht erzählt, kann aber sowohl durch die Anrede des Engels als auch dadurch erschlossen werden, dass Furcht „die Reaktion auch frommer Menschen auf eine Erfahrung Gottes“⁷⁷⁷ ist. Dass nun sie, die an der Auferstehung nicht zweifeln und in guter Absicht gekommen sind,⁷⁷⁸ nicht umfallen, sondern von dem Engel angesprochen werden und schließlich mit Furcht und Freude davongehen können (V.8), ist nur folgerichtig. Freude erleben sie, weil ihnen durch den Engel die ungeheure Nachricht überbracht wurde, dass Jesus, der Gekreuzigte, auferstanden sei. Furcht, weil Gott auch und gerade für den Glaubenden nicht ohne Furcht erfahrbar ist und die Begegnung mit seinem Boten eindrucksvoll und einschüchternd bleibt. Auch als die Frauen auf Jesus selbst treffen (V.9), reagieren sie auf angemessene Art und Weise und fallen nieder. Dementsprechend kann hier auch wieder der Aufruf zur Beendigung dieser als angemessen eingestuften Epiphaniereaktion ausgesprochen werden. Dass diese Begegnung nicht weiter ausgestaltet wird und somit etwas „farblos“⁷⁷⁹ wirkt, lässt sich wohl genau damit erklären, dass die Hauptaussage des Verses darin besteht, ohne Verzerrungen das richtige Verhalten gegenüber dem Auferstandenen zu demonstrieren.⁷⁸⁰

8.2.2.4 Zusammenfassung und Auswertung des Furchtmotivs

Wenn Mt von Furcht bei den Menschen berichtet, die mit Jesus zu tun haben, tauchen an den betrachteten Stellen stets ähnliche Grundzüge auf, die in unterschiedliche Reihenfolge gestellt werden können und in denen zwar nicht jedes Element immer vorhan-

⁷⁷² Demnach waren die Wachen andere als diejenigen, die am Kreuz anwesend waren. Das ist auch gut möglich, denn es finden sich „keine Hinweise im Text, die dazu nötigen, die Soldaten von V 54 mit der Wache von V 65f zu identifizieren“ (LUZ, Matthäus IV, 368).

⁷⁷³ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 403.

⁷⁷⁴ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 397, der diesen Sachverhalt unter „inhaltliche[n] Unklarheiten“ anführt, die der Text mit sich bringt.

⁷⁷⁵ LUZ, Matthäus IV, 403.

⁷⁷⁶ LUZ, Matthäus IV, 403.

⁷⁷⁷ LUZ, Matthäus IV, 404.

⁷⁷⁸ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 404: Der Engel „kennt kraft seines himmlischen Wissens ihre gute Absicht, ohne daß sie darüber gesprochen hätten“.

⁷⁷⁹ RIEBL, Auferstehung, 74.

⁷⁸⁰ Vgl. dazu ausführlich Kap. 9.3.

den sein muss, aber doch ein gewisses Muster erkennbar ist. Der Auslöser ist eine Erscheinung, ein übernatürliches Erlebnis: Das Kommen Jesu auf dem Wasser, die Verklärung Jesu und das gleichzeitige Erscheinen von Mose und Elija sowie die Stimme aus der Wolke oder das Auftreten eines Engels, der den Stein vom Grab wegwälzt, sind übernatürliche Erlebnisse, die eine Furchtreaktion auslösen. Auch das Erdbeben und die Auferstehung der Heiligen in Mt 27,51.52 fallen in diese Kategorie. Sodann kann entweder als Folge der Furcht (wie in 14,33) oder als Mitauslöser der Furcht (wie in 17,6) ein ausdrückliches Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes formuliert werden oder eine Proskynese damit einhergehen (14,33; 28,9). Außerdem erhalten diejenigen, die sich fürchten, die Aufforderung $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\epsilon\iota\theta\omicron\epsilon$ und zwar gerade in den Fällen, in denen Furcht durchaus das angemessene Verhalten war und zum Teil sogar zum Glauben an den Sohn Gottes führte. Insofern ist es plausibel, wenn SCHENK zwischen denjenigen Stellen unterscheidet, die mit $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\epsilon\iota\theta\omicron\epsilon$ eine richtige Epiphaniereaktion beenden, und denen, die ohne „Befehl zur Furchtauflösung“⁷⁸¹ bleiben. Mt 27,54 gehört zu der zweiten Kategorie. Hier sagt niemand $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\epsilon\iota\theta\omicron\epsilon$. Offensichtlich ist Furcht für den Moment angebracht und muss ausgehalten werden. Trotzdem haftet dieser Furcht aber insofern etwas Heilvolles an, als sie doch auch zum Bekenntnis führt und somit angesichts der unheimlichen Geschehnisse nun endlich anerkennt, dass der Gekreuzigte Gottes Sohn war. Auch wenn dies erst auf die Zeichen hin erfolgt, scheint es doch noch besser spät als nie zu sein. In 28,4 ist es dagegen offensichtlich zu spät. Die Wächter dort sind gar nicht mehr in der Lage, sich zum nunmehr Auferstandenen zu bekennen – sie werden auf der Stelle „wie Tote“. Die Frauen hingegen, für die das Grab des gekreuzigten Jesus wichtig ist (27,61; 28,1), können nach der Begegnung mit dem Engel in Furcht und Freude weggehen und reagieren auch auf die Begegnung mit dem Auferstandenen wieder auf angemessene Art und Weise, indem sie niederfallen. Was für den irdischen Jesus gilt, gilt offensichtlich für den Auferstandenen umso mehr. An der Reaktion auf seine Erscheinung entscheidet sich, ob jemand zu den Seinen gehört oder zum Feind. Im Moment seines Todes ist es gerade noch möglich, die Seiten zu wechseln und ein Bekenntnis abzulegen, wie es der Hauptmann und seine Leute in Mt 27,54 angesichts der beobachtbaren Begleitumstände tun.⁷⁸² In dem Moment, in dem zum ersten Mal seine Auferstehung erfahrbar wird, besteht diese Gelegenheit nicht mehr.

8.2.3 Das Öffnen der Gräber

Die bekannteste alttestamentliche Parallelstelle, die immer wieder für die Auslegung von Mt 27,51b-53 herangezogen wurde und in der vor allem das Motiv vom Öffnen der Gräber hervorsticht, ist Ez 37,1-14 (LXX). Dieser Textabschnitt lässt sich in drei Teile gliedern: Vision (V.1-10), Deutung der Vision (V.11) und Prophetenauftrag (V. 12-14). In der Vision bekommt der Prophet eine Ebene von Totengebeinen zu sehen und wird

⁷⁸¹ SCHENK, Sprache, 456.

⁷⁸² SCHENK, Passionsbericht, 81, meint zwar, dass „die Worte [...] nur noch Ausdruck der Furcht und kein Bekenntnis mehr“ seien, aber diese Auslegung entsteht dadurch, dass er die für 28,4 zu Recht angenommene Gerichtsfurcht in 27,54 unverändert einträgt und für eine negative Deutung der Reaktion außerdem annimmt, „daß die so Redenden ja die sind, die auch weiterhin bewachen“.

von Jahwe gefragt, ob diese wieder lebendig werden könnten. Er antwortet ausweichend, dass dies nur Gott wissen könne. Daraufhin soll Ezechiel die Knochen mit einem Prophetenwort ansprechen, was zur Folge hat, dass aus ihnen tatsächlich wieder lebendige Menschen entstehen. In der Deutung werden die Gebeine ausdrücklich mit Israel und dem aktuellen Zustand des Landes gleichgesetzt. Schließlich soll der Prophet dem Volk verkünden, dass Gott seine Gräber öffnen, es aus den Gräbern heraufholen und in sein Land zurückbringen werde. Während das Öffnen in der Vision selbst noch gar nicht vorkommt,⁷⁸³ ist in der Deutung explizit davon die Rede. Die Abfolge der Geschehnisse innerhalb der Deutung erinnert an Mt 27,51b-53. Vom Öffnen der Gräber ist hier wie dort die Rede, von einem Heraufgeführtwerden aus den Gräbern bei Ez bzw. einem Herauskommen bei Mt und schließlich einem Hineingehen – einmal in das Land Israel (Ez), einmal in die heilige Stadt (Mt).⁷⁸⁴ In Ez 37 wird Gott direkt als Subjekt ausgewiesen und die Verben stehen in der 1.Sg. Akt. (ἐγὼ ἀνοίγω, ἀνάξω, εἰσάξω), während sie bei Mt passivisch formuliert sind. Aber hier wie dort ist Gott als Handelnder zu sehen. Infolge dieser Ähnlichkeiten wurde die These aufgestellt, dass zwischen Ez 37 und Mt 27,51-53 „eine mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit anzunehmen“⁷⁸⁵ sei. Einige Gründe wiederum sprechen gegen eine konkrete Abhängigkeit: Allein schon die Tatsache, dass es sich nur bei ἀνοίγω um das gleiche Verb handelt, bei den anderen aber gerade nicht um gleiche Formulierungen, sondern nur um sinnverwandte Wörter, kann misstrauisch machen. Dass sich bei Ez die Verben im Futur finden, bei Mt im Aorist, lässt sich somit nur mit Mühe als Zusammenhang von Ankündigung und Erfüllung⁷⁸⁶ verstehen.⁷⁸⁷ Zudem kennzeichnet Mt solche Stellen in seinem Evangelium oft ausdrücklich mit einem Erfüllungszitat.⁷⁸⁸ Außerdem ist fraglich, ob man ohne Weiteres eine Parallele zwischen der in der Diaspora geschehenden Auferstehungsvision und der Auferstehung in Jerusalem sehen kann,⁷⁸⁹ zumal es einmal um ein Bild für die Restitution des Volkes Israel geht,⁷⁹⁰ einmal um die berichtete Auferstehung von „Vielen“. Eine weitere Ungleichheit entsteht dadurch, dass in Ez anschaulich Knochen wieder mit Fleisch bezogen und anschließend mit Geist erfüllt werden, während in Mt 27 gerade nicht die schrittweise Wiederherstellung zum Leben berichtet wird, sondern das Herauskommen aus den Gräbern als (ganze) Leiber.⁷⁹¹

Wie gerade schon angeklungen, handelte es sich bei der Vision des Ez zunächst um eine politische Hoffnung, die im Bild von der Auferstehung ausgedrückt wurde: Ob-

⁷⁸³ Vgl. MAISCH, Dimension, 104.

⁷⁸⁴ Für eine genaue sprachliche Gegenüberstellung vgl. RIEBL, Auferstehung, 44.

⁷⁸⁵ RIEBL, Auferstehung, 48.

⁷⁸⁶ Vgl. RIEBL, Auferstehung, 45, die indirekt diese Verbindung aufstellt.

⁷⁸⁷ Vgl. auch die Skepsis von WRIGHT, Auferstehung, 768, zu der Annahme, Mt habe eine „Story erfunden“, um Ez 37; Jes 26; Sach 14 und Dan 12 zu erfüllen: „Doch es wäre für einen Juden des ersten Jahrhunderts seltsam, das zu implizieren, was die biblischen Resonanzen implizieren, dass nämlich die endgültige Wiederherstellung Israels stattgefunden hatte oder die allgemeine Auferstehung geschehen war – wenn beides ganz klar nicht der Fall war.“ Vgl. auch a.a.O., 771.

⁷⁸⁸ Vgl. HERZER, Auferstehung, 128.

⁷⁸⁹ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 357.

⁷⁹⁰ Vgl. BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 187; STEMBERGER, Problem, 283; ZANGENBERG, Seligkeit, 675 und ZIMMERLI, Ezechiel, 900.

⁷⁹¹ Vgl. HERZER, Auferstehung, 126.

wohl nur noch die Knochen vorhanden und diese sogar schon ausgetrocknet sind, können sie – durch Gott – wieder zu lebendigen Menschen gemacht werden. Genauso ist es für das Volk Israel, in welcher aussichtsloser Lage es sich auch befinden mag, doch möglich, in sein Land zurückzukehren und wieder vereint zu werden. Dass diese Formulierungen dazu geeignet waren, von der politischen Situation abstrahiert zu werden, zeigt schnell ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte: Die politische Hoffnung auf Rückkehr geriet zunehmend in den Hintergrund, während die Totenerweckung in den Vordergrund rückte, die dann als endzeitliches Ereignis verstanden wurde.⁷⁹² Dass Gott Macht über den Tod hat, kann deshalb nun auch im eschatologischen Sinne ausgesagt werden. Hinzu kommt der Gedanke, dass Gott einen Selbsterweis erbringt,⁷⁹³ indem er scheinbar Auswegloses doch ermöglicht. Aber damit lässt sich weder für Mt noch für seine Leser eine direkte Verbindung zu Ez 37 annehmen; vielmehr steht die Erfahrung im Hintergrund, dass von Gott als demjenigen gesprochen werden kann, der Unmögliches doch möglich werden lässt. Sie gehört in den traditionsgeschichtlichen Horizont der Zeit des Mt, wie dies *zum Beispiel* durch die Aufnahme von Ez 37 zum Ausdruck gebracht werden kann.

Mit gleicher Vorsicht ist wohl die Verbindung zur Wandmalerei auf dem unteren Fries in der Synagoge von Dura Europos zu behandeln. Dieses um 250 n. Chr. entstandene Bild zeigt, wie sich einzelne Gliedmaßen zu ganzen Menschen zusammensetzen, und stellt somit eine späte bildliche Interpretation der Ezechielvision dar. Zugleich findet sich auf dem Bild offenkundig ein gespaltener Berg, der an Sach 14,4 erinnert, wo vom Spalten des Ölbergs die Rede ist. Manche Ausleger sehen daher in Mt 27,51b-53 „ein wichtiges Bindeglied zwischen Ez 37 und der Dura-Europos-Darstellung“⁷⁹⁴. Abgesehen davon, dass für einen so langen Überlieferungszeitraum nicht mit einer einlinigen Traditionsentwicklung gerechnet werden muss, gilt hier wie auch schon für die Ezechielvision selbst, dass die Wiederherstellung von Leibern, wie sie sich in der Malerei findet, bei Mt nicht Thema ist.

Abschließend ist festzuhalten, dass zu Ez 37 keine konkrete Abhängigkeit in dem Sinn besteht, dass Mt 27,51b-53 als Erfüllung von Ez 37 gelesen werden müsste oder sonstwie eine beispielhafte Interpretation des alttestamentlichen Textes darstellt. Es ist aber sehr wohl davon auszugehen, dass die Darstellung der Macht Gottes, wie sie beim Tod Jesu zum Ausdruck kommt, von Motiven aus bekannten und bedeutsamen Texten inspiriert ist.

⁷⁹² Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel, 899. Beispiele für diese Weiterentwicklung sind die Darstellung in der Synagoge von Dura Europos im 3. Jh. n. Chr. sowie die Aufnahme von Ez 37 in 4Q385 und 386. SCHMID, Ezechielbuch, 369, weist außerdem auf eine Bearbeitung der Verse 7a.8a-10b in der Makkabäerzeit hin, da hier nun von Getöteten die Rede ist anstelle von bloßen Gebeinen: Zu dieser Zeit war die Auferstehungshoffnung schon weiter entwickelt als zur Zeit der Entstehung der Ezechielvision.

⁷⁹³ Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel, 898: „Die Wiederbelebung Israels wird der große Selbsterweis Gottes vor der Welt sein.“ Ez 37,13.14: καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος.

⁷⁹⁴ SCHENK, Passionsbericht, 78. Auch bei GIELEN, Passionserzählung, 220, findet sich die Ansicht, „dass Mt und der Maler des Synagogenzyklus von Dura-Europos in derselben Auslegungstradition von Ez 37 stehen“.

8.2.4 Das Spalten der Felsen

Wie eben schon anklung, bietet sich mit Sach 14,4f. ein weiterer Text für den Vergleich mit Mt an. Hier steht vor allem das Motiv vom Spalten der Felsen im Vordergrund: Der Ölberg im Osten von Jerusalem spaltet sich so weit, dass dazwischen ein Tal entsteht. Dieses Zeichen wird am Tag des Herrn erwartet, dessen Beschreibung „ein ebenso eigenständiges wie weit greifendes Bild der Endzeit entwirft“⁷⁹⁵: Dem Spalten des Berges kommt hier das Spezifikum eines Gerichtszeichens zu. Zweierlei ist aber zu beachten: Zum einen ging der Verwendung vom Spalten als Merkmal für das endzeitliche Völkergericht voraus, dass Jahwe auch sonst schon andere Dinge spalten konnte, meist, wenn es um ein Eingreifen zu Gunsten seines Volkes ging.⁷⁹⁶ Ähnlich wie beim Theophanienmotiv des Erdbebens, das erst allmählich auf die Zukunft und den Tag des Herrn bezogen wurde, gilt für das Motiv vom Spalten, dass es zwar in jedem Fall eine von Gott an der Natur gewirkte Tat beschreibt, doch die Verbindung mit seinem Gericht nur eine von mehreren möglichen Verwendungsarten darstellt. Zum anderen muss angemerkt werden, dass bei Mt Felsen gespalten werden und gerade nicht der Berg, was doch angesichts der Tatsache, dass man sich ohnehin in Jerusalem befand, im wahrsten Sinne des Wortes naheliegend gewesen wäre, hätte Mt mit der Aufnahme von Sach 14,4f. eine endzeitlich-richtende Intention verfolgt – interessanterweise befinden sich Jesus und die Jünger auch während der Endzeitrede in Mt 24 ausgerechnet auf dem Ölberg. Trotzdem wird im Rahmen der kommenden Zeichen für den Anfang vom Ende nicht auf die Möglichkeit einer Spaltung des Berges hingewiesen. Sicher gesagt werden kann folglich auch hier nur, dass man bei dem Motiv vom Spalten der Felsen an eine Tat Gottes dachte, die allerdings je nach Kontext unterschiedliche Ausrichtung hat. Erweitert wird der Motivkomplex durch das Kommen der Heiligen (V.5). Allerdings stehen diese nicht aus den gespaltenen Felsen bzw. aus dem gespaltenen Berg auf, sondern kommen mit Gott. Obwohl Sach 14,4f. weit nachexilisch zu datieren ist⁷⁹⁷ und dadurch der Zeit des Mt näher steht, scheint hier ein ähnliches Grundproblem vorzuliegen, wie es auch schon für Ez 37 der Fall ist: Eine Kenntnis der Texte und Motive durch Mt in den genannten Stellen wird sicher vorauszusetzen sein, ebenso der Untertöne, die sich mit ihnen verbinden.⁷⁹⁸ Einer Festlegung auf bestimmte Traditionsstücke aber entzieht sich seine Komposition bewusst. Deshalb ist zu betonen, dass eine durchaus gegebene Nähe zu konkreten Texten und ihrer Vorstellungswelt nicht das gleiche

⁷⁹⁵ SCHMID, Sacharjabuch, 408.

⁷⁹⁶ In Ex 14,21 wird z. B. das Meer gespalten (ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ), damit das Volk auf der Flucht vor dem Heer des Pharao fliehen kann. Πηγνυμι wird sinngleich verwendet (vgl. MAURER, Art. σχίζω, 960), sodass auch Gen 7,11; Num 16,31; Jes 48,21 sowie TestLev 4,1 unter die Belege gezählt werden können. RIEBL, Auferstehung, 29, hält treffend fest: Es „darf in Anbetracht der Geläufigkeit des Motivs in den Schriften des Alten Testaments damit gerechnet werden, daß ein judenchristlicher Leser des Matthäusevangeliums bei der Rede von einer Felsspaltung an eine Machttat Gottes dachte, die je nach dem Zusammenhang der Stelle zeitlich oder endzeitlich, heilbringend oder strafend verstanden werden konnte.“

⁷⁹⁷ Vgl. SCHMID, Sacharjabuch, 408.

⁷⁹⁸ Vgl. HERZER, Auferstehung, 125: „Unstrittig dürfte jedoch sein, dass für Matthäus als judenchristlichem Autor die Motive von 27,51b-53 in jüdisch-apokalyptischer Tradition stehen und dieser entnommen sind.“

ist wie eine direkte Abhängigkeit.⁷⁹⁹ Für die spezielle Bedeutung des Motivs vom Öffnen der Gräber oder Spalten der Felsen innerhalb der matthäischen Passionsgeschichte kann nicht einseitig auf eine motivgeschichtliche Vorlage zurückgegriffen werden; im Gegenteil: Mt 27,51b-53 lebt von seiner Vielschichtigkeit, die zahlreiche Assoziationen zulässt.

8.2.5 Die heilige Stadt

Mit der heiligen Stadt, in der die Heiligen erscheinen, ist zweifelsohne Jerusalem gemeint. Ἅγιος wird hier der Stadt als Attribut beigegeben, wie es auch anderen „Sachen, Orten und Personen des (jüd.) Kultes und der jüd.-atl. Überlieferung zugeordnet“⁸⁰⁰ werden kann. Jerusalem hat in der Geschichte Israels stets eine hervorgehobene Rolle gespielt und wird unzählige Male im Alten wie auch im Neuen Testament erwähnt. Es ist die Stadt Gottes und die Stadt des Tempels.⁸⁰¹ Allerdings ist Jerusalem zugleich der Ort, in dem gerade nicht im Sinne Gottes, sondern gegen seinen Willen gehandelt wird, und in dem die Bosheit gleichbleibend gegenwärtig ist (vgl. Jer 6,7).⁸⁰² Damit gerät die Stadt zur „Schande“, und Propheten müssen die Bewohner zur Buße rufen (vgl. z. B. Ez 22,2-4; Jes 48,2). Die Hoffnung auf einen Zustand der Stadt, der nicht mehr durch Fehlverhalten und Zerstörungen geprägt ist, wird durch die Erwartung des himmlischen Jerusalems ausgedrückt, wie sie sich im frühen Judentum entwickelt und auch im Neuen Testament ihren Ausdruck findet (vgl. 4Esra 7,26 und Apk 21,2.10; 22,19). Dieses wird nicht mehr mit irdischen Mitteln erbaut, sondern kommt vom Himmel herab, wo es schon von jeher aufbewahrt war.⁸⁰³

Sicher schwingt auch in Mt 27,53 die religiöse, heilsgeschichtliche Bedeutung Jerusalems mit. Das heißt aber noch lange nicht, dass es sich um das himmlische Jerusalem handeln müsste, das inzwischen angebrochen sei.⁸⁰⁴ Die Situation lässt von Freude am endgültigen Leben in der himmlischen Stadt denn auch nichts erahnen; wie es den Heiligen geht, ist im Text gar nicht erst von Interesse. Einiges spricht dafür, dass Mt hier das irdische Jerusalem im Sinn hatte, mehr noch, Jerusalem als die Stadt, die Jesus nichts Gutes wollte: In ihr wird Jesus bereits in Mt 4,5-7 versucht,⁸⁰⁵ sie ist der Schauplatz der Passionsgeschichte, die damit beginnt, dass sie bei Jesu Einzug erbebt, weil sie ihn nicht erkennt, in der er sich in zahlreichen Gesprächen gegen Pharisäer und Hohenpriester behaupten muss und in der er schließlich hingerichtet wird. Auch nach seiner Auferstehung geht Jesus nicht mehr nach Jerusalem, der verabredete Ort des Wiedersehens mit den Jüngern ist Galiläa.

⁷⁹⁹ Vgl. HERZER, Auferstehung, 129f.

⁸⁰⁰ BALZ, Art. ἅγιος, 39.

⁸⁰¹ Ps 46,5; 48,2.9. Weitere Stellen bei STRATHMANN, Art. πόλις, 524.

⁸⁰² Vgl. STRATHMANN, Art. πόλις, 524.

⁸⁰³ Vgl. STRATHMANN, Art. πόλις, 525.

⁸⁰⁴ Vgl. HAGNER, Matthew, 850. Gegen GREEN, Matthew, 303 und GSCHWIND, Niederfahrt, 191.

⁸⁰⁵ In Mt 4,5 findet sich sogar die zweite der beiden Stellen innerhalb des Evangeliums, in der Mt Jerusalem nicht beim Namen nennt, sondern das Hineingehen in die Stadt mit εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν umschreibt. Vielleicht beschreibt das den bewussten Widerspruch zwischen dem Heiligen und dem zutiefst Unheiligen, nämlich dem Sohn Gottes und dem Teufel. Ähnlich kann dies für Jesu Tod gelten: Das Heiligste Gottes wird ausgerechnet in der heiligen Stadt hingerichtet.

8.2.6 Die Auferstehung der Heiligen

8.2.6.1 Viele entschlafene Leiber

Κοιμάω ist ein gängiges biblisches Wort für Sterben bzw. Totsein.⁸⁰⁶ Ins Auge fällt die Formulierung *σώματα τῶν ... ἁγίων* anstatt nur, wie auch denkbar wäre, die Heiligen selbst.⁸⁰⁷ Für die Bedeutung von *σῶμα* hatte sich bereits in Kap. 4.2.3 ergeben: „Leib“ bezeichnet in den Schriften der Bibel nicht einen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen.⁸⁰⁸ Der Leib ist gänzlich mit der Person zu identifizieren, der er gehört,⁸⁰⁹ und in diesem Sinne könnte man auch davon ausgehen, dass einfach die Leichname der Heiligen und damit die toten Heiligen selbst gemeint seien.⁸¹⁰ Zwei Aspekte sind hierbei aber von Interesse: zum einen, dass trotz der Gleichsetzung von *σῶμα* mit dem ganzen Menschen dennoch nicht seine Persönlichkeit betont wird,⁸¹¹ zum anderen, dass der Mensch nie dann mit *σῶμα* bezeichnet wird, wenn ausgedrückt werden soll, dass er aktiv handelt.⁸¹² Der Bezeichnung mit *σῶμα* haftet eine Art „Objektcharakter“⁸¹³ an: „*σῶμα* beschreibt [...] den Menschen, der anderen, Gott oder den Mitmenschen oder allen möglichen Mächten, gegenüber steht.“⁸¹⁴ Insofern steht die Formulierung *σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων* nicht nur gleichbedeutend für die Heiligen, sondern bringt zum Ausdruck, dass die auferstandenen Heiligen in Bezug zu etwas zu sehen sind. Im Falle von Mt 27,52 gilt das sowohl für andere Menschen, nämlich die Vielen, die die Zeugen der Erscheinungen werden, als auch für die Macht Gottes, die an den Heiligen wirkt. Diese Objektivität steht außerdem mit der passivischen Form *ἐνεφανίσθησαν* in Einklang: Die Körper der Heiligen werden sichtbar (gemacht), nicht sie selbst sind es, die aktiv erscheinen (vgl. dazu Kap. 8.2.6.4). Auch Dan 12,2, der als exemplarischer Text für die erstmalige schriftliche Fixierung einer Auferstehungshoffnung gilt⁸¹⁵ und daher mit Mt 27,52 in Verbindung gebracht wird,⁸¹⁶ spricht von *πολλοὶ τῶν καθευδόντων*, die auferstehen werden. Dabei ist unklar, ob innerhalb der auserwählten Gruppe der „Vielen“ nur die „Guten“ auferstehen oder „Gute und Böse“.⁸¹⁷ Handelt es sich auch bei Mt um „viele“ im Gegensatz zu „allen“, sodass es gerechtfertigt wäre, „eine erste Auferstehung“⁸¹⁸ anzunehmen, die gemäß dem Charakter der Vorwegnahme eben nur einen Teil schon einmal auferstehen lässt, wohingegen der Rest noch warten muss? Dies würde bedeuten, dass nicht nur die Ge-

⁸⁰⁶ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 865.

⁸⁰⁷ GSCHWIND, Niederfahrt, 190, vermutet deshalb, Mt habe nur eine partielle Auferstehung bezeichnen wollen.

⁸⁰⁸ RIEBL, Auferstehung, 33.

⁸⁰⁹ Vgl. RIEBL, Auferstehung, 20f.

⁸¹⁰ Vgl. SCHWEIZER, Art. *σῶμα*, 1045.

⁸¹¹ Vgl. SCHWEIZER, Art. *σῶμα*, 1046.

⁸¹² Vgl. SCHWEIZER, Art. *σῶμα*, 1046.

⁸¹³ RIEBL, Auferstehung, 33.

⁸¹⁴ SCHWEIZER, Art. *σῶμα*, 1046.

⁸¹⁵ Vgl. z. B. STEMBERGER, Problem, 273 und ZEILINGER, Auferstehungsglaube, 35.

⁸¹⁶ Z. B. nennt LUCK, Matthäus, 309, ihn in solcher Beiläufigkeit, dass man meinen könnte, es handle sich um eine nachgewiesene Verbindung. Aber direkt im Anschluss stellen bei ihm die Heiligen sogar diejenigen Gerechten dar, „denen durch die Auferweckung erst ihr Recht widerfahren kann“. Eine Auslegung, zu der der Text selbst keinen Anlass gibt.

⁸¹⁷ Vgl. STEMBERGER, Art. Auferstehung, 444. Vgl. zu Dan 12,2 auch Kap. 1.3.

⁸¹⁸ SCHLATTER, Matthäus, 785.

rechten anstelle von allen Toten auferstehen, sondern auch, dass nicht einmal alle Gerechten betroffen sind, sondern nur ein Teil von ihnen.⁸¹⁹ Jedoch kann „viele“ bei Mt nicht nur im Sinne einer zahlenmäßigen Einschränkung verstanden werden, sondern auch als Kennzeichnung einer Personengruppe, die vom Wirken Jesu betroffen ist. So nutzt Mt πολλοί an zahlreichen Stellen, um diejenigen zu bezeichnen, die Jesus folgen und/oder von ihm geheilt werden,⁸²⁰ des Weiteren zur Aufteilung in die Gruppen derer, die das Heil annehmen oder sich dagegen entscheiden werden.⁸²¹ Auch sonst werden Menschengruppen mit der Bezeichnung πολλοί versehen, ohne dass eine Betonung der Einschränkung im Sinne von „nicht alle“ erkennbar wäre.⁸²² Dass auch die Erscheinungen der auferstandenen Heiligen vor „Vielen“ geschehen, fügt sich in diese Reihe ein: Ihnen wird ein Handeln Gottes demonstriert, das auch wiederum an „Vielen“ (Heiligen) geschieht.

8.2.6.2 Die Identität der Heiligen

Bei der Erschließung, wer konkret mit den Heiligen gemeint sein könnte, begegnet man der Schwierigkeit, dass bei Mt zwar durchaus Dinge heilig sein können, aber ἅγιος außerhalb von 27,52 nie verwendet wird, wenn es um Personen geht.⁸²³ Zwar werden auch Christen im Neuen Testament sehr häufig als Heilige angesprochen,⁸²⁴ doch wäre es anachronistisch, dies hierfür in Anspruch zu nehmen.⁸²⁵

Mit Verweis auf Mt 23,35 steht eine ganze Reihe von Gestalten zur Auswahl: Von Abel bis Sacharja könnte geradezu jeder gemeint sein.⁸²⁶ Dann wäre unter den Heiligen eine zwar nicht genau zugängliche, aber prinzipiell doch bekannte und eingrenzbar Personengruppe zu verstehen. Andere Ausleger sind skeptischer angesichts der Möglichkeit, die Heiligen mit den Frommen gleichzusetzen und mit Gestalten aus der bisherigen Heilsgeschichte zu identifizieren,⁸²⁷ und denken daran, dass es doch ebenso sinnvoll wäre, wenn es sich um „Verwandte von Zeitgenossen Jesu“⁸²⁸ handeln würde. Einen interessanten Vorschlag macht MAISCH mit der Annahme, dass die Heiligen insofern heilig sind, als sie verwandelt werden bzw. als ihnen Heil widerfährt: „Heil für die Auferweckten, die deshalb bei Matthäus zu auferweckten Heiligen werden“.⁸²⁹ Damit wäre nicht eine Aussage darüber getroffen, wer sie waren, sondern was mit ihnen geschah oder auf welche Weise sie erschienen, nämlich als Heilige. Ob sie als Angehörige der Zeitgenossen Jesu oder als Personen des Alten Bundes gesehen wurden, wäre demnach zweitrangig. Dieser Deutung kommt es entgegen, dass σῶμα nicht

⁸¹⁹ Vgl. auch HERZER, Auferstehung, 132.

⁸²⁰ Mt 4,25: καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, ähnlich 8,1; 12,15; 13,2; 15,30; 19,2.

⁸²¹ Mt 7,13.22; 22,14.

⁸²² Mt 9,10; 13,17; 24,11.

⁸²³ Vgl. dagegen die Bezeichnung Jesu als „Heiliger Gottes“ in Mk 1,24 und Lk 4,34.

⁸²⁴ Z. B. in Röm 1,7; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Eph 1,1; Eph 5,3; Kol 3,12 u.a.

⁸²⁵ Auch in Qumran ist „heilig“/„Heilige“ als Selbstbezeichnung anzutreffen, vgl. etwa 1QM 6,6 („die Heiligen seines Volkes“) oder 1QS 5,13 („Männer der Heiligkeit“). Weitere Angaben bei SEEBASS/GRÜN WALDT, Art. ἅγιος, 890.

⁸²⁶ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 365, und GIELEN, Passionserzählung, 221.

⁸²⁷ Vgl. SCHENK, Passionsbericht, 77.

⁸²⁸ FASCHER, Auferweckung, 38.

⁸²⁹ MAISCH, Dimension, 107.

in erster Linie Persönlichkeiten beschreibt, wie oben bereits erwähnt wurde. Dass Auferstandene eine Existenz „wie Engel im Himmel“ annehmen werden (Mt 22,30) und damit auch eine Veränderung der Daseinsweise einhergeht, verstärkt den Zugang, dass die Heiligen deshalb heilig sind, weil sie auferweckt wurden. Zudem ist „Heilige“ eine Bezeichnung für Engel in der LXX (vgl. Dan 7,21f.; Hi 5,1; 15,15). Die Verbindung zwischen „Heiligen“ in 27,53 und engelähnlichem Sein in 22,30 wird also auch durch den Sprachgebrauch in der LXX gestützt.⁸³⁰

8.2.6.3 Der Vergleich mit Mt 23

Ein weiterer Vorschlag, wo ein Hinweis auf die Identität der Heiligen zu finden sein könnte, ist Mt 23,29f.⁸³¹ Dort prangert Jesus gegenüber den Pharisäern die Heuchelei an, die es darstellt, wenn Prophetengräber ausgerechnet von jenen geschmückt werden, deren Vorfahren für den Tod der Propheten verantwortlich sind. Daran anknüpfend führt HERZER aus, dass der Begriff ἄγιοι aufgrund der Zugehörigkeit zum gleichen semantischen Wortfeld gleichbedeutend mit dem in 23,29 verwendeten προφήται/δίκαιοι gebraucht werden könne.⁸³² Zudem überschneiden sich auch andere Motive aus Mt 23 mit denen in 27,51b-53: An beiden Stellen wird von bereits Entschlafenen und von ihren Gräbern berichtet.⁸³³ Außerdem geht es in Mt 23 um die Sendung der Propheten nach Jerusalem, wie auch in 27,51b-53 die Heiligen ebenfalls nach Jerusalem eingehen.⁸³⁴ Anhand von diesen als „Leserlenkungen“ bezeichneten Querbezügen wird die These entfaltet, dass Mt von seinen Lesern erwarte, die Heiligen in 27,52 mit den Gerechten zu identifizieren, die in Jerusalem getötet worden waren und deren Gräber nun heuchlerisch verehrt werden. Ihre Erscheinungen müssen demnach die reinsten Schreckensbilder sein. Ausgerechnet jene, die von den Jerusalemern in früherer Zeit zu Unrecht getötet wurden, werden jetzt, zu einem Zeitpunkt da wieder ein Unschuldiger hingerichtet wurde, sichtbar.⁸³⁵ Damit klagen sie die Taten der früheren Generationen an und zeigen durch ihr Erscheinen zugleich, dass Gott ihnen offensichtlich Recht gibt. Möglich, dass dem einen oder anderen in der Stadt auch der Gedanke kommt, dass die Heiligen nun Rache verlangen könnten. Zwangsläufig aber würde dieses Bild die unheilvolle Erkenntnis wecken, dass in der Behauptung dieses Jesus von Nazareth, Gottes Sohn gewesen zu sein, vielleicht doch eine tiefere Wahrheit steckt als gedacht, und die Stadt durch seine Ermordung erneut große Schuld auf sich geladen

⁸³⁰ Gegen FRANCE, Matthew, 1081, Anm. 41, der zur Bedeutung von „Heilige“ ausführt: „The other significant use of the phrase in the LXX, to denote angels, is clearly not relevant here since these people had died.“

⁸³¹ Laut HERZER, Auferstehung, 134, hat vor allem GNILKA, Matthäusevangelium II, 477, den entscheidenden Hinweis gegeben. Aber auch bei GAECHTER, Matthäus, 933; HEIL, Death, 85f. und MAIER, Matthäus-Evangelium II, 462, wird Mt 23,29 für die Frage nach der Identität der Heiligen herangezogen, allerdings ohne dass dieser Ansatz im Einzelnen ausgeführt würde.

⁸³² HERZER, Auferstehung, 135.

⁸³³ HERZER, Auferstehung, 136.

⁸³⁴ HERZER, Auferstehung, 136.

⁸³⁵ Es nimmt nicht Wunder, dass manch einer vorschlägt, die Erscheinungen in psychologischer Weise zu erklären und meint: „[...] daß der und jener, den sein Gewissen wegen des Vorgehens gegen Jesus schwer belastete, solche begrabene Heilige als warnende Erscheinungen sah oder zu sehen meinte“ (GAECHTER, Matthäus, 933).

hat. Jesus steht in einer Reihe mit denen, die gestorben sind, nachdem sie nach Israel und Jerusalem gesandt worden waren, mehr noch: Er ist der absolute Schluss- und Höhepunkt dieser Sendungen. Dabei drängt sich dem Leser des Evangeliums deutlich das Winzergleichnis auf, das Jesus in Mt 21,33-44 erzählt. Dort schickt der Weinbergbesitzer auch zuerst seine Knechte aus, die alle von den Weinberggärtnern ermordet werden. Schließlich schickt der Weinbergbesitzer seinen eigenen Sohn, aber ihn töten die Gärtner erst recht. Anhand dieser Verbindung kann HERZER auch zu dem Ergebnis kommen, dass das Erscheinen der Heiligen „etwas mit dem Verständnis des Todes Jesu als Konsequenz seiner Sendung zu Israel zu tun hat“⁸³⁶. Wenn die Hörer des Winzergleichnisses auf die Frage Jesu, was wohl der Weinbergbesitzer mit den Mördern seiner Knechte und seines Sohnes tun werde, die Antwort geben, dass er den Bösen ein böses Ende bereiten werde (V.40f.), klingt durchaus eine Gerichtssituation an, die sich auch auf die Situation, wie sie jetzt, nach Jesu Tod, herrscht, übertragen ließe: Nun sind wirklich alle Gesandten ermordet worden, der Weinbergbesitzer bzw. Gott muss jetzt selber handeln – und tut dies auch, indem er Dinge geschehen lässt, an denen unmissverständlich sichtbar wird, wer allein hinter den Gesandten steht und gegen wen sich folglich die ungerechtfertigten Morde gerichtet hatten. Der Anbruch einer *apokalyptischen* Gerichtserwartung ist damit gleichwohl nicht ausgesagt.⁸³⁷

8.2.6.4 Die Erscheinungen der Heiligen

Die große Stärke dieser oben referierten These liegt darin, dass sie einem unheilvollen Moment in der ganzen Szene Rechnung trägt und dieses nicht wegdeutet zugunsten allzu euphorischer eschatologischer Auferstehungsfreude. Außerdem ist es methodisch gesehen eine angemessene Vorgehensweise, nach der Struktur und den internen Bezügen des Evangeliums zu forschen, um so zur Aussageabsicht zu gelangen. Fraglich bleibt allenfalls, warum Mt seine Hinweise nicht ein wenig handfester gestaltet hat, wenn es ihm ein solch wichtiges Anliegen war, seine Leser zu „lenken“ und zum richtigen Verstehen anzuleiten.⁸³⁸ Selbst dann, wenn er doch auf eine bereits formulierte Vorlage zurückgegriffen haben sollte, wäre es für ihn ein Leichtes gewesen, die „Heiligen“ im Zuge der Anknüpfung an Mt 23 in „Gerechte“ umzubenennen oder die Gräber in 27,52 als Prophetengräber zu qualifizieren, zumal er unentwegt über das ganze Evangelium verteilt von Propheten spricht.⁸³⁹ Im Übrigen ist auffällig, dass in Mt 23 von Getöteten, also gewaltsam und zu Unrecht Gestorbenen die Rede ist, während in

⁸³⁶ HERZER, Auferstehung, 137. Kursiv im Original.

⁸³⁷ Vgl. GIELEN, Passionserzählung, 221, die durch die Betonung, dass der auferweckte Jesus (erst) bei seiner Wiederkehr das Gericht vollziehen wird, den zu stark endzeitlichen Aspekt mit Recht abmildert: „Da Jerusalem in seiner überwiegenden Mehrheit der Botschaft von der Auferstehung Jesu keinen Glauben schenkt, beglaubigen die Erscheinungen der auferweckten Heiligen diese Botschaft und erinnern Jerusalem zugleich an das Gericht, das der auferweckte Jesus bei seiner Wiederkunft vollziehen wird.“

⁸³⁸ LUZ, Matthäus IV, 366, Anm. 74, stellt sogar dezidiert fest: „Mt lenkt seine Leser/innen aber nicht in diese Richtung“, obwohl er eben (365) auch noch betont hat, dass „„Heilige“ [...] als Synonym für ‚Gerechte‘ zu verstehen“ sei. Offensichtlich reicht ihm das als Indiz nicht aus.

⁸³⁹ In fast jedem Kapitel; sowohl von Propheten als Gruppe als auch von prophetischen Einzelgestalten und von Johannes dem Täufer als Propheten ist die Rede, z. B. in Mt 13,17; 14,5; 16,14; 21,4; 22,40; 24,15; 26,56; 27,9.

Mt 27 das neutrale κεκοιμημένων steht. Es ist denkbar, dass diese Zurückhaltung der Identifizierung von den Heiligen mit den Propheten mit der Platzierung der Stelle zu tun hat, denn Mt hat die Szene der Auferstehung und Erscheinung der Heiligen an genau dem Ort platziert, wo ihre Bedeutung zwangsläufig zwischen den beiden Polen von Heil und Schrecken schillern musste. Im Moment des Todes Jesu eine Auferstehung von Heiligen zu erwähnen, musste für alle, die an seinem Tod mit Schuld trugen, bedrohlich wirken. In diesem Augenblick laufen zwei Momente aufs das Engste verdichtet zusammen: zum einen der Erweis, dass dieser wirklich Gottes Sohn war, der da starb, und die Erkenntnis, dass sein Sterben folglich Resultat eines grausamen und ungerechtfertigten Mordes war – in einer Reihe mit anderen ungerechtfertigten Morden. Zum anderen zeigt sich schon hier, dass Gott die Macht über Leben und Tod hat, dass die strenge Trennung zwischen Lebenden und bereits Entschlafenen einen Riss bekommen hat.⁸⁴⁰ Nach Jesu Auferstehung, mit der die Szene in 27,52 eng verschränkt ist, erhielt die Darstellung für die gläubigen Leser umso mehr einen positiven Akzent, denn nun war der Beweis erbracht, dass Gott ein Gott der Lebenden ist. Dass das Erscheinen der Heiligen nicht nur Drohkulisse ist, sondern zugleich mit einem Blick in die andere Welt zu tun hat, ist auch durch die wiederholte Verwendung des Verbes σχίζω plausibel. So wie der Vorhang „gespalten“ wird und den Zugang zum Allerheiligsten frei gibt,⁸⁴¹ so werden auch die Felsen gespalten und geben den Blick in die Totenwelt frei.

Zudem scheint es wichtig, das Verb ἐμφανίζω, mit dem die Erscheinungen der Heiligen bezeichnet werden, genauer anzusehen. Dieses Verb taucht nur an dieser einen Stelle auf. Weder wird es ein zweites Mal bei Mt gebraucht noch kennen es die anderen beiden Synoptiker.⁸⁴² Auch die paulinischen Briefe verwenden es allesamt nicht; auch nicht und gerade nicht in den Berichten über die Erscheinungen Jesu – dort wird meistens ὄφθη gebraucht, in 1Kor 15 z. B. gleich vier Mal hintereinander, wenn es darum geht, die Auferstehung Jesu zu bezeugen, ebenso in Lk 24,34 und Apg 13,31, wo im Anschluss an die Aussage, dass Jesus auferstanden ist, stets mit ὄφθη bekräftigt wird, dass er danach auch jemandem erschienen ist. Mt verwendet jedoch weder ὄφθη noch ἐμφανίζω für die Auferstehung Jesu, sodass sich diesbezüglich für ἐμφανίζω nichts ableiten lässt.⁸⁴³ Der üblichen Rede vom „Erscheinen“ der Heiligen haftet ein aktives Moment an, als ob diese eigenständig in die Stadt liefen und sich absichtlich den Men-

⁸⁴⁰ FRANCE, Matthew, 1082, bemerkt im Hinblick auf die Struktur: Matthäus „sees Jesus’ death, not just his resurrection, as the key to the new life which is now made available to God’s people“.

⁸⁴¹ Vgl. GURTNER, Veil, 200.

⁸⁴² Insgesamt kommt es nur 10 Mal im Neuen Testament vor (vgl. SAND, Art. ἐμφανίζω, 1091). In Apg 23,15.22; 24,1; 25,2.15 wird ἐμφανίζω im ursprünglichen Sinn von „anzeigen“/„Anzeige erstatten“ gebraucht, in Hebr 9,24 erscheint Jesus „für uns“ vor dem Angesicht Gottes. Ἐμφανίζω wird hier synonym zu φαίνομαι verwendet (vgl. Hebr 9,26). In Hebr 11,14 liegt die Bedeutung „mitteilen“ zu Grunde. Nur in Joh 14,21.22 spricht Jesus davon, dass er sich denen zeigen (ἐμφανίσω) werde, die ihn lieben. Allerdings wird in diesem Zusammenhang nicht explizit von der Erscheinung des Auferstandenen gesprochen.

⁸⁴³ Gegen GSCHWIND, Niederfahrt, 193, der der Meinung ist, „daß der Verfasser an eigentliche Erscheinungen jener Auferstandenen dachte, analog den Erscheinungen des auferstandenen Heilandes“.

schen zeigten.⁸⁴⁴ Zu überlegen ist an dieser Stelle, ob der passivischen Form ἐνεφανίσθησαν mit der Übersetzung „sichtbar werden“ nicht besser Rechnung getragen wird.⁸⁴⁵ Auch wurde über die Bedeutung von ὄμα, auf die sich das Verb bezieht, bereits festgestellt, dass damit kein aktiv handelndes Subjekt beschrieben ist. Dadurch erscheint es möglich, die Leserichtung zu modifizieren. Meist wird allein vom Tun der Heiligen aus gelesen: Sie gehen in die Stadt und erscheinen. Es wäre aber auch möglich, von denjenigen aus zu denken, die eine Erscheinung haben: Die Vielen in der Stadt wären dann das Subjekt, die vielen Heiligen das dazugehörige Objekt: Viele sehen oder haben die Erscheinung von vielen Heiligen in der Stadt, von denen sie wissen, dass sie eigentlich tot waren. Durch Jesu Tod fände damit ein „Zerreißen“ nicht nur des Vorhangs und der Felsen statt, sondern auch der strikten Wirklichkeitsgrenzen. Wer zu dieser Zeit in Jerusalem unterwegs ist, bekommt einen Einblick in die Welt der Entschlafenen, die sonst strikt getrennt ist von der Welt der Lebenden. Nun wird sichtbar, dass nicht nur tote Körper in den Gräbern liegen, sondern dass die Heiligen leben. Das für Mt 12,41f. und 22,23-33 bereits festgestellte Zurücktreten der allgemeinen endzeitlichen Auferstehung macht sich auch hier bemerkbar. Da Gott ein Gott der Lebenden ist (22,32), leben die Verstorbenen bzw. zumindest die verstorbenen Gerechten bei ihm. Das ist für die Lebenden nicht sichtbar, wird aber zunächst von Jesus argumentativ erwiesen (22,29-32) und dann bei seinem Tod auch erfahrbar.

Es ist kein Zufall, dass die Heiligen ausgerechnet in Jerusalem sichtbar sind, in der Stadt, wo einerseits „der besondere Ort der Gegenwart Gottes und der Gemeinschaft mit Gott“⁸⁴⁶ zu finden ist und wo andererseits die Passionsgeschehnisse stattgefunden haben. Wie oben bereits dargestellt laufen damit nämlich zwei Stränge zusammen: Für die Einen handelt es sich bei den Erscheinungen der Heiligen um eine Mahnung, für die Anderen um die Gewissheit, dass der in diesen Tagen Gekreuzigte der wahre Sohn Gottes war und demnach auch ganz sicher erwartet werden kann, dass am Bekenntnis zu seiner Person Heil und Leben hängen.⁸⁴⁷ Auch für das Vorkommen von Erdbeben und Furcht bei Mt konnte diese Dopplung gezeigt werden. Dass sich an der Frage um Jesu wahre Identität eine Spaltung abzeichnet, ist also auch sonst für Mt nichts Neues. Es ist in seinem christologischen Programm vorgesehen und wurde bereits an verschiedenen Stellen zum Ausdruck gebracht.

8.3 Zusammenfassung und Auswertung

Zunächst ist zum Aufbau von Mt 27,51b-53 festzuhalten, dass von einer Einheitlichkeit des überlieferten Textes auszugehen ist und vorhandene Spannungen sich durch die innere Struktur erklären lassen: Wichtiger als zeitliche Genauigkeit ist dem Evangelisten, die nachösterliche Bedeutung Jesu mit seinem Tod erzählerisch zu verbinden. Aus den motivgeschichtlichen Untersuchungen ergibt sich, dass eine Rückführung und

⁸⁴⁴ So meint RIEBL, Auferstehung, 23, der „Zielpunkt“ der drei Verse liege „in eigenständigem Leben und Handeln der Auferweckten“.

⁸⁴⁵ BAUER, Wörterbuch, 510f., gibt für ἐμφανίζω im Passiv in erster Bedeutung „sichtbar werden“ an.

⁸⁴⁶ MAISCH, Dimension, 119.

⁸⁴⁷ MAISCH, Dimension, 107.

Festlegung von Mt 27,51b-53 auf bestimmte einzelne Vorlagen schwer möglich ist, da sich trotz der großen Nähe zu Ez 37,1-14 und Sach 14,4f. keine eindeutigen inhaltlichen oder formalen Übereinstimmungen aufweisen lassen. Vielmehr steht in seiner Verwendung der Motive die „lebendige Erfahrung der umfassenden alttestamentlich-jüdischen Bildwelt“⁸⁴⁸ als solche im Hintergrund. Merkmal dieser Bildwelt ist es, dass Begriffe in ihrem Bedeutungsgehalt schillern können und durch ihren Kontext ihre genauere Erklärung erhalten. Für das Vorkommen von Erdbeben in Mt 27,51 konnte beispielsweise festgestellt werden, dass dieses weniger als apokalyptisches Zeichen, sondern eher als Theophanienmotiv eingesetzt wurde, das auf Jesus übertragen wird, um seine Gottessohnschaft zu bekräftigen.

Für die Erscheinung der Auferstandenen vor den „Vielen“ wurde der Lesevorschlag gemacht, dass die Vielen in der Stadt als Subjekt, die Heiligen hingegen in der Funktion des Objekts gesehen werden. Damit wird ausgedrückt, dass die Heiligen in den Augen der Vielen sichtbar wurden oder andersherum: dass Viele einen Blick in die Welt der Entschlafenen werfen und sehen konnten, dass diese lebendig waren. Für die Dimension des Todes Jesu bedeutet dies, dass in dem Moment, in dem er stirbt, die sonst strikten Wirklichkeitsgrenzen zwischen der Welt der Lebenden und dem Reich des Todes zerreißen. In Bezug auf die Identität der Heiligen konnte plausibel gemacht werden, dass sie insofern Heilige sind, als sie auferstehen und eine verwandelte Gestalt erhalten haben. Der Akzent liegt jedoch nicht auf dem Akt der Auferstehung und der Frage, was anschließend mit den Auferstandenen geschieht. Entscheidend ist, dass sie von den noch Lebenden in Jerusalem gesehen werden können.

Der These, dass die Heiligen aus 27,52 mit den ermordeten Propheten aus 23,29 gleichzusetzen seien und ihr Erscheinen in Jerusalem daher etwas mit der Folge der Sendung Jesu zu Israel zu tun habe,⁸⁴⁹ konnte unter dem Vorbehalt zugestimmt werden, dass Mt keine eindeutig negative Wirkung der Erscheinungen festlegt. Wer Zeuge dieser Begleitumstände beim Tod Jesu wird, kann nicht unberührt bleiben, sondern verfällt in Furcht. Dennoch ist in diesem Moment noch die Möglichkeit gegeben, durch die Furcht zur Erkenntnis zu gelangen und, wie im Fall des Hauptmanns und der anderen Wachen, Jesus als den Sohn Gottes zu erkennen. Gleichzeitig lassen sich die Zeichen von Gottes Eingreifen in positivem Sinne sehen: Gott gibt den Beweis, dass der Gekreuzigte wahrhaftig sein Sohn war und in seinem Auftrag handelte. Wer sich zu ihm bekennt, hat an dem Heil Anteil, das mit Jesus angebrochen ist. Dazu gehört auch die Sicherheit, nach dem Tod weiterleben zu dürfen. Gott ist ein Gott der Lebenden. Dies zeigt sich in Jesu Antwort auf die Frage der Sadduzäer in Mt 22,32, es zeigt sich, indem Gott Jesus auferweckt, es zeigt sich auch durch das Sichtbarwerden der Heiligen. Die auffällige unterschiedliche Wortwahl von ἐγείρω/ἐγερσις und ἀνάστασις dürfte darin begründet liegen, dass es in den Fällen, wo das Wortfeld ἐγείρω/ἐγερσις verwendet wird, auch um das Sichtbarwerden in der Welt geht, in den Fällen, wo ἀνάστασις verwendet wird, einzig um das Leben bei Gott.

⁸⁴⁸ MAISCH, Dimension, 105.

⁸⁴⁹ Vgl. HERZER, Auferstehung, 137.

9 Mt 28,1-20 Die Auferweckung Jesu und das leere Grab

1 Nach dem Sabbat aber, in der Dämmerung des ersten Wochentages, kam Maria von Magdala mit der anderen Maria, um das Grab zu besuchen. 2 Und siehe, ein großes Erdbeben geschah. Ein Engel des Herrn kam nämlich aus dem Himmel herab, trat hinzu, wälzte den Stein weg und setzte sich auf ihn. 3 Sein Ansehen aber war wie der Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee. 4 Aus Furcht vor ihm erbebten aber die, die Wache hielten, und sie wurden wie Tote. 5 Der Engel aber fing an (zu reden) und sagte zu den Frauen: „Fürchtet ihr euch nicht! Denn ich weiß, dass ihr Jesus, den Gekreuzigten, sucht. 6 Er ist nicht hier, denn er ist auferweckt worden, wie er gesagt hatte. Kommt her, seht den Ort, wo er gelegen hat, 7 und geht schnell und sagt seinen Jüngern: ‚Er ist von den Toten auferweckt worden!‘ Und siehe, er geht euch voran nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen. Siehe, ich habe es euch gesagt.“

8 Und sie gingen schnell vom Grab weg, mit Furcht und großer Freude, und liefen, um es seinen Jüngern mitzuteilen. 9 Und siehe, Jesus begegnete ihnen und sagte: „Seid begrüßt!“ Sie aber traten hinzu, ergriffen seine Füße und fielen vor ihm nieder. 10 Da sagt Jesus zu ihnen: „Fürchtet euch nicht! Geht hin, verkündet meinen Brüdern, dass sie nach Galiläa gehen sollen! Und dort werden sie mich sehen.“

11 Als sie aber gingen, siehe, da kamen einige von der Wache in die Stadt und verkündeten den Hohepriestern alles, was geschehen war. 12 Und nachdem sie sich mit den Ältesten versammelt und einen Beschluss gefasst hatten, gaben sie den Soldaten reichlich Silberstücke 13 und sagten: „Sagt: ‚Seine Jünger sind nachts gekommen und haben ihn gestohlen, während wir schliefen.‘ 14 Und wenn dieses dem Statthalter zu Ohren kommen sollte, werden wir ihn überzeugen und machen, dass ihr ohne Sorge seid.“ 15 Sie aber nahmen die Silberstücke und taten, wie sie belehrt worden waren. Und dieses Gerede verbreitete sich bei Juden bis auf den heutigen Tag.

16 Die elf Jünger aber gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin ihnen Jesus befohlen hatte (zu gehen). 17 Und als sie ihn sahen, fielen sie vor

ihm nieder, einige aber zweifelten. 18 Und Jesus trat hinzu, redete mit ihnen und sagte: „Mir ist alle Vollmacht gegeben, im Himmel und auf Erden. 19 Geht also hin und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, 20 und sie lehrt, alles zu halten, was ich euch geboten habe! Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“

9.1 Abgrenzung und Gliederung der Textstelle

Das letzte Kapitel des Matthäusevangeliums lässt sich als Ganzes für das Thema Tod und Auferstehung heranziehen, da nicht nur explizit von Jesus als Auferstandenen die Rede ist, der ein leeres Grab hinterlässt, sondern auch zwei Begegnungen mit ihm beschrieben werden. Dazwischen (V.11-15) beschreibt Mt, wie die Gegner Jesu mit dem Wissen umgehen, dass das Grab leer zurückblieb, was für die Auferstehungsvorstellung ebenfalls eine wichtige Rolle spielt.

Das Kapitel lässt sich also in drei eng aufeinander bezogene Abschnitte gliedern, wie auch die Veränderungen von Ort und Handlungsträgern bestätigen: Nach der Kreuzigung und Grablegung Jesu sowie der ausdrücklichen Erwähnung, dass das Grab versiegelt und bewacht war (Mt 27,66), setzt in 28,1 mit einer Änderung der Zeitangabe⁸⁵⁰ und mit der Einführung von Maria Magdalena und der anderen Maria eine neue Szene ein. Diese besteht wiederum aus zwei Teilen, einmal den Geschehnissen am Grab selbst (V.1-7) und einmal der Begegnung mit Jesus (V. 8-10). Mit V. 11 wird die bisherige Situation wieder verlassen (Πορευομένων δὲ αὐτῶν), und Mt beschreibt in einem bis V.15 reichenden Abschnitt, wie die Hohepriester und Ältesten aufgrund der Schilderung der Wachen übereinkommen, das Fehlen des Leichnams als Betrug durch die Jünger darzustellen. Ab V.16 handelt das Kapitel wieder von den Anhängern Jesu, diesmal von den elf Jüngern, und von Jesus selbst.⁸⁵¹ Auch der Ort ändert sich hierbei

⁸⁵⁰ Ὅψε δὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ist eine „crux interpretum“ (LUZ, Matthäus IV, 401), da die beiden Zeitangaben in Spannung zueinander stehen. Einerseits heißt ὄψε „spät“, sodass der Ausdruck mit „spät am Sabbat“ zu übersetzen wäre, andererseits ist mit ἐπιφωσκούσῃ die Morgendämmerung gemeint – nur in Lk 23,54 und PetrEv 2,5 kann es ausnahmsweise die Dämmerung am Abend bezeichnen (vgl. DAVIES/ALLISON, Matthew III, 663). Eine sinnvolle Verbindung in Mt 28,1 kann dadurch entstehen, dass die zweite Angabe die erste näher bestimmt: Beide meinen das Ende der Nacht, sodass durch die „Morgendämmerung“ präzisiert wird, wann genau am späten Sabbat sich das Geschehen abspielt (vgl. LUZ, Matthäus IV, 401). Damit folgt Mt der Vorstellung, dass ein neuer Tag mit dem Morgen beginnt, während die Nacht noch zum vorhergehenden Tag gehört (vgl. Luz, Matthäus IV, 401; NOLLAND, Matthew, 1244-1246, Senior; Matthew, 340). Weniger überzeugend sehen BASSER/COHEN, Matthew, 714f., die Eile der Frauen durch die noch währende Dunkelheit in der Nacht nach dem Sabbat unterstrichen und fassen das erste Licht des Tages als Euphemismus für Dunkelheit auf. Die Morgendämmerung am Ende des Sabbats bzw. nach unserer Zeiteinteilung die Morgendämmerung am Tag nach dem Sabbat, bedeutet, dass es eigentlich nur zwei Tage bis zur Auferstehung sind, vgl. GREEN, Matthew, 312: „By our reckoning it would be two days later. Ancient enumeration counted ‚today‘ as the first day, tomorrow as the second day, and the next day as the third.“

⁸⁵¹ Für den Wechsel der handelnden Hauptpersonen vgl. auch WEREN, Stories, 190, der den Text schon ab Mt 27,55 in Passagen, die von den Gegnern handeln, und solche, die von den Anhängern Jesu handeln, einteilt, sowie mit geringfügig abweichender Aufteilung HEIL, Resurrection, 108.

ein weiteres Mal: Schauplatz der letzten Szene im Matthäusevangelium ist „der Berg“ in Galiläa, wohin sowohl der Engel als auch Jesus selbst die Jünger bestellt hatten.

9.2 Die Geschehnisse am Grab

9.2.1 Die Beschreibung des Engels

Sowohl von der Ausführlichkeit her, mit der er beschrieben wird, als auch von der Anzahl der Verse, die sein Auftreten und Reden einnehmen, erscheint der Engel in V. 1-7 als die zentrale Gestalt: In V.2 wird sein Erscheinen mit καὶ ἰδοὺ und einem großen Erdbeben eingeleitet, außerdem öffnet er das Grab, in V.3 wird seine äußere Gestalt beschrieben, in V.4 die Reaktion der Wachen auf ihn, und in V.5-7 redet der Engel zu den Frauen. Erst danach tritt Jesus selbst in Erscheinung, wenngleich natürlich alles bisher Gesagte ihn zum Inhalt hat. Noch bevor der Engel genauer beschrieben wird, fällt auf, dass es sich hier um die erste und einzige Stelle im gesamten Matthäusevangelium handelt, in der der „Engel des Herrn“ (ἄγγελος κυρίου) überhaupt leibhaftig erscheint. Zuvor überbringt er seine Botschaft stets im Traum⁸⁵² und ohne dass näher auf ihn und seine optische Gestalt eingegangen wird. Erst jetzt, am Ende des Evangeliums, wird er dem Leser als „robustly physical“⁸⁵³ präsentiert. Ausdrücklich heißt es, dass er vom Himmel herabkommt. Ob nun wirklich derselbe Engel gemeint ist wie in den vorigen Stellen, kann durch den unbestimmten Artikel nicht mit Sicherheit gesagt werden, doch bleibt der Umstand bestehen, dass hier erstmalig das Auftreten eines Engels außerhalb eines Traumes beschrieben wird. Der Teil der Welt, der zum Himmel und zu Gott gehört, rückt direkt an die Realität der Menschen heran, ohne durch einen Traum vermittelt werden zu müssen. Sowohl die Bewegung „vom Himmel her“ (ἐξ οὐρανοῦ)⁸⁵⁴ als auch die Beschreibung des Engels in V.3 verstärken diesen Eindruck: Weiß gilt allgemein als „die Farbe der himmlischen Herrlichkeit“⁸⁵⁵. Meistens beschreibt sie Gott selbst, den Menschensohn, Engel oder die Gerechten im Himmel.⁸⁵⁶ Während diese Beschreibungen sich jeweils auf die Zugehörigkeit zum Himmel beziehen, handelt 28,2 von der umgekehrten Richtung – Gottes Eingreifen auf der Erde wird ebenfalls mit der Farbe Weiß beschrieben und charakterisiert deutlich die Herkunft seines Boten. Wenn ein Engel auf die Erde herabkommt, ist er durch sein weißes Aussehen eindeutig als jemand aus dem Umfeld Gottes zu identifizieren und steht damit für das Wirken Gottes. An dieser Eindeutigkeit lässt Mt auch schon dadurch keine Zweifel, dass er überhaupt ausdrücklich von einem Engel spricht, während bei Mk nur von einem Jüngling die Rede ist (vgl. Mk 16,5) und bei Lk von zwei Männern mit glänzenden Kleidern, die darauf schließen lassen, dass es sich ebenfalls um Engel handelt (vgl. Lk 24,4).

⁸⁵² Mt 1,20; 2,13.19. In 4,11 erscheinen Engel im Plural und ohne den Zusatz „des Herrn“.

⁸⁵³ FRANCE, Matthew, 1100.

⁸⁵⁴ PENNINGTON, Heaven, 141, macht darauf aufmerksam, dass in der Verbindung von „Engel“ und „Himmel“ in Mt 18,10 und 24,36 οὐρανός im Plural verwendet wird, hier dagegen im Singular. Dies sei schlüssig, da in 28,2 „a shift from the invisible realm to that of the visible“ erfolge.

⁸⁵⁵ LUZ, Matthäus IV, 403.

⁸⁵⁶ Vgl. Dan 7,9; 1Hen 71,1; 2Hen 1,5; Apg 1,10; Apk 1,14; 3,5; 4,4; 6,11; 7,9.13.

9.2.2 Erdbeben als Begleitzeichen einer Angelophanie

Begleitet wird das Erscheinen des Engels außerdem durch ein großes Erdbeben, das Mt gegenüber Mk und Lk einfügt und mittels καὶ ἰδοὺ hervorhebt. Noch sehr deutlich dürfte dem Leser das Erdbeben aus 27,51.54 in Erinnerung sein, was in der Exegese zur Beurteilung: „The reappearance of the earthquake motif, shortly after 27:51.54, may not be the most elegant feature“⁸⁵⁷ geführt hat. Der Vorwurf beruht darauf, dass das Erdbebenmotiv von Mt einmal für den Moment des Todes Jesu, einmal für seine Auferstehung benutzt worden sei, was die Sache unnötig kompliziert mache.⁸⁵⁸ Diese Interpretation lässt jedoch außer Acht, dass das Erdbeben in 28,2 nicht ein Begleitzeichen der Auferstehung darstellt, sondern eng verbunden ist mit dem Herabkommen des Engels:⁸⁵⁹ Die Konjunktion γάρ verbindet das Erdbeben kausal mit dem Herabkommen des Engels und ist nicht auf vermeintlich hinter dem Text stehende Informationen zu beziehen. Als Begleitzeichen eines Engels wiederum kann das Erdbeben schlüssig als Angelophanienmotiv erklärt werden. Es „geschieht ein Erdbeben, als Erkennungszeichen von Gottes Gegenwart“⁸⁶⁰.

9.2.3 Die Öffnung des Grabes

Während Mk 16,4 und Lk 24,2 die Angabe enthalten, dass der Stein vom Grab entfernt wurde, ohne darauf einzugehen, wann und durch wen das geschah, ist es in Mt 28,2 der Engel, der den Stein wegwälzt. Sicherlich ist damit das Anliegen verbunden, die Öffnung des Grabes als Akt Gottes und nicht als Zufall darzustellen.⁸⁶¹ Das anschließende Sitzen des Engels auf dem Stein lässt sich als Pose des Triumphes verstehen.⁸⁶² Nicht selten wird auf der Suche nach einem triftigeren Grund für das eigens erzählte Wegrollen des Steins auch die Auffassung vertreten, dass nun der Weg für Jesus frei gemacht sei, der sich bisher noch im Inneren des Grabes befunden habe, in dem er bestattet wurde: GUNDRY folgert beispielsweise: „[W]e are probably meant to understand [...] that the angel’s rolling away the stone has the purpose of letting him out of the tomb“⁸⁶³. Jedoch ist diese Folgerung keinesfalls eindeutig: Mit Recht verweist LUZ auf die Erzählstruktur der Textstelle, indem er ausführt, dass die Frauen die Rolle als „menschliche Hauptpersonen“ einnehmen und es sich daher nahelegt, zu bedenken, was das Wegrollen des Steins denn für *sie* bedeutet.⁸⁶⁴ Auch die Tatsache, dass die Frauen in V.1 eingeführt werden, obwohl diese für das Herabkommen des Engels gar nicht relevant sind, stützt diese Interpretation. Hinzu kommt, dass Mk und Lk auch keine Wachen erwähnen – bei ihnen kann problemlos davon ausgegangen werden, dass

⁸⁵⁷ VERHEYDEN, *Escape*, 210f.

⁸⁵⁸ VERHEYDEN, *Escape*, 210, Anm. 43.

⁸⁵⁹ So auch WRIGHT, *Auferstehung III*, 770.

⁸⁶⁰ LUZ, *Matthäus IV*, 415.

⁸⁶¹ Vgl. SAND, *Matthäus*, 585: „Mt führt den handelnden Engel ein, um darzulegen, daß das Öffnen des Grabes unmittelbar von Gott verursacht ist, daß es sich also nicht um einen natürlichen Vorgang handelt.“

⁸⁶² Vgl. DAVIES/ALLISON, *Matthew III*, 665.

⁸⁶³ GUNDRY, *Matthew*, 587.

⁸⁶⁴ Vgl. LUZ, *Matthäus IV*, 402 und ZANGENBERG, *Resurrection*, 226.

Jesus zu einem Zeitpunkt das Grab verlassen konnte, als das Grab bereits offen war, die Frauen jedoch noch nicht eingetroffen waren, wohingegen eine solche Zeitspanne, in der das Grab unbeobachtet war, bei Mt nicht vorhanden ist. Bei ihm wird das Grab erst geöffnet, als die Frauen bereits anwesend sind. Die Wachen reagieren auf die Erscheinung des Engels und nicht auf das Herauskommen Jesu oder auf seine Auferstehung. Hierdurch wird weiterhin deutlich, dass Jesus zu diesem Zeitpunkt das Grab bereits verlassen haben muss, es sei denn, man möchte annehmen, dass er unsichtbar gewesen sei, was zwar ein nicht gänzlich unmöglicher, aber nicht notwendiger Gedanke ist.⁸⁶⁵ Auch die Mutmaßung, Mt habe das Herauskommen absichtlich verschwiegen, aber der Leser solle das an dieser Stelle einlesen, stellt eine unnötige Verkomplizierung dar.⁸⁶⁶ Folglich dürfte FRANCE mit seiner Interpretation Recht haben: „The action of the angel in removing the stone from the entrance to the tomb draws attention even more clearly than in the other gospels to the fact that Jesus has already left the tomb, while the stone was still in place.“⁸⁶⁷ Das Öffnen des Grabes wird also gerade nicht erzählt, um anzudeuten, dass Jesus hiermit ein Fluchtweg freigemacht worden sei, sondern um zu zeigen, dass Jesus das Grab bereits verlassen hatte. Das wiederum setzt voraus, dass er durch die massiven Felswände des Grabes hindurchgehen konnte. Dabei liegt für den heutigen Leser die Assoziation zu Joh 20,26 nahe. Hier wie dort sind dem Auferstandenen Wände oder Türen kein Hindernis. Während Joh diese Eigenschaft allerdings ausbaut und sogar zu einem betonten Merkmal des Wiedersehens mit Jesus macht,⁸⁶⁸ wird bei Mt nur subtil ausgesagt, dass es für den Auferstandenen möglich war, die Wände des Grabes zu durchdringen.

Der Auferstehungsleib hat sich gegenüber dem irdischen verändert, aber dies wird nicht weiter ausgeführt und es ist nicht im Interesse des Evangelisten, die physischen Voraussetzungen zu erläutern, die für das Verlassen des geschlossenen Grabes nötig sind.⁸⁶⁹ Im Vordergrund bestimmt die Darstellung der Gegner die Perspektive. Diese dürfen zwar den Auferstandenen nicht sehen, müssen aber dennoch einiges aus der Situation mitbekommen. Zum einen ist dies aus inhaltlichen Gründen nötig, damit die Wachen später den Hohepriestern alles erzählen können, zum anderen muss es dem Leser vor Augen geführt werden, damit hinreichend deutlich wird, dass die Wachen wider besseres Wissen handeln.

⁸⁶⁵ Vgl. FRANCE, Matthew, 1098, der diesen Gedanken ebenfalls für „an unnecessary subtlety“ hält.

⁸⁶⁶ GUNDRY, Matthew, 587, parallelisiert das Erdbeben mit dem in 27,51b: So wie dort die Felsen gespalten werden und die Körper der entschlafenen Heiligen herauskommen, so sei auch bei der Öffnung des Grabes davon auszugehen, dass nun jemand das Grab verlasse.

⁸⁶⁷ FRANCE, Matthew, 1097f. Vgl. auch NOLLAND, Matthew, 1250: „...we are apparently meant to understand that it happened with the sealed stone still in place [...] and without the guards becoming aware of it“, sowie ALKIER, Auferweckung, 117 und DAVIES/ALLISON, Matthew IV, 665, die es für die wahrscheinlichere Alternative halten, dass der Stein weggerollt wurde, um die Frauen in das Grab schauen zu lassen, und nicht, um Jesus hinauszulassen.

⁸⁶⁸ Sowohl in Joh 20,19 als auch in 20,26 werden die verschlossenen Türen erwähnt, trotz derer Jesus in den Raum kommt.

⁸⁶⁹ Vgl. ZANGENBERG, Resurrection, 227, der zu Recht anmerkt: „How exactly Jesus *managed* to rise and leave a closed grave is not explained. This is clearly not *Matthews's* question, no matter how odd we find that.“ Kursiv im Original.

Exkurs: Auferstehung als Befreiungswunder

Da die Interpretation der Auferstehung als Befreiungswunder in neuerer Zeit wieder in der Forschung vertreten wurde,⁸⁷⁰ soll im Folgenden kurz darauf eingegangen werden. Der Anfang der These von der Auferstehung als Befreiung reicht in die 70er Jahre zurück. In zwei kurz nacheinander veröffentlichten Arbeiten wurde damals der Versuch unternommen, die Auferstehung bei Mt form- und motivgeschichtlich zu erklären. Zum einen handelt es sich dabei um einen Aufsatz von Nikolaus WALTER, zum anderen um die Veröffentlichung von Reinhard KRATZ „Rettungswunder“.⁸⁷¹

WALTER postuliert für die matthäische Auferstehungsdarstellung drei verschiedene Überlieferungen: Einmal habe Mt die Überlieferung vom leeren Grab aus Mk 16,1-8 übernommen. Des Weiteren habe er eine „Sonderüberlieferung vom Herabsteigen des Engels“⁸⁷² verarbeitet, welche in Mt 28,2-4 vorliege.⁸⁷³ Die Kombination dieser zuletzt genannten Verse mit Mt 27,62-66 und Mt 28,11-15 wertet WALTER aus und kommt zu dem Ergebnis, dass die Motive, die aus diesem Erzählverlauf stammen, „dem Typ der Befreiungswundererzählung“⁸⁷⁴ zuzuordnen seien. Er erkennt hierin „neben den Erzählungen von Ostererscheinungen und der Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes einen dritten Typ, eben den einer Erzählung vom Auferstehungsvorgang selbst“⁸⁷⁵. Diese Erzählung habe in ihrer ursprünglichen Form auch eine Beschreibung der Auferstehung selbst bzw. des Herauskommens Jesu aus dem Grab enthalten. Mt habe diese aber stark verändert, weil er den Vorgang der Auferstehung nicht für erzählbar gehalten habe.⁸⁷⁶ Im Petrus-evangelium sei dieser Zug hingegen erhalten geblieben.⁸⁷⁷ KRATZ hat im Rahmen einer ausführlichen Sichtung und Auswertung von zahlreichen alt- und neutestamentlichen sowie außerbiblischen Texten der Gattung „Rettungswunder“ auch Mt 27,62-28,15 untersucht. Auch er geht von einer bereits vormatthäisch in der Tradition vorhandenen „Konzeption des Berichtes als Befreiungswunder“⁸⁷⁸ aus. Im Unterschied zu WALTER nimmt KRATZ aber nicht an, dass diese Tradition eine Beschreibung der Auferstehungsvorganges enthalten habe. Vielmehr gelte für die Überlieferung seiner Meinung nach, dass sie „ohne anschauliche Schilderung der Auferstehung selbst auskommen“⁸⁷⁹ konnte. Dementsprechend sieht er in der matthäischen Vorgehensweise auch keine Reduktion von vorliegendem Material, sondern nimmt vielmehr an, „daß die mattäische Version der Grabesgeschichte einen ersten Schritt in Richtung auf eine direkte Schilderung der Auferstehung Jesu aus dem Grab

⁸⁷⁰ Vgl. VERHEYDEN, *Escape*, 201-215.

⁸⁷¹ Dieser war einige Jahre zuvor bereits die Monographie „Auferweckung als Befreiung“ vorausgegangen, in der KRATZ biblische und außerbiblische Beispiele von Befreiungswundern und Epiphaniegeschichten auswertete.

⁸⁷² WALTER, *Schilderung*, 417.

⁸⁷³ Vgl. WALTER, *Schilderung*, 417.

⁸⁷⁴ WALTER, *Schilderung*, 419.

⁸⁷⁵ WALTER, *Schilderung*, 421.

⁸⁷⁶ Vgl. WALTER, *Schilderung*, 423.

⁸⁷⁷ Vgl. WALTER, *Schilderung*, 424. Daher handele es sich bei Mt 28,2-4 auch nicht um den Beginn einer im Petrus-evangelium deutlicher ausgeschmückten Tradition, sondern um die Reduktion von „frühchristlicher Legendenbildung“ (a.a.O., 425).

⁸⁷⁸ KRATZ, *Rettungswunder*, 532.

⁸⁷⁹ KRATZ, *Rettungswunder*, 534.

bedeute⁸⁸⁰. Die Schlussfolgerung, die sich für Kratz aus der „Gestaltung des Auferstehungsberichtes als Befreiungswunder“⁸⁸¹ ergibt, ist: „Es ist wohl angezeigt bei der Befreiung Jesu aus dem Grab an eine Befreiung vom Tode zu denken.“⁸⁸² Im Allgemeinen finden diese Thesen in der neueren Forschung selten Erwähnung und wenn, werden sie meist als wenig zielführend eingeordnet. LUZ urteilt deutlich: „Andere Gattungsvorschläge, die für unsere Geschichte gemacht wurden, vor allem der eines Befreiungswunders und der einer Entrückungsgeschichte, sind ungeeignet, um den Aufbau der Geschichte zu erfassen.“⁸⁸³ Begründet wird diese Einschätzung mit der Tatsache, dass ausgerechnet der Zug der Befreiung aus dem Grab, ein wichtiges Element in der Gattung der Befreiungswunder, bei Mt gar nicht vorkommt: „Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß Mt 28,2 die ‚Befreiung‘ des im Grab eingeschlossenen Jesus gar nicht erwähnt. In V 6f ist sie lediglich vorausgesetzt. Die Berührungen zwischen Mt 28,1-8 und anderen Befreiungswundern beschränken sich auf die VV 2-4 und auf Einzelmotive (Erdbeben, ‚Tod‘ der Wächter).“⁸⁸⁴ Damit hat er die beiden entscheidenden Schwachpunkte getroffen: Zum einen wird die Befreiung gar nicht beschrieben. Egal, ob man davon ausgeht, dass Mt sie weggelassen (WALTER) oder in der Tradition gar nicht erst vorgefunden hat (KRATZ), bleibt doch das Problem, dass zuerst eine Vorform behauptet und dann die Aufnahme durch den Evangelisten unterstellt wird, wobei der Evangelist bei der Zusammenführung von drei angenommenen Traditionen schlicht „ungeschickt“⁸⁸⁵ gewesen sei. Zum anderen lässt sich anhand von Einzelzügen nicht mit Sicherheit eine literarische Gattung beschreiben, auch nicht, wenn man wie WALTER und KRATZ die V.62-66 hinzunimmt. Doch unternahm in jüngerer Zeit Joseph VERHEYDEN wieder den Versuch, die matthäische Auferstehungsdarstellung mittels der These vom Befreiungswunder zu erklären. Dass das Kommen Jesu aus dem Grab nicht geschildert wird, dient bei VERHEYDEN gerade nicht als Einwand, wie es bei LUZ der Fall ist, sondern stellt vielmehr sogar die Pointe der Geschichte dar. Anders als WALTER geht VERHEYDEN nicht davon aus, dass Mt seine angenommene Vorlage aus dem theologischen Gedanken heraus verändert, dass Auferstehung nicht beschreibbar sei. Vielmehr schaffe der Evangelist eine Art „ironische Leerstelle“, indem er die Beschreibung, wie Jesus aus dem Grab kommt, auslässt.⁸⁸⁶ Mt wecke beim Leser Erwartungen, die er dann im letzten Moment unerfüllt lasse.⁸⁸⁷ VERHEYDEN geht dabei zunächst von der zutreffenden Beobachtung aus: „Matthew’s story does indeed contain a good number of motifs und features that are characteristic

⁸⁸⁰ KRATZ, Rettungswunder, 534.

⁸⁸¹ KRATZ, Rettungswunder, 538.

⁸⁸² KRATZ, Rettungswunder, 538.

⁸⁸³ LUZ, Matthäus I, 396f.

⁸⁸⁴ LUZ, Matthäus I, 396, Anm. 8. Auch GNILKA, Matthäusevangelium II, 486, bemängelt zu Recht: „Die Öffnung des Grabes durch den Engel hat mit der Auferweckung Jesu unmittelbar auch nichts zu tun.“

⁸⁸⁵ Für die Verbindung der beiden Erzählstränge Mk 16,1-8 und der „Sonderüberlieferung vom Herabsteigen des Engels“ unterstellt WALTER, Schilderung, 417, dem Evangelisten genau das.

⁸⁸⁶ VERHEYDEN, Escape, 214: „It looks as if Matthew has not spared his efforts to provide the reader with all s/he needs to read the text as a rescue/release story; but then he leaves it to the reader to fill in the full picture. Is not this also a kind of irony?“

⁸⁸⁷ Vgl. VERHEYDEN, Escape, 215.

for a ‘release story’.⁸⁸⁸ Zugleich wehrt er den Gedanken ab, dass die genannten Motive auch durch das Genre der Epiphaniegeschichte erklärbar seien. Erstaunlicherweise dient als Begründung das Argument, dass das Vorkommen von Epiphaniemotiven nicht zwangsläufig die ganze Geschichte zu einer Epiphanieerzählung mache.⁸⁸⁹ Damit mag er Recht haben – doch gilt Selbiges auch umgekehrt: Das Vorkommen von Motiven einer Befreiungsgeschichte macht nicht automatisch den Text zu einer solchen. Eine Begründung für die Annahme eines Befreiungswunders ist somit durch dieses Argument nicht gegeben. Weiter betont VERHEYDEN den Zusammenhang von Gefängnis und Tod. Dabei führt er zum einen Beispiele an, in denen Gefängnis und Tod auf literarischer Ebene verglichen werden,⁸⁹⁰ und konstatiert mit Blick auf das Schicksal von Johannes dem Täufer und Jesus selbst, „that one could easily lead to the other“⁸⁹¹. Schließlich verweist er mit Blick auf Stellen in der Apostelgeschichte auf die Flexibilität der Motive.⁸⁹² Interessanterweise interpretiert VERHEYDEN die Worte des Engels in 28,6 so, als könne der Engel auch die Befreiung Jesu ausgedrückt haben wollen: „Matthew does not have him say that Jesus ‚escaped‘ from the tomb, or was ‚freed‘ from it, but that would have been a good way of putting it.“⁸⁹³ Problematisch ist hier nicht nur die Spekulation, was der Engel hätte sagen können, sondern auch die zugrunde liegende Prämisse ist schwierig: VERHEYDEN geht davon aus, dass der Engel Jesus aus dem Grab gelassen hat. Dazu beruft er sich auf die Parallelisierung der Erdbeben in 27,51.54 und 28,2. Während bei Ersterem die Öffnung der Felsen nur eines der erwähnten Geschehnisse ist, öffnet in 28,2-4 ausdrücklich der Engel das Grab⁸⁹⁴ und der Leser soll nun selbst den Schluss ziehen, dass Jesus nun aus dem Grab „befreit“ worden sei. Aus den schon genannten Gründen ist diese Interpretation jedoch zurückzuweisen: Das Öffnen des Grabes dient der Demonstration für die Frauen, die Erzählzüge einer eigenständigen Gattung des Befreiungswunders sind zu wenig eindeutig und insbesondere wird von einer Befreiung Jesu aus dem Grab nichts erzählt, was sich auch nicht durch das Behaupten einer absichtlichen „Leerstelle“ füllen lässt.

Abschließend lässt sich somit konstatieren: Selbst wenn es richtig ist, dass einige Züge mit den Merkmalen von Befreiungswundern übereinstimmen, so vermag das Gesamtkonzept einer „Befreiung Jesu vom Tode“ im Sinne einer gattungsgeschichtlichen Interpretation nicht zu überzeugen.

9.2.4 Auferstehung als „gap in the story“

Auffällig bleibt, dass von der Auferstehung selbst nicht die Rede ist, sondern nur von den nachfolgenden Ereignissen. Auf die Worte des Engels und den Verweis auf die bereits leere Grabstätte folgt die Begegnung der beiden Frauen mit Jesus. Ausgerechnet das zentrale Ereignis der Auferstehung aber wird nicht beschrieben, sodass sich die

⁸⁸⁸ VERHEYDEN, *Escape*, 208.

⁸⁸⁹ Vgl. VERHEYDEN, *Escape*, 207.

⁸⁹⁰ VERHEYDEN, *Escape*, 208.

⁸⁹¹ VERHEYDEN, *Escape*, 209.

⁸⁹² Vgl. VERHEYDEN, *Escape*, 208.

⁸⁹³ VERHEYDEN, *Escape*, 212.

⁸⁹⁴ Vgl. VERHEYDEN, *Escape*, 210.

berechtigte Frage stellt: „Why does Matthew’s story contain a gap just at the *moment suprême*?“⁸⁹⁵ Die Antwortmöglichkeiten variieren zwischen den Alternativen, dass Mt die Auferstehung gar nicht darstellen wollte, es nicht konnte oder es ihm nicht wichtig war. Dass für den Evangelisten nicht die Betonung des Auferstehungsvorganges wesentlich ist, sondern er einmal mehr das Handeln Gottes in den Mittelpunkt gerückt sehen will, hält LUZ für das matthäische Vorgehen fest: „Er setzt ein kräftiges [...] Zeichen dafür, dass Gott hier am Werk ist. Aber ihm liegt nicht daran, die Auferstehung zu beschreiben.“⁸⁹⁶ Ein zweiter Antwortversuch zielt auf die Auferstehungsvorstellung: Ist es möglich, dass Mt diese für schlicht „nicht anschaulich und beschreibbar“⁸⁹⁷ hält und deshalb auf jede Beschreibung verzichtet? Dagegen spricht, dass Mt für andere ungewöhnliche Situationen wie die in 27,53 und 17,1-9 dargestellten Szenarien sehr wohl Worte findet.⁸⁹⁸ In der erstgenannten Stelle ist sogar ausdrücklich von Auferstehung in Verbindung mit dem Verlassen von Gräbern die Rede. Jedoch ließe sich einwenden, dass vom Auferstehungsvorgang als solchem auch hier nichts gesagt ist. In 17,1-9 wird allerdings keine Zurückhaltung erkennbar: Die Verwandlung Jesu beschreibt Mt „without any reserve“⁸⁹⁹. Auf der Basis dieser Beobachtungen ist die Folgerung bedenkenswert, dass die Auferstehung Jesu tatsächlich von niemandem beobachtet wurde und dementsprechend auch ein Bericht darüber fehlt. So schlägt WEREN vor: „...historically, there is simply no one who has been an eye witness to his resurrection.“⁹⁰⁰ Kontextuell betrachtet dürfte das Desinteresse, den *Vorgang* der Auferstehung zu schildern, aber auch gerade darin begründet liegen, dass in 17,1-9 bereits eine deutliche Darstellung von dem gegeben wurde, was für die Auferstehung zu erwarten ist (vgl. Kap. 6.3).

9.2.5 Die Reaktion der Wachen auf den Engel

Abgesehen von der Steigerung des Erschreckens (ἐξεθαμβήθησαν in Mk 16,5 bzw. ἐμφοβῶν in Lk 24,5) zu einem „Werden wie Tote“ (ἐγενήθησαν ὡς νεκροί in Mt 28,4), geht es bei den anderen beiden Synoptikern um die unmittelbare Reaktion der Anhänger Jesu, bei Mt jedoch zunächst um die Reaktion der Wachen. Diese werden angesichts des Engels „wie Tote“⁹⁰¹: Es ist anzunehmen, dass mit dieser Umschreibung mindestens eine Ohnmacht oder ein ohnmachtsähnlicher Zustand gemeint ist, auf jeden Fall ein Zustand, mit dem die Unfähigkeit einhergeht, ins Geschehen einzugreifen oder auch nur passiv daran Anteil zu nehmen, denn die Wachen bekommen vom weiteren

⁸⁹⁵ WEREN, *Stories*, 195.

⁸⁹⁶ LUZ, *Matthäus IV*, 403.

⁸⁹⁷ LUZ, *Matthäus IV*, 402.

⁸⁹⁸ Vgl. WEREN, *Stories*, 195.

⁸⁹⁹ WEREN, *Stories*, 195.

⁹⁰⁰ WEREN, *Stories*, 195. Verbunden ist diese These mit der Würdigung, dass Mt nicht, wie später im Petrus-evangelium geschehen, eine Ausgestaltung der Szene vornimmt (a.a.O., 196), vgl. auch BRUNER, *Matthew II*, 781. Wer stattdessen davon ausgeht, dass zur Zeit des Matthäus bereits eine ausgestaltete Auferstehungsbeschreibung kursierte, würdigt, dass der Evangelist eine massive Auferstehungsvorstellung korrigiert (vgl. GNILKA, *Matthäusevangelium II*, 492).

⁹⁰¹ Zur Formulierung vgl. Apk 1,17 und TestHiob 30,2.

Geschehen nichts mit.⁹⁰² Während beim Tod Jesu noch Umkehr möglich war (dort bekehren sich der Hauptmann und die mit ihm Jesus Bewachenden, indem sie sagen, dass Jesus doch Gottes Sohn war, vgl. Mt 27,54), ist jetzt die Scheidung zwischen Freund und Feind noch definitiver: Wer auch nach Jesu Tod noch immer ungläubig ist, bekommt gar nicht erst Anteil an der Osterbotschaft seiner Auferstehung.

Damit erscheint die Auferstehung zunächst nicht als etwas so Überzeugendes, dass Menschen durch sie automatisch zum Umdenken bewegt werden. Umgekehrt ließe sich mit Blick auf die auch sonst im Evangelium erwähnte Uneinsichtigkeit der Gegner aber auch feststellen, dass diese nicht umdenken, *obwohl* das Auferstehungsgeschehen an sich vollkommen evident ist. Dann wäre anhand der Auferstehung umso eindeutiger die Bosheit und Widerspenstigkeit der Gegner herausgestellt. Erst unter Einbeziehung des Diebstahlvorwurfs (vgl. Kap. 9.5) lässt sich diese Frage umfassend klären.

9.2.6 Die Rede des Engels und die Reaktion der Frauen

Das Erste, was der Engel sagt, ist die an die Frauen gerichtete Aufforderung μή φοβεῖσθε ὑμεῖς. Scheinbar besteht ein Widerspruch darin, dass die Aufforderung aus dem Mund des Engels an die Frauen gerichtet wird, da zuvor von der Furcht der Wächter die Rede war, nicht aber von einer ängstlichen Reaktion der Frauen.⁹⁰³ Doch mit der Betonung durch das Personalpronomen ὑμεῖς ist zugleich ein inhaltlich sinnvoller Gegensatz ausgedrückt: Die Wächter ängstigen sich zu Recht, denn für sie wird „die Erscheinung des Engels, des Künders der Auferstehung Jesu von den Toten, zu einer Todeserfahrung“⁹⁰⁴. Sie erliegen ihrer Furcht und können folglich auch nicht mehr Zeugen des Auferstehungswunders werden.⁹⁰⁵ In ihrem Falle ist das Eingreifen Gottes nur noch durch ein negatives Erlebnis erfahrbar, nicht durch die frohe Osterbotschaft. Die Frauen dagegen sollen keine Angst haben. Dass auch sie in Furcht geraten sein könnten, wird zwar nicht ausdrücklich erzählt, kann aber sowohl durch die Anrede des Engels als auch dadurch erschlossen werden, dass Furcht „die Reaktion auch frommer Menschen auf eine Erfahrung Gottes“⁹⁰⁶ ist. Dass nun sie, die an der Auferstehung nicht zweifeln und in guter Absicht gekommen sind, nicht umfallen, sondern von dem Engel angesprochen werden und schließlich mit Furcht und Freude davongehen können (V.8), ist nur folgerichtig.

Nicht ausgeführt wird, was die Frauen überhaupt am Grab wollten. Vorausgesetzt wird mit V.5 eine gute Absicht, doch worin besteht diese? Gehen die Frauen bei Mk mit dem Anliegen, den Leichnam zu salben, so fehlt bei Mt die Angabe eines konkreten Vorhabens: Sie kommen, um das Grab zu „sehen“, genauer: zu betrachten (θεωρεῖσαι). Gera-

⁹⁰² DAVIES/ALLISON, Matthew III, 666, kommentieren treffend: „Ironically they, not Jesus, are the dead ones.“

⁹⁰³ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 397, der diesen Sachverhalt unter „inhaltliche[n] Unklarheiten“ anführt, die der Text an seiner Oberfläche mit sich bringt.

⁹⁰⁴ LUZ, Matthäus IV, 403. Vgl. auch KRATZ, Rettungswunder, 525: „Man könnte paraphrasieren: Die Frauen sehen die am Boden liegenden Wächter, doch der Engel sagt zu ihnen: Ihr braucht euch nicht zu fürchten, im Gegensatz zu diesen!“ (Hervorhebung im Original).

⁹⁰⁵ LUZ, Matthäus IV, 403.

⁹⁰⁶ LUZ, Matthäus IV, 404. Zum Furchtmotiv im Matthäusevangelium vgl. Kap. 8.2.2.

de diese beiden Frauen waren aber auch in 27,61 schon unter den Anwesenden, sodass sie bereits wussten, wo Jesus bestattet war und wie sein Grab aussah. Dass sie es nun erneut „betrachten“ wollen, erscheint im ersten Moment merkwürdig, sodass meist auch gar nicht danach gefragt wird, was die Frauen am Grab sehen wollten, sondern warum sie den Leichnam bei Mt nicht salben wollen: „Sollte es ihm als wenig sinnvoll erschienen sein, den Leichnam am dritten Tag noch salben zu wollen?“⁹⁰⁷ gibt GNILKA zu bedenken. LUZ vermutet ebenfalls mit logischen Gründen, dass Mt den „Gedanken angesichts der Wächter am Grab für aussichtslos hält“⁹⁰⁸. Dementsprechend entfällt auch die Frage, wer den Stein wegwälzt (Mk 16,3).⁹⁰⁹ DAVIES/ALLISON ziehen hingegen das theologische Argument in Erwägung, dass Mt das geplante Salben aus Mk streicht, weil es für ihn im Widerspruch zu 26,12 stehen könnte, sodass die Motivation der Frauen damit schlicht wegfällt.⁹¹⁰ Eine weitere Möglichkeit ergibt sich aus dem jüdischen Brauch, ein Grab bis zu drei Tage nach der Bestattung zu besuchen um sicherzugehen, dass der Bestattete auch wirklich tot war.⁹¹¹ Doch auch hierbei erscheint es wenig sinnvoll, dass die Frauen sich von Jesu Tod nochmals überzeugen müssen, wenn sie ihn bereits – wenn auch aus der Ferne – am Kreuz haben hängen sehen (Mt 27,55) und seiner Bestattung beigewohnt haben (Mt 27,61). Außerdem war das Anliegen von Mt sicherlich gerade nicht, in irgendeiner Form anzudeuten, Jesus sei möglicherweise nur scheinot gewesen. Und schließlich ist immer noch nicht ausreichend geklärt, welche Bedeutung dem Verb θεωρῆσαι zukommt. Wenn die Frauen Jesus aus Galiläa nachgefolgt waren (27,55), kannten sie sicherlich seine Vorhersage, dass er leiden, sterben und auferstehen werde. Auch der Leser kennt diese Ankündigungen aus 16,21; 17,22-23 und 20,18-19. Die ersten beiden Ankündigungen haben sich inzwischen bewahrheitet; Jesus wurde gekreuzigt und ist am Kreuz gestorben, was die Frauen selbst mitangesehen haben. Damit dürfte denkbar sein, dass sie nun auch die Erfüllung des dritten Teils von Jesu Vorhersage erwarteten. Das Verb θεωρῆσαι transportiert dabei die Spannung zwischen der Hoffnung auf Erfüllung einerseits und dem Wissen um die Unmöglichkeit der Ankündigung andererseits.⁹¹²

Hiermit wird erklärbar, dass das Motiv der Frauen, das Grab sehen zu wollen, durch den Engel umgedeutet wird. Das Interesse wird vom Grab weg auf die Person Jesus hingelenkt, um den es den Frauen eigentlich ging: Sie hätten Jesus gesucht und zwar den Jesus, wie sie ihn zuletzt gesehen hatten, den Gekreuzigten. Dabei schwingt – anders als in Lk 24,5 – kein Vorwurf mit.⁹¹³ Diese Suche nach dem Gekreuzigten war das Richtige, obwohl es Jesus als den Verstorbenen und nicht als den Auferstandenen beschreibt. Der Engel weiß, dass bei den Frauen die zaghafte Hoffnung mitschwingt,

⁹⁰⁷ GNILKA, Matthäusevangelium II, 491.

⁹⁰⁸ LUZ, Matthäus IV, 400, Anm. 31. Vgl. auch GNILKA, Matthäusevangelium II, 491: „Oder verhinderte dies von vornherein die Wache?“

⁹⁰⁹ Vgl. KONRADT, Matthäus, 454.

⁹¹⁰ DAVIES/ALLISON, Matthew IV, 664.

⁹¹¹ Vgl. WRIGHT, Auferstehung, 776, sowie die Belege bei STRACK/BILLERBECK I, 1047f.

⁹¹² Treffend HOFFMANN, Art. Auferstehung II/1, 502: „Wenn Matthäus den Grabgang der Frauen durch die Absicht motiviert, das Grab zu ‚sehen‘ (28,1 diff. Mk 16,1), wollte er offenbar ein entsprechendes Vor-Wissen der Frauen im Sinne jener Ankündigungen Jesu signalisieren.“

⁹¹³ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 404.

mehr zu sehen zu bekommen als den Gekreuzigten. Aus dem Sachverhalt „er ist nicht hier“ müssen nicht die Frauen den richtigen Schluss ziehen, nämlich „er ist auferstanden“,⁹¹⁴ sondern der Engel erklärt diese Situation. Auch Menschen, die die Ankündigungen Jesu schon gehört hatten und auf ihren Wahrheitsgehalt hofften, brauchen offenbar die Erläuterung durch den Engel. Aus dem leeren Grab allein kann niemandem zugemutet werden, die richtigen Schlussfolgerungen zu ziehen, egal wie oft sie angekündigt sein mochten.⁹¹⁵ Folglich kommt erst nach der Erklärung des Engels der anschauliche Beweis: „Kommt her und seht die Stätte, wo er gelegen hat.“ Der Sinnenbeweis ist sekundär gegenüber dem Wort des Engels. War Jesus bereits vorher und ungesehen aus dem Grab verschwunden, kann das Wegrollen des Steines ebenso wie in der markinischen Parallele dazu dienen, die Frauen ins Grab schauen zu lassen, wobei im weiteren Verlauf des Textes nicht mitgeteilt wird, ob sie von dieser Möglichkeit Gebrauch machten.⁹¹⁶ Das Gewicht bleibt auf dem Wort des Engels, das außerdem auf das Wort Jesu zurückweist: Er ist auferstanden „wie er gesagt hat“ (καθὼς εἶπεν). „Wie er gesagt hat“ betont die Erfüllung der Ankündigungen Jesu aus den vorangegangenen Kapiteln (16,21; 17,22-23; 20,18-19) und bezieht sich bei Mt auf Tod und Auferstehung, während Mk „wie er gesagt hat“ darauf bezieht, dass die Jünger Jesus in Galiläa sehen sollen (vgl. Mk 16,7). Das größere Gewicht kommt damit bei Mt der Auferstehung und nicht dem Wiedersehen zu. Das bevorstehende Treffen wird erst im nächsten Vers (Mt 28,7) angesprochen.

9.2.7 Der Auftrag an die Frauen

Unmittelbar nachdem der Engel den Frauen die Auferstehung Jesu verkündet und sie auf die leere Grabstätte aufmerksam gemacht hat, beauftragt er sie damit, diese Nachricht an die Jünger weiterzugeben: ἡγέρθη als die zentrale Aussage wird dabei zu Beginn ausdrücklich wiederholt und in V.7 um ἀπὸ τῶν νεκρῶν ergänzt. Der zweite Teil der Nachricht weist auf die Ankündigung Jesu in 26,32 zurück, dass er nach seiner Auferstehung nach Galiläa gehen werde.⁹¹⁷ Trotz der Besonderheit, dass die Frauen die Geschehnisse am Grab erfahren und dem Auferstandenen als Erste begegnen, gilt die Erfüllung der Zusage Jesu dennoch den (männlichen) Jüngern. Der Auftrag des Engels schließt mit den Worten ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν. Das Gesagte soll damit abschließend noch einmal unter die besondere Autorität des Engels gestellt werden.⁹¹⁸ Bevor die Frauen die Botschaft des Engels weitergeben sollen, bekräftigt er ihre Verlässlichkeit.

⁹¹⁴ Mt ändert die Reihenfolge dieser beiden Sätze aus Mk 16,6.

⁹¹⁵ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 404: „Erfährt der Mensch das Wunder der Auferstehung, so ist er offenbar immer sprachlos – auch der durch Jesus vorbereitete Mensch! –, und es braucht das Wort eines Engels, um ihm die Augen zu öffnen.“

⁹¹⁶ Die Textüberlieferung schwankt zwischen ἀπελθοῦσαι und ἐξελθοῦσαι. Offenbar gingen die Meinungen schon früh auseinander, ob die Frauen sich wohl überzeugt haben oder nicht.

⁹¹⁷ Vgl. FRANCE, Matthew, 1101: „The women are to remind the disciples of Jesus bold promise in 26:32, the words of which are here closely echoed.“

⁹¹⁸ Anhand der verwendeten Formulierung zieht FRANCE, Matthew, 1101, eine Parallele zu den alttestamentlichen Stellen, an denen es heißt: „Ich, der Herr, habe gesprochen.“ Er gibt Num 14,35 und Ez 5,15.17 an. Weitere sind Ez 17,21.24; 21,22.37; 22,14; 24,14. Aus zwei Gründen ist diese Parallele aber schwierig: einmal deshalb, weil der Akzent gerade nicht auf dem Subjekt liegt (nicht *ich* habe es

Dadurch, dass Mt sich nicht damit aufhält, auf die Beauftragung eine Reaktion zu schildern (denkbar wäre etwa eine Gehorsamszusage), sondern sofort vom Weggehen der Frauen die Rede ist, wird beim Leser das Gefühl von Eile erzeugt. Jetzt, da die Tatsache der Auferstehung sicher ist, muss sie sich sofort ausbreiten. Im Gegensatz zur Darstellung im Markusevangelium ist die Botschaft der Auferstehung für Mt nichts, das man für sich behalten könnte oder sollte. Interessant ist die bleibende Ambivalenz der Gefühle, mit der die Frauen sich auf den Weg machen: „mit Angst und großer Freude“ (μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης). Freude erleben sie, weil ihnen durch den Engel die ungeheure Nachricht überbracht wurde, dass Jesus, der Gekreuzigte, auferstanden sei. Furcht, weil Gott auch und gerade für den Glaubenden nicht ohne Furcht erfahrbar ist und die Begegnung mit seinem Boten eindrucksvoll und einschüchternd bleibt. Doch ist nur der Freude das Adjektiv μεγάλης beigegeben worden, sodass diese überwiegt.⁹¹⁹

9.3 Die Begegnungen mit dem Auferstandenen

9.3.1 Die Begegnung mit den Frauen

Während die Frauen sich auf den Weg machen, um die ihnen aufgetragene Botschaft an die Jünger weiterzugeben, begegnen sie dem Auferstandenen selbst. Dass sich dieses Ereignis noch in der Nähe des Grabes abgespielt haben muss,⁹²⁰ ist rein spekulativ. Wahrscheinlicher ist es, anzunehmen, dass die Frauen bereits unterwegs zu den Jüngern waren, was durch „sie gingen eilends weg“ angezeigt ist und womit auch zutrifft: „Jesus’ connection to the grave, therefore, is definitively over.“⁹²¹ Das Grab war schon bisher nur noch wichtig für die Frauen, da es der Anknüpfungspunkt ist, den sie nach der Kreuzigung zu Jesus haben. Jetzt hat endgültig ein neuer Abschnitt begonnen. Das typisch matthäische καὶ ἰδοὺ markiert in V.9 einen neuen Höhepunkt: Ihnen begegnet Jesus. Auffallend ist hier die Verbform ὑπήντησεν. Mt verwendet nicht ὄφθη (wie z. B. in 1Kor 15,5), womit an anderen Stellen im Neuen Testament die Erscheinungen des Auferstandenen beschrieben werden, sondern Jesus „läuft“ den Frauen „über den

gesagt, sondern siehe ich habe es euch *gesagt*), vor allem aber deshalb, weil sie sich im Alten Testament fast immer im Kontext von Straf- und Gerichtsdrohungen gegen Israel findet. Bei den Worten des Engels handelt es sich aber gerade nicht um Drohungen, sondern um eine positive Botschaft kombiniert mit dem Auftrag, diese weiterzugeben. Mit Sicherheit lässt sich nur sagen, dass der abschließende Satz des Engels die Autorität des Redenden und seines Wortes betont. KRATZ, Rettungswunder, 526f., stört sich daran, dass das Engelwort wie ein Jesuswort klinge und als solches auch sinnvoller sei. Generell gelte: „Überhaupt wird der Engel bei Matthäus so sehr souverän geschildert [...], dass man fast an ein Ineinanderfließen der Gestalt des Engels und des Auferstandenen denken könnte.“ Vgl. zur positiven Aufnahme dieser Beobachtung VERHEYDEN, Escape, 212. Um Matthäus mit Recht zu unterstellen, er vermische hier die Dinge („fusing things together“ ist die Formulierung bei VERHEYDEN, Escape, 212), wäre allerdings mehr nötig als ein souverän erscheinender Engel, der Jesu Worte aufnimmt. So führt VORHOLT, Osterevangelium, 203, zwar auch an: „Bemerkenswerterweise unterscheiden Gen 16,7 ff.; 21,17 ff.; 22,11 ff.; 31,11 ff.; Ex 3,2 ff.; Ri 2,1 ff. nicht zwischen dem Wirken Gottes und dem seines Engels“, doch diese Feststellung bleibt ohne Wertung in Bezug auf die Engeldarstellung bei Mt.

⁹¹⁹ Vgl. außerdem das Vorkommen von ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην in Mt 2,10 – „Matthew makes yet another connection between the end and the beginning“ (NOLLAND, Matthew, 1251).

⁹²⁰ So GNILKA, Matthäusevangelium II, 495.

⁹²¹ ZANGENBERG, Resurrection, 228.

Weg⁹²². Diese Formulierung ist mehr als verwunderlich angesichts der Tatsache, dass die Frauen ihn vor kurzem noch tot geglaubt hatten, oder, um es mit den treffenden Worten von FRANCE zu sagen: „To say simply that ‚Jesus met them,‘ when the last we saw of him was as a corpse sealed in a tomb, is a masterly understatement.“⁹²³ Auch die Beschreibung des Auferstandenen fällt unerwartet karg aus: Über sein Aussehen fällt kein einziges Wort.⁹²⁴ Schließlich fügen auch seine Worte der Rede des Engels inhaltlich nichts hinzu.

Wie lässt sich diese extreme Reduktion erklären? Einen Hinweis gibt die Reaktion der Frauen. Von ihnen heißt es, dass sie Jesu Füße umfassen und vor ihm niederfallen. Προσκυνέω ist hier eine von vielen weiteren Stellen im Evangelium.⁹²⁵ Schon in Mt 2 geht es um die Anbetung des neugeborenen Jesus durch die Weisen aus dem Morgenland (Mt 2,11); ein Aussätziger fällt in Mt 8,2 vor Jesus nieder („Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen“) und ebenso der Vater des gerade gestorbenen Mädchens in Mt 9,18. Nach dem Seewandel fallen die Jünger vor Jesus nieder und bekennen seine Gottessohnschaft (14,33). Die kanaanäische Frau fällt vor ihm nieder, die um Heilung für ihre Tochter bittet (15,25), und auch die Mutter der Söhne des Zebedäus, die ihn darum bitten will, dass ihre Söhne zur Rechten und zur Linken von Jesus sitzen dürfen (20,20). Es ist somit immer dann von προσκυνέω die Rede, wenn Jesus in seinem göttlichen Wesen erkannt wird, oder zumindest, wenn auf ihn und seine Fähigkeiten Hoffnung gesetzt wird.⁹²⁶ Als Auferstandener ist er endgültig von Gott bestätigt und auch die auf ihn gesetzten Hoffnungen haben sich deshalb als richtig erwiesen; mit προσκυνέω wird also, wenn die Frauen in V.9 auf Jesus treffen, wieder das richtige Verhalten ihm gegenüber betont, egal ob es sich um ihn als Irdischen oder als Auferstandenen handelt.⁹²⁷ Wichtiger als die Beschreibung des Auferstandenen ist die Kontinuität des Verhaltens ihm gegenüber. Daher ist das Niederfallen trotz des Ergreifens der Füße auch nicht unbedingt als Beweis für die Körperlichkeit zu sehen.⁹²⁸ Dass der Rede des Engels nichts hinzugefügt wird, bewahrt wiederum dessen Autorität; das, was er gesagt hat, umfasst bereits alles für die Situation Nötige, und seine Worte werden durch die Wiederholung des Auftrags an die Jünger bestätigt.

Bemerkenswert und neu ist aber, dass Jesus in V.10 die Jünger als seine Brüder bezeichnet. Das geschieht nur an dieser Stelle so explizit. Ἀδελφός kommt sonst entweder

⁹²² Das Verb kommt im Matthäusevangelium nur ein weiteres Mal vor, in Mt 8,28.

⁹²³ FRANCE, Matthew, 1102.

⁹²⁴ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 417. Vgl. auch RIEBL, Auferstehung, 74, die die Gestaltung der ersten Wiederbegegnung „farblos“ findet.

⁹²⁵ Mt 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 18,26; 14,33; 15,25; 20,20.

⁹²⁶ Die Beobachtung, dass es sich beim Niederfallen in 28,8 um einen „Akt der Verehrung“ handele (so VORHOLT, Osterevangelium, 207), ist nicht falsch, greift aber zu kurz.

⁹²⁷ Anders dagegen BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 34, der stark die Erhöhung des Auferstandenen betont: „Niemand richtet ein Wort an den epiphanen Jesus. Zwischen dem himmlischen Herrn und den irdischen Zeugen herrscht Distanz. [...] Die Berührung der Füße (V9c) soll gerade Abstand und Unterwürfigkeit bezeugen.“

⁹²⁸ In diesem Sinn aber FIEDLER, Matthäusevangelium, 426 und verhalten auch DAVIES/ALLISON, Matthew III, 669. Vgl. dagegen VORHOLT, Osterevangelium, 207 und ZANGENBERG, Resurrection, 228.

in biologischen Beziehungen⁹²⁹ oder in ethischen Zusammenhängen bezüglich des Verhaltens untereinander⁹³⁰ vor. Nur einmal sonst findet sich die Bezeichnung der Jünger als Brüder im Verhältnis zu Jesus, nämlich in 12,46-50: Bruder ist dort für Jesus, wer den Willen des Vaters tut. Wie auch immer man das Tun des Willens des Vaters im Einzelnen füllt, ist doch klar, dass es sich zwar um eine Zusage, aber zugleich auch um eine Bedingung handelt, während ὁδελφός in 28,10 vorbehaltlos verwendet wird. GNILKA versteht die Verwendung des Wortes „Bruder“ daher, mit Blick darauf, dass die Jünger alle geflüchtet waren (26,56), als „Ausdruck großmütiger Vergebung“⁹³¹. Auf jeden Fall wird in der scheinbaren Selbstverständlichkeit, mit der die Jünger als Brüder bezeichnet werden, eine große Nähe ausgedrückt, obwohl oder gerade weil Jesus als Auferstandener spricht. Möglich ist das aber auch deshalb, weil das Wort „Bruder“ vom Leser mit den vorher im Evangelium dargestellten Bedingungen gefüllt werden kann. Der Leser weiß bereits, was das Brudersein in allen seinen auch fordernden Facetten ausmacht, und läuft nicht Gefahr, die Zusage losgelöst von ihren Voraussetzungen zu verstehen.

9.3.2 Die Begegnung mit den elf Jüngern auf dem Berg

Nach der Begegnung mit den Frauen kommt es zu der mehrfach angekündigten Begegnung von Jesus mit den Jüngern in Galiläa.⁹³² Auch sie wird äußerst knapp dargestellt. Mt wählt hierzu sein „Allerweltpartizip“⁹³³ ἰδόντες.

Das Wiedersehen findet auf dem Berg statt, auf den die Jünger gehen. Der bestimmte Artikel fällt allein schon deshalb auf, weil in V.7 und V.10 keine Rede von einem Berg ist, er in V.16 aber trotzdem wie selbstverständlich vorkommt. Ein konkreter Berg lässt sich geographisch nicht ausmachen,⁹³⁴ wichtiger ist aber ohnehin der symbolische Gehalt von Bergen im Matthäusevangelium. Berge werden über das gesamte Evangelium verteilt immer wieder erwähnt: Ein Teil der Versuchungsgeschichte (4,8), die Bergpredigt (5,1) und die Verwandlung (17,1) spielen sich auf einem Berg ab. Außerdem finden Heilungen und evtl. die Speisung der Viertausend (15,29-39) dort statt, und Jesus geht allein auf einen Berg, um zu beten (14,23). Was auf einem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben (5,14). Auf dem Berg geschehen demzufolge wichtige Elemente der Jesus-Geschichte und von einem Berg aus geht es auch mit der Verbreitung dieser Geschichte weiter.

9.3.3 Die Zweifel der Jünger

Die Jünger, die Jesus sehen, werfen sich vor ihm nieder. Ein letztes Mal steht hier das Verb προσκυνέω, doch die Huldigung wird sogleich eingeschränkt durch den zweiten

⁹²⁹ Z. B. Mt 1,2.11; 4,18.21; 13,55 u.a.

⁹³⁰ Z. B. 5,22f.; 18,15; 25,40 u.a.

⁹³¹ GNILKA, Matthäusevangelium II, 495. Vgl. auch VORHOLT, Osterevangelium, 208: „Überwindung ihrer Schuld und ihres Versagens“.

⁹³² Mt 26,32; 28,7.10.

⁹³³ LUZ, Matthäus IV, 438.

⁹³⁴ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 437.

Halbsatz *οἱ δὲ ἐδίστασαν*. Grammatikalisch kommen zwei Möglichkeiten in Betracht, wie dieser zweite Halbsatz aufzufassen ist:⁹³⁵ *οἱ δὲ* kann so aufgefasst werden, dass alle elf Jünger huldigten, aber zugleich auch zweifelten,⁹³⁶ oder es kann so gelesen werden, dass alle elf Jünger dem Auferstandenen huldigten, einige von ihnen aber dabei zweifelten.⁹³⁷ Die dahinterstehende theologische Grundfrage bleibt dieselbe: Woran zweifeln die Jünger?

Vorstellbar wäre zum einen der Zweifel daran, dass es Jesus ist, den sie sehen. Der Gedanke, dass Jesus nach seiner Auferstehung nicht oder zumindest nicht sofort erkannt werden kann, hat Parallelen bei Lk und Joh: In Joh 20,14 weiß Maria nicht, dass es Jesus ist, der vor ihr steht, und hält ihn für den Gärtner, und in Lk 24,15 erkennen die Jünger auf dem Weg nach Emmaus zunächst nicht, wer mit ihnen läuft. Zum anderen wäre denkbar, dass die Jünger zwar Jesus eindeutig erkennen, aber daran zweifeln, wie es sein kann, dass der zum Tod am Kreuz Verurteilte nun wieder bei ihnen ist. Damit wären die Zweifel auf die Faktizität seines Todes und/oder seiner Auferstehung bezogen. Ähnlich findet sich dieser Aspekt in Lk 24,37f.: Die Jünger fürchten sich und meinen, sie sähen einen Geist. Dort ist die Situation jedoch so gelöst, dass der Auferstandene selbst seine Identität betont, zunächst verbal (*ἐγὼ εἰμι αὐτός*, V.39)⁹³⁸ und durch den Verweis auf seine Hände und Füße (V.39f.), danach durch das demonstrative Essen von Fisch (V.41-43). Einen weiteren Deutungsvorschlag für die Zweifel der Jünger macht FRANCE mit der Vermutung, dass die Jünger nicht wussten, wie sie sich gegenüber Jesus verhalten sollten, weil er jetzt vertraut und fremd zugleich war⁹³⁹ und sie ihn außerdem in Jerusalem alle verlassen hatten, sich also schuldig fühlten.⁹⁴⁰ Hier wäre *διστάζω* eher im Sinne von „zögern“ verstanden. Jedoch spricht die oben ausgeführte Kontinuität von *προσκυνέω* eher gegen diese Lesart, denn wie sich die Jünger verhalten sollen, wenn sie Jesus als Sohn Gottes erkennen, ist damit klar. GRAYSTON setzt genau bei der Bedeutung von *προσκυνέω* ein und interpretiert dieses als einen Versuch der Jünger, der Strafe für ihr Versagen (vgl. Mt 26,56) zu entgehen.⁹⁴¹ Dementsprechend bezieht er den Zweifel auf die Frage, ob das Niederfallen vor Jesus die Jünger retten könne und paraphrasiert Mt 28,17: „When they saw him, they threw themselves down in submission, though they doubted its effect.“⁹⁴² Auch der Hinweis von ZANGENBERG ergänzt zwar, warum die Jünger zweifeln, gibt aber keine ausreichende Erklärung dafür, woran: Er sieht die Zweifel der Jünger durch das Fehlen des Engels ausgelöst, der die Situation erläutert, so wie es den Frauen gegenüber der Fall ist, welche daher auch nicht zweifeln.⁹⁴³

Um zu einer begründeten Aussage zu gelangen, wie die Zweifel der Jünger aufzufassen sind und wie sie mit der Auferstehungsvorstellung zusammenhängen, soll im Folgenden das Verb *διστάζω* genauer betrachtet werden. Nur noch ein weiteres Mal verwendet Mt es in seinem Evangelium und dies an einer Stelle, die ebenfalls eine Begegnung mit Jesus thematisiert, nämlich in 14,31. Beide Begegnungen beginnen mit einer unwahrscheinlichen Situation, die nicht nur für den heutigen Leser historisch schwer einzuord-

⁹³⁵ Zu den nach heutigem Kenntnisstand sehr unwahrscheinlichen Auslegungen in der Alten Kirche vgl. LUZ, Matthäus IV, 483f. Für eine Übersicht von Deutungen in der neueren Exegese vgl. GRAYSTON, Translation, 106f.

⁹³⁶ So verstehen z. B. GRUNDMANN, Matthäus, 576; HAGNER, Matthew II, 884 und SAND, Matthäus, 595, die Stelle.

⁹³⁷ Vgl. FRANCE, Matthew, 1112 und LUZ, Matthäus IV, 439. Zum Sprachgebrauch im Griechischen vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, §250 und SIEBENTHAL, §130.

⁹³⁸ Vgl. GREEN, Luke, 854f.

⁹³⁹ Vgl. in diesem Sinne auch WRIGHT, Resurrection, 643f.

⁹⁴⁰ FRANCE, Matthew, 1112.

⁹⁴¹ Vgl. GRAYSTON, Translation, 108.

⁹⁴² GRAYSTON, Translation, 108.

⁹⁴³ Vgl. ZANGENBERG, Resurrection, 229.

nen ist, sondern auch für die in der Situation Anwesenden eine Herausforderung darstellt: Beide Male wird Jesus dabei gesehen (ἰδόντες), wie er etwas Unmögliches tut; in Mt 14, wie er auf dem Wasser läuft, und in Mt 28, wie er wieder zu den Jüngern kommt, obwohl er zuvor am Kreuz gestorben war. In 14,27 redet Jesus und fordert die Jünger mit dem Hinweis auf seine Person (ἐγώ εἰμι) auf, keine Angst zu haben. Doch Petrus reicht das Wort nicht aus. Er verlangt Gewissheit über die Identität Jesu anhand eines Beweises, den er selbst festlegt: εἰ σὺ εἶ („bist du es, dann...“, V.28). Die Anrede erfolgt zwar schon mit „Herr“, gemäß dem, wie Jesus sich selbst zu erkennen gegeben hat, doch für ganz verlässlich hält Petrus Jesus noch nicht. Jesus gewährt ihm den Beweis und lässt Petrus auf dem Wasser zu ihm kommen; der Jünger erlebt die Zusage, dass es sich bei seinem Gegenüber wirklich um Jesus handelt, am eigenen Leib, aber dennoch beginnt er mit Blick auf den Wind zu sinken, d. h. obwohl er Jesus kennt und zudem seinen geforderten Beweis erhalten hat, scheint er sich immer noch nicht völlig sicher zu sein, dass er sich darauf verlassen kann. Wieder ist die Anrede „Herr“, und der Imperativ „rette mich“ bringt die Amivalenz zum Ausdruck, dass er sich auf ihn verlassen möchte und es zugleich doch nicht kann. Jesus deutet diese Reaktion als Kleinglauben und Zweifel (14,31). Möglicherweise geht es beim Niederfallen und Zweifeln in 28,17 um die gleichen zwei Aspekte: um das Erkennen und Anerkennen von Jesus als Herr und gleichzeitig um Vorbehalte, was das für das Leben der Jünger bedeutet. Der Schluss ist ebenfalls in beiden Stellen analog: So wie sich Jesus beim Seewandel dem Wind überlegen erweist (14,32), wird in 28,18 gesagt, dass er alle Macht im Himmel und auf Erden erhalten hat. Beide Male wird seine Macht auf Gott zurückgeführt, in 14,33 durch die Gottessohnschaft, in 28,18 durch das Passivum Divinum. Der Bedeutungsgehalt von διστάζω lässt sich nun mit Blick auf die beiden Stellen im Matthäusevangelium so formulieren: Es geht um Zweifel an der Befähigung zum eigenen Tun, das durch die Macht Jesu und durch seine Identität als Gottessohn ermöglicht wird. In Bezug auf das Jüngerbild stimmt der Zweifel mit dem überein, was auch sonst über die Jünger ausgesagt wird, die nie ein für alle Mal Gewissheit haben, sondern immer zwischen Vertrauen und Zweifel schwanken, so z. B. auch in 8,26 bei der Sturmstillung: „Ihr Kleingläubigen, was seid ihr so furchtsam?“⁹⁴⁴ Dass die Zweifel in 28,17 mit dem Hinzutreten Jesu in V.18 überwunden seien, ist nicht ausgesagt, auch wenn Jesu Worte mit dem Verweis auf seine Macht als Reaktion auf die Zweifel gesehen werden können.

Für das Verständnis der Auferstehung bedeutet das: Sie ist durchaus ein „Beweis“ in dem Sinne, dass sie wirklich geschehen ist und dass Gott an Jesus gehandelt, ihn bestätigt und ihn mit besonderer Macht ausgestattet hat, aber sie ist kein Beweis, der für sich genommen endgültige Überzeugungskraft im Leben der Jünger hat, genauso wenig wie er für die Gegner Grund sein könnte, ihre ablehnende Haltung zu überdenken. Die Auferstehungsexistenz Jesu, wie Mt sie zum Ende seines Evangeliums beschreibt, setzt nichts Neues hinzu, sondern ist nur ein Punkt im Verhältnis von Jesus zu seinen

⁹⁴⁴ REINMUTH, Ostern, 7, bemerkt treffend: „Der Zweifel, von dem Matthäus spricht, ist also nicht eine Sache des Unglaubens. Er gehört zum Glauben. Er macht aus Glauben Kleinglauben.“

Anhängern. Betrachtete man die Textstelle isoliert, ginge daraus sogar nicht einmal hervor, dass sich seit der Kreuzigung und Auferstehung überhaupt etwas verändert hat.⁹⁴⁵ Nur indirekt und durch die Vorgeschichte wird mitgeteilt, dass die Anwesenheit Jesu bei seinen Jüngern eine andere Dimension angenommen haben muss:

„There is never a suggestion that the resurrected Jesus might resume his ministry (though he is available to confirm the reality of his resurrection and to commission his followers to carry on the ministry, it is implicitly assumed that he has moved into some other sphere of existence).“⁹⁴⁶

9.4 Der Vergleich mit Kapitel 17

Wenn es um die Frage geht, wie Auferstehung zu denken ist und warum Mt den Auferstehungsvorgang gar nicht und den Auferstandenen nur sehr zurückhaltend beschreibt, ist der enge Bezug von Kap. 28 zu 17,1-13 zu berücksichtigen.⁹⁴⁷ Zwischen diesen beiden Textstellen bestehen enge Verbindungen, die ins Auge fallen:

Beide Ereignisse spielen sich auf einem Berg ab, Protagonisten sind dabei jeweils Jesus und (einige) Jünger. Insbesondere die Beschreibungen von Jesus in 17,2 und dem Engel in 28,3 sind stark parallelisiert: Zunächst wird in beiden Textstellen die Erscheinung als solche beschrieben, danach die Kleidung (beide in apokalyptischer Sprache). In beiden Szenen kommt eine Schockreaktion vor, die sich jedoch auf unterschiedliche Personengruppen bezieht, einmal auf die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes (17,6) und einmal auf die Wächter (28,4). Auch wird sie unterschiedlich ausgelöst; in 17,6 durch die Stimme aus der Wolke, in 28,4 durch den Engel. Bemerkenswert ist ferner, dass das von Mt häufig verwendete Verb προσέρχομαι nur an diesen beiden Stellen (28,18 und 17,7) von Jesus selbst ausgesagt wird. Weiterhin korrespondieren die Stimme in 17,5, die Jesus als den geliebten Sohn ausweist, und die Kundgebung der erhaltenen Macht im Himmel und auf Erden in 28,18, die durch ein Passivum Divinum ausgedrückt wird. Wenn es sich bei der Darstellung der Verwandlung in 17,1-9 um eine Vorwegnahme der Auferstehungsherrlichkeit handelt, was in Kap. 6.3 dieser Arbeit auch vertreten wurde, stellt sich unweigerlich die Frage, warum Mt sie dort erzählt und nicht nach der Auferstehung selbst. Eine gut denkbare Erklärung ist, dass er nicht den auferstandenen Jesus als den einen besonderen Anknüpfungspunkt für den Glauben darstellen wollte, sondern dass er mit Absicht am Ende des Evangeliums nüchtern bleibt, um auf die gesamte Jesusgeschichte und den Gehorsam gegenüber Jesu Wort zu verweisen.⁹⁴⁸ Durch die Gesamtheit der Lehre Jesu und ihrer Befolgung und nicht allein durch ein

⁹⁴⁵ Vgl. auch KEGEL, Auferstehung, 73: „Der Schluß des Evangeliums zeigt zwar den Auferstandenen in einer besonderen Stellung, aber eine Begründung aus der Auferstehung heraus wird nicht dafür gegeben.“

⁹⁴⁶ NOLLAND, Matthew, 1244.

⁹⁴⁷ Siehe dazu und zum Folgenden bereits Kap. 6.3.

⁹⁴⁸ Vgl. auch ZANGENBERG, Resurrection, 229, der die Lehre Jesu auf dem Berg als entscheidend für die Identität von irdischem und auferstandenen Jesus herausstellt, sowie bereits EVANS, Resurrection, 91.

überwältigendes Ostererlebnis sollen die Jünger alle Völker zu Jüngern machen.⁹⁴⁹ So findet auch die Verbform ὄφθη, die in Lk 24,34 und 1Kor 15,5-8 das Sehen des Auferstandenen ausdrückt, zwar in Mt 17,4 Verwendung, nicht aber in 28,9.17. Dafür wird der Missionsbefehl in 28,18 durch die Kombination von ἐλάλησεν und λέγων eingeleitet, wie es auch in 13,3 und in 14,27 der Fall ist, wenn Jesus lehrt oder sich zu erkennen gibt.

9.5 Die Darstellung der Gegner in Mt 28,11-15 und die Evidenz der Auferstehung

Mit zwei Verben der Bewegung werden in 28,11 die Geschehnisse eingeleitet, die auf die Szene am Grab und die Begegnung mit Jesus folgen: Während die Frauen *weggehen, kommen* ein paar Wachleute in die Stadt. Die eng verbundene Darstellung der unterschiedlichen Handlungsträger betont ihre Unterschiedlichkeit.⁹⁵⁰ Sowohl die Frauen als auch die Wachen haben eine Nachricht zu überbringen (in V.10 wie auch in V.11 wird ἀπαγγέλλω verwendet), die in der Situation am Grab ihren Ausgangspunkt hat und dennoch unterschiedlicher nicht sein könnte. Die Frauen überbringen den Jüngern die Botschaft von der Auferstehung Jesu, die Wachen müssen den Hohepriestern melden, dass sie nicht in der Lage waren, das Grab ausreichend zu bewachen, und dieses nun leer ist. Bemerkenswert ist, dass die Wachen in V.11 „alles, was geschehen war“ (ἅπαντα τὰ γεγόμενα) berichten, obwohl sie angesichts der Angelophanie das Bewusstsein verloren hatten (V.4). Zumindest das Erdbeben, die Erscheinung des Engels und der zurückgerollte Stein gehören aber zu den Vorkommnissen, die die Wachen miterlebt haben.⁹⁵¹ Außerdem haben sie mitbekommen, dass das Grab leer ist,⁹⁵² eine Information, ohne die der Plan der Hohepriester und Ältesten, die Auferstehung mit einem Diebstahl des Leichnams durch die Jünger zu erklären, sinnlos wäre. Nicht nur durch die Wiederaufnahme des Diebstahlmotivs ist der Abschnitt eng mit 27,62-66 verbunden, sondern es finden sich mit den Hohepriestern und Pharisäern bzw. Ältesten auch die gleichen Akteure wieder. Bei beiden Abschnitten (27,62-66 und 28,11-16) handelt es sich um matthäisches Sondergut, welches vermutlich von Mt selbst gestaltet wurde.⁹⁵³

In 27,63 können die Hohepriester noch annehmen, dass eine Auferstehung nur durch einen Betrug zustande kommen könnte, welchem sie deshalb vorbeugen wollen. Dass sie überhaupt auf den Gedanken der Auferstehung kommen, erklärt sich aus 12,40: Nur dort kündigt Jesus seine Auferstehung öffentlich an und nur dort und in 27,63 lautet die

⁹⁴⁹ Ähnlich bereits BECKER, Auferstehung Jesu Christi, 34: „Ziel der Erscheinungen ist es nicht, die Auferstehungswirklichkeit des Herrn zu beschreiben, sondern dafür zu sorgen, dass sein irdisches Werk in österlich veränderter Weise fortgesetzt wird.“

⁹⁵⁰ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 421: „Die Gleichzeitigkeit beider Vorgänge betont ihre Gegensätzlichkeit.“ Zusätzlich betont wird dieser Gegensatz durch die beiden Städte, in denen sich die weiteren Geschehnisse abspielen (vgl. FRANCE, Matthew, 1104).

⁹⁵¹ Vgl. WEREN, Stories, 195.

⁹⁵² Vgl. LUZ, Matthäus IV, 421.

⁹⁵³ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 420: „Auch für V 11-15 gilt ebenso wie für 27,62-66, daß Stil und Formulierungen in ganz hohem Maße mt sind.“

genannte Zeitangabe τρεῖς ἡμέρας (in 12,40 τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, in 27,63 μετὰ τρεῖς ἡμέρας), während in den an den internen Kreis der Jünger gerichteten Leidensankündigungen stets die Formulierung τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ vorliegt (16,21; 17,23; 20,19).

In 28,13 erfahren die Hohepriester, dass die befürchtete Auferstehung nicht durch einen Betrug zustande gekommen ist, da ihnen die Wachen gerade nicht von einem Diebstahl berichten, sondern von den außergewöhnlichen Geschehnissen, die sich zugetragen haben. Die Hohepriester und Ältesten zweifeln an den ihnen berichteten Ereignissen nicht und erkennen diese anscheinend durchaus als gottgewirkt an. Dennoch bleiben sie bei der Behauptung, die Auferstehung könne nur ein Betrug sein, und setzen nun selbst das Gerücht in die Welt, dass der Leichnam von den Jüngern gestohlen worden sei. Als eigenes Argument wird also plötzlich verwendet, was in 27,63 noch als abzuwehrende Befürchtung formuliert worden war.⁹⁵⁴ Damit wird deutlich, wie sich die Gegner Jesu im Kreis drehen, anstatt die Wahrheit anzuerkennen. Ein Gegenbeweis veranlasst sie nicht zur Einsicht, sondern nur zur Umformulierung ihrer Argumente. Dies wird umso eindrücklicher, wenn man beachtet, dass sie aus Sicht des Evangelisten auf dem gleichen Informationsstand sind wie die Anhänger Jesu.⁹⁵⁵ Er lässt die Hohepriester und Pharisäer in 27,64 sogar wortwörtlich vorwegnehmen, was der Engel später (28,7) zu den Frauen sagen wird: ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν. Dass dies aus dem Mund der Gegner kein Bekenntnis darstellt, sondern nur die Sorge vor einem Betrug durch die Jünger ausdrückt, ändert nichts an der zutreffenden Beobachtung: „In the chronology of the narrative, people from the opposing party are the first to speak of Jesus’ resurrection from the dead.“⁹⁵⁶ Die nötigen Informationen haben die Hohepriester und Ältesten also zwar durchaus, aber sie ziehen nicht die richtigen Schlüsse⁹⁵⁷ und greifen zu unlauteren Mitteln wie Lügen und Bestechung, um ihr Anliegen durchzusetzen. Mit ihrem Plan geht die Selbstbeschuldigung der Wachen einher. Diese sollen behaupten, dass sie während ihres Dienstes geschlafen hätten und die Jünger Jesu daher die Möglichkeit gehabt hätten, den Leichnam Jesu zu stehlen. Mt setzt hier beide Gruppen, sowohl die Hohepriester und Ältesten als auch die Wachsoldaten, dem Spott des Lesers aus. Die Wachen erscheinen lächerlich, weil sie sich selbst bezichtigen müssen, ihrem Auftrag nicht nachgekommen zu sein, sondern während ihres Dienstes geschlafen zu haben,⁹⁵⁸ die Hohepriester erscheinen ungläubwürdig und intrigant, weil sie, die religiösen Männer, nicht vor Bestechung zurückschrecken.

⁹⁵⁴ LUZ, Matthäus IV, 423, nennt dies „eine geradezu verzweifelte Kehrtwendung“.

⁹⁵⁵ Vgl. WEREN, Stories, 193: „It is striking that the views of the opponents, who are outsiders, have been formulated on a number of points from the insider perspective of Matthew and his communities.“

⁹⁵⁶ WEREN, Stories, 193. WRIGHT, Auferstehung, 775, verweist darauf, dass 26,61 der entscheidende Hinweis gewesen sein könnte oder, wenn auch mit großer Zurückhaltung, „dass Judas dieses Geheimnis als Teil seines Verrats“ preisgegeben haben könnte.

⁹⁵⁷ Vgl. WEREN, Stories, 194.

⁹⁵⁸ LÜDEMANN, Auferstehung, 157, zweifelt die Historizität dieser Aussage zu Recht an: „Mit dem Geständnis, am Grabe geschlafen zu haben, hätten sie sich selbst um Kopf und Krage gebracht.“

Dass heutige Leser die Stelle weniger als historischen Bericht, sondern mehr als Polemik des Mt begreifen können,⁹⁵⁹ ändert nichts daran, sondern macht nur noch deutlicher, dass der Evangelist einige Anstrengungen unternimmt, um die Gegner als böse und uneinsichtig darzustellen. Allerdings stellt sich auch die grundsätzliche Frage, warum Mt den Vorwurf, der Leichnam Jesu sei gestohlen worden, überhaupt erwähnt. Schließlich ist davon auszugehen, dass er diesem Gedanken damit zu einer weiteren Verbreitung verhilft, wie WEREN zu Recht festhält: „By mentioning it in his Gospel, he cannot help but propagate it.“⁹⁶⁰ Sollte Mt in Kauf genommen haben, die eigene Gruppe mit einem solchen Vorwurf auch nur in Verbindung zu bringen, allein aus dem Interesse heraus, die Gegner um jeden Preis in ein schlechtes Licht zu rücken? Wahrscheinlicher ist doch, dass das Gerücht mit dem Vorwurf an die Christen, Jesu Leichnam gestohlen zu haben, tatsächlich in Kreisen kursierte, die Mt bekannt waren. Das Gerücht „unter Juden“⁹⁶¹ bis in die „heutige“ Zeit, also die Zeit der Evangeliumsniederschrift, war den ersten Lesern wahrscheinlich bekannt,⁹⁶² und Mt wollte nun die Gendarstellung mitteilen: In Wirklichkeit war die Geschichte vom Diebstahl ein Betrug. Die matthäische Darstellung ist geleitet von dem Versuch, das Gerücht des Diebstahls aus den eigenen Reihen abzuwehren, doch entsteht genau dadurch der Eindruck, die Begleitzeichen der Auferstehung seien so eindeutig gewesen, dass sie gleichsam einen Beweis für die Auferstehung darstellen:

„Zwar hat er die Auferstehung Jesu selbst nicht als innergeschichtliches Ereignis beschrieben. Aber er hat Gottes sie hinterher bezeugendes Handeln an den Menschen als so klar und eindeutig herausgestellt, daß der Schluß naheliegt, daß nur Böswillige sich davon nicht überzeugen lassen.“⁹⁶³

Wenn die Begleitumstände der Auferstehung aber als derart eindeutig behauptet werden, dass aus ihnen gar kein anderer sinnvoller Schluss gezogen werden kann, ist eine

⁹⁵⁹ Vgl. LUZ, Matthäus IV, 422: „Moderne Leser/innen, die wissen, daß sie es hier mit einer Fiktion des Erzählers Matthäus und nicht mit einem Tatsachenbericht zu tun haben, werden feststellen, daß der Erzähler hier ziemlich dick aufträgt.“

⁹⁶⁰ WEREN, Stories, 194.

⁹⁶¹ Es steht kein Artikel, sodass nicht etwa alle Juden oder die Juden im Allgemeinen gemeint sind (in diesem Sinne aber BASSER/COHEN, Matthew, 720). Es geht vielmehr darum, „dass sich aufgrund der Bestechung der römischen Soldaten durch die Hohepriester und Ältesten das Gerücht vom Leichendiebstahl in jüdischen Kreisen verbreitet hat“ (KONRADT, Matthäus, 458).

⁹⁶² Vgl. LUZ, Matthäus IV, 423: „Die judenchristlichen Leser/innen des Matthäus wissen das natürlich nur zu gut; der Evangelist sagt ihnen damit nichts Neues.“ Ähnlich beantwortet FRANCE, Matthew, 1104, die Frage, warum das Gerücht vom Diebstahl überhaupt Eingang in das Matthäusevangelium findet: „It was because this story was still current in Jewish circles, as a countermeasure to Christian preaching of Jesus' resurrection, that it was important for Christians to set the record straight.“ WRIGHT, Auferstehung, 775, kommt ebenfalls zu dem Schluss: „Zunächst einmal ist die ganze Annahme unplausibel, dass die ganze Story überhaupt erfunden worden wäre, ganz zu schweigen davon, dass sie erzählt und letztlich aufgeschrieben worden wäre, wenn nicht bereits das Gerücht umging, dass die Jünger den Körper tatsächlich gestohlen hätten. Wenn niemand so etwas angedeutet hätte, ist es schwer vorstellbar, dass die Christen den Leuten diese Idee in den Kopf gesetzt hätten, indem sie eine Story erfanden, die sagte, dass so etwas herumerzählt worden war.“ WEREN, Stories, 194, nimmt dagegen nicht an, dass ein solches Gerücht unter Juden wirklich verbreitet war – allerdings mit der wenig stichhaltigen Begründung, dass es heute in keiner jüdischen Quelle nachweisbar ist.

⁹⁶³ LUZ, Matthäus IV, 426. Vgl. auch KEGEL, Auferstehung, 80: „In der Sicht des Matthäus konnte dieser Beweis nur böswillig übergangen werden.“

„nachträgliche Evidenz“⁹⁶⁴ der Auferstehung geschaffen, die „die Unverfügbarkeit des Handelns Gottes zu zerstören droht“⁹⁶⁵. Dementsprechend deutlich wird Mt in der neutestamentlichen Forschung für diese „theologisch problematische Tendenz“⁹⁶⁶ kritisiert.⁹⁶⁷ Darin, dass nicht das leere Grab als solches zum Dreh- und Angelpunkt der Auferstehung wird und nicht als für sich bestehender Beweis gilt, herrscht im Wesentlichen Einigkeit in der Exegese.⁹⁶⁸ Nicht der Zustand des Grabes, sondern die Begleitumstände und die Begegnungen mit dem Auferstandenen sind von zentraler Bedeutung für den Glauben,⁹⁶⁹ doch wie bereits dargestellt räumt selbst die Begegnung mit dem Auferstandenen nicht letzte Zweifel darüber aus, welche Konsequenz sich für das eigene Tun daraus ergibt.

9.6 Die Leiblichkeit der Auferstehung

In Bezug auf Mt 28,11-15 ist deutlich geworden: Mt kannte das Gerücht, dass der Leichnam gestohlen worden sei und wollte eine Gegendarstellung verfassen; da das Gerücht voraussetzt, dass das Grab leer war, ist es auch in der matthäischen Darstellung leer. Vom Verlauf der Argumentation her betrachtet ist das leere Grab also nicht primär ein unverzichtbarer Bestandteil der matthäischen Auferstehungsvorstellung, sondern dafür, dass das Diebstahlgerücht ein leeres Grab voraussetzt. Dies ist auch zu berücksichtigen, wenn es um die Einschätzung der leiblichen Auferstehung Jesu geht – denn dann sind die körperlichen Züge hauptsächlich motiviert durch die „opposing party, which also centres on what might have happened with Jesus’ dead body“⁹⁷⁰. Anders als

⁹⁶⁴ LUZ, Matthäus IV, 126.

⁹⁶⁵ LUZ, Matthäus IV, 427.

⁹⁶⁶ KONRADT, Matthäus, 458.

⁹⁶⁷ KONRADT, Matthäus, 459, hält fest, „dass Apologie nicht die beste Ratgeberin der Theologie ist“ und der Osterglaube sich weder absichern lässt noch dies überhaupt nötig hat. Noch deutlicher wird LUZ, Matthäus IV, 426f.: „Je eher man der Meinung ist, daß der Evangelist in 27,62-66 und 28,11-15 weitgehend selber eine polemische Geschichte fingiert, desto weniger kann man ihn selbst vom Vorwurf der gewollten und gekonnten Böswilligkeit – im Namen des Glaubens an den Auferstandenen! – freisprechen.“

Auch GNILKA, Matthäusevangelium II, 500f., urteilt: „Historisch betrachtet, gerät der Text unter die Kritik, daß er eine Konzeption von Auferstehung entwickelt, die deren Unbegründbarkeit verletzt.“ Dagegen äußert sich REINMUTH, Ostern, 8, zurückhaltender: „Für Matthäus ist der Gang der Ereignisse eindeutig, auch wenn es andere, unzutreffende Auffassungen geben mag.“ Er schließt daher eine Würdigung der matthäischen Darstellung an: „Ostern kann bestritten werden. Ostern kann geglaubt werden. Das ist die theologisch durchdachte, matthäische Alternative“ (ebd.).

⁹⁶⁸ ZANGENBERG, Resurrection, 222, betont richtig, dass Mt selbst das Grab nicht ausdrücklich leer nennt, sondern durch die Worte des Engels in V.6 die Aufmerksamkeit darauf lenkt, dass keiner mehr darin liegt. HARE, Matthew, 329, betont, dass das Grab nicht an sich ein Beweis ist, sondern erst vom Engel interpretiert werden muss.

⁹⁶⁹ Vgl. exemplarisch LUZ, Matthäus IV, 405 („Natürlich zweifelt Matthäus nicht daran, daß das Grab leer war. Aber es ist nicht der Grund des Glaubens“). GNILKA, Matthäusevangelium II, 494 („Auslösender Faktor des Osterglaubens ist nicht das leere Grab, sondern daß sie ihn sahen, daß sich der Auferweckte vor den Jüngern als lebend erwies“) und NOLLAND, Matthew, 1250: „Decisive for the women and subsequently the disciples will be the trail of evidence that begins with the angelic witness and the empty tomb, but it is not complete without a meeting with the risen Jesus himself.“

⁹⁷⁰ WEREN, Stories, 196. Allerdings geht WEREN davon aus, dass Mt die Diebstahlgeschichte vor allem zu dem Zweck erwähnt hat, seine Überzeugung einer körperlichen Auferstehung zu untermauern (a.a.O., 194). Das Umgekehrte dürfte der Fall sein: Die Konzentration auf das Grab ist dem Anliegen, das Diebstahlgerücht abzuwehren, untergeordnet.

etwa in Lk 24,39-43 oder sehr deutlich in Joh 20,25-28 besteht gerade kein Interesse daran, die Körperlichkeit eigens zu betonen, um die Auferstehung glaubhaft zu machen. Allenfalls das Umfassen der Füße kann ein apologetisches Moment enthalten, das den Verdacht abwehren soll, Jesus sei nur ein Gespenst⁹⁷¹ und könnte auch Anzeichen dafür sein, dass die menschliche Gestalt prinzipiell erhalten bleibt. Wichtiger ist aber die Proskynese, die das richtige Verhalten gegenüber Jesus in den Vordergrund rückt und als Element der Kontinuität zwischen irdischem und auferstandenem Jesus dient (vgl. Kap. 9.3).

Die Logik der matthäischen Argumentation, wie sie in den Worten des Engels in 28,6 zum Ausdruck kommt, besagt: Wenn der Leichnam nicht mehr im Grab liegt, muss Jesus auferstanden sein. Der Umkehrschluss gilt nicht zwangsläufig: Wenn Jesus auferstanden ist, hätte das Grab trotzdem nicht unbedingt leer sein müssen, wie die markante Änderung von „er ist auferstanden, er ist nicht hier“ (ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε) in Mk 16,6 zu „er ist nicht hier, er ist auferstanden“ (οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη) in Mt 28,6 anzeigt. Die Auferstehung ist in jedem Fall leiblich – aber nicht zwingend auf das Schicksal des Leichnams angewiesen.⁹⁷² Die Annahme, die Auferstehung hinge am Ergehen des toten Körpers, setzt voraus, dass Leiblichkeit nichts anderes als der physische Körper sei.⁹⁷³ Nichts spricht gegen die Annahme, dass Mt das Grab tatsächlich für leer

⁹⁷¹ Vgl. ALLISON, Feet, 110f.113-116.

⁹⁷² So ist ZANGENBERG, Resurrection, 229, darin zuzustimmen, dass Mt in diesem Punkt der paulinischen Auffassung einer Verwandlung von „natürlichem“ zu „geistlichem“ Leib nahesteht. Dass das leere Grab bei Paulus keine Rolle spielt, verstärkt die These, dass für die Annahme einer leiblichen Auferstehung das Schicksal des Leichnams nicht überbewertet werden darf. Auch HAYTER, Bodily Nature, 126, führt zu 1Kor 15,44 aus, dass Paulus das Adjektiv πνευματικός verwendet, um σῶμα näher zu bestimmen, nicht aber, um σῶμα etwas anderes entgegen zu setzen. GREEN, Matthew, 314, fasst die Verwandlung in bildliche Worte: „The continuity between a caterpillar and a butterfly after going through the transformation of the chrysalis stage may give us some idea of the difference. It was Jesus, but he was not the same as before.“

⁹⁷³ Vgl. WEREN, Stories, 199: „This discussion is usually marred by the assumption that Matthew equals ‚bodily‘ with ‚physical‘.“ Auch STEMBERGER, Leib, 87, hält fest, „daß man sich die leibliche Auferstehung nicht unbedingt an den irdischen Leib gebunden dachte“. Mittels systematisch-theologischer Kategorien lässt sich dieser Sachverhalt anhand der Unterscheidung von Körper und Leib darstellen. Zu beachten ist für die folgenden Ausführungen jedoch, dass sich eine Reflektion über den Unterschied von Körper und Leib bei Mt selbst nicht erkennen lässt! Seine Aussagen lassen sich lediglich durch diese Unterscheidung verdeutlichen: Der Körper wird materiell gedacht (vgl. KESSLER, Auferstehung, 54 und MÜHLING, Eschatologie, 259), der Leib hingegen als „Medium menschlichen In-Beziehung-Seins“ (MÜHLING, Eschatologie, 259). Wenn das Grab leer war, ist dies eine Aussage über den *Körper*: Der Leichnam kann gestohlen worden sei, er kann vom Auferstandenen „mitgenommen“ worden sein, er kann sich aber auch noch im Grab befinden und dort verwesen – der Unterschied liegt lediglich in der Funktion der Argumentation, bei Mt also die Abwehr des Gerüchts und die Aufnahme der Tradition, die das leere Grab kannte. Leiblich ist die Auferstehung allerdings in jedem Fall, da der Leib die Basis für jede Art von Kommunikation und Beziehung ist (vgl. KESSLER, Auferstehung, 54 und MÜHLING, Eschatologie, 259). Wie bereits dargestellt, wird in der Begegnung mit dem Auferstandenen bei Mt gerade die Beziehungsebene betont, nicht etwa einzelne körperliche Merkmale (ähnlich auch WEREN, Stories, 200). Die Diskussion, ob das Grab Jesu historisch leer war oder nicht, muss an dieser Stelle nicht facettenreich geführt werden. Es sei aber in der gebotenen Kürze die Position LÜDEMANNs erwähnt, die besagt, dass der Leichnam Jesu verwest sei (vgl. z. B. LÜDEMANN, Auferstehung, 216). DALFERTH, Grab, 395, stellt in der Auseinandersetzung mit LÜDEMANN die umgekehrte Frage, ob Jesu Auferstehung nur dann überhaupt möglich war, wenn das Grab leer war, und kommt zu dem Schluss, dass der Gedanke theologisch und anthropologisch erforderlich ist, Jesus könne im Grab verwest sein: „Denn wir werden verwesen, aber wir hoffen auf die Auferweckung [...] Wäre die Verwesung seines Leibes ein hinreichender Grund, Gott an seiner Auferwe-

hielt. Doch wäre es nachweislich voll gewesen, hätte dies für ihn keinen Beweis gegen die leibliche Auferstehung bedeutet, wie das Zurücktreten einzelner körperlicher Merkmale in seiner Darstellung vermuten lässt. Dass das Grab bereits leer war, als der Engel es öffnet, ist ebenfalls ein Indiz dafür, dass der Auferstehungsleib nicht mit den Fähigkeiten des irdischen Körpers gleichzusetzen ist.

9.7 Zusammenfassung und Auswertung

Die zentrale Rolle nimmt zu Beginn von Mt 28 der Engel am Grab ein. Es ist das erste und einzige Mal im Evangelium, dass ein Engel nicht nur im Traum vorkommt. Seine Erscheinung „vom Himmel her“ wird von einem Erdbeben begleitet, das somit als Angelophanienmotiv einzuordnen ist und nicht dazu dient, die Auferstehung oder das Öffnen des Grabes anzuzeigen. Die Beschreibung des Engels als weiß und leuchtend verdeutlicht seine Zugehörigkeit zur Himmelswelt, die nun mit der irdischen Welt in Berührung tritt. Auffällig ist die Parallelität zur Darstellung des verwandelten Jesus in 17,2, die – neben weiteren Ähnlichkeiten – einen Zusammenhang zwischen beiden Stellen nahelegt. Dieser ist für die Interpretation beider Stellen zu berücksichtigen.

Dass der Engel das Grab öffnet, hat nicht den Zweck, Jesus herauskommen zu lassen, sondern zeigt, dass Jesus schon nicht mehr im Grab ist, es also verlassen hat, als es noch geschlossen war. Dieser Zug wird nicht weiter ausgeführt, deutet aber an, dass der Auferstehungsleib durch das verschlossene Grab nicht begrenzt war. Die Auferstehung selbst wird nicht beschrieben. Dies dürfte zum einen darin begründet sein, dass es dazu keine überlieferten Augenzeugenberichte gab, zum anderen darin, dass Mt schon in 17,1-9 eine deutliche Darstellung von dem gegeben hat, was für die Auferstehung zu erwarten ist. Die matthäische Nüchternheit am Ende des Evangeliums verdankt sich der Bedeutung des Missionsbefehls, auf dem das Schlussgewicht liegt: Durch die Gesamtheit der Lehre Jesu und ihrer Befolgung und nicht allein durch ein überwältigendes Ostererlebnis sollen die Jünger alle Völker zu Jüngern machen.

Die Frauen am Grab kommen – anders als bei Mk – nicht, um den Leichnam zu salben, sondern um das Grab zu beobachten. Die vorsichtige Erwartung, dort etwas zu sehen, ist durch die Ankündigungen zur Auferstehung begründet. Von dem Engel erfahren die Frauen, dass das Grab leer und Jesus auferstanden ist und erhalten den Auftrag, dies den Jüngern auszurichten. Nach der Begegnung mit dem Engel begegnet auch Jesus selbst den Frauen, doch wird dieses Treffen sehr zurückhaltend geschildert und über besondere Merkmale des Auferstandenen nichts ausgesagt. Wichtiger als die Beschreibung des Auferstandenen ist die Kontinuität im Verhalten ihm gegenüber: Die Frauen fallen vor Jesus nieder. Das Verb προσκυνέω wird schon vorher im Evangelium immer dann verwendet, wenn Jesus in seinem göttlichen Wesen erkannt und wenn auf ihn und seine Fähigkeiten Hoffnung gesetzt wird. Als Auferstandener ist er endgültig von Gott bestätigt und die auf ihn gesetzten Hoffnungen haben sich deshalb als richtig erwiesen.

ckung zu hindern, dann wäre das auch bei uns so; und ist die Verwesung unseres Leibes kein hinreichender Grund, Gott an unserer Auferweckung zu hindern, dann gilt das erst recht für Jesus“ (a.a.O., 397).

Auch die Jünger fallen vor Jesus nieder, als sie ihn sehen (V.17). Die Zweifel, die – zumindest einige von ihnen – dabei haben, sind als Unsicherheit aufzufassen, was diese Begegnung für das eigene Leben und für die eigenen Handlungen bedeutet. Auch hier erfolgt keine Beschreibung des Auferstandenen. Dies ist auffällig, da Lk und Joh mehrfach körperliche Charakteristika (Lk 24,39-43; Joh 20,20.27) betonen, die unterstreichen, dass es sich bei dem Auferstandenen wirklich um Jesus handelt.

Die Darstellung der Begleitumstände der Auferstehung ist bei Mt durch das Anliegen motiviert, das Gerücht abzuwehren, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen, um die Auferstehung behaupten zu können. Vermutlich existierte ein solches Gerücht zur Zeit des Mt wirklich. Problematisch ist, dass er im Zuge der Berichtigung des Gerüchts die Auferstehung als etwas so Eindeutiges darstellt, dass nur Böswillige sie nicht anerkennen. Gleichzeitig ist zu bedenken, was die Konzentration auf die Abwehr des Gerüchts und der Diffamierung der Hohepriester und Ältesten für das Verständnis der Auferstehung aussagt: Mt ging sicherlich davon aus, dass das Grab leer war. Er musste das aber auch betonen, um auf den Diebstahlvorwurf zu reagieren, der ein leeres Grab voraussetzte. Damit erklärt sich die Umstellung von ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε in Mk 16,6 zu οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη in Mt 28,6: Liegt Jesus nicht mehr im Grab, gibt es dafür nur eine zulässige Begründung: Er ist auferstanden. Umgekehrt verlangt die Überzeugung, dass Jesus auferstanden ist, nicht zwingend ein leer gewordenes Grab. Das oft beobachtete fehlende Interesse des Evangelisten, körperliche Merkmale des Auferstandenen zu betonen, lässt vermuten, dass die Auferstehung nicht in allzu enger Abhängigkeit vom Zustand des Leichnams zu sehen ist. Gleichwohl setzen die Begegnungen mit dem Auferstandenen eine wiedererkennbare Gestalt voraus, keine körperlose Seele – Auferstehung ist durchaus leiblich gedacht. Dies ergibt sich zudem aus dem schon angesprochenen Interpretationstext Mt 17,1-9: Die Verwandlung vollzieht sich an Jesu Äußeren, an seinem Gesicht und seiner Kleidung (17,2).

In Mt 13,43 und 22,23-33 erscheint diese Vorstellung in ähnlicher Form: einmal durch das Motiv vom „Leuchten der Gerechten“ nach der Scheidung von Guten und Bösen am Ende der Welt, einmal durch das Motiv vom „Sein wie Engel im Himmel“ im Leben nach dem Tod. Zentrales Element für das Verständnis von Auferstehung, Leben nach dem Tod und Leben im Himmelreich ist demnach im Matthäusevangelium die Verwandlung.

10 Abschlussbetrachtungen

Ziel der abschließenden Ausführungen ist die Bündelung zentraler Beobachtungen in kurzen, thesehaften Abschnitten. Da diese thematisch eng verwoben sind, werden bestimmte Aspekte trotz der Kürze der Ausführungen wiederholt herangezogen. Zugunsten einer klaren Darstellung der wichtigsten Aussagen erfolgt keine umfassende Rekapitulation aller Einzelergebnisse. In den Anmerkungen wird aber jeweils auf die Kapitel verwiesen, in denen die angesprochenen Themen ausführlicher behandelt werden.

Die Stellen, in denen mit der Verbform ἠγέρθη vom Auferstehen (von den Toten) die Rede ist, erscheinen genau aufeinander abgestimmt, sie korrigieren oder erläutern einander. Das Wortfeld ἠγέρθη/ἔγερσις findet Verwendung, wenn es um das Sichtbarwerden von Auferstehung in der Welt geht, ἀνίστημι/ἀνάστασις drückt das Leben bei Gott aus.

In 9,25 kommt zum ersten Mal die Verbform ἠγέρθη (τὸ κοράσιον) vor, die im Deutschen sowohl mit (das Mädchen) „stand auf“ als auch mit (das Mädchen) „wurde aufgeweckt“ wiedergegeben werden kann. Im Gegensatz zu Mk, der in den Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,34) das Verb ἀνίστημι verwendet, formuliert Mt konsequent alle Aussagen zur Auferstehung Jesu mit ἠγέρθη, also der gleichen Verbform wie in 9,25 (in den Leidensankündigungen Mt 16,21; 17,23; 20,19 sowie in Mt 10,8; 11,5; 14,2; 17,9; 26,32; 27,53; 27,63f. und 28,6f.). Daraus ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen der Wundergeschichte und dem Schicksal Jesu: So wie Jesus das Mädchen auferweckt, so wird auch er selbst von Gott auferweckt. Den Lesern des Evangeliums wird durch die Demonstration der Auferweckung veranschaulicht, dass von Jesus auch die eigene Auferweckung zu erwarten ist.

Dass die Rede von der Auferweckung von Toten im Zusammenhang mit Wundern dazu dient, die Besonderheit Jesu und die Nähe des Gottesreiches herauszustellen, zeigen auch Mt 10,8 und 11,5. 10,8 nennt das Auferwecken von Toten als eine der Aufgaben der Jünger, 11,5 zählt es unter die Merkmale, die Jesus als den erwarteten Messias ausweisen. Indem die Möglichkeit der Auferweckung in allen drei Fällen an Jesus bzw. an die besondere Situation der Zeit seines Auftretens gebunden wird, wird deutlich, weshalb Mt tatsächlich an Totenaufweckungen glauben konnte, obwohl unsere Lebenswirklichkeit – und vermutlich schon die der matthäischen Gemeinde – derartige Vorgänge sicher ausschließt: Sie sind für den Evangelisten Zeichen einer besonderen

Ära vor dem bald erwarteten endgültigen Anbruch des Gottesreiches.⁹⁷⁴ In dieser Zeit können die Grenzen zwischen Leben und Tod bereits in Einzelfällen durchbrochen werden. Exemplarisch steht dafür neben den bereits genannten Stellen Mt 27,53: In dem Moment, in dem Jesus stirbt, werden die bereits verstorbenen Heiligen für die Menschen in Jerusalem sichtbar.⁹⁷⁵

In Mt 14,2 wird eine Vermutung des Herodes referiert: Er erklärt sich die Macht Jesu damit, dass dieser der von den Toten auferstandene Johannes der Täufer sei. Dies zeigt, dass ein derartiges Auferstehungsverständnis, bei dem jemand in Gestalt eines Anderen auf die Erde zurückkehrt, durchaus vertreten wurde. Über die Wendung ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν entsteht eine Verbindung zum ähnlich lautenden Ausdruck ἐκ νεκρῶν ἐγερθῆ in 17,9, der nächsten Stelle, in der es um Auferstehung geht. Durch die betonte Voranstellung von ἐκ νεκρῶν liest sich 17,9 als Bestätigung und zugleich Korrektur des in 14,2 zum Ausdruck kommenden Auferstehungsverständnisses: Jesus wird tatsächlich von den Toten auferstehen, aber in einem anderen Sinn, als es die Leute meinen, nämlich so, wie es die Jünger während der Verwandlung in 17,2-4 gesehen haben.⁹⁷⁶ Auferstehung von den Toten ist nicht die bloße Rückkehr auf die Erde in anderer Gestalt, sondern eine Verwandlung in eine weiße und leuchtende Existenz, die Zugang zur Himmelswelt hat.

Mt 26,32 verweist mit der einmaligen Formulierung μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με auf die Situation voraus, die in 28,7 bestätigt wird. Die Formel ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν findet als nächstes in 27,64 in der Aussage der Gegner Verwendung, die befürchten, die Jünger Jesu könnten die Auferstehung behaupten, wenn sie Jesu Leichnam stehlen. In 28,7 heißt es im gleichen Wortlaut, dass Jesus von den Toten auferstanden ist. Auch hier werden also zwei Vorstellungen kontrastiert und mit der zweiten die erste korrigiert: Auferstehung von den Toten ist nichts, was durch Betrug zustande kommt, sondern sie ist Handeln Gottes.

Dass das Grab, in dem Jesus gelegen hatte, leer ist, kann dann nur eine einzige zutreffende Bedeutung haben: Er ist auferstanden, wie er es angekündigt hatte (28,6).

Jesus zeigt sich anschließend den Frauen und den Jüngern. Ἠγέρθη beinhaltet also auch hier den Aspekt der Demonstration von Auferstehung vor den Augen der Welt. Dies gilt ebenso für das Substantiv ἔγερσις (27,53): Die Heiligen werden in der heiligen Stadt sichtbar. Anders als das Mädchen in 9,25 kehren aber weder Jesus noch die Heiligen auf die Erde zurück, um dort weiterzuleben.

Wenn Auferstehung das Leben bei Gott bezeichnet, verwendet Mt hingegen ἀνάστασις (vgl. 22,28.30f.).⁹⁷⁷

⁹⁷⁴ Vgl. Kap. 3.4 und 3.5.

⁹⁷⁵ Vgl. Kap. 8.2.6.

⁹⁷⁶ Vgl. Kap. 6.3 und 6.6.

⁹⁷⁷ Vgl. Kap. 7.6. und 8.3.

Die Erwartung einer allgemeinen endzeitlichen Auferstehung tritt zurück zugunsten der Annahme, dass verstorbene Gerechte schon bei Gott leben. Durch Jesus ist punktuell ein Blick in diese Wirklichkeit möglich.

An keiner einzigen Stelle in seinem Evangelium spricht Mt dezidiert von einer allgemeinen endzeitlichen Auferstehung.

Mehrere Male klingt aber die Vorstellung an, dass verstorbene Gerechte zur Zeit des Evangeliums bereits wieder leben: Laut Mt 8,11 liegen Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch.⁹⁷⁸ Mt 22,32 argumentiert unter Verweis auf Ex 3,6 damit, dass der Gott dieser drei Patriarchen ein „Gott der Lebenden“ ist. Dadurch ergibt sich, dass die Patriarchen bereits bei Gott leben.⁹⁷⁹

In 17,3 redet Jesus mit Mose und Elija. Auch diese beiden Vertreter der Himmelswelt scheinen irgendwo zu „sein“, von wo aus sie mit Jesus sprechen können. Dass die Jünger sie auch sehen (und anscheinend auch erkennen) können, ist durch Jesus ermöglicht.⁹⁸⁰

Von der Auferweckung von vielen Heiligen ist dann in Mt 27,52 die Rede. Der Akzent liegt jedoch nicht auf dem Auferstehungsvorgang in dem Sinn, dass mit den Heiligen die allgemeine endzeitliche Auferstehung beginnt. Vielmehr werden die Heiligen für die noch Lebenden sichtbar. Den Menschen in Jerusalem vermittelt dies, dass die scheinbar Verstorbenen doch leben, auch wenn in ihren Gräbern Leichen liegen. Dies ist zunächst ein Schreckensbild, wenn man die Heiligen als die Propheten auffasst, die vorher ermordet wurden (Mt 23,30f.).⁹⁸¹ Für die Leser des Evangeliums beinhaltet die Darstellung aber auch Trost, denn das Sichtbarwerden der Heiligen bestätigt die Aussage, dass Gott ein Gott der Lebenden ist und die zu ihm Gehörenden nicht im Zustand des Todes lässt.⁹⁸² Ein Blick in diese Wirklichkeit ist wiederum durch Jesus möglich; in dem Moment, in dem er stirbt und der Vorhang im Tempel zerreißt, „zerreißt“ auch die sonst absolute Grenze zwischen Leben und Tod.⁹⁸³

Die Vorstellung vom Leben der Gerechten bei Gott wird auf die Jünger ausgeweitet, wenn es in Mt 26,29 heißt, dass Jesus mit ihnen im Reich seines Vaters wieder Wein trinken werde. Zunächst drückt sich darin die Erwartung des bald endgültig anbrechenden Gottesreiches am Weltende aus. Zum Zeitpunkt der Evangeliumsentstehung waren die Jünger aber bereits verstorben, ohne dass das Reich begonnen hatte. Die schriftliche Fixierung einer solchen Verheißung könnte dann unter der Annahme erfolgt sein, dass die Jünger nach ihrem Tod bei Jesus im Reich seines Vaters sind. Zudem ist der Zwölferteil der Jünger vermutlich transparent für die Gemeinde: Für die matthäische Ge-

⁹⁷⁸ Vgl. Kap. 2.3.

⁹⁷⁹ Vgl. Kap. 7.4.1.

⁹⁸⁰ Vgl. Kap. 6.4.1.

⁹⁸¹ Vgl. Kap. 8.2.6.3.

⁹⁸² Vgl. Kap. 8.2.6.4.

⁹⁸³ Aber schon während Jesu Wirken ist der Tod nicht unüberwindbar. Er kann vom Tod auf(er)wecken wie vom Schlaf (vgl. Mt 9,24f. und dazu Kap. 3.3), und aufgrund der Nähe des Gottesreiches können dies sogar die Jünger (vgl. Kap. 3.4 und 3.5).

meinde besteht weiterhin Hoffnung auf ein Leben in der Basileia, auch wenn einige das Weltende nicht mehr erleben.⁹⁸⁴

Daraus ergibt sich:

Die Rede vom Reich der Himmel/Reich des Vaters ist der Frage nach Tod und Auferstehung übergeordnet: Das ewige Leben findet in der Basileia statt und darauf liegt die Hoffnung – ob durch den Tod des Einzelnen oder durch die endgültige Aufrichtung der Basileia nach dem Weltende ist zweitrangig.

Mt zeichnet zwei Linien, wie es zum Leben in der Basileia kommt: Zum einen findet die Zuweisung zum ewigen Leben oder zur ewigen Strafe am Weltende statt. Diese Zuweisung erfolgt durch ein Gericht mit doppeltem Ausgang (vgl. Mt 13,40-43.49f.; 24,31 und 25,31-46).⁹⁸⁵ Dass hierfür Tote auferweckt werden, wird nicht gesagt.

Zum anderen wird vom Leben in der Basileia oder bei Gott gesprochen, wenn besondere, bereits verstorbene Einzelgestalten im Blick sind: die Patriarchen im Reich der Himmel (8,11) oder „in der Auferstehung“ (22,32) und schließlich auch die Jünger (26,29). Ohne ausgeführte Gerichtsdarstellung geht es dann einseitig um das Heil für die „Guten“.⁹⁸⁶

Eine explizite Systematisierung, wie sich die zum Zeitpunkt des Weltgerichts Lebenden und die bis dahin schon Verstorbenen zueinander verhalten, findet sich bei Mt nicht.⁹⁸⁷

Denkbar ist jedoch ein Übertrag von besonderen alttestamentlichen Gestalten nicht nur auf die Jünger, sondern auch auf die matthäische Gemeinde insgesamt bzw. für alle Menschen darin, die Gottes Willen tun.⁹⁸⁸

Die Sonderstellung der zwölf Jünger bleibt aber erhalten, wie Mt 19,28 verdeutlicht: Bei der Wiederkunft Jesu⁹⁸⁹ und der endgültigen Aufrichtung des Himmelreiches werden sie auf zwölf Thronen sitzen und herrschen.⁹⁹⁰

Gehenna und Hades bezeichnen beide den endgültigen Strafort.

Die Vorstellung einer Auferstehung zum Gericht klingt nur sehr verhalten an und ist hauptsächlich durch rhetorische Strategie motiviert.

Mt verwendet zur Bezeichnung für den Strafort nach dem Gericht meist das Wort Gehenna. Die Gehenna ist Ort der ewigen Strafe und zugleich Ort der Vernichtung, wobei die logische Unvereinbarkeit beider Vorstellungen offenbar nicht als störend empfunden wird.

⁹⁸⁴ Vgl. Kap. 2.3.4 und 5.3.

⁹⁸⁵ Vgl. Kap. 5. Vgl. auch Kap. 4.3.1.3.3.

⁹⁸⁶ Dennoch gilt auch und gerade den Jüngern die Mahnung, dass Gott sie in der Gehenna vernichten kann (vgl. Kap. 4.3.1.1).

⁹⁸⁷ Anders 1Thess 4,13-18.

⁹⁸⁸ Vgl. Kap. 2.3.4 und 5.3.

⁹⁸⁹ Zum Begriff *παλιγγενεσία* vgl. Kap. 5.2.1.

⁹⁹⁰ Vgl. Kap. 5.2.2.

Die Zuordnung eines Menschen zur Gehenna ist nicht reversibel. Dementsprechend deutlich wird vor ihr gewarnt. Im Verhältnis zum ewigen Leben ist der Unterschied so groß, dass sogar ein ewiges Leben mit körperlichen Einbußen erstrebenswerter wäre als ein Geworfenwerden in die Gehenna mit unversehrtem Körper. Fast immer geht die Rede von der Gehenna mit dem Gerichtsgedanken einher, nur in Mt 10,28 wird die Warnung vor der Vernichtung in der Gehenna mit dem Tod verbunden: Gott kann den Menschen gänzlich, mit $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\psi\upsilon\chi\eta$, vernichten, während Menschen nur das $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ töten können. Hier klingt die Vorstellung an, dass das Gericht im Sinne einer Zuordnung zum ewigen Leben oder zur Vernichtung direkt nach dem Tod geschieht.⁹⁹¹

Hades bezeichnet ebenfalls den endgültigen Strafort, nicht etwa einen Zwischenzustand. Der Gebrauch des Wortes Hades ist bedingt durch alttestamentliche Wendungen, die für die matthäischen Aussagen geeignete Assoziationen mitbringen.⁹⁹²

In Mt 12,41f. begegnet eine Gerichtssituation, in der nur einseitig die Verdammung thematisiert wird, nicht der Lohn für die gegenübergestellte Gruppe. Die Verben $\acute{\alpha}\nu\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ und $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\omega$ bezeichnen hier das Auftreten im Gericht, nicht die universale endzeitliche Auferstehung. Entscheidend ist in dem dargestellten Gerichtsszenario das Ergehen einer bestimmten Gruppe, deren Verurteilung bereits feststeht. Das Hauptanliegen der Stelle ist es somit nicht, dem Einzelnen Auskunft über sein postmortales Geschick zu geben, sondern die Verdammung der Autoritäten Israels als Konsequenz ihrer Uneinsichtigkeit zu zeichnen.⁹⁹³

Auferstehung geschieht leiblich und wird durch die Verwandlung in eine leuchtende Gestalt beschrieben.

Mt schildert den auferstandenen Jesus in Mt 28 zurückhaltend. Isoliert betrachtet wird aus den Begegnungen der Frauen und der Jünger mit dem Auferstandenen (Mt 28,9.17) gar nicht ersichtlich, dass er sich verändert hat oder etwas an ihm anders geworden ist. Durch die zahlreichen sprachlichen Verbindungen zwischen der Verwandlung Jesu in 17,1-13 und Mt 28 ist aber davon auszugehen, dass Mt die Verwandlung Jesu in 17,2 als Vorwegnahme der Auferstehung verstanden wissen will. Seine Vorsicht, am Ende des Evangeliums explizit die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes zu schildern, verdankt sich der Bedeutung des Missionsbefehls, auf dem das Schlussgewicht liegt: Durch die Gesamtheit der Lehre Jesu und ihrer Befolgung und nicht allein durch ein überwältigendes Ostererlebnis sollen die Jünger alle Völker zu Jüngern machen.⁹⁹⁴

Die Betonung, dass Jesus nicht mehr im Grab lag, ist vorrangig durch die Auseinandersetzung mit den Gegnern bedingt, die die Auferstehung nicht anerkennen.⁹⁹⁵ Auch wenn Jesu Leichnam nachweislich im Grab gelegen hätte, wäre Auferstehung im Sinne

⁹⁹¹ Vgl. Kap. 4.3.1.

⁹⁹² Vgl. Kap. 4.3.2 und 4.4.5.

⁹⁹³ Vgl. Kap. 5.1.

⁹⁹⁴ Vgl. Kap. 6.3 und 9.4.

⁹⁹⁵ Vgl. Kap. 9.5.

einer Verwandlung denkbar, da der Auferstehungsleib über den irdischen Körper hinausgeht.⁹⁹⁶

Bei Mt ist nirgends die in 2Bar vorfindliche Zweistufigkeit ausgearbeitet, dass Tote erst auferstehen und danach (bei 2Bar nach der sichergestellten Erkennbarkeit untereinander) in ein Aussehen voll Glanz und Schönheit verwandelt werden.⁹⁹⁷ Dennoch gibt es Hinweise darauf, dass Mt sich die Auferstehungsexistenz in verwandelter Gestalt denkt: Neben der Verwandlung Jesu spricht dafür die Vorstellung vom Sein „wie Engel im Himmel“ in 22,30. Die engelähnliche Existenz bedeutet ein Leben als „leuchtende“, „himmlische“ Gestalten in Gottes Nähe. Daneben tritt der Aspekt der unvorstellbaren Andersartigkeit dieser Existenz, in der irdische Bedingungen wie Ehe und Fortpflanzung nicht mehr gebraucht werden.⁹⁹⁸ In 13,43 wird das Leben der Gerechten im Reich ihres Vaters als „Leuchten“ beschrieben.⁹⁹⁹ Die Vorstellung einer Verwandlung des Menschen für ein Leben bei Gott im Himmelreich ist somit grundlegend für das Verständnis von Auferstehung und Leben nach dem Tod im Matthäusevangelium.

⁹⁹⁶ Vgl. Kap. 9.6

⁹⁹⁷ Vgl. Kap. 4.3.1.3.3, 6.5.2 und 7.5.2.2.

⁹⁹⁸ Vgl. Kap. 7.5.

⁹⁹⁹ Vgl. Kap. 6.5.

Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach: SCHWERTNER, Siegfried M.: IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston³2014.

A Quellen und Übersetzungen

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. Karl Elliger/Wilhelm Rudolph, Stuttgart⁵1997.

Novum Testamentum graece, hrsg. v. Barbara Aland/Kurt Aland u.a. Begründet von Eberhard Nestle/Erwin Nestle, Stuttgart²⁸2012.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hrsg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart 1935 (Nachdruck).

Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Wolfgang Kraus, 2., verb. Auflage, Stuttgart 2010.

Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem, hrsg. v. Robert Weber, Stuttgart³1983.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u.a., Stuttgart 1980.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierte Fassung, hrsg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1984.

Elberfelder Bibel. Revidierte Fassung, Wuppertal 2006.

Die Spruchquelle Q. Studienausgabe, Griechisch und Deutsch, hrsg. und eingeleitet von P. Hoffmann/Chr. Heil, Darmstadt/Leuven⁴2013 (unveränd. Nachdruck d. 3., überarb. u. erw. Aufl. 2009).

Documenta Q. Reconstructions of Q through two Centuries of Gospel Research, darin: Q 22:28,30, hrsg. v. Christoph Heil, Leuven 1998.

The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas, hrsg. v. J.M. Robinson/P. Hoffmann/J.S. Kloppenborg, Minneapolis/Leuven 2000.

Quellen und Übersetzungen

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher, 2 Bde., I: Evangelien, II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1990/⁵1989.

1Bar: siehe Septuaginta.

GUNNEWEG, Antonius H.J.: Das Buch Baruch (JSHRZ III/2), Gütersloh ²1980, 165-181.

2Bar

KLIJN, Albertus F. J.: Die syrische Baruch-Apokalypse (JSHRZ V/2), Gütersloh 1976, 105-191.

(gr)3Bar

HAGE, Wolfgang: Die griechische Baruch-Apokalypse (JSHRZ V/1), Gütersloh 1979, 15-44.

4Esra: siehe Vulgata.

SCHREINER, Josef: Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.

Die Esra-Apokalypse (IV. Esra), nach dem lateinischen Text unter Benutzung der anderen Versionen übers. und hrsg. v. A.F.J. Klijn, GCS, Berlin 1992.

1Hen

UHLIG, Siegbert: Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.

2 Hen

BÖTTRICH, Christfried: Das slavische Henochbuch (JSHRZ V/7), Gütersloh 1995.

Jub

BERGER, Klaus: Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

LAB

DIETZFELBINGER, Christian: Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum), JSHRZ II/2, Gütersloh ²1979.

1Makk: siehe Septuaginta

SCHUNCK, Klaus D.: 1.Makkabäerbuch (JSHRZ I/4), Gütersloh 1980.

2Makk: siehe Septuaginta

VON DOBBELER, Stephanie: Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSK AT 11), Stuttgart 1997.

HABICHT, Christian: 2.Makkabäerbuch (JSHRZ I/3), Gütersloh 1976.

4Makk: siehe Septuaginta

KLAUCK, Hans-Josef: 4. Makkabäerbuch (JSHRZ III/6), Gütersloh 1989.

PsSal

HOLM-NIELSEN, Svend: Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV/2), Gütersloh 1977.

SapSal: siehe Septuaginta.

GEORGI, Dieter: Weisheit Salomos (JSHRZ III/4), Gütersloh 1980.

Sib

MERKEL, Helmut: Sibyllinen (JSHRZ V/8), Gütersloh 1998.

Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch, auf der Grundlage der Ausgabe von Alfons Kurfeß neu übersetzt und hrsg. von Jörg-Dieter Gauger (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich 1998.

Sir: siehe Septuaginta

SAUER, Georg: Jesus Sirach (JSHRZ III/5), Gütersloh 1981.

TestAbr

JANSSEN, Enno: Testament Abrahams (JSHRZ III/2), Gütersloh ²1980, 193-256.

TestXII

BECKER, Jürgen: Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.

DE JONGE, Marinus: The Testament of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text (PVTG I/2), Leiden 1978.

Tob: siehe Septuaginta.

EGO, Beate: Buch Tobit JSHRZ II/6, Gütersloh 1999.

Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Leopold Cohn u.a., 7 Bde., Berlin ²1969[Bde. 1–6]–1964 [Bd.7].

Philo, with an English Translation by F.H. Colson et al. (LCL), 10 Bde., Cambridge (MA)/London 1929-1962.

Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, hrsg. v. O. Michel und O. Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt 1959–1969.

Josephus, with an English Translation by Henry St.J. Thackeray u.a. (LCL), 9 Bde., Cambridge (MA)/London 1926–1965.

Flavius Josephus, Translation and Commentary, hrsg. v. Steven Mason, darin:

Bd. 3: Judean Antiquities 1–4, Translation and Commentary by L.H. Feldman, Leiden/Boston/Köln 2000.

Bd. 5: Judean Antiquities 8–10, Translation and Commentary by Chr. Begg, Leiden/Boston 2005.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino: The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English, Leiden u.a. 1994.

B Hilfsmittel

ALAND, Kurt (Hrsg.): Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitibus, Stuttgart ¹⁵2005.

ALAND, Kurt (Hrsg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus, 2 Bde., Berlin/New York 1978–1983.

BAUER, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York ⁶1988.

BALZ, Horst/SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT), 3 Bde., Stuttgart ³2011.

BETZ, Hans D. u.a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 8 Bde., Tübingen ⁴1998–2005.

BIBLE WORKS LLC (Hrsg.): Bible Works 9. Software for Biblical Exegesis and Research, Norfolk 2011.

Kommentare

BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁸2001.

COENEN, Lothar/HAACKER, Klaus (Hrsg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), Witten ²2010.

GEMOLL, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ⁹1991.

GESENIUS, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet und hg. v. Herbert Donner, Berlin/Heidelberg ¹⁸2012.

FABRY, Heinz-Josef/DAHMEN, Ulrich: Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten (ThWQ), 3Bde., Stuttgart 2011–2016.

INSTITUT für Neutestamentliche Textforschung und Rechenzentrum der Universität Münster (Hrsg.): Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition, Berlin/New York ³1987.

KITTEL, Gerhard/FRIEDRICH, Gerhard (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), 10 Bde., Stuttgart 1933–1979.

MÜLLER, Gerhard/KRAUSE, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie (TRE), 36 Bde., Berlin/New York 1977–2004.

VON SIEBENTHAL, Heinrich: Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann – von Siebenthal, Gießen/Basel 2011.

C Kommentare

BASSER, Herbert W./COHEN, Marsha B.: The Gospel of Matthew and Judaic Traditions: A Relevance-Based Commentary (The Brill reference library of Judaism 46), Leiden/Boston 2015.

DAVIES, W.D./ALLISON, Dale C.: The Gospel According to Saint Matthew (ICC), 3 Bde., Edinburgh 1988–1997.

De BOOR, Werner: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (Wuppertaler Studienbibel, Neues Testament), Wuppertal ⁵1981.

FIEDLER, Peter: Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006.

FIEGER, Michael: Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik (NTA 22), Münster 1991.

FLEDDERMANN, Harry T.: Q. A Reconstruction und Commentary (Biblical Tools and Studies 1), Leuven u.a. 2005.

FRANCE, Richard T.: The Gospel According to Matthew (NICNT), Grand Rapids (MI) 2008.

GAECHTER, Paul: Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar, Innsbruck u.a. 1963.

GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium, 2 Bde. (HThK 1.1-2), Freiburg/Basel/Wien ²1988/²1992.

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus, Bd. 2 (EKK 2,2), Neukirchen-Vluyn 1979.

GREEN, Joel B.: The Gospel of Luke (NICNT), Grand Rapids (MI) 2009.

GREEN, Michael: The Message of Matthew. The Kingdom of Heaven, Downers Grove (IL) 2001.

GRUNDMANN, Walter: Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin ⁶1986.

GUNDRY, Robert H.: Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, Grand Rapids (MI) ²1994.

HAENCHEN, Ernst: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin ²1968.

HAGNER, Donald A.: Matthew 1-13; Matthew 14-28 (Word Biblical Commentary 33 A.B), Dallas (TX) 1993/1995.

HARE, Douglas R.: Matthew. Interpretation: A Bible commentary for teaching and preaching, Louisville (KY) ³1993.

HARRINGTON, Daniel J.: The Gospel of Matthew (Sacra Pagina Series 1), Collegeville 2007.

HENTSCHEL, Georg: Die Neue Echter-Bibel. 2 Samuel (Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 34), Würzburg 1994.

HOLTZ, Traugott: Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13), Neukirchen-Vluyn 1986.

HÜBNER, Hans: Die Weisheit Salomos (ATD Apokryphen 4), Göttingen 1999.

KLAIBER, Walter: Das Matthäusevangelium, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2015.

KLEIN, Hans: Das Lukasevangelium (KEK 1,3), Göttingen 2006.

KLOSTERMANN, Erich: Das Matthäusevangelium (HNT 4), Tübingen ⁴1971.

KONRADT, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015.

LUCK, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (ZBK.NT 1), Zürich 1993.

LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, 4 Bde. (EKK 1.1-4), Zürich u.a. 1985–2002.

MAIER, Gerhard: Matthäus-Evangelium, 2. Teil, Stuttgart 1980.

NICKELSBURG, George W.E.: 1Enoch (Bd. 1: Chapters: 1-36, 81-108, Bd. 2: Chapters 37-82), Minneapolis (MN) 2001.2012.

NOLLAND, John: The Gospel of Matthew. A commentary on the Greek text, Grand Rapids (MI) 2008.

NORDSIECK, Reinhard: Das Thomas-Evangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien, Neukirchen-Vluyn, ²2004.

SAND, Alexander: Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986.

SCHLATTER, Adolf: Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart ⁶1963.

SCHMELLER, Thomas: Der zweite Brief an die Korinther. 2 Kor 1,1-7,4 (EKK 8.1), Neukirchen-Vluyn 2010.

- SCHMID, Josef: Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg ³1956.
- SCHRAGE, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 15,1 - 16,24 (EKK 7.4), Neukirchen-Vluyn 2001.
- SENIOR, Donald: Matthew (Abingdon New Testament commentaries), Nashville (TN) 1998.
- TOWNER, Philip H.: Letters to Timothy and Titus (NICNT), Grand Rapids (MI)/Cambridge 2009.
- WELLHAUSEN, Julius: Das Evangelium Marci, Berlin ²1909.
- WILCKENS, Ulrich: Der Brief an die Römer. Röm 12-16 (EKK 6.3), Zürich ²1989.
- ZAHN, Theodor: Das Evangelium des Matthäus (KNT), Leipzig/Erlangen ⁴1922.
- ZIMMERLI, Walther: Ezechiel. 2. Teilband Ezechiel 25-48 (BKAT XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1969.

D Monographien, Aufsätze, Artikel

- ALKIER, Stefan: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009.
- ALLISON, Dale C. Jr.: The new Moses. A Matthean typology, Minneapolis 1993.
- ALLISON, Dale C. Jr.: Touching Jesus' Feet (Matt 28:9), in: Ders. (Hrsg.): Studies in Matthew. Interpretation Past and Present, Grand Rapids (MI) 2005, 107-116.
- ALLISON Dale C. Jr.: Jesus and Gehenna, in: Mrázek, Jiří/Roskovec, Jan (Hrsg.): Testimony and Interpretation. Early Christology in Its Judeo-Hellenistic-Milieu (JSNTS 272), London 2004.
- BALZ, Horst: Art. ἄγιος, in: EWNT II, Stuttgart ²1992, 38-47.
- BALZ, Horst: Art. φοβέω, in: ThWNT IX, Stuttgart 1973, 204-209.
- BARTH, Christoph: Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, mit zwei Anhängen, einer Bibliographie und Registern neu hrsg. von Bernd Janowski, Zürich ²1987(¹1947).
- BARTH, Gerhard: Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992.
- BARTH, Lewis M.: Art. Jenseits II Judentum, TRE 16, Berlin/New York 1987, 565-568.
- BARTON, Stephen C.: The Transfiguration of Christ according to Mark and Matthew: Christology and Anthropology, in: Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann (Hrsg.): Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001, 231-246.
- BAUMBACH, Günther: Das Sadduzäerverständnis bei Josephus Flavius und im Neuen Testament, in: Kairos 13 (1971), 17-37.
- BAUMBACH, Günther: Art. Σαδδουκαῖος, in: EWNT III, Stuttgart ²1992, 530f.
- BECKER, Jürgen: Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart 1976.

BECKER, Jürgen: Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007.

BECKER, Michael: Die „messianische Apokalypse“ 4Q521 und der Interpretationsrahmen der Taten Jesu, in: Frey, Jörg/Becker, Michael (Hrsg.): Apokalyptik und Qumran, Einblicke 10, Paderborn 2007, 237-303.

BEHM, Johannes: Art. μεταμορφώω, in: ThWNT IV, Stuttgart 1959, 762-767.

BERGER, Klaus: Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (StUNT 13), Göttingen 1976.

BERGER, Klaus: Wer war Jesus wirklich?, Stuttgart 1995.

BIEBERSTEIN, Klaus: Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: Berlejung, Angelika/Janowski, Bernd (Hrsg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 423-446.

BIETENHARD, Hans: Art. πῦρ, in: TBLNT I, Neukirchen-Vluyn 1997, 465-468.

BLINZLER, Josef: Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu (NTA 17,4), Münster 1937.

BLISCHKE, Mareike Verena: Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis (FAT II.26), Tübingen 2007.

BONFIGLIO, Ryan P.: Art. שָׁבַע, in: ThWQ II, Stuttgart 2013, 1007-1017.

BORNKAMM, Günter: Art. σείω, in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, 195-199.

BÖCHER, Otto: Art. γέννα, in: EWNT I, ²1992, 574-576.

BÜCHSEL, Friedrich: Art. παλιγγενεσία, in: THWNT I, Stuttgart 1933, 685-688.

CAVALLIN, Hans C.C.: Life after Death. Paul's argument for the resurrection of the dead in I Cor 15, Bd, 1: An enquiry into the Jewish background (ConBNT 7), Lund 1974.

CHARLESWORTH, J.H.: Prolegomenous Reflections Towards a Taxonomy of Resurrection Texts (1QH^a, 1En, 4Q521, Paul, Luke, the Fourth Gospel, and Psalm 30), in: Henderson, Ian H./Oegema, Gerbern S. (Hrsg.): The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity (JSRZ 2), Gütersloh 2006, 237-264.

COHN-SHERBOK, Rabbi D.M.: Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead, in: JSNT 11 (1981), 64-73.

DALFERTH, Ingolf U.: Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: ZThK 95 (1998), 379-409.

DAUTZENBERG, Gerhard: Sein Leben bewahren. Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien (StANT 14), München 1966.

DERRETT, J. Duncan M.: Palingenesia (Matthew 19.28), in: JSNT 20 (1984), 51-58.

DIETRICH, Walter/VOLLENWEIDER, Samuel: Art. Tod II Altes und Neues Testament, in: TRE 33, Berlin/New York 2002, 582-600.

- DONALDSON, Terence L.: Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology (JSNT.S 8), Sheffield 1985, 136-156.
- ERLEMANN, Kurt: Vision oder Illusion. Zukunftshoffnungen im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2014.
- EVANS, Christopher F.: Resurrection and the New Testament (SBT 2. Reihe 12), London 1970.
- FASCHER, Erich: Das Weib des Pilatus (Matthäus 27,19). Die Auferweckung der Heiligen (Matthäus 27,51-53). Zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung (HM 20), Halle 1951, 32-51.
- FRANKEMÖLLE, Hubert: Auferweckung Jesus – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf, in: Hoffe, Rudolf/Busse, Ulrich (Hrsg.): Von Jesus zum Christus. Christologische Studien (BZNW 93, FS für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag), Berlin/New York 1998, 45-69.
- FREY, Jörg/SCHRÖTER, Jens (Hrsg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005.
- GARBE, Gernot: Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (WMANT 106), Neukirchen-Vluyn 2005.
- GIELEN, Marlis: Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008.
- GIESEN, Heinz: Jesu Krankenheilungen im Verständnis des Matthäusevangeliums, in: Schenke, Ludger (Hrsg.): Studien zum Matthäusevangelium (FS W. Pesch), Stuttgart 1988.
- GNILKA, Joachim: Martyriumssparänese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen, in: SCHNACKENBURG, Rudolf (Hrsg.): Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann) (ETS 38), Leipzig 1977, 223-246.
- GRAYSTON, Kenneth: The Translation of Matthew 28.17, in: JSNT 21 (1984), 105-109.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen: Art. Jenseits I Religionsgeschichtlich, TRE 16, Berlin/New York 1987, 563-565.
- GSCHWIND, Karl: Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols (NTA, 2.Bd, 3./5. Heft), Münster 1911.
- GURTNER, Daniel M.: The Torn Veil. Matthew's exposition of the death of Jesus (SNTSMS 139), Cambridge 2007.
- ECKSTEIN, Hans-Joachim: Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel formelhafter Zeugnisse, in: DERS./WELKER, Michael (Hrsg.): Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002, 1-30.
- HAHN, Ferdinand: Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThS 36), Neukirchen-Vluyn 1998.
- HAYTER, Daniel W.: 'How are the Dead Raised?': The Bodily Nature of Resurrection in Second Temple Jewish Texts, in: TAYLOR, Joan E.: The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts (LSTS 85), London u.a. 2014.
- HEIL, John P.: The Death and Resurrection of Jesus. A Narrative-Critical Reading of Matthew 26-28, Minneapolis (MN) 1991.

HEIL, John P.: The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36 (AnBib 144), Rom 2000.

HENGEL, Martin: Das Begräbnis Jesu bei Paulus, in: Avemarie, Friedrich/Lichtenberger Hermann (Hrsg.): Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 119-183.

HENNING, Meghan: Educating Early Christians through the Rhetoric of Hell. „Weeping and Gnashing of Teeth“ as Paideia in Matthew and the Early Church (WUNT II 382), Tübingen 2014.

HERZER, Jens: Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b-53 im Kontext der matthäischen Jesus-Erzählung, in: Böttrich, Christfried u.a. (Hrsg.): Evangelium Ecclesiasticum. Matthäus und die Gestalt der Kirche (FS für Christoph Kähler zum 65. Geburtstag), Frankfurt 2009, 115-144.

HOFFMANN, Paul: Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (NTA, NF 2), Münster 1966.

HOFFMANN, Paul: Art. Auferstehung II/1 Neues Testament, in: TRE 4, Berlin/New York 1979, 478-513.

JACOB, G.: Art. ψυχή, in: THWNT IX, Stuttgart 1973, 614-629.

JANOWSKI, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.

JEREMIAS, Joachim: Art. γέννα, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, 655f.

JEREMIAS, Joachim: Art. πύλη, in: ThWNT VI, Stuttgart 1959, 920-927.

JEREMIAS, Jörg: Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965.

KEGEL, Günter: Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Gütersloh 1970.

KELLERMANN, Ulrich: Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95), Stuttgart 1979.

KESSLER, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985.

KESSLER, Hans: Wie Auferstehung der Toten denken?, in: ZNT 19 (2007), 50-56.

KINGSBURY, Jack Dean: Matthew: Structure, Christology, Kingdom, Philadelphia (PA), 1977.

KITTEL, Gisela: Das leere Grab als Zeichen für das überwundene Totenreich, in: ZThK 96 (1999), 458-479.

KLAIBER, Walter: Art. Auferstehung, in: TBLNT, Witten²2010, S. 89–108.

KONRADT, Matthias: Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22), Göttingen 1998.

KONRADT, Matthias: Das Matthäusevangelium als judenchristlicher Gegenentwurf zum Markusevangelium, in: Ders.: Matthäusstudien, hrsg. von A. Euler (WUNT 358), Tübingen 2016, 43-68.

KONRADT, Matthias: „Ihr wisst nicht, was ihr erbittet“ (Mt 20,22). Die Zebedaidenbitte in Mt 20,20f und die königliche Messianologie im Matthäusevangelium, in: Ders.: Matthäusstudien, hrsg. von A. Euler (WUNT 358), Tübingen 2016, 171-200.

KONRADT, Matthias: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007.

KRATZ, Reinhard: Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus (besonders Mt 27,62-28,15) (SBS 65), Stuttgart 1973.

KRATZ, Reinhard: Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (EHS.T 123), Frankfurt a. M. 1979.

KREMER, Jacob: Art. ἐγείρω, in: EWNT II, Stuttgart ³2011, 899-910.

KREMER, Jacob: Art. Auferstehung Christi I. Im Neuen Testament, in: LThK I, ³1993, 1177-1182.

KREMER, Jacob: Art. ἀνάστασις, in: EWNT I, Stuttgart ³2011, 210-221.

KRETZER, Armin: Art. ἀπόλλυμι, ἀπώλεια, in: EWNT I, Stuttgart ²1992, 325-327.

KREUZER, Michael: „Auferstanden am dritten Tag“. Christologie als Modell der Eschatologie, in: Schreiber, Stefan/Siemons, Stefan: Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003, 119-142.

LANG, Friedrich: Art. πῶρ, in: THWNT VI, Stuttgart 1959, 927-953.

LANGE, Joachim: Zur Ausgestaltung der Szene vom Sterben Jesu in den synoptischen Evangelien, in: Ders./Merklein, Helmut: Biblische Randbemerkungen (FS für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag), Würzburg 1974.

LICHTENBERGER, Hermann: Auferstehung in den Qumranfunden, in: Avemarie, Friedrich/Lichtenberger, Hermann (Hrsg.): Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 79-91.

LOADER, William R.G.: Sexuality and the Jesus Tradition, Grand Rapids (MI) 2005.

LOHSE, Eduard: Art. χεῖρ et. alt., in: ThWNT IX, Stuttgart 1973, 413-427.

LUZ, Ulrich: Art. βασιλεία, in: EWNT I, Stuttgart ²1992, 481-491.

LUZ, Ulrich: Studies in Matthew, Grand Rapids (MI) 2005.

LÜDEMANN, Gerd: Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994.

MAISCH, Ingrid: Die österliche Dimension des Todes Jesus. Zur Osterverkündigung in Mt 27,51-54, in: OBERLINNER, Lorenz (Hrsg.): Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg 1986, 96-123.

MAURER, Christian: Art. σχίζω, in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, 959-963.

MEIER, John P.: The Debate on the Resurrection of the Dead: An Incident from the Ministry of the historical Jesus?, in: JSNT 77 (2000), 3-24.

MELL, Ulrich: Die „anderen“ Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34 (WUNT I 77), Tübingen 1994.

MENKEN, Maarten J.J.: Matthew's Bible. The Old Testament text of the evangelist (BETHL 173), Leuven 2004.

- MEYER, Rudolf: Art. Σαδδουκαῖος C Sadduzäer im Neuen Testament, in: THWNT VII, Stuttgart 1964, 51-54.
- MICHAELIS, Wilhelm: Die Erscheinungen des Auferstandenen, Basel 1944.
- Moses, A.D.A.: Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy (JSNT.S 122), Sheffield 1996.
- MÜHLING, Markus: Grundinformation Eschatologie, Göttingen 2007.
- MÜLLER, Katja: Die literarische Darstellung und narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium. Zwischen Glauben und Zweifeln, Verkünden und Schweigen, Heidelberg 2015.
- MÜLLER, Peter: „Wer ist dieser?“ Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer (BThS 27), Neukirchen-Vluyn 1995.
- NICKELSBURG, George W.E. Jr.: Resurrection, Immortality, and eternal Life in intertestamental Judaism (HThS 26), London 1972.
- NOACK, Christian: Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien (WUNT II 116), Tübingen 2000.
- OEPKE, Albrecht: Art. ἀπόλλυμι, ἀπόλεια, ἀπολλύω, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, 393-396.
- Oepke, Albrecht: Art. γυνή, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, 776-790.
- OEPKE, Albrecht: Art. ἐγείρω, in: ThWNT II, Stuttgart 1967, 332-337.
- PENNINGTON, Jonathan T.: Heaven and Earth in the Gospel of Matthew (NTS 126), Leiden/Boston 2007.
- REINMUTH, Eckart: Anthropologie im Neuen Testament (UTB 2768), Tübingen/Basel 2006.
- REINMUTH, Eckert: Ostern – Ereignis und Erzählung, Die jüngste Diskussion und das Matthäusevangelium, in: ZNT 19 (2007), 3-14.
- REISER, Marius: Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA NF 23), Münster 1990.
- RENGSTORF, Karl Heinrich: Art. κλαυθμός, in: ThWNT III, Stuttgart 1938, 725.
- RIEBL, Maria: Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53 (SBB 8), Stuttgart 1978.
- ROLOFF, Jürgen: Das Reich des Menschensohnes. Ein Beitrag zur Eschatologie des Matthäus, in: Evang, M./Merklein, H./Wolter, M. (Hrsg): Eschatologie und Schöpfung (FS für Erich Gräßer zum 70. Geburtstag), Berlin 1997, 275-292.
- RÖLVER, Olaf: Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes. Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums (BBB 163), Göttingen 2010.
- SAND, Alexander: Art. ἐμφανίζω, in: EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, 1091-1092.
- SAND, Alexander: Art. ψυχή, in: EWNT II, Stuttgart u.a. ²1992, 1199.
- SCHENK, Wolfgang: Der Passionsbericht nach Markus. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen, Gütersloh 1974.
- SCHENK, Wolfgang: Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen, Göttingen 1987.

SCHIMANOSWKI, Gottfried: Auferweckung im Neuen Testament und in der frühjüdischen Apokalyptik. „Auferstehung der Toten“ in den ältesten Glaubensbekenntnissen und der Widerspruch gegen sie, in: KESSLER, Hans (Hrsg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 49-71.

SCHLATTER, Adolf: Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart ⁶1963.

SCHMID, Konrad: Das Ezechielbuch, in: GERTZ, Jan C. (Hrsg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen ³2009, 361-372.

SCHMID, Konrad: Das Sacharjabuch, in: Gertz, Jan C. (Hrsg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen ³2009, 407-410.

SCHNEIDER, Johannes: Art. βάσανος, in: ThWNT I, Stuttgart 1933, 559-561.

SCHNEIDER, Johannes, Art. προσέρχομαι, in: ThWNT II, Stuttgart 1935, 680-682.

SCHNELLE, Udo: Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen ⁸2014.

SCHNELLE, Udo: Art. ψυχή, in: TBLNT II, Wuppertal 2000, 1617-1625.

SCHREIBER, Stefan: Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod, in: Labahn, Michael/Lang, Manfred (Hrsg.): Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABuG 24), Leipzig 2007, 129-156.

SCHREIBER, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.

SCHREIBER, Stefan: Sprach Jesus vom Jenseits? In: Ders./ Siemons, Stefan (Hrsg.): Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, Darmstadt 2003.

SCHWANKL, Otto: Die Sadduzäerfrage (Mk. 12,18-27 par): Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 666), Frankfurt a.M. 1987.

SCHWARTZ, Daniel R.: 2 Maccabees (CEJL), Berlin/New York 2008.

SCHWEIZER, Eduard/BAUMGÄRTEL, Friedrich: Art. σῶμα, in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, 1046-1091.

SEEBASS, Horst/GRÜN WALDT, Klaus: Art. ἄγιος, in: TBLNT I, Neukirchen-Vluyn 1997, 886-892.

SEIDENSTICKER, Philipp: Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit (SBS 26), Stuttgart 1967.

SELLIN, Gerhard: Art. Auferstehung. 4. Neues Testament, in: RGG I, Tübingen 1998, 917-919.

SELLIN, Gerhard: Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986.

SETZER, Claudia: Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity. Doctrine, community, and self-definition, Boston 2004.

SETZER, Claudia: Resurrection in the Gospel of Matthew. Reality and Symbol. In: Weren, W. /Van de Sandt, H. /Verheyden, J. (Hrsg.): Life Beyond Death in Matthew's Gospel. Religious Metaphor or Bodily Reality? (Biblical Tools and Studies 13), Leuven u.a. 2011, 43-56.

SIM, David C.: The Meaning of *παλιγγενεσία* in Matthew 19:28, in: JSNT 50 (1993), 3-12.

SÖDING, Thomas: Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par Mt 22,1-10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: KAMPLING, Rainer/SÖDING, Thomas (Hrsg.): Ekklesiologie des Neuen Testaments (FS für Karl Kertelge), Freiburg 1996.

STEMBERGER, Günter: Art. Auferstehung I/2 Judentum, in: TRE 4, Berlin 1979, 443-450.

STEMBERGER, Günter: Das Problem der Auferstehung im Alten Testament, in: Kairos 14 (1972), 273-290.

STEMBERGER, Günter: Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. – 100 n. Chr.) (AnBibl 56), Rom 1972.

STEMBERGER, Günter: Art. Seele III Judentum, in: TRE 30, Berlin 1999, 740-744.

STIEWE, Martin/VOUGA, François: Bedeutung und Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Ein theologischer Essay (NET 19), Tübingen/Basel 2011.

STRATHMANN, Hermann: Art. *πόλις* κτλ., in: ThWNT IV, Stuttgart 1959, 516-535.

STRACK, Hermann L./BILLERBECK, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, (Bd.I: Das Evangelium nach Matthäus, und Bd.IV/2: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments), München 1922.1928.

STRAUSS, Hans: Tod und Auferstehung im Alten Testament, in: KESSLER, Hans (Hrsg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 35-48.

THEIBEN, Gerd: Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik (BVB 23), Berlin 2014.

THEIBEN, Gerd/MERZ, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011.

TÖDT, Heinz Eduard: Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959.

TRICK, Bradley R.: Death, Covenants, and the Proof of Resurrection in Mark 12:18-27, in: NovT (2007), 232-256.

TRUMMER, Peter: Art. *παλιγγενεσία*, in: EWNT III, Stuttgart u.a. ²1992, 18-20.

VÖGTLE, Anton: Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20, in: Ders., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung (KBANT), Düsseldorf 1971, 253-272.

VÖGTLE, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (KBANT), Düsseldorf 1970.

VOLZ, Paul: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903.

VON DOBBELER, Alex: Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums, in: ZNW 91 (2000), 18-44.

VON KIENLE, Bettina: Feuermale. Studien zur Wortfelddimension „Feuer“ in den Synoptikern, im pseudophilonischen Liber Antiquitatum Biblicarum und im 4.Esra (BBB 89), Bodenheim 1993.

VORHOLT, Robert: Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung (HBS 73), Freiburg u.a. 2013.

WALTER, Nikolaus: Eine vormatthäische Schilderung der Auferstehung Jesu, in: NTS 19 (1972), 415-429.

WENGST, Klaus: Ostern – Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte. Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu, München 1991.

WEREN, Wim, J.C.: Human Body and Life beyond Death in Matthew's Gospel, in: Ders.: Studies in Matthew's Gospel. Literary Design, Intertextuality, and Social Setting (BIS 130), Leiden/Boston 2014, 71-87.

WEREN, Wim, J.C.: Matthew's Stories about Jesus' Burial and Resurrection (27:55-28,20) as the climax of his Gospel, in: Weren, W./Van de Sandt, H./Verheyden, J. (Hrsg.): Life Beyond Death in Matthew's Gospel. Religious Metaphor or Bodily Reality? (Biblical Tools and Studies 13), Leuven u.a. 2011, 189-200.

WITTE, Markus: Das Danielbuch, in: Gertz, Jan C. (Hrsg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2010, 495-514.

WITTE, Markus: Die Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis), in: Gertz, Jan C. (Hrsg.): Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2010, 540-550.

WOLFF, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu hrsg. v. Bernd Janowski, Gütersloh 2010.

WRIGHT, N.T.: Die Auferstehung des Sohnes Gottes (Die Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott Bd. 3), Marburg 2014.

WYPADLO, Adrian: Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung (WUNT 308), Tübingen 2013.

ZANGENBERG, Jürgen: „Bodily Resurrection“ of Jesus in Matthew?, in: Weren, W./Van de Sandt, H./Verheyden, J. (Hrsg.): Life Beyond Death in Matthew's Gospel. Religious Metaphor or Bodily Reality? (Biblical Tools and Studies 13), Leuven u.a. 2011, 217-232.

ZANGENBERG, Jürgen: Trockene Knochen, himmlische Seligkeit, in: Berlejung, Angelika/Janowski, Bernd (Hrsg.): Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 655-689.

ZEILINGER, Franz: Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008.

ZELLER, Dieter: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FB 17), Würzburg 1977.

Monographien, Aufsätze, Artikel

ZELLER, Dieter: Religionsgeschichtliche Erwägungen zur Auferstehung in: ZNT 19 (2007), 15-23.

ZELLER, Dieter: The Soul which cannot be killed by Men (Matt 10:28), in: Weren, W./Van de Sandt, H./Verheyden, J. (Hrsg.): Life Beyond Death in Matthew's Gospel. Religious Metaphor or Bodily Reality? (Biblical Tools and Studies 13), Leuven u.a. 2011, 95-106.