

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

DISSERTATIONEN DER LMU

UB

38

LUKAS HETZELEIN

Zeichen im Matthäusevangelium

Eine exegetische Studie zu den σημείον-Texten
des ersten Evangeliums

Zeichen im Matthäusevangelium

Eine exegetische Studie zu den σημείον-Texten
des ersten Evangeliums

von

Lukas Hetzelein



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Herausgegeben von der
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Text © Lukas Hetzelein 2019
Erstveröffentlichung 2020
Zugleich Dissertation der LMU München 2019

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung über:
readbox unipress
in der readbox publishing GmbH
Rheinische Str. 171
44147 Dortmund
<http://unipress.readbox.net>

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-252256>

978-3-95925-144-0 (Druckausgabe)
978-3-95925-145-7 (elektronische Version)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1 Einleitung.....	3
1.1 Thema, These und Fragestellung: die σημεῖον-Texte im MtEv	3
1.2 Die reflexive Grundstruktur des MtEv als Anknüpfungspunkt.....	8
1.2.1 Intern: das intratextuelle Netzwerk.....	10
1.2.2 Extern: die Bedeutung der Schriften Israels.....	13
a. Formen der Schriftverwendung im MtEv.....	14
b. Die Redeweisen „Schriften“ und „Gesetz und Propheten“	14
c. Das Gesetz im MtEv.....	16
d. Jesus und die Schrift.....	17
Zwischenfazit: Die Bedeutung der Schrift.....	18
1.3 Anmerkungen zum methodischen Vorgehen.....	21
1.4 Aufbau der Arbeit.....	26
2 Die kulturelle Enzyklopädie von σημεῖον.....	29
2.1 Hebräisches Altes Testament	29
2.2 Griechisches Altes Testament (LXX).....	33
2.3 Außerbiblische frühjüdische Schriften.....	36
2.3.1 Philo von Alexandria	36
2.3.2 Flavius Josephus	40
2.4 Qumran.....	48
2.5 Griechisch-hellenistischer Horizont	50
Zwischenfazit.....	53
3 Textgrundlage.....	55
3.1 Verteilung im Aufriss des MtEv.....	55
3.2 Quellen.....	59
3.3 Ein kurzer Blick auf die synoptischen Seitenreferenten.....	61
4 Die erste Zeichenforderung und das Jona-Zeichen (Mt 12,38–45).....	65
4.1 Quellen.....	65
4.2 Kontext.....	70
4.3 Gliederung.....	72

4.4	Auslegung.....	74
4.4.1	Forderung nach einem Zeichen und Zurückweisung.....	74
	a. Identität von gefordertem und verweigertem Zeichen	74
	b. Der Anstoß: Einige der Pharisäer und Schriftgelehrten antworten.....	76
	c. Die Forderung.....	78
	d. Was ist das geforderte und verweigerete σημεῖον?	79
	e. Die Konstatierung und die Ablehnung der Forderung	83
4.4.2	Zeichen des Jona	88
	a. Die Ausnahme: das Zeichen des Propheten Jona	88
	b. Das alttestamentliche Buch Jona.....	94
	c. Frühjüdische Rezeption der Jona-Erzählung	99
4.4.3	Die Deutung des Jona-Zeichens.....	107
	a. Das Zitat aus Jona 2,1/LXX	107
	b. Die Jona-Menschensohn-Typologie.....	108
	c. Die Aufenthaltsdauer und ihre Schwierigkeit	109
	d. Die Motive des Aufenthalts und ihre Bedeutung	114
	<i>Drei Tage und drei Nächte</i>	114
	<i>Im Bauch des Fisches</i>	116
	<i>Gebet im Fischbauch: Dank für zurückliegende oder erwartete Rettung?..</i>	117
	<i>Im Herzen der Erde</i>	122
	Zwischenfazit: Deutung und Bedeutung des Jona-Zeichens	124
4.4.4	Der unmittelbare Fortgang Mt 12,41–45.....	127
	a. Der Spruch vom Gericht (V.41f).....	127
	b. Die Rückkehr des unreinen Geistes (VV.43–45)	137
4.5	Fazit	139
5	Die zweite Zeichenforderung (Mt 16,1–2a.4)	143
5.1	Text.....	143
5.2	Tradition und Redaktion.....	144
5.3	Kontext.....	146
5.4	Gliederung	148
5.5	Auslegung.....	150
	5.5.1 Die Pharisäer und die Sadduzäer.....	150
	5.5.2 Die Absicht der Pharisäer und Sadduzäer: πειράζοντες.....	153
	5.5.3 Das geforderte σημεῖον.....	159
	a. Es ist keine δύναμις	159
	b. Die Näherbestimmung des Zeichens ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	159

c.	Subjekt und Objekt des geforderten Zeichens.....	161
d.	Die Klassifizierung als γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς.....	162
	Zwischenfazit	163
5.5.4	Das gewährte Zeichen: τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ	164
a.	Das Verb δοθήσεται	165
b.	Das Zeichen des Jona.....	166
c.	Der Schriftverweis als Reaktion auf die Versuchung	167
5.6	Fazit	168
6	Die Zeichen im ersten Teil der Endzeitrede (Mt 24,3–31).....	171
6.1	Kontext	171
6.2	Struktur der eschatologischen Rede (Mt 24,3–25,46).....	173
6.3	Gliederung des Abschnitts Mt 24,3–31.....	175
6.4	Das Zeichen in der Ausgangsfrage (Mt 24,3)	180
6.4.1	Tradition und Redaktion	180
6.4.2	Struktur und Glieder der Frage nach dem σημεῖον	181
a.	Das erste Attribut: deine Ankunft (τῆς σῆς παρουσίας)	184
b.	Das zweite Attribut: das Ende der Zeit (συντελεία τοῦ αἰῶνος)	186
6.4.3	Was ist das Zeichen?	188
6.5	Große Zeichen und Wunder von Lügenpropheten und -messiassen (Mt 24,24)	189
6.5.1	Tradition und Redaktion	189
6.5.2	Gliederung.....	190
6.5.3	Sprachliche Auffälligkeiten.....	192
6.5.4	Linien in den Kontext	192
6.5.5	Die großen Zeichen (Mt 24,24)	194
a.	Die Ausführenden: Pseudochristusse und Pseudopropheten	194
b.	Die Auserwählten als besondere Adressaten und der Versuch sie in die Irre zu führen.....	198
c.	Große Zeichen und Wunder	199
6.5.6	Fazit.....	202
6.6	Das Zeichen des Menschensohnes (Mt 24,30)	203
6.6.1	Tradition und Redaktion	203
6.6.2	Gliederung.....	204
6.6.3	Vorbereitende Aspekte im Kontext Mt 24,3–28.....	206
6.6.4	Ausgangspunkt: die Bühne wird bereitet.....	207

6.6.5	Die Folge des erscheinenden Zeichens: großes Wehklagen	208
	a. Das Klagen der Völker	208
	b. Das Kommen des Menschensohnes und dessen Beobachtung.....	210
	c. Aussendung der Engel und Sammlung der Erwählten	215
6.6.6	Was ist das Zeichen des Menschensohnes?	218
	a. Kreuz.....	218
	b. Lichtzeichen.....	219
	c. Feldzeichen.....	221
	d. Tempelzerstörung.....	223
	e. Der Menschensohn selbst	225
6.6.7	Auslegung (Mt 24,30).....	228
	a. φανήσεται	228
	b. Die Wolken.....	230
	c. Der Himmel.....	233
6.6.8	Fazit.....	236
6.7	Zusammenhänge der σημείον-Stellen in Mt 24	238
6.7.1	Die Verbindung von Mt 24,3 und 24,30	238
6.7.2	Die Kontrastfunktion zwischen den „Zeichen und Wundern“ und dem „Zeichen der Parusie“	239
7	Der Judas-Kuss als Zeichen bei der Verhaftung Jesu (Mt 26,47–56).....	243
7.1	Kontext.....	243
7.2	Gliederung	250
7.3	Tradition und Redaktion.....	251
7.4	Auslegung.....	252
	7.4.1 Der Ausgangspunkt	252
	7.4.2 Ein Kuss als Zeichen	253
	7.4.3 Worte des Judas an Jesus und Kuss	258
	7.4.4 Reaktion und Antwort Jesu	260
	7.4.5 Die Szene vom Schwerthieb und Jesu Reaktion.....	263
	7.4.6 Das Wort Jesu an die, die ihn verhaften.....	270
	7.4.7 Abschließende Deutung der Ereignisse als Erfüllung der Schriften der Propheten	274
7.5	Fazit	276

8	Zusammenschau und Auswertung.....	279
8.1	Überblick.....	279
8.2	Einordnung in die kulturelle Enzyklopädie.....	282
8.3	Die Verbindung von Jona-Zeichen und Zeichen des Menschensohnes.....	285
8.3.1	Sprachliche, formale und strukturelle Ähnlichkeiten.....	285
8.3.2	Das Menschensohn-Motiv.....	287
8.3.3	Explicationen.....	288
8.3.4	Atl Prätexte in den Explicationen.....	289
8.3.5	Aufenthaltsorte in den Explicationen.....	290
8.3.6	Gerichtsschilderungen im Kontext.....	292
	Resümierende Interpretation.....	295
8.4	Das Geschick des Menschensohnes als zentrales Motiv der σημεῖον-Texte.....	297
9	Theologische Einordnung in das MtEv.....	303
9.1	Die Bedeutung der Schrift und die Erfüllung des Gotteswillens.....	303
9.2	Der Menschensohn als Interpretament für das Geschick Jesu.....	307
9.3	Gemeinde in der Krise und Beistandszusage des Auferstandenen.....	311
10	Ergebnissicherung.....	321
10.1	Das Profil von σημεῖον im MtEv.....	321
10.2	Intratextreferenzen.....	323
10.3	Eine erzählerische Strategie für die Gemeinde in der Krise.....	325
11	Quellen-, Literatur- und Tabellenverzeichnis.....	327
11.1	Abkürzungen und Zitationsweise.....	327
11.2	Biblische Quellen.....	327
11.3	Außerbiblische Quellen.....	328
11.4	Hilfsmittel.....	329
11.5	Sekundärliteratur.....	330
11.6	Internetquellen.....	347
11.7	Tabellenverzeichnis.....	348

Vorwort

Diese Arbeit ist die überarbeitete und leicht gekürzte Fassung meiner Dissertation. Sie ist über einen längeren Zeitraum und an mehreren Orten gewachsen. Prof. Gerd Häfner hat mich nach der Betreuung der Diplomarbeit in München zur weiteren exegetischen Arbeit ermutigt. Ihm danke ich ganz besonders für die Übernahme des Erstgutachtens und die Betreuung aus der Ferne. Prof. Knut Backhaus sei für die Übernahme des Zweitgutachtens gedankt. Diese beiden haben mir es dankenswerterweise ermöglicht, Ergebnisse der Arbeit im Oberseminar der Münchener neutestamentlichen Sozietät zur Diskussion zu stellen.

In meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter in Paderborn hat mir Profⁱⁿ. Angelika Strotmann die Freiheit gelassen, mein Promotionsthema zu finden. Die freundschaftliche Atmosphäre in ihrem Lehrstuhl-Team mit Anne Strotmann, Teresa Therre und Felix Elbers ermöglichte mir drei Paderborner Jahre, die sowohl wissenschaftlich als auch persönlich zu einer großen Bereicherung geworden sind.

Ein weiterer großer Teil der Arbeit ist während meiner Beschäftigung beim Caritasverband Rottenburg-Stuttgart entstanden. Hier gab es Kolleginnen und Freunde, die mein Projekt der Teilzeit-Promotion unterstützt und befördert haben – nicht zuletzt dadurch, dass sie mich auch auf andere Gedanken gebracht haben. Stellvertretend danke ich Yvette Kohler für ihre Geduld mit mir als Büro-Kollegen, Maximilian May und Dr. Manuel Hirsch für die schwäbische Inkulturation, der Israel-Reisegruppe der KHG Stuttgart für eindruckliche Tage auf den Spuren Jesu und ganz besonders Helge Lamnek für manche Stuttgarter Entdeckungen und vieles mehr.

Meinen Eltern und Brüdern danke ich dafür, dass sie das Projekt immer unterstützt und mich zum Durchhalten ermutigt haben.

Während des Studiums und der Entstehungszeit der Dissertation sind mir einige Menschen zu wichtigen Freunden und Begleitern geworden: Josef Dieste, Ann-Christin Skirde, Tobias Nentwig, Bianca Scheininger-Nothhaft, Dr. Michael Bredeck, Veronika und Tobias Maierhofer und nicht zuletzt Florian, Reneé und Veit Liening-Ewert. Die zeitlichen Entbehrungen für die Pflege der Freundschaft, die dieser Arbeit

geschuldet waren, haben sie mit Verständnis hingenommen. Dafür – und für noch so viel mehr – bin ich ihnen außerordentlich dankbar!

Die Mühe des Korrekturlesens haben dankenswerterweise Dr. Michael Bredeck, Felix Elbers, Heiko Hauger, René Liening-Ewert, Veronika und Tobias Maierhofer und Teresa Therre auf sich genommen.

1 Einleitung

1.1 Thema, These und Fragestellung: die $\sigma\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ -Texte im MtEv

Der Verfasser des ersten Evangeliums gilt in der exegetischen Forschung als ein kunstvoller Redaktor,¹ „der wie ein Hausherr aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt, der es also versteht, seine Quellen unter neuen Vorzeichen zu lesen und zu arrangieren.“² Geht man von der Zwei-Quellen-Theorie aus, sah Mt die Notwendigkeit, eine eigene Version der Jesus-Geschichte zu verfassen. Dazu greift er auf ihm vorhandene Quellen und Traditionen zurück.³ Er tut dies – und vermut-

1 Vgl. Carson, Donald A./Moo, Douglas J., Einleitung in das Neue Testament. Mit einem Geleitwort von Rainer Riesner, Gießen 2010, 162: „Die hohe literarische Qualität des Mt-Ev ist unbestritten.“ Ähnlich Luz, Ulrich, Das Matthäusevangelium – eine neue oder eine neu redigierte Jesusgeschichte? In: Chapman, Stephen/Helmer, Christine/Landmesser, Christof (Hg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung* (BThSt 44), Neukirchen-Vluyn 2001, 53–76, 61: „Ich halte [...] Matthäus für einen Schriftsteller von hoher Begabung.“

2 Hölischer, Michael, *Matthäus liest Q. Eine Studie am Beispiel von Mt 11,2–19 und Q 7,18–35* (NTA 60), Münster 2017, 364.

3 Zur Frage nach der Bearbeitung seiner Quellen vgl. u. a. Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Teilband Mt 1–7 (EKK 1,1), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002, 47–52; Konradt, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 20–22; Häfner, Gerd, *Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen*, in: Senior, Donald (Hg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETL 243), Löwen 2011, 25–71; sowie auch den forschungsgeschichtlichen Überblick zum Verhältnis von Mt und Q bei Hölischer, Matthäus, 6–41, sowie seine eigene These ebd., 359–364. Die vorliegende Arbeit weiß sich der Zwei-Quellen-Theorie verpflichtet, wohlwissend, dass es sich dabei um Theorie handelt, die jedoch nach wie vor das komplexe Abhängigkeitsverhältnis der synoptischen Evangelien am plausibelsten zu erklären vermag. Neuere Modelle zur Lösung des synoptischen Problems, wie bspw. von M. Klinghardt oder auch M. Vinzent vorgelegt, überzeugen v. a. dann nicht, wenn sie eine zumindest methodisch begründbar rekonstruierte Quelle (wie die Logienquelle Q) durch eine andere (nämlich das marcionitische Urevangelium) ersetzen, die weitaus hypothetischer erscheint. Vgl. die umfassende Studie und die Rekonstruktion: Klinghardt, Matthias, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien I: Untersuchung; II: Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten* (TANZ 60/1–2), Tübingen 2015 sowie Vinzent, Markus, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (StPatr Supplement 2), Löwen/Paris/Walpole 2014. Zur Kritik vgl. Scherer, Hildegard, *Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex* (BBB 180), Göttingen 2016, 50–69, sowie die Rezension Aland, Barbara, *Rez. zu M. Klinghardt/M. Vinzent/D. T. Roth,*

lich dürfte darin ein Hauptgrund für die Notwendigkeit einer eigenen Jesus-Erzählung liegen – mit Blick auf einen bestimmten Adressatenkreis, der gemeinhin als matthäische Gemeinde bezeichnet wird.⁴ Keines der anderen kanonischen Evangelien ist auf diesen Adressatenkreis hin so transparent wie das MtEv.⁵ So hat der Autor des ersten Evangeliums für eine bestimmte Gruppe „eine eigenständige Erzählung verfasst, die besondere Aspekte des Wirkens und der Sendung Jesu neu akzentuiert.“⁶

Die vorliegende Studie nimmt hier ihren Ausgangspunkt: Es soll darum gehen, Eigenheiten der mt Jesusgeschichte aufzuschlüsseln und einen Beitrag zum Erzählkonzept des ersten Evangeliums zu leisten. Eine solche erzählerische Eigenheit des MtEv sind Intratextreferenzen, also Bezüge zwischen Texten innerhalb des MtEv. Es zeigen sich Ver-

in ThLZ 141 (2016), 1126–1130. In der ntl Forschung wird nach wie vor auch die sogenannte Farrer-Goulder-Hypothese diskutiert, wonach Lk neben Mk auch Mt kannte – eine Theorie, die zunächst ohne die Annahme einer hypothetischen Quelle auskommt. Vgl. Farrer, Austin M., On Dispensing with Q, in: Nineham, Dennis E. (Hg.), *Studies in the Gospels* (FS Lightfoot), Oxford 1955, 55–88. Zur Darstellung und Kritik vgl. Scherer, Königsvolk, 27–50.

4 Vgl. Luz, Ulrich, Die neue Jesus-Christus-Geschichte des Matthäus. Matthäus und Markus, in: Ders., *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 395–407, 395: „Matthäus reflektierte über die Situation, die Identität, die Grundlage, den Auftrag und die Zukunft seiner Gemeinde, indem er die Markushistorie neu erzählte.“

5 Dies zeigt sich u. a. an den Jüngern als Identifikationsfiguren (u. a. durch ihren Kleinglauben, durch ihr Verhalten oder durch ihr Lernen von Jesus, durch das sie zum Verstehen kommen; vgl. dazu Luz, Mt I, 45, sowie Luz, Ulrich, Die Jünger im Matthäusevangelium, in: ZNW 62 (1971), 141–171), an der Behandlung von für die Gemeinde relevanten Frage- und Problemstellungen (vgl. die Gemeinderegeln Mt 18,15–20), dem Vorkommen des Begriffs ἐκκλησία, sowie an der Öffnung der Erzählung auf die Welt der Adressaten durch die Entgrenzung am Schluss des Evangeliums (vgl. Mt 28,18–20). Luz, Mt I, 36, spricht in diesem Zusammenhang vom MtEv als einer „inkluisiven Geschichte“: „Sie ist [...] ein ‚two-level-drama‘, in dem die vergangene Geschichte Jesu zugleich die Geschichte und Gegenwartssituation der Gemeinde darstellt und verstehbar macht.“ Der Ausdruck „inkluisive Geschichte“ stammt von Luz, Ulrich, Art. Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie IV, in: TRE 12 (1984), 597–599, und wurde von Howell für die Analyse des MtEv herangezogen: Howell, David B., *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNTS 42), Sheffield 1990.

6 Poplutz, Uta, Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart 2011, 4. Vgl. auch Luz, Jesusgeschichte (2001), 53–76, 64: „Seine [= Mt] Jesusgeschichte spiegelt die Geschichte seiner eigenen Gemeinde in Israel, die Konflikte und die Feindschaft, welche sie dort vermutlich erlebte. Sie spiegelt die Zerstörung Jerusalems und ihre eigene Trennung von den pharisäisch dominierten Synagogen in seiner Umgebung.“

bindungslinien zwischen den Texten sowie markante Spannungsbögen, die das ganze Evangelium über aufrechterhalten werden.⁷ Diese internen Bezüge sind zu verstehen als Hinweis auf die Notwendigkeit einer kontinuierlichen oder gar mehrfachen Lektüre der ganzen Erzählung.⁸

Die vorliegende Studie setzt an diesen Beobachtungen an und nimmt die Texte in den Blick, in denen der Begriff σημείον vorkommt. Grundlage der Textauswahl ist die Stichwortverbindung, die für das Lexem σημείον vermutet wird. Für die Auswahl dieses Kriteriums sprechen folgende Gründe:

- Das MtEv weist in besonderem Maße ein dichtes Netz an Querverweisen, Stichwortverbindungen, Rück- und Vorgriffen auf. M. Konradt spricht von einem „intratextuellen Netzwerk“, das der mt Jesus-Erzählung eine besondere Dynamik verleiht.⁹
- Die Verteilung der σημείον-Texte und ihre Quellenlage ist disparat: Sie gehen zurück auf die Übernahme von Mk- und Q-Material sowie auf redaktionelle Eingriffe und Neubildungen des Evangelisten.¹⁰ Dieser Befund legt es nahe, nach einem übergreifenden Verständnis und Konzept des Mt-Evangelisten zu fragen.
- Inhaltliche Schnittstellen der σημείον-Texte sind anzunehmen, denn eine erste Sichtung lässt Themen und Motive erkennen, die in den je verschiedenen σημείον-Texten auftauchen und aufgegriffen werden. Solche sind z. B. der Menschensohn oder die Erfüllung der Schrift.

Geht man von ausgeprägten intratextuellen Bezügen innerhalb des ersten Evangeliums aus, kann analysiert werden, inwieweit sich solche Querverweise, Vor- und Rückgriffe bei den σημείον-Texten finden las-

⁷ So z. B. die Rede vom „Immanuel“ (Mt 1,23), deren volle Bedeutung sich erst im letzten Vers des Evangeliums (Mt 28,20) erschließt.

⁸ Vgl. Konradt, Mt, 1; Poplutz, Uta, *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium* (BThSt 100), Neukirchen-Vluyn 2008, 1; Repschinski, Boris, *Vier Bilder von Jesus. Die Evangelien – alt, doch aktuell*, Würzburg 2016, 116.

⁹ Vgl. Konradt, Mt, 1. Vgl. auch Hölscher, Matthäus, 359, der exemplarisch an Mt 11,1–14,12 für das MtEv „Intratextreferenzen, [die] sowohl durch inhaltliche und terminologische Entsprechungen als auch durch strukturelle Parallelen“ hergestellt werden, festgestellt hat.

¹⁰ Vgl. dazu Kap 3.2.

sen. Es wird angenommen, dass auch mit der gemeinsamen Nennung des Begriffs σημεῖον Sinnpotentiale einhergehen. Nach solchen tieferliegenden Zusammenhängen und Interpretationsmustern zu suchen, ist zentrales Anliegen der Studie.

Der Dreh- und Angelpunkt exegetischer Forschung zum Vorkommen von σημεῖον im MtEv ist die Auseinandersetzung mit dem Jona-Zeichen Mt 12,38–42 und 16,1–2a.4. Es lässt sich eine sehr starke Fokussierung auf die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit der Zeichenverweigerung und des Jona-Spruchs erkennen. Ihr wurde in der Forschung hinsichtlich der synoptischen σημεῖον-Texte die größte Aufmerksamkeit gewidmet.¹¹ Zentral sind dabei die traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Fragen, die der komplexe Befund der Zeichenforderungsparikope bei den Synoptikern aufwirft: Es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob die radikale Zeichenverweigerung, wie sie im MkEv erzählt wird (Mk 8,11–13),¹² oder aber die um die Ausnahme des Jona-Zeichens erweiterte Q-Überlieferung (entsprechend Mt und Lk)¹³ ursprünglich ist. Aufgrund der engen Übereinstimmungen zwischen Lk 11,29–32 und Mt 12,38–42 wäre auch eine parallele Überlieferungsgeschichte einer mk Version und einer Q-Version denkbar. Dass im MtEv in Mt 16,1–2a.4 die Zeichenforderung ein zweites Mal erzählt wird, noch dazu in einer der Mk-Version nahestehenden

11 Vgl. exemplarisch die Beiträge von Vögtle, Anton, Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Ders./Schmid, Josef (Hg.), *Synoptische Studien* (FS Wikenhauser), München 1953, 230–277; Edwards, Richard Alan, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (SBT 18), London 1971; Schmitt, Götz, *Das Zeichen des Jona*, in: ZNW 69 (1978), 123–129; Swetnam, James, *No Sign of Jonah*, in: Bib. 66 (1985), 126–130; Swetnam, James, *Some Signs of Jonah*, in: Bib. 68 (1987), 74–79; Fuchs, Albert, *Das Zeichen des Jona. Vom Rückfall*, in: *SNTU.A.* 18 (1994), 131–160; Chow, Simon, *The sign of Jonah reconsidered. A study of its meaning in the gospel traditions* (CB.NT 27), Stockholm 1995; Reed, Jonathan, *The sign of Jonah (Q 11:29–32) and other epic traditions in Q*, in: Castelli, Elizabeth A. (Hg.), *Reimagining Christian origins* (FS Mack), Valley Forge 1996, 130–146; Rudman, Dominic, *The Sign of Jonah*, in: ET 115 (2004), 325–238; Schart, Aaron, *Das Zeichen des Jona. Zitate des Zwölfprophetenbuchs beim historischen Jesus*, in: Wagner, Thomas/Robker, Jonathan M./Ueberschaer, Frank (Hg.), *Text – Textgeschichte – Textwirkung* (AOAT 41/FS Kreuzer), Münster 2014, 535–550.

12 So u. a. Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium. 1,1–8,26* (HThKNT 2,1), Freiburg/Basel/Wien ³1980, 409.

13 So u. a. Gnllka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus. Mk 1–8,26* (EKK 2,1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 305.

Form, führt nur zu einer weiteren Steigerung der Komplexität der Fragestellung. Jede Hypothese verlangt eigene Erklärungsmuster und wirft weitere Fragen auf. Die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte ist sehr komplex und hypothetisch. Dementsprechend divergieren die in der Forschung vorgetragenen Lösungen sehr stark.¹⁴

Ein bis heute viel beachteter Beitrag zu dieser Forschungsfrage stammt von A. Vögtle aus dem Jahr 1953. In dem Aufsatz zum „Spruch vom Jonaszeichen“ zeichnet er die literarkritischen Abhängigkeitsverhältnisse und die Überlieferungsgeschichte sehr ausführlich nach¹⁵ und diskutiert einen möglichen jesuanischen Ursprung der in Mt 12,40 und Lk 11,30 überlieferten Sprüche vom Jona-Zeichen.¹⁶ So detailreich diese redaktions- und überlieferungskritischen Ausführungen sind, so knapp fällt die Diskussion um den Bezug zu anderen σημεῖον-Texten des MtEv oder des LkEv aus. Einen Bezugspunkt zur vorliegenden Arbeit liefert seine kurze Anmerkung zum Zeichen des Menschensohnes (Mt 24,30). A. Vögtle interpretiert das Menschensohnzeichen mit Rückblick auf das in Mt 12,38 geforderte Zeichen folgendermaßen: „als der aus dem Tode zu göttlicher Macht und Herrlichkeit Erhöhte wird der verkannte Messias weit über alle von ihm verlangten Zeichen, weit über die betrügerischen ‚großen Zeichen‘ der Falschmessiasse (Mt 24,24) hinaus ‚selbst sein eigenes Zeichen sein‘.“¹⁷

Die jüngste Monographie zum Thema stammt von S. Chow aus dem Jahr 1995 und trägt den Titel „The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions“. Chow analysiert die zwei Versionen des Jona-Spruchs in ihrem größeren Kontext Mt 12,15–50 und Lk 11,14–36, und arbeitet die redaktionellen Eingriffe heraus, um davon ausgehend eine Q-Variante zu rekonstruieren und die Bedeutung des Jona-Spruchs im Kontext von Q zu beleuchten. Seine Analyse bleibt jedoch auf den mt und lk Jona-Spruch in seinem je unmittelbaren

14 Bereits im Jahr 1953 hat Vögtle festgestellt, dass die exegetische Diskussion in dieser Fragestellung „über ein angestrengtes Rätselraten nicht recht hinausführen will.“ Vögtle, Spruch, 230.

15 Er geht davon aus, dass Lk die Q-Version bezeugt und Mt 12,40 „eine sekundäre Abänderung des Deutespruchs Lk 11,30“ darstellt. Vögtle, Spruch, 253.

16 Er plädiert in beiden Fällen gegen jesuanischen Ursprung. Vgl. Vögtle, Spruch, 263.273.

17 Vögtle, Spruch, 277, mit Bezug auf Schniewind.

Kontext beschränkt. Für die Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung des Jona-Zeichens berücksichtigt er die weiteren σημεῖον-Stellen des MtEv bzw. des LkEv nicht.

Es gibt in der exegetischen Forschung keine Studie, die alle σημεῖον-Texte des MtEv auf gemeinsame Sinnpotentiale hin untersucht. Dies überrascht wegen des Vorkommens im MtEv selbst, welches eine solche Untersuchung nahelegt. Es sei nur auf den Abschnitt Mt 24,3–31 verwiesen, in dem der Begriff σημεῖον drei Mal auftaucht, was es nahelegt, dass die Stellen nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und Sinnlinien hin befragt werden, oder aber auf die auffälligen sprachlichen und motivischen Ähnlichkeiten zwischen dem Jona- (Mt 12,38–45) und dem Menschensohnzeichen (Mt 24,29–31) und ihren jeweiligen Kontexten.

Die vorliegende Studie setzt an dieser Forschungslücke an und hat das Ziel, folgende These zu prüfen: Die Verteilung und Verwendung von σημεῖον im MtEv scheint nicht willkürlich zu sein. Vielmehr lassen sich Gemeinsamkeiten, Motive und Fragestellungen erkennen, die in den verschiedenen σημεῖον-Texten wieder aufgegriffen werden. Dies kann aufgezeigt werden durch eine exegetische Analyse der vorgegebenen Texte unter besonderer Berücksichtigung der Frage, worin das σημεῖον jeweils besteht, welche Motive mit ihm verbunden sind, welche Vorstellungen es begleiten, und welche erzählerische Funktion ihm für die Erzählung zukommt. Die Analyse kann dann zu einem Gesamtbild einer mt Zeichen-Vorstellung führen, wenn sie vor allem auf die Verbindungslinien und Divergenzen zwischen den Texten fokussiert ist. Das Ergebnis dieser Analysen gilt es in das MtEv und seine zentralen Linien und Besonderheiten einzuordnen und so das Profil (oder die Profile) von σημεῖον im MtEv zu erheben.

1.2 Die reflexive Grundstruktur des MtEv als Anknüpfungspunkt

Das MtEv greift auf unterschiedliche Traditionen zurück und verarbeitet diese in der eigenen Darstellung der Jesus-Geschichte. Neben dem

MkEv, der Logienquelle Q und weiteren (Sondergut-)Traditionen¹⁸ sind die jüdischen heiligen Schriften hierbei von herausragender Bedeutung. Der Rückgriff auf das vorliegende Quellenmaterial geschieht auf solche Weise, dass es durch das Arrangement und die redaktionelle Bearbeitung des Evangelisten Teil des eigenständigen mit Erzählkonzeptes wird. Die Leistung des Autors des ersten Evangeliums ist nicht gering zu schätzen. Er ist „nicht einfach nur Redaktor, sondern vielmehr ein Erzähler, der es versteht, mit den verschiedenen Quellenstoffen kreativ umzugehen und daraus eigene Szenen zu gestalten“¹⁹. Dieses Konzept ist der Grund dafür, dass man von einem „reflexiven Grundzug des MtEv“²⁰ sprechen kann.

Diese reflexive Struktur ist von zwei Linien geprägt: zum einen die herausgehobene Stellung des verwendeten Schrifttums der jüdischen Bibel,²¹ zum anderen das intratextuelle Netz von Bezügen und Vor-, Rück- und Querverweisen, Rahmungen und Wiederaufnahmen im Erzählverlauf des Evangeliums.

Auf diese zwei Linien soll im Folgenden eingegangen werden, da sie für die zu untersuchende Fragestellung relevant sind: der Rückgriff auf die Schrift, da mit dem Jona-Zeichen und dem Zeichen des Menschensohnes in zwei zentralen Texten der Untersuchung atl Traditionen und Texte eine maßgebliche Rolle spielen; und das intratextuelle Netzwerk, da die Auswahl der Texte, in denen der Begriff *σημεῖον* vorkommt, anhand der Kategorie der Stichwortverbindung erfolgt ist und somit ein Beispiel intratextueller Verknüpfung darstellt.

18 In der gegenwärtigen Forschung wird mehrheitlich nicht mehr davon ausgegangen, dass es sich dabei um eine einheitliche literarische Quelle handelt. Vgl. dazu Luz, Mt I, 50; Ebner, Martin, Das Matthäusevangelium, in: Ders./Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 125–153, 134; Häfner, Matthäus-Evangelium, 29.

19 Hölscher, Matthäus, 359.

20 Vgl. Hölscher, Matthäus, 360.

21 Zur Schwierigkeit der Rede von den „Schriften Israels“ vgl. Ziethe, Carolin, Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils (BZNW 233), Berlin/Boston 2018, 14.

1.2.1 Intern: das intratextuelle Netzwerk

Die Auswahl des Textkorpus, das in dieser Studie untersucht wird, und die methodische Durchführung haben ein gemeinsames Ziel: Es geht darum, einen Beitrag zu Aussageabsicht und Theologie des MtEv zu leisten. Es wird vorausgesetzt, dass dieses biblische Buch in seiner Anlage dazu gedacht ist, als Erzählung gelesen zu werden.²² Das bedeutet zugleich, dass es in der Welt des Textes immanente Inhalte und Sinnlinien gibt, die es aufzudecken und möglichst präzise nachzuzeichnen gilt.²³ M. Konradt hat in seinem Mt-Kommentar festgehalten, dass das MtEv

„[...] ein feines, engmaschiges intratextuelles Netzwerk aufweist. Auf Späteres wird vorausverwiesen, Früheres wird wieder aufgenommen; Konsellationen wiederholen sich, prägen sich auf diese Weise als typisch ein, und zugleich werden solche Wiederholungen in Entwicklungslinien eingebettet, die die Darstellung vorantreiben und ihr Dynamik verleihen. Mit seiner durchdachten Anlage zielt das Mt auf aufmerksame Rezipienten, die das Werk für wert befinden, mehrmals gelesen bzw. gehört zu werden – ansonsten erschließen sich die dichten Verknüpfungen nicht.“²⁴

Welche Merkmale des MtEv aber führen zu diesem Urteil, dass man von einem durchkomponierten intratextuellen Netzwerk sprechen kann? B. Repschinski benennt folgende konkrete Signale,²⁵ die diese These

22 Vgl. u. a. Luz, Ulrich, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993, 12, der deutlich macht, „daß das Matthäusevangelium von Anfang bis zum Schluss gelesen werden will.“ Ebenso Poplutz, *Welt*, 1: „Begriffen man das Evangelium jedoch als kontinuierliche Erzählung, mit anderen Worten als die *Geschichte Jesu*, welche einen sinnvollen Spannungsbogen bildet, muss man es wie jede andere Narration auch behandeln: Man liest von der ersten bis zur letzten Seite – in eben dieser Abfolge.“ Diesem Thema widmen sich auch die folgenden Studien: Kingsbury, Jack Dean, *Matthew as Story*, Philadelphia 21988; Howell, *Story*; Edwards, Richard Alan, *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia 1985.

23 Mit den Worten von Leim, Joshua E., *Matthew's Theological Grammar. The Father and the Son* (WUNT 402), Tübingen 2015, 15 (mit Bezug auf Howell): „To read Matthew's narrative as a coherent whole, therefore, is to assume a hermeneutical posture that submits to the story 'in some way [...] as a self-contained and 'closed' narrative world.“

24 Konradt, Mt, 1.

25 Vgl. auch die ähnliche Auflistung bei Nolland, John, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids u. a. 2005, 23–29, und Luz, *Jesusgeschichte* (1993), 12–17. Leim, *Grammar*, 14, nennt dies: „[T]he Gospel is in a fact a carefully crafted story.“

stützen und die sich zugleich auch in den eben zitierten Worten M. Konradts wiederfinden:

- Die Gesamtanlage zeigt ein hohes Maß an Kompositionskunst. Es lässt sich ein Bemühen um Einheitlichkeit und Stringenz erkennen. Zum einen werden die „Ränder“ Mt 1–2 und Mt 28 vom Evangelisten hinzugeführt und weisen eine sehr enge Verbindung auf. Zum anderen zeigen die fünf großen Reden eine auffällige Kompositionsstruktur: Die erste und die fünfte Rede sind die längsten, die zweite und vierte sind gleich kurz, während die dritte eine mittlere Länge aufweist.²⁶
- Es lässt sich ein fließender Erzählstil erkennen. Dieser macht es fast unmöglich, klare Abgrenzungen zu benennen.²⁷
- Häufig spielen Zahlenmuster eine Rolle. Der Stammbaum enthält eine Zahlensymbolik (dreimal 14 Generationen), es gibt fünf großen Reden, sieben Bitten im Vaterunser (Mt 6,9–13), sieben Gleichnisse (Mt 13,1–52) und sieben Weherufe (Mt 23,1–36).²⁸
- Es finden sich häufig Rahmenkonstruktionen (z. B. die thematische Rahmung des Evangeliums durch die Einführung des Immanuel in Mt 1,23 und die Zusage des Mit-Seins des Auferstandenen in Mt 28,20), Chiasmen (z. B. die Reihenfolge Jesus – David – Abraham in Mt 1,1 und die umgekehrte Reihenfolge in Mt 1,17) und Parallelismen (z. B. die parallele Formulierung der acht Seligpreisungen in Mt 5,3–10).²⁹
- Es gibt zahlreiche Doppelungen: einerseits in Form der Verdoppelung von Nebenfiguren gegenüber der Mk-Vorlage (z. B. in Mt 8,28–33 und 20,29–34) sowie auch generell das Auftreten von Paaren (so z. B. in Mt 21,7 und 28,1–10). Andererseits begegnet das Phänomen der Doppelung in Form der Wiederholung von Erzählungen. So wird auch die Zeichenforderung zwei Mal berichtet (Mt 12,38–42 und 16,1–2a.4).

²⁶ Vgl. Repschinski, Bilder, 116.

²⁷ Vgl. Repschinski, Bilder, 117. Dies führt zu divergierenden Vorschlägen, die Makrostruktur des MtEv zu beschreiben. Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 3.1.

²⁸ Vgl. Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen/Bristol ⁹2017, 297 sowie Repschinski, Bilder, 119.

²⁹ Vgl. Repschinski, Bilder, 120–122.

- Eng damit zusammen hängt die Wiederholung von Ausdrücken als weiteres Indiz für das MtEv als Erzähleinheit. Dazu zählen beispielsweise das sechsmalige Vorkommen der Phrase „Heulen und Zähneknirschen“³⁰ oder die Einführungsformel der Erfüllungszitate, die nahezu gleichlautend („dies ist geschehen, damit erfüllt würde, was von dem Herrn durch den Propheten geredet ist“) zehn Mal im Evangelium zu finden ist.³¹

Als weitere kleine Linien, die im MtEv besonders ausgeprägt sind und für die inhaltliche Geschlossenheit des Werkes sprechen, nennt B. Repschinski das Schema „Prophezeiung und Erfüllung“, die Ausgestaltung der Petrus-Figur, den Bezug zu den jüdischen Schriften sowie die Bezugnahme auf die Himmel.³²

Es lässt sich festhalten: Die literarische Gestalt des MtEv ist nicht zufälliges Produkt einer beliebigen Zusammenstellung verschiedenen Quellenmaterials.³³ Vielmehr handelt es sich um eine Konzeption, die interessengeleitet ist. Ein theologisches Profil entsteht durch diese besondere literarische Leistung – oder umgekehrt: Diese Art der Ausarbeitung steht „im Dienst matthäischer Theologie [...]. Immer wieder verleiht die literarische Form einer Theologie Ausdruck, die die Kontinuität mit den jüdischen Schriften sucht.“³⁴

An dieser Grundüberzeugung knüpft die folgende Untersuchung an. Es wird davon ausgegangen, dass die im Folgenden untersuchten Texte durch das gemeinsame Stichwort *σημεῖον* verbunden sind. Es gilt zu prüfen, inwieweit diese These sich für alle *σημεῖον*-Texte des MtEv stützen lässt und falls das Urteil positiv ausfällt, wie sich die Verbindungslinien nachzeichnen und die thematischen Entfaltungen beschreiben lassen.

30 In Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30.

31 Mit leichten Variationen in Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9. Vgl. Luz, Mt I, 190–193, sowie Repschinski, Bilder, 122–124.

32 Vgl. Repschinski, Bilder, 124–129.

33 Dass die Verarbeitung des Quellenmaterials ein ausgefeiltes Programm erkennen lässt, hat ausführlich gezeigt: Hölscher, Matthäus.

34 Repschinski, Bilder, 129.

1.2.2 Extern: die Bedeutung der Schriften Israels

In der mt Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu von Nazaret spielt das „Alte Testament“³⁵ eine herausragende Rolle. Der Nestle-Aland zählt in seiner 28. Auflage im MtEv 56 Zitate und 548 Anspielungen aus den Schriften Israels.³⁶ Neben Rückverweisen auf „Gesetz und Propheten“ werden aus dem Teil der „Schriften“ überwiegend die Psalmen verwendet – einen verbindlichen Kanon gab es jedoch am Ende des 1. Jahrhunderts noch nicht.³⁷ Und doch beruft sich der Evangelist auf die ihm bekannten Texte und Traditionen, die seinen religiösen und theologischen Hintergrund ausmachen und setzt sie damit gleichzeitig beim Leser als bekannt voraus. Mehr noch: Sie bilden einen „elementare[n] lebensgeschichtliche[n] Glaubens und Verstehenshorizont.“³⁸ In diesen hinein erzählt Matthäus seine JesusGeschichte. Die Schrift spielt zweifelsfrei im MtEv eine andere Rolle als bei den anderen Synoptikern, indem dieses den Glauben an das Wirken Gottes in der Welt und in der Geschichte deutet und zwar sowohl in der Geschichte Israels als auch in der Geschichte Jesu.³⁹

35 Für die Zeit der Entstehung des MtEv ist dieser Begriff anachronistisch. Es empfiehlt sich, wie Mt selbst, von „den Schriften“ zu sprechen. Zur Frage nach autoritativen jüdischen Schriften im 1. Jahrhundert n. Chr., zum Kanonisierungsprozess der jüdischen Bibel, zur Textform und zur Verfügbarkeit rezipierter Schriften vgl. Doering, Lutz, Die Rezeption jüdischer Schriften im Neuen Testament, in: Fischer, Irmtraud (Hg. u. a.), Der Streit um die Schrift (JBTh 31), Göttingen 2018, 105–133, 105–109.

36 Es gibt auch davon divergierende Zählungen. In seinem Matthäus-Kommentar spricht Frankemölle gar von 110–120 wörtlichen Zitaten, die 19 Erfüllungszitate, die er zählt, nicht eingerechnet, und etwa 370 bis 400 Anspielungen. Vgl. Frankemölle, MtI, 52. Die wörtlichen Zitate stammen vor allem aus dem Pentateuch, aus Jesaja, den Psalmen und dem Buch Daniel. Vgl. dazu Leim, Grammar, 32.

37 Der Kanon war in seinem jetzigen Umfang allerdings bereits vorhanden. Dies belegen Josephus (Jos Ap I,7f, 38–41) und 4 Esr. Die unterschiedliche Zählung (Josephus: 22 Bücher; 4 Esr: 24 Bücher) beruht wohl darauf, dass bei Josephus Rut in Ri und Klgl in Jer einbegriffen werden. Die Abweichung von der heutigen Zählung von 39 Büchern ergibt sich dadurch, dass Sam, Kön, die 12 Propheten, Esr/Neh und Chr als je ein Buch gezählt werden. Vgl. dazu Smend, Rudolf, Das Alte Testament, in: Ders. (Hg. u. a.), Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 2014, 17–52, 18–26; wie auch Zenger, Erich/Frevel, Christian, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Dies. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 11–36, 24.

38 Frankemölle, Hubert, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bonn 1998, 263.

39 Vgl. Frankemölle, Hubert, Von der Wurzel getragen (Röm 11,18). Das Neue Testament im „Alten“ verwurzelt lesen – am Beispiel des Matthäusevangeliums, in: BiKi 55 (2000), 14–18, 15.

a. Formen der Schriftverwendung im MtEv

Der Rückgriff auf die Schrift erfolgt in unterschiedlichen Formen, die sich im Grad der Bezugnahme deutlich unterscheiden. Die Vorschläge zur Differenzierung der Formen der Schriftverwendung im Neuen Testament sind vielfältig. Eine weiterführende Differenzierung liefert N. Walter. Er unterscheidet biblische Wendungen, Anspielungen, implizite Zitate, Zitate im genaueren Sinn des Wortes (eine mt Sonderform davon sind die sogenannten Erfüllungszitate), Schriftverweise als Verständnishintergrund oder Deutemuster.⁴⁰ In jedem Fall lässt sich festhalten, dass eine „einfache Unterscheidung von Zitat und Anspielung [...] zu grob“⁴¹ ausfällt, als dass sie den Formen der Schriftverwendung gerecht werden würde. Die aufgegriffenen Texte aus den Schriften, die in den Text des Evangeliums Eingang gefunden haben, erfüllen verschiedene Funktionen: Diese können argumentativ, illustrativ, narrativ, bestätigend, kompositorisch oder polemisch sein.⁴²

b. Die Redeweisen „Schriften“ und „Gesetz und Propheten“

Es finden sich im MtEv zwei unterschiedliche Bezeichnungen, die sich auf heilige Schriften Israels beziehen: zum einen der auch bei den Rabbinen übliche Begriff γραφαί (Mt 21,42; 22,29; 26,54.56), der immer im Plural begegnet⁴³ und die Sammlung von Schriften insgesamt meint, und deshalb nicht mit dem späteren dritten Kanonteil der hebräischen Bibel gleichzusetzen ist, zum anderen der Doppelbegriff ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40). Ob dieser Doppelbegriff zwei

⁴⁰ Vgl. Walter, Nikolaus, Zur theologischen Problematik des christologischen „Schriftbeweises“ im Neuen Testament, in: NTS 41 (1995), 338–357, bes. 344–349. Frankemölle, Mt I, 52, unterscheidet ausdrückliche Zitate, Anspielungen und Motivrezeptionen; Häfner, Gerd, Nützlich zur Belehrung (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg u. a. 2000, 45–63, unterscheidet Zitate, Anspielungen, Paraphrasen, Aussagen über die Schrift, biblische Sprache, urchristliche vermittelte Anklänge und Echos, wobei er die Unschärfen der von Hays eingeführten Kategorie des Echos kritisiert. Diese Kritik formuliert ganz ähnlich Crowe, Brandon D., The Obedient Son. Deuteronomy and Christology in the Gospel of Matthew (BZNW 188), Berlin/Boston 2012, 14–22.

⁴¹ Häfner, Belehrung, 45. Diese Kategorisierung findet sich z. B. bei Crowe, Son, 6–22.

⁴² Vgl. Frankemölle, Wurzel, 15.

⁴³ Dies bestätigt auch die mt Änderung des Singulars aus der Mk-Vorlage (Mk 12,10) zu einem Plural in Mt 21,42.

literarisch voneinander abgrenzbare Größen (Tora und Propheten) gemeint hat, lässt sich nicht eindeutig beantworten.⁴⁴ Beide Begriffe würden sich dann auf literarische Gattungen der jüdischen Bibel beziehen und diejenigen Schriften bezeichnen, die dieser zuzuordnen sind.⁴⁵ Mindestens für οἱ προφῆται lässt sich zeigen, dass „nicht allein die prophetischen Texte im engeren Sinne, sondern alle Schriften Israels gemeint [sind], die nicht zum Gesetz zu zählen sind.“⁴⁶ Unabhängig von dieser Frage lässt sich aber eine Besonderheit im MtEv feststellen: „Wurde in der rabbinischen Lehrtrad[ition] die Autorität der Tora der der Propheten übergeordnet, so hat demgegenüber Mt die Nebiim der Tora gleichgestellt [...]; denn auch die Tora hat ‚prophetisch geredet‘ [...].“⁴⁷ Die prophetische Rede ist nicht etwas Neues, das von der Tora unabhängig ist, oder etwas Vorausweisendes. Wesen und Inhalt „der Propheten“ ist es, den Gotteswillen, wie er in der geoffenbarten Schrift zum Ausdruck kommt, zu aktualisieren. Das kann verbunden sein mit

44 Vgl. etwa Niebuhr, Karl-Wilhelm, Die Antithesen der Bergpredigt. Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption, in: Kähler, Christoph/Böhm, Martina/Böttrich, Christfried (Hg.), Gedenkt an das Wort (FS Vogler), Leipzig 1999, 175–200, 176, der grundsätzlich aufzeigt: „Treue zur Tora kann im Frühjudentum nicht an der Treue zu ihrem Wortlaut gemessen werden, sondern allein daran, ob die im gegenwärtigen Alltag gültige und praktizierte Lebens- und Glaubensweise bewußt der Autorität der Tora vom Sinai, der Weisung Gottes für Israel unterstellt wird.“ Insofern sei bei der Formel „Gesetz und Propheten“ nicht zwingend an ein fest umrissenes exakt abgegrenztes Schriften-Korpus zu denken. So Hengel, Martin, Die Septuaginta als ‚christliche Schriften-sammlung‘, ihre Vorgeschichte, und das Problem ihres Kanons, in: Ders./Schwemer, Anna Maria (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284, 263f. „Die Frage nach einem abgegrenzten Kanon war kein Problem, das – nach den uns erhaltenen Quellen – reflektiert oder diskutiert wurde: Was ‚Heilige Schrift‘ war, glaubte man in ganz selbstverständlicher Weise zu wissen und konnte daher auf jede definitive Abgrenzung verzichten.“ Barth betont, dass „Gesetz und Propheten“ einerseits das für Mt gültige Gesetz zusammenfasst und andererseits das Alte Testament als Ganzes (wobei festzuhalten gilt, dass Mt kein „Altes Testament“ in unserem Sinne vorlag) meint. Vgl. Barth, Gerhard, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Ders./Bornkamm, Günther/Held, Joachim, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1970, 54–154, 86. Zur Frage insgesamt vgl. auch Deines, Roland, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004, 280–287.

45 Vgl. Repschinski, Boris, Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen (FzB 120), Würzburg 2009, 49.

46 Ziethe, Namen, 15. Dies zeigt sich z. B. an dem Zitat aus Ps 78,2, das in Mt 13,35 eingeleitet wird mit den Worten: τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος.

47 Sand, Alexander, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986, 80.

neuen Sichtweisen und Forderungen. Wie die Propheten in ihrer kritischen Aktualisierung Licht auf die Tora werfen, so werden umgekehrt die Prophetenbücher erst bei Kenntnis der Tora verständlich. „Gesetz und Propheten“ bilden also zusammen in ihrem Gesamtsinn die Schrift, in der der Wille Gottes zum Ausdruck kommt.⁴⁸

c. Das Gesetz im MtEv

Die Frage nach dem Gesetzesverständnis des MtEv ist „eine derart komplizierte Angelegenheit, dass man, wie es Jack Suggs einmal formuliert hat, wohl ein Jongleur sein muss, um die scheinbar kontradiktorischen Aussagen des Evangeliums überhaupt zusammenzuhalten.“⁴⁹ Grund dafür sind sehr unterschiedliche Aussagen zum Gesetz, die in großer Spannung zueinander stehen und zunächst unvereinbar erscheinen: Der Aufruf zum Halten des gesamten Gesetzes samt kleinstem Jota und Häkchen (Mt 5,17–20) steht den sogenannten Antithesen und anderen Texten gegenüber, die das Gesetz aufzuheben scheinen (z. B. Mt 15,11). Einerseits warnt Jesus ausdrücklich vor der Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 16,11f), andererseits scheint nach Mt 23,3 (vgl. auch Mt 23,23) „gerade die schriftgelehrt-pharisäische Toraauslegung grundlegend für die AdressatInnen des MtEv zu sein.“⁵⁰ Es stellt sich daher die Frage, ob es überhaupt möglich ist, von *dem* Gesetzesverständnis des MtEv zu sprechen, ohne die diversen Aussagen und darin enthaltenen Widersprüche zu übergehen. So verwundert es nicht, dass auch in der Forschung sehr gegensätzliche Positionen in dieser Frage vertreten werden.⁵¹

48 Vgl. Sand, Mt, 79f. Sand belegt die These, dass dieses Verständnis von „Gesetz und Propheten“ für das MtEv im Besonderen gilt, anhand seiner Ausführungen zu Mt 5,17 und 11,12–13 und hält fest, „daß sich im Matthäusevangelium der Gesetzesinhalt und die Prophetenrede wechselseitig ergänzen und erklären.“ Sand, Alexander, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (BU 11), Regensburg 1974, 218. Siehe dort auch 178–193. Ebenso Frankemölle, Mt I, 56.

49 Repschinski, Gesetz, 57.

50 Strotmann, Angelika/Tiwald, Markus, Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten, in: Ebner, Martin/Häfner, Gerd/Huber, Konrad (Hg.), Kontroverse Stimmen im Kanon (QD 279), Freiburg/Basel/Wien 2016, 64–106, 82.

51 Vgl. Strotmann/Tiwald, Matthäusevangelium, 66.

Auch das Verhältnis zum Gesetz, so schwer und so wenig eindeutig es sich auch bestimmen lässt, ordnet sich in das Anliegen des mt Schriftbezugs ein, die Jesusgeschichte in den Schriften Israels und in der jüdischen Tradition zu verankern. Auf diesem Hintergrund wird das Leben und Wirken Jesu erzählt. Zugleich wird herausgestellt, wie sich Jesus selbst zum Gesetz verhält, und schließlich wird er selbst als dessen bevollmächtigter Ausleger eingeführt.

d. Jesus und die Schrift

Die Person Jesus selbst wird als tief in der jüdischen Religion verwurzelt dargestellt. Der Stammbaum am Beginn des Evangeliums ist hierfür nur ein Hinweis.⁵² Jesus wird darin als der verheißene Messias vorgestellt, der nach jüdischer Überzeugung aus dem Geschlecht Davids stammt. Die „Überschrift“⁵³ des Evangeliums (Mt 1,1) charakterisiert Jesus als den Sohn Davids und drückt damit seine besondere Rolle für das Volk Israel und die ihm geltenden Verheißungen aus.⁵⁴ Mt 1,20 betont eigens, dass auch Josef ein Sohn Davids ist. Überhaupt stammen alle christologischen Titel aus der jüdischen Tradition: Immanuel (Mt 1,22f), Hirte Israels (Mt 26,31), sanftmütiger König der Tochter Zion (Mt 21,5), richtender Menschensohn (Mt 26,46) und mitleidender Gottesknecht (Mt 12,18–21) – alle diese Zuordnungen wurzeln in den Schriften Israels.⁵⁵

Auch in seinem Tun drückt sich Jesu Messianität aus: Auf die Frage Johannes des Täufers, ob Jesus die erhoffte Rettergestalt ist (Mt 11,2f),

52 Vgl. den Beitrag von Hieke zur Genealogie in Mt 1,1–17: „In der Perspektive der gesamten christlichen Bibel hat Mt 1,1 als Portal zu Mt wie zum Neuen Testament erhebliche Bedeutung. [...] Sie [= die Leser] können anhand von Mt 1,1–17, dem ‚Inhaltsverzeichnis des AT‘, Tradition und Verheißung Israels rekapitulieren – und erst auf dieser Basis ist das ‚Buch der Geschichte Jesu Christi‘ zu verstehen, das jetzt nicht nur Mt, sondern das ganze Neue Testament ist.“ Hieke, Thomas, Frauen und Männer in Jesu Ahnengalerie. Zur Genealogie Jesu bei Matthäus und Lukas, in: BiKi 66 (2011), 4–8, 5. Zu Mt 1–2 insgesamt und seiner starken atl Motivik vgl. Wucherpfennig, Ansgar, Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2 (HBS 55), Freiburg/Basel/Wien 2008.

53 So Luz, Mt I, 117.

54 Konradt, Mt, 24. In gleichem Maße stellt die Charakterisierung als Sohn Abrahams (Mt 1,1) die universale Dimension der Heilswendung heraus, unter der das Evangelium ebenfalls verstanden werden will.

55 Vgl. Zeilinger, Franz, Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit. Theologische Elemente des Matthäusevangeliums, in: ThPQ 129 (1981), 3–15, 4f.

antwortet Jesus mit Jes 35,5f (Mt 11,4f). Dadurch werden Taten Jesu im Lichte jesajanischer Verheißungen präsentiert, wo sie „Kennzeichen der Israel verheißenen Heilszeit“⁵⁶ darstellten. Der Davidsohn-Titel taucht im Zusammenhang mit den Wundergeschichten auf (Mt 9,27; 12,23; 15,22; 21,14f) und zeigt die Ausrichtung des Messias auf das Heilen der Schwachen und Kranken.⁵⁷

Schließlich wird Jesus selbst als der Schrift sehr verbunden vorgestellt. Immer wieder zitiert er selbst Schriftworte. Mit Schriftziten (Mt 4,4.7.10) wehrt er die Versuchungen des Satans ab, so dass zu den ersten Worten Jesu Verse aus den Schriften gehören.⁵⁸ Seinen Gegnern macht er zum Vorwurf, dass sie die Schrift und die Autorität Gottes nicht kennen (Mt 22,29). Schriftworte zieht er heran, um falsche Frömmigkeit anzumahnen (Mt 21,13). Auch in theologischen Disputationen wie etwa um die Auferstehung oder der Ehescheidung dienen ihm Schrift-Texte als Argumentationsgrundlage (Mt 19,1–9; 22,32).⁵⁹ Es wird deutlich: Jesus betont die Autorität der jüdischen heiligen Schriften. Die Gültigkeit wird von ihm nicht in Frage gestellt. Es geht ihm vielmehr um eine Auslegung, die dem göttlichen Willen entspricht. Mit den Worten von F. Zeilinger:

„Jesus hebt ‚Gesetz und Propheten‘ nicht auf, sondern erfüllt sie, d. h. er offenbart in Wort und Werk den wahren Gehalt des AT, den ursprünglichen und zugleich endgültigen Willen Gottes und fordert, daß er getan werde.“⁶⁰

Zwischenfazit: Die Bedeutung der Schrift

Daraus ergibt sich, dass wegen des Rückgriffs auf die Schrift im MtEv das Verhältnis von der jüdischen Heiligen Schrift und dem Jesus-Geschehen nicht als Gegensatz zu verstehen ist. Stattdessen steht das

⁵⁶ Konradt, Mt, 178.

⁵⁷ Vgl. Gnllka, Joachim, Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HThKNT 1,1), Freiburg/Basel/Wien 1986, 344f. Ebd.: „Man hat mit Recht von einem therapeutischen Davidsohn bei Mt gesprochen oder davon, daß die Kranken, die sich mit diesem Ruf an Jesus wenden, ihn an seine messianische Aufgabe erinnern wollen.“

⁵⁸ Die allerersten Worte im MtEv spricht Jesus in Mt 3,15.

⁵⁹ Vgl. Sand, Mt, 76f.

⁶⁰ Zeilinger, Erfüllung, 12.

„Buch des Ursprungs Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1) in der Kontinuität mit den Schriften Israels.⁶¹ Darüber hinaus darf man eine entscheidende Veränderung nicht übersehen: In der Mt Darstellung erfährt die Heilsbotschaft eine Öffnung über Israel hinaus.⁶² Das Motiv des „MitSeins“ Gottes, das in der Immanuel-Verheißung (Mt 1,23) eingeführt wird und sich bis zum sogenannten Missionsbefehl (Mt 28,16-20) erstreckt,⁶³ wo es schließlich auf alle Völker und alle Zeiten hin geweitet wird, zeigt die große Bedeutung der Universalität. Auch zwischen dieser Klammer taucht die Perspektive des universalen Heils immer wieder punktuell auf (vgl. Mt 2,1–12; 8,5–13; 15,21–28; 21,43; u. a.). Innerhalb des MtEv besteht eine gewisse Spannung zwischen Israel-Sendung und der Universalisierung des göttlichen Heilshandelns über Israel hinaus.⁶⁴ Besonders deutlich wird dies an den beiden Missionsbefehlen Mt 10,5f und 28,19. M. Konradt hat gezeigt, dass dies jedoch nicht als Bruch innerhalb des MtEv zu verstehen ist, sondern vielmehr „ein integrales Moment der narrativen Konzeption darstellt, in der Matthäus seine *Christologie* entfaltet.“⁶⁵ Im Laufe des MtEv werde die Bedeutung Jesu stufenweise entfaltet und die Sonderstellung Israels sowie die Universalität des Heiles würden gleichermaßen vermittelt.⁶⁶ Ganz ähnlich spricht K. Backhaus in diesem Zusammenhang von einem „christologisch bestimmten Plot“ des Evangeliums, der den Leser auf einen bestimmten Zielpunkt hinführt: „Der Messias Israels erweist sich als der Weltherrscher, der das Mit-Sein

61 Vgl. Zeilinger, Erfüllung, 4. Dies betont auch Frankemölle, Wurzel, 15: „In diesen Texten [in denen das Mt auf atl Texte zurückgreift in Form von Zitaten oder Anspielungen] geht es in keiner Weise um irgendeine Ablehnung der heiligen Schriften Israels, sondern um Kontinuität zu ihnen und um ihre Bestätigung in der Geschichte Jesu.“

62 Vgl. dazu Luz, Jesus-Christus-Geschichte, 404f.

63 Auch im Verlauf des Evangeliums taucht dieses Motiv bzw. die Fragestellung an weiteren Stellen auf: Mt 5,13–16; 8,10–12; 12,18–21; 13,36–46. Vgl. Zeilinger, Erfüllung, 13.

64 Häufig wird dafür die Zusammensetzung der Mt-Gemeinde als Erklärung angeführt. Vgl. Poplutz, Jesusgeschichte, 5. Zur Diskussion darüber, ob die Mt-Gemeinde noch zum Judentum zählte oder bereits davon getrennt war, die unter den Stichworten „extra oder intra muros“ geführt wird vgl. den Überblick der Positionen bei Troi-Boeck, Nadja, Konflikt und soziale Identität. Soziale Werte, Exklusion und Inklusion in einer heutigen Kirchengemeinde und im Matthäusevangelium, Stuttgart 2014, 72–75.

65 Konradt, Matthias, Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie, in: ZThK 101 (2004), 397–425, 399.

66 Vgl. Konradt, Sendung, 400.

Gottes für Israel bestätigt, bei seinen Jüngern verkörpert und daher allen Völkern zu verkünden ist.⁶⁷

Diese konstante Perspektive, das Jesus-Geschehen vor dem Hintergrund der jüdischen Schriften und Tradition zu lesen, zu deuten und zu verstehen, findet sich nicht nur im MtEv. Allerdings führen das Ausmaß und die Vielfalt im MtEv dazu, dass man das erste Evangelium mit H. Frankemölle als „das wohl am stärksten jüdische Buch des NT“⁶⁸ bezeichnen kann.

Und so lässt sich festhalten: Die Schrift spielt für das MtEv eine herausragende Rolle. Sie dient als Verständnis- und Erfahrungshintergrund, in dessen Licht die Jesusgeschichte erzählt, gedeutet und erklärt wird. Der Evangelist versteht sich „wie ein Hausvater, der Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52). Das Neue, nämlich die „durch Jesus Christus geoffenbarten ‚Geheimnisse des Himmelreichs‘“⁶⁹ hat seine Quelle im „Alten“, nämlich der biblischen Offenbarung. Sie beide gehen auf Gott zurück und bedingen einander.⁷⁰

Diese hervorgehobene Bedeutung der Schrift für das MtEv ist bei der Analyse der σημείον-Texte zu berücksichtigen. Dies gilt besonders dort, wo unmittelbar auf Texte, Personen oder Vorstellungen aus der Schrift zurückgegriffen wird. Dass dies bei nahezu allen zu untersuchenden Textstellen der Fall ist, wird die Auslegung jeweils deutlich machen.

67 Backhaus, Knut, Entgrenzte Himmelherrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium. Interpretationen – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS Frankemölle), Paderborn 2004, 75–103, 96.

68 Frankemölle, Mt I, 73.

69 Fiedler, Peter, Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006, 269.

70 Vgl. dazu auch Fiedler, Mt, 269: „Mt vertritt damit die selbe Auffassung wie rabbinische Schriftgelehrte, die in der eigenen Auslegung das Neue gegenüber dem Alten, den Worten der Tora, sehen. Von ihm her, das zeigt sich nun erneut, ist es also abwegig, die Christusoffenbarung gegen das Judentum auszuspielen.“

1.3 Anmerkungen zum methodischen Vorgehen

Das Methodeninstrumentarium der ntl Exegese ist sehr breit gefächert. Diese Vielfalt führt zu einer notwendigen Rechtfertigung jedes exegetisch Arbeitenden über die je selbst angewandten und vor allem auch die vernachlässigten Methodenschritte. Das liegt unter anderem darin begründet, dass die Frage nach dem methodischen Vorgehen der biblischen und insbesondere der ntl Exegese kontinuierlich Gegenstand der Diskussion ist. Ein festgeschriebener, allgemein anerkannter und eindeutiger Methodenkatalog lässt sich nicht ausmachen. Dieser Befund ergibt sich bei einer Auseinandersetzung mit den gängigen Methodenbüchern neutestamentlicher Exegese.⁷¹ Zwei Punkte fallen besonders ins Auge: Einerseits lässt sich keine Einheitlichkeit in der Nomenklatur der Methodenschritte feststellen. Begriffe, an denen dies beson-

⁷¹ Um nur die aktuellsten und meistzitierten zu nennen: Finne, Sönke/Rüggemeier, Jan, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 4212), Tübingen 2016; Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn ⁴2018; Egger, Wilhelm/Wick, Peter, Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen (GrTh), Freiburg ⁶2011; Erlemann, Kurt/Wagner, Thomas, Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium (UTB 4133), Tübingen 2013; Fenske, Wolfgang, Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar, Gütersloh 1999; Fischer, Georg, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Stuttgart 2008; Schnelle, Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen ⁶2005; Söding, Thomas, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 1998.

ders deutlich wird, sind gewiss „Form“⁷² und „Motiv“⁷³. Diese unterschiedlichen Definitionen von Fachtermini spiegeln die Diversität und Uneinheitlichkeit im exegetisch-methodischen Vorgehen. Zugleich lassen alle Methodenbücher bestimmte Schwerpunkte erkennen,⁷⁴ jedoch hat eine Hierarchisierung oder Modifizierung von Methodenschritten eben auch Folgen für die Auslegung und das Verständnis eines Textes. Es zeigt sich darin umso mehr, wie sehr das methodische Vorgehen eine individuelle Vorentscheidung ist, die es zu treffen und zu begründen gilt.

72 Bei Söding, *Wege*, 128f, ist damit die „individuelle [...] Sprachgestalt eines Textes“ gemeint, so dass es sich dabei auch „um das Herzstück der exegetischen Textanalyse“ handelt. Ähnlich, jedoch mit einem stärkeren Akzent auf die sprachliche Textanalyse: Fischer, *Wege*, 55f. Die im dortigen Glossar zu findende Definition von Form lässt jedoch eher an eine Gattung denken, wenn sie bestimmt wird als „eine kleine, aber einem charakteristischen Schema folgende Spracheinheit, die klar abgegrenzt und nach verschiedenen Kriterien weiter untersucht und gedeutet werden kann.“ Ebd., 183. Auch Ebner/Heininger, *Exegese*, 188f, meinen mit Form die „strukturellen Eigenheiten des [...] Textes“, beschreiben diese jedoch als Hilfsmittel für die Analyse der Gattung und nicht als eigenen Schritt. Fenske, *Arbeitsbuch*, 33–35, behandelt unter dem Stichwort „Formgeschichte“ die Gattung und den Sitz im Leben, wohingegen Egger/Wick, *Methodenlehre*, 209, explizit in den synchronen Schritten von Formen sprechen (dann jedoch auch von der Gemeinde und dem Sitz im Leben die Rede ist): „Bestimmte Situationen verlangten nach einer sprachlichen Bewältigung: So erwiesen sich in der Auseinandersetzung mit dem Judentum bestimmte Formen der Argumentation als geeignet und wurden zu feststehenden ‚Formen‘. [...] Die für Texte ein und derselben Textsorte charakteristische Ähnlichkeit aufgrund gemeinsamer Merkmale muss auf der sprachlich-syntaktischen, semantisch-inhaltlichen und pragmatischen Ebene des Textes gegeben sein. Die Texte einer Textsorte sind in einen ähnlichen Sitz im Leben eingebettet.“ Schnelle, *Einführung*, 105–139, behandelt unter der Überschrift *Formgeschichte* die Gattung (sowohl für kleine Einheiten wie Gleichnisse oder Wundergeschichte als auch für Evangelium oder Brief verwendet er den Begriff „Form“) und eher beiläufig den „Sitz im Leben“.

73 Bei Söding, *Wege*, 173, etwa als „geprägte Bedeutungsgehalte“. Theissen, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh 1987, 53–128 (und aktualisiert in Theissen, Gerd/Merz, Annette, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 265–269) hat die Rede von einem bestimmten Repertoire an Motiven der neutestamentlichen Wundergeschichten etabliert (vgl. dazu die Kritik von Zimmermann, Ruben, *Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung*, in: Ders. (Hg.), *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 5–68, 27–32). Schnelle, *Einführung*, 145, versteht unter Motiv „ein Wort, ein Bild, eine Metapher oder ein Thema mit relativ feststehender Bedeutung, auf die ein Autor zurückgreifen kann, um einen bestimmten Sachverhalt auszudrücken.“

74 So zeigt bspw. Ebner/Heininger, *Exegese*, ein starkes diachrones Interesse, wohingegen sich dieses Gewicht in Egger/Wick, *Methodenlehre*, zugunsten synchroner Methodenschritte verlagert.

Häufig werden exegetische Analyseschritte in diachrone und synchrone unterschieden. Zu den diachronen werden gemeinhin jene gezählt, die das Wachstum und die Entstehungsbedingungen des Textes in den Blick nehmen und zu rekonstruieren versuchen. In der Regel werden zu diesem historisch-kritischen Methodeninstrumentarium⁷⁵ Textkritik, Literarkritik, Überlieferungsgeschichte, Form- und Gattungskritik, Motiv-, Traditions- und Redaktionskritik gezählt.⁷⁶

Demgegenüber stehen die synchronen Analyseverfahren, die mit literaturwissenschaftlichen und linguistischen Methoden versuchen, die Struktur der Texte und die Gestaltung der Erzählungen präzise zu beschreiben sowie den komplexen Lektüre-Prozess zwischen Text und Leser zu verfolgen. Methodenschritte darin sind u. a. sprachlich-syntaktische Analyse, semantische Analyse, narrative Analyse, pragmatische Analyse oder die Textsortenanalyse.⁷⁷ Diese sprach- und literaturwissenschaftlichen Verfahren finden in den letzten Jahren für die Untersuchung der ntl Literatur vermehrt Anwendung.⁷⁸

Um eine umfassende und gründliche Textanalyse erreichen zu können, muss sowohl die diachrone als auch die synchrone Betrachtungsweise im Bewusstsein des Exegeten präsent sein.⁷⁹ Diese Einsicht verbreitet sich in jüngster Zeit zunehmend in der exegetischen Forschung.⁸⁰ Nicht selten erweisen sich beispielsweise Ergebnisse aus einer Analyse von Semantik oder Pragmatik des Textes als aufschlussreich und hilf-

75 Vgl. Strecker, Christian, Art. Sozialgeschichtliche Auslegung. I. Neutestamentlich, in LBH (2009), 556f, 556.

76 So u. a. bei Becker, Eve-Marie, Art. Methode(n). II. Neutestamentlich, in: LBH (2009), 383; Dohmen, Christoph/Hieke, Thomas, Das Buch der Bücher. Die Bibel – Eine Einführung, Kevelaer 2010, 75–78, wie auch Vette, Joachim, Art. Bibelauslegung, historisch-kritische (AT), in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15249/> [03.01.2020].

77 Vgl. Becker, Art. Methode(n), 383, sowie die ausführliche Darlegung und exemplarische Durchführung der Schritte bei Ebner/Heininger, Exegese, 57–132.

78 Vgl. Wilk, Florian, Erzählstrukturen im Neuen Testament. Methodik und Relevanz der Gliederung narrativer Texte, Tübingen 2016, 1.

79 Vgl. auch das leidenschaftliche Plädoyer für eine „transversale Exegese“, die den „biblische[n] Lektüreprozess in seiner ganzen Vielfalt [abbildet], [...] und auf einer „plurale[n], polyvalente[n] Hermeneutik“ fußt. Backhaus, Knut, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: ZThK 114 (2017), 260–288, 285f. Vgl. auch Häfner, Matthäus-Evangelium, 27.

80 Die neuesten Methodenbücher spiegeln diese Entwicklung. So etwa Finnern/Rügge-meier, Methoden, wie auch Erlemann/Wagner, Leitfaden.

reich für die Frage nach der typischen Verwendungssituation und der Funktion darin, also dem sogenannten Sitz im Leben, und umgekehrt. Die häufig suggerierte Trennschärfe lässt sich kaum mehr aufrecht erhalten. Entsprechend gilt die „Unzulänglichkeit einer Beschränkung auf die Aspekte der ‚Diachronie‘ bzw. ‚Synchronie‘ als weitgehend anerkannt und die meisten Auslegungen verwenden Analysemethoden, die synchrone und diachrone Arbeitsschritte miteinander kombinieren.“⁸¹ Diese Erkenntnisse aus der Kombination beider Zugänge gilt es fruchtbar zu machen, anstatt sich in der Diskussion um die Methoden auf eine Seite festzulegen und damit zu verengen.⁸² Die Differenzierung zwischen Synchronie und Diachronie zeigt für die exegetische Arbeit folgende Notwendigkeiten auf:

- Die *synchrone* Betrachtung ist notwendig, sofern *Erzählliteratur* innerhalb der Bibel untersucht wird (vor allem die Evangelien und die Apostelgeschichte). Dann ist es der Sache, also dem Bibeltext, nur angemessen, ihn auch als solchen wahrzunehmen und mit den umfangreichen Möglichkeiten linguistischer und literaturwissenschaftlicher Methoden zu analysieren.

81 Rölver, Olaf, *Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes. Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums* (BBB 163), Bonn 2010, 69. Berges, Ulrich, *Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese*, in BiKi 62 (2007), 249–252, schlägt den „Ansatz einer diachron reflektierten Synchronie“ vor. Zu den unterschiedlichen Vorschlägen, das Zueinander von Diachronie und Synchronie zu bestimmen, vgl. die übersichtliche Darstellung in Finnern, Sönke, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (WUNT 285), Tübingen 2010, 8–12.

82 Nicht zu Unrecht wurde bereits die Nomenklatur „Synchronie“ vs. „Diachronie“ an sich kritisiert, denn: „Zum einen ist die historische-kritische Methode nicht durchgängig diachron und die neuen Methoden sind nicht durchgängig synchron. Zum anderen können, wie schon deutlich wurde, ‚synchron‘ und ‚diachron‘ für ganz unterschiedliche Dinge stehen.“ Finnern, *Narratologie*, 11, wie auch bereits Frankemölle, *Wurzeln*, 236. Rölver, *Existenz*, 69, weist darüber hinaus darauf hin, dass die Synchronie zunächst offenlässt, auf welche historische Situation sich die Synchronie bezieht: „Handelt es sich um einen methodischen Zugang, der Standpunkt heutiger Auslegerinnen und Ausleger mit dem auszulegenden antiken Text ‚synchronisiert‘, oder aber um eine Textwahrnehmung, die den vorliegenden Text in seiner Endgestalt betrachtet, ohne Wachstumsphänomene rekonstruieren zu wollen, aber dennoch die historische Bedingtheit jedes Textes in seiner historischen Entstehungssituation zu beachten versucht?“

- Die *diachrone* Betrachtung ist notwendig, da es sich bei den ntl Texten um *historische Texte* in zweifacher Hinsicht handelt: Zum einen stammen sie aus einer Lebenswelt, die nicht der unseren entspricht. Die zeitliche Kluft von beinahe 2000 Jahren führt dazu, dass sich Konventionen, politische Systeme, der Erkenntnisstand sowie die Vorstellungen, die sich mit bestimmten Begriffen und Wörtern verbinden, verändert haben. Daher ist es unverzichtbar, die Umstände der Entstehungszeit so umfassend zu beleuchten, wie das möglich ist.⁸³ Zum anderen haben die biblischen Texte und Bücher selbst eine Wachstumsgeschichte, die es – sofern möglich – zu rekonstruieren gilt.⁸⁴

Die vorliegende Arbeit fragt nach Strukturen, Verbindungslinien und der Textpragmatik in der jetzigen Gestalt des βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυιδ υἱοῦ Ἀβραάμ (Mt 1,1) das eine Erzählung ist⁸⁵ und als solche verstanden werden will.

Das methodische Vorgehen in dieser Arbeit ist von der Kombination sowohl diachroner als auch synchroner Analyseverfahren bestimmt. Es geht darum, auf der Grundlage redaktionskritischer Erkenntnisse das eigene Profil der mt Jesus-Geschichte zu verdeutlichen.⁸⁶ Die Scheidung von Tradition und Redaktion, die für das MtEv durch den Blick auf die synoptischen Seitenreferenten möglich ist, bildet dazu das metho-

⁸³ Dieser Fragestellung widmet sich v. a. die sozialgeschichtliche Methodik. Wichtige Vertreter im deutschsprachigen Raum sind F. Crüsemann, Th. Schmeller, L. Schottroff, E. und W. Stegemann sowie G. Theißen. Vgl. programmatisch zur sozialgeschichtlichen Analyse: Schmeller, Thomas, Soziologisch orientierte Exegese des Neuen Testaments. Eine Bestandsaufnahme, in: BiKi 44 (1989), 103–110. Ein knapper Überblick und eine Einordnung finden sich darüber hinaus in: Schnelle, Einführung, 206–209.

⁸⁴ Nicht zuletzt darin besteht ein zentrales Ziel der historisch-kritischen Auslegung.

⁸⁵ Vgl. dazu Garbe, Gernot, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (WUNT 106), Neukirchen-Vluyn 2006, 16: „Das MtEv ist eine *Erzählung* und erschließt sich nur dann, wenn sie als solche gelesen und ausgelegt wird. Wenn wir in der Auslegung einzelne Passagen für sich betrachten, so ist dies nur dann dem Gesamt des MtEv angemessen, wenn dabei immer auch die Bezüge zum ganzen Text berücksichtigt werden.“ Er verweist zu Recht darauf, dass zugleich nicht alle für das Verständnis dieser Erzählung notwendigen Informationen in ihr selbst liegen. Zur Schrift Israels als weiterer Referenzrahmen des MtEv vgl. die Ausführungen in Kap. 1.2.2.

⁸⁶ Vgl. Kegel, Günter, Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Gütersloh 1970, 73: „Wenn Matthäus nach Markus ein neues Evangelium schreibt, dann müssen im Markusevangelium Fragen stecken, die für Matthäus und seine Leserschaft unbefriedigend gelöst sind.“

dische Instrument, um das spezifische Profil des MtEv herausarbeiten zu können.⁸⁷ Auf dieser Grundlage folgt eine Auslegung der Endgestalt des Textes mit besonderem Fokus auf aufgegriffene Traditionen und geprägte Vorstellungen, ihre spezielle Ausprägung im jeweiligen Text sowie der Kontextualisierung und den Bedeutungszusammenhängen innerhalb des ersten Evangeliums.

1.4 Aufbau der Arbeit

Das methodische Vorgehen der vorliegenden Arbeit baut auf diesen Überlegungen auf und ist ausgerichtet an der Fragestellung und dem Textkorpus, das für deren Bearbeitung herangezogen wird.

Zunächst wird die kulturelle Enzyklopädie des Begriffs *σημείον* in der griechisch-sprachigen Literatur, dem Alten Testament und den Texten von Qumran skizziert (Kap. 2). Vor der exegetischen Auslegung erfolgt eine Annäherung an den Untersuchungsgegenstand durch einen Blick auf die Verteilung im Aufriss des MtEv, die Frage nach den Quellen und durch einen Blick auf das Vorkommen bei den synoptischen Seitenreferenten Mk und Lk (Kap. 3). Um festzustellen, was *σημείον* im MtEv jeweils für einen Bedeutungsgehalt hat und welche Funktion ihm zukommt, bedarf es einer gründlichen exegetischen Analyse der Perikopen und der Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes, in dem ein Text verortet ist (Kap. 4–7). Die Ergebnisse, die sich dabei in jeder Perikope für den Bedeutungsgehalt von *σημείον* ergeben, werden in einem zweiten Schritt miteinander ins Gespräch gebracht. Es wird untersucht, ob sich jeweils zwischen den Texten, in denen der Begriff vorkommt, Verbindungslinien hinsichtlich der Struktur, der Motive, der Inhalte oder der Funktion aufzeigen lassen. Es ist zu prüfen, ob sich daraus Lektüre- oder Verständnisschlüssel für die interpretierten Texte ergeben und sich ein Profil von *σημείον* im MtEv abzeichnet (Kap. 8). Schließlich werden die Beobachtungen vor dem Hintergrund theologischer Leitlinien des MtEv reflektiert und in diese eingeordnet (Kap. 9).

⁸⁷ Mit den Worten von Häfner, Matthäus-Evangelium, 29: „Die Intention des Evangelisten bzw. seines Werkes kann auch am Umgang mit seinen Quellen erarbeitet werden – an dem, was er übernommen, ausgelassen, geändert hat.“

Die Untersuchung setzt an dem Endtext des MtEv an, wie er sich nach den Regeln der Textkritik rekonstruieren lässt und weitgehend anerkannt ist.⁸⁸ Um sich einen bestimmten Bedeutungsgehalt eines Begriffs zu erschließen, wird entsprechend die Perspektive zunächst auf weitere Referenzstellen innerhalb des MtEv als erstem relevanten Rahmen gerichtet, was nicht zuletzt in der angenommenen internen reflexiven Grundstruktur des ersten Evangeliums begründet ist.⁸⁹ Zugleich wird berücksichtigt, dass über diese textimmanente Perspektive hinaus das MtEv Teil des biblischen Kanons ist und auf Prätexte zurückgreift, deren Kenntnis beim Leser stellenweise vorausgesetzt wird.⁹⁰

88 Zugrundegelegt wird der Text der 28. Auflage des *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland). Textkritische Überlegungen werden nur dort ausgeführt, wo sie die Sicherheit des Textes erforderlich machen. Dem zu untersuchenden Textkorpus entsprechend beschränken sie sich also auf die Perikope Mt 16,1–4.

89 Vgl. Kap. 1.2.1.

90 Vgl. Kap. 1.2.2. Vertreter einer stärkeren Berücksichtigung des Kanons als Kontext sind: B. Childs („canonical approach“), E. Zenger und N. Lohfink („kanonische Auslegung“), Ch. Dohmen („biblische Auslegung“), M. Oeming oder auch G. Steins („kanonisch-intertextuelle Lektüre“). Letzterer resümiert: „Er [derjenige, der kanonische Exegese betreibt] nimmt ernst, dass die Texte der Bibel durch die Überlieferung ihrer ursprünglichen Kontexte entkleidet und in einen neuen, einen hoch komplexen literarischen Kontext eingebettet worden sind, der in einem religiös-sozialen Kontext einer Glaubensgemeinschaft steht. Dieser doppelte Zusammenhang ist naturgemäß ‚spät‘, aber nicht beliebig, denn nur in ihm und durch ihn blieben und bleiben die Texte ‚in Geltung‘, nicht durch die Hypothesenbildung der Exegeten!“ Steins, Georg, *Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück zu den Anfängen*, in: BiKi 62 (2007), 116–121, 120.

2 Die kulturelle Enzyklopädie von σημείον

Da Sprache „durch und durch geschichtlich ist“¹, ist für die Untersuchung eines Lexems der Sinngehalt zu berücksichtigen, den er in Texten unterschiedlicher Zeiten gewinnt. Für die Frage der vorliegenden Arbeit sind daher die folgenden Ausführungen zum Vorkommen, der Bedeutung und der Funktion von σημείον in Schriften, die für das MtEv von Relevanz sein könnten, unverzichtbar. Diese sind zuvorderst die Schriften Israels in ihrer hebräischen und griechischen Fassung, durch deren Vergleich sich bereits Sinnverschiebungen aufzeigen lassen. Des Weiteren sind Werke aus dem außerbiblischen frühjüdischen Kontext heranzuziehen, und daraus besonders von Philo und Josephus, die dem ersten Evangelisten zeitlich sehr nahestehen. Herangezogen werden außerdem die Schriften aus Qumran, in denen σημείον eine eigene Profilierung erkennen lässt. Schließlich folgt der Blick auf das Bedeutungsspektrum in Schriften des griechisch-hellenistischen Horizonts, das zwar vielfältige Sinnpotentiale erkennen lässt, aber auch bestimmte Bedeutungen profiliert.

2.1 Hebräisches Altes Testament

Das hebräische Wort für Zeichen ist תּוֹטָא. Die Etymologie des Begriffs ist ungewiss. Von den 79 Vorkommen im Alten Testament fallen 39 in den Pentateuch. Weitere Stellen finden sich in erzählenden und prophetischen Texten wie auch in den Psalmen. Der Terminus fehlt bis auf Hiob 21,29 in der weisheitlichen Literatur. Als Grundbedeutung meint es Zeichen im Sinne von „Ausweis“ oder „Hinweis“.² So trägt Kain ein ihm von Gott gegebenes Zeichen (Gen 4,15: לִקְיָן אֹתוֹ), das ihn als Gezeichneten ausweist und vor der Rache schützt.³ Im kriegerischen

1 Ebeling, Gerhard, Einführung in theologische Sprachlehre, Tübingen 1971, 99.

2 Vgl. Stolz, Fritz, Art. תּוֹטָא, in: THAT 1 (1971), 91–95, 91.

3 Vermutlich handelt es sich um eine Art Tätowierung, evtl. wie ein Stammeszeichen. Vgl. Helfmeyer, Franz-Josef, Art. תּוֹטָא, in: ThWAT 1 (1973), 182–205, 191. Weitere Belege mit der Bedeutung eines sichtbaren Merkmales: Ex 9,16; 13,9.16; Dtn 6,8; 11,18.

Zusammenhang kann אֹת „Standarte“, „Feldzeichen“ oder „Fahne“ meinen (vgl. Ex 17,15; Num 2,2; 21,8f; 26,10; Hld 2,4 u. a.).

Religiöse Konnotation erlangt der Begriff, wenn er im Rückblick auf das Exodusgeschehen verwendet wird. So werden die Plagen der Ägypten-Geschichte Zeichen genannt (Ex 8,19) und sind gar explizit als Gottes Zeichen („meine Zeichen“; Ex 10,1.2) ausgewiesen. Mose sagt jeweils eine Plage an, die Jahwe daraufhin ausführt. Die Funktion des Zeichens besteht hier also primär darin, „die Vollmacht Moses zu legitimieren, und zwar dem Pharao gegenüber.“⁴

Aber auch über das Exodus-Buch hinaus ist immer wieder von „Zeichen und Wundern“ (אֹתוֹת וּמוֹפְתִים) die Rede, die Gott in Ägypten am Pharao getan hat (vgl. Dtn 6,22; 29,2; Neh 9,10; Ps 78,43; 135,9). Der Fokus wird dabei weniger auf die ganze Exoduserzählung gerichtet, sondern vielmehr wird אֹתוֹת וּמוֹפְתִים auf die Plagen angewandt und spezifisch mit diesem Geschehen verbunden.⁵

Gott legitimiert Mose und seine Sendung durch Zeichen. Diese dienen einerseits dem Mose zur Vergewisserung seines Auftrags (Ex 3,12), andererseits führt er selbst diese im Auftrag Gottes vor dem Volk aus (Ex 4,17.30). Durchweg ist es aber Gott, der die Zeichen und Wunder tut und verantwortet.⁶ Stellenweise tritt die Wendung in Verbindung mit der Herausführungsformel auf, in der von Gottes „starker Hand und ausgestrecktem Arm“ die Rede ist (Dtn 4,34; 7,19; 26,8; Jer 32,20f).⁷ Auch einzelne Aspekte des Ägypten-Zyklus können Zeichen sein: das Passablut ein Zeichen des Schutzes (Ex 12,13) oder der Sabbat ein Zeichen für Israels Gottesverhältnis (Ex 31,12.17). Hier haben Zeichen die Funktion, die Gottesordnung sichtbar zu machen, welche „Natur und Zeit umgreift, [und] sich in der Geschichte Israels verdichtet und

4 Stolz, Fritz, Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte, in: ZThK 69 (1972), 125–144, 137.

5 Vgl. Weiss, Wolfgang, Zeichen und Wunder. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (WMANT 67), Neukirchen-Vluyn 1995, 12, der sich damit gegen die Position von Rengstorff, Karl, Art. σημεῖον, in: ThWNT 7 (1964), 199–261, 214, sowie Stolz, Art. Zeichen, 94, wendet, nach denen mit ὅτ „nicht nur die ‚Plagen‘ bezeichnet [werden], sondern die ganze Gottesgeschichte in Ägypten [...]“

6 Vgl. Stolz, Zeichen und Wunder, 140.

7 Zur Traditionsgeschichte vgl. Weiss, Zeichen, 9–11.

schließlich im Kult zu ihrer Vollendung kommt.⁸ Wunderphänomene wie Heilungen oder Dämonenaustreibungen spielen bei der alttestamentlichen Verbindung der Begriffe keine Rolle.⁹

Die prophetische Literatur kennt Zeichen vor allem in zweierlei Hinsicht. Zum einen in der Funktion, Prophetenworte zu legitimieren. Zeichen werden dazu vom Propheten angekündigt, treten jedoch erst in der Zukunft ein (vgl. Dtn 4,35; 11,2; Jes 37,20; 38,7.22; Jer 44,29 u. a.). „Das Zeichen ist gewissermaßen technisches Hilfsmittel des Propheten, um bei seinen Hörern Erkenntnis und Glauben zu erlangen [...]“.¹⁰ Zum anderen ist im Kontext prophetischer Zeichenhandlungen von אִיִּת die Rede. Im Unterschied zur Legitimation von Prophetenworten besteht hier ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen dem Inhalt des Zeichens und der Botschaft des Propheten (vgl. Ez 4,3; Jes 8,18; 20,3). Dabei handelt es sich keineswegs um Wunder oder wunderähnliche Erscheinungen, sondern um symbolische Handlungen, die manchmal etwas Sonderliches an sich haben. Daher bedürfen sie der Deutung. Es braucht den Zusammenhang zwischen Zeichen und deutendem Wort.¹¹ Im Kern zeichnet sich eine prophetische Zeichenhandlung dadurch aus, dass sich darin „ein Geschehen [vollzieht], das noch aussteht, und das gerade durch die Zeichenhandlung in die Gegenwart und Wirklichkeit hereingeholt wird. Das ‚Zeichen‘ hat damit eine Funktion, die der des Prophetenwortes analog ist.“¹²

Die Wendung אִיִּת וּמוֹפְתִים ist auch im prophetischen Zusammenhang zu finden. Sowohl in Jes 8,18 (Gott hat dem Propheten Jesaja seine Kinder als Zeichen und Vorausdeutung gegeben) als auch in Jes 20,3 (Jesaja geht drei Jahre nackt umher als Zeichen und Weissagung über Ägypten und Kusch) werden Adressaten angesprochen, denen Zeichen und ihre Bedeutung als Warnung dienen sollen.¹³ Handelt es sich im ersten Fall um die Existenz des Propheten und seiner Söhne und im zweiten Fall um eine konkrete Symbolhandlung, so lässt sich doch eine

8 Stolz, Art. Zeichen, 94f.

9 Vgl. Weiss, Zeichen, 13.

10 Stolz, Art. Zeichen, 93.

11 Vgl. Helfmeyer, Art. אִיִּת, 202.

12 Stolz, Art. Zeichen, 93f.

13 V. a. in Jes 8,18 klingt die Ambivalenz von Gerichts- und Heilserwartung an.

gemeinsame Richtung erkennen: „Aus dem Namen und der Handlung wird die Wirksamkeit Jahwes deutlich, das zu erwartende Geschehen, Gericht und Heil, als solches ersichtlich.“¹⁴ Im Falle beider Stellen plädiert W. Weiss dafür, מופתים mit „Mahnung“ oder „Mahnmal“ wiederzugeben, da dies den Sinn des Doppelbegriffs und die inhaltliche Ausrichtung in diesen Kontexten am ehesten trifft.¹⁵

Damit ist ein Aspekt benannt, den F.-J. Helfmeyer in Anschluss an H. Gunkel für תּוֹטָה generell annimmt: seinen Funktionscharakter. „תּוֹטָה ‚Zeichen‘ ist eine Sache, ein Vorgang, ein Ereignis, woran man etwas erkennen, lernen, im Gedächtnis behalten oder die Glaubwürdigkeit einer Sache einsehen soll.“¹⁶ Helfmeyer resümiert, „dass es [...] um den Funktionscharakter des Zeichens geht, wie er in der Darstellung von ׀t als Erkenntnis-, Schutz-, Glaubens-, Erinnerungs-, Bundes-, Bestätigung- und Symbolzeichen zutage tritt.“¹⁷ Gott setzt und bewirkt Zeichen, die Zuschauer und Hörer finden und ihnen das Handeln Gottes vor Augen führen. Daher haben Zeichen hier auch einen paränetischen Aspekt und fordern eine Zustimmung oder Ablehnung:

„An der Zeichensetzung ist der Mensch – außer im Auftrag Gottes – zwar nicht beteiligt, wohl aber ist er an der Einsicht in die Funktionen der Zeichen mitbeteiligt, andernfalls wäre die Verweigerung von Erkenntnis, Glaube und Gehorsam nicht schuldhaft.“¹⁸

In der hebräischen Bibel steht תּוֹטָה zum einen für das Mittel, „durch welches ein Emittent mit einem Rezipienten kommuniziert, als auch zum anderen [für] den kommunizierten Inhalt selbst.“¹⁹ Dabei besteht die Funktion des Zeichens oft in der Versicherung oder der Bestätigung eines bestimmten Sachverhalts (vgl. Jes 7,11.14; Ri 6).

14 Weiss, Zeichen, 8. Zum Verhältnis der Stellen zu Dtn 13,1–6 und der Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie, vgl. ebenfalls Weiss, Zeichen, 8f.

15 Vgl. Weiss, Zeichen, 7.

16 Helfmeyer, Art. תּוֹטָה, 185.

17 Helfmeyer, Art. תּוֹטָה, 203.

18 Helfmeyer, Art. תּוֹטָה, 204f.

19 Weissflog, Kay, „Zeichen und Sinnbilder“. Die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea (ABIG 36), Leipzig 2011, 114.

Erzählungen dieser Taten nicht mehr direkt von Zeichen/σημεῖον die Rede ist, wird durch den engen Bezug zu Ex 4,1–17²³, wo sie alle vorgezeichnet werden, ihr Zeichencharakter ersichtlich. Die Rollen sind hier eindeutig: Gott lässt²⁴ Mose als gesandten Propheten die Zeichen tun, deshalb verweisen sie auf Gottes eigene Macht und Durchsetzungskraft. Adressaten sind sowohl der Pharao als auch das Volk Israel.

Der Doppelbegriff *אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים* wird immer mit *σημεῖα καὶ τέρατα* übertragen. Es lässt sich eine gewisse Vereinheitlichung des Sprachgebrauchs erkennen. Auch in der LXX bleibt die Prägung bestehen (vgl. Dtn 11,3 u. a.), wonach die Formel im deuteronomistischen Geschichtswerk vor allem für das heilsgeschichtliche Handeln Gottes, im Besonderen in Ägypten, gebraucht wird. Darüber hinaus findet sich die Wortverbindung auch an weiteren Stellen, wo sie der prophetischen Legitimation dient (vgl. 1 Kön 11,29–31; 22,11; 2 Kön 13,14–19). Auffällig sind Veränderungen an zwei Stellen: Sowohl in Dtn 28,46 als auch in Jes 20,3 steht der Doppelbegriff im Hebräischen im Singular, während in der LXX daraus Pluralformen werden, sich also eine Angleichung in der formalen Ausprägung beobachten lässt. Eine inhaltliche Anpassung aber erfolgt damit nicht. Es zeigt sich (auch in der LXX-Version) noch immer der ursprüngliche Zusammenhang: Einerseits ist das sichtbare Zeichen gleich einem Tattoo oder einem Stammesmal, wie es bei der Fluchandrohung vorliegt (Dtn 28,46), andererseits die Zeichenhandlung des Propheten, der mit seiner dreijährigen Nacktheit den Ägyptern und Äthiopiern ein dramatisches und gnadenloses Unheil angekündigt hat (Jes 20,3).²⁵

Nach Dtn 13,2–6 sind auch Pseudopropheten in der Lage, Zeichen und Wunder anzukündigen, die in der Folge eintreten. Ihre Absicht besteht jedoch darin, Israel von Jahwe zu entfernen, und so können

23 Dort werden explizit mehrere Zeichen genannt, die Mose u. a. mit dem Stab tun wird.

24 Dass Gott der Urheber der Zeichen ist, die Mose ausführt, zeigt sich ganz besonders in Ex 7,3: *ἐγὼ δὲ σκληρυνῶ τὴν καρδίαν φαραω καὶ πληθυνῶ τὰ σημεῖά μου καὶ τὰ τέρατα ἐν γῆ αἰγύπτω*.

25 Zu den Eigenheiten dieses Zeichens (z. B. die zeitliche Spanne von drei Jahren zwischen Zeichenhandlung und Deutung, die bei denjenigen, die die Zeichenhandlung wahrgenommen haben, vor allem Fragen und Verwirrung hervorgerufen haben dürfte) vgl. Beuken, Willem A. M., Jesaja 13–27 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2007, 211–213.

sie auch daran erkannt werden, dass ihr durch Zeichen und Wunder beglaubigtes Wort von Gott weggeführt.²⁶

Im prophetischen Kontext haben Zeichen häufig eine Legitimationsfunktion. Charakteristisch dafür ist, dass neben der Ankündigung eines Ereignisses auch dessen Eintreten vom Propheten berichtet wird (vgl. 1 Sam 2,30–34; 2 Kön 20,8f; 2 Chr 32,24). Ein solches σημεῖον wird zum Kennzeichen eines Propheten und legitimiert seine Prophetie als von Gott. Den engen Zusammenhang zwischen prophetischem Wirken und σημεῖα zeigen vor allem Dtn 34,10–12 und Ps 74,9.²⁷ Gott selbst ist es, der Zeichen aus eigener Initiative schickt (vgl. 1 Sam 10,1–7; 2 Kön 19,29; Jes 7,14). Auch in 2 Kön 20,8 wird diese Autorschaft nicht aufgehoben, wenn Jesaja dem Hiskia ein Zeichen gibt, dessen Art (ob der Schatten der Sonnenuhr zehn Schritte nach vorne oder nach hinten rücken soll) Hiskia festlegt, denn: „Jesaja ruft zum Herrn. Und er ließ den Schatten um so viele Stufen der Sonnenuhr zurückgehen [...]“ (2 Kön 20,8). Handelnde Person bei der Zeichenhandlung ist Jahwe selbst. In Jes 7,10–14 wird Ahas dazu aufgefordert, sich ein Zeichen von Gott zu erfragen, was dieser jedoch ausschlägt, um Gott nicht auf die Probe zu stellen (Jes 7,12: οὐ μὴ πειράσω κύριον). Aber dennoch erhält er ein Zeichen, das Gott selbst geben wird.²⁸

Es sind vereinzelt auch σημεῖα zu finden, die mit Wundern in Verbindung stehen (Ex 7,3,9; Num 21,8f; 1 Kön 20,8f; Jes 38,7,22), was jedoch nur einen kleinen Teil der Stellen ausmacht. Zudem stehen sie ebenfalls im Kontext prophetischen Wirkens und deren Legitimation.²⁹

An dieser Stelle lässt sich mit H. Blatz festhalten: „Der Terminus σημεῖον fungiert insgesamt oftmals als Zeichen Gottes, welches theo-

26 Vgl. Hofius, Otfried/Kahl, Werner, Art. σημεῖον, in: TBLNT² (2010), 1970–1977, 1971. Der Vorwurf gegenüber solchen Propheten besteht ganz konkret darin, dass sie Israel von dem Gott, der das Volk herausgeführt hat, entfernen (vgl. Dtn 13,6), wodurch ein deutlicher Kontrast zu den Zeichen und Wundern Gottes, die ja ebenfalls mit dem Exodus verbunden sind, hergestellt wird.

27 Die Bedeutung des Mose als Prophet und die Bedeutung von σημεῖα in seinem Wirken wird darüber hinaus auch in Ps 105,26f deutlich.

28 Zur Auslegung vgl. Weissflog, Zeichen, 113–127.

29 Vgl. dazu auch Bittner, Wolfgang, Die Zeichen Jesu im Johannesevangelium. Die Messias-Erkennntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (WUNT 26), Tübingen 1987, 25f.

logische Bedeutung für den Fortgang der Heilsgeschichte einnimmt und an entscheidender Stelle in der Erzählung steht.³⁰ Es begegnen in der LXX Zeichen (vor allem Exoduskomplex; Zeichen und Plagen), Zeichen mit Bestätigungsfunktion für Propheten, Zeichen des wirkenden Gottes bzw. dessen Mittler, Zeichen und Wunder (heilsgeschichtliches Handeln Gottes). So werden vor allem die machtvollen Taten Gottes im Kontext des Exodusgeschehens und der Prophetie, die eine Bestätigungsfunktion haben, mit σημείον bzw. σημεία καὶ τέρατα bezeichnet. Zwar wird auch in der LXX vor Zeichen der Pseudopropheten gewarnt (Dtn 13,2–6), insgesamt lässt sich jedoch vorwiegend eine positive Konnotation erkennen.³¹

Damit steht die Verwendung des Begriffs einerseits in einer Linie mit der Rede von „Zeichen“ in der hebräischen Bibel. Hier wie dort wird das unmittelbare oder mittelbare göttliche Handeln gekennzeichnet. Gleichzeitig ist „der Gebrauch von σημείον im jüdischen Griechisch nach seiner formalen Art hin sogar noch wesentlich strenger geworden. Das hat seine Verwendung einerseits eingeschränkt [...], andererseits hat es seine Eignung zum Interpretament noch erheblich vermehrt.“³²

2.3 Außerbiblische frühjüdische Schriften

2.3.1 Philo von Alexandria

Im umfangreichen Werk des bedeutendsten Schriftstellers des Diasporajudentums, Philo von Alexandria,³³ findet sich σημείον 71-mal.³⁴ Insgesamt bewegt sich „das Wort bei Philo im Rahmen der Grundbedeu-

30 Blatz, Heinz, Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen (NTA 59), Münster 2016, 90.

31 Vgl. Blatz, Semantik, 91.

32 Rengstorf, Art. σημείον, 218. Mit „Interpretament“ meint Rengstorf das Phänomen, dass in der LXX σημείον zu gedanklichen Präzisierungen dient. Dies zeigt sich vor allem an den σημείον-Stellen, an denen πῖς nicht vorkommt (u. a. Ex 7,9; 11,9f; 2 Chr 32,34).

33 Zur Person, dem Werk und der Bedeutung des Philo v. a. auch für die ntl Forschung vgl. Kaiser, Otto, Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung (FRLANT 259), Göttingen 2015.

34 Vgl. Mayer, Günter, Index Philoneus, Berlin/New York 1974, 256.

tung, nach der es solche Dinge oder Vorgänge bezeichnet, die auf dem Wege über die Wahrnehmung zu bestimmter Einsicht oder Erkenntnis führen.³⁵ Zeichen sind also vor allem Vorzeichen oder Beglaubigungs- bzw. Bestätigungszeichen Gottes (vgl. Vit Mos 1,76.82.90³⁶; Spec Leg 2,218³⁷; Aet Mund 2³⁸).

Wohl in Anlehnung an Gen 1,14 können σημεῖα in einem astrologisch-kosmologischen Zusammenhang erscheinen: Nach Spec Leg 1,92 (πάντων γὰρ ἐστηλίτευται τῶν ἐπὶ γῆς ἐν οὐρανῷ τὰ σημεῖα) bedient sich Gott Himmelszeichen, die für immer festgesetzt sind und die irdischen Vorgänge abbilden.

Im mathematischen Kontext bedeutet σημεῖον soviel wie Punkt (vgl. Congr 146f; Som 1,187; Vit Mos 2,115; Decal 24), wobei Pythagoras als Vorbild gedient haben dürfte.³⁹

In der Verbindung mit gedanklichen Operationen kann σημεῖον die Bedeutung von „Beweis“ oder „Beispiel“ (Congr 92; Vit Mos 2,264; Spec Leg 1,26.90 u. ö.) annehmen, aber auch „Bestätigung“ (Mut Nom 164) oder „Hinweis“ (Aet Mund 122⁴⁰) bedeuten. Bei Deduktionen kommt es auch als Einführung eines Beleges (Fug 204; Vit Mos 2,18) vor und ist dann in etwa mit „das geht mit Sicherheit aus Folgendem hervor“ wiederzugeben.⁴¹ Dieser Sprachgebrauch stammt aus der griechischen Philosophie.⁴²

Philo greift σημεῖα aus der LXX auf, in der Vita Mosis vor allem solche, die mit Mose zu tun haben (Vit Mos 1,76f.95.178.189.210.269; Som 2,1) und die in Verbindung mit der Geschichte Israels stehen

35 Rengstorf, Art. σημεῖον, 220.

36 Gemeint sind hier die Zeichen, die Mose durch Befähigung und Auftrag Gottes tut, um seine Sendung zu legitimieren.

37 Hier wird auf die „Zeichen, Wunder, Erscheinungen und andere Gottestaten“ angespielt, mit denen Gott die Feinde des Volkes Israel in Ägypten erschreckt hat.

38 Hier sinniert Philo darüber, dass Gott dazu in der Lage gewesen wäre, dem Menschen „die Kenntnis der himmlischen Dinge durch Träume, Orakel, Zeichen oder Wunder zu vermitteln.“ Aufgrund der menschlichen Unvernunft, Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit sei der Mensch jedoch auf andere Erkenntnisquellen angewiesen.

39 Vgl. Hofbeck, Sebald, Semeion. Der Begriff des „Zeichens“ im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte (MüSt 3), Münsterschwarzach 1966, 54.

40 Wonach Kiesel, Sand oder Muscheln ein Hinweis darauf sein können, dass Landstriche einst überflutet waren und erst mit der Zeit durch bestimmte Umstände zu Festland wurden.

41 Vgl. Rengstorf, Art. σημεῖον, (Anm. 151) 220.

42 Vgl. Hofbeck, Semeion, 54.

(Spec Leg 2,189; Vit Cont 85-89). Er verwendet für die Ereignisse in Ägypten nicht mehr durchgängig σημεῖον (wie etwa in Vit Mos 1,76.90) oder τέρατα (wie in Vit Mos 1,95), sondern ebenso τιμωρία (Vit Mos 1,96), παράδοξός (Vit Mos 1,143: die Plage, dass das Nilwasser zu Blut wird) oder θαυμάσια (Vit Mos 1,213).⁴³ In Vit Mos 1,76f zählt Philo drei Zeichen auf,⁴⁴ die zu tun Mose aufgetragen worden sind:

⁷⁶ [...] Ἐὰν δὲ ἔτι ἀπιστῶσι, **τρῖσι σημεῖοις** ἀναδιδαχθέντες μεταβαλοῦσιν, ἃ πρότερον οὔτε τις εἶδεν οὔτε ἤκουσεν ἀνθρώπων.“ ⁷⁷ ἦν δὲ τὰ σημεῖα **τοιάδε**· ῥάβδον, ἣν εἶχεν, εἰς τοῦδαφος ῥίψαι κελεύει· ἢ δ' αὐτίκα ψυχωθεῖσα εἶρπε καὶ τῶν ἀπόδων τὸ ἡγεμονικώτατον ὑπερμεγέθης δράκων γίνεται τελειότατος· ταχέως δ' ἀποχωρήσας ἀπὸ τοῦ ζώου καὶ διὰ δέος ἤδη πρὸς φυγὴν ὁρμῶν μετακαλεῖται καὶ θεοῦ προστάξαντος ἅμα τε θάρσος ἐμπολήσαντος ἐπιδράττεται τῆς οὐρᾶς (Vit Mos 1,76f).

Es handelt sich um Stab-, Aussatz- und Flusswunder. Bei der darauffolgenden literarischen Entfaltung der drei Ereignisse (Vit Mos 1,77-82) werden sie jedoch auch mit τέρας bezeichnet. Philo kann auch Ereignisse σημεῖον nennen, die in der LXX nicht so bezeichnet werden. So werden die Feuersäule aus Ex 13,21.22 und 14,24 (Vit Mos 1,178: σημεῖον τερατωδέστατον), die Oase mit zwölf Quellen und siebenzig Palmen aus Ex 15,27 (Vit Mos 1,188) und das „Schabbat-Manna“ aus Ex 16,22 (Vit Mos 2,264: τὸ δὲ σημεῖον τοιοῦτον ἦν.[...]) bei Philo zu σημεῖον bzw. σημεῖα.⁴⁵

⁴³ Vgl. Hofbeck, Semeion, 52.

⁴⁴ Eingeleitet mit den Worten: τὸ δὲ σημεῖον τοιοῦτον ἦν.

⁴⁵ Vgl. Hofbeck, Semeion, 55.

An nur zwei Stellen steht σημεῖον in Verbindung mit τέρας (Vit Mos 1,95⁴⁶; Spec Leg 2,218⁴⁷; vgl. auch Aet Mund 2),⁴⁸ die Philo zudem aus der Tradition übernimmt. Sie sind hier als zusammenfassende Bezeichnung für das Wirken Gottes in Ägypten zu verstehen.⁴⁹ Die Verbindung der zwei Begriffe σημεῖον und τέρας in Spec Leg 2,218 mit φάσματα und anderen Ereignissen, die Gott zu jener Zeit bewirkt hat, legt dies nahe. Philo wandelt die Aussage dahingehend ab, dass die atl „Schrecknisse“ Gottes die Feinde in Schrecken versetzen, wodurch die Wirkung der Mose-Wunder stärker in den Vordergrund rückt als diese selbst.⁵⁰ Dabei lässt Vit Mos 1,95 noch einen weiteren Aspekt erkennen. Blickt man auf den Kontext, wird deutlich, dass der Doppelbegriff hier die Wunder vor dem Volk und dem Pharao sowie das Schauspiel der Schlangen-Stäbe zwischen den ägyptischen Magiern und dem Aaron zusammenfasst. Da sich darin die Überlegenheit Gottes zeigt, spiegelt sich in den Zeichen und Wundern seine göttliche Kraft. Die Funktion besteht darin, den Willen Gottes kundzutun. Dies bestätigt sich mit Blick auf Aet Mund 2, wo eine Vit Mos 1,95 ähnliche Begriffs-Reihe steht.⁵¹ Die Stelle greift die Frage auf, auf welche andere Art Gott hätte Himmlisches offenbaren können, nämlich „durch Träume, Orakel, Zeichen oder Wunder“. Der Denkhorizont ist ganz ähnlich. Die Demonstrationsfunktion in Vit Mos 1,95 tritt demnach „zurück gegenüber der

46 Vit Mos 1,95: „Aber obwohl durch die greifbare Deutlichkeit des Ereignisses zu diesem Bekenntnis gezwungen, beharrten sie nichtsdestoweniger bei ihrem Hochmut und hielten an derselben Unmenschlichkeit und Gottlosigkeit wie an einem unverlierbaren Gut fest, ohne Mitleid mit den ungerecht Geknechteten und ohne den Willen, das in Worten ihnen Befohlene zu tun. Daher bedurfte es nunmehr, da ja die Gottheit ihnen durch deutlichere Kundgebungen als durch Orakelsprüche, nämlich *durch Zeichen und Wunder* (διὰ σημεῖων καὶ τεράτων), ihren Willen bereits offenbart hatte, eines wuchtigeren Schreckmittels und einer Menge von Plagen, durch die die Unvernünftigen, die das Wort nicht belehrt hatte, zur Vernunft gebracht wurden.“

47 Spec Leg 2,218: „Und es erhörte ihr Flehen der allen Vergewaltigten gnädig Gesinnte: er schreckte die Feinde *durch Zeichen, Wunder, Erscheinungen und all die Gottestaten* (σημείους καὶ τέρας καὶ φάσμασι καὶ τοῖς ἄλλοις), die damals geschahen, und erlöste die Gekränkten und Nachstellungen jeder Art Ausgesetzten, indem er sie nicht nur in die Freiheit führte, sondern ihnen auch ein fruchtbares Land verlieh.“

48 Vgl. Mayer, Index, 256.276.

49 Vgl. Rengstorf, Art. σημεῖον, 221.

50 Vgl. Weiss, Zeichen, 22.

51 Vgl. Weiss, Zeichen, 22f.

den Willen Gottes ausdrückenden Mitteilungsfunktion.⁵² Diese Beobachtung passt zu dem geringen Interesse des Philo an Wundern an sich. Wunder haben bei Philo keine große Bedeutung: „σημεῖον ist bei ihm niemals Wunder im religiösen Sinn.“⁵³ Auch da, wo von den Wundern nahestehenden Exodus-Zeichen gesprochen wird und Philo die Traditionen aufnimmt, betont er deren funktionale Seite: „Gott gibt Zeichen zur Bestätigung und zum Erkennen.“⁵⁴

Einen eschatologischen Sinngehalt lässt Spec Leg 2,189 erkennen. Es ist vom Trompetenschall die Rede, der bei der Gesetzesoffenbarung am Sinai erklingen ist, und dazu bestimmt sei, bis zu den am Weltende Wohnenden zu tönen und diesen das Ende der Zeit ankündigen müsse. Dieses Ereignis nennt Philo „ein großartiges und wunderbares Ereignis“ (Spec Leg 2,188). Diejenigen, die diesen Klang hören, müssen zu der Erkenntnis gelangen, dass diese „so großen Zeichen auf die Vollendung“ hinweisen ([...] ὅτι τὰ οὕτως μεγάλα μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα). Der Gedanke von „Endzeichen“ bzw. „Vorzeichen der Endzeit“ deutet auf apokalyptisches Gedankengut hin, auf das Philo hier wohl zurückgreift.⁵⁵

2.3.2 Flavius Josephus

Im Werk des in Jerusalem geborenen und ab seiner zweiten Lebenshälfte in Rom lebenden jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus (36/37–100 n. Chr.)⁵⁶ begegnet der Terminus σημεῖον an 78 Stellen mit einem sehr weiten Bedeutungsspektrum.⁵⁷

Zunächst bleibt der funktionale Charakter der bisherigen Textzeugnisse auch bei ihm erhalten, wenn σημεῖον für sichtbare Zeichen

52 Weiss, Zeichen, 23.

53 Vgl. Rengstorf, Art. σημεῖον, 221.

54 Blatz, Semantik, 96.

55 Vgl. Hofbeck, Semeion, 55.

56 Zu Leben und Werk des Josephus und seiner Bedeutung für die ntl. Forschung vgl. Mason, Steve, Flavius Josephus und das Neue Testament (UTB 2130), Tübingen/Basel 2000.

57 Eine Übersicht der Stellen findet sich in: Rengstorf, Karl Heinrich, Complete Concordance to Flavius Josephus. Volume IV, Leiden 1983, 15f.

(Ant 2,280.284), Erkennungszeichen (Bell 5,231; Ant 1,59⁵⁸) oder Beweise (Ant 1,127⁵⁹; 16,363: vor Gericht) steht. Wenn Passwörter (Bell 2,551; Ant 19,29–256 – darin 13-mal) σημεῖον genannt werden, fügt sich auch dies in den funktionalen Gebrauch ein. Josephus kennt Signalzeichen, wie den Trompeten-Klang, Wink-Zeichen oder andere verabredete Zeichen, die dazu dienen, etwas in Gang zu setzen, und nennt diese σημεῖον (vgl. Ant 5,46; 18,61; 2,172; Bell 6,69). Es handelt sich dabei um Phänomene, die eine Erkenntnis bewirken, ohne dass die Art eine besondere Rolle spielt (Ant 18,211 u. ö.). Zeichen sind wahrnehmbar, begründen eine Erkenntnis und schaffen Gewissheit.⁶⁰

Zeichen deuten auf Gott hin, wie etwa die Heilkraft Jesajas (Ant 10,28), bestätigen göttliche Sendung, wie etwa bei der Wahl Sauls zum König (Ant 6,50), oder sind Vorzeichen (Bell 1,23.28.332.377 u. ö.; Ant 2,274.276.283.289 u. ö.) in miraculösem Zusammenhang, aber auch Vorzeichen für die künftige Herrschaft Vespasians (Bell 1,23; 3,404; 4,623).

Im *Bellum Iudaicum* lässt sich der Schwerpunkt erkennen, dass σημεῖον negativ oder positiv verstandene Vorzeichen meint (positiv: Bell 1,23; 3,404; 4,623; negativ: Bell 1,28; 6,29.315).⁶¹ Solche Zeichen, die messianische oder prophetische Bedeutung haben, werden auch im Kontext des Jüdischen Kriegs geschildert (Bell 6,287f; 6,300–309). Selbst kurz vor der Zerstörung Jerusalems kann dabei noch von Zeichen der Rettung (σημεῖα ἐλευθερίας) die Rede sein (Bell 2,259; vgl. auch Ant 20,167, wo das identische Ereignis τέρατα καὶ σημεῖα jüdischer

58 Ant 1,59: „Als dieser aber fürchtete, dass er beim Umherirren wilden Tieren zum Opfer fallen und auf diese Weise ums Leben kommen könnte, hieß Gott ihn kein unfreundliches Schicksal von daher befürchten, sondern, weil ihm nichts Schlimmes von Seiten wilder Tiere geschehen könne, ohne Furcht die ganze Erde durchstreifen; und *nachdem er ihm ein Zeichen aufgedrückt hatte, woran er kenntlich sein würde*, befahl er ihm fortzugehen (καὶ σημεῖον ἐπιβαλὼν, ᾧ γνώριμος ἂν εἴη, προσέταξεν ἀπιεῖναι).“

59 Ant 1,127: „Jawan aber, der Sohn des Jafta, bekam gleichfalls drei Kinder, von denen Alisa den Alisäern den Namen gab, deren Haupt er wurde – nun aber sind es die Äolier –, Tars aber die Tarsäer; so wurde nämlich einstmal Kilikien genannt. *Das Indiz dafür ist (σημεῖον δέ): Tarsus wird die bedeutendste ihrer Städte genannt, die auch die Hauptstadt ist, wobei sie das tau zur (schöneren) Benennung anstelle des theta eingesetzt haben.*“

60 Vgl. Rengstorff, Art. σημεῖον, 222; Bittner, Zeichen, 30.

61 Ausnahmen bilden die Zeichen und Wunder der Pseudopropheten (Bell 2,259; 6,285; 7,438), die eher an konkrete Wunderzeichen denken lassen, jedoch auch den Aspekt eines Vorzeichens beinhalten können.

Zeichenpropheten genannt wird). Solche Zeichen haben den Zweck, das endzeitliche Eingreifen Gottes anzukündigen. Sie spielen auf die Exodusereignisse (Bell 2,259; Ant 2,327; 20,167f) an.⁶² Möglicherweise steht im Hintergrund die Vorstellung, dass das Eschaton eine Wiederholung und Erneuerung des Exodus darstellt (vgl. Dtn 18,15f).⁶³ Der Zeichenbegriff gewinnt hier erste eschatologische Färbungen. Allerdings wirken auch Schwindler Zeichen (und Wunder!), so dass σημεῖα bei Josephus ambivalent sind und der Deutung bedürfen.⁶⁴ Dieser Aspekt der Ambivalenz von Zeichen steht in einer Linie mit der atl Tradition.⁶⁵

In den Antiquitates rücken die σημεῖα des Mose in den Fokus (vgl. Ant 2,274.276 u. ö.). Mose wird den Israeliten durch Zeichen bestätigt, aber auch durch die Bewährung in der Auseinandersetzung mit den Zeichenpropheten des Pharao (vgl. Ant 2,270–274.279f). Die Zeichen haben eine doppelte Funktion: Einerseits bestärken sie Mose selbst (Ant 2,276), andererseits liefern sie den Israeliten den Beweis für die Sendung des Mose durch Jahwe (Ant 2,274). Die Zeichen stehen im Dienst der Prophetie und beglaubigen die Sendung Mose (vgl. Ant 6,54.57.91 u. ö.). Die drei Taten, die Mose beim Dornbusch aufgetragen werden (Stab-, Aussatz- und Jordan-Wunder), heißen auch bei Josephus σημεῖον, nicht aber die Plagen (Ant 2,296.305: πλῆγη; Ant 2,293.299: πάθη). Es fällt auf, dass Gott als der Handelnde und als der für die Zeichen Verantwortliche herausgestellt wird (vgl. Ant 2,274.276.290.293f.327). Insgesamt lässt sich die Tendenz beobachten, dass bei Josephus das wunderhafte Geschehen in den Hintergrund rückt gegenüber der Funktion des Zeichens als Gottes Tat, die durch Mose realisiert wird.⁶⁶

Die für das AT und die Septuaginta so bedeutende Wendung „Zeichen und Wunder“ (אותות ומופתים/σημεῖα καὶ τέρατα) tritt bei Josephus völlig zurück und begegnet nur an zwei Stellen (Bel 1,28; Ant 20,168).⁶⁷

⁶² Vgl. Blatz, Semantik, 101.

⁶³ Vgl. Bittner, Zeichen, 31.

⁶⁴ Vgl. Blatz, Semantik, (Anm. 74) 101.

⁶⁵ Man denke an die Warnung vor Zeichen und Propheten (Dtn 13) oder die Legitimation des Gesandten Gottes durch Zeichen. Vgl. die Ausführungen in Kap. 2.1 und 2.2.

⁶⁶ Vgl. Blatz, Semantik, 101f.

⁶⁷ Vgl. dazu Weiss, Zeichen, 24–32.

Es lässt sich beobachten, dass bei Josephus zwischen den beiden Begriffen klar unterschieden wird. Dabei kommt τέρας die Bedeutung eines offenkundigen, allgemein einsichtigen Vorzeichens zu, das für eine Deutung offen ist (Bell 1,331f u. a.).⁶⁸ Dass nun Mose nicht mit τέρατα in Verbindung gebracht wird, sondern ausschließlich mit von Gott legitimierten σημεῖα, legt die Vermutung nahe, dass so das Wirken Mose nicht in den Bereich der Zauberei gerückt werden kann. Hinter den σημεῖα Mose steht Gott als der Handelnde und in ihnen wird die göttliche δύναμις greifbar (Ant 2,286).⁶⁹ Die Konzentration des Zeichenbegriffs auf Mose und Gottes Wirken beim Exodus, wie sie sich bereits im AT anbahnt, wird also bei Josephus fortgeführt.⁷⁰

Die Vorbehalte gegenüber Magie und Mantik, die Josephus erkennen lässt, stehen offenbar in enger Verbindung mit den sogenannten Zeichenpropheten, über die er mehrfach berichtet und für die seine Schriften die literarische Hauptquelle darstellen. Einige wenige Reflexe ihres Wirkens finden sich im Neuen Testament (Apg 5,34–39; 21,37f). Die Anfänge der Zeichenpropheten liegen in der Zeit der Absetzung des Archelaus und der direkten Unterstellung Judäas unter römische Herrschaft. Von da an bis zum jüdischen Krieg wird das Auftreten verschiedenster Heils- und Unheilspropheten berichtet.⁷¹ Die Zeichenpropheten bilden innerhalb der Rom-Kritiker die Gruppe derer, die nicht primär mit politischen oder kämpferischen Mitteln auf diese veränderte Situation reagieren. Vielmehr sind sie der Überzeugung, dass Gott selbst eingreifen und sein Volk befreien und erlösen werde.⁷²

68 Vgl. Weiss, Zeichen, 33; Rengstorf, Art. σημεῖον, 222.

69 Vgl. Rengstorf, Art. σημεῖον, 222.

70 Vgl. Bittner, Zeichen, 32.

71 Die unmittelbare Zeit nach den Ereignissen 6 n. Chr. und die spannungsgeladene Stimmung beschreibt Josephus eindrucklich mit den Worten: „So war Judäa voll von Banden, und wer einige antraf, die mit ihm revoltieren wollten, der stellte sich als König an ihre Spitze und beschleunigte so den Untergang des Staates“ (Ant 17,285). Vgl. zur Situation zwischen 6 n. Chr. bis zum jüdischen Krieg die Übersicht bei Schnelle, Udo, Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr. (UTB 4411), Göttingen 2016, 66–68.

72 Vgl. Tiwald, Markus, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208), Stuttgart 2016, 249. Tiwald schätzt die Bedeutung der Zeichenpropheten als Referenzrahmen für den Hinrichtungsgrund Jesu sehr hoch ein, wenn er feststellt: „Unter den im damaligen Palästina auftretenden Phänomenen sozialer Anomie stand Jesus den Zeichenpropheten am nächsten.“

So wird von einem samaritanischen Propheten erzählt (Ant 18,85–87), der um das Jahr 36 n. Chr. ankündigt, die Tempelgeräte, die Mose am Garizim verwahrt haben soll, wiederzufinden. Dazu führt er eine große Gruppe seiner Landsleute zu dem für die Samaritaner heiligen Berg. Einer samaritanischen Tradition nach bricht mit dem Auffinden der Gefäße die Heilszeit an. Durch das gewalttätige Eingreifen des Pilatus wird dieser Versuch jedoch verhindert.⁷³ Zur Zeit des römischen Statthalters Fadus verspricht ein gewisser Theudas (um 44–46 n. Chr.) einer „ungeheuren Menschenmenge“, den Jordan durch sein Wort zu teilen (Ant 20,97f; vgl. auch Apg 5,36). Das würde bedeuten, er wiederholt das von Josua und Elija überlieferte Wunder der Jordanteilung (Jos 3; 2 Kön 2,8) im Sinne einer neuerlichen Landnahme. Auch dies ist demnach als Zeichen für die beginnende Heilszeit zu verstehen. Er beansprucht für sich die Prophetenwürde (προφήτην γὰρ ἔλεγεν εἶναι).⁷⁴ Aber auch dieser Versuch endet mit seinem Tod und dem Tod zahlreicher seiner Anhänger.⁷⁵ Ein nicht namentlich genannter „Ägypter“ führt eine Menschenmenge zum Ölberg hinaus und verspricht, von dort die Mauern Jerusalems durch sein Wort einstürzen zu lassen (Ant 20,169–172/Bell 2,262f, vgl. auch Apg 21,38!). Damit erinnert er an den Einsturz der Mauern von Jericho (vgl. Jos 6).⁷⁶ Die Volksmenge wurde aber letztendlich zerstreut und der Prophet selbst ergreift die Flucht. Für die vorliegende Fragestellung haben die bisher genannten Zeichenpropheten aber nur sekundäre Bedeutung. Das, was

73 Vgl. Kollmann, Bernd, Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis (KStTh 477), Stuttgart 2011, 47.

74 Vgl. Hahn, Ferdinand/Klein, Hans, Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung (BThSt 116), Neukirchen-Vluyn 2011, 31.

75 Nach der Schilderung des Josephus wird Theudas enthauptet und sein Kopf als abschreckendes Beispiel nach Jerusalem gebracht. Vgl. Stegemann, Ekkehard W./Stegemann, Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 151.

76 Vgl. Merz, Annette, Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundererzähler, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 108–123, 109.

sie versprechen,⁷⁷ ist auf inhaltlicher Ebene als Zeichen zu verstehen, wird jedoch nicht lexemisch mit σημεῖον bezeichnet. In zwei Fällen aber spricht Josephus auch im Zusammenhang mit Zeichenpropheten von σημείον:

Der namenlose Goet, über den in Bell 2,258–259 berichtet wird, führt Anhänger in die Wüste. Er kann sie davon überzeugen, dass Gott dort „Zeichen der Freiheit“ (σημεῖα ἐλευθερίας) geschehen lassen wird. Diese Formulierung erinnert im Wortschatz sehr stark an die Beschreibung der Exodus-Zeichen bei Josephus in Ant 2,327, die der Befreiung des Volkes Israel vorausgehen.⁷⁸ Worin das Zeichen des Goeten besteht, bleibt offen. Es legt sich durch die Verortung in der Wüste und die sprachliche Anlehnung an die Beschreibung der Exodus-Zeichen die Vermutung nahe, an etwas mit Ähnlichkeit zu den Mose-Zeichen zu denken. Dadurch kann auch ein politischer Aspekt anklingen, wenn man den Befreiungsaspekt in den Fokus nimmt (der ja auch in Ant 2,327 explizit hervorgehoben wird) – mit Sicherheit sagen lässt sich dies aber nicht.⁷⁹

Die zweite Stelle mit der Nennung von σημείον ist Bell 6,284–286. Während des großen jüdischen Aufstandes 70 n. Chr. tritt in Jerusalem jemand auf, „der dem Volk der Stadt verkündete, Gott befehle, zu dem Heiligtum hinaufzusteigen und die Zeichen der Erlösung zu erwarten“ (Bell 6,285).⁸⁰ Von Josephus wird er als Pseudoprophet bezeichnet. Der Kontext zeigt, dass diese Zeichen (τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας) in einer Zeit versprochen werden, in der es verschiedene Vorzeichen gibt, die zu unterschiedlichen Akteuren anregt. In diesem Kontext berichtet Josephus zusammenfassend über das Auftreten zahlreicher Propheten in der

77 Nach Merz, Wundertäter, 109, zeichnet die Zeichenpropheten aus, dass „diese die von Gott erwarteten Wunder nur ankündigen (,zeigen‘ wollen), [aber] nicht selbst wundertätig werden.“ Zugleich wird immer nur die Ankündigung berichtet, nie aber von dem wirklichen Eintreten eines solchen Zeichens, da dies meist durch die Intervention der herrschenden Kraft unterbunden worden ist.

78 Ant 2,327: „Dem Mose aber machten sie Vorwürfe, da sie die Zeichen, welche Gott zum Zweck ihrer Befreiung gewirkt hatte (πρὸς τὴν ἐλευθερίαν αὐτοῖς σημείων γεγονότων), bereits vergessen hatten.“

79 Vgl. Barnett, Paul W., The Jewish Sign Prophets – a. d. 40–70. Their Intentions and Origin, in: NTS 27 (1981), 679–697, 682f.

80 Nach Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 151.

Zeit des Jüdischen Krieges. Diese Gelegenheit haben offenbar auch zahlreiche Pseudopropheten genutzt, um die Vorzeichen als Hinweise auf die Rettung zu verstehen. Josephus selbst wertet dies als Fehleinschätzung, wenn er die Vorzeichen mit Verweis auf die Heilige Schrift als Zeichen des Untergangs identifiziert (vgl. Bell 6,291). Die Formel τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας (Bell 6,285) weist eine große Ähnlichkeit zu den Zeichen der Befreiung aus der vorausgehend erwähnten Stelle auf, so dass auch hier ein Exodus-Anklang angenommen werden könnte.⁸¹

Für diese beiden Stellen zeigt sich ein eschatologisch geprägter σημεῖον-Begriff. Es wird das bevorstehende Eingreifen Gottes angekündigt und zwar mit einer Motivik, die auf ein bereits zurückliegendes rettendes Handeln Gottes anspielt, den Exodus:

„Der Funktionscharakter dieser angekündigten Zeichen [der Zeichenpropheten in den Schilderungen des Josephus] erinnert an das traditionelle alttestamentliche Verständnis, demzufolge das prophetische Zeichen für die Botschaft selbst steht. Die Legitimationsfunktion des Zeichens tritt bei diesen zurück.“⁸²

Dieses eschatologische Moment wiederum zeigen alle Berichte von Zeichenpropheten, unabhängig vom Vorkommen von σημεῖον. Die Zeichen sind Wiederholungen einzelner Exodus- oder Landnahme-Wunder. Im Judentum des ersten Jahrhunderts wurde vor allem die Exodustradition eschatologisiert, d. h. man hat sich das Ende der Tage dem Exodusgeschehen ähnlich vorgestellt. So gesehen erscheinen die Zeichen der genannten Propheten als endzeitliche Heilszusagen, die ihnen folgende Anhängerschaft wird zur eschatologischen Exodugemeinde und der Zeichenprophet selbst wird zur wiederkehrenden Mose-Figur in Anlehnung an Dtn 18,15.18. Über Wunderpraktiken oder „gelungene“ Zeichen der Zeichenpropheten gibt es keinerlei Informationen – nicht zuletzt wohl deshalb, da in den meisten Fällen das Eingreifen der römischen Truppen dem Geschehen vorzeitig ein Ende gesetzt hat.⁸³

⁸¹ Vgl. Barnett, Prophets, 686.

⁸² Weiss, Zeichen, 33.

⁸³ Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 47f.

Die beiden Stellen im Werk des Josephus (Bell 1,28; Ant 20,168), an denen der Doppelbegriff *σημεῖα καὶ τέρατα* zu finden ist, stehen nicht in Verbindung mit den Ägypten-Ereignissen. Beide stehen im Kontext von Ereignissen kurz vor dem Ausbruch des Jüdischen Krieges. Mit der Wendung beschreibt Josephus in Bell 1,28 den in Bell 6,288–315 ausgeführten Prodigienkatalog und in Ant 20,168⁸⁴ ist die Wendung Teil der Beschreibung dessen, was zum Repertoire der Zeichenpropheten gehört (sie führen viele Bewohner Jerusalems in die Wüste mit der Ankündigung, dort Zeichen und Wunder zu tun), die er als Gaukler und Lügner bezeichnet.⁸⁵ Demnach vertritt Josephus hier ein Verständnis von *σημεῖα καὶ τέρατα*, das dem hellenistischen Verständnis von Zeichen im Bereich der Mantik und von Prodigien nahe steht.⁸⁶

Die Ambivalenz von Zeichen, ihre Offenheit und Deutungsbedürftigkeit könnten Gründe dafür sein, dass Josephus den Begriff gegenüber der LXX auf Mose und das Wirken Gottes hin verengt. Die klare Abgrenzung von Wundern und Spektakulärem steht in dieser Fluchtlinie, in der Zeichen vor allem die Legitimation eines Propheten erweisen und Zeichen gegenüber dem Zaubereiverdacht als legitime göttliche Wunder ausgewiesen werden.⁸⁷

Im Werk des Josephus finden wir alles in allem *σημεῖον* vorwiegend als wunderbare Vorzeichen (vor allem Bell), Bestätigungszeichen und geschichtliche Machterweise (vor allem Ant).⁸⁸

⁸⁴ Ant 20,168: „Infolge des Treibens der Räuber war die ganze Stadt ein Schauplatz der nichtswürdigsten Verbrechen. Gleichzeitig traten auch Gaukler und Betrüger auf und bereiteten die Menge, ihnen in die Wüste zu folgen, *wo sie mit Gottes Beistand offenbare Zeichen und Wunder tun würden* (*δείξειν γὰρ ἔφασαν ἐναργῆ τέρατα καὶ σημεῖα κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν γινόμενα*).“

⁸⁵ Zu den auffälligen Anklängen an Darstellungen bei Tacitus und Dio Cassio vgl. Weiss, Zeichen, 25.

⁸⁶ Vgl. Weiss, Zeichen, 25.

⁸⁷ Hofius/Kahl, Art. *σημεῖον*, 1972.

⁸⁸ Vgl. Blatz, Semantik, 105.

2.4 Qumran

Die Texte von Qumran zeigen generell in ihrer Sprache eine große Nähe zum kanonischen Alten Testament. Das gilt auch für den Begriff Zeichen, der den biblischen Sprachgebrauch fortführt. So lässt sich auch unter den 124 Belegen⁸⁹ in den Qumrantexten ein funktionaler Aspekt für אֹת erkennen. Zeichen sind wahrnehmbar und dienen einer Vergewisserung bzw. Erkenntnis.⁹⁰

Besonders zwei Bedeutungen lassen sich erkennen: Zum einen die Gestirne als אֹתוֹת (4Q319) vermutlich im Anschluss an Gen 1,14. Die Zeichen sind auf die Zeit der Schöpfung bezogen, aus denen heraus sich Zyklen ergeben.⁹¹ Sie zeigen den Wechsel von Tag und Nacht an und sind so maßgeblich für den Jahres- und den Festkreis. „In den אֹתוֹת, die die Himmelslichter sind, verweist Gott für den Beter gewissermaßen beständig auf sich auch als den zurück, der seinen Gottesdienst als geordneten und das Leben ordnenden Gottesdienst überhaupt erst ermöglicht.“⁹² Zum anderen ist vor allem in der Kriegsrolle häufig (23 Vorkommen) von אֹת als Feldzeichen die Rede (vgl. u. a. 1QM 3,123–4,17). Die Beschreibung der Ordnung der Feldzeichen ist Teil einer ganzen Reihe von Ausführungen zu Signalen, Ausrüstung und Truppen, die zum Heer gehören (vgl. auch Num 1). Es handelt sich hierbei um das Heer, mit dem das Volk in den eschatologischen Kampf gegen die Söhne der Finsternis ziehen wird.⁹³ Aber auch von Feldzeichen fremder Heere, bspw. der Kittäer, ist die Rede (vgl. 1QpHab 6,4). Im atl Sprachgebrauch begegnet diese Bedeutung in Num 2,2.⁹⁴

Darüber hinaus werden in der Gemeinderegel die Taten der Menschen in ihren Generationen als „Zeichen“ bezeichnet (1QS3,13f), an denen sich erkennen lässt, ob sie zur Welt des Lichtes oder zur Welt

⁸⁹ Zu Vorkommen und Verteilung vgl. Becker, Michael, Art. אֹת, in: Fabry, Heinz-Josef/Dahmen, Ulrich (Hg), Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Band 1, Stuttgart 2011, 116–119, 116.

⁹⁰ Vgl. Bittner, Zeichen, 28.

⁹¹ Vgl. Becker, Art. אֹת, 117.

⁹² Rengstorf, Art. σημείον, 224.

⁹³ Vgl. Becker, Art. אֹת, 117, wie auch Bittner, Zeichen, 29.

⁹⁴ Vgl. Becker, Art. אֹת, 117.

der Finsternis gehören.⁹⁵ Es handelt sich dabei um Kennzeichen in dem Sinne, dass in einer geordneten Welt bestimmte Verhaltensweisen zum Kriterium dafür werden, ob man zur Heilsgemeinschaft dazugehört oder von ihr ausgeschlossen ist.⁹⁶

Zeichen, die Wundern gleichen, finden sich in den Qumrantexten deutlich weniger als im AT. Aber auch hier begegnet אֵוֶת in Verbindung mit מִוִּפְתָּא, meist in Bezug auf biblische Wunder. Auch wenn die Stellen stark fragmentarisch sind, lässt sich für 4Q226 1,4; 4Q422 3,5 und 4Q546 10,2 die Rede vom Exodus und die damit verbundenen Wunder- und Plagen-Erzählungen rekonstruieren.⁹⁷

Einen eschatologischen Akzent, der sich im AT noch kaum finden lässt (am ehesten vielleicht in Dtn 28,45f), zeigen 4Q389 8 ii 5 und 4Q387 2 iii 5, wo Zeichen diejenigen betreffen, die sich von Gott und der Tora abwenden. „Es besteht sowohl darin, dass Gott das Land verlässt, als auch darin, dass sich die Priester Jerusalems fremden Göttern zuwenden und den Gräueln (der Heiden) nacheifern.“⁹⁸ Nach 1QH 7,33 werden die Frevler im Gericht zu einem Zeichen, an dem man Gottes Herrlichkeit und Kraft erkennen kann. Diese negative Konnotation kennt auch 4Q177 1–4,15, wenn verbunden mit einer Gerichtsmetapher und Widerspenstigen von „großen Zeichen“ gesprochen wird, die geschickt werden. Deutlich apokalyptisch gefärbt ist das Zeichen 1Q27 1 i 5, durch das bisher Verborgenes und Geheimes erkannt werden wird.⁹⁹

Insgesamt zeigt sich ein funktionales Verständnis der Zeichen, wenn auch in unterschiedlichen Aspekten. Zeichen verweisen auf etwas oder führen zu einer Erkenntnis, und haben häufig theologisches Gewicht. Dies gilt selbst für die Stellen, an denen vom Feldzeichen die Rede ist. Die Doppelwendung „Zeichen und Wunder“ hat gegenüber dem AT kaum Relevanz, ebenso verliert der Erinnerungsaspekt an Bedeutung. Dagegen rückt die Ordnung der Welt in den Vordergrund und Zeichen verweisen eher auf zukünftiges Geschehen und werden damit in eschatologisch-apokalyptischen Kontext gerückt.¹⁰⁰

95 Vgl. Bittner, Zeichen, 29.

96 Vgl. Becker, Art. אֵוֶת, 118.

97 Vgl. Becker, Art. אֵוֶת, 118f.

98 Becker, Art. אֵוֶת, 119.

99 Vgl. Becker, Art. אֵוֶת, 119.

100 Vgl. Becker, Art. אֵוֶת, 116.

2.5 Griechisch-hellenistischer Horizont

Im griechischen Epos kommt der Begriff σημείον nicht vor, jedoch der ältere, mit σημείον bedeutungsgleiche Terminus σῆμα. Dieser beschreibt in den Epen *Homers*, Ilias und Odyssee, vor allem Vorzeichen, die bevorstehende Ereignisse ankündigen, seien sie positiv oder negativ. Es werden damit „optische Eindrücke fixiert, die bestimmte Erkenntnisse nahelegen oder ermöglichen.“¹⁰¹ Solche Vorzeichen stehen meist im Vorfeld von wichtigen Ereignissen, wie Seefahrten, Kriegsbeginn oder Schlachten (Il 2,308.353¹⁰² u. a.), zeigen die Gunst der Götter an (Il 9,236f¹⁰³) oder sind ein Hinweis auf bevorstehendes Unheil (Il 4,381¹⁰⁴). So wird ein für alle sichtbarer Blitz, den Zeus zu Beginn der Fahrt gegen Troja erscheinen lässt, als ἐναίσιμα σήματα bezeichnet (Il 2,353). Der Aspekt der allgemeinen Erkennbarkeit von Zeichen wird besonders in Od 8,190–195 betont: Das hier genannte Zeichen würde selbst ein blinder Mann, der nur mit den Händen tappend danach suchen könnte, herausfinden.¹⁰⁵ Auch in Il 7,189, wo Ajas als Duellgegner des Hektor ausgelost wird, ist σῆμα ein Hinweis- oder Kennzeichen, „an dem man jemand oder etwas erkennt“¹⁰⁶ (ähnlich auch eine Narbe in Od 24,329). Der Charakter von σῆμα als Vorzeichen wird dadurch verstärkt, dass es meist mit φαίνω oder δείκνυμι verbunden ist.¹⁰⁷ Die Funktion besteht also darin, durch ein wahrnehmbares Zeichen auf etwas hinzuweisen, etwas voranzukündigen oder es sichtbar zu machen. Den Beobachtern wird es möglich, Erkenntnisse über bevorstehende Ereignisse abzuleiten. Solche Vorzeichen werden bei Homer „auch an Schlüsselszenen [...] eingebaut [...], um den weiteren

101 Rengstorf, Art. σημείον, 200.

102 Il 2,350: „Rechtshin zuckte sein Blitz, ein heilsweissagendes Zeichen (ἐναίσιμα σήματα φαίνων).“

103 Il 9,236f: „Ihnen gewährt auch Zeus rechtshin erscheinende Zeichen (ἐνδέξια σήματα φαίνων) seines Strahls.“

104 Il 4,381: „Doch Zeus wendete solches durch unglückdrohende Zeichen (ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε παραίσιμα σήματα φαίνων).“

105 Od 8,195f: „Selbst ein blinder Mann mit tappenden Händen, o Fremdling, fände dein Zeichen heraus (διακρίνειε τὸ σῆμα ἀμφοφόων): denn nicht vermischt mit der Menge, weit von den übrigen ist es!“

106 Rengstorf, Art. σημείον, 202.

107 Vgl. Rengstorf, Art. σημείον, 200.

Verlauf vorauszusagen und zu deuten.¹⁰⁸ So handelt es sich im griechischen Epos bei σῆμα um einen Terminus mit funktionalem Charakter.¹⁰⁹

Das Hauptwerk des griechischen Rhetoriklehrers *Dionysios von Halikarnassos*, der im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. gewirkt hat, ist eine Frühgeschichte Roms (Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία). Darin kommt σημεῖον 86-mal vor und wird für verschiedenste Arten von Vorzeichen verwendet (vgl. Ant Rom 2,5,5), dient der Legitimation von Herrschaft (Ant Rom 2,5,1f; 3,46,1; 3,47,3f; 3,48,1) oder als beweisendes Zeugnis (Ant Rom 4,13,4; 7,46,4). Auch die Kombination mit τέρας (Ant Rom 12,11,3) findet sich im Werk des Dionysios.¹¹⁰

Einer der bedeutendsten griechischen Denker und Schriftsteller des ausgehenden ersten und beginnenden zweiten Jahrhunderts ist *Plutarch*. In seinen Parallelviten kommt σημεῖον meist im Sinne von Vorzeichen vor, kann aber auch außergewöhnliche Ereignisse (Pericl 6,4) oder Zeichen der Götter (Alex 2–3; 14,8; Caes 47) bezeichnen. In Galb 15,4 und Oth 6,3; 12,4 hat σημεῖον die militärische Bedeutung „Feldzeichen“. Auch an den übrigen Stellen der Viten von Galba und Otho sind mit σημεῖον Vorzeichen beschrieben, die die Machtlosigkeit Othos aufzeigen und so dessen unheilvolle Zukunft andeuten,¹¹¹ wie etwa eine Überschwemmung des Tibers (vgl. Oth 4,4f¹¹²).

Der Terminus σημεῖον begegnet im Buch der Wunder des griechischen Gelehrten *Phlegon von Tralleis*, dessen Schaffen in das 2. Jh. n. Chr. zu datieren ist, sehr häufig.¹¹³ Dabei können σημεῖα z. B. als Beweis dienen, um die Aussage des Jünglings, der von der ihn verehrenden Philinnion nachts heimlich besucht wird, zu belegen (Mirab 1,8). Aber auch die weit verbreitete Vorstellung von σημεῖον als Vorzeichen findet

108 Blatz, Semantik, 112.

109 Vgl. Rengstorf, Art. σημεῖον, 202.

110 Vgl. Blatz, Semantik, 124f.

111 Vgl. Blatz, Semantik, 136.

112 Oth 4,4f: „Von den vielen Vorzeichen und Erscheinungen, die man sich erzählte (σημεῖων δὲ καὶ φαντασμάτων πολλῶν λεγομένων), beruhten die anderen auf herrenlosen, ungewissen Gerüchten. [...] Auch das Austreten des Tiber sahen die meisten als ein schlimmes Vorzeichen an (καὶ τὸ περὶ τὸν Θύμβριν δὲ σύμπτωμα σημεῖον ἐποιούοντο οἱ πολλοὶ μοχθηρόν).“

113 Zum Hintergrund vgl. Brodersen, Kai, Phlegon von Tralleis. Das Buch der Wunder und Zeugnisse seiner Wirkungsgeschichte (TzF 79), Darmstadt 2002, 9–15.

sich im Werk des Phlegon. So dienen die „sehr deutlichen (Vor-)Zeichen“ (ἐπιφανέστατα σημεία) den Römern als Warnung in der Schlacht gegen Antiochos (Mirab 3,3). Auch die Hermaphroditen-Szene, in der an einem Mädchen männliche Geschlechtsorgane sichtbar werden, wird als Vorzeichen verstanden – in diesem Falle als ein negatives, da Kaiser Claudius daraufhin auf dem Kapitol einen Altar für Zeus Alexikakos, den „Abwehrer dieses Übels“, errichten lässt (vgl. Mirab 6,4). Die Geburt eines Affen durch eine Bedienstete eines hohen römischen Beamten wird als σημείον παράδοξον bezeichnet (Mirab 22). Phlegon steht in der hellenistischen Traditionslinie, die Zeichen als Vorzeichen versteht, die etwas bezeugen, vor etwas warnen oder Außergewöhnliches beschreiben.¹¹⁴

Dass σημείον Außergewöhnliches beschreibt, findet sich auch in den „Wahren Geschichten“ (Ἀληθῆ διηγήματα¹¹⁵) des Satirikers *Lukian von Samosata*, dessen Schaffen ebenfalls ins 2. Jh. n. Chr. fällt. So erzählt VH 1,7 von Trunkenheit nach dem Verzehr von Fischen, was darauf zurückzuführen ist, dass Wein statt Wasser in dem Fluss fließt. Dies wird als Hinweis (σημείον) dafür verstanden, dass sich Dionysos an diesem Ort aufgehalten habe (VH 1,7). In VH 1,17 werden die Feldzeichen (σημεία) für den beginnenden Kampf aufgestellt, eigenartigerweise begleitet von Eselgebrüll statt Trompetenfanfaren. In VH 2,45 ist von σημεία die Rede, die den Seefahren ein Hinweis für das nahe Festland sind – wiederum von einer eigenartigen Begebenheit begleitet, nämlich von Männern, die segeln, indem ihr Körper als Boot dient, sie das Segel durch ihre ausgestreckten Gliedmaßen aufspannen und sich von Delphinen ziehen lassen.

Es lässt sich festhalten, dass σημείον in der hellenistischen Literatur vor allem in den folgenden Bedeutungen vertreten ist: zum einen als etwas optisch Wahrnehmbares mit der Funktion, jemanden oder etwas zu identifizieren. Nach W. Weiss sind hierzu auch die Stellen mit dem Doppelbegriff σημεία καὶ τέρατα zu zählen.¹¹⁶ Der breiteste Kontext ist

114 Vgl. Blatz, Semantik, 144.

115 Im Folgenden mit VH abgekürzt.

116 Er nennt folgende Stellen: Polybios Hist 3, 112, 8f; Theophrast, Caus. Plant. 5,4,4, Plutarch, Alex 75, 1; Appian, Bell. Civ. 2,36; 4,4. Weiss, Zeichen, 21f, resümiert für den Doppelbegriff σημεία καὶ τέρατα in der hellenistischen Literatur: „Die σημεία καὶ τέρατα

die Vorstellung von Prodigien und dem Orakelwesen, wo Bevorstehendes angekündigt, der Beginn eines Geschehens markiert oder vor bestimmten Ereignissen gewarnt wird. Zum anderen sind σημεῖα häufig außergewöhnliche Ereignisse. Darüber hinaus findet sich noch die militärische (Feldzeichen oder Zeichen für den Beginn der Schlacht) Verwendung. Die Konnotation von σημεῖον ist daher nicht einheitlich und kann sowohl positiv, negativ als auch neutral sein.¹¹⁷

Zwischenfazit

Die Schlaglichter zur kulturellen Enzyklopädie des Terminus σημεῖον in ausgewählten Schriften haben folgende Aspekte gezeigt: Das Bedeutungsspektrum von σημεῖον/σημεῖα in der antiken Literatur ist zwar breit, lässt aber gleichzeitig Hauptbedeutungslinien erkennen.

In den atl Schriften liegt ein Schwerpunkt auf Ereignissen vor und während des Exodus. Gott wirkt durch Mose Zeichen, die dessen Auftrag legitimieren. Ähnlich ist die Funktion der Zeichen, die in Verbindung mit der Prophetie stehen. Die Sendung eines Propheten kann dadurch beglaubigt werden, dass Zeichen, die sie ankündigen, gemäß ihrer Vorsage eintreten. Entscheidend ist aber darüber hinaus ihre Bindung an Jahwe und eine entsprechende Predigt (vgl. Dtn 13,2–6). Der funktionale Charakter von Zeichen liegt hier also in der Legitimation, der Identifikation und der Beglaubigung von gottgesandten Propheten und Anführern, und insofern gewinnt σημεῖον durchaus eine religiöse Komponente. Desweiteren meint σημεῖον an einigen Stellen Feldzeichen, Merkmal oder Erkennungsmerkmal.

sind wundersame Erscheinungen, die als Vorzeichen oder Prodigien verstanden auf (meist böse) Geschehen hinweisen, das durch entsprechende religiöse Handlungen auf seiten [sic!] der Menschen abzuwenden gesucht wird. Die Prodigien und Vorzeichen sind keine unmittelbare Wort- oder Willensoffenbarung der Gottheit, sondern direkte Anzeichen zukünftig bevorstehender Ereignisse. In ihnen drückt sich nicht, wie im Alten Testament und wohl auch im Neuen Testament, göttliche Wirksamkeit oder Wirklichkeit direkt aus. [...] Der Doppelbegriff gehört vielmehr in den Rahmen Unheil drohender, bedrängender Krisensituationen. Innerhalb dieses Denkrahmens besitzt er seine besondere Funktion darin, daß das achten auf ‚Zeichen und Wunder‘ derartige Situationen zu bewältigen hilft. Dies kann in dem Versuch geschehen, durch entsprechendes Verhalten die Gottheiten umzustimmen und somit das bevorstehende Unheil abzuwenden, oder dem Unheil zu entgehen.“

117 Vgl. Blatz, Semantik, 150.

In den Werken des Philo und des Josephus wird der funktionale Charakter, der in der LXX vorliegt, weitgehend beibehalten. Bei Philo kann σημείον/σημεῖα Beglaubigungs- und Bestätigungszeichen, Himmelszeichen meinen, in mathematischem Kontext auch „Punkt“ und bei gedanklichen Operationen „Beispiel“ bedeuten. Mit den σημείον-Stellen der LXX geht Philo in der *Vit Mos* frei um, nennt manche Ereignisse σημείον, die in der LXX anders bezeichnet werden, und manche Ereignisse, die in der LXX σημείον heißen, benennt er anders. Er kennt Zeichen sowohl in einem religiösen als auch einem nichtreligiösen Kontext. Bei Josephus, der σημείον vor allem für wunderbare Vorzeichen, Bestätigungszeichen und geschichtliche Machterweise verwendet, finden sich vermehrt „Zeichenforderungen an bzw. Zeichenzusagen von angeblichen Propheten“¹¹⁸ mit der Funktion der Legitimation dieser Propheten. Im Werk des Josephus dienen Zeichen dazu, Erkenntnisse zu gewinnen, teilweise auch in Bezug auf eschatische Ereignisse. Somit bestehen Anklänge an die hellenistische Mantik, die σημείον im Kontext von Prodigien verwendet.

In den Texten von Qumran werden mit σημείον/σημεῖα die Gestirne, Feldzeichen und – im Kontext einer Abwendung von Gott – auch eschatologische und apokalyptische Zeichen beschrieben.

Im griechischen Epos sind Zeichen (σήμα) Vorgänge, die auf etwas Anderes hindeuten. Sie sind Vorzeichen, die ein bestimmtes Geschehen ankündigen und an Schlüsselstellen der Erzählung stehen. Sie ermöglichen denen, die sie wahrnehmen und recht deuten, einen Erkenntnisgewinn.

In der weiteren griechisch-sprachigen Literatur steht σημείον vor allem im Kontext mantischer Techniken und von Prodigien. Beschreibt ein σημείον außergewöhnliche Phänomene, wie das in diesen Texten ebenso vorkommt, so steht es der Bedeutung Wunderzeichen sehr nahe.¹¹⁹

118 Hofius/Kahl, Art. σημείον, 1972.

119 Vgl. Hofius/Kahl, Art. σημείον, 1971. Dies gilt auch für die wohl älteste überlieferte Stelle des Doppelbegriffs σημεία καὶ τέρατα bei Theophrastos, *Caus. Plant* 5,4,4. Vgl. auch Weiss, *Zeichen*, 18.

3 Textgrundlage

Im MtEv findet sich der Terminus σημεῖον insgesamt zwölfmal. Verteilt sind diese Vorkommen auf vier Perikopen, sofern man die drei Stellen in Mt 24,3.24.30 als zu einem Textabschnitt gehörig auffasst.

Acht Vorkommen (jeweils vier) fallen auf die doppelt erzählte Perikope vom Jona-Zeichen (Mt 12,38–40; 16,1–2a.4). Aufgrund dieser hohen Dichte sind diese beiden Texte stark von dem Wort geprägt, das dort zu einem Leitbegriff wird.

Über den ersten Abschnitt der Endzeitrede (Mt 24,3–31) verteilen sich drei weitere Vorkommen: die Frage der Jünger nach dem Zeichen für die Parusie und dem Ende der Zeit (Mt 24,3), die Warnung vor den Pseudochristussen und Pseudopropheten und deren großen Zeichen und Wunder (Mt 24,24) und schließlich das Menschensohn-Zeichen (Mt 24,30).

Die letzte Erwähnung eines Zeichens steht in der Perikope der Verhaftung Jesu, wo Judas durch ein vereinbartes Zeichen, einen Kuss, Jesus für den Verhaftungstrupp kenntlich macht (Mt 26,48).

Nur im Falle der großen Zeichen in Mt 24,24 findet sich eine Pluralform. Von dieser Ausnahme abgesehen steht der Terminus in allen übrigen elf Vorkommen im Singular.

3.1 Verteilung im Aufriss des MtEv

Über die Frage der Gliederung des MtEv herrscht große Uneinigkeit in der Forschung.¹ Besonders prägende Vorschläge gab es von B. W. Bacon, wonach die fünf Reden zentrales Gliederungsprinzip seien,² sowie von J. D. Kingsbury, der in Mt 1,1, 4,17 und 16,21 Überschriften als Gliede-

¹ Zu den Vorschlägen Vgl. Repschinski, Gesetz, 69; Schnelle, Einleitung, 295, Carson/Moo, Einleitung, 162–169, sowie Ebner, Matthäusevangelium, 125–128.

² Vgl. Bacon, B. W., The 'Five Books' of Matthew against the Jews, in: Exp. 15 (1918), 56–66. Maßgeblich für diese Überlegung ist die Beobachtung, dass die Reden mit einer fast gleichlautenden Formel abgeschlossen werden (vgl. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Da jede Rede in einen bestimmten Zusammenhang gebracht worden ist, bilden Kapitel 1–2 die Einleitung und die Kapitel 26–28 den Epilog zu den fünf Büchern. Die fünf Bücher als Struktur des Evangeliums verstand Bacon als Hinweis auf den Pentateuch, dessen Erfüllung die Mt-Erzählung darstelle. Vgl. dazu auch Ebner, Matthäusevangelium, 126–128.

nungssignale erkannte.³ Doch alle diese Vorschläge überzeugen nicht völlig, da es immer textliche Phänomene und Signale gibt, die sich in die vorgeschlagenen Lösungen nicht einfügen lassen.⁴ So sehr das MtEv innerhalb kleinerer Abschnitte ein hohes Maß an Kompositionsstrukturalismus erkennen lässt,⁵ so wenig lässt sich anhand dieser über die gesamte Erzählung hinweg ein einheitliches Gliederungskonzept aufdecken.⁶ Denn bei genauerer Beobachtung zeigt sich:

„Matthäus grenzt seine Abschnitte nicht immer nachvollziehbar ab, sondern benutzt eher verklammernde Verse oder Perikopen, die sowohl Vorheriges wieder aufnehmen wie auch auf Zukünftiges hinweisen. Damit betont Matthäus einen flüssigen Erzählablauf über eine scharfe Abgrenzung von Einteilungsabschnitten.“⁷

Ich folge daher M. Konradt darin, die verschiedenen genannten Gliederungssignale aufzugreifen und eher zu kombinieren als ihre Unvereinbarkeit zu postulieren. Danach sind die fünf Reden sehr markant, gewichtig und für das MtEv charakteristisch, jedoch nicht zentral für die Bestimmung der Makrostruktur.⁸ Vielmehr ist Mt an der Erzählung und ihrer Dynamik interessiert. Das lässt sich vor allem auch anhand der erzählerischen Eigenheiten des Matthäusevangeliums begründen.⁹

Vor diesem Hintergrund können die formelhaften Wendungen in Mt 4,17 (ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῦσσειν [...]) und 16,21 (ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ [...]) als grundlegende Zäsuren verstanden werden. Sie haben die Funktion, zu sig-

3 Vgl. Kingsbury, Jack Dean, *Matthew. Structure, christology, and kingdom*, Philadelphia 1975. So auch bei Poplutz, *Jesusgeschichte*, 7–9 (1,1–4,16; 4,17–16,20; 16,21–28,20). Ähnlich auch Ebner, *Matthäusevangelium*, 132f (Prolog: 1,1–41,6; zweigeteilter Hauptteil aus: 4,17–16,20 und 16,21–25,46; Epilog: 26,1–28,20). Für drei große Teile (1,1–4,11; 4,12–25,46; 26,1–28,20) plädiert auch Fiedler, *Mt*, 37.94.381.

4 Vgl. dazu Carson/Moo, *Einleitung*, 164.168; ebenso Ebner, *Matthäusevangelium*, 128f.

5 Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei Luz, *Mt I*, 27–32.

6 Zu den Gründen zählt Luz, *Mt I*, 25f: a) die formelhafte Sprache des Mt; b) die in Mt 12 beginnende Anlehnung an die Mk-Akoluthie; c) das mangelnde Interesse des Mt an Abgrenzungen und die gleichzeitige Vorliebe für Vorausverweise und Rückbezüge.

7 Repschinski, *Gesetz*, 69.

8 So auch Luz, *Mt I*, 37f.

9 Vgl. Repschinski, *Bilder*, 117f.

nalisieren, „dass auf der Basis des Vorangehenden ein neues Moment in die Erzählung eintritt und diese bestimmt.“¹⁰ Die Verse zeigen also eher den Zusammenhang als das Trennende auf: Nachdem Jesus getauft ist und die Versuchung des Satans abgewehrt hat, tritt er sodann in die Öffentlichkeit und ruft zur Umkehr auf (4,17). Auf der Basis dessen, was in 4,17–16,20 geschehen ist, nämlich dem öffentlichen Wirken Jesu, tritt mit 16,21 und der ersten Leidensankündigung die Passions-thematik in den Vordergrund. „Pointiert gesagt: 4,17 und 16,21 sind eher Scharniere als Trennwände.“¹¹ Insgesamt legt M. Konradt folgende Grobgliederung vor:¹²

	Gliederung	σημείον-Stelle
1,1	Überschrift	
1,2–4,16	Prolog: Präsentation Jesu als davidischer Messias und Gottessohn	
4,17–11,1	Das Wirken Jesu in Israel und die Sendung seiner Jünger zu Israel	
11,2–16,20	Zwischen Feindschaft und Messiasbekenntnis. Reaktionen auf Jesu Wirken in Israel und ihre Folgen	12,38–40 16,1–2a.4
16,21–20,34	Die Passion als zentrales Moment des Weges des Messias – Leiden und Dienst als Signaturen der Christusbefolgung	
21,1–25,46	Jesu Abrechnung mit seinen Gegnern und das Endgericht	24,3.24.30
26,1–28,20	Passion und Auferstehung Jesu und die Beauftragung der Jünger zur universalen Mission	26,48

Tabelle 1: Gliederung des MtEv und σημείον-Stellen

Der von den Scharnier-Versen 4,17 und 16,21 gerahmte Block 4,17–16,20 lässt sich unterteilen in die Abschnitte 4,17–11,1 und 11,2–16,20. In ersterem wird das Wirken Jesu in Israel ganz grundlegend dargestellt (4,23–9,37), gerahmt von zwei Jüngertexten (der Berufung der ersten Jünger in 4,18–22 und der Sendung der Zwölf in 10,1–11,1), die die ekklesiale Bedeutung des Wirkens Jesu herausstellen. Eine Wendung

¹⁰ Konradt, Mt, 3.

¹¹ Konradt, Mt, 3.

¹² Vgl. Konradt, Mt, 4.

nimmt die Erzählung mit der Frage des Täufers in 11,2. Diese führt die Thematik ein, welche Reaktionen das (bis dahin dargestellte) Wirken Jesu hervorruft. Die Dynamik gewinnt an Spannung durch die heftige Kritik, die Jesus zunehmend erfährt: „Die Feindschaft der Autoritäten tritt nun in massiver Weise hervor (11,16–19; 12,1–14.24–45; 15,1–14; 16,1–12).“¹³ In diesem Kontext stehen die erste und die zweite Zeichenforderung und damit die ersten zwei σημεῖον-Perikopen im MtEv. Die zweite Zeichenforderung trägt gar noch zu einer Steigerung des Konfliktes bei, indem die Forderung wiederholt wird und die fehlende Lernbereitschaft der Gegner Jesu unterstrichen wird.

Für den Abschnitt 21,1–25,46, der sich nach M. Konradt als „Jesu Abrechnung mit seinen Gegnern und das Endgericht“ zusammenfassen lässt, gilt: „[Es] tritt mit dem Einzug Jesu in Jerusalem (21,1–11) die Konflikthematik mit Vehemenz in den Vordergrund.“¹⁴ In diesem Abschnitt dominiert der Blick Jesu auf die Autoritäten des Volkes, die ihn herausgefordert haben und ihn ablehnen. Dass diese Perspektive nicht weniger konfliktreich ist als die umgekehrte, die in 11,2–16,20 dargestellt ist, wird nicht nur an der in Sprache und Deutlichkeit heftigen Rede Mt 23 deutlich. Angestoßen wird die letzte große Auseinandersetzung (21–23) durch das Wirken Jesu in Jerusalem, das sehr stark der Darstellung in Mt 5–9 ähnelt bzw. die dort zentralen Aspekte wieder aufgreift: Jesus heilt (21,14) und lehrt (21,23) im Tempel. Entsprechend lassen die Gegenreaktionen nicht auf sich warten und folgen in beiden Fällen sogleich (21,15–17 und 21,23–22,46). Der erste Teil der Endzeitrede (24,3–31), in dem sich drei σημεῖον-Stellen finden, ist geprägt von der Unterscheidung von Gut und Böse und von problematischen Miteinander beider Pole. Finden sich die Zeichen hier zwar alle im Dialog zwischen den Jüngern (24,3) und Jesus (24,24.30), so gilt für die beiden letzteren dennoch, dass sie ebenfalls in einem ablehnenden, konfliktreichen Zusammenhang verortet sind.

Schließlich bildet die Übergabe Jesu an die Tempelpolizei (26,47–56) einen Wendepunkt in dem sich steigernden Konflikt zwischen Jesus und seinen Gegnern, der konstitutiv für den weiteren Erzählerverlauf des

¹³ Konradt, Mt, 3.

¹⁴ Konradt, Mt, 320.

MtEv ist.¹⁵ Kontextuell ist die Perikope im letzten Evangelien-Abschnitt, der Passion und Auferstehung Jesu, verortet. Dieser ist dadurch charakterisiert, „dass Matthäus die Skrupellosigkeit der jüdischen Autoritäten [...] betont hat.“¹⁶ Dazu zählt auch die Absprache zwischen den Ältesten und Judas samt der 30 Silberlinge, die anzeigen, wie viel Jesus den Ältesten wert ist. Die Verhaftungsperikope mit dem Judaskuss als Zeichen fügt sich vom Grundduktus her in diese Thematik ein.

Überblickt man die Verteilung der σημεῖον-Perikopen, lässt sich erkennen: Nahezu alle sind in Teilen zu verorten, in denen Auseinandersetzungen im Vordergrund stehen.¹⁷ Entsprechend kommt σημεῖον in der ersten Hälfte des Evangeliums (Mt 1,1–11,1) überhaupt nicht vor.

3.2 Quellen

Fragt man danach, aus welchen Quellen die σημεῖον-Vorkommen des MtEv stammen, zeigt sich ein disparates Bild.¹⁸

In Mt 12,38f gehen alle vier Vorkommen des Lexems σημεῖον auf Q zurück.¹⁹

Für die vier Vorkommen in Mt 16,1–2a.4 lässt sich die Frage nicht eindeutig beantworten. Als sicher kann lediglich gelten, dass das σημεῖον Ἰωῆ (16,4) aus Q entnommen ist. Ob dies jedoch auch für die drei Stellen in Forderung, Konstatierung der Forderung und Absage gilt, ist ungewiss. Aufgrund der großen Nähe zur Mk-Vorlage

15 Vgl. Schneider, Michael, *Dialog der Gegner. Ein Blick auf das Matthäusevangelium mit Michail Bachtin*, in: ZNT 36 (2015), 22–32.

16 Konradt, Mt, 396.

17 Untersuchungen, die das MtEv auf seinen zentralen Konflikt bzw. bestimmte Konfliktthemen hin lesen, sind u. a.: Popa, Romeo, *Allgegenwärtiger Konflikt im Matthäusevangelium. Exegetische und sozialpsychologische Analyse der Konfliktgeschichte* (NTOA/SUNT 111), Göttingen 2017; Gielen, Marlies, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte* (BBB 115), Bodenheim 1998; Kingsbury, *Matthew as Story*; Repschinski, Boris, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship between the Matthean community and Formative Judaism* (FRLANT 189), Göttingen 2000. Vgl. auch Poplutz, Welt, 48–53, und Luz, Mt I, 36.

18 Die Detailfragen werden bei der jeweiligen Analyse des Textes geklärt. Hier geht es nur darum, einen Überblick zu liefern.

19 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 4.1.

(Mk 8,11–13)²⁰ wäre es auch denkbar, dass diese hier die Grundlage für Mt gebildet hat.

Das Zeichen, nach dem die Jünger fragen (Mt 24,3), übernimmt Mt ebenso aus Mk (Mk 13,4) wie die großen Zeichen der Falschpropheten (Mt 24,24 par. Mk 13,22).

Das σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Mt 24,30), das am Himmel erscheinen wird, findet sich nur im MtEv und ist auf den Evangelisten zurückzuführen. Es steht im Kontext von Mk-Material, das von Mt an dieser Stelle erweitert worden ist.

Auch im Falle des Judas-Kusses in Mt 26,48 ist der Evangelist am Werk. Er greift redaktionell ein und ersetzt σύσσημον aus der Mk-Vorlage (Mk 14,44) durch σημεῖον.

σημεῖον-Stelle im MtEv	Quelle		
	MkEv	Logienquelle Q	Mt-Redaktion
12,38f (4x)		•	
16,1	•	(• ?)	
16,4a	•	(• ?)	
16,4b		•	
24,3	•		
24,24	•		
24,30			•
26,48			•

Tabelle 2: Quellen der σημεῖον-Vorkommen im MtEv

Es zeigt sich: Mt übernimmt alle Vorkommen von σημεῖον, die er in den ihm vorliegenden Quellen gefunden hat. Sein besonderes Interesse an dem Begriff spiegelt sich darin, dass durch redaktionelle Eingriffe σημεῖον auch über die Quellen hinaus Verwendung findet (Mt 24,30; 26,48). Dadurch ist gegenüber seinen Vorlagen zwei weitere Male von σημεῖον die Rede. Auch die Zahl des absoluten Vorkommens überragt

²⁰ Siehe ausführlich in Kap. 5.2.

mit zwölf²¹ Vorkommen im MtEv sowohl das LkEv (mit elf) als auch das MkEv (mit sieben). Nach U. Luz zählt σημεῖον damit auch zum mt Vorzugsvokabular.²² Diese Beobachtung führt zu der Vermutung, dass der Evangelist ein bestimmtes Interesse hat an den Texten, in denen das Wort vorkommt und in denen er es platziert hat, und dass er möglicherweise mit dem Begriff bzw. den Texten ein erzählerisches Ziel verfolgt. Es wird an dieser Stelle deshalb davon ausgegangen, dass es sich um ein Signalwort handelt, das dem Leser ein Lektüre-Hinweis sein soll. Der Leser solle sich die Texte, in denen das Signalwort vorgekommen ist, in Erinnerung rufen, sobald dieses im weiteren Erzählverlauf erneut auftaucht.²³

3.3 Ein kurzer Blick auf die synoptischen Seitenreferenten

Alle Stellen im MkEv, an denen von Zeichen die Rede ist, finden sich im MtEv wieder (Mk 8,11f; 13,4.22). Die zwei Vorkommen (Mk 16,17.20) im sogenannten sekundären Markus-Schluss können aufgrund der hohen Unsicherheit des Textes unberücksichtigt bleiben.²⁴ Im Übrigen fällt auch im Blick auf die Bedeutung und Bewertung von σημεῖον eine deutliche Differenz zwischen dem Evangelientext und dem nachträglichen Schlusskapitel auf: Während sowohl die radikale Zeichenverweigerung (Mk 8,11–13) als auch die Warnung vor Zeichen falscher Propheten (Mk 13,22) eine scharfe Ablehnung und deutliche Skepsis gegenüber Zeichen erkennen lassen, werden sie in Mk 16,17.20 als Mittel und Begleiterscheinungen der Verkündigung dargestellt und sind im Nachtragskapitel dadurch ausgesprochen positiv geprägt.

²¹ Das Vorkommen in Mt 16,3 wird hier aufgrund der hohen Unsicherheit des Textes nicht berücksichtigt. Vgl. dazu die textkritischen Ausführungen in Kap. 5.1.

²² Vgl. Luz, Mt I, 72.

²³ Vgl. dazu Luz, Mt I, 28.31f, Konradt, Mt, 1, sowie Hölscher, Matthäus, 360.

²⁴ Vgl. dazu Carson/Moo, Einleitung, 224–226; Schnelle, Einleitung, 274f; Ebner, Martin, Das Markusevangelium, in: Ders./Schreiber, Stefan (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 155–184, 158.

Für das LkEv²⁵ fällt die Antwort auf die Frage der Verteilung und der Verwendung von Quellen wiederum ganz eigen aus: Aus dem MkEv übernimmt Lk die Jüngerfrage nach dem Zeichen. Die Frage zielt auf das Zeichen (Lk 21,7: τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι), das den Zeitpunkt kenntlich macht, zu dem „kein Stein mehr auf dem anderen“ gelassen wird (Lk 21,6).²⁶ In der Antwort ist dann auch zweimal von Zeichen die Rede, die sich jedoch weder direkt aus Mk noch aus Q ableiten lassen. Das Stichwort σημεῖον wird von Jesus in Lk 21,11 (καὶ ἀπ’ οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα ἔσται) und Lk 21,25 (καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις) aufgegriffen.²⁷ Die Zeichenforderung (Lk 11,16) samt Konstatierung, Ablehnung und Verweis auf das Jona-Zeichen (Lk 11,29f) hat Lk aus Q übernommen.²⁸ Darüber hinaus begegnen zwei Vorkommen in der Darstellung von Geburt und Kindheit Jesu: Den Hirten auf dem Feld wird ein σημεῖον kundgetan, das die Geburt des Retters in der Stadt Davids bezeichnet: Sie werden einen Säugling finden, gewickelt, in einer Krippe liegend (Lk 2,12). An dieser Stelle wird sehr deutlich ausgeführt, worin das Bezeichnende und das Bezeichnete bestehen.²⁹ Noch ein zweites Mal begegnet ein Zeichen in der Lk Kindheitsgeschichte: Simeon nennt Jesus ein σημεῖον

25 In der Apg hat σημεῖον ein ganz eigenes Profil, das v. a. durch den dort häufig auftretenden Doppelbegriff σημεῖα καὶ τέρατα (Apg 2,19.22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12) geprägt ist, der im LkEv fehlt. Vgl. dazu Weiss, Zeichen, 118f.

26 Damit besteht auch inhaltlich eine große Nähe zur Vorlage Mk 13,3.

27 Hierbei fällt die Differenzierung zwischen Singular – so in der Frage der Jünger – und dem Plural – so in der Antwort Jesu – auf.

28 Vgl. Klein, Hans, Das Lukasevangelium (KEK 1,3), Göttingen 2006, 413. Dies gilt auch, obgleich das Versuchungsmotiv (πειράζοντες) und der Zusatz „aus dem Himmel“ (ἐξ οὐρανοῦ) eine Nähe zu Mk 8,11 vermuten lassen. Vgl. dazu etwa Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, 128. Kollmann, Bernd, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 282, erkennt in Lk 11,16 wegen der Nähe zu Lk 11,29–32 eine redaktionelle Prolepse.

29 „Jesus als in Windeln gewickelter Säugling wird zum Zeichen für Jesus als Retter, Christus und Herr. Selten werden signum und res in der Bibel so dicht aneinandergelagert.“ Bovon, Francois, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50 (EKK 3,1), Zürich 1989, 126. Zur Stelle vgl. v. a. auch Kügler, Joachim, Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu SPARGANOW in Lk 2, in: BN 77 (1995), 20–28.

ἀντιλεγόμενον (Lk 2,32).³⁰ Diese zwei Vorkommen in Lk 2 erwecken den Eindruck, dass hier eine personale Deutung des Begriffs σημεῖον vorliegt: Hier das neugeborene Kind (= Jesus) als Zeichen für die Geburt des Retters und dort der im Tempel dargebrachte Junge (= ebenfalls Jesus) als Zeichen, das Widerspruch hervorrufen wird. Auch die Lk Deutung des Jona-Spruchs fügt sich in dieses Bild einer personalen Interpretation ein: Jesus ist für Israel, was Jona für Ninive war (Lk 11,30). Schließlich kennt das LkEv noch ein weiteres Zeichen, das von Jesus gefordert wird: Herodes erhofft sich bei seiner Begegnung mit Jesus, ein Zeichen von diesem erleben zu können. Diese „indirekte Zeichenforderung“ wird von Jesus jedoch zurückgewiesen, denn „er antwortete ihm nichts“ (Lk 23,9). Damit steht sie der ersten Zeichenforderung Lk 11,16 und der ablehnenden Reaktion in Lk 11,29 inhaltlich sehr nahe.³¹

30 Für die Klassifizierung helfen die weiteren Vorkommen von ἀντιλέγω: Im LkEv begegnet es in der Leugnung der Auferstehung durch die Sadduzäer (Lk 20,27). An zwei markanten Stellen kommt das Verb in der Apg vor: in der Auseinandersetzung des Paulus mit den Juden in Antiochia (Apg 13,45) und in der Begegnung mit den römischen Juden (Apg 28,19.22), so dass es für die Makrostruktur des Lk Doppelwerks rahmende Funktion hat. Vgl. dazu Radl, Walter, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50*, Freiburg/Basel/Wien 2003, 131: „Damit rahmt die Rede vom Widerspruch gewissermaßen den Paulusteil der Apostelgeschichte. Ja es rahmt im Wesentlichen sogar das ganze Werk des Lukas; denn das πανταχοῦ ἀντιλέγεται von Apg 28,22 entspricht dem ἀντιλεγόμενον von Lk 2,34.“

31 Vgl. Bielinski, Krzysztof, *Jesus vor Herodes in Lk 23,6–12. Eine narrativ-sozialgeschichtliche Untersuchung* (SBB 50), Stuttgart 2003, 185f.

4 Die erste Zeichenforderung und das Jona-Zeichen (Mt 12,38–45)

4.1 Quellen

Die kontroverse Forderung eines Zeichens an Jesus sowie die Reaktion Jesu darauf kommt in mehreren Variationen in den synoptischen Evangelien vor. Im MtEv wird sie zwei Mal berichtet, in beiden Fällen in einer Langversion mit Zeichenforderung und der Antwort, inklusive Jona-Spruch (Mt 12,38–42; 16,1–4). Im MkEv findet sich ebenfalls die Forderung nach einem Zeichen, die Antwort Jesu ist dort jedoch sehr knapp und radikal ablehnend: Es wird kein Zeichen gegeben, nicht einmal das Jona-Zeichen (vgl. Mk 8,11–13). Im LkEv ist die Forderung eingebunden in die Beelzebul-Kontroverse (Lk 11,16). Die Antwort Jesu samt Verweigerung und Jona-Zeichen erfolgt erst einige Verse später (Lk 11,29f).¹ Die Zeichenforderung kennt Mt also wohl zunächst aus dem MkEv:

^{8,11} Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν. ¹²καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει· τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον (Mk 8,11f).

Mk dürfte die Erzählung aus der Tradition übernommen² und nur unwesentlich in sie eingegriffen haben.³ Die Platzierung an der jetzigen Stelle in der Mk-Akoluthie, die Verbindung mit der vorhergehenden Speisungserzählung (Mk 8,1–9) durch die Überfahrtsnotiz Mk 8,10⁴

1 Zur komplexen Überlieferungsgeschichte vgl. nach wie vor Vögtle, Spruch sowie Schart, Zeichen, 541–544.

2 Für ein hohes Alter spricht die Formulierung εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον, die nach Art hebräischer Schwursätze gestaltet ist. Vgl. Lührmann, Dieter, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, 136f.

3 Vgl. Ernst, Josef, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, 222.

4 Vgl. v. a. das für Mk typische καὶ εὐθὺς in Mk 8,10.

sowie die Überleitung Mk 8,13 zur folgenden Perikope sind auf mk Redaktion zurückzuführen.⁵

Zugleich findet sich die Zeichenforderung aber auch in der Logienquelle Q. Dort ist die ablehnende Antwort Jesu um den Verweis auf das Jona-Zeichen erweitert:⁶

¹⁶ τινες [[δὲ]] ... ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ σημεῖον. ²⁹[[ὁ]] δὲ ... [[εἶπεν]] ... ἡ γενεὰ πονηρὰ .. ἐστὶν σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ. ³⁰[[καθ]]ὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωῆς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται [[καὶ]] ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ (Q 11,16.29f)

Die Perikope Mt 12,38–40 folgt der Q-Vorlage. Einzig bei der Gruppe derer, die das Zeichen fordern (Mt 12,38: τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων), könnte der Mt-Text von der Mk-Version (Mk 8,11: οἱ Φαρισαῖοι) beeinflusst sein (bei Lk: ἕτεροι).⁷ Im weiteren Verlauf in Mt 12,41–45b wird die Q-Vorlage nahezu wörtlich übernommen. Die markanten Änderungen gegenüber Q, die Mt 12,38–40 erkennen lässt, seien im Folgenden markiert:

Mt 12,38 Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν. ³⁹ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ τοῦ προφήτου.

5 Vgl. Herrmann, Arnd, *Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie* (BWANT 197), Stuttgart 2011, 176. Es herrscht Einigkeit darüber, dass es sich um jesuanische Tradition handelt. Vgl. Lührmann, *Markusevangelium*, 137; Pesch, *Markusevangelium* 1, 406; Boring, M. Eugene, *Mark. A Commentary* (NTLI), Louisville/London 2006, (Anm. 177) 223: „The earliest form of the saying may well go back to Jesus. Indications of early tradition are (1) the semitizing oath formula, strange to Greek ears and comprehensible to Mark's audience only because they are familiar with the LXX, (2) the divine passive, (3) the ‚this generation‘ formula, and (4) the *amen lego hymin* formula.“

6 Vgl. die Rekonstruktion von Hoffmann, Paul/Heil, Christoph (Hg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2002, 67. Eine Interpretation von Q 11,16.29–36 liefern Hüneburg, Martin, *Jesus als Wundertäter in der Logienquelle. Ein Beitrag zur Christologie von Q* (ABIG 4), Leipzig 2001, 214–223, Chow, Sign, 167–174, und Zeller, Dieter, *Kommentar zur Logienquelle* (SKK.NT 21), Stuttgart 1984, 62–64.

7 Vgl. Gnllka, Mt I, 463.

Q^{11,16} τινες [[δὲ]] ... ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ σημεῖον.²⁹[[ὁ]] δὲ ... [[εἶπεν]] ... ἢ γενεὰ πονηρὰ .. ἐστιν σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωῆ. ³⁰[[καθ]]ὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωῆς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται [[καί]] ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ

Mt präzisiert die Vorlage dahingehend, dass es sich bei den Forderungen um „einige der Schriftgelehrten und Pharisäer“ handelt. Dadurch treffen die heftigen Vorwürfe gegen „diese Generation“ die Schriftgelehrten und Pharisäer besonders und rücken sie in ein schlechtes Licht. Die Forderung, die hier das einzige Mal (innerhalb der ganzen Evangelien-Tradition) in direkter Rede an Jesus herangetragen wird, ist als Antwort (ἀπεκρίθησαν) eingeführt. Dadurch wird eine direkte Verbindung zur vorausgehenden Beelzebul-Kontroverse bzw. zur ausführlichen Verteidigung und Reaktion Jesu auf diese Auseinandersetzung (Mt 12,22–37) hergestellt.⁸ Mit der Änderung in eine direkte Rede hängt die Einfügung der Anrede Jesu als „Lehrer“ (διδάσκαλε) zusammen. Außerdem verändert sich die Forderung: Sie wird durch das Verb θέλομεν zum Ausdruck gebracht, was wiederum die Forderung stärker an die Gruppe, die sie ausspricht, zu binden scheint. Auch das Zeichen erfährt Präzisierungen: Jesus (ἀπὸ σοῦ) soll es erbringen und zwar so, dass es die, die es verlangen, sehen können (ιδεῖν).

In der Antwort Jesu (Mt 12,39) wird die Generation nicht nur „böse“ (Q 11,29), sondern auch „ehbrecherisch“ (μοιχαλῖς) gescholten, was eine mt Einfügung darstellt. Dabei handelt es sich um atl Motivik (vgl. Hos 6,6), was sich in den im MtEv generell weit verbreiteten Rückgriff auf die Schrift einfügt. Durch die zuvor ergangene Identifikation der Forderer-Gruppe wird klar, dass das Urteil sich auf diese bezieht.⁹ Die Forderung wird in der Beschreibung Jesu mit der Intensivform ἐπιζητεῖ wiedergegeben, während das Verb in der Formulierung der Erst-Forderung (Mt 12,38) – auch in der Simplex-Form – überhaupt nicht vorkommt (wegen der Formulierung in direkter Rede). Mt ergänzt den

⁸ Im LkEv wird die Verbindung durch die direkte Einbindung der Forderung in den Beelzebul-Kontext hergestellt.

⁹ Vgl. dazu Kap. 4.4.1, wie auch Konradt, Mt, 204.

Spruch vom Jona-Zeichen durch den Genitiv τοῦ προφήτου, der Jona explizit als Propheten bezeichnet.

In Mt 12,40 werden lediglich die Grundstruktur („wie nämlich ... so ...“) und die Subjekte (Jona/Menschensohn) der beiden Vergleichskomponenten aus Q übernommen und durch Mt erweitert. Die Ergänzungen dienen dazu, das Jona-Zeichen der Logienquelle zu interpretieren (ersichtlich vor allem auch an der Partikel γάρ):

καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ (Q 11,30/Lk 11,30).

Wie Jona den Niniviten ein Zeichen war, so wird es (Futur!) der Menschensohn für diese Generation sein. Diese Explikation des Jona-Zeichens trägt nur bedingt zu einer eindeutigen Erklärung des Rätselwortes bei: Fragt man, inwiefern Jona den Niniviten zum Zeichen geworden ist, so lässt sich dies nicht ohne Schwierigkeiten beantworten. Seine Zeit in und die Rettung aus dem Inneren des Fisches scheiden deshalb aus, da die Niniviten davon gar nichts wissen und insofern als Empfänger des Zeichens nicht in Frage kommen. Daher ist es am wahrscheinlichsten, „dass Lukas auf Jona als den Ausrichter einer prophetischen Botschaft in Ninive anspielt.“¹⁰ Aber auch dann bleibt die Frage, inwiefern Jona dadurch zum Paradigma für den Menschensohn wird, bestehen. Zwei Möglichkeiten sind naheliegend: Rückt man den Gerichtsgedanken in den Mittelpunkt, der im Kontext thematisiert wird, und nimmt das Futur ἔσται ernst, liegt in der Parusie des Menschensohnes die Zeichenhaftigkeit begründet.¹¹ Zieht man aber vor allem Lk 11,32 und damit die bußfertige Reaktion der Niniviten auf Jonas Auftreten heran, meint das Zeichen die Bußpredigt Jesu als des irdischen Menschensohnes.¹²

Die Mt Redaktion entfaltet das Jona-Zeichen narrativ. Es wird ein Zitat aus dem Jona-Buch eingefügt (Jona 2,1)¹³ und zum Referenz-

¹⁰ Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 424.

¹¹ Vgl. u. a. Ernst, Josef, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1993, 282.

¹² So u. a. Klein, Lukasevangelium, 420. Zur Gerichtspredigt Jesu insgesamt vgl. Reiser, Marius, Der unbequeme Jesus (BThSt 122), Neukirchen-Vluyn 2011, 137–157.

¹³ Vgl. zum Zitat Menken, Maarten J. J., Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist (BEThL 173), Löwen 2004, 253f. Er weist darauf hin, dass es sich dabei um das einzige atl Zitat im MtEv handelt, das in einen Q-Kontext eingefügt worden ist.

punkt für die ebenfalls eingefügte Zeit des Menschensohns im Inneren der Erde gemacht. Auch hier gilt: Der Rückgriff auf die Schrift ist typisch für Mt und die Veränderungen sind auf ihn zurückzuführen.¹⁴ Inhaltlich verschiebt sich durch die Veränderungen der Fokus weg von der Umkehr der Niniviten hin auf Jona selbst und den Vergleich der dreitägigen Aufenthaltsdauer des Jona im Fischbauch mit der des Menschensohnes in der Erde.¹⁵

Die Sprüche von der Südkönigin und den Niniviten, die Gericht halten werden, stammen ebenfalls aus Q und finden sich weitgehend wortgleich in Mt 12,41f und Lk 11,31f, bei Lk jedoch in umgekehrter Reihenfolge.¹⁶ Es legt sich die Vermutung nahe, dass Mt die in Lk bewahrte Q-Abfolge umgestellt hat, um das Auftreten der Männer von Ninive direkt an die Interpretation des Jona-Zeichens anzuschließen.¹⁷

Die Perikope von der Rückkehr des unreinen Geistes (Mt 12,43–45) stammt ebenfalls aus Q und stimmt abgesehen von marginalen Veränderungen¹⁸ mit der Q-Version überein (Q 11,24–26). In Q hatte sie wohl im Kontext der Beelzebul-Kontroverse gestanden (vgl. Lk 11,23), so dass die Position im Mt-Kontext auf den Redaktor zurückgeht. Mt schließt den Reden-Komplex Jesu mit einer redaktionellen Ergänzung ab: οὕτως

14 Vgl. Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband Mt 8–17 (EKK 1,2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990, 273.

15 Vgl. Repschinski, Stories, 138.

16 In der überlieferungsgeschichtlichen Forschung ist die Frage nach der ursprünglichen Reihenfolge sehr umstritten. Die Tendenz geht jedoch dahin, der Lk Reihenfolge (Südkönigin/Salomo – Niniviten/Jona) den Vorzug zu geben. So u. a. Repschinski, Stories, 135; Davies, William D/Allison, Dale C, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Band 2: Commentary on Matthew VIII–XVIII (ICC), Edinburgh 1991, 351; Edwards, Sign, 96f; ausführlich: Vögtle, Spruch, 249–251. Am stärksten wird der Vorrang der Mt-Reihenfolge vertreten von Correns, Dietrich, Jona und Salomo, in: Haubeck, Wilfrid/Bachmann, Michael (Hg.), Worte in der Zeit. Neutestamentliche Studien (FS Rengstorf), Leiden 1980, 86–94. Er verweist auf die Bezeugung der mt Reihenfolge in einer Fastenliturgie der Mischna und nennt als Grund für die Umstellung durch Lukas dessen historisierendes Interesse.

17 Vgl. Konradt, Mt, 205, wie auch ausführlich Gielen, Konflikt, (Anm. 34) 150f. Als weiteren Grund für die Ursprünglichkeit der Lk Version verweist Reiser, Marius, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NA 23), Münster 1990, 193, auf eine „inhaltliche Klimax [...]: die Königin des Südens hört nur zu, die Niniviten kehren um.“

18 Auf Mt gehen zurück: δέ (Mt 12,43), τότε (Mt 12,44), sowie die abschließende Formel οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ (Mt 12,45).

ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ (V.45c). Das Wort von der Rückkehr des unreinen Geistes wird damit zur Parabel, die eine Aussage über die Gegner Jesu enthält.¹⁹ Durch die Nennung der „bösen Generation“ (γενεὰ αὕτη πονηρά) in der Abschlussphrase entsteht eine Inklusio mit V.39, wo diese Stichworte bereits zu lesen waren. So wird der Abschnitt 12,38–45 eng zusammengehalten und bildet eine inhaltliche Einheit.²⁰

4.2 Kontext

Die Perikope fügt sich gut in den Kontext ein. Die zentrale Fragestellung nach dem Anspruch Jesu und dem damit verbundenen Streit wird hier fortgeführt.²¹ Ausgesprochen wird die für Mt 12 programmatische Frage nach der Legitimation Jesu in Mt 12,23: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ (ist er etwa der Sohn Davids?).²² Diese Vermutung wird angestoßen durch Jesus selbst,²³ der von der Anwesenheit von etwas spricht, das „größer als der Tempel“ sei (Mt 12,6), der sich als „Herr des Sabbats“ bezeichnet (Mt 12,8), und der im „Geist Gottes“ handelt und darin Gottes Herrschaft sichtbar zu machen beansprucht (Mt 12,28). Diese „Frage der Erkenntnis des messianischen Charakters der Werke Jesu“²⁴ wurde bereits in Mt 11,2f aufgeworfen und ist für die Einschätzung der Taten Jesu relevant.

19 Vgl. Repschinski, *Stories*, 139.

20 Vgl. Konradt, Mt, 205. Hingewiesen sei auch auf die Beobachtung von Luz, wonach Mt 12,22–45 hinsichtlich der Verarbeitung von Q auffalle. Wie Mt 11,2–27 und Mt 23 ist auch Mt 12,22–45 hervorzuheben: „Inhaltlich ist jede dieser Kompositionen eine sich zuspitzende Gerichtsrede gegen Israel. Die beiden Kapitel 11 und 12 enden damit, daß ‚dieser Generation‘, dem ungehorsamen Israel der Jesuszeit (11,16–24; 12,38–45), die Jüngergemeinde aus Israel gegenübergestellt wird (11,25–30; 12,46–50). Das ungehorsame Israel und die Jüngergemeinde stehen sich schroff gegenüber.“ Luz, Ulrich, *Matthäus und Q*, in: Hoppe, Rudolf/Busse, Ulrich (Hg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien* (BZNW 93/FS Hoffmann), Berlin 1998, 201–215, 213f, wie auch Hölscher, *Matthäus*, 15.

21 Vgl. Frankemölle, Hubert, *Matthäus. Kommentar 2*, Düsseldorf 1997, 150. Pokorný, Petr/Heckel, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen 2007, 436, nennen den Abschnitt Mt 12,1–16,12 entsprechend dieser Grundstimmung den „Konflikt dieser Welt mit dem Himmelreich“.

22 Chow, *Sign*, 56.67, erkennt dementsprechend 12,42c (καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε) als indirekte Antwort auf die Frage, denn: auch Salomo ist Sohn Davids.

23 Vgl. France, Richard T., *The Gospel according to Matthew. An introduction and commentary* (TNTC), Leicester 1987, 487.

24 Konradt, Mt, 204.

Eine kompositorische Bedeutung kommt der vorausgehenden Beelzebul-Kontroverse zu. In ihr setzt sich Jesus ausführlich mit dem Vorwurf, mit dem Obersten der Dämonen zu paktieren, auseinander. Die Argumentation ist so gewichtig, dass der Exorzismus selbst zur Nebensache wird. Vor allem in Mt 12,27 wird deutlich, dass seine Herausforderer mit zweierlei Maß messen: Exorzismen, die von Leuten aus ihren eigenen Reihen vorgenommen werden, setzen sie nämlich keineswegs demselben Verdacht aus.²⁵ Wie schon im Falle der Antwort auf den Vorwurf des Paktes mit Beelzebul (Mt 12,33–37) lässt Jesus auch auf die Zeichenforderung einen polemischen Kommentar folgen (Mt 12,43–45), der auf die Initiatoren der Kontroverse Bezug nimmt.²⁶ Gerade dieser Abschnitt Mt 12,33–37 bereitet die Zeichenforderungs-Perikope vor. Die Anrede als „Otternbrut“ (Mt 12,34) kann als Paukenschlag verstanden werden, der die Bosheit derer, die Jesus anfragen, verdeutlicht. Für das erneute Auftreten der Pharisäer in Mt 12,38 ist infolge der vorausgehenden Rede Jesu bereits klar: „von ihnen ist nichts anderes als boshafte Rede zu erwarten.“²⁷ Darüber hinaus greift Mt 12,43–45 wieder die Thematik der Dämonie auf, was als weitere kompositorische Verbindungslinie zwischen Zeichenforderung und Beelzebul-Perikope zu werten ist. Hier wird die böse Generation mit einem besessenen Menschen verglichen, der den Geist ausgestoßen hat, der aber immer wieder zurückkehrt und dann noch schlimmer wütet als der erste (Mt 12,43–45).²⁸

25 Vgl. Konradt, Israel, 240.

26 Vgl. France, Mt, 487.

27 Konradt, Matthias, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007, 240.

28 Vgl. Overman, J. Andrew, Church and Community in Crisis. The Gospel according to Matthew (The New Testament in Context), Valley Forge 1996, 185.

4.3 Gliederung

Die Grobstruktur der Perikope lässt sich wie folgt darstellen:²⁹

Mt 12,38–45	Inhalt	Stichwort
V.38	Forderung der Pharisäer und Schriftgelehrten	
V.39f	1. Reaktion Jesu: Ablehnung und Jona-Zeichen	γερεά = Gruppe aus V.38
V.41f	2. Reaktion Jesu: Doppelspruch von Niniviten und Südkönigin/zweifaches Beispiel	γερεά (2-mal)
VV.43–45	Rückkehr des unreinen Geistes	γερεά (V.45)

Tabelle 3: Grobgliederung des Abschnitts Mt 12,38–45

Aus inhaltlichen Gründen lässt sich Mt 12,38–45 als Einheit verstehen. Das Stichwort γερεά durchzieht den Abschnitt und hält ihn zusammen.³⁰ In V.38 fehlt er zwar, was jedoch nicht überrascht, denn: Mit γερεά werden ab V.39 diejenigen bezeichnet, die in V.38 mit der Forderung an Jesus herantreten, nämlich die Schriftgelehrten und Pharisäer. Auf diese Weise muss alles, was in der Folge als Antwort auf die Forderung ausgesprochen wird, auf die Gruppe aus V.38 bezogen werden, die für die Forderung verantwortlich ist. Die Worte Jesu haben sowohl die Forderung als auch die Charakterisierung und das Schicksal ebendieser Gruppe zum Inhalt.

Durch den interpretierenden Spruch vom Jona-Zeichen (V.40) wird der Zusammenhalt zwischen dem anfänglichen Teil mit der Forderung samt ihrer Zurückweisung und dem Vergleich des Menschensohnes mit Jona und den Gerichtssprüchen über diese Generation gewährleistet. Er bildet den Knotenpunkt, der die beiden Teile miteinander verknüpft und die Verbindung herstellt.

²⁹ Vgl. u. a. Frankemölle, Mt II, 151.

³⁰ Vgl. France, Mt, 488.

A: Forderung (Redeeinleitung und direkte Rede einiger Schriftgelehrter und Pharisäer)			
V.38	Forderung nach einem Zeichen von Jesus		
B: Unmittelbare Reaktion auf die Forderung (Redeeinleitung und direkte Rede Jesu)			
V.39a	Konstatierung der Forderung mit negativer Charakterisierung der Forderer und ihrer Forderung	γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημείον ἐπιζητεῖ	
V.39b	Absage der Forderung	οὐ δοθήσεται	
V.39b	Ausnahme	εἰ μὴ...	Ἰωνᾶ
C: Deutung der Ausnahme (direkte Rede Jesu)			
V.40a	Protasis	ὥσπερ γὰρ...	Ἰωνᾶς
V.40b	Apodosis	οὕτως ἔσται...	
D: Zweifaches Gerichtswort (direkte Rede Jesu)			
V.41a	Gericht über diese Generation durch Niniviten		
V.41b	Legitimiert durch deren Reaktion auf Predigt des Jona		
V.42a	Gericht über diese Generation durch Südkönigin		
V.42b	Legitimiert durch deren Aufsuchen Salomos wegen seiner Weisheit		

Tabelle 4: Feingliederung des Abschnitts Mt 12,38–42

Innerhalb dieser Gliederung³¹ fällt die gleiche Struktur der zwei Teile des V.40 auf, die durch eine ὥσπερ-οὕτως-Konstruktion zustande kommt und einen Vergleich zum Ausdruck bringt.

Vergleichsmarker	V.40a	ὥσπερ γὰρ ἦν... (= Vergangenheit)
Verglichenes	V.40b	οὕτως ἔσται... (= Zukunft)

Neben der analogen Struktur von Subjekt, Nennung eines Aufenthaltsortes und einer Aufenthaltsdauer gibt es auch eine Übereinstimmung auf inhaltlicher Ebene: In beiden Fällen beträgt die Zeitspanne, während der sich das Subjekt an dem Ort aufhält „drei Tage und drei Nächte“. Der Wortlaut, der die Zeitspanne benennt, ist identisch.

	Subjekt	Aufenthaltsort	Aufenthaltsdauer
V.40a	Ἰωνᾶς	ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους	τρεις ἡμέρας καὶ τρεις νύκτας,
V.40b	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς	τρεις ἡμέρας καὶ τρεις νύκτας.

31 Ähnlich gliedert Hagner, Donald A., Matthew. Band 1: 1–13 (WBC), Dallas 1993, 353.

Auch die Sprüche vom Auftreten der Niniviten und der Südkönigin zeigen eine übereinstimmende Struktur:

	V.41	V.42
Auftreten und Gericht über diese Generation	Ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινούσιν αὐτήν	βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν,
Begründung/ Legitimation	ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ,	ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκούσαι τὴν σοφίαν Σολομώντος,
Überbietung	καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωῆ ὧδε.	καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομώντος ὧδε.

Zwei Aspekte werden deutlich: Der Text hat ein starkes Interesse an der γενεά, die zunächst identifiziert (V.38) und dann charakterisiert wird (V.39). Zudem wird ihr Schicksal beschrieben und ihr Verhalten mit dem der Niniviten und der Südkönigin verglichen (VV.41f). Außerdem wird der Fokus auf den Menschensohn gerichtet. In dem Verhalten der Schriftgelehrten und Pharisäer ihm gegenüber wird sichtbar, wieso die negative Charakterisierung zutreffend ist. Es geht also nicht nur um die Beschreibung der γενεά, sondern ebenso um die Verhältnisbestimmung zwischen ihr und dem Menschensohn.

4.4 Auslegung

4.4.1 Forderung nach einem Zeichen und Zurückweisung

a. Identität von gefordertem und verweigertem Zeichen
 Bevor nach Bedeutung und Funktion von σημείον in der vorliegenden Perikope gefragt werden kann, ist festzuhalten, dass der Begriff nicht durchgängig gleich zu verstehen sein dürfte.³² Aus inhaltlichen und sprachlichen Gründen legt es sich nahe, zwei unterschiedliche „Katego-

³² Mit Landes, George M., *Jonah in Luke. The Hebrew Bible background to the interpretation of the 'sign of Jonah' pericope in Luke 11.29–32*, in: Weis, Richard D./Carr, David M. (Hg.), *A Gift of Good in Due Season. Essays on scripture and community in honor of James A. Sanders (JSOTS 225)*, Sheffield 1996, 133–163.

rien“ anzunehmen: das Jona-Zeichen und ein von den Schriftgelehrten und Pharisäern gefordertes Zeichen. Letzteres taucht zudem zweifach in der Antwort Jesu auf: zunächst in der Konstatierung der Forderung und das zweite Mal in der Absage der Forderung. Davon unterscheidet sich das Jona-Zeichen in seiner Bedeutung und seiner Funktion:

Gefordertes Zeichen	38 ^b διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν. Sprecher: einige der Schriftgelehrten und Pharisäer
	39 ^a ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·
Gefordertes Zeichen	39 ^b γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, Sprecher Jesus: konstatiert die Forderung und bewertet die Forderer
Abgelehntes Zeichen	39 ^c καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ Sprecher: Jesus: reagiert auf Forderung und erteilt ihr eine Absage
Jona-Zeichen	39 ^c εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. Sprecher: Jesus: stellt das Zeichen des Jona in Aussicht

Tabelle 5: Inhaltliche Differenzierung von σημεῖον in Mt 12,38f

Auf sprachlicher Ebene werden diese Unterschiede zwischen Jona-Zeichen einerseits und gefordertem und abgelehntem Zeichen andererseits ersichtlich:

σημεῖον in 12,39f	Gefordertes Zeichen	Abgelehntes Zeichen	Jona-Zeichen
Artikel	ο	ο	●
Subjekt	Jesus	Jesus	Gott
Näherbestimmung mit Genitiv	ο	ο	●
Wird eintreten	ο	ο οὐ δοθήσεται	● δοθήσεται

Tabelle 6: Sprachliche Differenzierung von σημεῖον in Mt 12,38f

Auf der Erzählebene gibt es keine Gründe für die Annahme, dass das von Jesus angekündigte Jona-Zeichen nicht eintreten wird. Insofern für das Jona-Zeichen noch das Verb aus dem vorausgehenden Satzteil anzunehmen ist (δοθήσεται), das dort für das geforderte Zeichen jedoch verneint ist (οὐ δοθήσεται), zeigt sich hier eine weitere Kontrastierung des geforderten und abgelehnten Zeichens auf der einen und des Jona-Zeichens auf der anderen Seite. Das gemeinsame Verb bildet insofern eine Brücke zwischen den Zeichen, als dadurch ersichtlich

wird: Die Forderung bildet den Anlass für Jesus, auf das Jona-Zeichen zu sprechen zu kommen, das sich zugleich fundamental von der Vorstellung unterscheidet, die die Pharisäer und die Schriftgelehrten von einem Zeichen haben.

b. Der Anstoß: Einige der Pharisäer und Schriftgelehrten antworten Die Anknüpfung an die vorausgehende Perikope zeigt sich durch das Verb, das für die Forderung verwendet wird: Sie antworteten (ἀπεκρίθησαν). Es handelt sich dabei um eine unmittelbare Reaktion und eine direkte Anrede Jesu durch die Pharisäer und Schriftgelehrten. Dies lässt sich daran erkennen, dass es sich um ein finites Verb handelt und nicht, wie in den allermeisten Fällen im MtEv, um ein Partizip. Das bedeutet: „Die Zeichenforderung erscheint als ihre Replik (ἀπεκρίθησαν!) auf die ihnen geltende Anklage- und Gerichtsrede Jesu.“³³ Zudem richten sie sich ganz unmittelbar und direkt an Jesus mit ihrer Forderung. Dies ist ein erster Hinweis darauf, dass der Inhalt mit Jesus selbst zu tun haben muss. Dass die Klassifizierung als „Antwort“ den Bezug zur Beelzebul-Kontroverse und der diese abschließende Stellungnahme herstellt, bestärkt diese Vermutung – geht es doch dort im Kern um die Frage nach der Macht, durch welche Jesus befähigt ist, Dämonen auszutreiben.

Zum ersten Mal im Erzählverlauf des MtEv treten einige (τινες) der Pharisäer gemeinsam mit den Schriftgelehrten auf. In Mt 5,20, wo die Gruppen bereits gemeinsam genannt werden, geschieht dies innerhalb einer Figurenrede, nämlich im Munde Jesu. Im MtEv insgesamt tauchen noch andere Gruppen jüdischer Autoritäten auf: die Sadduzäer (Mt 3,7; 16,1; 19,3; 22,23), die Hohepriester (Mt 2,4; 21,15.23.45 u. ö.), die Ältesten (Mt 21,23; 26,3.47 u. ö.) oder die Herodianer (Mt 22,16).

33 Konradt, Israel, 238. Noch weiter geht er in Ders., Mt, 203, wo er vom „schroffe[n] Ton ihrer Forderung“ und ihrem Gegenübertreten Jesu „in ihrem Selbstverständnis als Autoritäten“ spricht. Mit den Worten von Gundry, Robert Horton, Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, Grand Rapids ²1994, 242: „By substituting, they answered ... saying‘ for those expressions, Matthew [...] makes their request for a sign an antagonistic riposte to Jesus’ foregoing warning of eternal judgment (vv 25–37) instead of a test (so 16:1, Mark, and Luke). [...] The resultant escalation of ἀποκρίνομαι emphasize that the request is an antagonistic riposte.“

Häufig treten zwei Gruppen gemeinsam auf, wobei die Paarbildungen nicht festgelegt sind.³⁴ Es fällt auf, dass alle durchgängig als

„Gegner Jesu agieren und wie eine einzige Front – eben wie ein *single character* – erscheinen. Die wohl wichtigste gegnerische Untergruppe stellen dabei die Pharisäer (οἱ Φαρισαῖοι) dar, die häufig mit den Schriftgelehrten (οἱ γραμματεῖς) zusammen auftreten.“³⁵

Diese Tendenz einer pauschalen Darstellung der gegnerischen Gruppen aus der politischen und religiösen jüdischen Führungsschicht und der relativ beliebigen Zusammenstellung von Paarungen lässt den Schluss zu, „dass Matthäus keine inhaltliche Differenzierung zwischen den einzelnen [...] Gruppierungen anstrebt.“³⁶ Vielmehr haben sie eine Rolle innerhalb der Mt Jesusgeschichte, die ihnen zugeteilt wird und die sie von Anfang (vgl. Mt 2,4) bis Ende (vgl. Mt 28,11–15) beibehalten. Dabei handelt es sich um eine erzählerische Darstellungsweise im MtEv, das insgesamt das Anliegen erkennen lässt, die Jesusgeschichte als eine Konfliktgeschichte nachzuzeichnen.³⁷ Insgesamt kann festgehalten werden: „Die Gegner halten den konstitutiven Konflikt aufrecht und offenbaren damit eine bestimmte Funktion im Evangelium: Sie sind prototypisch mögliche Stimmen in der Reaktion auf Jesus Christus.“³⁸

Die Verbindung der Untergruppe der Pharisäer mit den Schriftgelehrten hat mehrere Bezüge im Evangelium: Häufig treten die Schriftgelehrten auf die Bühne, wenn es um Fragen der Schrift geht bzw. wenn ein Verweis auf ein Schriftwort vorliegt (vgl. Mt 9,2–8.9–13; 15,1.4; 21,15f).³⁹ In der Weherede Mt 23,1–39 klagt Jesus die Pharisäer und

34 Pharisäer und Sadduzäer (3,7; 16,1); Pharisäer und Schriftgelehrte (15,1); Hohepriester und Pharisäer (21,45; 27,62); Hohepriester und Schriftgelehrte (2,4; 21,15).

35 Vgl. Poplutz, Welt, 115.

36 Poplutz, Welt, 115.

37 Eine aufschlussreiche und viel beachtete Beschreibung des Verlaufs dieses Konflikts liefert Kingsbury, *Matthew as Story*, 115–127.

38 Schneider, *Dialog*, 27. Diese Beobachtung betrifft freilich die Figurenzeichnung auf der literarischen, nicht aber auf der historischen Ebene.

39 Vgl. Geist, Heinz, *Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium* (FzB 57), Würzburg 1986, 287.

Schriftgelehrten „in ihrer Abwesenheit mit äußerster Schärfe an.“⁴⁰ Dort erscheinen sie als nahezu identische Größe. Die Zusammenstellung der Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 12,38 fügt sich gut in dieses Bild ein: Es besteht mit dem Jona-Zeichen und seiner Deutung ein Bezug zur Schrift. Insofern die Schriftgelehrten als Experten der Schrift gelten,⁴¹ ist ihr vermeintliches Nichtverstehen umso dramatischer. Jesus wird als derjenige dargestellt, der die Pharisäer und Schriftgelehrten von der Schrift her zu widerlegen im Stande ist. Mit anderen Worten: „In Matthew Jesus is primarily the great teacher, the interpreter of the law.“⁴²

c. Die Forderung

Die Gruppe der Schriftgelehrten und Pharisäer spricht Jesus in auffälliger Weise als Lehrer (διδάσκαλε) an (Mt 12,38). Diese Bezeichnung findet sich im MtEv häufig im Mund von Gegnern Jesu (Pharisäer: 22,16.36; Schriftgelehrte: 22,36; Herodianer: 22,16; Sadduzäer: 22,24), nicht jedoch im Mund der Jünger, deren typische Anrede für Jesus „Herr“ (κύριε) lautet (vgl. 8,21.25; 14,28.30 u. a.).⁴³ Im vorliegenden Text korrespondiert die Anrede als Lehrer mit dem Auftritt der Schriftgelehrten.⁴⁴ Zumindest vordergründig entsteht so der Eindruck, es komme zu einer Diskussion zwischen Schriftkundigen auf Augenhöhe.⁴⁵ Tatsächlich wohnt der Formulierung aber ein „ironic undertone“⁴⁶ inne, wie bereits in Mt 9,11, wo die Pharisäer die Jünger auf das gemeinsame Mahl „ihres Lehrers“ (ὁ διδάσκαλος ὑμῶν) mit Zöllnern und Sündern ansprechen, denn: Ihre erneute Forderung nach einem Zeichen in Mt 16,1 offenbart, dass die Lernbereitschaft, die die Anrede vermuten lässt, nicht vorhanden ist. „Jesus may be addressed as teacher, but

40 Poplutz, Jesusgeschichte, 227.

41 Vgl. Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew (PilNTC)*, Grand Rapids 1992, 324.

42 Edwards, *Sign*, 98.

43 Vgl. Chow, *Sign*, 62.

44 Vgl. Gundry, Mt, 242; Sand, Mt, 266.

45 Vgl. Nolland, Mt, 509f.

46 Repschinski, *Stories*, 135.

his opponents do not learn from him.⁴⁷ Es kann sich bei der Anrede demnach keinesfalls um einen Hoheitstitel handeln.⁴⁸

Vor allem der weitere Wortschatz der Forderung zeigt an, dass die Anrede als Lehrer eben nur dem Anschein nach höflich ist. Die Forderung nämlich besticht durch einen gebieterischen Ton:⁴⁹ „Wir wollen von Dir ein Zeichen sehen“ (θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν). Die Fronten sind klar abgesteckt: Die Gruppe ist sich darin einig, dass sie geschlossen ein Zeichen von ihrem Gegenüber, von Jesus, sehen möchte. Die Situation erhält ihre Prägung durch die Gegenüberstellung von Kollektiv und Individuum, wobei der Einzelne herausgefordert wird, ihre Erwartungen zu erfüllen.

d. Was ist das geforderte und verweigerte σημεῖον?

Es ist nicht ganz einfach zu bestimmen, worum es sich bei dem geforderten Zeichen handelt. Sicher lässt sich nur sagen, dass es sich dabei um kein (weiteres) Wunder handeln kann.⁵⁰ Dafür gibt es mehrere Gründe:

- Die Pharisäer wurden bereits mehrfach Zeugen von Wundertaten Jesu (vgl. Mt 9,34; 12,9–14.22–24), wie auch die Schriftgelehrten (vgl. Mt 9,1–8). An ihrer Einstellung zu Jesus hat dies jedoch nichts verändert. Vor allem

⁴⁷ Repschinski, *Stories*, 135.

⁴⁸ Die Bedeutung Jesu als Lehrer (διδάσκαλος) für das MtEv hat differenziert aufgezeigt: Tropper, Veronika, *Jesus Didáskalos*, Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (ÖBS 42), Frankfurt a. M. 2012, 19: „Auch im MtEv steht Jesus, der Lehrer, von Beginn an im Zentrum. Allerdings scheint zunächst dagegen zu sprechen, dass der Evangelist Mt im Unterschied zum MkEv die Anrede Jesu als διδάσκαλε durch die Jünger vermeidet, da dieser Titel – ebenso wie ῥαββί – nur im Munde von Menschen, die keine Jünger sind, begegnet (8,19; 12,38; 19,16; 22,16.24.36). Diese Änderung der Mk-Vorlage liegt nicht am mt Desinteresse an Jesus als Lehrer, sondern ist vielmehr dadurch begründet, dass Jesus nach dem MtEv kein Lehrer im gemeinjüdischen Sinn ist. Sie wurzelt schlussendlich im Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und der des (pharisäisch-rabbinischen) Judentums, dessen Hervorhebung für das gesamte MtEv charakteristisch ist.“

⁴⁹ Vgl. Luz, Mt II, 276.

⁵⁰ Vgl. bereits Vögtle, *Spruch*, 242; Hill, David, *The Gospel of Matthew* (NCBC), Grand Rapids/London 1981, 220; Luz, Mt II, 276; Fiedler, Mt, 256.

liegt mit dem Exorzismus in Mt 12,22–24 ein Wunder Jesu vor, das der Zeichenforderung unmittelbar vorausgeht und das bereits in der Anwesenheit der Pharisäer geschieht.⁵¹

- Die Wunder Jesu werden im MtEv (wie auch in den synoptischen Evangelien insgesamt) nie mit σημεῖον bezeichnet.⁵² Diese Differenzierung gilt es auch für die vorliegende Perikope zu berücksichtigen.⁵³
- Zudem zielen die Wunder Jesu im MtEv gar nicht darauf, Überzeugungsarbeit zu leisten.⁵⁴ Steht man ihnen offen gegenüber, können sie den Glauben zwar bestärken (vgl. Mt 11,2–6). Insgesamt zeigt das MtEv aber eher die Tendenz, „die Wunder Jesu als Begleiterscheinung des Wortes“⁵⁵ zu verstehen. Sie demonstrieren, was es bedeutet, dass Jesus der Sohn Davids ist und der leidende Gottesknecht, in dessen Schicksal sich die Schrift erfüllt. Dadurch wird einer „Herrlichkeitschristologie der Wunderüberlieferung“⁵⁶ ein Riegel vorgeschoben.
- Die Anrede „Lehrer“ lässt von ihrer Bedeutung her nicht unmittelbar die Ausübung eines Wunders erwarten.⁵⁷ Vielmehr wird die Erwartung einer Unterweisung geweckt, vor allem in Fragen der Schrift (insofern von den Schriftgelehrten angefragt). Diese Erwartung wird sodann auch

51 Und dieses führt zum Beelzebul-Vorwurf. Dazu treffend Luck, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus (ZBK.NT 1), Zürich 1993, 153: „Solche Taten führen auch im Judentum nicht über die Zweideutigkeit hinaus, in der alles Geschehen in der Welt steht (12,24).“

52 Vgl. Hofius/Kahl, Art. σημεῖον, 1972.

53 Ansonsten führt dies zu undifferenzierten Aussagen, die nicht sachgemäß sind, da sie dieselben Begriffe für unterschiedliche Dinge verwenden, wie bspw. von Keener, Craig S., A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids/Cambridge 1999, 367: „Jesus had already been providing signs [gemeint sind jedoch Wunder!], and his opponents were disputing their validity (12:22–24).“

54 Treffend beschreibt die Funktion von Wundergeschichten im MtEv Hagner, Mt I, 353: „His [= Jesus'] miracles were never done for the sake of creating an effect or of overpowering those who witnessed them; they were much more a part of his proclamation and thus designed solely to meet human needs. Even if Jesus had performed some astonishing sign for them, such as their unbelief, it is implied, that they probably would have charged Jesus with sorcery and thus have used it against him.“ Ebenso vermuten Hofius/Kahl, Art. σημεῖον, 1972: „[Es] wird die synoptische Vermeidung des Begriffs als Bezeichnung für Jesu Taten von dem Interesse geleitet sein, seine Wunder nicht als Legitimation seiner Sendung erscheinen zu lassen.“

55 Kollmann, Wundergeschichten, 124.

56 Kollmann, Wundergeschichten, 127.

57 Vgl. Frankemölle, Mt II, 151; Frankemölle, Mt I, 294.

mit dem Hinweis auf das Jona-Zeichen und seine Auslegung erfüllt. Dies gilt auch, wenn sich diese Antwort freilich von dem unterscheidet, was mit der Forderung angezielt wurde.

So gilt es weiter zu eruieren, was sich über die Beschaffenheit des geforderten Zeichens sagen lässt.

Die Forderer möchten es *sehen* (ἰδεῖν). Das deutet darauf hin, dass sie an etwas denken, was optisch wahrnehmbar ist. Beachtet man die Abgrenzung von den Wundertaten Jesu, könnte es sich um „ein optisches Wahrzeichen im Sinne eines Beglaubigungsspektakels“⁵⁸ handeln, das Pharisäer und Schriftgelehrte im Sinn haben. Auffällig ist, dass bezogen auf diesen Aspekt das Jona-Zeichen völlig konträr steht: Insofern es laut V.40 die Zeit des Menschensohnes im Herzen der Erde beinhaltet, ist es an einem Ort lokalisiert, der der optischen Wahrnehmung gerade nicht zugänglich ist.⁵⁹ Die Art, wie hier die Forderung konkret aufgenommen und rezipiert wird, ist eine sehr subtile: Die Forderung wird in ihren Einzelheiten aufgegriffen (sehen/von dir/Zeichen), diese werden jedoch so transformiert (es wird gegeben werden/im Herzen der Erde/Menschensohn/Zeichen des Jona), dass das in Aussicht gestellte Zeichen nichts mehr mit dem geforderten Zeichen zu tun hat. Die Pharisäer und Schriftgelehrten werden auf diese Weise vordergründig ernstgenommen, hintergründig jedoch ad absurdum geführt, insofern ihre Forderung zwar aufgegriffen, jedoch gleichzeitig konterkariert und modifiziert wird.

Der zweite Aspekt, der das geforderte Zeichen ausmacht, ist die Zuschreibung zu Jesus: ἀπὸ σοῦ. Das bedeutet, das Zeichen hängt eng mit Jesus zusammen. Grammatikalisch ist es möglich, diese Zuordnung zweifach zu verstehen: Einerseits in dem Sinne, dass an Jesus das Zeichen wahrgenommen wird.⁶⁰ In dieser Verwendung finden sich im MtEv weitere Verbindungen von ἀπό mit Genitiv in Verbindung mit Verben des Wahrnehmens (vgl. Mt 7,16.20; 24,32). Andererseits ist auch ein Verständnis denkbar, nach dem Jesus als der Autor (oder zumindest

⁵⁸ Sand, Mt, 266.

⁵⁹ Auf diesen wichtigen Aspekt verweisen lediglich Davies/Allison, MtII, 356.

⁶⁰ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 173. Dies vertritt, jedoch als Minderheitenposition, Geist, Menschensohn, 282f.

als der Ausführende) des Zeichens ausgewiesen werden soll. Auch diese Verbindung, ἀπό mit Genitiv in Verbindung mit Verben des Forderns, Begehrens (hier: Wollens), findet sich im MtEv (vgl. Mt 5,42; 17,25f).⁶¹ Diese zweite Möglichkeit scheint für die Forderung eher zuzutreffen. Der Ton, die Situation und die Schärfe der Forderung sowie die Verknüpfung und unmittelbare Begegnung zwischen den Pharisäern und Schriftgelehrten und Jesus (s. o.) legen dies nahe. Es trifft zwar zu, dass zum Jona-Zeichen die erste Lösung besser passt, insofern dieses „ein Zeichen ist, das an Jesus selbst, an seiner Person, erkannt wird“⁶², jedoch ist dieses von dem geforderten Zeichen ja fundamental zu unterscheiden (s. o.). Genau darin könnte dann auch begründet sein, dass es den Fordernden nicht genügt und sie in Mt 16,1 erneut ihre Forderung – wenn auch dann leicht modifiziert (σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) – an Jesus herantragen.

Der Kontext legt es nahe, dass es bei dem geforderten Zeichen um die Frage nach der Legitimität Jesu geht. Mehrfach wird im unmittelbar Vorausgehenden diese Frage aufgeworfen (Mt 12,6.8.28).⁶³ Indem die Zeichenforderung der Pharisäer und Schriftgelehrten als „Antwort“ eingeleitet wird, zeigt sich: Das geforderte Zeichen ist in besonderer Weise als Kontrast zur Beelzebul-Kontroverse zu verstehen. Die Frage der Pharisäer und Schriftgelehrten lautet dort, wessen Geistes Kind Jesus ist. Diese Frage verschärft sich dadurch, dass Jesus bestreitet, mit Beelzebul zu paktieren. Die Antwort Jesu (Mt 12,25–37) genügt ihnen nicht. In diesem Lichte verwundert es nicht, dass ein Großteil der Ausleger das σημεῖον in V.38 als Legitimationszeichen versteht,⁶⁴ das der Authentifizierung dienen soll, dass Jesus wirklich von Gott gesandt ist.⁶⁵ Es ist also nicht ausgeschlossen, dass die Fordernden an ein Zeichen

61 Vgl. Bauer, Wörterbuch, 173.

62 Geist, Menschensohn, 283.

63 Vgl. France, Mt, 487.

64 Fiedler, Mt, 256. Gnlika, Mt I, 464, nennt das geforderte Zeichen „ein offenkundiges Beglaubigungszeichen“. Einen besonderen Akzent auf das Gesetz setzt Luck, Mt, 153: „Zeichen werden da gefordert, wo es um einen Anspruch geht, der über die jetzt gültigen Autoritäten hinausführt. Ein solcher Anspruch ist beim Umgang Jesu mit dem Gesetz, der entscheidenden Offenbarungsurkunde des Judentums, unmittelbar gegeben.“

65 Harrington, Daniel J., *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina Series), Collegeville 1991, 220.

denken, ähnlich solchen, die Mose in seiner Funktion als Führer des Wüstenvolkes beglaubigten (vgl. Ex 4,1–9,30). Im Gegensatz zu Mt 16,1, wo es ἐκ τοῦ οὐρανοῦ sein soll, ist diese Forderung „also auch für einen spektakulären im ‚irdischen‘ Raum bleibenden Erweis von Vollmacht offen [...]“⁶⁶ In der entsprechenden Einlösung könnte es dann eine tatsächliche Reaktion im Sinne einer hinreichenden Antwort auf die Beelzebul-Frage liefern. Jedoch schließt Jesus das Geben eines solch gearteten Zeichens aus.

Diese Aspekte zusammengetragen, muss man insgesamt wohl von einer gewissen Offenheit ausgehen, um welche Art von Zeichen es sich handelt.⁶⁷ Die Forderung ist eindeutig an die Person Jesu gerichtet und auch in der Funktion soll das Zeichen etwas über ihn zum Ausdruck bringen. Dafür, dass diejenigen, welche die Forderung stellen, im Falle, dass Jesus ihrer Forderung nachkommen würde, ihn und seine Sendung (in welcher Art auch immer) anerkennen würden, gibt es keine Anhaltspunkte im Text.⁶⁸ Vor allem der Makrokontext und seine einseitige Charakterzeichnung der Pharisäer und Schriftgelehrten schließen eine solche Vermutung nahezu völlig aus. Womöglich bleibt der Text gerade deshalb auch so unkonkret in der Frage, um was für ein Zeichen es sich handelt. Entscheidend sind die Ablehnung sowie der Kontrast zum gewährten Jona-Zeichen.

e. Die Konstatierung und die Ablehnung der Forderung

Unmittelbar auf die Forderung folgt die Reaktion Jesu, die wie bereits die Forderung als Antwort gekennzeichnet wird: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς. Es folgt die Konstatierung der Forderung. Jesus greift diese unmittelbar auf, fügt ihr aber durch die Charakterzeichnung derer, die die Forderung gestellt haben, eine eindeutige negative Wertung bei.

⁶⁶ Konradt, Mt, 204.

⁶⁷ Mit Gielen, Konflikt, (Anm. 4) 141.

⁶⁸ Mit den Worten von Konradt, Mt, 204: „Gerade durch diese Offenheit der Forderung wird im Kontext deutlich, dass die Autoritäten Jesu Heilungen nicht als einen stichhaltigen Ausweis für die von den Volksmengen in V.23 in Erwägung gezogene messianische Identität Jesu anzuerkennen bereit sind.“

Reaktion Jesu auf die Forderung		
V.38	Forderung	διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.
V.39	Konstatierung	γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ,
	Absage	καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ
	Ausnahme	εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάνᾶ τοῦ προφήτου.

Die Antwort Jesu bezieht sich von der Wortwahl her lediglich durch σημεῖον auf die Forderung selbst. Das Fordern, in V.38 mit „wollen“ (θέλομεν) beschrieben, wird ersetzt durch „fordern“ (ἐπιζητεῖ). Dabei handelt es sich um eine Intensivform (von ζητέω⁶⁹), wodurch die Forderung gesteigert dargestellt wird.⁷⁰ Das in V.38 geforderte Zeichen will „gesehen“ (ιδεῖν) werden, in der Antwort Jesu jedoch ist davon die Rede, dass es (nicht) „gegeben“ (δοθήσεται) werden wird.

Am meisten diskutiert wird in der Forschung über die pauschalisierend klingende Benennung der Forderer als γενεά. Vom Wortsinn her reicht das mögliche Bedeutungsspektrum von Sippe über Generation (im Sinne aller Zeitgenossen) hin zu einer Gruppe, die nur einen Teil der Generation abbildet.⁷¹ Entsprechend ist aus dem Kontext heraus zu prüfen, welches Verständnis am plausibelsten ist:

Die zentrale Frage besteht darin, ob γενεά kollektiv oder individuell gemeint ist. Die durchaus zahlreichen Vertreter einer kollektiven Deutung⁷² verstehen die Konstatierung Jesu ausgeweitet über die Pharisäer und Schriftgelehrten hinaus. Die zentrale These lautet danach: Der Begriff γενεά „ist [...] letztlich nicht nur auf die Pharisäer und Schriftgelehrten begrenzt, sondern bezieht die ganze Generation der Zeitgenossen Jesu mit ein.“⁷³ Einen ethischen Akzent, der zwar einerseits die Gruppe begrenzt, jedoch auch einen Bezug über die anwesenden Schriftgelehrten und Pharisäer hinaus herstellt, setzt S. Chow, wenn er feststellt: „This generation‘ points to the people who seek a sign (v. 39),

69 Sowohl Mk 8,11 als auch Lk 11,16 haben das Verbum simplex.

70 Diese Vorliebe für Verben mit durch das Präfix ἐπι- gesteigerter Bedeutung zeigt sich v. a. auch in Mt 16,1–2a.4, wo drei solcher intensivierten Verben vorkommen. Vgl. Kap. 5.5.3.

71 Vgl. Konradt, Israel, 225.

72 Dazu zählen u. a. Hill, Mt, 220; Gundry, Mt, 243; Nolland, Mt, 509f; Hagner, Mt I, 353; Reiser, Gerichtspredigt, 200–202. Die Tendenz zu einem kollektiven Verständnis zeigen auch Gnllka, Mt I, 465; Luz, Mt II, 276, und France, Mt, 489.

73 Garbe, Hirte, 55.

among them the Pharisees and the scribes. In reality, it includes all who act in this way.⁷⁴

Einige Studien, die sich vertieft mit der Darstellung der Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Autoritäten befassen, vertreten verstärkt die Gegenposition:⁷⁵ Mit γενεά sei die konkrete Gruppe derer gemeint, die das Zeichen fordern, und sei deshalb nicht generalisierend zu interpretieren. Dafür lassen sich gute Gründe anführen:

- Generell wird im vorausgehenden Kontext sehr präzise unterschieden zwischen den Volksmengen (ὄχλοι) und den auftretenden Autoritäten (Mt 9,1–8.32–34; 12,22–24).⁷⁶
- Die Einbeziehung der Volksmengen und weiterer Anwesenden wäre inhaltlich nicht nachvollziehbar, immerhin zeigen sie unmittelbar vorausgehend eine positive Reaktion auf den Exorzismus Jesu (vgl. Mt 12,23).⁷⁷
- Die Charakterisierung der γενεά als πονηρά wurde in Mt 12,34 vorbereitet. Dort bezieht es sich ausschließlich auf die Pharisäer.⁷⁸
- Die syntaktische Relation ist dahingehend eindeutig, dass das Subjekt γενεά (Mt 12,39) Bezug nimmt auf das Subjekt der Zeichenforderung: τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων.⁷⁹ Dies ist der Fall, da die Zeichenforderung in direkter Rede von eben dieser Gruppe geäußert wird und da in 12,39 die γενεά πονηρά καὶ μοιχαλῖς direkt das Subjekt bildet zu σημείον ἐπιζητεῖ. Auf diese Weise „erscheint γενεά πονηρά καὶ μοιχαλῖς (Mt 12,39) als direkte Aufnahme bzw. qualifizierende Umschreibung des in θέλομεν (Mt 12,38) enthaltenen ‚Wir‘ der Schriftgelehrten und Pharisäer.“⁸⁰

74 Chow, Sign, 63. Ähnlich Frankemölle, Mt II, 153, und Luz, Mt II, 276.

75 Vgl. Lövestam, Evald, Jesus and ‚this Generation‘. A New Testament Study (CB.NT 25), Stockholm 1995, 32–37; Gielen, Konflikt, 142–144.149f; Repschinski, Stories, (Anm. 176) 135f; Konradt, Israel, 239–241; ebenso die Kommentare Fiedler, Mt, 257f, und Konradt, Mt, 204.

76 Vgl. Gielen, Konflikt, 143f, wie auch Konradt, Mt, 204.

77 Vgl. Repschinski, Stories, (Anm. 173) 135f.

78 Vgl. Konradt, Mt, 204.

79 Hier ist der Bezug deutlicher als in Lk 11,29, wo ein Definitionssatz vorliegt: ἡ γενεά αὕτη γενεά πονηρά ἐστίν.

80 Konradt, Israel, 239.

- Die Einbeziehung der Volksmengen legt sich auch deshalb nicht nahe, weil in Mt 16,1–2a.4 ebenfalls von der γενεά die Rede ist, das Volk jedoch szenisch gar nicht anwesend ist.⁸¹
- Innerhalb des MtEv findet sich die Identifikation der Gruppe religiöser Führer mit „dieser Generation“ noch an weiteren Stellen: Weder in Mt 11,16 noch in Mt 23,35f meint γενεά αὕτη die Gesamtheit der jüdischen Zeitgenossenschaft Jesu, sondern diejenigen religiösen Führer, die Jesus ablehnen. Es handelt sich daher um eine qualitative und keine quantitative Aussage.⁸²

Es gilt also festzuhalten, dass mit γενεά (Mt 12,39.45) lediglich eine begrenzte Gruppe gemeint ist und nicht pauschal an Israel oder die ganze Zeitgenossenschaft Jesu gedacht werden darf.⁸³ Vielmehr ist es eine Bezeichnung für die Gruppe derer, die über das ganze Evangelium hin die Rolle der Gegnerschaft Jesu einnehmen und in konkreten Situationen mit Jesus in Kontakt sind und in Konflikte geraten.⁸⁴

Die Charakterisierung der Gruppe, die die Zeichenforderung geäußert hat, geschieht durch die zwei negativ qualifizierten Adjektive πονηρά und μοιχαλίσ. Die Art und Weise, wie Jesus sich hier ausdrückt, erinnert an prophetische Redeweise.⁸⁵ Beide Eigenschaften fügen sich gut ein in die durchgängige negative Charakterzeichnung der jüdischen Autoritäten im MtEv.⁸⁶ Besonders häufig spricht das Evangelium von der Boshaftigkeit (πονηρία/πονηρός) der Gegner Jesu. Dies geht gar so weit, dass sie als wesenhaft böse bezeichnet werden (Mt 12,34: πονηροί

⁸¹ Vgl. Gielen, Konflikt, 144.

⁸² Vgl. Häfner, Gerd, Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäusevangelium (SBB 27), Stuttgart 1994, 260f.

⁸³ Dies gilt im Übrigen auch für die Stellen Mt 11,16–19; 16,1–4 und 23,34–36 (dort jeweils: Gruppe der jüdischen Autoritäten) und Mt 17,17 (auf die Jünger bezogen). Zentrales Anliegen der Worte gegen „dieses Geschlecht“ ist nach Konrad, Israel, 263, die „Differenzierung zwischen den Volksmengen und den Autoritäten [...]“.

⁸⁴ Vgl. Fiedler, Mt, 257f. Lövestam, Generation, 32, grenzt das Vorkommen in V.41f (ἡ γενεά αὕτη) von V.39.45 wegen des eschatologischen Kontextes (ἐν τῇ κρίσει) ab. Aber auch in diesem Kontext ist das Verhalten, das diese Generation an den Tag legt, entscheidend dafür, dass ihnen das Urteil gesprochen wird. Lövestam betont die paränetische Funktion, die sich auch an die Leser richtet: „Jesus' words are then a serious warning both to, this genea' as a whole and to each individual with the meaning: repent!“

⁸⁵ Vgl. Evans, Craig A., Matthew (NCBiC), Cambridge u. a. 2012, 261.

⁸⁶ Vgl. Konrad, Israel, 147; Poplutz, Welt, 125; Repschinski, Stories, 324.

ὄντες), da sie den Pakt Jesu mit Beelzebul in Erwägung ziehen. Das hat Folgen für ihr Verhalten: „[W]eil sie böse sind (Mt 12,34.39; 16,4; 22,18), denken sie Böses in ihren Herzen (Mt 9,4) und bringen Schlechtes hervor (Mt 3,7–10; 12,33f).“⁸⁷ Nach U. Poplutz⁸⁸ hat diese Eigenschaft der jüdischen Autoritäten zwei Wurzeln: Zum einen ihre Nähe zu Satan und ihre Partizipation an seiner Bosheit (vgl. Mt 13,38f). Mit dem Satan verbindet sie das geteilte Anliegen, Jesus zu versuchen (Mt 16,1; 19,3; 22,18.35).⁸⁹ Zum anderen handelt es sich um ihre „Ausrichtung auf das Diesseits [...]. Sie wollen die Basileia unter ihre Kontrolle bekommen, wobei ihr eigentliches Interesse nicht Gott, sondern dem eigenen Machterhalt gilt (vgl. Mt 2,4f; 23,1–36).“⁹⁰ Diese Fokussierung auf irdische Belange zeigt sich auch in der Zeichenforderung, besonders in Mt 12,38 (gegenüber dem ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in Mt 16,1). Daran wird erkennbar: Sie sind nur in der Lage zu erkennen, was unmittelbar vor ihren Augen ist. Sie sind wie blind und taub für die bessere Gerechtigkeit, die Jesus verkündet und demonstriert.

Die zweite Zuschreibung, die Generation sei ehebrecherisch (μοιχαλῖς), greift ein atl Motiv auf, das im MtEv nur im Kontext der Zeichenforderung (Mt 12,39; 16,4) vorkommt. Das Bundesverhältnis zwischen dem Volk Israel und Gott wird vor allem in der prophetischen Tradition durch das Bild eines Ehebundes dargestellt (vgl. bes. Hos 1–3; Jer 13,27; Jes 57,3–5; Ez 16,38).⁹¹ Dementsprechend besteht die Kehrseite in der Untreue. Diese zeigt sich im Unglauben des Volkes,⁹² also in einer Störung der Beziehung zwischen den beiden Bundespartnern. Der Vorwurf Jesu lautet demnach: Mit der Forderung nach einem Zeichen von ihm selbst bringen die, die diese an ihn herantragen, ihren Unglauben zum Ausdruck. Dies verwundert nicht, sofern die Boshafigkeit ihre zentrale Wesenseigenschaft ist. Da diese schroffe Charakterisierung im Munde Jesu von der Zeichenforderung ausgelöst wird, muss sie zudem etwas über den Inhalt der Forderung bzw. die Bedeutung des Zeichens aussagen.

87 Poplutz, Welt, 125.

88 Vgl. Poplutz, Welt, 126.

89 Dass dies Eigenschaft des Satans ist, verdeutlichen Mt 4,1.3; 13,19.

90 Poplutz, Welt, 126.

91 Vgl. Luck, Mt, 153.

92 Vgl. Sand, Mt, 266.

Es wurde deutlich, dass das geforderte Zeichen in mehrfacher Hinsicht eng an Jesus gebunden ist: Von ihm soll es sein, und etwas über ihn aussagen. Umso überraschender fällt die Formulierung der Ablehnung aus: καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται. Das Verb ist als Passivum divinum zu verstehen und verweist so auf Gott als den Urheber des Zeichens. „Auf eine Anfrage an ihn selbst antwortet Jesus also mit einem Vorwurf, der auf das Gottesverhältnis zielt.“⁹³ Dadurch wird die Brücke zum Jona-Zeichen geschlagen: Im Zeichen des Jona, das dieser Generation zuteilwerden wird, wirkt Gott das Entscheidende.

4.4.2 Zeichen des Jona

a. Die Ausnahme: das Zeichen des Propheten Jona

Auf die Ablehnung des geforderten Zeichens folgt die Ankündigung des Jona-Zeichens. Syntaktisch gibt es keine andere Möglichkeit als das Verb aus der Ablehnung, nämlich δοθήσεται, auch auf das Jona-Zeichen zu beziehen. Daraus lässt sich schließen: Es handelt sich hier um das Passivum divinum. Zudem macht das Futur deutlich, dass es sich um etwas handelt, dessen Eintreten noch aussteht.

Es wird explizit gesagt, dass Jona ein Prophet ist (τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου Mt 12,39c). Generell zeigt das MtEv ein großes Interesse an den Propheten.⁹⁴ Häufig begegnet die Formel „Gesetz und Propheten“, die die Gesamtheit der atl Offenbarung meinen kann (vgl. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40). Mit dem Hinweis auf einen explizit oder nicht näher genannten Propheten können auch bestimmte Ereignisse mittels eines prophetischen Wortes gedeutet werden (in besonderer Form im Falle der sogenannten Erfüllungszitate). Aber auch Jesus selbst kann als Prophet bezeichnet werden (vgl. Mt 21,11.46⁹⁵). Im vorliegenden Fall

93 Münch, Christian, Hinführung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 379–390, 386.

94 Vgl. die 37 Vorkommen von προφήτης im MtEv gegenüber 29 bei Lk, 30 in der Apg und lediglich sechs im Mk. Vgl. Schnider, Franz, Art. προφήτης, in: EWNT³ 3 (2011), 442–448, 443.

95 Nach seinem Einzug in Jerusalem bezeichnet die Menge Jesus als ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας (Mt 21,11), was bei den Hohepriestern und Pharisäern Verunsicherung auslöst (Mt 21,46: καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατήσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον).

scheinen zwei Themen für die Charakterisierung des Jona als Propheten möglich: zunächst das Motiv des gewaltsamen Endes von Propheten (vgl. Mt 5,12; 22,1–14; 23,30.31.37, wie auch atl u. a. Jer 26,15).⁹⁶ Eine Anspielung auf das Prophetenschicksal erscheint mit Blick auf das Schicksal Jesu des Menschensohnes in Mt 12,40 plausibel. Schließlich sind die drei Tage und Nächte als Zeit im Herzen der Erde Folge von tödlicher Gewalt gegen ihn. Einzig stört an der Vermutung dieser Motivik, dass die Zeit des Jona im Fischbauch wohl nicht gerade typisch ist für die ablehnenden und gar gewaltsamen Reaktionen, für die das „fate of the prophets“⁹⁷ steht. In der konkreten Situation ist das Verschlucktwerden von dem Fisch ja gar das Gegenteil, nämlich die rettende Intervention Gottes, die Jona vor dem Ertrinken bewahrt. Ebenso plausibel erscheint es, die Rede von Jona als Propheten hier in die Linie des MtEv einzuordnen, bei der es um die Erfüllung des Schriftkorpus „Propheten“ im Geschick Jesu geht.⁹⁸ Diese lässt sich in besonders ausgeprägtem Maße an den Erfüllungszitaten nachzeichnen. Ähnlich wie dort meist angegeben wird, von welchem Propheten das folgende Zitat stammt,⁹⁹ kann auch hier das ὡσπερ (...οὕτως) als Zitationsangabe verstanden werden. Dass ein Propheten-Zitat explizit seinem Autor zugeschrieben wird, begegnet außer in den Erfüllungszitaten auch noch in Mt 3,3 und 24,15. Unsere Stelle Mt 12,39 fügt sich in dieses Muster gut ein, denn es folgt ein direktes Zitat aus dem Jonabuch (Mt 12,40 zitiert Jona 2,1b), obgleich dieses nicht als solches explizit gekennzeichnet wird. Schließlich geht es hier auch nicht in erster Linie um die Schrift an sich, sondern um die Parallelität des Ergehens Jesu mit einem Aspekt aus dem Schicksal des Propheten Jona. Um darauf Bezug zu nehmen und seine Jesus-Erzählung zu illustrieren, greift Mt auch hier auf die

⁹⁶ So vertreten von Sand, Mt, 266; Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin 1998, 241, und v. a. Edwards, Sign, 98, dessen pauschalisierende Formulierung nicht frei von antijudaistischen Tendenzen ist, wenn er schreibt: „He [= Mt-Redaktor] often indicts the Jews [!] as those who have killed the prophets.“

⁹⁷ Edwards, Sign, 98.

⁹⁸ Vgl. Geist, Menschensohn, 287; Gundry, Mt, 243.

⁹⁹ Auch wenn diese Zuordnungen nicht immer zutreffend sind.

Schriften Israels zurück.¹⁰⁰ Dieser Konzeption von Verbindung der Jesus-Geschichte mit atl Offenbarung liegt ein christologisches Interesse zugrunde, wie S. Chow auch für die vorliegende Stelle in ihrem Kontext festhält: „This [die Rede von Jona als Prophet] is probably due to Matthew’s christological interest in this passage. Jesus is portrayed as stronger than Beelzebul; greater than the prophet Jonah and king Solomon (cf. 12:6 the Temple).“¹⁰¹

Die Interpretation des Jona-Zeichens ist sehr umstritten. Dies liegt in erster Linie an der grammatikalischen Schwierigkeit, die das Syntagma aufwirft. Es lässt sich nicht letztgültig entscheiden, um welchen Genitiv es sich bei τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ handelt. Möglich sind die drei Optionen Genitivus appositivus/expegeticus, Genitivus subiectivus, Genitivus obiectivus.¹⁰² Je nach Entscheidung ergeben sich verschiedene Interpretationsmöglichkeiten.

Löst man die Nennung Jonas als *expegetischen Genitiv* auf, so besteht das Zeichen in Jona selbst.¹⁰³ Zwar kennt das AT die Vorstellung von prophetischen Gestalten als Zeichen (vgl. Jes 8,18; Ez 12,6.11; 24,24.27), jedoch ist diese nicht sehr weit verbreitet.¹⁰⁴ Erschwert wird die Frage dadurch, dass sich in der biblischen Jona-Erzählung kein eindeutiger Haftpunkt ausmachen lässt. Es lässt sich nicht unmittelbar erschließen, inwiefern ihr Hauptcharakter auf der Ebene der erzählten

100 Zu voreilig erscheinen mir jedoch die Kommentatoren, die die Ergänzung als Hinweis auf die „Schriftgemäßheit der Auferweckung Jesu“ (Geist, Menschensohn, 287) verstehen. Schließlich ist einerseits weder von der Auferstehung explizit die Rede, und andererseits sehe ich die Gefahr, dass Prophetie hier zu einseitig als „Vorhersage“ verstanden wird (vgl. Fiedler, Mt, 257: „Das Zitat von JONA 2,1 ist somit als Vorhersage des österlichen Geschehens aufgefasst; das wird durch den Zusatz ‚des Propheten‘ zu ‚Jona‘ angedeutet.“). Die Art und Weise, wie die Jesusgeschichte im MtEv durch den Rückgriff auf die Schrift erzählt wird, ist wohl vielmehr eine zurückblickende. Vor dem Hintergrund der Tradition versteht und erzählt das MtEv Leben und Tod Jesu. Es geht um Übereinstimmung mit Traditionen und nicht um Einlösung von Vorausgesagtem.

101 Chow, Sign, 78.

102 Vgl. Huber, Konrad, „Zeichen des Jona“ und „mehr als Jona“. Die Gestalt des Jona im Neuen Testament und ihr Beitrag zur bibeltheologischen Fragestellung, in: PzB 7 (1998), 77–94, 82–85, wie auch Kowalski, Beate, Meaning and Function of the Sign of Jonah in Matthew 12:38–42 and 16:1–4, in: Studia Kozzalińsko-Kołońskie 22 (2015), 35–54, 49.

103 So vorgeschlagen von Rengstorf, Art. σημεῖον, 231, wie auch (wenn auch explizit für Lk 11,30) Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54 (HThKNT 3,2/1), Freiburg/Basel/Wien 1994, (Anm. 15) 273.

104 Vgl. Huber, Zeichen, 83.

Welt einen expliziten Zeichencharakter besitzt, der sich in der Rede vom Jona-Zeichen spiegeln könnte. Für die Parallelstelle Lk 11,29f legt sich diese appositive Interpretation nahe, allerdings nicht ausschließlich wegen des Genitivs, sondern vielmehr aus der hinzugefügten Deutung Lk 11,30:

καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ (Lk 11,30).

Anders als Mt 12,40 hebt der Lk-Text auf die Person des Jona ab und setzt diese in Beziehung zur Person Jesu als Menschensohn. Jedoch gilt auch für das Lk Jona-Zeichen zu klären, ob das Zeichen nicht auch in einem bestimmten Aspekt der Person zu suchen ist. Zunächst wird lediglich deutlich, dass sowohl Mt als auch Lk die Rede vom σημεῖον Ἰωνᾶ für erklärungsbedürftig hielten. An einer weiteren Stelle des MtEv stellt sich noch einmal die Diskussion um einen exegetischen Genitiv, und zwar erneut in Verbindung mit der Rede von einem Zeichen, nämlich in Mt 24,30, wo das Zeichen des Menschensohnes angekündigt wird.¹⁰⁵

Geht man dagegen von einem *subjektiven Genitiv* aus, handelt es sich um ein Zeichen, dessen *Urheber* Jona ist. Es gilt dann zu fragen, was von den Handlungen Jonas als Zeichen verstanden werden könnte. Um eine Antwort zu finden, gilt es im Jona-Buch selbst anzusetzen. Naheliegend erscheint hierfür die Bußpredigt des Jona, die auch in der exegetischen Forschung nicht selten favorisiert wird.¹⁰⁶ Der Vergleichspunkt läge sodann in Jona 3, wo die zweite Sendung des Jona nach Ninive berichtet wird (vgl. Jona 3,2). Anders als beim ersten folgt er dem zweiten Sendungsauftrag und verkündigt der Stadt Ninive ihre Zerstörung nach vierzig Tagen (vgl. Jona 3,5). Dieses ist zwar das einzige Wort prophetischer Predigt Jonas, die Wirkung dieser Prophetie ist aber gleichzeitig immens: Die ganze Stadt (einschließlich Vieh, Rinder und Schafe; Jona 3,7f) hüllt sich in Buße. Der Vergleich liefere sodann

¹⁰⁵ Vgl. dazu Kap. 6.6.6.

¹⁰⁶ So z. B. Geist, Menschensohn, 281; Kloppenborg, John S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 132–134; Sand, Alexander, Art. Ἰωνᾶς, in: EWNT³ 2 (2011), 525f, 526, hält die Bußpredigt des Jona für das „eigentliche Zeichen“. Luz, Mt II, 280, nennt diese „Deutung am wenigsten unwahrscheinlich.“

auf die „Umkehrpredigt Jesu und entsprechende Drohworte, zu denen auch der abschließende Doppelspruch zu zählen ist“¹⁰⁷, hinaus. Diejenigen, die dieser Interpretation nicht folgen, verweisen dagegen auf das Futur des Verbs, das mit dem Zeichen verbunden ist: δοθήσεται (vgl. Mt 12,39) bzw. ἔσται (vgl. Mt 12,40). Hier werde Bezug genommen auf etwas in der Zukunft und nicht auf eine gegenwärtige Tätigkeit Jesu.¹⁰⁸ Dagegen hat R. A. Edwards in seiner Untersuchung zum Jona-Zeichen in Q¹⁰⁹ herausgearbeitet, „daß die Futurform Kennzeichen der gewählten literarischen Textsorte [...] des ‚eschatological correlative‘“ ist.¹¹⁰ Das zweite Argument, das gegen diese Interpretation vorgebracht wird, baut darauf auf, dass hier der Zeichenbegriff in strengem Sinne nicht angewendet werden kann: Eine Predigt ist nun mal nicht unbedingt ein Zeichen. Dieser Einwand dürfte jedoch zu wenig die Bedeutungs-offenheit von σημεῖον im Blick haben und zudem die Freiheit der literarischen Verwendung zu stark einengen.¹¹¹ K. Huber erwägt, dass das Besondere der Umkehrpredigt des Jona in seinem heidnischen Adressatenkreis besteht.¹¹² Es ist nicht auszuschließen, dass es dieser Aspekt ist, der für die Verkündigung Jesu in den Blick genommen werden sollte:

„Diese [= die Verkündigung Jesu an die Heiden] hätte jedenfalls an sich schon Zeichencharakter für die als übeltäterisch und bundesbrüchig bezeichneten Zeitgenossen des Volkes Israel, im besonderen dann, wenn die Umkehrbotschaft gerade bei den Heiden Anklang findet.“¹¹³

Diese These wird dadurch gestützt, dass auch im deutenden Spruch von den Niniviten und der Südkönigin (Mt 12,41f) das Thema „Heiden“ aufgegriffen wird.

Bleibt als dritte Möglichkeit ein *Genitivus obiectivus*: ein Zeichen, das an Jona sichtbar wird bzw. sich an ihm ereignet. Am ehesten ist

107 Huber, Zeichen, 83f.

108 So Jeremias, Joachim Art. Ἰωνᾶς, in ThWNT 3 (1938), 410–413, 412.

109 Vgl. Edwards, Sign, 47–58.

110 Huber, Zeichen, 84.

111 Dies betonen übereinstimmend Huber, Zeichen, 84, und Luz, Mt II, 279.

112 Vgl. Huber, Zeichen, 84f.

113 Huber, Zeichen, 84.

hierbei wohl an die Fisch-Episode des Jona zu denken, die in Jona 1–2 erzählt wird. Der Sturm, der die Seeleute verunsichert, scheint mit der Flucht des Jona nach Tarschisch in unmittelbarem Zusammenhang zu stehen. Denn nachdem Jona, der diesen Zusammenhang erkennt (vgl. Jona 1,12) und den anderen auf dem Schiff davon berichtet, über Bord geworfen worden ist, beruhigt sich der Sturm (vgl. Jona 1,15). Das weitere Geschehen lässt erkennen, dass dies Teil des Planes Gottes ist, der darin besteht, Jona mit seiner prophetischen Sendung nach Ninive zu schicken. Dies wird ausgeführt durch den Fisch, der Jona verschlingt und ihn dorthin bringt (vgl. Jona 2,1–11). Jona, der diese Zeit als todesähnliche Erfahrung beschreibt, jedoch mit der Hoffnung auf Rettung (vgl. Jona 2,3–10), lernt dadurch: Der prophetische Auftrag lässt sich nicht ausschlagen. Nimmt man dies als das Zeichen für Jona an, so bestünde es wesentlich in dieser Einsicht. Es handelte sich dann um ein Zeichen, das in der erzählten Welt dem Jona selbst vorbehalten ist. Prinzipiell könnten aber auch der Rizinus-Strauch (Jona 4,6) und der Wurm, der diesen annagt (vgl. Jona 4,7), in Frage kommen. Diese beiden Ereignisse nutzt Gott für die Belehrung des Jona über seine Motivation, Ninive zu verschonen (vgl. Jona 4,10f). In diesem Sinne könnte man ihnen Zeichencharakter zusprechen. Es zeigt sich freilich die Tendenz, dass die meisten Vertreter eines Genitivus obiectivus die Zeit im Bauch des Fisches für das Zeichen halten, das Jona erfährt.¹¹⁴ Dieser Schluss legt sich in erster Linie mit Blick auf die Deutung nahe, die sich im MtEv direkt anschließt (V.40). Abgesehen davon jedoch erscheint mir ein weiteres Argument dafür zu sprechen, einen Genitivus obiectivus zu favorisieren: das Passivum divinum $\delta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ in Mt 12,39. Dadurch legt sich die Vermutung nahe, dass es sich um etwas handelt, dessen Urheber nicht Jona selbst ist. Diese These wird auch nicht durch die Deutung Mt 12,40 geschmälert, wo aktiv (mit Jona als Subjekt) formuliert wird, dass „Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war“, denn: In der Jona-Erzählung wird klargestellt, dass sowohl die Initiative zum Verschlucken (vgl. Jona 2,1) als auch

zum Ausspeien (vgl. Jona 2,11) des Jona durch den Fisch von Gott selbst ausgeht (beide Male mit dem Verb προστάσσω, befehlen¹¹⁵).

Je nachdem, für welchen Genitiv man sich entscheidet, ergeben sich wechselnde Interpretationsmuster für das Jona-Zeichen sowie die Deutung auf das Schicksal des Menschensohnes. Gerade die Offenheit¹¹⁶ erscheint mir das zentrale Argument dafür zu sein, das Jona-Zeichen maßgeblich vor dem Hintergrund der Deutung, die in Mt 12,40 folgt, zu verstehen.¹¹⁷ Damit ist zwar noch nicht unmittelbar geklärt, worin das Zeichen des Jona besteht, aber in dieser Betrachtung wird der mit Kontext stärker gewichtet und die Deutung erfolgt nach belastbareren Kriterien.

b. Das alttestamentliche Buch Jona

Die Jona-Erzählung unterscheidet sich von den übrigen Propheten-Büchern des AT darin, dass ihre prophetische Botschaft in nur einem Vers, Jona 3,4 besteht, der da lautet: „Noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört!“ Zudem wird Jona nicht als Autor des nach ihm benannten Buches vorgestellt, er gehört damit nicht zu den schreibenden Propheten. Vielmehr handelt das ganze Buch von ihm, so dass man von einer Propheten-Erzählung sprechen muss. Das Geschick der Prophetengestalt insgesamt wird zur prophetischen Botschaft.¹¹⁸ Es gibt nahezu keine historischen Hinweise auf einen Propheten namens Jona. Das einzige Zeugnis über ihn, von dem man historische Glaubwürdigkeit annehmen könnte, dürfte in 2 Kön 14,25 vorliegen.¹¹⁹ Dort ist zu erfah-

¹¹⁵ Das korrespondiert mit dem vorausgehenden Bekenntnis des Jona, der von Jahwe als dem „Gott des Himmels, der das Meer und das trockene Land gemacht hat“ (vgl. Jona 1,9), spricht. Es handelt sich dabei um ein schöpfungstheologisches Motiv, das Gott als den Herrn seiner Schöpfung zeichnet, der über diese befehlen kann.

¹¹⁶ Huber, Zeichen, 85, spricht von einer „Art ‚Antizeichen‘“.

¹¹⁷ Darin folge ich u. a. Kowalski, Meaning, 49, wie auch Gielen, Konflikt, 151: „Durch die Parallelisierung zwischen dem dreitägigen Aufenthalt des Jona im Bauch des Fisches und dem dreitägigen Aufenthalt des Menschensohnes im Innern der Erde entkleidet er das Zeichen des Jona weitgehend seines Rätselcharakters und bezieht es auf Tod und Auferweckung Jesu.“ Inwieweit Tod und Auferweckung Kernpunkt des Vergleichs sein können, wird im Folgenden noch geprüft. Unabhängig davon halte ich es für richtig, den V.40 als Interpretationsschlüssel für das Jona-Zeichen anzunehmen.

¹¹⁸ Vgl. Weber, Beat, Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott (Biblische Gestalten 27), Leipzig 2012, 27.

¹¹⁹ Vgl. Gerhards, Meik, Studien zum Jonabuch (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn 2006, 67.

ren, dass Amittai der Vater des Jona ist, Jona in Gat-Hefer aufgetreten ist und somit zu den Nordreichpropheten gehört.¹²⁰

Für das Jona-Buch selbst ist es in gleichem Maße schwer, einen zentralen Aspekt herauszuarbeiten. Die Erzählfäden der Dichtung sind vielseitig und stark verwoben,¹²¹ sodass die Vorschläge für ein Hauptthema des Jona-Buches weit auseinandergehen. Nach E. Zenger gibt es vier theologische Positionen, die in der Erzählung reflektiert werden:¹²²

- Die Umkehr des Menschen und die Barmherzigkeit Gottes (vor allem Jona 3). Letztere ist motiviert durch die Liebe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen (vgl. Jona 4,11).
- Die Kritik an einer Beschränkung des Heils auf das Volk Israel. Denn auch die heidnischen Seeleute und die Bewohner von Ninive erfahren Gottes Wohlwollen (vgl. Jona 1,2.14.16; 3,5–10).¹²³

120 Vgl. Reed, Sign, 134.

121 Darin sind sich die Kommentatoren einig. Titelgebend ist diese Vieldeutigkeit für eine der jüngsten deutschsprachigen Jona-Monographie Weimar, Peter, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung (SBS 217), Stuttgart 2009. Dohmen, Christoph, Wofür steht Jona als Zeichen? Jona als Verstehenshilfe für die Botschaft Jesu, in: BiKi 66 (2011), 36–39, 37, spricht davon, dass „es sich bei der Jona-Erzählung um eine höchst komplexe Erzählung handelt, die sich ihren Lesern auf ganz verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Perspektiven erschließt.“ Ähnlich resümiert auch Jüngling, H.-W., Art. Jona (Buch), in: NBL 2 (1995), 373–377, 376: „Mit der Schwierigkeit, die Erzählung von Jona gattungskritisch zu fassen, hängt die zusammen, seinen Gehalt und seine theologische Aussage bündig zu benennen. Als gedichteter Erzählung kommt es ihr aber gerade als Proprium zu, mehr als nur einen Gedanken, der dann begrifflich zu fassen wäre (z. B. als Plädoyer für Gottes universalen Heilswillen), zu vergegenwärtigen.“ Grundsätzlich stimmt auch Golka, Friedemann W., Jona (Calwer Bibelkommentare), Stuttgart 1991, 21, dem zu, der dennoch in Anlehnung an Benno Jacob ein Zentralthema formuliert, nämlich: „das göttliche Vorrecht der Gnade für alles Lebende“ – kurz darauf stellt er aber klar: „Es [das Jona-Buch] darf daher nicht auf ein Thema reduziert werden, auch nicht auf das [...] Zentralthema ‚Das göttliche Privileg der Reue‘ (4,10f). Die anderen Themen, ‚Juden und Heiden‘, ‚Gottesfrucht‘, ‚Schöpfer/Geschöpf‘, ‚Geschichte der Unheilsprophezie/Buße‘, ‚Prophetengeschick‘ und ‚falsche Propheten‘ sollen in der Auslegung immer mitklingen“ (Golka, Jona, 23).

122 Vgl. Zenger, Erich, Das Zwölfprophetenbuch, in: Ders./Frevel, Christian (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 630–709, 670f.

123 Dieser Aspekt verdient besondere Sensibilität. Die Auslegungsgeschichte des Jona-Buches zeigt, dass dieser Punkt häufig antijudaistisch weitergeführt worden ist. Vgl. dazu Golka, Jona, 13–23.

- Die Frage nach wahrer und falscher Prophetie. Jonas Frustration über das Nicht-Eintreten seiner Prophezeiung, die er von Gott erfahren hat, wird konterkariert (vgl. vor allem Jona 4,2.4).
- Die Einsicht in das Handeln Gottes, das die menschliche Vernunft übersteigt. Dies zeigt sich in der Vergebung Gottes und seiner Begründung, Ninive nicht zu zerstören (vgl. Jona 4,11).

Abgesehen von diesen Leitthemen muss das Sprachspiel mit zahlreichen Leitbegriffen, Gegensätzen und dem Mittel der Ironie als Zentralkategorie des Buches verstanden werden.¹²⁴ Leitwörter, die die ganze Erzählung durchziehen, sind „groß“ (große Stadt: Jona 1,2; 3,2f; 4,11; großer Sturm/Wind: Jona 1,4.12; große Furcht: Jona 1,10.16; großer Fisch: Jona 2,1; großer Unwille: Jona 4,1; große Freude des Jona: 4,6), „werfen“ (Jahwe wirft einen Sturm auf das Meer: Jona 1,4; die Besatzung wirft die Ladung und später Jona ins Meer: Jona 1,4.12.15), „Furcht“ (die Gottesfurcht des Jona: Jona 1,9; die Furcht der Besatzung vor dem Untergang: Jona 1,5.10; die Gottesfurcht der Besatzung: Jona 1,15) und „rufen“ (Jona ruft im Auftrag Gottes: Jona 3,2.4; die Bewohner von Ninive und der König rufen ein Fasten aus: Jona 3,5.7).¹²⁵ Dieses Phänomen erweist sich bei näherer Betrachtung als weit mehr als ein rein literarisches Stilmittel. Vielmehr wird dadurch ein Geflecht konstruiert, innerhalb dessen Sinnzusammenhänge erschlossen werden können, die auf den ersten Blick verborgen bleiben.¹²⁶

Auf der semantischen Ebene zeigen sich zahlreiche Gegensatzpaare. Bedeutende sind: Gewalt des Sturmes und das dieser unangemessene Verhalten des Jona; Zerstörung und Verschonung (Ninive!); unpersönliche wortkarge Predigt des Jona und kommunikativ affektive und involvierte Reaktion Ninives;¹²⁷ Aufsteigen der Bosheit Ninives (vgl. Jona 1,2) und Hinabgehen Jonas nach Joppe (vgl. Jona 1,3) sowie sein

124 Dies sieht skeptisch: Weber, Jona, 29: „Die Beurteilung ist schwierig, weil zum einen die *performance* dieser Schrift (ihr Vortrag mit Tonfall etc.) nicht mitüberliefert ist und zum andern die Einschätzung und Beurteilung solcher Stilformen eine genaue Kenntnis von kulturellen wie literarischen Codes erfordern.“

125 Vgl. Jüngling, Art. Jona, 375.

126 Vgl. dazu ausführlich Weimar, Geschichte, 71–78.

127 Vgl. Weimar, Geschichte, (Anm. 83) 52.

Hinabsteigen in das Schiffsinne (vgl. Jona 1,5) und die Aufforderung des Kapitäns an Jona aufzustehen (vgl. Jona 1,6); Todesnot – Rettung – Todesangst – Rettung (für die Fischepisode ist dieses Geflecht hochkomplex: Durch das Verschlucktwerden wird Jona gerettet, erfährt das jedoch als Todesnot; auf den unterschiedlichen Ebenen wird das selbe unterschiedlich wahrgenommen bzw. bewertet); auf wörtlicher Ebene tritt die Predigt des Jona ein: Auf die Ankündigung der „Katastrophe“ (Jona 3,5/LXX: Ἐτι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινεveh καταστραφήσεται) hin wandelt sich Ninive nämlich tatsächlich um (im Wortsinn von καταστρέφω): Die Bewohner glauben an Gott und richten ihr Verhalten diesem Glauben entsprechend völlig neu aus. Ironische Züge trägt auch die Szene mit dem großen Fisch: Jona fährt hinab in die größte Tiefe und erfährt dies als Todesnähe. Jedoch wird er aus dieser Situation auf den Befehl Gottes befreit (vgl. Jona 2,11), nachdem er sich zu diesem als dem Retter (Jona 2,10b: ἠὲ ἄμην ἀποδώσω σοι σωτηρίου τῷ κυρίῳ) bekannt hat.

Auch Kontrastpunkte dienen dazu, bestimmtes Verhalten einzuordnen. Als Beispiel sei genannt: Sowohl der Fisch als auch der Wurm führen unmittelbar aus, was Gott ihnen als seinen Geschöpfen gebietet.¹²⁸ In diese Linie ist auch der wachsende Rizinus-Strauch einzuordnen. Dieses gehorsame Ausführen göttlicher Anordnungen konterkariert den Unwillen des Jona, der Sendung Gottes Folge zu leisten. Dieser zeigt sich überdeutlich in der Flucht und zieht sich durch bis nach der Ausführung der Predigt (vgl. Jona 3,4) und in dem Trotz des Jona aufgrund der Verschonung Ninives. Die Charakterzeichnung des Propheten in Jona 4 lässt erkennen, dass Jonas Unwille unverändert ist. Immerhin wird er in seiner Überzeugung, dass Gott gnädig sein wird, bestätigt, derentwegen er die ihm aufgetragene Gerichtspredigt ja von vorneherein nicht verkündigen wollte.

Auffällig sind jedoch nicht nur sprachliche und semantische Wortspiele. Auch auf der inhaltlichen Ebene lassen sich einige Kuriositäten beobachten.¹²⁹ Ein Beispiel ist die Größe der Stadt Ninive. Um diese zu

¹²⁸ Das Interesse an den Tieren spiegelt sich auch darin, dass von der Umkehr des Viehs (Jona 3,7) und dem Mitleid Gottes mit diesem (Jona 4,11) die Rede ist.

¹²⁹ Vgl. Ruhe-Glatt, Christina, Das Zeichen des Jona, in: PzB 10 (2001), 41–56, die einige solcher Kuriositäten nennt und sie in den biblischen Kontext einordnet.

durchqueren, benötigt man drei Tage (vgl. Jona 3,3). Insofern ruft die explizite Beschreibung, dass Jona lediglich einen Tagesmarsch in die Stadt hineingeht, um seine prophetische Botschaft kundzutun, damit jedoch alle Bewohner der Stadt erreicht und zur Umkehr bewegen kann (vgl. Jona 3,4–5), beim Leser Irritationen hervor. Gleiches gilt für den unmittelbar folgenden Vers, wo die Aufforderung des Königs von Ninive wiedergegeben wird: „Sie sollen sich in Bußgewänder hüllen, Menschen und Tiere. Sie sollen mit aller Kraft zu Gott rufen und jeder soll umkehren von seinem bösen Weg und von der Gewalt, die an seinen Händen klebt“ (Jona 3,8). Ungewöhnlich ist die Rede von Unrecht, das an den Händen klebt (entgegen der üblichen Redeweise von Blut), ebenso wie die Aufforderung, dass sich Tiere in Bußgewänder hüllen und umkehren sollen. Letzteres sind menschliche Handlungen. Schließlich ist vor allem die Passage Jona 4,5f von Eigenartigkeiten durchzogen.¹³⁰ Jona lässt sich im Osten vor der Stadt nieder, um ihr Ergehen zu beobachten – und das, wo er doch bereits von der Verschonung der Stadt erfahren hat (vgl. Jona 4,1f). Überraschend ist auch die Verortung im Osten. Traditionell wurde von dort, wo die Sonne aufgeht, das Heil erwartet. Anders sieht dies jedoch offenbar Jona, der von dort möglicherweise insgeheim auf die Zerstörung der Stadt nach den vierzig Tagen hofft, und sich deshalb häuslich einrichtet.¹³¹ Gott lässt den schattenspendenden Baum für Jona wachsen – allerdings erst, nachdem dieser sich zum selben Zweck ein Haus errichtet hatte. Dennoch führt dies zu großer Freude beim Propheten, die seinem großen Zorn (vgl. Jona 4,1) gegenübersteht.¹³²

Markant ist das Ende der Erzählung. Dieses richtet den Blick weg von der Figur des Jona, dessen spannungsreiches Prophetendasein dem Leser bis hierher vor Augen geführt worden ist, und öffnet sich auf den Leser hin mit der Frage, wie er an Jonas Stelle gehandelt hätte. Die Frage in Jona 4,11 zeigt vor allem in ihrer Antwortfunktion auf den Zorn

¹³⁰ Vgl. dazu und insgesamt zum Stichwort „Irritationen“: Ruhe-Glatt, Zeichen, 42–44.

¹³¹ Vgl. Weber, Jona, 114; Golka, Jona, 92.

¹³² Im Hebräischen wird der Kontrast durch den Gebrauch der *Figura etymologica* deutlich. Jona 4,1: Jona „bost seiner großen Bosheit“ (גַּדְוָלָהּ רָעָה אֶל-יְיָ וַיִּזְעַק רָעָה); Jona 4,6: Jona „freut eine große Freude“ (וַיִּשְׂמַח יוֹנָה עַל-הַקִּיקָיוֹן שֶׁמְתָהּ גְדוּלָהּ). Diesen beiden egozentrischen Emotionen steht die Reaktion der Seeleute gegenüber, die nach Jona 1,16 „eine große Furcht zum Herrn fürchten“ (ebenfalls eine *Figura etymologica*). Vgl. Golka, Jona, 94, wie auch ausführlich Weimar, Geschichte, 78–84.

des Jona wegen des verdorrten Baumes, dass es Jona schwerfällt, seine Meinung zu ändern. Wie kann Gott barmherzig gegenüber der Stadt mit ihrer Boshaftigkeit sein, die bis zum Herrn vorgedrungen ist (vgl. Jona 1,2) und ihn veranlasst hat, Jona mit der prophetischen Predigt zu beauftragen? Die Frage der Bevölkerung Ninives jedenfalls, mit der diese auf die Predigt des Jona reagiert (vgl. Jona 3,9: „Wer weiß, vielleicht kehrt er um und es reut Gott und er lässt ab von seinem glühenden Zorn, sodass wir nicht zugrunde gehen.“), ist getragen von eben der Hoffnung, dass Gott zu einer Meinungsänderung in der Lage ist. Diese Hoffnung erfährt eine Bestätigung (und führt paradoxerweise zur Frustration bzw. zum Zorn des Jona) durch die Verschonung der Stadt, ihrer Bewohner und des Viehs. Diese Kontrastpunkte wollen den Leser dazu anleiten, auch selbst zu der Bewusstseinsveränderung bereit zu sein und die abschließende Frage in Jona 4,11 positiv zu beantworten. Geschieht dies, so entspricht die Antwort der Reaktion der Niniviten auf die Predigt des Jona einerseits und der der Schiffsbesatzung nach der Stillung des Sturms andererseits (vgl. Jona 1,16) und wird zugleich zu einem Bekenntnis zum empathischen Schöpfergott, den seine Tat wegen seiner Geschöpfe (vgl. Jona 4,11c) reuen würde.

Für die weitere Fragestellung gilt es festzuhalten: Die atl Jona-Erzählung ist sehr komplex und vielgestaltig. Die verschiedenen Erzählfäden und Verhaltensweisen führen dazu, dass Fragen aufgeworfen werden, diese jedoch auch offenbleiben und an die Leser gerichtet werden. Dabei bedient sich die Erzählung kurioser Zusammenhänge, märchenhafter Züge wie auch ironischer und humorvoller Darstellungsweise. Für die Frage der ntl Rede vom Zeichen des Jona gilt es diese Vielgestaltigkeit und Offenheit des Prätextes ausreichend zu berücksichtigen.

c. Frühjüdische Rezeption der Jona-Erzählung

Was ist der Kernpunkt des Jona-Buches zur Zeit des MtEv? Wenn sich ein Zentralaspekt bestimmen ließe, der „für jeden Juden an der Geschichte Jonas am wichtigsten war“¹³³, könnte dies eine Hilfe für das

133 Luz, Mt II, 277. Für ihn ist dies mit Verweis auf PirqereI 10 (vgl. Bill 1, 644–646) die Errettung aus dem Fischbauch. Ebenso erkennt Huber, Zeichen, 90, „einen besonderen Schwerpunkt vor allem auf den Aufenthalt des Jona im Fischbauch bzw. auf die Errettung daraus“ in der frühjüdischen Überlieferung.

Verständnis des Jona-Zeichens in seinem ursprünglichen Kontext sein. Um dieser Fragestellung nachzugehen, werden im Folgenden frühjüdische Texte befragt, in denen von Jona die Rede ist.

Das wohl früheste Zeugnis der Jona-Rezeption findet sich im apokryphen *dritten Makkabäerbuch*.¹³⁴ In 3 Makk 6,7f ist zu lesen:

⁷ Du hast den Daniel, der aufgrund von Verleumdungen aus Neid den Löwen unter der Erde als Tierfutter hingeworfen wurde, unversehrt ans Licht heraufgeführt. ⁸ Und den Jona, der im Bauch eines in der Meerestiefe lebenden Seeungetüms schonungslos hinschwand, hast du, Vater, allen Angehörigen unversehrt wieder gezeigt (3 Makk 6,7f).¹³⁵

Der Fokus wird auf die Zeit des Jona im Fischbauch und der Meerestiefe gerichtet. Diese Zeit wird einseitig als (Todes-)Not beschrieben: Er schwindet dahin (τηκόμενον ἀφιδών). Von der Predigt des Jona ist keine Rede. Die Rettung des Jona dient als Beispiel für das rettende Eingreifen Gottes. Von der kanonischen Jona-Erzählung nicht gedeckt ist die Rückkehr Jonas zu seinen Angehörigen, von der 3 Makk 6,7 berichtet. Im kanonischen Jona-Buch steht dem das Bemühen gegenüber, den ungehorsamen Propheten nach Ninive zu bringen.¹³⁶ Die Betonung, dass Jona die Zeit im Fischbauch unversehrt übersteht, verstärkt den Eindruck, dass die Zeit darin eine Bedrohung für Leib und Leben gewesen ist. Die Rettung Jonas wird in dem Gebet, innerhalb dessen Jona hier erwähnt wird, nun für das Volk erhofft. Aus der Jona-Erzählung wird also vor allem auf die Rettung des Propheten Bezug genommen, die sich in der Unversehrtheit des Jona nach dem Überbordgehen und

¹³⁴ Zur Einordnung von 3 Makk vgl. von Dobbeler, Stephanie, Art. Makkabäerbücher 1–4, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/8764/> [26.02.2019] wie auch Siegert, Folker, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke, Berlin/Boston 2016, 330–336. Demnach ist das Werk frühestens in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden, spätestens zum Ende des zweiten Tempels (70 n. Chr.).

¹³⁵ Übersetzung nach Knöppler, Thomas, Makkabaion III/3 Makkabäer, in: Krauss, Wolfgang, Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 717–729.

¹³⁶ Vgl. Knöppler, Thomas, Makkabaion III/Das dritte Buch der Makkabäer, in: Karrer, Martin/Krauss, Wolfgang, Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Band 1, Stuttgart 2011, 1417–1444, 1440.

nach der Zeit im Fischbauch zeigt.¹³⁷ Dies verwundert nicht, diente die Schrift insgesamt doch nach 3 Makk 6,36¹³⁸ als Festlegende für ein alexandrinisch-jüdisches Befreiungsfest, ähnlich dem Pascha.¹³⁹

Die Fischepisode wird auch im *Fasten traktat Taanit* der Mischna hervorgehoben.¹⁴⁰

Nach dem sechsten [Tag] sagt er: ‚Wer Jona aus dem Bauch des Fisches geantwortet hat, der antworte Euch und höre die Stimme Eures Schreiens an diesem Tag. Gepriesen bist Du, Herr, der Du antwortest in der Zeit der Not‘ (Taan 2,4).¹⁴¹

Dort wird die Antwort Gottes in den Blick genommen, die auf das Gebet des Jona im Bauch des Fisches erfolgt ist (Taan 2,4). In dem umfangreicheren Schlussgebet, in dessen Kontext der zitierte Vers steht, werden große Gestalten der jüdischen Geschichte aufgezählt und es wird gezeigt, wie Gott an diesen rettend gehandelt hat. Jona steht in einer Reihe mit Abraham, Mose („eure Väter beim Schilfmeer“), Josua, Samuel, Elia, David und Salomo.¹⁴² Das Gebet hat eine anamnetische Grundgestalt: Wie Gott an den Gestalten der Tradition gehandelt hat, so wird er auch euren Gebeten antworten.

Josephus lässt in seiner Jona-Darstellung (Ant 9,205–214) einen deutlichen Schwerpunkt auf Jona 1–2 erkennen. Dabei erfahren die

137 Vgl. auch Schwemer, Anna Maria, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum. Band 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern (TSAJ 50), Tübingen 1996, 62f.

138 Dort heißt es: „Und sie bestimmten wegen dieser (Geschehnisse) einen allgemeinen Brauch und setzten für Generationen während ihres gesamten Aufenthalts in der Fremde fest, die schon zuvor erwähnten Tage als Freudenfeste zu feiern, nicht des Trinkens und Prasens wegen, sondern (wegen) der ihnen durch Gott widerfahrenen Rettung“ (3 Makk 6,36).

139 Da der Text seinen Sitz im ägyptischen Judentum haben dürfte, erklärt es sich, dass vom Verlassen Ägyptens keine Rede mehr ist. Vgl. Siegert, Einleitung, 335f.

140 Die Relevanz von Mischna-Texten für ntl Fragestellungen ist aufgrund der Datierung (um 200 n. Chr.) und der schwierigen Methodologie, darin enthaltenes älteres Material zu identifizieren, das gleichzeitig zu den ntl Schriften entstanden ist, nicht unproblematisch. Vgl. dazu Tiwald, Frühjudentum, 193f.

141 Übersetzung nach Krupp, Michael, Die Mischna. Festzeiten Seder Mo'ed, Frankfurt/Leipzig 2007, 213f.

142 Vgl. auch Correns, Jona, 86–94. Seine zentrale These besteht darin, dass die Reihenfolge Jona – Salomo, die sich in der Fastenliturgie findet, als Vorlage für die Reihenfolge im Doppelspruch, der auf das Jona-Zeichen folgt, diente, und deshalb ursprünglich ist (s. Anm. 256).

Beschreibung des Sturms und das Ringen der Seeleute um ihr rechtes Verhalten im Umgang mit Jona eine weitaus größere Aufmerksamkeit als der Aufenthalt im Bauch des Fisches, der lediglich episodenhaft angehängt ist.¹⁴³ Die Schilderung des Josephus lässt weitere Verschiebungen gegenüber dem kanonischen Jona-Buch erkennen: Aus Tarsisch wird Tarsus in Zilizien (der Geburtsort des Paulus); Jona wird am Schwarzen Meer („Pontus Euxinus“) ausgespuckt, woraufhin er ein Sündenbekenntnis ablegt; es ist explizit vom Walfisch die Rede und nach der Predigt kehrt Jona nach Hause zurück. Damit geht die ursprüngliche Pointe des Jona-Buches verloren, dass die Prophetie, die Jona zu verkündigen sich heftig gewehrt hat, nach der Verkündigung nicht eintritt. Jona predigt den Niniviten nicht mehr die Zerstörung ihrer Stadt, sondern kündigt ihnen an, dass sie die Herrschaft über Asien verlieren werden. Aus dem Komplex Jona 3–4 weiß Josephus nahezu gar nichts zu berichten. Nicht einmal mehr von der Umkehr der Niniviten wird noch gesprochen. So erscheint Jona in der Darstellung des Josephus lediglich als Unheilssprophet, der Ninives politischen Zusammenbruch durch den Verlust der Herrschaft über Asien ankündigt.¹⁴⁴

Die pseudepigraphen *Vitae Prophetarum*¹⁴⁵ stammen aus dem 1. Jh. n. Chr. und erzählen Biographisches über Propheten, das über die Informationen aus dem AT hinausgeht.¹⁴⁶ Das Hauptinteresse besteht dabei an der Herkunft, den Umständen und dem Ort des Todes sowie dem jeweiligen Grabesort (vgl. VitProph 1,1). In den Propheten-Viten findet sich auch eine Lebensbeschreibung des Propheten Jona (VitProph 10). Auf das kanonische Jona-Buch selbst wird dort nur sehr knapp eingegangen (entspricht dem kursiv gesetzten Text).¹⁴⁷

143 Der Bericht ist beschränkt auf das Faktum, die Dauer, den Ort des Ausgespucktwerdens und einen Verweis auf die Unversehrtheit. Über die Zeit während des Aufenthalts ist nichts berichtet: „Jonas aber soll von einem Fisch verschlungen und von diesem nach drei Tagen und ebenso vielen Nächten an das Gestade des Pontus Euxinus ausgespien worden sein, ohne irgend einen Schaden erlitten zu haben.“

144 In der ersten (und in der Josephus-Darstellung einzigen) Beauftragung wird Jona befohlen, in der Stadt Ninive das Ende der *Herrschaft des Königs Ninus* zu verkünden. In seiner prophetischen Rede nach der Zeit im Fischbauch kündigt er dann an, dass *die Bewohner der Stadt* die Herrschaft über Asien verlieren werden.

145 Im Folgenden mit VitProph abgekürzt.

146 Vgl. Siegert, Einleitung, 691–700; Chow, Sign, 29.

147 Übersetzung nach Schwemer, Studien 2, 48.

Und nachdem er aus dem Fisch ausgeworfen worden und nach Ninive gegangen war, kehrte er (wieder) um und blieb nicht in seinem Land, sondern er nahm seine Mutter mit und wohnte als Fremder im Gebiet Sour, dem Land fremder Völker (VitProph 10,2).

Weitaus größer ist das Interesse dieses Buches an der Zeit des Jona nach den Ereignissen in Ninive. Der Aufenthalt in heidnischem Gebiet wird hier gewissermaßen als Sühne für seine Falschprophetie (die darin besteht, dass Ninive nicht zerstört worden ist)¹⁴⁸ verstanden.¹⁴⁹ Man erfährt zudem, dass er der Sohn der Witwe von Sarepta ist, der nach seinem Tode von Elia auferweckt worden ist (vgl. VitProph 10,5; 1 Kön 17,17–24).¹⁵⁰ Diese Auferweckung erwirkt Gott, „denn er wollte ihm [= Jona] zeigen, daß er Gott nicht weglaufen kann“ (VitProph 10,6). Auffällig ist darüber hinaus der Abschluss der Erzählung: Jona spricht von einem Wunder (τέρας), das die Zerstörung Jerusalems und der Welt ankündigen wird, nämlich einem schreienden Stein (vgl. VitProph 10,10).¹⁵¹ Sofern sich überhaupt ein Hauptthema dieses Kapitels aus den Propheten-Viten bestimmen lässt, kann dies wohl höchstens die Beziehung des Propheten zu seiner Mutter sein. Die Schilderung der Ereignisse aus dem Jona-Buch selbst erscheinen zu nebensächlich rezipiert, als dass sie für unsere Fragestellung herangezogen werden könnten.

148 Chow, Sign, 30, schlägt vor, das Unterschlagen des Zusatzes, dass Ninive zerstört werden wird, wenn es keine Umkehr zeigt, als den Aspekt zu verstehen, der zur Rede von der Falschprophetie führt.

149 In der Auslegungsgeschichte des Jona-Buches gibt es auch christlichen Antijudaismus, wenn z. B. Ephraem interpretiert, die Juden würden den Heiden das Heil nicht gönnen, aber auch jüdische Apologetik (die Buße der Niniviten sei geheuchelt, Jonas Kummer gerechtfertigt gewesen). Vgl. Siegert, Einleitung, 698.

150 Huber, Zeichen, 91, spricht deshalb davon, dass „auch bei ihr [= der Vita des Jona] die Errettung des Jona vom Tod zum Leben einen wesentlichen Stellenwert“ hat, auch wenn die Fischbauchszenen nur in einem Nebensatz erwähnt wird.

151 Schwemer, Studien 2, 82, vertritt die These, dass die ursprüngliche Intention des Jesus-Wortes vom Jona-Zeichen in dieser τέρας-Stelle zu finden sei. Schließlich kündige der schreiende Stein das Ende Jerusalems an, wodurch sich eine Querverbindung zu Mk 13,1 ergebe. Bei Mt und Lk aber, die das Jona-Zeichen je eigens kommentieren und interpretieren, tritt dieser Aspekt in den Hintergrund. Zudem gilt es auch zu beachten, dass τέρας und σημεῖον eben prinzipiell nicht austauschbar, sondern eigen konnotiert sind. In der LXX steht τέρας für das hebräische מוֹפֵת und σημεῖον für מוֹתָא. Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 2.1 und 2.2, sowie explizit Chow, Sign, (Anm. 20) 30.

Bei *De Jona*¹⁵² handelt es sich um eine armenisch überlieferte Übersetzung einer jüdischen Predigt. Der Ursprungstext war griechisch abgefasst, der historische Ort ist die Predigt in der antiken Synagoge. Zwar weist die Überschrift Philo als Verfasser aus, aber vor allem aus inhaltlichen Gründen dürfte es sich dabei um eine pseudepigraphische Zuschreibung handeln, sodass vielmehr von einem unbekanntem jüdischen Verfasser auszugehen ist.¹⁵³ Entstanden ist die Predigt vermutlich in der Blütezeit des alexandrinischen Judentums, also vor 115 v. Chr.¹⁵⁴ Es handelt sich um eine historisierende Paraphrase des gesamten biblischen Jona-Buches. Lediglich Jona 2 wird durch einen ganz eigenen Text ersetzt (nämlich §63–98; cap. 16–25), den „science-fiction-Teil [...] unserer Predigt“¹⁵⁵. Die Paraphrase erfolgt unter einem thematischen Gesichtspunkt – in *De Jona* ist das Gottes Menschenliebe (φιλανθρωπία), die nicht nur für Israel gilt. Der Prophet ist dagegen betrübt über seine Falschprophetie und rechtfertigt seine Flucht damit, dass er von der Nachgiebigkeit Gottes gegenüber den Büßenden wusste und sein eigenes Ansehen bewahren wollte (vgl. §161f; cap. 41). Die Zeit des Jona im Inneren des Fisches wird sehr eigenartig beschrieben, mit Anklängen an das kanonische Jona-Buch (Jona 2). Die Schilderung des Fisches erinnert den modernen Leser an eine U-Boot-Fahrt:

Ich stecke in einem Bauch, der mich wie eine Röhre umschließt, bin umgeben von einer kupfernen Decke und stählernen Wänden und erkunde alle Welt, ohne etwas zu berühren. [...] Seht an: durch ihren [der Bestie = Fisch] Mund lasse ich Gebete aufsteigen, mit ihren Augen sehe ich und mit ihren Flossen fahre ich. Das Eingeschlossensein in dem Tier tut mir nicht so weh, wie es mich (vielmehr) fröhlich, (ja) lustig macht! (§79–80; cap. 21).

152 Übersetzung: Siegert, Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten I* (WUNT 20), Tübingen 1980, 9–50.

153 Vgl. Siegert, Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten II* (WUNT 61), Tübingen 1992, 39f.

154 Vgl. Siegert, *Einleitung*, 323–329.

155 Siegert, *Predigten II*, 142.

Wie ich im Innern eines Bauches wie auf dem Sitz eines Fahrzeuges getragen wurde, [...] ja, wie ich als unbesorgter Zuschauer und Lenker eines Meeresungeheuers mitten im gefährlichsten Abenteuer saß und, mit klarem Blick deutlich unterscheidend, die Fundamente des Meeres vor mir sah (§163; cap. 42).

Von den Fahrten in der „Unterwelt“ wird ausführlich berichtet (vgl. §65ff; cap. 163–175). Auf diesen „Rundfahrten“ (§171), bei denen Jona als „Zuschauer und Lenker eines Meeresungeheuers“ (§163) beschrieben wird, erblickt er den Grund der Unterwelt, den Abgrund des Meeres, die Quellen der unterirdischen Flüsse, allerlei Meereslebewesen und vieles mehr. Diesen Meereserkundungen wird gar eine Funktion beigemessen: „Um dafür Zeuge zu werden, bin ich geflohen! Um das zu sehen, wurde ich umhergejagt“ (§175; cap. 43). Die Schilderung ist stark ausgeschmückt und legendarisch durchdrungen. Der Akt des Ausgespien-Werdens wird als Wiedergeburt bezeichnet (vgl. §99; cap. 26). Die Prophetie des Jona ist zudem deutlich umfangreicher als im kanonischen Jona-Buch (vgl. §103–107; cap. 27). Es wird konkretisiert, worin die Schlechtigkeit der Bewohner Ninives besteht: Rechtsverletzung, Bestechung von Richtern, die Demütigung der Armen und noch weitere moralische Verwerfungen. Aber auch die Reaktion der Niniten wird breit geschildert und entfaltet (vgl. §99–156). In einer ausführlichen Rede an sich selbst besprechen und bereuen sie ihre Fehler, ermahnen sich selbst zu Buße und Fasten, und können letztlich die Strafe Gottes abwenden. Das Verfahren der Paraphrase hat dazu geführt, dass die ohnehin teils pointierten Ereignisse des Jona-Buches noch reicher ausgeschmückt und weitergesponnen worden sind. In De Jona liegt der Schwerpunkt der Rezeption auf der Zeit im Fischbauch,¹⁵⁶ wobei diese Akzentuierungen erhält. Jona wird als Unheils-Prophet wider eigenen Willen charakterisiert, der jedoch durch seine eindringliche Predigt maßgeblich zur Umkehr Ninives beiträgt. Da die breite reuige Reaktion der Bewohner Ninives bei Gott die entsprechende Antwort findet, erhält das Motiv der Umkehr und Buße hier ebenfalls besonderes Gewicht.

156 Ähnlich ist dies in PirqereI 10, vgl. Bill 1, 644f.

Insgesamt lässt sich die Tendenz in der frühjüdischen Rezeption erkennen, dass der unrühmlichen Seite des Verhaltens des Propheten kaum Beachtung geschenkt wird. Vielmehr wird Jona durchgängig positiv bewertet und „in die Reihe großer Gestalten des Volkes Israel gestellt“¹⁵⁷. Er wird zum Symbol für einen „frommen und gerechten Mann, der sogar messianische Züge tragen kann.“¹⁵⁸ Jona erscheint hier geradezu als Heldengestalt.¹⁵⁹

Diese historischen Schlaglichter haben verdeutlicht, dass die Jona-Rezeption verschieden gewichtet ist. Zweifelsohne spielt Jona eine Rolle in den frühjüdischen Schriften der Zeit zwischen dem 1. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr.¹⁶⁰ Jedoch einseitig die Errettung aus dem Fischbauch als zentralen Schwerpunkt der frühjüdischen Jona-Rezeption zu bestimmen, ist nach den Ergebnissen aus den angeführten Zeugnissen von der Quellenlage nicht gedeckt.¹⁶¹ Vielmehr zeichnet sich eben nicht *ein* Kernthema ab, das zur Zeit des Mt zentral gewesen wäre und als der naheliegende Interpretationsschlüssel für das Jona-Zeichen im MtEv herangezogen werden könnte. Eher liegt das gegenteilige Phänomen vor: Die Vielfalt in der frühjüdischen Rezeption fügt sich gut ein in die Offenheit, die auch bei der Rede vom Zeichen des Jona im MtEv vorliegt.

157 Huber, Zeichen, 90.

158 Vgl. Struppe, Ursula, Die Bücher Obadja, Jona (NSK.AT 21/1), Stuttgart 1996, 149.

159 Damit bildet diese Rezeptionslinie, die versucht, das Handeln des Jona zu erklären und zu verstehen, zugleich einen Gegenpol zur modernen Exegese. Diese zeigt ein gesteigertes Interesse an den Widersprüchen und Spannungen der Erzählung, und bringt sie deshalb häufig mit Humor, Ironie und Satire in Verbindung. Darauf verweist Weber, Jona, 128f.

160 Kowalski, Meaning, 38, spricht gar von einer „leading role“. Vgl. auch insgesamt Ben Zvi, Ehud, Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yahud (JSOTSup 367), Sheffield 2003.

161 Mit Repschinski, Stories, (Anm. 184) 137. Gegen Luz, MtII, 277, und Lybæk, Lena, New and Old in Matthew 11–13. Normativity in the Development of Three Theological Themes, Göttingen 2002, 222.

4.4.3 Die Deutung des Jona-Zeichens

a. Das Zitat aus Jona 2,1/LXX

Der Vergleichspunkt, für den die Jona-Geschichte in Mt 12,40 herangezogen wird, wird aus dieser wörtlich zitiert. Dabei handelt es sich um das einzige wörtliche Zitat aus dem Jona-Buch innerhalb des Neuen Testaments.¹⁶² Es stimmt im Wortlaut völlig mit der LXX-Vorlage überein:

[...] ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας
(Jona 2,1b/LXX/Mt 12,40a)

Im Kontext der Jona-Erzählung wird Jona auf Befehl Gottes hin von dem Fisch verschluckt. Jona 2,1 leitet die Zeit in den Eingeweiden des Fisches ein, die maßgeblich durch die Bitte des Jona um Errettung, den sogenannten Jona-Psalm (Jona 2,3–10),¹⁶³ geprägt ist. Diese Bitte wird schließlich erhört, sodass mit dem Befehl Gottes an den Fisch, Jona auszuspäen (Jona 2,11), diese Szene, die im Meer spielt, abgeschlossen wird. Insofern Gott den Anfangs- und den Schlusspunkt des Aufenthaltes im Inneren des Fisches festlegt, ist er auch für die Dauer von drei Tagen und drei Nächten verantwortlich.

In Mt 12,40 hat das Jona-Zitat die Funktion, etwas Anderes ins Bild zu heben. *Wie* Jona drei Tage und drei Nächte lang im Bauch des Fisches war, *so* wird auch der Menschensohn Zeit der gleichen Dauer im Herzen der Erde verbringen. Das Zitat dient als Vergleichspunkt. Wie dieses vergangene Ereignis, so wird dieses bevorstehende Ereignis ähnliche Züge aufweisen.

¹⁶² Vgl. die Übersicht von ntl Anklängen an das Jona-Buch und deren Beurteilung bei Kowalski, *Meaning*, 39–41. Sie stellt für die ntl Jona-Rezeption fest: „In particular, Jonah’s escaping from his vocation and the fish swallowing him (1:4–2:1) is of interest for the NT writers. Furthermore, the conversion of the people of Niniveh in 3:5–6 is referred to in the NT. It surprises that the NT writers did not pay explicit attention to the two psalms in Jonah 1:17–2:10; 4:1–34 interrupting the narrative.“ (Ebd., 40).

¹⁶³ Zur Diskussion um die literarische Einheitlichkeit, die in den jüngsten Publikationen die Tendenz zeigt, den Psalm, abgesehen von Eingriffen innerhalb des Textes, zum Grundbestand des Jona-Buches zu zählen, vgl. Zenger, *Zwölfprophetenbuch*, 668f; Golka, *Jona*, 65–68; Gerhards, *Studien*, 15–26, sowie jüngst Weimar, Peter, *Jona* (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2017, 213–222.

Vergleichspunkt	V.40a ὡσπερ γὰρ ἦν... (Jona 2,1)	Vergangenheit
Verglichenes	V.40b οὕτως ἔσται...	Zukunft

b. Die Jona-Menschensohn-Typologie

J. Gnilka spricht für das Zitat aus Jona 2,1/LXX in Mt 12,40 von einer Typologie: „Jona wird zum Typos des Menschensohnes. Zwischen beiden besteht auch die Übereinstimmung der Zeit.“¹⁶⁴ Die Typologie zielt auf einen Aufenthalt von der Dauer dreier Tage und dreier Nächte an einem bestimmten Ort. Dieser wird in Jona 2,1 beschrieben und dient als Vorbild für die Zeit des Menschensohnes im Inneren der Erde (Mt 12,40). Die Vergleichspunkte sind der Zeitrahmen und der Aufenthalt an einem explizit genannten Ort. Dieser spezielle Aspekt im Schicksal des Propheten ist das geprägte Bild, für das im Ergehen des Menschensohnes eine Entsprechung gesehen wird.

Innerhalb des MtEv ist dies nicht der einzige Rückgriff auf eine Gestalt der jüdischen Tradition mittels einer Typologie. In Mt 24,37–39 wird Noach herangezogen und die Situation bei der Ankunft des Menschensohnes wird mit der Situation bei der Sintflut verglichen:

³⁷Denn wie es in den Tagen des Noach war, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein. ³⁸Wie die Menschen in jenen Tagen vor der Flut aßen und tranken, heirateten und sich heiraten ließen, bis zu dem Tag, an dem Noach in die Arche ging, ³⁹und nichts ahnten, bis die Flut hereinbrach und alle weggraffte, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein (Mt 24,37–39).

Wie überraschend die Flut über die sorglosen und unbedachten Zeitgenossen des Noach hereingebrochen ist, so wird auch die Erscheinung des Menschensohnes jene ereilen, die ebendiese Haltung an den Tag legen. Wie die Zeit des Jona im Fischbauch wird auch ein Aspekt aus dem Wirken des Noach als Muster erkannt, der sich ähnlich bei der Ankunft des Menschensohnes Jesus wiederfinden lässt. Dadurch, dass vom Menschensohn die Rede ist, gewinnt der Spruch von Noach und

dem Menschensohn einen eschatologischen Bezug, was für biblische Typologien charakteristisch ist.¹⁶⁵

Diese Form der Referenz auf die Schriften fügt sich in das Bild eines besonderen Interesses des MtEv an der Schrift. Zugleich erscheint es plausibel, weshalb nicht die sonst von Mt so gerne gewählte Form der Erfüllungszitate Verwendung gefunden hat, denn: Die Ereignisse, die mittels der Zitate kommentiert werden, werden bei den Erfüllungszitaten immer in der Vergangenheitsform erzählt.¹⁶⁶ Im vorliegenden Fall stehen in der erzählten Welt aber sowohl die Zeit des Menschensohnes in der Erde als auch die Ankunft des Menschensohnes noch aus. Daher scheidet eine Kommentierung mittels Erfüllungszitat, die auf diese Ereignisse als bereits eingetretene Geschehnisse zurückblickt, aus. Umso mehr bietet sich eine Typologie als Mittel der Wahl an, das aus geprägten Mustern, die wiederkehren, besteht.

c. Die Aufenthaltsdauer und ihre Schwierigkeit

Maßgeblicher Bestandteil der Typologie ist neben dem Ort (s. u.) die gemeinsame Zeitspanne von drei Tagen und drei Nächten (τρεις ημερας και τρεις νυκτας). Aufgrund der Lokalisierung „im Herzen der Erde“ liegt der Schluss nahe, an die Zeit des Begrabenseins Jesu zu denken, wie dies die meisten Ausleger auch tun.¹⁶⁷ Davon ausgehend wird die Typologie unmittelbar im Blick auf die Auferstehung verstanden.¹⁶⁸ Eine Schwierigkeit ergibt sich jedoch aus der zeitlichen Unstimmigkeit zwischen Mt 12,40 und den übrigen Texten, die von der Zeit zwi-

165 Vgl. Dohmen, Christoph/Dirscherl, Erwin, Art. Typologie. I. Begriff, in: LThK³ 10 (2009), 321–323, 322.

166 Vgl. besonders die häufiger auftretende „Auffüllungsformel“ τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν [= Perfekt] (Mt 1,22; 21,4; u. a.).

167 Vgl. etwa Sand, Mt, 267: „Konkret bezieht Mt das Jona-Zeichen auf das Begräbnis des Menschensohnes.“ Es muss jedoch wohl eher um die Zeit des Begrabenseins gehen als um das Begräbnis selbst. Bereits differenzierter Luck, Mt, 154: „Da die Osterüberlieferung nicht von drei Tagen und drei Nächten redet, sondern bezeugt, daß Jesus am dritten Tage auferstanden ist (1. Kor. 15,4; Mt. 16,21; 20,19), liegt hier der Vergleich eher beim Weilen Jesu in der Unterwelt als dem Reich der widergöttlichen Macht.“

168 Vgl. Overman, Mt, 185; Bittner, Zeichen, 53; Konradt, Israel, 240; Luck, Mt, 152; Gnlika, Mt I, 466; Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen 1962, 104; Hummel, Reinhart, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvT 33), München 1963, 126.

schen Jesu Tod und Auferweckung berichten. Das Osterbekenntnis nämlich spricht von der Auferweckung am dritten Tag (vgl. 1 Kor 15,4; Apg 10,40). Innerhalb des MtEv gilt dies gleichermaßen für die drei Leidensankündigungen (Mt 16,21; 17,23; 20,19). Auch im Blick auf die Chronologie der mt Passionsgeschichte erweist sich die Zeitspanne als problematisch: Jesus wird an einem Freitag gekreuzigt, etwa drei Stunden vor Sonnenuntergang verstirbt er, am Sabbat herrscht Grabesruhe (vgl. Mt 27,62), und am Tag nach dem Sabbat noch vor Tagesanbruch (vgl. Mt 28,1) ist die Auferweckung zu datieren. Streng genommen zählt die Zwischenzeit zwei Nächte, einen ganzen Tag sowie einige Stunden eines zweiten Tages. So kommt man insgesamt lediglich auf die Hälfte des genannten Zeitraums von drei Tagen und drei Nächten.

Zur Lösung dieser Schwierigkeit wurden verschiedene Möglichkeiten vorgetragen. Einige Exegeten verstehen die verschiedenen Zeitanlagen „vor dem Hintergrund jüdischer Sprachgewohnheit ohne tiefere Bedeutung [...] ‚drei Tage‘ meint ‚einige (wenige) Tage‘: Gen 27,44; 29,20; 47,9; Ijob 10,20; Ps 109,8; Dan 11,20.“¹⁶⁹

Eine andere Lösung schlägt E. Fales in seinem Beitrag „Taming the Tehom“¹⁷⁰ vor. Er geht davon aus, dass Matthäus sicher wusste, dass die Zeitangabe nicht zu der Chronologie der Passionsgeschichte passen würde, und sucht deshalb nach alternativen Erklärungen. So plädiert er für einen „descent into Sheol for a day and a half“¹⁷¹. Diese These entfaltet er maßgeblich anhand von den in der Passionserzählung vorkommenden Frauen-Figuren: Sie funktionieren als Rahmen für Jesu Gang in die Unterwelt: Zu Beginn steht die Frau in Betanien, die Jesus salbt (Mt 26,6–13). Die Salbung, die immer erst bei oder unmittelbar nach dem Sterben durchgeführt worden sei,¹⁷² markiere den Beginn des „descent of Jesus into the realm of the tehom (the ‚deep‘) and direct engagement with his enemies.“¹⁷³ Schließlich würden die Frauen am

169 Sand, Mt, 266. So auch Edwards, Sign, 99.

170 Fales, Evan, Taming the Tehom. The Sign of Jonah in Matthew, in: Price, Robert M. (Hg.), The empty Tomb. Jesus beyond the grave, Amherst 2005, 307–348.

171 Fales, Tehom, 325.

172 Vgl. auch Mt 26,12: „Denn als sie dieses Salböl über meinen Leib goss, tat sie es zu meinem Begräbnis.“

173 Fales, Tehom, 329.

leeren Grab den Endpunkt dieser Reise markieren (vgl. Mt 28,1). Somit käme man auf zwei Mal anderthalb Tage, einmal die Zeit zwischen der Salbung Jesu und seinem Tod, und einmal zwischen Tod und Auferstehung. E. Fales erkennt in den Ereignissen ab Mt 26,6 Motive, die mit Frauen verbunden waren und zu einem Aufenthalt in der Scheol passen könnten: Frauen als Lebensspender, das Gebären und die Geburtswehen als eschatologisches Bild. Ihr Auftreten liefere so einen Interpretationsschlüssel für die Reise:

„They evoke, therefore, a familiar mythical scenario: the descent of the hero into the underworld and his return, transformed through this rite of passage into a new kind of being, that is, thereby acquiring a new social status.“¹⁷⁴

So weiterführend einzelne Aspekte aus dem Beitrag von E. Fales auch sind, benötigt der Vorschlag viele Thesen und Prämissen. In seiner Fragestellung beschränkt er sich zudem auf den Zeitraum von drei Tagen und drei Nächten. Diese vermag er zwar theoretisch zu beantworten. Die Schritte auf dem Weg dorthin jedoch sind sehr viele. Die Crux liegt also darin, dass die Text-Signale, auf die sich Fales stützt, nicht sonderlich markant sind, so dass sich die Interpretation selbst dem sehr gut informierten Leser kaum nahelegt. Zwar ist m. E. der Aspekt des Ortes („im Inneren der Erde“) in der Typologie durchaus von Bedeutung für das Verständnis des Jona-Spruchs, jedoch überzeugen die von E. Fales genannten Hinweise kaum, die in Mt 26–28 auf eine Bewegung oder Reise an einen Ort wie die Unterwelt hin und von ihm zurück deuten würden.

Möglicherweise ist die Lösung schlichtweg in der Treue des Evangelisten zur Schrift zu suchen. Da die Schrift für ihn besondere Autorität hat, ist er bereit, bei ihrer Zitation Ungereimtheiten in Kauf zu nehmen. Dass man ein solches „konservatives“ Vorgehen für ihn vermuten darf, zeigt die Perikope vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21,1–11). Um den Wortlaut der Sacharja-Vorlage (Sach 9,9) nicht zu verändern, nimmt Mt es in Kauf, dass Jesus auf zwei Eseln sitzend in die Stadt reitet (Mt 21,5).

174 Fales, Tehom, 327.

Der Bezug auf die Schrift ist für ihn von entscheidendem Gewicht, um die Jesusgeschichte als schriftgemäß auszuweisen. Dies ist ihm stellenweise wichtiger als eine innertextlich geglättete, aber dadurch auch an Qualität mindere, im Sinne von weniger in der Tradition verwurzelte, Erzählabfolge zu gewährleisten. Die wörtliche Wiedergabe atl Texte ist von zentraler Bedeutung, eine Änderung derselben, selbst zum Zweck der Beseitigung von Brüchen und Ungereimtheiten, dagegen ist möglicherweise keine Option.¹⁷⁵

Jedoch ist die Rede von den drei Tagen und Nächten innerhalb des MtEv nicht völlig isoliert. In jedem Fall steht die Formulierung τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας in Verbindung mit Mt 27,62–66. In Mt 27,62f „erinnern“ sich die Pharisäer an das Wort Jesu von den drei Tagen und Nächten und berichten Pilatus davon:

Herr, wir haben uns erinnert, dass jener Verführer sagte, als er noch lebte:
Nach drei Tagen (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) stehe ich wieder auf (Mt 27,63).

Die Benennung der Zeitspanne hier lässt sich mit Mt 12,40 in Einklang bringen. Zudem handelt es sich bei Mt 12,40 um die einzige Stelle, wo die Pharisäer und Schriftgelehrten öffentlich von einer begrenzten Zeitspanne des Todes Jesu gehört haben. Daraus erklärt sich auch das insgesamt überraschende Auftreten der Pharisäer an dieser Stelle, da sie in der Passionserzählung eigentlich keine weitere Rolle spielen. Und schließlich erinnert die Formulierung καὶ ἔσται ἡ ἔσχατη πλάνη χείρων τῆς πρώτης (Mt 27,64) an die Formulierung καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων in Mt 12,45.¹⁷⁶ Demnach hätten die Pharisäer das Jesus-Wort Mt 12,40 als Hinweis auf die Auferstehung Jesu verstanden und entsprechend mit der Bitte an Pilatus, das Grab bewachen zu lassen, darauf reagiert.

175 Entsprechend gilt es zu fragen, worin die Gründe liegen, wenn Mt atl Texte nicht wörtlich zitiert. Dies kann gewiss auch aus theologischem und erzählerischem Interesse geschehen, aber auch aus Mangel an vorliegenden Schriftrollen oder vorliegenden Textversionen, die nicht mit den uns bekannten übereinstimmen. Vgl. zur Frage insgesamt Häfner, Gerd, *Anstößige Texte im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 2017, 35–41.

176 Vgl. Chow, Sign, 65.

Der Abschnitt Mt 27,62–66 ist wiederum eng mit Mt 28,11–15 verknüpft. Nach Mt 28,11 erstatten sodann die Wächter, die „bis zum dritten Tag“ Wache gehalten haben (vgl. Mt 27,64.66), den Hohenpriestern Bericht über alles, was geschehen ist (ἅπαντα τὰ γεγόμενα). Dieses „alles“ bezieht sich hier auf die Erscheinung des Engels vor den Frauen am leeren Grab und seine Botschaft von der Auferweckung Jesu (vor allem Mt 28,1–7). Das bedeutet: Die Wächter, die eigens dafür mit der Wache betraut wurden, einen Betrug zu verhindern, werden Zeugen der Auferstehung und berichten denen, die sie beauftragt haben, von diesem Ereignis. Und dennoch sind die Verantwortlichen nicht bereit, dies anzuerkennen, sondern greifen nun selbst zur Lüge und zur Bestechung der Zeugen, um die Verbreitung der wahren Ereignisse zu verhindern. So erweisen sich die, die Jesus Betrug unterstellen, als die eigentlichen Betrüger (vgl. Mt 27,63). Erzähltechnisch erschließt sich hier rückblickend, worin sich Boshaftigkeit und „ehbrecherisches“ Verhalten derer äußert, die Jesus in Mt 12,39 so bezeichnet hat: Sie sind nicht gewillt, sich auf die Ereignisse um Jesus einzulassen, die innerhalb ihrer Vorstellungen keinen Platz haben. Im Gegenteil: Sie versuchen alles, um diese als falsch erscheinen zu lassen, und das auf betrügerische Weise:

¹²Und sie versammelten sich mit den Ältesten und hielten Rat; und sie gaben den Soldaten reichlich Geld ¹³und sagten: Sprecht: Seine Jünger kamen bei Nacht und stahlen ihn, während wir schliefen. ¹⁴Und wenn dies dem Statthalter zu Ohren kommen sollte, so werden wir ihn beschwichtigen und machen, dass ihr ohne Sorge seid (Mt 28,12–14).

Die Bewachung des Grabes führt auf diese Weise dazu, „dass die Autoritäten von den Soldaten von der wirklich geschehenen Auferstehung Jesu erfahren (28,11).“¹⁷⁷ Wird ihnen also dadurch auch das Zeichen des Jona zuteil¹⁷⁸ – obgleich sie nicht bereit sind, dieses anzuerkennen?

Im Blick auf diese Verbindung zwischen der Zeitspanne des Menschensohnes in der Erde (Mt 12,40) und der Bewachung des Grabes (Mt 27,62) kann man folgern: „Thus the demand for a sign becomes a

¹⁷⁷ Konradt, Mt, 204.

¹⁷⁸ So Konradt, Mt, 204.

christological challenge, while the answer becomes a christological pronouncement.¹⁷⁹ Welche Folgen für die Charakterzeichnung der Pharisäer sich aus diesem Verhalten ergeben, soll im Weiteren nicht ausgeführt werden.¹⁸⁰ Für die Fragestellung interessant ist, dass sich eine markante Linie zu der Ablehnung der Zeichenforderung durch Jesus und die damit verbundene schroffe Charakterisierung derer, die die Forderung ausgesprochen haben, zeigt.

d. Die Motive des Aufenthalts und ihre Bedeutung

Die Typologie referiert auf zwei Aspekte: die dreitägige Zeitspanne und den Aufenthalt im Fischbauch. Um daraus Erkenntnisse für das Jona-Zeichen zu gewinnen, soll in drei Schritten vorgegangen werden. Zunächst gilt es zu fragen, was die Zeit des Jona im Bauch des Fisches prägt: Sind die Zeitdauer und der Aufenthaltsort traditionell geprägt? Wie empfindet Jona diese Zeit, was tut er dort? Zweitens wird in ähnlicher Weise die Zeit des Menschensohnes in der Erde in den Blick genommen: Wofür steht die Erde im MtEv? Wie ist die eigenartige Rede vom *Herzen* der Erde zu verstehen? Schließlich wird in einem dritten Schritt beides in Beziehung gesetzt: Lassen sich Korrespondenzen erkennen, die für das Verständnis des Jona-Zeichens ausgewertet werden können?

Drei Tage und drei Nächte

Die Deutung des Jona-Zeichens nimmt Bezug auf den drei Tage und drei Nächte andauernden Aufenthalt des Jona „im Bauch des Seeungeheuers“ (ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους; wörtlich übereinstimmend mit Jona 2,1/LXX). Diese Zeit wird jeweils eingeleitet und beendet durch einen Befehl Gottes¹⁸¹ an den Fisch, Jona zu verschlucken und wieder auszuspeien. Man kann also davon sprechen, dass die angesprochene Zeit und was damit verbunden ist, auf die Initiative Gottes hin geschieht. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die Ereignisse heranzieht,

179 Repschinski, *Stories*, 142.

180 Vgl. dazu u. a. Gundry, Mt, 245, der sehr weit geht, wenn er festhält: „It lays the groundwork for Matthew’s exposing the inexcusability of their unbelief.“

181 Entsprechend *befiehlt* (προσέταξεν) Gott, der als Schöpfer Herr der Schöpfung ist, auch dem Rizinus und dem Wurm in Jona 4,6–8.

die erst zu der Situation geführt haben: den Sturm und seine Besänftigung. Die Vermutung des Jona, dass der Sturm seinetwegen das Schiff bedroht (vgl. Jona 1,12), erweist sich als richtig,¹⁸² da sich der Sturm unmittelbar legt, nachdem Jona über Bord geworfen worden ist (vgl. Jona 1,15). Sodann kann auch der Weg in den Bauch des Fisches als von Gott initiiert und dessen Willen entsprechend verstanden werden.

Für die Jona-Erzählung und ihren motivgeschichtlichen Kontext lässt sich keine sichere Aussage über geprägte Vorstellungen bezüglich der „drei Tage und drei Nächte“ treffen. Diese Zeitspanne ist atl sehr zahlreich belegt.¹⁸³ Häufig wird die These vertreten, dass damit eine unbestimmte Zeitspanne gemeint sein kann, die einige wenige Tage umfasst. So vielseitig die Zusammenhänge sind, lässt sich vorsichtig die Tendenz formulieren, dass der Ablauf einer dreitägigen Zeitspanne häufig eine „besondere Zuspitzung signalisiert.“¹⁸⁴ Konkretisiert wird der Zielpunkt dieser Zuspitzung von B. Kowalski, die konstatiert: „It stands for a crisis and/or a change after a crisis.“¹⁸⁵ Wörtlich übereinstimmend begegnet die Formulierung τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας (Jona 2,1) innerhalb des AT in an zwei Stellen, welche beide mit dem Thema Nahrungsaufnahme verbunden sind, nämlich 1 Sam 30,12 und Est 4,16. Est 4,16 ist ein Aufruf von Ester an Mordechai und die jüdische Bevölkerung Susas, ein drei Tage und drei Nächte dauerndes Fasten zu halten. Gegenüber dieser freiwilligen verzichtenden Nahrungsaufnahme wird in 1 Sam 30,12 ein ägyptischer Sklave vorgestellt, der unfreiwillig für die gleiche Dauer ohne Nahrung und Wasser verweilt: Er wird von seinem Herrn aufgrund einer Erkrankung sich selbst überlassen. Als die zu David gehörigen Leute ihn finden, ist er dem Tod nahe, da er

182 Diese zutreffende Beschreibung der Lage wertet Weber, Jona, 64, als Hinweis auf die Gottesfurcht Jonas: „Auch in seiner Verweigerung bleibt er Kündler der Botschaft und des Willens Gottes. Das Wort, das er ausspricht, erfüllt sich – bis zum Ende –, auch wenn es gegen ihn selbst gerichtet ist. Was er sagt, findet zum Schluss Gehorsam bei den Seefahrern und bringt Rettung – vorerst (noch) nicht für ihn, wohl aber für die ‚unschuldigen‘ Seeleute.“

183 Vgl. Gen 22,4.30.36; 31,22; 34,25; 40,12f.19.20; 42,17f; Ex 3,18; 5,3; 8,23; Lev 7,18f u. ö. Vgl. Ogen-Rhein, Hermann J., Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2 (SBB 38), Stuttgart 1997, (Anm. 1) 204.

184 Görg, Manfred, Art. Dreizahl, in: NBL I (1991), 449.

185 Kowalski, Meaning, 49. Ähnlich konstatiert Luz, MtII, 277, in Anschluss an Jalqut: „Gott lässt den Gerechten nicht länger als drei Tage in Not.“

bereits drei Tage und drei Nächte ohne Nahrung und Wasser auskommen musste. Die Formulierung zeigt an, „daß mit Ablauf dieser Frist ein Punkt äußerster Gefährdung erreicht ist, an dem über Leben und Tod entschieden wird.“¹⁸⁶ Auch für die Zeit des Jona im Fischbauch ist eine fehlende Versorgung mit Nahrung und Wasser anzunehmen. Aber möglicherweise ist diese Frage zu praktisch und lebensweltlich orientiert und wird der märchenhaften Episode nicht gerecht. In jedem Fall dürfte der bibelkundige Leser bei den drei Tagen und Nächten daran denken, dass der Protagonist nach dieser Zeit an einem entscheidenden Punkt steht, der eine Wende der Situation erwarten lässt.

Im Bauch des Fisches

Die Situation ist verortet im Inneren des Fisches. Im Hebräischen ist von einem „großen Fisch“ (Jona 2,1: דָּג גָּדוֹל *dāg gādôl*) die Rede, offenbar nicht nur wegen der bevorzugten Thematisierung von großen Dingen innerhalb der Jona-Erzählung,¹⁸⁷ sondern auch um den Verbleib eines Menschen innerhalb des Körpers vorstellbar werden zu lassen. In der Septuaginta wird dies wiedergegeben durch κῆτος (+μέγας). Darunter kann sowohl ein Wal als auch ein Seeungeheuer¹⁸⁸ verstanden werden.¹⁸⁹ Solche mythischen im Wasser lebenden Gestalten kennt auch das AT. Im sogenannten ersten Schöpfungsbericht wird die Befehlsgewalt Gottes als Schöpfer über seine Geschöpfe demonstriert, explizit auch über jene, die das Wasser bevölkern (vgl. Gen 1,21: Gott erschuf τὰ κῆτη τὰ μέγала LXX/bzw. מִן הַיָּם מִכָּל חַי הַיָּם MT). In diese Linie fügt sich Jona 2,1.11 ein, wo das Wassertier die Anordnungen Gottes unmittelbar befolgt und ausführt.¹⁹⁰ In seinem Gehorsam gegenüber dem Schöpfer erweist sich der Fisch als dessen Geschöpf und unter dessen Verfügungsgewalt stehend. Mit Blick auf Gen 1,22 sind eben diese Tiere, zu denen dem verwendeten Lexem nach auch der Fisch aus Jona 2,1.11

¹⁸⁶ Opgen-Rhein, Jonapsalm, 206.

¹⁸⁷ Vgl. Jona 1,2.4.10.12.16; 2,1; 3,2f; 4,1.6.11.

¹⁸⁸ Einseitig für die Bedeutung des Seeungeheuers plädiert Schneider, Gerhard, Art. κῆτος, in: EWNT³ 2 (2011), 721.

¹⁸⁹ Vgl. zur Frage nach dem Meerestier und dem motivgeschichtlichen Hintergrund ausführlich Weimar, Jona, 225f.

¹⁹⁰ Vgl. Neu, Rainer, Art. Walfisch, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34527/> [03.01.2020].

gehört, von Gott gesegnet, ihnen gilt ein Vermehrungsauftrag und sie werden insgesamt als Teil der guten Schöpfung erachtet. Dies scheint den zentralen Hintergrund für die mit dem Fisch verbundenen Vorstellungen auszumachen, die in Jona 2,1.11 anklingen. Die Indienstnahme des Fisches durch Gott¹⁹¹ verstärkt diese Auslegung.¹⁹²

Der Begriff *κοιλία* meint von seiner Grundbedeutung her Bauch oder Leibeshöhle, häufig (vor allem bei Paulus und Lukas) auch den Mutterleib. In unserem Fall dürfte es, was durch die Rede vom Verschlucken angedeutet wird, um den Bauch bzw. die Magenregion gehen, möglicherweise in der Funktion als Verdauungsorgan.¹⁹³ Aber auch hier gilt es, nicht zu stark sachlich-lebensweltlich vorgeprägt zu denken.¹⁹⁴ Auf sprachlicher Ebene korrespondiert *κοιλία* mit *καρδία* aus dem Vergleichssatz Mt 12,40. Es lässt sich sehr deutlich die parallelisierte syntaktische und rhythmische Gestalt erkennen, wie auch der Gleichklang der beiden parallelisierten Begriffe. In diesem Sinne ist es dann als Intensivierung bzw. Präzisierung zu verstehen: Wie Jona ganz im Fischbauch, von diesem umgeben und darin gleichsam eingesperrt ist, so ist auch der Menschensohn ganz in der Erde an einem Ort, der sich durch dem Fischbauch ähnliche Merkmale auszeichnet. Der durchweg ungewöhnliche Aufenthaltsort hat also Bedeutung.¹⁹⁵

Gebet im Fischbauch: Dank für zurückliegende oder erwartete Rettung?
Zentral für das Verständnis von Jona 2 erscheint die Frage nach der Perspektive des Psalms: Spricht der Psalm den Dank für die Rettung aus dem Meer an, also auf die Rettung aus der zurückliegenden Not,

191 Golka, Jona, 64, nennt den Fisch „ein freundliches Transportmittel im Dienste YHWHs“.

192 Einige Motivanalysen vermuten Anklänge an Heldensagen des Herakles oder Perseus, die Seeungeheuer töten, indem sie diesen in den Rachen steigen. Aus den oben genannten Gründen dürften diese für Jona 2,1.11 jedoch kaum von Belang sein. Vgl. Golka, Jona, 64.

193 Vgl. Untergassmair, Franz Georg, Art. *κοιλία*, in: EWNT³ 2 (2011), 744f.

194 Wie dies in einigen Erklärungen gemacht wird. So etwa, wenn naturwissenschaftliche Phänomene dazu herangezogen werden, um die Überlebensfähigkeit eines Menschen im Magen eines Pottwals nachzuweisen. Solche Beispiele berichtet Siegert, Predigten II, (Anm. 3) 137. Vielmehr gilt es mit Weimar, Jona, 228f, festzuhalten: „[Es] verbindet sich damit [...] nicht unbedingt die konkrete Vorstellung eines bestimmten Körperteils, vielmehr bleibt sie im Ganzen eher unbestimmt, bezeichnet wohl nur allgemein das Innere des Fisches [...]“.

195 Mit den Worten von Weimar, Jona, 229: „In bildhafter Rede wird sich die Vorstellung einer in sich gefangenen und einzig auf sich gestellten Existenz verbinden.“

oder aber ist er ein Bittgebet um die Errettung aus dem Fisch, die noch aussteht?¹⁹⁶ Diese Frage verschärft sich, wenn man sich bewusst macht, dass die Hinwendung Jonas an Gott keineswegs erwartbar gewesen ist:

„Abgeschlossen gegenüber der Umgebung, sucht Jona dennoch Kontakt nach außen, um die Isolation zu überwinden, in die er nicht ganz ohne eigenen Willen geraten ist. Dass Jona sich dabei gerade an JHWH wendet, überrascht umso mehr, als er sich immer noch auf der Flucht vor Gott befindet, dem er bislang auf jede nur mögliche Weise ausgewichen ist, mit dem er bis dahin auch jeden Kontakt vermieden hat.“¹⁹⁷

Deshalb gilt es, zunächst die Gründe zu sammeln, die den Psalm als Bittgebet ausweisen, das die Rettung *aus* dem Fisch zum Ziel hat.¹⁹⁸ So verstanden handelt es sich um eine Vorwegnahme der Rettung aus dem Fischbauch und die Ankündigung des Opfers, das dafür im Tempel darzubringen sein wird. Folgende Textsignale sprechen für eine solche Interpretation:

- Die Bewegung aus der Tiefe hinauf in die Höhe, die sich als Bewegung an die Wasser- bzw. Erdoberfläche verstehen lässt (vgl. vor allem Jona 2,7b).¹⁹⁹
- Das Ausgespucktwerden folgt unmittelbar auf die Vollendung des Gebetes (vgl. Jona 2,10f).

196 In der exegetischen Literatur wird diese Unterscheidung kaum thematisiert. Eine Ausnahme bildet Zimmermann, Christina, Art. Lieder außerhalb des Psalters, in: WiBi-Lex, <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/25003/> [03.01.2020], die die Frage mit Blick auf die ursprüngliche Zugehörigkeit des Psalms zur Jona-Erzählung thematisiert.

197 Weimar, Jona, 234.

198 Diese Tendenz zeigt Simon, Uriel, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994, 50. Er nennt den Psalm ein „erzwungene[s] Gebet aus den Eingeweiden des Fisches.“ Diese These eines „inspirierten“ Psalms wird vor allem vertreten in: Gese, Hartmut, Jona ben Amittai und das Jonabuch, in: ThBeitr 16 (1985), 256–272.

199 Dagegen spricht m. E. die explizite Benennung des Ortes, an dem das Gebet gesprochen wird: ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους (Jona 2,2). Dass damit zugleich eine Zielrichtung angedeutet wird, die doppeldeutig ist (an Gott gerichtet/Wunsch von dort heraus zu kommen), lässt sich jedoch nicht bestreiten.

- Die Motivik des zweiten Psalmabschnitts Jona 2,7b–10. Die darin geschilderten Taten sind in besonderer Weise auf der Erde bzw. an Land zu verorten. Dazu zählen der Tempel und das Singen von Lobliedern.
- An dem oben erwähnten atl Hintergrund der Rede von der Zeitspanne setzt B. Weber an. Nach 1 Sam 30,12 sind drei Tage und drei Nächte ohne Nahrung und Flüssigkeit die Zeitdauer, nach der der Mensch dem Tode nahekommt.²⁰⁰ Wenn dies für Jona 2,1 ebenfalls anzunehmen ist, muss die Zeit im Fischbauch für Jona zunehmend lebensbedrohlich werden. So könnte man den Psalm in die Schlussphase der Zeitspanne datieren, sodass unmittelbar auf ihn in chronologischer Abfolge das Ausgespucktwerden folgt. Dieses wäre dann insofern die Rettung, als Jona an Land wieder zur Nahrungs- und Flüssigkeitsaufnahme in der Lage ist.

Was spricht demgegenüber dafür, den Psalm als Dankgebet des Jona zu verstehen, das den Dank für die Rettung vor dem Ertrinken zum Ausdruck bringt?²⁰¹

- Das maßgebliche Argument ist die prägende Wassermetaphorik, die vor allem für den ersten Teil des Psalms bestimmend ist (vgl. Jona 2,4–6). Die Not, die der Psalm thematisiert (vgl. Jona 2,3!), besteht im Umfangensein von einem Strom, in Brandungen und Wellen, die über ihn hergehen, in Wasser, das ihm bis an die Seele steht, und Tang, der ihn umwickelt. Zudem wird explizit gesagt: „Du warfst mich in die Tiefe im Herzen des Meeres“ (Jona 2,4). Damit wird konkret auf den Auslöser der Situation hingewiesen: den Sturm, der aufgrund des Unwillens Gottes über Jonas Flucht aufgekommen war (vgl. oben und Jona 1,11f.14f).
- Auch die Erinnerung an Gott, die zum Auslöser für das Gebet wurde (vgl. Jona 2,8b), lässt sich gut in die Szenerie einordnen. Diese folgt auf die Situation, die beschrieben wird mit den Worten „als meine Seele in

²⁰⁰ Vgl. Weber, Jona, 70.

²⁰¹ Diese Tendenz zeigen Dohmen/Hieke, Buch, 157, und Gerhards, Maik, Art. Jona/Jonabuch, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22740/> [03.01.2020]. Vertreten wird dies u. a. von Deissler, Alfons, Zwölf Propheten II. Obadja – Jona – Micha – Nahum – Habakuk (NEB.AT), Würzburg 1984, 158–160, 160: „Als der Fisch ihn verschlingt und in seinem Bauche birgt, wird Jona dadurch wunderbar vor einem grausigen Tod des Ertrinkens gerettet. Diese Rettungshandlung Jahwes veranlaßt den Propheten zu seinem ‚Danklied im Fischbauch‘.“

mir verzagte“ (Jona 2,8a), als Jona also seine Situation als unmittelbar lebensbedrohlich empfand. Dies erscheint für seinen Aufenthalt im Meer völlig einsichtig, mehr als für den Aufenthalt im Fischbauch. In diesem ist es ihm schließlich immerhin noch möglich, sich mit Worten an den Herrn zu wenden (vgl. Jona 2,3). Allein aus rein physikalischen Gründen ist das unter Wasser freilich nicht möglich, was durch die Formulierung „da *gedachte* ich des Herrn“ angezeigt wird.²⁰²

- Hinzu kommt die Bedeutung des Verbs καταπιεῖν, mit dem der Vorgang des Verschluckens beschrieben wird, denn atl Referenztexte kennen das Verschlucktwerden von Lebenden. (vgl. Num 16,32f.; Ps 124,3; Spr 1,12).²⁰³ Es deutet sich also nicht zwangsläufig an, dass das Verschlucktwerden durch das Meerestier für Jona zu einer lebensbedrohlichen Erfahrung werden muss.²⁰⁴ Dieses Verständnis bestätigt der Psalm selbst, wenn er davon spricht, dass Jona lebendig aus dem Grab herauf (vgl. Jona 2,7) geholt worden ist. Damit verliert auch die Deutung des Verschlucktwerdens als Gerichtsmotiv an Plausibilität.²⁰⁵
- Die neutrale, mit der Tendenz hin zu einer positiven Deutung des Fisches als „Nutztier“ Gottes (s. o.) befördert diese Auslegung.
- Dass die Rettung in dem Verschlucktwerden durch den Fisch besteht, bestärkt auch die sich steigernde Abwärtsbewegung, die sich über Jona 1,3,5 hin zu 2,7 zuspitzt.²⁰⁶ Jona geht hinab nach Japho (Jona 1,3), er steigt hinab in das Innere des Schiffes (vgl. Jona 1,5), und schließlich tief in die Erde (Jona 2,7: „bis zu den Wurzeln der Berge“). Das Sinken auf den Meeresgrund fügt sich weitaus besser ein in diese Bewegung als das Verschlingen des Fisches – denn inwiefern dieses mit einer besonderen Tiefe zu tun haben sollte, wird nicht unmittelbar einsichtig.

202 Mit Simon, Jona, 102: „Wahrscheinlicher ist aber, dass hier ‚Gedächtnis‘, ‚Erinnern‘ in seiner üblichen Bedeutung gemeint ist, was sich auch aus einer sehr engen Parallele zu unserer Schriftstelle in Ps 143,4–6 ergibt. [...] In tiefster Erschöpfung von Seele und Geist blitzt das Gedenken an Gott auf [...].“

203 Vgl. Simon, Jona, 97. Sowohl im hebräischen Text als auch in der LXX wird im Falle der angegebenen Stellen das äquivalente Verb zu Jona 2,1 verwendet.

204 Vgl. Opgen-Rhein, Jonapsalm, 35. Damit korrespondiert, dass auch das Ausspeien (Jona 2,11) keine negative Färbung hat. „Dies umso weniger als es als Antwort auf Jonas Gebet erfolgt.“ Simon, Jona, 105.

205 Gegen Weber, Jona, 69f.

206 Vgl. Weber, Jona, 68.

- Das Erhörmotiv (s. a. Ps 18,7; 118,5; 138,3) verweist auf den Zusammenhang eines zurückliegenden Rufens um Rettung (vgl. Jona 2,3, das zudem „in der Tiefe“ verortet ist).²⁰⁷

Zusammenfassend lässt sich konstatieren: Beide Interpretationslinien haben Argumente für sich. Während die Metaphorik in der ersten Hälfte (Jona 2,3–6) auf die Rettung aus dem Meer in den Fischbauch anspielt, tendiert die Bildsprache der zweiten Hälfte (Jona 2,7–10) zu einer ausstehenden Rettung aus dem Fischinneren hin. Entsprechend schlägt B. Weber einen Mittelweg vor:

„Der Psalm ist also nicht einfach eine inhaltliche Ausführung bzw. Fortsetzung des in der Erzählung geschilderten Betens aus dem Innern des Fisches. Mit diesem Stilmittel werden vielmehr unterschiedliche Perspektiven – Vergangenheit und Gegenwart und in gewisser Weise auch Fischbauch (Not) und Heiligtum (Heil) – überblendet und ‚vergleichzeitig‘.“²⁰⁸

Damit wird die Mehrdimensionalität des Psalms zutreffend erfasst. Aber insgesamt scheint mir doch, dass in der erzählten Welt eher von einem Dankpsalm auszugehen ist, der die Rettung aus dem Meer und aus der Not des Ertrinkens zum Thema hat. Er ist in diesem Sinne eine Reaktion, der eine Begründung zugrunde liegt: die Erfahrung des rettenden Eingreifens Gottes. Das geschieht, folgt man der Auslegungsscheidung weiter, aus freiem Antrieb Gottes. Jona hat sich dieses nicht erarbeitet oder verdient. Er erkennt aber die Rettung als ihm geltende Tat Gottes und bringt dies im Gebet zum Ausdruck.

Man könnte sodann die Zeit Jonas im Fischbauch als eine Zeit der Einsicht²⁰⁹ interpretieren. Die Situation führt dazu, dass er sich Gottes Eingreifen, das auf Rettung zielt, bewusst wird. Zumindest laut seiner eigenen Aussage ist er sich darüber im Klaren, dass dieses Handlungsschema Gottes auch für Ninive zu gelten hat (vgl. Jona 4,2).

²⁰⁷ Vgl. Struppe, Bücher, 108.

²⁰⁸ Weber, Jona, 75.

²⁰⁹ Ähnlich auch Weimar, Jona, 275: „[So] bekommt das dazwischen eingestellte Gebet (V 2–10) ein eigenes Gewicht, nicht allein dadurch, dass Jona darin seine Erfahrungen mit Gott verarbeitend zur Sprache bringt, sondern in Verbindung damit zugleich seine Hoffnungen und Wünsche ins Wort zu fassen sucht.“

Im Herzen der Erde

Die Formulierung ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς ist ntl singular.²¹⁰ Die Formulierung steht in der Analogie von Mt 12,40 dem ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους gegenüber. Auf der vordergründigen Ebene dürfte durch die Formulierung ἐν τῇ καρδίᾳ auch der Aspekt der Tiefe bzw. einer Verortung im Inneren eine Rolle spielen.²¹¹ Zumindest handelt es sich um einen Ort unterhalb der Erdoberfläche, der nicht sichtbar ist. Auch das Motiv des Eingeschlossen-Seins, das sich in Jona 2,4.7 finden lässt, passt zu dem Ort des Erdinneren. Auf inhaltlicher Ebene jedoch ist die Situation schwer einzuschätzen. Nimmt man den Vergleichspunkt aus der Jona-Erzählung zum Bezugspunkt, was sich durch die Analogie nahelegt, gilt es davon ausgehend zu fragen: Bedeutet die Zeit im Herzen der Erde für den Menschensohn, der sich dort aufhalten wird, Not oder Rettung? Um das zu klären, muss im MtEv selbst nach einer Lösung gesucht werden.

Überblickt man das Vorkommen von γῆ innerhalb des MtEv, fällt die Verwendung in Mt 12,40 heraus. Es überwiegt ansonsten die Verbindung von Himmel und Erde, die

„vom AT her (Gen 1,1; 2,1), als einander zugeordnete, oft spannungsvoll gesehene, Elemente auftreten können, durch die Schöpfer- und Vaterhand Gottes aber dennoch eine Einheit, den geschaffenen Kosmos bilden (Mt 6,10), was nicht zuletzt für die Gemeinde und ihre Entscheidungen Konsequenzen nach sich zieht (16,19; 18,18; 28,18).“²¹²

Mit anderen Worten: Das Begriffspaar Himmel und Erde findet sich im MtEv sowohl in einem komplementären Sinne, der die Gesamtheit der Welt beinhaltet (Mt 5,18; 11,25; 24,35; 28,28), als auch in einem antithetischen Dualismus, in dem die Tendenz hin zur Abkehr von

²¹⁰ Vgl. Sand, Alexander, Art. καρδία, in: EWNT³ 2 (2011), 615–619, 616.

²¹¹ Evtl. meint es aber auch nur: In der Erde als solcher, und die Formulierung dient nur der formalen Übereinstimmung der Typologie. Den Aspekt der „Tiefe“ hebt Evans, Mt, 260, hervor, der eine Verbindung zu Jes 7,11 (LXX) herstellt, wo es heißt: „Fordere Dir ein Zeichen, vom Herrn deinem Gott! In der Tiefe fordere es oder oben in der Höhe!“

²¹² Kretzer, Armin, Art. γῆ, in: EWNT³ 1 (2011), 592f, 593.

den irdischen und der Hinwendung zu den himmlischen Dingen im Vordergrund steht (vgl. Mt 6,19f; 23,9).²¹³

Andererseits ist den allermeisten Stellen gemeinsam, dass es um die Verortung bestimmter Dinge oder Ereignisse auf der Erde geht (vgl. Mt 9,6; 10,29; 10,34; 12,42; 13,8; 15,35; 17,25; 23,35; 27,51), häufig im Gegensatz zur himmlischen Sphäre (vgl. Mt 6,19f; 16,19; 18,18; 23,9). Lediglich die Parabel von den Talenten zeigt das Vergraben von etwas in der Erde (vgl. Mt 25,14–30), was sich, hinsichtlich der Bewegungsrichtung unter die Erdoberfläche, mit Mt 12,40 in Verbindung bringen lässt. Die Funktion dieses Vergrabens besteht im Verbergen, damit nichts von dem Talent verloren geht oder der Gefahr eines Diebstahls ausgesetzt wird. Der Ort „in der Erde“ hat dabei also funktionalen Charakter und eröffnet keinen symbolischen oder tiefliegenden Deutungshintergrund. Die sprachliche Umsetzung des Vergleichs in Mt 12,40 jedoch legt nahe, den Vergleichspunkt auf das Verweilen bzw. die Bedeutung des Zeitrahmens und dem, was mit ihm verbunden ist, in den Fokus zu rücken. Und der Aufenthalt des Menschensohnes ist in der Erde als solcher (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς) verortet.²¹⁴ Es geht also um die Erde als physische Größe, näherhin unter der Erdoberfläche, was durch das ἐν τῇ καρδίᾳ deutlich wird.

Der Vergleich der Zeit Jesu im Inneren der Erde mit dem Aufenthalt des Jona bereitet bleibend Schwierigkeiten: Spricht Jona zwar von Todesängsten, so bleibt der Tod für ihn eine Bedrohung, die nicht eintritt. Zudem beziehen sich auch die Todesängste, von denen er spricht, wohl am wahrscheinlichsten auf die Erfahrung, die er zwischen dem Meerwurf und dem Verschlucktwerden gemacht hat. Womöglich besteht in der Assoziation mit Lebensfeindlichkeit und Todesnähe, in die hinein Gott rettend eingreift, bereits die entscheidende Gemeinsamkeit der genannten Orte.²¹⁵

213 Vgl. Wolter, Michael, Art. γῆ, in: TBLNT² (2010), 1887–1891, 1890f.

214 Dieser Aspekt wird in der Forschung häufig nicht genügend beachtet. Von dieser Mehrheitstendenz weicht ab: Luck, Mt, 154. Ein Problembewusstsein dafür zeigt Gielen, Konflikt, (Anm. 37) 151, die festhält: „Gegen diese Pointierung (der Deutung des Jona-Zeichens auf die Auferstehung hin) spricht aber, daß das Weilen des Menschensohnes im Innern der Erde seinen Tod impliziert.“

215 So vermutet Nolland, Mt, 511: „Both represent liminal states connected with death.“

Zwischenfazit: Deutung und Bedeutung des Jona-Zeichens

Folgende Ergebnisse lassen sich zunächst festhalten: Für das Verständnis des Jona-Zeichens ist die Deutung Mt 12,40 heranzuziehen. Dies macht deutlich: Es geht nicht um die Predigt des Jona, sondern um „das Schicksal, das ihm widerfährt.“²¹⁶ Daraus wird ein ganz konkretes Ereignis herausgegriffen und in Analogie zum Menschensohn-Schicksal gesetzt: Die (drei Tage und drei Nächte dauernde) Zeit des Jona im Inneren des Fisches wird verglichen mit der Zeit des Menschensohnes im Herzen der Erde – das meint, so ist nun plausibel, die Zeit des Begrenbenseins Jesu. Der Fokus ist auf die Zeitdauer gerichtet und was diese prägt und auszeichnet. Um dies näher bestimmen zu können, dient die Analogie mit Jona, über dessen Tun während der Zeit im Fischbauch der Leser informiert ist.

Die Zeit des Jona im Fischbauch erweist sich für den Propheten als Zeit besonderer Erfahrungen. Aus diesen heraus wächst in ihm die Einsicht, dass er dem prophetischen Auftrag Gottes nicht entfliehen kann. Gottes Wille bleibt der oberste Maßstab und wird sich durchsetzen. Zur Gewinnung dieser Einsicht trägt die Rettungserfahrung des Jona bei, die in dem Verschluckt-Werden durch den Fisch besteht, welches seiner Todesnot im Meer ein vorläufiges Ende setzt. Vorläufig deswegen, da der Jona-Psalm andeutet, dass die Rettungserfahrung nicht letztgültig ist. Die Verwobenheit des Gebetes als Dank für die Rettung mit der gleichzeitigen Tendenz der Bitte um noch ausstehende Rettung lässt eine komplexe Struktur erkennen: Jona spricht zwar von einer Rettung, zugleich aber ist seine Situation keineswegs ein zufriedenstellender Zustand, sofern seine Lebensfähigkeit in dem Fischinneren eingeschränkt ist. Damit korrespondiert das Spiel von vordergründiger (Was erlebt Jona? Wie bewertet er es?) und hintergründiger (Was weiß der Leser, vor allem auch bezüglich des hintergründigen Handelns Gottes?) Ebene dieser Fischepisode. Der Leser ist bereits bei der Einleitung der Fisch-Szene aufgeklärt: Gott initiiert, dass Jona über Bord geworfen, sogleich von dem Fisch verschluckt, und nach drei Tagen und drei Nächten ausgespien werden wird (vgl. Jona 2,1). Laut Darstellung des Jona jedoch ereignet sich zwischen diesen beiden Initiati-

216 Dohmen, Jona, 37.

ven Gottes eine für ihn lebensbedrohliche Erfahrung: Er fühlt sich „in der Scheol verweilend“ (Jona 2,3), verstoßen vor den Augen des Herrn (Jona 2,5) und dem Tode nahe (Jona 2,8). Diese Erfahrungen veranlassen ihn in besonderer Weise, seines Gottes zu gedenken. Gleichzeitig wird rückblickend deutlich: Auch dort, wo man es vordergründig nicht vermuten mag, ist Gott, der Schöpfer-Gott, am Werk.

Die Verortung im Fischbauch führt diese Ambivalenz fort: Ist Jona dort bereits gerettet, sehnt er sich dennoch nach einer Beendigung dieser Zeit, zumal die biblische Prägung der Zeitspanne vermuten lässt, dass er auch an diesem Ort nach drei Tagen und drei Nächten in einer kritischen Situation sein wird. Er wünscht, Opfer am Tempel darbringen zu können und dort, an Land, das Lob Gottes anstimmen zu dürfen (Jona 2,10). Insgesamt aber ist für das Jona-Buch selbst davon auszugehen, dass die von Gott bestimmte Zeit Jonas im Fischbauch eher positiv denn negativ konnotiert ist (s. oben!). Jona ist gerettet aus der Todesnot in den Meerestiefen.

Mt 12,40 setzt an dieser Gleichzeitigkeit von vordergründiger Wahrnehmung und hintergründiger Wirklichkeit an, interpretiert sie jedoch gegenüber der Jona-Erzählung selbst um. Der Aspekt aus Jona 2,1–11, dass mit der Zeit im Fischbauch die Rettung des Jona eingetreten ist, wird in Mt 12,40 nur durch den Bezug auf Jona eingespielt. Die Jona-Rezeption in Mt 12,40 kann folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: Hintergründig und von entscheidender Bedeutung ist es der Wille Gottes, der das Geschehen bestimmt und ein bestimmtes Ziel verfolgt. Auch wenn die Situation vordergründig zunächst ausweglos erscheint, hat Gott sie im Griff. Das zu erkennen und anzuerkennen, macht nach der mt Interpretation Jona und seine Zeit im Fischbauch aus.

Diese Dynamik wird auf die Zeit des Menschensohnes in der Erde angewendet: Wird diese Zeit (von der Gemeinde) auch als lebensbedrohlich in höchstem Maße empfunden, muss auch hier gelten: Sie bedeutet nicht das Ende, sondern entspricht vielmehr dem göttlichen Plan, so wenig dieser vordergründig auch einsichtig oder erkennbar sein mag.

In Jona 2,1–11 ist es Jona selbst, anhand von dessen Entwicklung der Leser eine solche Einsicht zu gewinnen lernen kann.²¹⁷ Von Ereignissen oder Einsichten des Menschensohnes während der Zeit des Begraben-Seins wird nichts erzählt. Jedoch kann aus der Jona-Typologie die Handlungsaufforderung an die Gemeinde erschlossen werden, wie sie diese zu deuten hat. Auch in Mt 12,40 ergeht damit der Aufruf an die Leser, diese Einsicht in auch schwer zu verkraftende Zusammenhänge – hier: das Leiden und Sterben des Menschensohnes – einzuüben. Dem Leser wird mit dem Beispiel aus der Tradition geantwortet: Wenn du eine Haltung des Vertrauens auf den göttlichen Willen und dessen Durchsetzung einübst und zu solcher Einsicht gelangst, wirst du nicht enttäuscht werden. Dies zeigt der Blick in die eigene (biblische) Tradition. Aus dieser kann man lernen, dass dies eine Grundhaltung werden kann, gerade auch dann, wenn es vordergründig nur schwer zu glauben ist. Diese Einordnung der schwer zu fassenden Geschehnisse in ein Lenken Gottes macht der Text in mehrfacher Weise deutlich:

- Das Passivum divinum δοθήσεται verweist auf Gott als denjenigen, der das Jona-Zeichen gewährt;
- die Referenz auf das Jona-Buch, das Gottes Unternehmungen beschreibt, den Propheten zu der Verkündigung zu bringen, die er für ihn vorgesehen hat, spielt ebenfalls auf dieses Thema an;
- das wörtliche biblische Zitat (Jona 2,1 in Mt 12,40) ordnet sich in den mt Schriftgebrauch ein, der in der Schrift den göttlichen Willen ausgedrückt sieht.

Die Orte, die in der Analogie genannt werden, fügen sich hier gut ein. Sie sind gleichermaßen ungewöhnliche Lokalitäten. Kaum jemand wird von sich sagen können, dass er einen der beiden so wahrgenommen,

²¹⁷ Jona und seine Zeit im Fischbauch hat eine Pragmatik für die Leser: „Indem Jona seine ‚Geschichte‘ erzählt, wird sie zum Exempel für die ganze Gemeinde, dazu geeignet, Einstellungen und Vorurteile aufzubrechen, sie in neuem Licht erscheinen zu lassen. Dass Jona im Angesicht der Gemeinde am Tempel seine tiefe Not, die ihm der von ihm bekannte Gott bedeutet, darlegt und darin seine eigenen Erfahrungen mit eben diesem Gott entfaltet, ist zugleich auch der Versuch, zuweilen ungewöhnliche Aspekte des eigenen Bekenntnisses neu ins Bewusstsein zu heben.“ Weimar, Jona, 278.

betreten oder erlebt habe, wie es jeweils von Jona und dem Menschensohn berichtet wird. Niemand kennt das Innere eines Fisches als Aufenthaltsort, ebenso wie sich niemand lebendig in einem Grab im Inneren der Erde aufzuhalten vermag. Vordergründig würde man beiden attestieren, dass sie lebensfeindliche Orte sind, an denen zu (über)leben kaum möglich ist. Auch hier lautet die Antwort gleichermaßen: Sie sind Teil des göttlichen Planes.²¹⁸ Für Jonas Fischeaufenthalt ist das aus dem Kontext unmittelbar ersichtlich. Für die Zeit des Menschensohnes lässt sich dies aus der Jona-Interpretation in Mt 12,40 ablesen.

Die Orte sind ein Teil der Antwort auf die Frage: Wieso muss das geschehen, was im Schicksal des Menschensohnes zu unverständlich erscheint? Insofern diese Orte als lebensbedrohlich, lebensfeindlich – und gerade deswegen so wenig mit Gott vereinbar – gelten, wohnt dieser Interpretation ein provokatives und überraschendes Moment inne. Der Text enthält so gesehen Momente der Ironie und hat damit Ähnlichkeit mit dem Grundduktus des Jona-Buches: Zum einen wird Jesus in der Forderung der Pharisäer und Schriftgelehrten als Lehrer angesprochen, allerdings von einer Gruppe, die in keiner Weise gewillt ist, etwas zu lernen. Zum anderen wollen sie ein Zeichen *sehen*. Das Zeichen, das ihnen aber in Aussicht gestellt wird (und dass dies ja anders ist als das geforderte, wurde oben bereits gezeigt), ist an einem Ort lokalisiert, an dem es gerade nicht gesehen werden kann: im Inneren der Erde.

4.4.4 Der unmittelbare Fortgang Mt 12,41–45

a. Der Spruch vom Gericht (V.41f)

Auf die Deutung des Jona-Zeichens folgt eine Gerichtsszene, die durch das Auftreten zweier Ankläger(gruppen) bestimmt ist. Es handelt sich dabei um ein geschlechtssymmetrisches Wort von der Art, wie sie für die synoptische Tradition typisch ist.²¹⁹ Auch an anderen Stellen im

²¹⁸ Ebenso lässt die starke Betonung der Notwendigkeit des Leidens (vgl. v. a. Mt 26,54; 16,21, wie auch 17,12.22f; 20,18f; 26,2) darauf schließen, dass mit der Verortung im Herzen der Erde die Annahme der Entsprechung mit dem Gotteswillen gelten kann.

²¹⁹ Vgl. Theissen, Gerd, Das Zeichen des Jona. Von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Lk 11,29–32 parr), in: Arndt, Meinhold (Hg.), Der Freund des Menschen (FS Macholz), Neukirchen-Vluyn 2003, 181–193, 183.

MtEv begegnen dezidiert männlich-weibliche Paare (z. B. Mt 6,26–30; 7,26/25,2; 8,1–10/15,21–28; 9,16f; 24,40–42).²²⁰ Darin dürfte auch begründet sein, dass explizit von den Männern von Ninive (Ἄνδρες Νινευῖται) gesprochen wird. Die weibliche Rolle in dem Paar wird von der Königin des Südens vertreten.

Das Doppelwort lässt formal und inhaltlich eine strenge Paralleli-tät der beiden Glieder erkennen.²²¹ Die beiden Worte haben je einen Schuldspruch und dann eine mit ὅτι angeschlossene Begründung. Die wörtlichen Übereinstimmungen sind sehr zahlreich, so wird im ersten Teil jeweils nur das Subjekt ausgetauscht und es werden synonyme Verben (ἐγερθῆναι/ἀναστήναι) verwendet.²²²

Mt 12,41 Ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινούσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.

Mt 12,42 βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.

Die Reihenfolge des Auftretens der Ankläger ist im MtEv nach inhaltlichen Kriterien gestaltet: Die Niniviten und ihre Anklage folgen unmittelbar auf die Deutung des Jona-Zeichens.

Ihre Funktion besteht darin, über „diese Generation“ das Urteil zu sprechen. Zu diesem Zweck werden die Niniviten zum Gericht aufstehen. Die Bedeutungskomponente „auferstehen“, die dem Verb ἀναστήσονται möglich ist, sollte aber hier nicht in Betracht bezogen werden, auch wenn das Auftreten der Südkönigin mit einem Verb

220 Vgl. Ziethe, Namen, (Anm. 64) 324. Nolland, Mt, 512, sieht darin lediglich eine Reminiszenz an die „male domination of public life in the ancient world“ und übersieht damit dieses breit belegte Phänomen in der Wortüberlieferung. Vgl. Strotmann, Angelika, Der historische Jesus: eine Einführung (UTB 3553/Grundwissen Theologie), Paderborn 2015, 135.

221 Reiser, Jesus, 143f, geht u. a. deshalb von einem authentischen Jesus-Wort aus, das dieser mehrfach gesprochen haben dürfte.

222 Vgl. Reiser, Gerichtspredigt, 194f. Er nennt Beispiele für ähnlich strukturierte Doppel-bildworte aus der Worttradition der jesuanischen Verkündigung.

(ἐγερθήσεται) geschildert wird, das Mt verwendet, wenn er explizit von der Auferstehung von den Toten spricht (Mt 10,8; 11,5; 14,2; 17,9; 26,32; 27,63f.; 28,6f). Das Verb ἀνίστημι hat hier vielmehr einen technischen Sinn und meint das „sich Erheben“ in einer Gerichtsverhandlung, wenn man das Wort ergreift.²²³ Dies deckt sich mit den weiteren Vorkommen des Verbs im MtEv, wo es eindeutig in einem solchen profanen Sinne gebraucht ist (Mt 9,9; 22,24²²⁴; 26,62). Auch für das Auftreten (ἐγερθήσεται) der Südkönigin erscheint ein Bezug auf die Auferstehung der Toten fraglich, allein schon deshalb, weil im MtEv ἐγείρω (das an sich synonym mit ἀνίστημι ist) nur in 13 von 36 Belegen auf die Auferstehung Bezug nimmt. Hinzu kommt, dass das Auftreten der Südkönigin (wie auch der Männer von Ninive) „mit“ (μετά) diesem Geschlecht verbunden ist:

„Sie [= die Südkönigin und die Niniviten] 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. 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.“²²⁵

Begründet wird die urteilsprechende Funktion der Niniviten und der Südkönigin durch ihr vorbildhaftes Verhalten, in dessen Licht das Ver-

223 Vgl. Rölver, Existenz, 471.

224 Auch hier meint das Verb wohl kaum die Auferstehung der Toten, sondern dürfte vielmehr ein Wortspiel („Nachkommen erwecken“) im Zusammenhang mit dem viermaligen Vorkommen von ἀνάστασις (Mt 22,23.28.30f) darstellen. Vgl. Raju, Elaine, Tod, Auferstehung und ewiges Leben im Matthäusevangelium, Heidelberg 2017, 90, <http://www.uni-heidelberg.de/archiv/24245> [03.01.2020].

225 Raju, Tod, 90.

halten der Gruppe, die als „diese Generation“ bezeichnet wird, als inakzeptabel und unverständlich erscheint.²²⁶

Sowohl die Niniviten als auch die Südkönigin treten „in dem Gericht“ (ἐν τῇ κρίσει) auf. Der Gerichtsgedanke ist für das MtEv von zentraler Bedeutung,²²⁷ entsprechend taucht κρίσις ganze zwölf Mal auf, entgegen völligem Fehlen im MkEv und nur vierfacher Nennung im LkEv. Abgesehen von zwei Vorkommen in der Bergpredigt (Mt 5,25.40), an denen die Bilder eines forensischen Gerichtsverfahrens aufgenommen werden, ist bei allen κρίσις-Stellen an das endzeitliche Gericht als Vernichtungsgericht gedacht.²²⁸ In Mt 12,41f heißt es, dass Niniviten und Südkönigin in dem Gericht (ἐν τῇ κρίσει) auftreten werden. Der Artikel lässt darauf schließen, dass „es sich um eine ganz bestimmte, den Zuhörern vertraute Sache handelt, eben das Jüngste Gericht.“²²⁹ Die Präposition ἐν ist als Terminangabe zu verstehen, ähnlich den Redeweisen „am Tag des Gerichts“ (ἐν ἡμέρα κρίσεως)²³⁰ und „jener Tag“ (ἡμέρα ἐκείνη)²³¹. Das Kompositum κατακρίνω hat die „Konnotation eines Verurteilens mit Todesfolge, was sachlich dem Vernichtungsurteil entspricht.“²³² Dieser Bedeutungszusammenhang, der in der ganzen ntl Verwendung von

226 Raju, Tod, 97, hält fest: „Im Fokus der Stelle liegt nicht eine Darstellung der Auferstehung zu einem Gericht, das für alle Menschen vorgesehen ist und eine Zuweisung zur ewigen [sic!] Strafe oder zum ewigen Leben vornimmt, sondern es handelt sich in erster Linie um eine Verdammungsaussage über die Schriftgelehrten und Pharisäer.“

227 Bezogen auf die Frage nach der Bedeutung des AT für das MtEv vgl. den interessanten Hinweis von Deines, Roland, Gerechtigkeit, die zum Leben führt. Die christologische Bestimmtheit der Glaubenden bei Matthäus, in: ZNT 36 (2015), 46–56, 51: „Für den matthäischen Jesus ist das Gericht Gottes das eigentlich Gewichtige in der Tora, und das ist durchaus legitim, wenn man das Gewicht der Gerichtsaussagen am Ende des Pentateuch in den Blick nimmt (Dtn 28–32, die Wahl zwischen Segen und Fluch). Aber auch der Anfang der Tora (= Pentateuch) ist vom Gericht bestimmt: Über das erste Menschenpaar (Gen 3,14–19), über den ersten Totschläger (Gen 4,10–15) und über das erste Menschengeschlecht (Gen 6,5–7).“

228 Vgl. Rölver, Existenz, 546.552.

229 Rölver, Existenz, 549. So auch Ziethe, Namen, 324.

230 So in Mt 10,15; 11,22.24; 12,36.

231 So in Mt 7,22; 24,36; 26,29. Brandenburger, Egon, Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, in: SNTU.A 16 (1991), 5–54, 27, nennt diese Formulierung das „kennzeichnende Stichwort für das Vernichtungsgericht“ in der ntl Überlieferung.

232 Rölver, Existenz, 549.

κατακρίνω dominiert,²³³ lässt sich auch in Mt 12,41f attestieren und macht die Männer Ninives und die Südkönigin zu Assistenten beim endzeitlichen Strafgericht.²³⁴

Worin besteht nun das Verhalten der Niniviten und der Südkönigin, durch welches sie ihren hervorgehobenen Status erlangt haben? Aufschluss gibt in beiden Fällen ein mit ὅτι eingeleiteter Satzteil.

Zunächst zu den Niniviten und der Begründung für ihr Auftreten: Auf die Predigt des Jona hin sind sie umgekehrt (ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ). Die Predigt des Jona ist in der biblischen Jona-Erzählung auf lediglich einen Satz beschränkt, und zwar auf die Ankündigung der Zerstörung Ninives: „Noch vierzig Tage und Ninive ist zerstört!“ (Jona 3,4). So prägnant und knapp dieses prophetische Wort ist, so ausführlich und umfassend ist die Reaktion der Bewohner und des Königs von Ninive (vgl. Jona 3,5–9). Die Botschaft Jonas erreicht ihre Adressaten und löst bei diesen eine radikale Umkehr aus, die von der Hoffnung auf eine Wende im Schicksal der Stadt angetrieben ist, welche letztlich bestätigt wird (vgl. Jona 3,10). Dies überrascht insofern, als die Verkündigung Jonas keine Bußpredigt ist, sondern eine Unheilsankündigung, die in sich keine Möglichkeit beinhaltet, das Schicksal abzuwenden. Die Beschreibung in Mt 12,41 stellt die Abfolge der Ereignisse rund um die Jona-Prophetie in Ninive sachgemäß dar. Der Fokus ist dabei auf den Inhalt der Botschaft und die Reaktion der Niniviten gerichtet. Daran fällt auf, dass der Schwerpunkt auf einen Aspekt gelegt wird, der innerhalb des Jona-Buches selbst nicht gleichermaßen zentral ist. Handelt es sich doch dabei „um keine typische Prophetenschrift, sondern eine Lehrerzählung von einem Mann, der vor der immer größeren Barmherzigkeit Gottes (4,2) auf der Flucht ist.“²³⁵ Das Schicksal und die Handlungsmotive des Jona, insbesondere die Erzählung von seiner Zeit im Fischbauch,²³⁶ nehmen einen viel breiteren Raum in der Gesamtkomposition des Buches ein als die Beschreibung des prophetischen Auftretens Jonas.

233 Vgl. Schenk, Wolfgang, Art. κατακρίνω, in: EWNT³ 2 (2011), 639–642.

234 Ganz ähnlich ist der Zusammenhang in Mt 19,28, wo diejenigen, die in der Nachfolge Jesu stehen, das Gericht des Menschensohnes über die Stämme begleiten werden. Auch sie erweisen sich als dazu geeignet durch ihr Verhalten.

235 Dohmen/Hieke, Buch, 156.

236 Vgl. auch Opgen-Rhein, Jonapsalm, 13.

Zusätzlich zu den Niniviten wird die Königin des Südens im Gericht auftreten. Der Grund dafür wird in Mt 12,42 genannt: „denn sie kam vom Ende der Erde, Salomos Weisheit zu hören“ (ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος). Bei der Königin des Südens ist an die Königin von Saba gedacht (vgl. 1 Kön 1,1–13; 2 Chr 9,1–12). Sie sucht König Salomon auf, um ihn mit Rätselworten zu prüfen. Nachdem er auf alle Fragen antworten kann, lobt sie dessen Weisheit, die noch weitaus größer sei, als man ihr berichtet habe (1 Kön 10,6f). M. Konradt sieht die Erwähnung der Südkönigin im MtEv gut verankert durch die Bearbeitungen in Mt 11,19 und 12,23:

„Wie die Königin des Südens [...] nach ihrem anfänglichen Zweifel [...] die Weisheit des Davidnachfolgers Salomo anerkannte, so hätten die Pharisäer das Walten der Weisheit (11,19) in den Werken des messianischen Davidsohnes (12,23) Jesus anerkennen müssen.“²³⁷

Dennoch fällt auf, dass beide, sowohl die Südkönigin als auch die Niniviten, in ihrem jeweiligen ursprünglichen Kontext ambivalent charakterisiert werden: Das Verhalten der Niniviten vor der Begegnung mit Jona ist von Schlechtigkeit geprägt (ἡ κραυγὴ τῆς κακίας; Jona 1,1/LXX). Die Formulierung in Jona 1,1 erweckt zudem den Eindruck, dass der enorme Umfang der Schlechtigkeit der Grund dafür ist, dass Gott davon erfährt und zur Androhung, die Stadt zu zerstören, veranlasst wird. Und auch die Südkönigin erfährt keine durchgängig positive Charakterzeichnung: Ihr Antrieb für den Besuch Salomons besteht darin, ihn zu versuchen (πειράζειν).²³⁸ Sie hat damit eine Intention, die mit der der Gegner Jesu in der Zeichenforderung Mt 16,1–2a.4 übereinstimmt. Für beide im Gericht Auftretenden lässt sich feststellen: „In Jewish tradition the Ninevites and the Queen of South (Sheba) are symbols of wickedness. The former is eventually destroyed and the latter is associated with witchcraft and demons.“²³⁹ Diese Ambivalenz im Verhalten der Niniviten und

²³⁷ Konradt, Mt, 205.

²³⁸ Vgl. Davies/Allison, Mt II, 359.

²³⁹ Chow, Sign, 63. Zu den Niniviten verweist er auf Tob 14,4 („[...] denn ich bin gewiss, dass das Wort Gottes über Ninive, das Nahum gesprochen hat, über Assur und Ninive eintreffen wird; ja, alles wird eintreffen, was die Propheten Israels gesagt haben, die Gott

der Südkönigin gilt es wahrzunehmen und auszuwerten. Im Blick auf die Darstellung der Phariseer und Schriftgelehrten lässt das diese nur noch schlechter dastehen. Waren die Niniviten und die Südkönigin offen dafür, sich auf die Begegnung und Konfrontation mit einer Botschaft hin zu ändern und sich überzeugen zu lassen, fehlt denen, die von Jesus ein Zeichen fordern, eine ebensolche Haltung. Diese mangelnde Lernbereitschaft wird zu einem späteren Zeitpunkt bestätigt, nämlich dann, wenn sie von Jesus erneut ein Zeichen verlangen (vgl. Mt 16,1–2a.4).

Hinzu kommt: In beiden Fällen handelt es sich um Heiden, die sich auf Autoritäten des Judentums einlassen. Die Kontrastierung von Zeichenfordernden und Südkönigin wird dadurch verstärkt, dass letztere eine lange Reise unternehmen musste, um Salomo hören zu können. Die Forderer jedoch haben Jesus unmittelbar vor sich, sind jedoch nicht bereit sich auf das, was sie von ihm zu hören bekommen, einzulassen.²⁴⁰ Die Polemik gegen die Vertreter jüdischer Autoritäten, aus denen sich die *yeveá* zusammensetzt, ist also stark ausgeprägt.²⁴¹

Die beiden Referenz-Größen Jona und Salomo, denen gegenüber „hier mehr ist“, repräsentieren zwei entscheidende Bereiche der jüdischen Tradition: Prophetie und Weisheit.²⁴² Insofern beide deshalb autorisiert sind, den Menschen Gottes Botschaft auf verschiedene Art und Weise zu verkünden und zu offenbaren, sind sie Paradigmen dieser beiden atl bedeutsamen Strömungen.²⁴³ Da Salomo Sohn Davids ist, sagt der Vergleich auch etwas darüber aus, wie sich Israel zu seinen

gesandt hat, und keines von allen Worten wird vergehen, sondern alles wird sich ereignen zu seiner Zeit [...].“), auf Pirqe R. El. 43 und auf Jos, Ant 9.214, zur Südkönigin auf Test. Sal 19.3 („Unter ihnen war auch Saba, die Königin des Südens, die eine Hexe war; sie kam mit großem Hochmut an und beugte sich schließlich doch vor mir.“ Übers. nach Busch, Peter, Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung (TU 153), Berlin/New York 2006, 242.)

²⁴⁰ Vgl. Harrington, Mt, 190.

²⁴¹ So auch Huber, Zeichen, 88: Die Gerichtssprüche „haben insgesamt den Charakter von Droh- bzw. Gerichtsworten mit dem äußeren Anspruch von endgültiger Unabwendbarkeit. Die eigentliche Intention dieser Ankündigung des eschatologischen, universalen Gerichts ist aber nicht eine definitive Verdammungsansage für Israel, Intention ist es vielmehr, Appell und dringende Aufforderung zur notwendigen Umkehr zu sein.“

²⁴² Vgl. Huber, Zeichen, 88.

²⁴³ France, Mt, 493, bezeichnet sie als „principal authorities by whom God’s message was communicated to his people in the OT.“

Königen verhält.²⁴⁴ Jesus, den Sohn Davids, lehnen sie ab, und das, wo er von noch größerer Bedeutung ist als der ohnehin schon so bedeutende König Salomo. Dass es sich jedoch zugleich mit der Südkönigin um eine Nichtjüdin handelt, die dem König ihre Hochachtung erweist, stellt sich das Verhältnis Israels zu seinem König als problematisch dar. Nach dem Zeugnis des Josephus zeigt sich die Weisheit Salomos auch in seinem Wissen über Exorzismen und deren Durchführung.²⁴⁵ Durch diesen Bezug gewinnt das Mehr Jesu gegenüber Salomo eine starke Verankerung im Kontext der Zeichenforderungsperikope. Denn die vorausgehende Beelzebul-Kontroverse zeigte eindrücklich, dass Jesus diese exorzistische Fähigkeit ebenfalls zu eigen ist.²⁴⁶

Aber wie für die Südkönigin und die Niniviten lässt sich auch für Jona und Salomo feststellen, dass sie keineswegs nur einseitig als vorbildhafte Gestalten aus der eigenen Tradition gelten können. Im Gegenteil: Im AT werden sie als zwiespältige Figuren gezeichnet, die auch kritikwürdiges Verhalten an den Tag legen:

„Salomo ist nicht nur Weiser und Erbauer des Tempels, sondern ebenso Mörder und mit seinen vielen Frauen Übertreter der Tora und Götzenanbeter. Jona ist ein Prophet, der vor seinem Auftrag flieht, der die aufgetragene Botschaft nicht überbringen will, der sich dann nicht ohne Anlass als so etwas wie ein falscher Prophet empfindet, denn seine Ankündigung tritt ja nicht ein, der darüber schmolzt und die Güte Gottes vergisst. Wie auch immer – es sind hoch ambivalente Figuren, bei denen es leicht ist, ‚mehr‘ zu sein.“²⁴⁷

Es lässt sich nicht ganz einfach sagen, worin das *πλεϊον* Jesu gegenüber Jona und Salomo liegt. Aus der zitierten Beobachtung heraus lässt sich aber schließen, dass es bei dem Vergleich weniger auf die genannten Figuren als solche ankommt als vielmehr auf einen Aspekt des Auftretens oder der Wirkung der Figuren. Auch wenn das „Mehr“ im Neut-

²⁴⁴ France, Mt, 493.

²⁴⁵ Vgl. Jos, Ant 8,2,5, nach Lövestam, Generation, 32.

²⁴⁶ Vgl. Lövestam, Generation, 33. Er liest entsprechend Mt 12,27 auf Salomo hin!

²⁴⁷ Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 130f.

rum formuliert ist, ist es wohl dennoch auf Jesus zu beziehen. Der christologische Kontext, der in Mt 12,40 beginnt und in 12,41 weitergeführt wird, legt dies nahe.²⁴⁸ Die Lokalisierung ὧδε stellt den Bezug zu Jesus, der ja zugleich Sprecher ist, sicher.²⁴⁹ Die Frage, worin das „Mehr“ in der Bedeutung Jesu gegenüber dem Wirken Jonas und Salomos besteht, ist damit jedoch noch nicht beantwortet.

Bezogen auf das „Mehr“ Jesu gegenüber Jona wird häufig auf seine Predigt oder auch die prophetischen Züge seines Auftretens hingewiesen. Mt stellt die jüdischen Autoritäten öfter als Prophetenmörder dar (vgl. Mt 5,12; 23,30.31.37)²⁵⁰ und der Tod des Täufers ist ein Hinweis auf das Prophetenschicksal, das auch Jesus ereilen wird: „Was dieses Geschlecht mit Elija (= Johannes) gemacht hat, wird im Kreuzestod Jesu seine Wiederholung finden (17,12).“²⁵¹ Auf der Suche nach einem ganz konkreten Bezugspunkt zur Predigt des Jona hilft der Hinweis von Swetnam auf das Wort Jesu über die Zerstörung des Tempels (vgl. Mt 24,2):

„The ‚preaching‘ (κήρυγμα) of Jonah involves the prophecy of the destruction of Niniveh; Jesus is greater because, presumably, his preaching is [...] not only from a more authoritative source but also involves a much more important city. [...] Jesus is preaching the destruction of the temple unless his call to repentance is heard (comparison with the preaching of Jonah); Jesus is builder of a new temple (comparison with the preaching of Jonah).“²⁵²

Ebenso wäre es vorstellbar, die Verkündigung Jesu von der anbrechenden Herrschaft des Himmelreiches insgesamt zu vermuten.²⁵³

248 Vgl. Repschinski, *Stories*, 138, wie auch Rölver, *Existenz*, 353, der darauf hinweist, dass dieses „personenzentrierte Verständnis der Umkehr“ auch im Gerichtswort 11,20–24 begegnet, „wenn die verweigerter Umkehr gerade jener Städte beklagt wird, in denen *seine* meisten Krafttaten (δυνάμεις αὐτοῦ) geschahen“ (11,20f).“

249 Gegen Reed, *Sign*, 136f, der das ὧδε geographisch in Gat-Hefer verortet, wo der Tradition nach das Jona-Grab zu finden sei.

250 Vgl. Edwards, *Sign*, 98.

251 Vgl. Ernst, Josef, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte* (ZNW 53), Berlin/New York 1989, 176.

252 Swetnam, *Some Signs*, 78.

253 Dies erwägen Davies/Allison, *Mt II*, 358, betonen jedoch, dass diese immer auch christologisch gefärbt ist, insofern die Reich-Gottes-Verkündigung „[can be] never separated from the person of Jesus.“ Ähnlich Harrington, *Mt I*, 355.

Ein Referenzrahmen für den Vergleich Jesu mit Salomo findet sich im MtEv selbst, und zwar bezogen auf seine Rolle als Inbegriff der Weisheit: „Als personale Sophia übertrifft Jesus auch die sprichwörtliche Weisheit des Königs Salomo.“²⁵⁴ In Mt 11,19 wurde festgestellt, dass die Weisheit in den Werken des Davidssohnes Jesus greifbar wird:

Der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt und sie sagen: Siehe, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Sünder! Und doch hat die Weisheit durch ihre Taten Recht bekommen (Mt 11,19).

Ein solches Werk Jesu haben die Pharisäer unmittelbar vor der Zeichenforderung erfahren, in der Austreibung des Dämons (vgl. bes. Mt 12,23). Trotz des „Mehr“ Jesu verweigern sie ihm jedoch ihre Anerkennung.²⁵⁵

Bereits in zwei stark christologisch geprägten Texten tauchte das Motiv einer Überbietung auf: zum einen in den Worten Jesu über den Täufer (Mt 11,9: „mehr als ein Prophet“ – bezogen auf den Täufer und seine Funktion als Vorläufer und Wegbereiter), zum anderen in der Sabbatkontroverse (Mt 12,6: „mehr als der Tempel“ – bezogen auf Jesus selbst; hier ebenfalls markiert durch ὥδε).²⁵⁶

Markant ist in diesem Zusammenhang die Beschreibung der Präsenz Jesu durch das ὥδε. Dieses „Mehr“ liegt in der Person Jesu und seiner Bedeutung. Zudem wird die Gegenwart Jesu, die „hier“ verortet ist, als unmittelbar und zugänglich beschrieben. Vom Erzählverlauf des Evangeliums her fällt auf, dass der Engel, der am offenen Grab mit den Frauen spricht, ebenfalls mit ὥδε etwas zur Präsenz Jesu sagt. Das οὐκ ἔστιν ὥδε (Mt 28,6) besagt, dass Jesus gerade nicht im Grab präsent ist. Vielmehr ist er entsprechend seiner Ankündigung auferweckt (ἡγήθη γὰρ καθὼς εἶπεν).

Aufgrund der Aspekte, die eine eindeutige Interpretation erschweren, bietet es sich an, von einer „open christology“²⁵⁷ auszugehen. Das bedeutet, die überbietende Rolle Jesu zeigt sich in mehreren Aspekten.

254 Gnilka, Mt I, 467.

255 Vgl. Konradt, Israel, 240f. Nach Luz, Mt II, 281, übernimmt „Jesus in 11,28–30 die Funktion der göttlichen Weisheit [...]“.

256 Vgl. Sand, Mt, 267.

257 Lövestam, Generation, 35.

Erfahrbar ist sie in seiner Verkündigung, seinem prophetischen Wirken, seinen Wundertaten, den Exorzismen, seiner Weisheit, letztlich in allem, was sein Wirken und Auftreten ausmacht.²⁵⁸ Bei den Pharisäern und Schriftgelehrten allerdings stößt dieses auf eine mangelnde Lern- und Hörbereitschaft, die denen, die eine solche sich verweigernde Haltung zeigen, zum Grund ihrer Bestrafung im Endgericht wird. Es „werden Weltvölker gegen diese Generation aufstehen und sie verurteilen.“²⁵⁹ Demnach ist der Schwerpunkt des Doppelspruchs von den Niniviten und der Südkönigin darin zu sehen, dass die Ablehnung Jesu durch die, die seinen Anspruch und sein Wesen, das ihnen in vielerlei Hinsicht zu erkennen offen steht, nicht anzuerkennen gewillt sind, kontrastierend dargestellt wird. Sogar zwei heidnische Größen aus der Tradition sind ihnen darin voraus, und das, obwohl der Grund ihrer Erkenntnis bzw. ihrer Umkehr weniger durchschlagend war als der der gegenwärtigen Generation: Jesus, der mehr ist als Jona und Salomo.

b. Die Rückkehr des unreinen Geistes (VV.43–45)

Die etwas eigenartigen²⁶⁰ Verse Mt 12,43–45 illustrieren mittels des Bildes von der Rückkehr der Dämonen das Schicksal, das „dieser Generation“ bevorstehen wird. Der Schluss macht die Erzählung zu einer Parabel: „Dieser bösen Generation wird es genauso gehen“ (Mt 12,45c). Er knüpft durch das Stichwort ἡ γενεά an das Vorausgehende an. Den historischen Hintergrund bildet die Befürchtung, „dass ausgetriebene Krankheitsgeister zurückkehren können und deshalb besondere Vorkehrungen zu treffen sind.“²⁶¹ Um eine solche Rückkehr zu vermeiden, findet sich hier diese „Exorzismusregel“ Jesu ([...], die über das Wesen von Krankheitsgeistern belehrt und [...] die Notwendigkeit nicht näher

258 Vgl. Luz, Mt II, 280f.

259 Garbe, Hirte, 120.

260 Mit den Worten von Labahn, Michael, Füllt den Raum aus – es kommt sonst noch schlimmer! (Beelzebulgleichnis) Q 11,24–26 (Mt 12,43–45/Lk 11,24–26), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 126–132, 127: „Die Geschichte ist rätselhaft und ihre Pragmatik erschließt sich schwer.“

261 Kollmann, Bernd, Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 124–139, 133.

bestimmter antidämonischer Schutzmaßnahmen im Anschluss an die Dämonenaustreibung einschärft.²⁶²

Der Dämon, der sich nach der Vertreibung aus dem Menschen an unbewohnbaren Orten (betont durch ἄνυδροσ) aufhält, kann in das Haus, aus dem er vertrieben worden ist, zurückkehren, da es „leer, gefegt und geschmückt“ ist. Die Leere ist die Voraussetzung für die Rückkehr des Dämons, sein besenreiner und geschmückter Zustand machen ihn zu einem attraktiven Ort, gerade im Gegensatz zu den unwohnlichen Orten, an denen sich der Dämon in der Zwischenzeit aufgehalten hat (Mt 12,43).²⁶³ Dass das Haus leer geblieben ist, bedeutet: „Der Geheilte hat aus dem ihm widerfahrenen Heil nicht die Konsequenz gezogen, in die Nachfolge einzutreten.“²⁶⁴ Hätte er dies getan, wäre das Haus nicht leer und die Rückkehr des Dämons wäre nicht möglich, da kein Platz für ihn wäre.

Diese Generation – aus dem Kontext heraus wird ersichtlich, es sind diejenigen der Pharisäer und Schriftgelehrten gemeint, die Jesus angefragt haben – ist auch der zentrale Vergleichspunkt der Parabel: Die Gefahr besteht darin, dass „die Führungsschicht erneut Einfluss über das Volk Israel gewinnt.“²⁶⁵ Dem Verhalten des Dämons auf der Ebene entsprechen in der Realität die Versuche der religiösen Eliten, Jesusanhänger zu verunsichern.²⁶⁶ Es wird also gerade nicht der Mensch, der erneut von einem Dämon, dieses Mal sogar von mehreren heimgesucht wird, mit „diesem Geschlecht“ verglichen.²⁶⁷ Vielmehr wird eine Parallele zwischen den Pharisäern und den Dämonen gezogen. Für diese Deutung spricht die bereits im Anschluss an die Beelzebul-Kontroverse heftige Deklassierung der Pharisäer als „Otternbrut“ und wesenhaft böse (vgl. Mt 12,34).²⁶⁸ Die Bezeichnung πονηρός für dieses Geschlecht zeigt an, dass jene Verbindung im Evangelium häufiger

262 Kollmann, Magie, 133.

263 Vgl. Luz, Mt II, 282.

264 Konradt, Mt, 205.

265 Poplutz, Jesusgeschichte, 137.

266 So vertreten von Poplutz, Jesusgeschichte, 137; Gielen, Konflikt, 146; Konradt, Israel, 241–243.

267 So u. a. Luz, Mt II, 281f; Harrington, Mt, 356.

268 Dass Mt 12,31–37 als Reaktion auf die Beelzebul-Kontroverse eine ähnliche Funktion hat wie Mt 12,43–45 auf die Zeichenforderung, wurde bereits oben gezeigt.

besteht: „Schriftgelehrte und Pharisäer als ‚böses Geschlecht‘ [gehören] ebenso auf die Seite des Gegenspielers Gottes [...], wie die unreinen Geister.“²⁶⁹ Die Warnung des Textes ist demnach zweifach zu formulieren. Das Haus darf nicht leer bleiben. „Es bedarf des Eintritts in die Nachfolge und damit in den Kreis der ‚Familie‘ Jesu (Mt 12,46–50). Sonst wird man erneut den Autoritäten zum Opfer fallen.“²⁷⁰ Andererseits wird deutlich: Es handelt sich dabei um eine Warnung (vgl. das Futur in Mt 12,45c) an diejenigen, die unter der Gefahr der Einflussnahme der Autoritäten stehen. Ihnen steht die Möglichkeit offen, einen noch schlimmeren Zustand als vorher zu verhindern, sofern sie die Warnung ernstnehmen und ihr Handeln entsprechend ausrichten.²⁷¹

4.5 Fazit

Der entscheidende Aspekt des Jona-Zeichens sei also noch einmal genannt: der drei Tage und drei Nächte dauernde Aufenthalt Jonas bzw. des Menschensohnes an einen bestimmten Ort.

Der Vergleichspunkt ist die gleichdauernde Aufenthaltsspanne und dadurch nur implizit der Beginn oder der Endpunkt davon.²⁷² Es wurde gezeigt, was sich darüber aussagen lässt, was sich in dieser Zeit ereignet, welche Entwicklungen sich für Jona nachzeichnen und davon ausgehend auf den Leser (und die Leserlenkung hinsichtlich der Deutung des Todes des Menschensohnes) übertragen lassen.

Auch die Funktion der Aufenthaltsorte wurde ausführlich analysiert. Dass diese für Mt von Bedeutung sind, zeigt sich daran, dass Mt 12,40 eine redaktionelle Einfügung ist. Weder in Q noch bei Lk ist im Kontext des Jona-Zeichens von Orten die Rede, weder implizit noch explizit. Der Aufenthalt an diesen Orten mutet merkwürdig an, da sie gleichsam ungewöhnlich und lebensfeindlich sind (Fischbauch/Erdinneres).

²⁶⁹ Gielen, *Konflikt*, 146.

²⁷⁰ Konradt, *Israel*, 242, wie auch Hölscher, *Matthäus*, 260f.

²⁷¹ Vgl. Fiedler, *Mt*, 258. Anders, und m. E. zu Unrecht von der kollektiven Deutung der Zeichenfordernden ausgehend, resümiert Labahn, *Raum*, 131: „Die Wiederkehr des unreinen Geistes mit seinen sieben neuen und schlimmeren Begleitern wird als ein Gerichtsbild über die textinternen Gegner Jesu gedeutet. Die Parabel wird von der individuellen Anrede zu einer kollektiven Gerichtsansage transponiert.“

²⁷² Vgl. Frankemölle, *Mt II*, 151.

Ungewöhnlich an ihnen ist: Sie gehören physisch gesehen zur realen Welt. Es handelt sich um Orte, die man lokalisieren und bestimmen kann. Hielte man sich an ihnen auf, wäre man für andere allerdings nicht sichtbar oder greifbar. Bei beiden handelt es sich um Orte, an denen sich aufzuhalten nicht möglich ist, zumindest nicht in lebendem Zustand. Und dennoch: Beide Male wurden bzw. werden die Orte lebend verlassen.²⁷³

Diese Themen werden erst durch die Interpretation des Jona-Zeichens in den Text eingespielt. Möglich ist diese für Mt aufgrund der Deutungsoffenheit, die die Rede vom „Zeichen des Jona“ ermöglicht. Durch die Interpretation aber füllt er diese Offenheit mit einer Leserlenkung in eine bestimmte – eben die hier skizzierte – Richtung. Auf diese Weise wird das Zeichen des Jona zum Deutungshorizont für einen Ausschnitt aus dem Schicksal Jesu, nämlich die Zeit seines Begräbnisses, und noch mehr zum Angebot für die Mt-Gemeinde, wie dieses zu verstehen ist.

Die Schriftgelehrten und Pharisäer dienen den Lesern als Negativbeispiel: Die negative Qualifizierung und die klare Absage eines Zeichens nach der Gestalt, wie sie eines gefordert haben, lehrt die Leser, die Hoffnung nicht auf solche Erweise zu setzen. Die Zeichen, die Gott tut, sind anderer Gestalt. Das Zeichen des Jona zu erkennen, verlangt das Stehen in der biblischen Tradition und die Bereitschaft, auch leidvolle Ereignisse in das Jesus-Bekenntnis zu integrieren. Die radikale Differenzierung zwischen dem geforderten (und als gefordert konstatiertem) Zeichen und dem Zeichen des Jona ist entscheidend dafür, um letzteres als positives Angebot an die Leser verstehen zu können.

Die Perikope richtet sich vor allem an den Leser mit dem Angebot, auch schwer nachvollziehbare Geschehnisse im Leben des Menschensohnes Jesu als Gottes Willen entsprechend akzeptieren zu lernen. Dabei geht es nicht um eine naive Gutgläubigkeit, sondern eine aus der eigenen Tradition und Erfahrung heraus begründete Glaubensaussage.

273 Auf die grundsätzliche Bedeutung von Räumen im MtEv hat jüngst Hölischer, *Matthäus*, 199, hingewiesen. Für unsere Fragestellung ist folgende Beobachtung zentral: „[...] Räume spiegeln im MtEv zentrale Erzählinhalte wider, indem sie semantisch aufgeladen werden, somit beispielsweise positiv oder negativ besetzt sind, und auf diese Weise die Erzählinhalte raumsemantisch unterstreichen.“

Gott ist zwar nicht verfügbar und so bleibt die Hoffnung auf allzu eindeutige und sichtbare Legitimationserweise unerfüllt. Aber trotz dieser Unverfügbarkeit appelliert der Text an die Leser, an das rettende Handeln Gottes zu glauben, denn: Dass er so handelt, hat er in der Geschichte gezeigt – auch, wenn dies eine Art ist, die Menschen nicht möglich ist (Befehle an den Fisch). So wenig wie Jona sich seinem Willen entziehen konnte, so frei hat Gott sein Urteil über Ninive zurückgenommen. Und so sehr die Gemeinde in der Gefahr des Kleinglaubens steht, wird sie in gleichem Maße dazu aufgefordert, dem göttlichen Plan und Wirken samt seiner nicht menschlichen Möglichkeiten Vertrauen zu schenken.

5 Die zweite Zeichenforderung (Mt 16,1–2a.4)

Die Perikope Mt 16,1–2a.4 berichtet eine zweite Zeichenforderung, die Jesus wiederum mit dem Verweis auf das Jona-Zeichen zurückweist. Es handelt sich um eine Dublette. Im Folgenden ist dabei der Fokus auf die Aspekte zu richten, in denen sich der Text von der ersten Zeichenforderung (Mt 12,38–40) unterscheidet. Zudem gilt es, der Frage nachzugehen, welche Gründe für die Dublettenbildung plausibel erscheinen, und den Hintergrund der Stellung im weiteren Erzählverlauf zu berücksichtigen.

5.1 Text

Der Text der Perikope ist wegen einer unsicheren Bezeugung von 16,2b–3 Gegenstand textkritischer Diskussionen. In zahlreichen Handschriften ist in den Text eine Wetterregel eingeschoben (VV.2b–3):

^{2b} ὄψιας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός· ³καὶ πρωῖ-
σήμερον χειμών, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον
τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε;
(Mt 16,2b–3)

In anderen gewichtigen Handschriften (wie \aleph , B und $sy^{s,c}$) fehlt sie jedoch. Inhaltlich durchbricht der Einschub den Zusammenhang: V.4 ist direkte Antwort auf V.1. Außerdem stört der Personenwechsel zwischen V.3 (direkte Anrede in 2. Person) und V.4 (Rede über die Generation in 3. Person). Die erste Zeichenforderung verlangt ein Zeichen von Jesus (ἀπὸ σοῦ; Mt 12,38). Dass hier jedoch von einem σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ die Rede ist und damit eine sachliche Verbindung zur Wetterregel besteht, könnte ein Grund für die Einfügung der Glosse sein. Schließlich thematisiert die Wetterregel Erscheinungen am Himmel (der Terminus οὐρανός kommt 3-mal vor) und enthält das Stichwort σημεῖα, so dass sich eine Verknüpfung mit der Zeichenforderung angeboten hat. Zudem könnte die Kürze der Episode Mt 16,1–2a.4 Anlass

für die Ergänzung gewesen sein.¹ Insgesamt scheinen die Argumente gegen den Langtext zu sprechen und die nachträgliche Erweiterung des Kurztextes höhere Plausibilität zu besitzen. Nach den Regeln der Textkritik wie auch aus inhaltlichen Gründen² findet dieser sehr unsicher bezeugte Zusatz daher im Folgenden keine Berücksichtigung.³

5.2 Tradition und Redaktion

Schon vielfach wurde darauf hingewiesen, dass diese Perikope in Form und Inhalt der Zeichenverweigerung des MkEv (Mk 8,11f) deutlich näher steht als Mt 12,38–40.⁴

Mt 16,1–2a.4	Mk 8,11f
¹ Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι <u>πειράζοντες</u> ἐπρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ <u>τοῦ οὐρανοῦ</u> ἐπιδείξει αὐτοῖς.	¹¹ Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ <u>τοῦ οὐρανοῦ</u> , <u>πειράζοντες</u> αὐτόν.
^{2a} ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·	¹² καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει·
⁴ γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάν·	τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.
καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς <u>ἀπῆλθεν</u> .	¹³ καὶ ἀφείδς αὐτοὺς πάλιν ἐμβὰς <u>ἀπῆλθεν</u> εἰς τὸ πέραν.

Tabelle 7: Übereinstimmungen zwischen Mt 16,1–2a.4 und Mk 8,11f

Markante Übereinstimmungen zwischen Mt 16,1–2a.4 und Mk 8,11f (gegenüber Mt 12,38–40) sind:

1 Das vermutet France, Mt, 604.

2 Vgl. dazu Luz, Mt II, 443f (1990), wie auch überzeugend Gielen, Konflikt 167f. Ebenso entscheiden: Chow, Sign, 92; Fiedler, Mt, 284; Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThKNT 1,2), Freiburg/Basel/Wien 1988, 39f; Konradt, Mt, 254; Luck, Mt, 184; Repschinski, Stories, 167–170; Sand, Mt, 320.

3 Dagegen halten Mt 16,2b–3 für ursprünglich: März, Claus Peter, Lk 12,54b–56 par Mt 12,2b.3 und die Akoluthie der Redequelle, in: SNTU.A 11 (1986), 83–96; Gundry, Mt, 323f; Davies/Allison, Mt II, (Anm. 12) 580f; Nolland, Mt, 646. Fuchs, Zeichen, 145, geht in seinem Urteil so weit, dass der Abschnitt „aufgrund seiner Eigenart als echtes Wort Jesu gelten muss.“ Unentschieden bleibt Edwards, Sign, 105, hält er doch für die Wetterregel fest: „It does help to explain the meaning of the phrase [‘they sought’] *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (16.1).“

4 Vgl. exemplarisch Chow, Sign, 92, und Fiedler, Mt, 284.

- die Position in der Akoluthie (Mk 6,14–9,37 und Mt 14,1–18,5 laufen weitestgehend parallel);
- die Forderung steht in indirekter Rede;
- das Versuchs-Motiv (πειράζοντες);
- das geforderte σημεῖον ist ἐκ/ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ;
- das abrupte Abtreten Jesu nach der Antwort auf die Forderung, wie es für Streitgespräche gattungstypisch ist;
- starke Ähnlichkeit der Überleitungen, die zur Zeichenforderung hinführen (Mk 8,10–Mt 15,39). Einige Textzeugen belegen in Mk 8,10 Magadan (so wie Mt 15,39) statt Dalmanuta. Anders ist jedoch, dass in Mk 8,10 die Jünger Jesus begleiten, während in Mt 15,39 Jesus ausdrücklich allein ins Boot steigt, das Gespräch bezüglich der Zeichenforderung führt und die Jünger erst in Mt 16,5 wieder zu ihm stoßen.

Es lassen sich aber auch zahlreiche mt Eigenarten⁵ und Übereinstimmungen mit der ersten Zeichenforderung des MtEv (Mt 12,38–40) feststellen:

Mt 16,1–2a.4	Mt 12,38–40
¹ Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξει αὐτοῖς.	³⁸ Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.
^{2a} ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·	³⁹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·
⁴ γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.	γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.
καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν.	

Tabelle 8: Übereinstimmungen zwischen Mt 12,38–40 und Mt 16,1–2a.

Entscheidende Gemeinsamkeiten sind die Klassifizierung der Generation als πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς sowie das Jona-Zeichen, das in Mt 16,1–2a.4 jedoch ohne den Zusatz τοῦ προφήτου und die ausführliche Deutung Mt 12,41f bleibt.

5 Zu den redaktionellen Eingriffen vgl. Luz, Mt II, (Anm. 5) 444.

Deshalb ist es wahrscheinlich, dass Mt bei dieser zweiten Zeichenforderungs-Perikope von seiner Mk-Vorlage ausgeht.⁶ Mit redaktionellen Eingriffen fügt er sie in seinen Kontext ein: Die Bootsfahrt aus der Mk-Vorlage (Mk 8,10) wird dahingehend modifiziert, dass Jesus allein in die Gegend von Magadan fährt (Mt 15,39 – in Mk 8,10 fahren Jesus und Jünger gemeinsam). Während jedoch in Mk 8,13 Jesus nach der Zeichenforderung ins Boot steigt und an das andere Ufer fährt, sind es in Mt 16,5 die Jünger, die sich mit dem Boot ans andere Ufer begeben. Jesus selbst verlässt die mt Zeichenforderungsszene, indem er weggeht (Mt 16,4: ἀπῆλθεν). In der Formulierung der Zurückweisung und mit der Ausnahme des Jona-Zeichens finden sich Teile aus der Q-Version, um die der Text durch Mt erweitert worden ist.⁷ Indem Mt hier also die Zeichenforderung aus Mk übernommen hat, nachdem er sie in Mt 12,38–40 der Q-Version entnommen hat, schafft er gezielt eine Dublette.⁸

5.3 Kontext

Der unmittelbar vorausgehende Kontext ist bestimmt von summarisch erzählten Wundern (Mt 15,29–31) und der Speisung der Viertausend (Mt 15,32–39). Während die Sammelnotiz sehr euphorisch von Wundern Jesu und der darauffolgenden Begeisterung der Menschen berichtet, fehlen derartige Reaktionen in der Speisungserzählung. Aus der Leserperspektive aber wird in beiden das vollmächtige Wirken Jesu greifbar: Jesus ist der, der Kranke jeglicher Art gesundmacht und Hungernde, seien es auch noch so viele tausend, zu sättigen vermag. Diese Beobachtungen zusammenfassend kann man festhalten: „the controversy of 16:1–4 (Mk 8:11–13) disrupts this positive atmosphere of faith, miracles, and eschatological fulfilment once again.“⁹ Gleichzeitig erfährt die Blindheit der Gegner Jesu, wie sie sich in Mt 16,1–2a.4 darstellt, durch die Größe der in Mt 15,29–39 erzählten Geschehnisse eine besondere Betonung. Sie verlangen ein Zeichen, das darüber hinausgeht.

⁶ Vgl. u. a. Harrington, Mt, 244; Gielen, Konflikt, 171f; Fiedler, Mt, 284; Konradt, Mt, 254.

⁷ Vgl. Luz, Mt II, 444; Repschinski, Stories, 172.

⁸ Vgl. Konradt, Mt, 255.

⁹ Repschinski, Stories, 166.

Auch die nachfolgende Perikope von der Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer (Mt 16,5–12) verstärkt diesen Duktus. Mit der Hinzufügung der Sadduzäer in Mt 16,1 gegenüber der Mk-Vorlage korrespondiert die Veränderung auch hier: In Mk 8,15 ist vom Sauerteig der Pharisäer und des Herodes die Rede. Mt aber ersetzt Herodes durch die Sadduzäer (Mt 16,6.11f), so dass diese im Abschnitt Mt 16,1–12 durchgängig eine Rolle spielen. Mt 16,11f macht klar, dass zunächst der Sauerteig, vor dem Jesus warnt, wie aber wohl auch das Brot in den Speisungsgeschichten der Fünftausend und Viertausend, symbolisch gedeutet werden sollen: In der Auslegung Jesu steht der Sauerteig für die Lehre (διδάχη) der Pharisäer und Sadduzäer (in Bezug auf Mt 16,6).¹⁰ Der Verweis auf die Speisungsgeschichten in der Jüngerbelehrung Mt 16,8–11 legt nahe, dass demgegenüber auch das Brot metaphorisch die Lehre Jesu meint, die im Kontrast zu der der Pharisäer und Sadduzäer steht.¹¹ Die Lehre Jesu wäre dann eine, die in Fülle allen geschenkt wird, die bei Jesus sind. Die Forderung eines weiteren Zeichens ruft beim Leser Verwunderung hervor.¹²

Die zahlreichen Bezüge von Mt 16,5–12 zur Speisungserzählung in Mt 15,32–39 machen deutlich, dass der Abschnitt Mt 15,32–16,12 zusammen gelesen werden will.¹³ Die Motive „Brot“, „Sauerteig“, „Lehre“ und „Jesus verstehen bzw. nicht verstehen“ halten den Abschnitt inhaltlich und thematisch zusammen, wenn sich auch räumliche und zeitliche Sprünge finden und die Gesprächspartner wechseln.

Insgesamt bildet der Abschnitt Mt 16,1–12 durch die ablehnende Haltung der Pharisäer und Sadduzäer eine thematische Einheit. Er ist strukturiert durch das mit *Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι* in Mt 16,1.6.11f.¹⁴ Das Zueinander von Zeichenforderung und Warnung ist davon

¹⁰ Da die Differenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern gerade in den jeweiligen Positionen der Lehre gründen, unterstreicht dies die Polemik des Mt. Vgl. France, Mt, 605.

¹¹ Auf die stellenweise negative Konnotation von Sauerteig im biblischen Kontext (1 Kor 5,6–8; demgegenüber wird er in Mt 13,33 positiv konnotiert) verweist Poplutz, Jesusgeschichte, 171.

¹² Luz, Mt II, 445, erklärt mit dem Kontext die Rede vom bösen Geschlecht: „Nach zwei wunderbaren Speisungen, an denen große Volksmengen teilnahmen, und nach zwei Massenheilungen ist diese Zeichenforderung eindeutig böswillig.“

¹³ Vgl. Chow, Sign, 92.

¹⁴ Vgl. März, Akoluthie, (Anm. 45) 94.

bestimmt, dass die Forderung Mt 16,1–4 die unmittelbare Ursache für die Warnung bildet, die in Mt 16,5–12 ausgesprochen wird.¹⁵

Der abschließende V.4 markiert „the end of Jesus’ ministry in Galilee and of his contact with Jewish leaders in the north“¹⁶ und gewinnt kontextuell gesehen dadurch Gewicht. Auch J. Gnilka misst der Perikope „vor allem kompositionelle Bedeutung“¹⁷ bei.

5.4 Gliederung

Die Struktur des Textes ist von der Anfrage der Pharisäer und Sadduzäer bestimmt. Unmittelbar nach der Einführung ins Geschehen durch das Auftreten der Pharisäer und Sadduzäer wird deren Absicht genannt: Sie wollen Jesus auf die Probe stellen (πειράζοντες). Erst darauf folgt der Inhalt ihrer Forderung bzw. wie sie ihre Absicht erreichen wollen. Die Antwort Jesu greift diese Struktur auf: Betrachtet man die Antwort parallel zur Anfrage der Pharisäer und Sadduzäer, dann sind diese mit dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht zu identifizieren (γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς), schließlich sind sie es, die ein Zeichen gefordert haben. Ihre Handlung macht deutlich, dass damit niemand anderes gemeint sein kann. Durch die Parallelisierung wird zudem ersichtlich, dass es die versucherische Absicht ist, die zu der Zuschreibung der sehr negativen Eigenschaften durch Jesus führen dürfte (πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς). Darauf folgt die inhaltliche Antwort auf die Forderung, wobei außer dem σημεῖον an sich keine weiteren Aspekte aus der Forderung aufgenommen werden:

- Es wechselt das Verb (ἐπιδειξαι – δοθήσεται).
- Jesus formuliert unpersönlich (Passiv δοθήσεται) und nicht, wie die Forderung vermuten lassen würde, persönlich (z. B. „Ich gebe euch...“).
- Der Zusatz „aus dem Himmel“ (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) wird nicht thematisiert.

¹⁵ Vgl. Konradt, Mt, 255. Nolland, Mt, 647: „The main role of 16:1–4 is as an introduction to vv. 5–12.“

¹⁶ France, Mt, 606.

¹⁷ Gnilka, Mt II, 42.

Durch die Konstatierung der Forderung gewinnt die deutliche Absage zusätzlich an Gewicht. Aber auch die einzige Ausnahme eines gewährten Zeichens, das Jona-Zeichen, erfährt dadurch eine Akzentuierung. Hierbei ist zu beachten, dass diese in Aussicht gestellte Ausnahme ebenfalls von dem geforderten Zeichen abweicht, da nicht klar wird, inwiefern das τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ Berührungspunkte mit dem σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ aufweist, welches von Jesus gefordert wird.

Auffällig sind Einleitung und Abschluss der Perikope: Eingeführt wird sie durch das Hinzutreten der Pharisäer und Sadduzäer (προσελθόντες). Sie bewegen sich auf Jesus zu, um mit ihm das Gespräch zu beginnen. Nachdem Jesus geantwortet hat, ist es aber er selbst, der aus der Situation durch sein Weggehen heraustritt und sie unvermittelt zurücklässt (καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν). Er entzieht sich seinen Gesprächspartnern also in zweifacher Weise: einmal inhaltlich durch die Zurückweisung ihrer Forderung und ein zweites Mal durch die räumliche Abwendung von diesen. Würde es etwaige offene Fragen auf Seiten der Pharisäer und Sadduzäer geben, so müssten sie Jesus erneut aufsuchen.

V.1	Auftritt der Pharisäer und Sadduzäer	Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι
V.1	Absicht der Pharisäer und Sadduzäer	πειράζοντες
V.1	Forderung der Pharisäer und Sadduzäer	ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς.
V.2a.4	Bewertung und Konstatierung der Forderung durch Jesus	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ
V.4	Antwort Jesu auf die Forderung	καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.
V.4	Abtreten Jesu	καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν.

Tabelle 9: Struktur Mt 16,1–2a.4

Bei dem Text handelt es sich gattungskritisch um ein Streitgespräch. Es finden sich die typischen Formelemente: Unvermittelte Annäherung der Streitpartner an Jesus (προσελθόντες), Nennung der Absicht (πειράζοντες), Inhalt der Streitfrage (ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδείξαι αὐτοῖς), Einführung in die Antwort (ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς), Antwort in Form eines markanten Ausspruchs (γενεὰ

πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ [...]. σημεῖον οὐ δοθήσεται) und unvermitteltes Verlassen der Konfliktpartner (καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν). Darüber hinaus zeigt der Text einen gattungstypischen gerafften Erzählstil.¹⁸ Eher untypisch ist die Formulierung der Streitfrage durch die Gegner in indirekter Rede,¹⁹ die Mt von Mk übernimmt.

5.5 Auslegung

5.5.1 Die Pharisäer und die Sadduzäer

Durch den Weggang Jesu in Mt 15,39 sind die Jünger bei dem Geschehen nicht dabei, erst in 16,5 treten sie wieder zu Jesus hinzu. Die Konfrontation erfolgt also ausschließlich zwischen Jesus und den Pharisäern und Sadduzäern, wodurch die Gegenüberstellung an Gewicht gewinnt.

Besonders eigentümlich ist die Koalition zwischen den führenden Gruppen im Judentum, den (oi!) Pharisäern und den Sadduzäern. Ungewöhnlich und historisch kaum vorstellbar ist diese Verbindung, da diese zwei Gruppen in wesentlichen Fragestellungen unterschiedliche Positionen vertraten.²⁰ Die Zusammenstellung der zwei Gruppen²¹ findet sich im NT auch nur innerhalb des MtEv, neben unserer Textstelle und der unmittelbar folgenden Mt 16,5–12 (dort drei Mal!) noch in Mt 3,7:

Als Johannes sah, dass viele Pharisäer und Sadduzäer zur Taufe kamen, sagte er zu ihnen: Ihr Schlangenbrut, wer hat euch denn gelehrt, dass ihr dem kommenden Zorngericht entrinnen könnt? (Mt 3,7)

¹⁸ Vgl. Weiss, Wolfgang, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin 1989, 271.

¹⁹ Vgl. Repschinski, Stories, 255; Weiss, Lehre, 271.

²⁰ Vgl. Strotmann, Jesus, 78. Jedoch weist Gnilka, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg/Basel/Wien 2007, 65, darauf hin: „Beide Parteien, Pharisäer und Sadduzäer, waren vielfach gezwungen, miteinander auszukommen. Die Sadduzäer besaßen die Macht, die Pharisäer hatten Einfluss auf das Volk. So mussten diese auf jene Rücksicht nehmen.“

²¹ Vgl. zu der Zusammenstellung von Pharisäern und Sadduzäern im MtEv insgesamt: Troi-Boeck, Konflikt, 381–385.

Hier liegt der Fokus auf der Gerichtspredigt des Täufers, die sich im MtEv speziell an die Pharisäer und Sadduzäer richtet. Die Frage, aus welcher Motivation heraus die Pharisäer und Sadduzäer Johannes aufsuchen, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Dass darin ihre Umkehrbereitschaft zum Ausdruck kommt,²² erscheint mit Blick auf den weiteren Erzählverlauf des MtEv jedoch fragwürdig. Schließlich qualifiziert die Reaktion des Täufers die Gruppe der Pharisäer und Sadduzäer, noch bevor diese überhaupt zu Wort kommen, radikal negativ, indem Johannes auf ihr Auftreten mit einem harten Gerichtswort reagiert.²³ Die Bezeichnung „Otternbrut“, mit der Johannes die Pharisäer und Sadduzäer anspricht, begegnet noch in Mt 12,34 (Pharisäer) und 23,33 (Schriftgelehrte und Pharisäer) und damit in beiden Fällen Gruppen, die Jesus gegenüber oppositionell eingestellt sind. Diese Beobachtung legt nahe, dass die Einführung eines gemeinsamen Auftretens von Pharisäern und Sadduzäern in Mt 3,7 erfolgt ist, „um eine Opposition zwischen Johannes und jüdischer Führung im Vorgriff auf die auch für das Wirken Jesu geltenden Verhältnisse darstellen zu können, ohne die Frage zu bedenken, warum Vertreter von Pharisäern und Sadduzäern überhaupt zu Johannes gekommen sein sollen.“²⁴ Dass die beiden Gruppen in der Täuferperikope gemeinsam auftreten und sich die Gerichtspredigt des Johannes explizit an sie richtet, „signalisiert [...] zugleich, dass die etablierten Autoritäten sich gegenüber den Boten des Himmelreiches als eine geschlossene Front präsentieren werden.“²⁵ Dieses Motiv, dass sich in der Ablehnung Jesu die Reihen der jüdischen Autoritäten schließen, lässt sich auch für Mt 16,1 feststellen.

Mt polemisiert durch die Koalition der Gruppen in Mt 16,1, „um die Pharisäer [...] zu diskreditieren: Nachdem sie mit ihrer ersten Zeichenforderung in Mt 12,38 nicht zu reüssieren vermochten und auch das Auftreten ihrer Gesinnungsgenossen aus Jerusalem (vgl. Mt 15,1–9)

22 So u. a. vertreten bei Gielen, Konflikt, 169.

23 Zum Auftreten der Gruppe von Pharisäern und Sadduzäern in Mt 3,7 vgl. Häfner, Vorläufer, 52–56.

24 Häfner, Vorläufer, 54. Zahlreiche andere Ausleger, lesen das ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ βάπτισμα dahingehend, dass die Pharisäer und Sadduzäer gekommen seien, um sich ein Bild über die Vorgänge am Jordan zu verschaffen. So unter vielen anderen Konradt, Mt, 49, und Poplutz, Jesusgeschichte, 35.

25 Konradt, Mt, 50.

nicht von Erfolg gekrönt war, haben sie, wie schon beim Täufer (vgl. Mt 3,7), sogar ein Bündnis mit den Sadduzäern nicht gescheut.²⁶ Zugleich wird die jüdische religiöse Führerschaft in ihrem kritischen Verhalten gegenüber Jesus als vereint dargestellt.²⁷ Das durchgängige Fehlen des Artikels vor Σαδδουκαῖοι bei allen Vorkommen in Mt 16,1–12 verstärkt diesen Eindruck der Einheit zwischen Pharisäern und Sadduzäern in ihrer Ablehnung Jesu.²⁸

Die Forderung zielt darauf, dass den Pharisäern und Sadduzäern ein Zeichen vom Himmel *gezeigt* (ἐπιδείξαι αὐτοῖς) wird. Diese Formulierung, er solle das Zeichen „ihnen zeigen“, findet sich nur in dieser Zeichenforderung. Schon darin zeigt sich eine besondere Fokussierung auf die ganz konkrete Gruppe der Zeichenforderer. Die Frage der Verhältnisbestimmung dieser Gruppen zu Jesus spielt also eine zentrale Rolle. Zudem werden sie von der Volksmenge abgesetzt.²⁹ Dass auf der anderen Seite Jesus allein, ohne die Jünger (!) steht, bekräftigt diese Tendenz. Es scheint darum zu gehen, wie Jesus vor der unmittelbar vor ihm stehenden Gruppe von Pharisäern und Sadduzäern ein σημεῖον vorführen kann. Die eng an die Personengruppen gebundenen Formulierungen in Mt 16,1b (ἐπιδείξαι αὐτοῖς) und 16,2a (εἶπεν αὐτοῖς) legen nahe, eine kollektive Deutung, die Pharisäer und Sadduzäer würden für die Volksmengen stehen, auszuschließen. Sie repräsentieren nicht das jüdische Volk als Ganzes. Dies ist demnach auch für Mt 16,4 (γενεά) stark zu machen.³⁰

26 Konrad, Mt, 255.

27 Vgl. Harrington, Mt, 245. Zur historischen Bewertung dieses Bündnisses vgl. Gielen, Konflikt, 173f, die nicht ausschließt, „dass für Mt und seine Gemeinde die Vertreter sadduzäisch-priesterlicher Kreise noch eine aktuelle zeitgeschichtliche Erfahrungsgröße darstellten, [...] [obgleich] die konkrete Auseinandersetzung der Gemeinde vor Ort mit den Pharisäern und Schriftgelehrten geführt wird.“

28 Vgl. Konrad, Israel, 128.

29 Vgl. Repschinski, Stories, 167.

30 Vgl. v. a. Repschinski, Stories, 170. Nur die Pharisäer und Schriftgelehrten sind adressiert (αὐτοῖς V.2a! wie auch V.1b) und nur sie fordern ein Zeichen! Die Formulierung V.4 γενεά πονηρά καὶ μοιχαλῖς σημεῖον ἐπιζητεῖ als Aussage, nicht mehr als Frage wie im MkEv, verdeutlicht, dass damit die Autoritäten gemeint sind, die in V. 1 das Zeichen verlangt haben. Dass diese das Volk repräsentieren müssen, wird nicht ersichtlich. Vielmehr ist es wohl so, dass die Pharisäer und Sadduzäer als γενεά πονηρά καὶ μοιχαλῖς dem „Volk in ihrer Eigenschaft als religiöse Führer zum Verhängnis werden.“ Gielen, Konflikt, (Anm. 16) 169.

5.5.2 Die Absicht der Pharisäer und Sadduzäer: πειράζοντες

Die Absicht der Pharisäer und Sadduzäer ist mit dem Wort *πειράζοντες* beschrieben. Sowohl der atl als auch der inner-mt Bedeutungszusammenhang sind näher zu beleuchten.

(a) Das Versuchungsmotiv ist im AT in den Erzählungen rund um den Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme sowie in der Weisheitsliteratur breit belegt. Der Ungehorsam, der (vor allem im deuteronomistischen Geschichtswerk) als Erklärung für die unheilvolle Geschichte des Volkes Israel herangezogen wird, spiegelt sich auch im unrühmlichen Verhalten des Volkes in Versuchungssituationen: Einerseits hat es sich in den Glaubens- und Gehorsamsprüfungen, die Gott ihm gestellt hat, meist nicht bewährt,³¹ andererseits hatte es keine Skrupel, seinerseits Gott auf die Probe zu stellen.³² Dagegen haben Prüfungen in der Weisheitsliteratur eine pädagogische Ausrichtung, da sie dort der Erziehung

31 So z. B. in Dtn 8,2, das den vierzigjährigen Weg durch die Wüste als eine Zeit der durchgängigen Versuchung beschreibt. Insgesamt lässt sich festhalten: „Gott erprobt den Glauben und Gehorsam seines Volkes. Die Erzählungen vom bitteren Wasser in Mara (Ex 15,22–27), vom Manna- und Wachtelwunder (Ex 16) u. a. geben zu erkennen, dass der Sinn dieser Versuchungen auf die Erprobung des Gehorsams gegenüber den von Gott formulierten Geboten (Ex 20; 21ff; Dtn 5) gerichtet ist (Ex 16,4: *„Ich will es prüfen, ob es nach meiner Weisung lebt oder nicht“*, vgl. Ex 15,26; 16,28; Ex 20,20; Dtn 7,19; 8,2; Ri 2,20ff; 3,1–4), insbesondere aber auf die Einhaltung des monotheistischen Gottesglaubens abzielt und das rechte Verhältnis, die Liebe, zu dem einen Gott, der vorausgehend zum Wohle Israels gehandelt hat, erproben und gegebenenfalls bewirken will (vgl. Dtn 4,34f; 8,1–20; 13,2–5; 29,1–8).“ Apel, Matthias, *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums* (SBB 72), Stuttgart 2013, 129f.

32 So z. B. in Ex 17,1–7, dem „Schlüsseltext für diese Thematik“ (Herrmann, Versuchung, 85). Mose wirft dem Volk vor, Gott zu versuchen, indem sie in der Wüste nach Wasser verlangen (Ex 17,2/LXX: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς Μωϋσῆς Τί λοιδορεῖσθέ μοι, καὶ τί πειράζετε κύριον;*). Aufgrund des Aufbegehrens Israels gegen Gott gibt Mose dem Ort den Namen „Versuchung und Streit“ (Ex 17,7: Massa und Meriba, in der LXX: Πειρασμός καὶ Λοιδόρησις). „Die Linie des Aufbegehrens und Versagens Israels setzt sich in den folgenden Ereignissen fort (vgl. z. B. Ex 32,1–35; Num 11,14; Num 14,22 spricht von bereits zehn Versuchungen Gottes durch sein Volk; Num 21,4f) und gibt ein wichtiges Grundthema des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu erkennen, das als warnendes Paradigma in der weiteren biblischen Tradition aufgegriffen wird (vgl. z. B. Ps 78,18ff; Ps 28,41f.56f; Ps 106,14ff; 1 Kor 10,1–11; Hebr 3,8ff) und zu dem Dtn 6,16 in den Weisungen des Dekalogs die fundamentale Stellungnahme formuliert: *Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht prüfen, wie ihr in zu Massa geprüft habt.*“³³ Apel, Anfang, 128f.

und der Läuterung des Gottesfürchtigen dienen.³³ In den atl Texten, in denen Versuchung eine Rolle spielt, steht die Beziehung zu JHWH auf dem Spiel. Das Vertrauen, der Gehorsam und die Treue gegenüber Gott müssen sich immer wieder aufs Neue erweisen.

„Geht Versuchung vom Menschen aus, offenbart sie schon den Bruch dieser Beziehung durch den Menschen, durch seinen Unglauben und seine Vermessenheit. Andersherum dient die Versuchung durch den Schöpfer der rechten Gotteserkenntnis; sie soll erproben, ob der Versuchte nach den Weisungen Gottes lebt und weist im gegenteiligen Fall auf die Notwendigkeit der Buße und Umkehr (μετάνοια).“³⁴

Daher überrascht es auch nicht, dass Angehörige fremder Völker nicht mit Versuchungen konfrontiert werden.³⁵

Stellt man die Frage nach den versucherischen Zeichenforderern in Mt 16,1 zurück, bleibt die Frage, ob hier Anknüpfungspunkte an die atl Prägungen der Versuchungsthematik bestehen. Sind die Pharisäer und Sadduzäer hier die Anwälte der Tora und stellen die rechte Einstellung Jesu auf den Prüfstand? Der Schlüssel dürfte in Dtn 13,2–6 liegen.

²Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder ein Traumseher auftritt und dir ein Zeichen (σημείον) oder ein Wunder ankündigt, ³wobei er sagt: Folgen wir anderen Göttern nach, die du bisher nicht kanntest, und verpflichten wir uns, ihnen zu dienen!, und wenn das Zeichen (σημείον) und Wunder, das er dir angekündigt hatte, eintrifft, ⁴dann sollst du nicht auf die Worte dieses Propheten oder Traumsehers hören; denn der HERR, euer Gott, prüft (πειράζει) euch, um zu erkennen, ob ihr das Volk seid, das den HERRN, seinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele liebt. ⁵Ihr sollt dem HERRN, eurem Gott, nachfolgen, ihn sollt ihr fürchten, seine Gebote sollt ihr bewahren, auf seine Stimme sollt ihr hören, ihm sollt ihr dienen, an ihm sollt ihr euch festhalten. ⁶Der Prophet oder Traumseher aber soll mit dem Tod bestraft werden. Er hat euch aufgewiegelt gegen den HERRN, euren Gott, der euch aus Ägypten geführt und dich aus dem

³³ Vgl. Herrmann, Versuchung, 81f.

³⁴ Apel, Anfang, 131f.

³⁵ Vgl. Herrmann, Versuchung, 81.

Sklavenhaus freigekauft hat. Denn er wollte dich davon abbringen, auf dem Weg zu gehen, auf den der HERR, dein Gott, dich verpflichtet hat. Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen (Dtn 13,2–6).

In diesem Text ist von zeichen- und wundertuenden Propheten die Rede, die zum Glauben an andere Götter motivieren. Dies wird als Prüfung bezeichnet, die auf den Monotheismus und den Jahwe-Glauben abzielt. Während in Dtn 13 die Propheten Zeichen und Wunder tun, verweigert Jesus dies ausdrücklich. Lediglich das Zeichen des Jona, das nicht mit den wunderhaften Zeichen der Propheten vergleichbar ist, wird in Aussicht gestellt. Während es in Dtn 13 Gott ist, der den Glauben Israels auf die Probe stellt (πειράζει), sind es in Mt 16,1 die Pharisäer und Sadduzäer, die Jesus dahingehend auf die Probe stellen wollen, ob er in der Lage ist, ein Zeichen zu erbringen. Diese Vertauschung der Rollen trägt bereits dazu bei, die Zeichenforderung Mt 16,1 in ein fragwürdiges Licht zu stellen. Die Diskreditierung der Forderung wird sodann besiegelt durch die Klassifizierung der Fordernden als *πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς*, wobei letzteres in der prophetischen Literatur auch allegorisch für das Verhältnis zwischen Jhwh und seinem Volk gebraucht wird (vgl. Hos 2,4).

(b) Innerhalb des MtEv sind die weiteren Vorkommen von *πειράζω* aufschlussreich. Eine erste Verwendung findet sich in der Versuchungserzählung Mt 4,1–11. Der Geist Gottes treibt Jesus in die Wüste, damit dort der Teufel (Mt 4,1: *διάβολος*) in drei Redegängen versucht, Jesus zu einer eigenmächtigen Demonstration seiner Vollmacht zu bewegen (erste Versuchung), Gottes Handeln an Jesus zu provozieren (zweite Versuchung) und ihn, den Teufel anzubeten (dritte Versuchung). Dass Jesus versucht wird, geht also auf Gott selbst zurück,³⁶ während der Teufel der Ausführende der Versuchung ist. Als der Teufel zum ersten Mal an Jesus herantritt, wird er als *ὁ πειράζων* bezeichnet (Mt 4,3). Die drei Forderungen gehen allesamt von der Annahme aus, dass ihr Inhalt potenziell möglich ist: dass Jesus als Sohn Gottes Steine in Brot

³⁶ Dieses Motiv, dass Gott Situationen der Versuchung zulässt, wenn er sie auch nicht selbst betreibt, begegnet auch in der Vaterunser-Bitte Mt 6,13: *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Konradt, Mt, 108f.

verwandeln könnte, um seinen Hunger zu stillen; dass Gott in lebensbedrohlicher Situation seines Sohnes rettend eingreifen könnte; und dass der Teufel Jesus alle Reiche der Erde übergeben könnte. Erst deshalb gewinnen sie an versucherischem Potential. So steht die Frage im Fokus, ob Jesus sich zum Ungehorsam verleiten lässt. Er hält jedoch den Versuchungen stand und bewährt sich. Die Erzählung Mt 4,1–11 ist stark von Motiven der Wüstenwanderung und den dort berichteten Versuchungen (Ex 17,1–17) geprägt: Die mt Versuchungsszene ist ebenfalls in der Wüste lokalisiert und alle Zitate, mit denen Jesus antwortet (alle stammen aus dem Deuteronomium: Dtn 8,3; 6,13.16), gehören in den Kontext der Wüstenwanderung. Man könnte daraus folgern: Anders als das Volk (der Sohn Jhwhs) in der Wüste, bleibt Jesus, der Sohn Gottes (ebenfalls in der Wüste), standhaft in seinem Vertrauen und Glauben an die Gegenwart Gottes.³⁷

Alle weiteren *πειράζω*-Stellen im MtEv sind mit den Pharisäern verbunden. Bei der nach dem Auseinandergehen in Mt 16,4 erneuten Begegnung zwischen den Pharisäern und Jesus fragen ihn diese nach der Erlaubnis der Ehescheidung (Mt 19,1–12). Bei dieser Frage geht es im Kern darum, ob Jesu Lehre mit der Tora übereinstimmt.³⁸ Sprachlich steht die Formulierung der Zeichenforderung in Mt 16,1 sehr nahe:

Mt 16,1 *Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάι αὐτοῖς.*

Mt 19,3 *Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες·*

Auch in der Frage nach der kaiserlichen Steuer (Mt 22,15–22) tauchen die Pharisäer als Streitgesprächspartner Jesu auf. Hier entlarvt Jesus ihre Absicht als versucherisch:

νοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν [vgl. 16,4!] αὐτῶν [= der Pharisäer] εἶπεν· τί με πειράζετε, ὑποκριταί; (Mt 22,18)

37 „Der gehorsame Jesus ist Antityp Israels in der Wüste, zugleich vorbildlicher Gerechter, in beider Hinsicht bewährter Sohn Gottes und wahrer Mensch.“ Popkes, Wiard, Art. *πειράζω*, in: EWNT³ 3 (2011), 151–158, 156.

38 Vgl. Poplutz, Jesusgeschichte, 193.

Der Frage Jesu ist vorausgeschickt, dass er ihre (der Pharisäer; Mt 22,15) Bosheit (πονηρία) kennt. Diese Zuschreibung begegnet ebenfalls in der Antwort Jesu auf die Zeichenforderung, nämlich in der Feststellung der Forderung (Mt 16,4a: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς). Bosheit ist also eine Eigenschaft, die mit denjenigen, die Jesus versuchen, zusammenhängt.

Schließlich wird die Motivation zur Frage an Jesus nach dem wichtigsten Gebot durch einen gesetzesgelehrten Pharisäer als versucherisch beschrieben. Dies überrascht, da es sich dabei um eine typische Frage handelt, die zu stellen einem jüdischen Gesetzeslehrer zusteht.³⁹

³⁵ [...] καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν [νομικὸς] πειράζων αὐτόν.

³⁶ διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; (Mt 22,35f)

Inwiefern die Frage Jesu dennoch auf die Probe zu stellen vermag, erhellt der Mt Kontext der Kontroversen über den Sabbat (Mt 12,1–14) und das Händewaschen vor dem Essen (Mt 15,1–20):

„Denn aus Jesu Überordnung der Barmherzigkeit über den Tempel und damit über die Gottesverehrung im Tempel (12,5–7, vgl. auch 5,23f.) sowie aus seiner Kritik an einer auf Kosten der Elternehre gehenden Gelübdepraxis (15,4–6) ließ sich auf Seiten der Gegner der Vorwurf ableiten, hier werde die Zuwendung zum Menschen auf Kosten der Gottesliebe betont und damit der Bedeutung der Anerkenntnis und Verehrung des einen Gottes als des ersten und obersten Grundsatzes der Judentums [...] nicht adäquat Rechnung getragen.“⁴⁰

Es zeigt sich, dass die Versuchungen Jesu im MtEv von zwei Seiten ausgehen: dem Versucher an sich, dem Teufel (Mt 4,1–11; vor allem 4,3), und den Gegnern Jesu, vor allem den Pharisäern (in Mt 16,1 in Verbindung mit den Sadduzäern; in Mt 22,16 treten die Jünger der Pharisäer mit den Herodianern auf). Die Versuchungen richten sich allesamt an Jesus. Lediglich in Mt 4,7 wird mit Rekurs auf Dtn 6,16 das Verbot, Gott auf die Probe zu stellen, formuliert (dort mit ἐκπειράζω, während sonst

³⁹ Vgl. Poplutz, Jesusgeschichte, 225.

⁴⁰ Konradt, Mt, 349.

immer *πειράζω* verwendet wird). Inhalt sind Fragen der Tradition, der Auslegung, der Autorität und der Legitimation Jesu. Eine Verbindung zwischen Mt 16,1 und der Versuchungssperikope besteht insofern, als die Versuchung durch den Satan Jesus ebenso wie die Zeichenforderung zu einem bestimmten Handeln aufruft (Steine in Brot verwandeln; sich hinabstürzen; dem Satan huldigen – ein Zeichen zeigen); in den weiteren Vorkommen, die immer mit den Pharisäern verbunden sind, geht es hingegen darum, wie Jesus sich je zu einer bestimmten Frage positioniert.

Die Kehrseite der Zeichenforderung, durch die die Pharisäer und Sadduzäer Jesus auf die Probe stellen, ist die Bewährung Jesu. Er erweist sich als derjenige, der der Versuchung standhält. „Er unterlässt das Experimentieren mit Gott (Dtn 6,16).“⁴¹ Insofern sich das Jona-Zeichen von den Zeichen und Wundern der Propheten, vor denen in Dtn 13 gewarnt wird, unterscheidet, kann nicht davon die Rede sein, dass Jesus in seinem Handeln dem Willen Gottes zuwiderhandelt. Im MtEv wird Jesus als derjenige dargestellt, der die Prüfungen bewältigt, ohne Gott gegenüber ungehorsam zu werden oder der Tora zu widersprechen. Bestätigt wird er schließlich darin, dass ihm auf dem Berg in Galiläa (Mt 28,16) *alle* Macht im Himmel und auf der Erde (Mt 28,18) gegeben wird – und damit eine Vollmacht, die nicht nur, wie es die Verehrung des Teufels versprochen hätte, auf die Reiche der Welt beschränkt ist (Mt 4,8f).

Die Gegner Jesu werden hier in kein gutes Licht gestellt. Sie sind charakterisiert durch ihre Bosheit und ihre versucherischen Absichten. Es wird sich schwerlich um einen Zufall handeln, dass sie durch dieses Handlungsschema mit dem Teufel verbunden sind. Offenbar soll dem Leser deutlich werden, dass die Pharisäer und Sadduzäer, die von Jesus ein Zeichen fordern, dem Teufel in nichts nachstehen. Konradt resümiert: „Die bösen Gegner stehen unter dem Einfluss ‚des Bösen.‘“⁴²

41 Schneider, Walter, Art. *πειρασμός*, in: TBLNT² (2010), 1790–1793, 1793.

42 Konradt, Israel, 148. Vgl. zum Thema insgesamt auch Poplutz, Welt, 114f.125–127.

5.5.3 Das geforderte σημεῖον

Was lässt sich über das σημεῖον sagen, das in Mt 16,1 von Jesus gefordert wird?

a. Es ist keine δύναμις

Aus den vorher berichteten Wundern (vgl. besonders die Sammelnotiz Mt 15,29–31, die Anklänge an die jesajanische Verheißung Jes 35,5f zeigt) lässt sich schließen, dass sich das geforderte σημεῖον von Wundern Jesu, die im MtEv *δυνάμεις* (Mt 7,22; 11,20.21.23; 13,54.58)⁴³ heißen, unterscheidet. Wie skeptisch die Pharisäer in Bezug auf die Wunder Jesu eingestellt sind, wurde in der Beelzebul-Kontroverse (Mt 12,22–30) deutlich. Sie sind der Überzeugung, dass Jesus diese „mit Hilfe von Beelzebul, dem Herrscher der Dämonen“ (Mt 12,24) wirkt. Womöglich ist auch darin begründet, dass sie von ihm nun ein Zeichen aus dem Himmel fordern.⁴⁴

b. Die Näherbestimmung des Zeichens ἐκ τοῦ οὐρανοῦ

Für das MtEv ist οὐρανός mit 82 Vorkommen ein bedeutender Begriff (Mk: 19; Lk: 35; Apg: 26).⁴⁵ Zunächst ist οὐρανός an einigen Stellen der empirische sichtbare Raum, zu dem man aufblickt (vgl. Mt 14,19), in dem die Vögel leben (vgl. Mt 6,26; 8,20) und der sich von der Erde abgrenzen lässt. Zweitens bezieht sich die Verbindung von οὐρανός mit γῆς (16-mal) auf die Welt als Ganzes, die sich aus Himmel und Erde zusammensetzt.⁴⁶ Und drittens, die theologisch bedeutende Verwendung, die im Zusammenhang mit Gott steht: der Himmel als der Ort, an dem der Vater ist (Mt 5,45; 6,1.9; 7,11.21; 10,32.33; 12,50; 23,9), und als Thron des Vaters (Mt 5,34; 23,22).

⁴³ Mt 21,15 hat τὰ θαυμάσια; die τέρατα in Mt 24,24 unterscheiden sich von den δυνάμεις gerade dadurch, dass sie nicht Jesus als Handlungsträger haben.

⁴⁴ So Repschinski, *Stories*, 167.

⁴⁵ Vgl. Schoenborn, Ulrich, Art. οὐρανός, in: EWNT³ 2 (2011), 1328–1338, 1328.

⁴⁶ Vgl. Pennington, Jonathan T., *Heaven, Earth and a New Genesis. Theological Cosmology in Matthew*, in: Ders. (Hg.), *Cosmology and New Testament theology* (LNTS 355), London u. a. 2008, 28–44, 29f.

Charakteristisch und quantitativ dominant für das MtEv ist die Rede von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν.⁴⁷ Vor allem im MtEv steht der Himmel im Zusammenhang mit der Basileia (Mt 3,2; 4,17; 11,25; 13; 18 u. ö.).⁴⁸ Gemeinsam mit der Rede vom ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (13-mal) und der ähnlichen Formulierung ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος (7-mal) dominiert dieser Referenzrahmen innerhalb des MtEv, der den Himmel in Verbindung mit Gott bringt.

An drei Stellen findet sich wie in Mt 16,1 die Verbindung von ἐκ und οὐρανός: Die Stimme, die Jesus bei der Taufe als geliebten Sohn ausweist (Mt 3,17),⁴⁹ kommt „aus den Himmeln“, Jesus fragt die Ältesten und Hohepriester, ob die Taufe des Johannes vom Himmel oder den Menschen kommt (Mt 21,25), und bei der Auferstehung ist von einem Engel die Rede, der aus dem Himmel herabkommt. Jedoch ist weder ἐκ οὐρανός in Mt 3,17 (Plural!) noch in Mt 21,25 (ἐξ οὐρανοῦ im Gegensatz zu ἐξ ἀνθρώπων) oder Mt 28,2 (ἐξ οὐρανοῦ) völlig identisch der Formulierung des geforderten Zeichens in Mt 16,1. Das Vorkommen in Mt 16,1 scheint im Vergleich mit den anderen Stellen eine gewisse Enge aufzuweisen: *Ein* Zeichen aus *dem einen* Himmel (best. Artikel + Singular) wird gefordert.

Die Näherbestimmung des Zeichens ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist zunächst wohl lediglich als Unterscheidungsmerkmal von den Wundern und zeichenhaften Handlungen Jesu, die auf der Erde geschehen sind, zu verstehen.⁵⁰ Da der Himmel in diesem Kontext als Bereich des Göttlichen akzentuiert ist, gleichsam die göttliche Sphäre bezeichnet, verweist ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in irgendeiner Weise wohl auf göttliches Wirken. Gott dürfte als initiiierende Kraft hinter einem sichtbaren σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ stehen.

47 Vgl. Merklein, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart³1989, 22f.

48 Vgl. Schoenborn, Art. οὐρανός, 1330.

49 Vgl. dazu Nolland, Mt, 648: „It should not be lost on the reader that both the voice from the cloud in Mt. 17:5 and the voice from heaven in 3:17 [...] might be appropriate candidates for such a sign.“

50 Vgl. Repschinski, *Stories*, 170, und Davies/Allison, Mt II, 580. Sand, Mt, 320, weist darauf hin, dass damit „auch nicht eine Offenbarungstat (wie das Gehen auf dem See oder die Rettung aus Seenot) [gemeint sei], sondern – nach 24,3.24.30 – ein sichtbares, spektakuläres Naturereignis, das auf Befehl hin eintritt und den Hoheits- und Machtanspruch eines Menschen legitimiert (das Verb bedeutet wörtlich: herzeigen, vorzeigen).“

Das Verb (ἐπιδείξει)⁵¹ zeigt an, dass sich die Pharisäer und Sadduzäer darunter etwas vorstellen, was sichtbar wird, indem es von Jesus, der Subjekt des Verbs ist, vorgeführt bzw. zur Schau gestellt wird. Möglicherweise hat es auch spektakulären Charakter.⁵² Auch in Mt 22,19 („Lasst mich sehen!“) und Mt 24,1 („Und sie zeigten ihm die Gebäude des Tempels“), den beiden einzigen anderen Stellen des MtEv, in denen das Kompositum ἐπιδείξει vorkommt, ist es deutlich durch den Aspekt charakterisiert, dass etwas unmittelbar vor Augen sichtbar ist.⁵³ Es geht also um eine reale, durch Anwesenheit vermittelte sichtbare Sache.

Semantisch auffällig ist das dreifache Vorkommen von Komposita mit dem Präfix ἐπι- in der Perikope, nämlich ἐπηρώτησαν, ἐπιδείξει (beide Mt 16,1b) und ἐπιζητεῖ (Mt 16,4a). Für alle drei Fälle lässt dies den Schluss einer Intensivierung zu: Es geht nicht nur um ein einfaches Fragen, nicht um ein einfaches Zeigen, und selbst Jesus versteht es nicht als gewöhnliche Forderung, sondern es geht um mehr: Allem wird eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Auf sprachlicher Ebene werden auf diese Weise Forderung und Inhalt des Zeichens sowie die Bewertung (Konstatierung) der Forderung intensiviert dargestellt.

c. Subjekt und Objekt des geforderten Zeichens

Das Objekt αὐτοῖς stellt den Bezug zu den Pharisäern und Sadduzäern als unmittelbare Adressaten des Zeichens her. Sie fordern, dass ihnen das Zeichen sichtbar vor Augen geführt wird. Damit grenzen sie sich in einem bestimmten Maße auch von dem gemeinen Volk ab, das bei der vorausgehenden Speisung (Mt 15,32–39) noch dabei war

51 Vgl. Balz, Horst, Art. ἐπιδείκνυμι, in: EWNT³ 2 (2011), 65.

52 So Gnilka, Mt II, 41; Sand, Mt, 320.

53 In der Simplex-Form finden sich drei Vorkommen im MtEv: Der Teufel zeigt Jesus in der Versuchungs-Szene alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit (Mt 4,8). Jesus befiehlt dem Gereinigten, sich den Priestern zu zeigen (Mt 8,4). Diese beiden Stellen zeigen ebenfalls die vorgeschlagene Bedeutung. Im übertragenen Sinn ist dies in der Einleitung der ersten Leidensankündigung (Mt 16,21) der Fall: Statt „und er sagte/erklärte/legte dar seinen Jüngern“, heißt es: „Von da an begann Jesus, seinen Jüngern zu zeigen (δεικνύειν), dass er nach Jerusalem gehen muss...“ Möglicherweise schwingt aber auch hier der Aspekt der Sichtbarkeit mit. Schließlich beginnt mit Mt 16,21 der Weg nach Jerusalem und ans Kreuz ganz konkret, wird von Jesus realisiert und dadurch eben auch sichtbar. Vgl. insgesamt Schneider, Gerhard, Art. δεικνύμι, in: EWNT³ 1 (2011), 671–673.

und eine bedeutende Rolle gespielt hat.⁵⁴ Davon verschieden soll das also sein, was Pharisäer und Sadduzäer von Jesus fordern, ihnen selbst vorzuführen.

Das Subjekt des geforderten Zeichens ist Jesus. Das bedeutet, das σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ soll etwas über ihn aussagen. Würde er sich dadurch als von Gott legitimiert ausweisen, so dass die Pharisäer und Sadduzäer seinen Anspruch anerkannten? Auch im Judentum waren Legitimations-Zeichen umstritten. Darüber hinaus nennt der Text selbst ja die wahre Motivation der Zeichenforderer, Jesus auf die Probe zu stellen. Dass infolge eines Zeichens, das durch diese Erprobung initiiert würde, die Pharisäer und Sadduzäer ihre Haltung gegenüber Jesus ändern würden, scheint daher gar nicht intendiert zu sein.

d. Die Klassifizierung als γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς

In der Feststellung Jesu in Mt 16,4a, die das in 16,1 erzählte Geschehen in Worte fasst, wird die Gruppe der Forderer als πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς beschrieben. Zwei Linien werden darin aufgegriffen: zum einen die Boshaftigkeit der Gegner Jesu, die im MtEv häufig mit πονηρός beschrieben wird,⁵⁵ zum anderen die prophetische Tradition, die das Verhältnis Israels zu seinem Gott des Öfteren mit ehebrecherischen Menschen vergleicht (vgl. Jer 3,8f; 5,7; Hos 2,4; Ez 16,15–34 u. a.).⁵⁶ Das Bundesverhältnis wird durch Abfall und Taten des Unglaubens in Frage gestellt und gebrochen.⁵⁷

Die Klassifizierung der Gegner beinhaltet demnach eine ethische Note. In ihrem Verhalten erweisen sie sich als die, die sich nicht Gott gefällig verhalten und nicht bereit sind, Jesu Autorität anzuerkennen. Dadurch hängt die Beschreibung eng mit ihrer Motivation, dem πειράζειν, zusammen.

⁵⁴ Vgl. Repschinski, *Stories*, 167.

⁵⁵ Vgl. Poplutz, *Welt*, 125–127.

⁵⁶ Vgl. Sand, *Mt*, 321.

⁵⁷ Vgl. auch die ausführlicheren Ausführungen in Kap. 4.4.1.

Zwischenfazit

Diese Beobachtungen zusammengetragen ergibt sich für das geforderte σημεῖον folgendes Bild: Die Forderung wird von den Pharisäern und Sadduzäern vorgetragen, die sich in der Konfrontation mit dem ihnen gemeinsamen Gegenspieler Jesus verbünden. Angetrieben werden sie davon, ihn zu diskreditieren, was sie in die Nähe des Verhaltens des Teufels (vgl. Mt 4,1–11) rückt. Sie sind von vorneherein nicht offen dafür, sich eines Besseren belehren zu lassen. Vielmehr geht es darum, den Angefragten in eine Zwickmühle zu versetzen. Inhaltlich fordern sie etwas, das von ihm initiiert wird, was sichtbar ist, am oder aus dem Himmel ist und deshalb in irgendeiner Art und Weise mit Gott oder göttlichen Kräften zu tun hat.⁵⁸

Damit steht die Forderung in einer Linie mit den Versuchungssituationen im MtEv, die darauf zielen, dass Jesus seine „ihm zu Gebot stehende Macht und Würde missbrauchen“⁵⁹ solle. Mag im Hintergrund der Forderung die Frage stehen, ob Jesus in der Lage ist, sich als Sohn Gottes zu legitimieren, käme aus der Sicht Jesu ein Nachkommen der Forderung einem ungehorsamem Verhalten gegenüber Gott gleich. Vielmehr handelt es sich wohl bereits bei der Forderung um eine Provokation, deren Erfüllung überhaupt nicht erwartet wird. Stattdessen geht es den Forderern darum, Jesu Anspruch als illegitim zu erweisen.⁶⁰ Die Situation, in die Jesus gebracht wird, ist also nur schwer aufzulösen. Ein Eingehen auf die Forderung ist keine Option, da es dem Bruch des Gehorsams Jesu gegenüber Gott gleichkommen würde. Inwiefern ist also die Antwort Jesu dazu geeignet, dieses Dilemma aufzulösen? Die folgenden Ausführungen zu dem gewährten Zeichen soll unter eben dieser Frage behandelt werden.

Möglicherweise hilft für diese Interpretationsschwierigkeit noch einmal der Blick auf den Kontext. Mit Mt 16,12 werden die seit Mt 13,54 vorgestellten unterschiedlichen Reaktionen auf Jesu Wirken abgeschlossen.⁶¹ Aber auch schon vorher, ab Mt 9,2f, spitzt sich die Stellung

58 Zur Nähe zu den sogenannten jüdischen Zeichenpropheten vgl. die Ausführungen in Kap. 2.3.

59 Schneider, Art. πειρασμός, 1792f.

60 Vgl. auch Herrmann, Versuchung, 179.

61 Vgl. Frankemölle, Mt II, 215.

der Gegner Jesu ihm gegenüber zu. Aus der ersten Zeichenforderung Mt 12,38–42 hätten zumindest die Pharisäer die Antwort Jesu schon kennen können. Die Abweichungen in der zweiten Zeichenforderung („aus dem Himmel“ etc.) führen zwar zu kleineren Sinnverschiebungen, können aber kaum in einem Sinn interpretiert werden, der die Forderung als völlig anders gartet als die erste versteht und ihr dadurch eine gewisse Berechtigung zugestehen würde. Vielmehr betont die erneute Anfrage an Jesus, wie sich die Frontstellung inzwischen verhärtet hat. Nimmt man das ernst, würde an dieser Stelle ein spektakuläres Legitimationszeichen nichts zu einer Lösung dieser Situation beitragen. Die deutlichen warnenden Worte Jesu an die Jünger, die in Mt 16,5–12 auf die Zeichenforderung folgen, fügen sich demnach gut ins Bild einer festgefahrenen Situation und einer nicht weiterführenden Forderung, die von den Pharisäern und Sadduzäern ausgesprochen wird. Dass dies unmittelbar vor Mt 16,13 geschieht, wo der Erzählbogen vom Weg Jesu als Christus in das Leiden⁶² beginnt, ist für die Makrostruktur des Evangeliums nicht zu gering zu schätzen.

5.5.4 Das gewährte Zeichen: τὸ σημεῖον Ἰωῆ

Die Antwort Jesu in Mt 16,4 ist identisch mit der Antwort auf die erste Zeichenforderung in Mt 12,40 (einzig der Zusatz τοῦ προφήτου fehlt in Mt 16,4), die Explikation des Jona-Zeichens wird aber nicht wiederholt.⁶³ Die Reaktion Jesu wird als Antwort bezeichnet (ἀποκριθεῖς) und korrespondiert darin mit dem ἐπηρώτησαν aus Mt 16,1b. Trotz der unmittelbaren dialogischen Kommunikationssituation wechselt die Rede Jesu in die dritte Person, in der über die Pharisäer und Sadduzäer gesprochen wird, die gleichzeitig die Adressaten der Rede sind. Dass sie die Adressaten sind, wird eben durch das einleitende ἀποκριθεῖς ersichtlich. Was diese gemäß Mt 16,1 wollen, wird in 16,4 mit dem Verb ἐπιζητέω zusammengefasst, auch wenn dieses Verb in V.1 nicht auf-

⁶² Vgl. Luck, Mt, 185.

⁶³ Gielen, Konflikt, 169, zeigt auf, dass die Erzählstrategie bei der Dublette bestärkend funktioniert, vor allem im Hinblick auf die negative Darstellung der Gegner Jesu: „Ebenso wie die Gegner Jesu auf ihrer Zeichenforderung beharren, bleibt auch Jesus und mit ihm der fiktive Erzähler seiner Bewertung dieser Forderung treu.“

taucht. Der Vers Mt 16,4 ist sprachlich stark stereotyp und von dem dreifachen Subjekt σημεῖον dominiert. Die dritte Nennung, τὸ σημεῖον Ἰωῶ, unterscheidet sich durch den Artikel und das Genitiv-Attribut von den anderen beiden.

Diese Differenzierung ist auch auf der Bedeutungsebene anzunehmen. Die zwei Vorkommen in Mt 16,4ab sind gleichbedeutend mit dem in 16,1 geforderten σημεῖον. Das in Mt 16,1b Geschehene wird in 16,4a von Jesus in Worte gefasst. Differieren die Vokabeln größtenteils (das Verb und die Benennung der Forderer), herrscht Deckungsgleichheit mit dem zentralen Inhalt der Forderung, einem σημεῖον, wobei dessen Näherklassifizierung (vom Himmel) nicht wiederholt wird. Die weitere Feststellung Mt 16,4b bildet dann den ersten Teil der Antwort auf die konstatierte Forderung, so dass σημεῖον hier immer noch die gleiche Bedeutung hat.

Anders ist dies in Mt 16,4c. Den unmittelbaren Zusammenhang bildet zwar das nicht gewährte Zeichen, aber gerade wegen der feierlichen Konstatierung und Absage ist für τὸ σημεῖον Ἰωῶ davon auszugehen, dass es in seinem Inhalt und seiner Bedeutung von dem (in versucherischer Absicht!) geforderten σημεῖον zu differenzieren ist.⁶⁴

a. Das Verb δοθήσεται

Das Jona-Zeichen wird gegeben werden (δοθήσεται) und liegt der Verbform nach in der Zukunft. Nimmt man ein Passivum divinum an, ergibt sich ein markanter Unterschied zwischen gefordertem und gewährtem Zeichen: Maßgeblicher Teil der Forderung war, dass Jesus selbst es den Versuchern unmittelbar zeigt (aktivisch). So ist es ausgeschlossen, das Jona-Zeichen als eine tatsächliche Einlösung der Forderung der Sadduzäer und Pharisäer zu verstehen, obgleich der Verweis auf Gott als Subjekt der Zeichengabe ein Reflex auf das ἐκ τοῦ οὐρανοῦ aus Mt 16,1 sein könnte. In jedem Fall wird darin ersichtlich, wie wenig die Konflikt-Parteien hier auf einen gemeinsamen Nenner kommen können. Fast fühlt man sich an das Phänomen johanneischer Missverständnisse erinnert: Die Gegner Jesu schauen in den Himmel und ver-

⁶⁴ Vgl. dazu auch Kap. 4.4.1.

langen etwas Offensichtliches – übersehen jedoch dadurch, was hinter dem Vordergründigen zu erkennen ist, wenn man sich darauf einlässt.

b. Das Zeichen des Jona

Es bleibt dabei: Das Zeichen des Jona hat etwas Rätselhaftes. Es lädt den Leser dazu ein, über den möglichen Sinngehalt zu reflektieren. Damit bietet es in der vorliegenden Perikope, in der es sehr kurz und knapp genannt ist und ohne eine weitere Deutung oder Interpretation bleibt (vgl. dagegen Mt 12,40–45), einen Reflex auf die (ebenfalls von Mt 12,38f leicht abweichende) Art der Forderung und des geforderten Zeichens: Die Bedeutungsunklarheit steht konträr dazu, dass die Forderer ein offensichtliches Zeichen verlangen, das ihnen unmittelbar gewährt werden möge (vgl. dazu die Ausführungen zu ἐπιδειξαι und Subjekt und Objekt). Dabei scheint auf rein sprachlicher Ebene τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ durch den Artikel und die Näherbeschreibung durch das Genitiv-Attribut eindeutig zu sein – viel eindeutiger als die Forderung nach (irgend)einem σημεῖον aus dem Himmel. Hier wird also mit scheinbarer und tatsächlicher Eindeutigkeit und Uneindeutigkeit auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene gespielt. Auf diese Art und Weise wird die Forderung an sich fraglich und aus der Versuchung Jesu wird eine Bloßstellung seiner Gegenspieler. Die Differenzierung zwischen den vier Vorkommen von σημεῖον in der Perikope, die ersten drei mit gleicher Bedeutung und die vierte in davon abweichender, ist demnach ein Stilmittel, das zur Verhältnisbestimmung der zwei Parteien, Jesus und seiner Gesprächspartner, beiträgt. Das von Jesus genannte Zeichen erfüllt nämlich gerade nicht die Eigenschaften, die Pharisäer und Sadduzäer mit ihrem geforderten Zeichen verbunden hatten. Mit B. Kowalski lässt sich festhalten: „A misunderstanding of the sign of Jonah is intended in Matthew’s gospel.“⁶⁵

65 Kowalski, Meaning, 48.

c. Der Schriftverweis als Reaktion auf die Versuchung

Nimmt man noch einmal das oben schon analysierte Versuchungsmotiv und seine mit Ausprägungen in den Blick, zeigt sich ein interessanter Motiv-Komplex. Die versucherische Absicht stellt die Pharisäer und Sadduzäer in eine Linie mit dem Versucher aus Mt 4,1–11 (ὁ πειράζων; 4,3), dem Teufel. In dieser Hinsicht zeigt sich ein Anknüpfungspunkt: Alle drei Versuchungen des Teufels weist Jesus mit Antworten aus dem Buch Deuteronomium zurück. Die teils spektakulären Dinge, mit denen der Teufel an Jesus herantritt, werden durch den Verweis auf die Schrift als dem Willen und der Art Gottes zuwider ausgewiesen.

Ähnlich verhält es sich nun auch in Mt 16,4. Denn wie zuvor antwortet Jesus auf die Prüfung der Pharisäer und Sadduzäer mit dem Verweis auf eine Person aus der Schrift, nämlich Jona. Ein markanter Unterschied besteht darin, dass in der Versuchungssperikope Mt 4,1–11 konkrete Verse zitiert werden, deren Bezug zur jeweiligen Herausforderung des Versuchers einleuchtend ist. In Mt 16,4 dagegen steht lediglich der Verweis auf den biblischen Propheten und der Zusammenhang mit der Forderung ist – zumindest für den heutigen Leser – nicht unmittelbar einsichtig. Nicht zu weit führen dürfte aber die Beobachtung, dass die biblische Tradition herangezogen wird, um in Auseinandersetzungen mit solchen, die versucherische Absichten hegen, zu bestehen. Sie dient als Deutungshorizont und Berufungsinstanz. Umgekehrt lässt dies auch einen Rückschluss auf das Verständnis von Versuchung im MtEv zu: In den beiden aufgezeigten Kontexten zielt sie darauf ab, Jesus zu einem Verhalten herauszufordern, das dem Willen Gottes nicht entspricht (dies fügt sich ein in die Einschätzungen zur Charakterisierung der Forderer als *μοιχαλῖς*). Würde Jesus in einer Versuchung nicht bestehen, wäre das Ausdruck eines Verhaltens, das nicht zu seinem Wesen und Handeln gehört. Dies deckt Jesus auf mit dem Nichteinlösen des Geforderten einerseits und einer Schrift-Referenz andererseits.

5.6 Fazit

Die zweite Zeichenforderung steht an einem Punkt, an dem die Auseinandersetzung zwischen Jesus und seinen Widersachern gegenüber der ersten bereits deutlich fortgeschritten ist. Die Feindschaft und der Widerstand der Autoritäten werden durch die Veränderungen der Situation, der Formulierung der Forderung und der Antwort darauf, hervorgehoben.⁶⁶

Gleiches gilt für die Verwendung von σημεῖον, das in zwei verschiedenen Bedeutungsgehalten verwendet wird: einmal in der Forderung als sichtbares himmlisches Phänomen, das von Jesus als Ausführendem den Pharisäern und Sadduzäern direkt präsentiert werden sollte; ein solches Zeichen zu gewähren verweigert Jesus jedoch. Diesem steht gegenüber das Zeichen des Jona, welches gewährt werden wird, jedoch nichts mit dem zu tun hat, was in versucherischer Absicht verlangt worden war. Es ist das Zeichen Jona des Propheten. Eine Explikation, wie sie im ersten Jona-Spruch noch hinzugefügt worden ist, braucht es nicht mehr – die Pharisäer kennen diese bereits, offenbar ohne ihre Bedeutung verstanden zu haben oder verstehen zu wollen (vgl. Mt 27,62–66).

Die Konfliktlinie wird also fortgeführt. In Bezug auf die erste Zeichenforderung lässt sich feststellen: „Ebenso wie die Gegner Jesu auf ihrer Zeichenforderung beharren, bleibt auch Jesus und mit ihm der fiktive Erzähler seiner Bewertung dieser Forderung treu.“⁶⁷ Der Kontext von Wundererzählungen und der Speisung der Viertausend kontrastiert die fehlende Bereitschaft der Gegner Jesu, sich auf ihn einzulassen. Stattdessen fordern sie ihn heraus, wie das zu Beginn des Evangeliums der Teufel getan hat. Im weiteren Verlauf zeigt sich: Die Pharisäer und Sadduzäer stellen eine Gefahr für die rechte Einschätzung der Bedeutung Jesu dar, was in der unmittelbar folgenden Warnung vor deren Lehre an die Anhänger Jesu deutlich wird.

⁶⁶ Vgl. Konrad, Mt, 255; wie auch Repschinski, Stories, 172.

⁶⁷ Gielen, Konflikt, 169.

Die Diskreditierung der Gegner Jesu, die vor allem durch das wiederholende Aufgreifen der ersten Zeichenforderung ausgestaltet wird,⁶⁸ ist wohl auch der Kern der Pragmatik des Textes. Dem Leser werden die Sturheit in der Zeichenerwartung und die Unbelehrbarkeit hinsichtlich der Ablehnung von solchen Zeichen seitens Jesu vor Augen geführt. Diese vorerst letzte Auseinandersetzung lässt ihn erkennen, wie wenig die Pharisäer und ihre wechselnden Begleitgruppen gewillt sind, sich auf Jesus einzulassen. Nach dieser Kontroverse wird die Konfliktlinie zwischen Jesus und seiner Gegnerschaft erst wieder in Jerusalem eine Rolle spielen (ab Mt 21) und in die Passion führen. Diese Abwendung Jesu am Ende der zweiten Zeichenforderungssperikope (16,4) hat eine paränetische Note: „Weiteres Reden mit ihnen hat sich als sinnlos erweisen. Es geht nur noch darum, andere vor ihnen zu warnen.“⁶⁹

68 Vgl. v. a. Troi-Boeck, *Konflikt*, (Anm. 1342) 354: „In Mt 16,1–4 muss die Forderung nach einem Zeichen für die Leser_innen bereits lächerlich erscheinen [...]. Außerdem zeigt die Wiederholung auch, dass das Verhalten der Gegner Jesu gleichbleibt, sie haben auch in Mt 16,1–4 noch nichts dazugelernt.“

69 Konradt, *Mt*, 255.

6 Die Zeichen im ersten Teil der Endzeitrede (Mt 24,3–31)

6.1 Kontext

Der letzten der fünf mt Reden geht die Weherede Mt 23,1–39 voraus.¹ Nach einer Reflexion über Reden und Tun ergeht die Warnung an die Zuhörerschaft, sich in ihrem Verhalten von den Pharisäern zu unterscheiden: „Der Größte von euch soll euer Diener sein“ (Mt 23,11). In sieben folgenden Wehe-Rufen werden die Pharisäer und Schriftgelehrten als Heuchler bezeichnet, deren Verhalten böseartig ist. Hierdurch erhält die Rede einen starken ethischen Akzent. In Mt 23,34 findet sich dann ein Neuansatz: In einer prophetischen Unheilsankündigung spricht Jesus vom Aussenden von Propheten, Weisen und Schriftgelehrten,² die jedoch den Pharisäern zum Opfer fallen werden. Abgeschlossen wird die drastische Rede durch die Klage Jesu über Jerusalem (Mt 23,37–39) und die Abwendung von der Stadt (Mt 24,1–2).

Es fällt der stark warnende Duktus in Mt 23 auf. Einerseits wird vor falschen Erkenntnissen und Selbstbezeichnungen als Lehrer und Meister gewarnt, während doch Christus der einzige Lehrer ist (Mt 23,8.10), und andererseits vor der Vaterbezeichnung, die dem Vater im Himmel vorbehalten ist (Mt 23,9). Derselbe Aspekt findet sich auch in Mt 24, besonders in Mt 24,4–26, wo eindringlich und mehrfach vor solchen gewarnt wird, die vorgeben, der (Mt 24,5) oder ein Messias oder Prophet zu sein (Mt 24,24). Auch die Frage nach dem Zeitpunkt der angefragten Ereignisse (Mt 24,3) wird von Jesus mit einer Warnung beantwortet: Er nennt zahlreiche Ereignisse, die nur den Anschein erwecken, den Zeitpunkt zu markieren, es jedoch in Wahrheit nicht tun (Mt 24,8.14.36). Zumindest lassen sich keine sicheren Voraussagen treffen über einen entsprechenden Zeitpunkt.

¹ Bezüglich der inhaltlichen und rezeptionsgeschichtlichen Schwierigkeiten, die der Text aufgrund seiner drastischen Verurteilung und Negativ-Zeichnung der Pharisäer und Schriftgelehrten aufwirft, sei auf die ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Fragen in Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband Mt 18–25* (EKK 1,3), Neukirchen-Vluyn 2012, 293f.388–401, sowie bei Fiedler, Mt, 343, verwiesen. Zur Auslegung der Rede Mt 23 insgesamt vgl. auch Rölver, *Existenz*, 309–344.

² Vgl. Luz, Mt III, 367.

Mt 24,1–2 fungiert als Scharnierstück.³ Mt 24,1 zeigt an: Jesus hat den Tempel nun endgültig verlassen und die Umsetzung der Prophezeiung aus Mt 23,39 („Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gepriesen sei er, der kommt im Namen des Herrn!“) nimmt ihren Anfang. Das Zeigen der Jünger auf die Tempelgebäude (Mt 24,1) spielt auf die Faszination und die Bewunderung an, die die Tempelanlage seinerzeit zwar ausübte,⁴ die die Reaktion Jesu (Mt 24,2) jedoch völlig vermissen lässt. Als wäre es eine Selbstverständlichkeit, kündigt er hingegen die Zerstörung des Tempels und der Tempelanlagen an. Die Formulierung als Amen-Wort verleiht dem Ausspruch Jesu besondere Erhabenheit.⁵ Insofern die Prophezeiung der Zerstörung die Frage nach dem Zeitpunkt dieses Ereignisses provoziert, leiten die Verse zur Jüngerfrage (Mt 24,3) und der sich anschließenden eschatologischen Rede über.⁶

Nach der endgültigen Abwendung von den Pharisäern und Schriftgelehrten sowie vom Tempel ist „die Auseinandersetzung Jesu mit Israel zu Ende gekommen“⁷. Dem entspricht das wechselnde Setting: Jesus ist allein mit seinen Jüngern. Wie bereits in der Gemeinde-Rede Mt 18 richtet sich wohl auch Mt 24–25 in besonderer Weise an die mt Gemeinde und reflektiert deren Situation.⁸

Trotz der aufgezeigten Bezüge bildet Mt 24–25 gegenüber Mt 23 eine eigenständige Rede-Komposition.⁹ Der wechselnde Adressatenkreis,

3 So auch Gundry, Mt, 474. Er geht jedoch so weit, dass er Mt 23–25 versteht als „single discourse, dealing with the history of the kingdom.“ Der wechselnde Adressatenkreis, die eigene Eröffnungsszene inklusive Ortswechsel vom Tempel zum gegenüberliegenden Ölberg (24,3) markieren jedoch einen markanten Einschnitt zwischen Mt 23 und 24–25. Vgl. auch Rölver, Existenz, 309.

4 Vgl. Jos, Bell 6,267; 2 Makk 2,22; ep Arist 84–91. Vgl. auch Keener, Mt, 559f, und Lohse, Eduard, Umwelt des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 1), Göttingen 1994, 109f.

5 Vgl. Fiedler, Mt, 361. Keener, Mt, 561–563, und Hill, Mt, 319, halten es zudem für ein authentisches Jesus-Wort.

6 Vgl. Hill, Mt, 317.

7 Luz, Mt III, 402.

8 Dies gilt auch für die mt Reden insgesamt: „Die fünf großen Redekomplexe sind für den Evangelisten die entscheidende Grundlage für die Lehre und für das Leben der Jünger und nehmen als solche eine besondere Stellung ein, worauf 28,20a abschließend hinweist.“ Hahn, Ferdinand, Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25, in: Ders./Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.), Studien zum Neuen Testament. Band 1: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien (WUNT 191), Tübingen 2006, 457–492, 479.

9 So u. a. Gnilka, Mt II, 309, und Sand, Mt, 477. Anders Fiedler, Mt, 342, und Wiefel, Mt, 409.

die eigene Eröffnungsszene (Mt 24,3) und die fehlende Erwähnung des Tempels ab Mt 24,3 belegen dies.¹⁰

Nach hinten markiert Mt 26,1f einen Neuansatz: Die Reden werden als beendet bezeichnet und das neue Thema, die Übergabe des Menschensohnes zur Kreuzigung, das für Mt 26–27 bestimmend ist, wird eingeführt.

6.2 Struktur der eschatologischen Rede (Mt 24,3–25,46)

Die eschatologische Rede lässt einen dreigliedrigen Aufbau erkennen. Der erste Teil (Mt 24,3–31) thematisiert die Ereignisse bis zur Parusie des Menschensohnes. Die Abgrenzung an dieser Stelle wird in der Forschung unterschiedlich vorgenommen.¹¹ Für einen Einschnitt zwischen Mt 24,31 und 24,32 sprechen mehrere Gründe: Der Personenwechsel von der dritten Person zur direkten Anrede der Jünger, verbunden mit dem Tempus-Wechsel vom Futur ins Präsens (Imperativ). Inhaltlich markiert V.32 den Beginn der Rede in Gleichnissen, was durch das Stichwort *παραβολή* (Mt 24,32) verdeutlicht wird. Ferner bringen die VV.29–31 durch das Aufgreifen des Stichworts *σημείον* aus der Frage Mt 24,3 den dort begonnen Erzählbogen zu einem ersten Abschluss.

Es folgt der ausführliche Mittelteil (Mt 24,32–25,30), der eindringlich zur Wachsamkeit aufruft. Der Schlüsselvers hierfür ist Mt 24,36, der den Ausgangspunkt der Wachsamkeits-Parabeln benennt:¹² „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.“

Abgeschlossen wird die Rede durch die Schilderung des Endgerichts (Mt 25,31–46), wodurch die Rede den vier vorherigen großen Reden

¹⁰ Vgl. Pesch, Rudolf, Eschatologie und Ethik. Auslegung von Mt 24,1–36, in: BiLe 11 (1970), 223–238, 227.

¹¹ Hahn, Rede, 486f, lässt den ersten Abschnitt mit V.33 enden, Evans, Mt, 409–412, sowie Nolland, Mt, 956, mit V.35, Fiedler, Mt, 360, gar mit V.44. Die Zäsur zwischen V.31 und V.32 wird jedoch von einem Großteil vertreten, etwa von Gnllka, Mt II, 309, Konradt, Mt, 369, oder auch Luz, Mt III, 403.

¹² Vgl. Hahn, Rede, 487.

entspricht, die ebenfalls jeweils mit einer Gerichtsankündigung schließen.¹³ Mit der stereotypen Abschlussformel in Mt 26,1 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντα τοὺς λόγους τούτους ...) findet sich ein weiteres mit den großen mt Redeblocken gemeinsames Strukturmerkmal.¹⁴

Die Struktur der eschatologischen Rede stellt sich demnach folgendermaßen dar:

24,1–2	<i>Abschluss von Mt 23 und Überleitung zu Mt 24,3ff</i>	
24,3–31	Ereignisse bis zur Parusie	bestimmt von Fragen der Zeit (9-mal τότε; 30-mal Futur)
24,32–25,30	Aufruf zur Wachsamkeit	Imperative: rechtes Erkennen (24,32.33.43) und Wachsein (24,42; 25,13) wegen unbekannter Stunde (24,36.39.42–44.50; 25,13)
25,31–46	Endgericht über alle Völker	bestimmt von zeitlicher Abfolge (5-mal τότε; 11-mal Futur)*
26,1	<i>Abschluss Mt 24–25 und Überleitung zu Mt 26ff.</i>	

Tabelle 10: Struktur von Mt 24–25

* Vgl. Luz, Mt III, 403.

Die Rede ist insgesamt stark von christologischem Interesse geleitet. Dies zeigt sich vor allem durch die Untersuchung der mt Bearbeitung.¹⁵ So ist sieben Mal vom Menschensohn die Rede (Mt 24,27.30 [2-mal].37.39.44; 25,31) – so häufig, wie in keinem anderen Text des MtEv. Hinzu tritt die absolute Verwendung von υἱός in Mt 24,36 und die häufige Rede von Christus (vgl. Mt 24,5.23.24) – wenn auch in Abgrenzung von denen, die diesen Status fälschlicherweise beanspruchen.

Der Spannungsbogen der Rede verläuft ansteigend. Lässt der Beginn mit der Jüngerfrage noch eine gewisse Unwissenheit und Offenheit vermuten, steigert sich dies durch die ausbleibende Antwort eines konkreten Zeitpunktes und die gleichzeitige Ermahnung zur Wachsamkeit

¹³ Siehe Mt 7,21–27; 10,40–42; 13,49–50; 18,23–35. Vgl. Frankemölle, Mt I, 101. Er schließt daraus, dass „Christsein und Kirchesein [...] bei Matthäus von der Eschatologie bestimmt [sind].“

¹⁴ Vgl. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1.

¹⁵ Vgl. Geist, Menschensohn, 164. Die Rede setzt sich zusammen aus Material aus Mk 13, Q, mt Sondergut und mt Redaktion. Vgl. zur Redaktionskritik insgesamt Broer, Ingo, Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt. 24:1–28, in: NT 35 (1993), 209–233, sowie Luz, Mt III, 408f.

und zu entsprechendem Handeln hin zu der Darstellung dessen, wie sich ebensolches Handeln oder Unterlassen im Gericht auswirken werden. Der Zielpunkt ist also paränetisch zu definieren:

„Die wichtigste Funktion der umgebildeten Mahnrede besteht darin, ihre Adressaten zur geduldigen Wachsamkeit und einer ebenso unterschiedenen wie aktiven Gestaltung der christlichen Existenz angesichts des – prinzipiell jederzeit möglichen – plötzlichen und unkalkulierbaren Anbrechens dieses Gerichtstages aufzufordern.“¹⁶

6.3 Gliederung des Abschnitts Mt 24,3–31

Die „apokalyptische Trostrede, die in drangvoller Lage Mut zum Durchhalten auf das verheißene Heil vermittelt“¹⁷, ist in ihrer Struktur hochkomplex. Sehr zahlreich und dicht sind die Verweise, Stichwortbezüge und inhaltlichen Verbindungen innerhalb des Textes.

Auslöser ist in jedem Fall die Frage V.3. Sie fragt nach zwei Subjekten: einem Zeitpunkt (πότε) und einem Zeichen (τί). Das die Rede Jesu einleitende Verb (ἀποκριθείς; V.4) lässt vermuten, dass es sich im Folgenden um die Antwort auf diese zweigliedrige Frage der Jünger handelt.

Die folgende Rede setzt sich zusammen aus der Schilderung furchterregender Ereignisse wie Krieg (V.6), Hungersnot, Erdbeben (V.7), Not und Flucht (VV.9.16–21) sowie aus der Warnung vor solchen, die beanspruchen Messias oder Prophet zu sein (VV.5.11.24) bzw. ihn zu kennen (V.23) und ihre Adressaten zu verführen suchen (VV.5.11.24.28). Auch Gotteslästerung am heiligen Ort (V.15) und Missachtung seines Gesetzes (V.12) werden genannt. Gleichzeitig dürfen die Hoffnungsschimmer und Heilszusagen nicht übersehen werden: V.13 liefert in die dunkle Szenerie hinein fast schon überraschend die trostreiche Zusage: „Wer bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet werden.“ Darauf greift V.22 zurück, indem es die Auserwählten (ἐκλεκτοί; vgl. auch

16 Tilly, Michael, Apokalyptik (UTB 3651), Tübingen/Basel 2012, 103.

17 Geist, Menschensohn, 164.

VV.24+31) mit jenen identifiziert, die gerettet werden. Dadurch wird V.13 zu einem Durchhalte-Appell in der immensen Drangsal.

Hinzu kommen zahlreiche Hinweise auf die zeitliche Abfolge der Ereignisse und darüber, was Hinweise auf das Ende sind bzw. gerade nicht sind (VV.6.8.14.22.29). Durch die Texteinheit ziehen sich zahlreiche verneinte Imperative (VV.6.17.18.23.26),¹⁸ die allesamt mit den Falschpropheten und Falschmessiasen in Verbindung stehen. Damit korrespondieren die Imperative ohne Verneinung,¹⁹ die in erster Linie (abgesehen von VV.23+26 je 2-mal im Mund der Pseudopropheten und -messiasse) die Jünger aufrufen, an das, was Jesus ihnen gesagt hat, zu denken, und es zu tun (VV.4.6.20.25). Der paränetische Charakter kann damit nicht hoch genug eingestuft werden, was wiederum Rückschlüsse auf die schwierige Situation der Mt-Gemeinde zulässt.

Versucht man eine Gliederung des Abschnittes, bietet sich eine zweiseitige parallele Form an:²⁰

V.3	Ausgangspunkt: Jüngerfrage V.3	Situationsschilderung und Jüngerfrage
VV.4–12	I. Durchgang:	Die ganze Erde betreffende Ereignisse
	V.4f	Warnung vor solchen, die im Namen Jesu auftreten und in die Irre führen wollen V.4: <u>πλανᾶω</u>
	VV.6–8	Anfang der Wehen – jedoch nicht das Ende: innerweltliche Bedrängnis
	VV.9–12	Not- und Hasserfahrung V.11: <u>πλανᾶω</u>
V.13f	I. Ausblick:	
	V.13f	Zusagen: Rettung nach Standhaftigkeit; universale Verkündigung des Evangeliums <i>auf der ganzen Welt</i> und <i>Hören aller Völker</i>

¹⁸ Vgl. Broer, Aspekte, 211.

¹⁹ „Gebt Acht“ (VV.4+6); „betet“ (V.20); „denkt daran“ (V.25).

²⁰ Ähnlich bei Hahn, Rede, 482–486; vgl. auch den interessanten Vorschlag von Balabanski, Vicky, Mission in Matthew against the Horizon of Matthew 24, in: NTS 54 (2008), 161–175, 163–165, die Mt 24, 9–12 und Mt 24,21–28 als unmittelbare Erfahrung der Mt-Gemeinde ausmacht und entsprechend gliedert. Daraus folgert sie: „[T]his paints a darker and more vulnerable picture of the Matthean community’s experience than a reading of the Gospel as a whole would normally reconstruct.“ Ebd., 165.

VV.15–28	II. Durchgang:	Ereignisse in Judäa mit universalem Ende
	VV.15–22	Große Bedrängnis Jerusalems eingeleitet durch ὅταν
	VV.23–26	Auftreten der und Warnung vor den Pseudopropheten und -messiasen eingeleitet durch: τότε ἐάν V.24: <u>πλανᾶω</u>
	V.27f	Eindeutigkeit und Erkennbarkeit der Ankunft des Menschensohnes
VV.29–31	II. Ausblick:	Zeichen und Kommen des Menschensohnes
	V.29: εὐθέως	Vorausgehende Ereignisse
	V.30: καὶ τότε	Zeichen des Menschensohnes – Reaktion <i>aller Völker</i> – Kommen des Menschensohnes
	V.31: καί	Sammlung der Auserwählten <i>von überall</i>

Tabelle 11: Struktur von Mt 24,3–31

Diese Gliederung nimmt die ähnlich abschließenden VV.13f und VV.29–31, die auch motivische Parallelen erkennen lassen, zur Grundlage.²¹ In beiden Fällen wird der Blick universal geweitet auf alle Völker und die ganze Erde. Außerdem markieren sie jeweils tatsächlich ein Ende der jeweils vorher geschilderten bedrängenden Erfahrungen. Dieses ist einerseits mit dem Evangelium vom Reich und andererseits mit dem Menschensohn verbunden – beides sind explizit christliche (und damit gemeindebezogene!) Theologumena. Schließlich sprechen sie von der Heilsperspektive, die auf die Drangsal folgt, denn sowohl bei der Verkündigung an alle Völker, als auch beim Kommen des Menschensohnes erfolgt diese Zusage. Die in V.13 angesprochene Standhaftigkeit schließlich ist es, die für diejenigen anzunehmen ist, die nach V.31 aus allen Richtungen gesammelt werden. Der Zusammenhang zwischen „retten“ (σωθήσεται; V.13) und den Auserwählten, die gesammelt werden (V.31) wird durch V.22 hergestellt: Die Verkürzung der Zeit ermöglicht die Rettung für einige Menschen. Da diese Verkürzung zugleich um der Auserwählten willen geschieht (V.22b), ist die Identifizierung nicht anders möglich, als die in V.13 Angesprochenen mit denen in V.31 gleichzusetzen.

²¹ Darin unterscheidet sie sich von den gängigen Vorschlägen wie z. B. Konradt, Mt, 371; Geist, Menschensohn, 166f, Gnilka, Mt II, 309, oder auch Luz, Mt III, 407.

^{24,13} ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.

^{24,22} καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ· διὰ δὲ **τούς ἐκλεκτούς** κολοβώθησονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.

^{24,31} καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν **τούς ἐκλεκτούς** αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως [τῶν] ἄκρων αὐτῶν.

Was der Bezugspunkt der Standhaftigkeit ist, zeigt V.24 an: Die Ausgewählten sind ebenfalls Opfer der Täuschungsversuche von Falschpropheten und -messiasen, wobei sie in der Lage sind, zu widerstehen – das wird durch den Einschub εἰ δυνατόν unterstrichen.

Ist die Perspektive am Schluss der beiden Hauptteile universalistisch, gilt es die jeweilige vorausgehende Drangsal zu differenzieren: „Im ersten Hauptabschnitt ist die Perspektive ‚ökumenisch‘; im zweiten richtet sich der Blick auf Judäa.“²²

Auch die semantische Analyse stützt die zweigliedrige, parallele Struktur. Die VV.11–14 sind dominiert von dem semantischen Feld „Verkündigung“. Entsprechend der Warnung vor (lediglich!) falschen Propheten ist das Evangelium vom Reich und dessen Verkündigung die tröstende Zusage.

¹¹ καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς·

¹² καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

¹³ ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. ¹⁴ καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος (Mt 24,11–14).

Demgegenüber ist das semantische Inventar in VV.26–31 stark von den Motiv-Feldern „sehen“ und „kommen/Anknüpft“ geprägt:

²⁶ ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· **ἰδοὺ** ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· **ἰδοὺ** ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε. ²⁷ ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ **παρουσία** τοῦ υἱοῦ

τοῦ ἀνθρώπου. ²⁸ὄπου ἐὰν ἦ τὸ πῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἄετοί. ²⁹Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. ³⁰καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ῥθονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. (Mt 24,26–30).

Die Geschehnisse am Himmel, die dem Kommen des Menschensohnes vorausgehen und es begleiten, sind allesamt visuell erfahrbar. Leuchten, Verfinsterung, vom Himmel fallen, unterstützt durch die Lokalisierung „am Himmel“ (V.29.30.31). Auch die Messiasprätendenten zeichnen sich dadurch aus, dass sie gesehen (und im Gegensatz zu den Propheten nicht gehört) werden. Dass in V.26 Messiasprätendenten und keine Pseudopropheten gemeint sind, wird durch die Analogien (gleichlautende Einleitung; markantes *ἰδοῦ*; gleichlautender Schlussappell) mit V.23 deutlich:

	Konditionalsatz	Verortung	Prohibitiv
V.23	Τότε ἐὰν τις ἴμῃν εἴπῃ	<i>ἰδοῦ</i> ὡδε ὁ χριστός, ἢ· ὡδε,	<i>μὴ πιστεύσητε</i> .
V.26	ἐὰν οὖν εἴπωσιν ἴμῃν·	<i>ἰδοῦ</i> ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν,	<i>μὴ ἐξέλθητε</i>
		<i>ἰδοῦ</i> ἐν τοῖς ταμείοις,	<i>μὴ πιστεύσητε</i> .

Tabelle 12: Analogien zwischen Mt 24,23 und 24,26

Propheten zeichnen sich durch ihr Wort aus, so auch die falschen (vgl. VV.11–12). Ihnen setzt 24,14 das Evangelium vom Reich und dessen Verkündigung entgegen. Dagegen werden die falschen Messiasse nicht gehört, sondern gesehen (vgl. das zweifache *ἰδοῦ* in V.26; einfach steht es in V.23). Entsprechend lautet die Antwort: Der Menschensohn als der wahre Messias wird ebenfalls geschaut werden können, jedoch unübersehbar und für alle sichtbar. Auch hier zielt die Schlusswendung darauf, Vertrauen bei den Adressaten zu stiften. Eine Angst, das Endereignis zu übersehen, wird als unbegründet zurückgewiesen. Das εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας und der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sind demnach das, was einerseits Halt und Perspektive gibt sowie andererseits für alle

Völker von großer Bedeutung ist. Zugleich sind sie die einzige tragende Antwort auf Versuche, die Jünger (bzw. die Gemeindemitglieder) in die Irre zu führen. Diese Differenzierung der zwei aufgeführten Schlussteile stützt die vorgeschlagene Gliederung.

6.4 Das Zeichen in der Ausgangsfrage (Mt 24,3)

6.4.1 Tradition und Redaktion

Die Eröffnung der mt Endzeitrede ist eng an die Vorlage Mk 13,1–4 angelehnt. Bei Mt sind es die Jünger (Mt 24,3), die die Frage formulieren, die dann zum Ausgangspunkt der ausführlichen Antwort Jesu wird, während es bei Mk nur Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas sind (Mk 13,3). Markant ist der redaktionelle Eingriff des Mt in der Jüngerfrage selbst: Im ersten Teil der Frage stimmen Mk und Mt noch überein. Im zweiten jedoch wird bei Mk nach dem Zeichen dafür gefragt, „wann dies alles sich vollenden soll“ (Mk 13,4). Diesen zeitlichen Aspekt tilgt Mt und fragt in Mt 24,3 nach dem Zeichen „deiner Parusie und des Endes der Welt“. Den Terminus παρουσία ergänzt Mt in der folgenden Rede noch an weiteren Stellen (Mt 24,27.37.39). Die Einfügung von συντέλεια τοῦ αἰῶνος könnte aus Mk 13,4 inspiriert sein (ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα). Das Lexem hat für Mt aber auch darüber hinaus theologisches Gewicht, da es es (im Gegensatz zu den anderen Synoptikern) mehrfach einfügt und mit dieser Wendung auch sein Evangelium beendet (vgl. Mt 28,20). Durch diese Veränderungen gelingt es Mt, die Frage erheblich zu präzisieren und theologisch gewichtige Themen (Parusie und Vollendung des Äons) in sie einzutragen.²³

23 Vgl. Gnllka, MtII, 311.

6.4.2 Struktur und Glieder der Frage nach dem σημεῖον

Durch Mt 24,3 wird ein erzählerischer Neuansatz markiert. Die Verortung auf einem Berg weist die folgende Rede als ein besonderes Offenbarungsgeschehen aus. Bereits die erste große Rede im MtEv (Mt 5–7) hielt Jesus auf einem Berg, Krankenheilungen geschahen auf einem Berg (Mt 15,29f) und auch die Verklärungsszene (Mt 17,1–13) spielt auf einem sehr hohen Berg. Am Ölberg wird Jesus an den Verhaftungstrupp übergeben werden (Mt 26,30.47) und schließlich wird der Auferstandene die Jünger auf einem Berg zu den Völkern senden (Mt 28,16). Der Ölberg im Speziellen erinnert möglicherweise an Sach 14,4, wo Gott in den Kampf zieht vom „Ölberg, der vor Jerusalem liegt nach Osten hin“ (Sach 14,4).²⁴ Insofern kann bereits die geographische Verortung der Rede Mt 24–25 Assoziationen wecken, „die das Folgende in den Kontext eines letzten entscheidenden Geschehens stellen, das von großer eschatologischer Spannung geprägt ist.“²⁵

Dass Jesus sitzend dargestellt wird, ist einerseits ein Kontrast zum Gehen in Mt 24,1, aber noch mehr unterstreicht es die würdevolle Haltung Jesu als Lehrer, der seine Schüler unterweist (vgl. Mt 5,1; 13,2; 26,55).²⁶

Es wird betont, dass Jesus mit den Jüngern allein (κατ' ἰδίαν) ist.²⁷ Für sie ist die folgende Rede bestimmt, möglicherweise sind sie auch prädestiniert dafür, sie zu verstehen (vgl. Mt 13,36f²⁸). In jedem Fall aber sind sie die ersten Adressaten der eindringlichen Warnung vor Verführungen und Versuchern.²⁹

24 Das vermutet Harrington, Mt, 332.

25 Rölver, Existenz, 103.

26 Vgl. Gnllka, Mt II, 312. Man beachte auch die Beschreibung des thronenden Menschensohnes in Mt 19,28; 25,31; 26,64.

27 Diese Erwähnung überrascht, da aus der Situationsbeschreibung und dem Kontext heraus davon auszugehen ist, dass die Jünger und Jesus unter sich sind. Möglicherweise erklärt sie sich mit dem Blick auf die Vorlage Mk 13,3. Dort richten lediglich die zwei erstberufenen Brüderpaare Petrus und Jakobus, Johannes und Andreas die Frage an Jesus.

28 Überhaupt fallen starke Bezüge zwischen Mt 24,3–31 und der Deutung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen auf: συντέλεια αἰῶνος (13,39f/24,3), endzeitliche Sammlung der Gesetzlosen (13,41/24,12), Aussendung der Engel des Menschensohnes (13,41/24,31) et al.

29 Und insofern freilich in besondere Weise die mt Gemeinde. Vgl. Sand, Mt, 481.

Die Jünger stellen Jesus eine Doppelfrage, die durch die zwei Fragepartikel: *πότε* und *τί* strukturiert wird.

Erste Teilfrage	<i>πότε</i>	<i>ταῦτα ἔσται</i>
	<i>καὶ</i>	
Zweite Teilfrage	<i>τί</i>	<i>τὸ σημεῖον</i>
Erstes Glied		<i>τῆς σῆς παρουσίας</i>
	<i>καὶ</i>	
Zweites Glied		<i>συντελείας τοῦ αἰῶνος;</i>

Tabelle 13: Struktur der Doppelfrage Mt 24,3

Für das *ταῦτα* in der ersten Teilfrage bleibt keine andere Möglichkeit, als es auf das vorausgegangene Tempelwort Jesu (V.2) zu beziehen.³⁰ Einerseits ist es das unmittelbar Vorausgehende, was Jesus gesprochen hat, andererseits legt das Wiederaufgreifen von *ταῦτα* aus V.2a die unmittelbare Bezugnahme nahe. Für die Adressaten des MtEv ist die Zerstörung des Tempels bereits ein historisches Ereignis. Dagegen richtet der zweite Teil den Blick in die Zukunft, wenn er nach der Parusie Jesu und der Vollendung der Zeit fragt. Die Form zweier Teilfragen markiert so den historischen Ort der Gemeinde, die zwischen der Zerstörung des Tempels und der erwarteten Parusie liegt.³¹ Gleiches betont C. Evans: „In the aftermath of the destruction of Jerusalem and the temple, this had become a pressing question for Christians. When will Jesus return? And what will be the sign of the end of the age?“³²

Das angesprochene *σημεῖον* ist wenig offen formuliert: Wird zwar nach dem Zeichen und seiner Gestalt gefragt, was eine bestimmte Offenheit vermuten ließe, so weisen der Artikel und das zweifache Genitiv-Attribut darauf hin, dass die Jünger sich ein konkretes und bestimmtes *σημεῖον* in der Antwort Jesu erhoffen. Verstärkt wird das durch die Verknüpfung des Zeichens mit der Parusie Jesu (*τῆς σῆς*

³⁰ Vgl. Konrad, Mt, 370.

³¹ Vgl. Konrad, Mt, 371: „Dabei ist zu beachten, dass die Tempelzerstörung für die Gemeinde bereits einige Jahre zurückliegt, so dass es für Matthäus zwingend ist, sie von den Endereignissen abzusetzen.“

³² Evans, Mt, 403.

παρουσίας) – insofern es also mit ihm selbst zu tun hat,³³ kann man von ihm auch eine möglichst genaue und zutreffende Antwort, zumindest auf das erste Teilglied der Frage, erwarten.

Die Struktur der zweiten Teilfrage lässt sich nicht ganz einfach auflösen, stellt sich doch die Frage nach dem Verhältnis der beiden Genitiv-Attribute.³⁴ In der Formulierung der Jünger entsteht der Eindruck, dass Parusie Jesu und Ende der gegenwärtigen Zeit terminlich zusammenfallen, was U. Luck folgendermaßen deutet: „Für Matthäus ist es die Parusie, also die Ankunft Jesu als offenbarer Weltherrscher und -richter, mit der sich diese Vollendung vollzieht.“³⁵ Der Text stützt diese Vermutung, indem den beiden Attributen nur ein Artikel vorangestellt ist (τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος).³⁶ Zudem ist die stark komprimierte Sprachgestalt (fehlendes Verb, nur ein Artikel) auffällig. Auch inner-mt passt die Verbindung von Menschensohn und Ende der Zeit gut ins Bild. Die entscheidende Funktion des Menschensohnes ist die des endzeitlichen Richters (vgl. Mt 13,36–43; 16,27; 25,31–46 wie auch 24,29–31).³⁷ Der Gerichts-Kontext ist zugleich auch der, in welchem συντέλεια (τοῦ αἰῶνος) im MtEv in 13,39.40.49 eingeführt worden ist.³⁸ Bereits in der Deutung der Unkrautparabel wird das Ende der Zeit mit dem richtenden Menschensohn verknüpft. Möglicherweise kann man deshalb mit M. Harris so weit gehen, die zweite Teilfrage als Hendiadyoin zu verstehen, so dass „the final part of the question should perhaps be rendered as something like, ‚What is the sign of your end-of-the-age παρουσία?‘“³⁹ Wie eng beides zusammenhängt, vor allem vor dem Hintergrund des einen σημεῖον, wird die folgende Analyse zu zeigen haben.

33 Rölver, Existenz, 473, spricht zu Recht von einer „christologische[n] Zentrierung des Textes, der bereits in der Einleitung der ganzen Rede ganz selbstverständlich von ‚deiner‘ Parusie redet.“

34 Zu den Lösungsversuchen vgl. Luz, Mt III, 418f.

35 Luck, Mt, 257. Ähnlich Poplutz, Jesusgeschichte, 233.

36 Vgl. France, Mt, (Anm. 12) 894f. Einige Textzeugen (darunter D und W) ergänzen den Artikel vor συντέλεια. Da es sich dabei aber um eine stilistische Verbesserung handeln dürfte, ist diese Bezeugung als sekundär einzustufen.

37 Vgl. dazu auch Schnelle, Udo, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Stuttgart/Göttingen/Bristol 2016, 428.

38 Auch in Texten außerhalb des NT findet sich συντέλεια häufig in Verbindung mit Gerichtsmotivik. Vgl. Sand, Mt, 481.

39 Harris, Mark, The Comings and Goings of the Son of Man. Is Matthew’s Risen Jesus ‚Present‘ or ‚Absent‘? A Narrative-Critical Response, in: BibInt 22 (2014), 51–70, 63.

a. Das erste Attribut: deine Ankunft (τῆς σῆς παρουσίας)

Das Zeichen, nach dem gefragt wird, soll die Parusie Jesu betreffen. Diese persönliche Zuschreibung taucht im Kontext noch zwei weitere Male auf: In V.5 ist die Rede davon, dass viele von solchen getäuscht werden, die in „meinem Namen“ (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) auftreten. Dass deren Auftreten zur Gefahr für die Jünger würde, indem diese es als Antwort auf die Frage in V.3 verstünden, wird vom Text verhindert: Diese treten zwar im Namen Jesu auf, beabsichtigen jedoch ihre Hörer in die Irre zu führen (V.5). Und auch die zweite Bezugnahme betrifft die, die Jesu Anspruch ablehnen: „Um meines Namens willen“ (διὰ τὸ ὄνομά μου) werden die Jünger von „allen Völkern“ gehasst werden (V.9). Vorsichtig könnte man formulieren, dass dieses „Ich“ zum Marker wird, wie man zueinander steht und wo die Trennlinie der Parteien verläuft. Es ist entscheidend, ob man ein Anhänger oder Gegner Jesu ist, auf den sich dieses „Ich“ bezieht.

Ohne vorgreifen zu wollen, sei bereits hier auf die Identifizierung des Menschensohnes mit Jesus in V.30 verwiesen.⁴⁰ Wenn V.30 in irgendeiner Art und Weise mit der zweiten Teilfrage aus V.3 (und dort dem ersten Glied) in Verbindung steht, – und das legt vor allem das Stichwort σημεῖον nahe – wenn V.30 also als Antwort (wenn auch nicht im umfassenden Sinne) fungiert, dann ist der Menschensohn mit Jesus selbst gleichzusetzen. Dies passt ohnehin zur ntl Verwendung des Terminus insgesamt, aber auch zur spezifisch mt Ausprägung. Aus dem persönlichen „deiner Parusie“ (V.3)/„in meinem Namen“ (V.5)/„wegen meines Namens“ (V.9) wird dann in dritter Person gesprochen als „Menschensohn“ (V.27! παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; V.30.37–39).⁴¹

Das Stichwort παρουσία ist außerhalb der ntl Briefliteratur nur in Mt 24 belegt (Mt 24,3.27.37.39). Von seiner Grundbedeutung her (παρεῖμι: dasein, anwesend sein) meint es Präsenz, Anwesenheit, Gegenwart, kann jedoch auch die Ankunft als Beginn dieser Anwesenheit mei-

⁴⁰ Ebenso Smets, Anne, Das Endgericht in der Endzeitrede Mt 24–25 und im Evangelischen Gesangbuch (Mainzer Hymnologische Studien 27), Tübingen 2015, 87f.

⁴¹ Pesch, Eschatologie, 233, hält für Mt 24,23–28 fest: „[D]ie Identität Jesu mit dem Menschensohn ist hier eindeutig gemacht.“ Ebenso Rölver, Existenz, 475: „Die Identität Jesu mit dem Menschensohn wird bei der Stichwortverbindung παρουσία (24,3.27) vorausgesetzt: Der Jüngerfrage nach ‚deiner Parusie‘ begegnet der Sprecher Jesu mit Aussagen zur Parusie des ‚Menschensohnes‘.“

nen. In seinen ursprünglichen hellenistischen Kontexten wurde es im amtlichen Bereich verwendet für den Besuch eines Herrschers oder hohen Beamten sowie im sakralen Bereich für eine Erscheinung Gottes.⁴² Im christlichen Kontext meint es meist das zweite Kommen Jesu.⁴³ Den (neben 24,3) weiteren Nennungen in Mt 24 ist gemeinsam, dass sie mit dem Menschensohn verknüpft sind. Außerdem vergleichen sie die in der Zukunft liegende (alle Verben im Futur!) παρουσία τοῦ υἱοῦ mit etwas Anderem: ὡσπερ/ὡς γὰρ ..., οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Mt 24,27.37–39). Das lässt Rückschlüsse auf Mt 24,3 zu: Fragen die Jünger nach τῆς σῆς παρουσίας, ist durch die Vergleiche und die durchgängige Verbindung von παρουσία mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in VV.27.37–39 endgültig klar: Jesus identifiziert sich selbst mit dem Menschensohn. Ferner heben die Stellen ins Bild, wie die Parusie sein wird und wie die Völker darauf vorbereitet sein werden: Wie ein von Osten bis Westen sichtbarer Blitz (V.27) wird sie sein, und wie die Flut die Menschen in den Tagen Noachs unvorbereitet traf, die mit dem Alltäglichen beschäftigt waren, so wird die Ankunft des Menschensohnes in eine Situation hinein geschehen, die darauf nicht eingestellt ist (VV.37–39). Liefern diese Texte eine Antwort auf die Frage V.3? Die Antwort muss differenziert ausfallen. Insofern V.3 nach dem „Zeichen deiner Parusie“ fragt, stellen die Parusie-Vergleiche gewiss einen wichtigen Schlüssel für den Inhalt der Frage dar. Gleichzeitig bleibt offen, was davon konkret σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας sein soll. Inhaltlich wird die Frage also aufgegriffen und von verschiedenen Seiten beleuchtet. Dies passt zu den Vergleichsbildern selbst, die den Eindruck erwecken, es werde um mögliche Ähnlichkeiten und analogiefähige Bilder gerungen. Dies überrascht nicht, insofern die Parusie als zweites Kommen Jesu, nun als Menschensohn, ein Ereignis ist, dessen Gestalt ja nicht konkret und in allen Einzelheiten beschrieben werden kann.

Im MtEv ist die Rede von ἡ παρουσία durch die Texte vorbereitet, in denen bereits vom Kommen des Menschensohnes die Rede war (vgl. Mt 10,23 [mit dem Flucht-Motiv; vgl. Mt 24,15f]; Mt 16,27f [verbunden

⁴² Vgl. Radl, Walter, Art. παρουσία, in: EWNT³ 3 (2011), 102–105, 103.

⁴³ Vgl. Nolland, Mt, 960f.

mit der Herrlichkeit und den Engeln; vgl. Mt 24,30f]; Mt 23,39).⁴⁴ Die Jünger greifen in ihrer Frage V.3 diese Ankündigungen auf und präzisieren sie durch die Ergänzung von σημείον.

Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten: Die παρουσία Jesu, nach der die Jünger ihn fragen, wird von ihm selbst mit der παρουσία des Menschensohnes gleichgesetzt. Vom Wortsinn her betont παρουσία neben dem Kommen den Aspekt einer bleibenden Präsenz im Sinne von Dasein und Gegenwart.⁴⁵

b. Das zweite Attribut: das Ende der Zeit (συντελεία τοῦ αἰῶνος)

Auch bei συντέλεια handelt es sich um ein mt Vorzugswort. Außerhalb der fünf Vorkommen im MtEv findet es sich innerhalb des NT nur noch in Hebr 9,26. Es ist durchgängig mit τοῦ αἰῶνος (in Hebr 9,26 mit τῶν αἰώνων – dort im Kontext der hohepriesterlichen Theologie) verbunden. Wie bereits erwähnt, ist es in der Deutung der Unkraut-Parabel (Mt 13,39f) ebenfalls mit dem Menschensohn und dem Gericht verknüpft.⁴⁶ Darin wird der Menschensohn nicht nur als der Säende, sondern auch als derjenige vorgestellt, der die Ernte vornimmt, die in der Allegorese als συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Mt 13,39) identifiziert wird. Bei dieser Ernte findet die Trennung zweier Gruppen statt, nämlich der Ärgernisse (σκάνδαλα) und derer, die Gesetzlos getan haben, von den Erwählten, den Gerechten, die im Reich des Vaters wie die Sonne leuchten werden.

Besonderes Gewicht hat das Syntagma für Mt auch insofern, als es in der Rede des Auferstandenen den Schlusspunkt des Evangeliums insgesamt markiert:

καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mt 28,20).

⁴⁴ Vgl. Konradt, Mt, 371, wie auch Nolland, Mt, 961.

⁴⁵ Übersetzungen, die παρουσία mit „Ankunft“ übertragen, treffen diesen Aspekt besser (als diese, die mit „Kommen“ übertragen), sofern es dann „als Eintritt der Anwesenheit“ verstanden wird. Diesen Aspekt betont für Mt 24,3 auch Sand, Mt, 480.

⁴⁶ Nach Luz, Mt II, 375 gilt für die Deutung der Taumelolch-Parabel: Sie „verdichtet und antizipiert die Geschichte des ganzen Matthäusevangeliums in konzentrierter Form.“

Nach O. Rölver ist die Wortverbindung „eine feine Inklusion mit dem Anfang Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ usw. (1,1) [...]“. Als letztes Wort signalisiert diese Wendung, dass die Perspektive, unter der das MtEv gelesen werden will, eine eschatologische Perspektive ist.⁴⁷ Inhaltlich steht hier im Hintergrund der Gedanke einer „conventional Jewish ‚two-age‘ eschatology“⁴⁸, die auch für die weiteren Mt-Stellen, in denen die Verbindung mit αἰών vorliegt, anzunehmen ist.⁴⁹ Es geht an diesen fünf redaktionellen Stellen konkret um das Ende der Weltzeit, zu dessen Zeitpunkt das Gericht stattfinden wird.⁵⁰ In diesem Gericht ist der Menschensohn die zentrale Gestalt (Mt 13,41; 24,30f; 25,31; 26,64). Auch in Mt 24,3 „geht der Blick auf das Ende der gegenwärtigen und als krisenhaft wahrgenommenen Weltzeit, die mit der Parusie des Menschensohnes enden wird (vgl. 24,29ff.)“.⁵¹

In Mt 24,3 wird das Syntagma nun mit „deiner Parusie“ parallelisiert. Damit kommt noch einmal die enge Verbindung zwischen Parusie des Menschensohns und seiner Richterfunktion am Ende der Zeit zum Ausdruck, während die Tempelzerstörung, das erste Glied der Jüngerfrage, als ein davon zu unterscheidendes Ereignis betrachtet wird. „Doch evoziert Jesu Ankündigung der Tempelzerstörung – ein Ereignis, das aus der Perspektive des Matthäusevangeliums inzwischen in der Vergangenheit liegt – jetzt die Frage nach der Vollendung des Äons.“⁵² Die Einheit von der Parusie des Menschensohnes und dem Ende der Zeit erweist sich so als integraler Bestandteil mit Eschatologie, die durch die Fokussierung auf den richtenden Menschensohn Jesus christologisch geprägt ist.

47 Rölver, Existenz, 459.

48 France, Mt, 896.

49 Vgl. Holtz, Traugott, Art. αἰών, in: EWNT³ 1 (2011), 105–111, 109. Vorsichtiger Guhrt, Joachim/Kraus, Wolfgang, Art. αἰών, in: TBLNT² (2010), 1994–2001, 1997.

50 Vgl. Guhrt/Kraus, Art. αἰών, 1999. Auf die enge Verbindung mit dem Gericht wurde oben verwiesen. Vgl. dazu Sand, Mt, 481.

51 Rölver, Existenz, 461.

52 Rölver, Existenz, 473.

6.4.3 Was ist das Zeichen?

In der jüdischen Apokalyptik ist die Vorstellung verbreitet, dass das Ende durch Vorzeichen angekündigt und eingeleitet wird. Dass dieses Motiv hier mitschwingt, lässt der eschatologische Kontext der Endzeitrede plausibel erscheinen.⁵³ Allerdings geht es nach K. Rengstorf darüber hinaus beim σημεῖον in Mt 24,3 vielmehr darum, „woran die unmittelbare Nähe des jeweils genauer bezeichneten Geschehens zu erkennen ist“⁵⁴ – also Parusie Jesu und Vollendung der Welt. Ein apokalyptisches Zeichengeschehen muss nicht zwingend angenommen werden. „Es geht in dem Wort lediglich um Apperzipierbares, das dem Beobachter sichere Schlüsse ermöglicht.“⁵⁵ Das lässt sich durch die Beobachtung stützen, dass explizit nach dem *einen* (τὸ σημεῖον) Zeichen gefragt wird. Der Singular macht deutlich, dass es *eines* ist, d. h. ein endgültiges bzw. vielleicht noch mehr ein eindeutiges.⁵⁶ Der weitere Kontext bestärkt diesen Aspekt der Eindeutigkeit, wenn er in besonderer Weise die universale Sichtbarkeit der Menschensohnparusie (V.27) und des Erscheinens des Menschensohnzeichens (V.30) hervorhebt. Gleichzeitig lässt die Formulierung darauf schließen, dass die Jünger fest davon ausgehen, dass es ein Zeichen *geben wird*. Sie fragen nämlich nicht, ob es ein Zeichen geben wird oder was die Zeichen für die παρουσία sind, sondern ganz konkret danach, was das eine Zeichen sein wird.

Und dennoch bleibt offen, worin das Zeichen besteht oder worin es sich zeigen wird, schließlich wird ja genau danach gefragt. Man gewinnt den Eindruck, dass der Akzent mehr auf dem liegt, was das Zeichen ankündigt (nämlich: Jesu Parusie und die Vollendung der Welt), als auf dem Zeichen selbst. Diese Offenheit ermöglicht gleichzeitig, die weiteren Bezüge zu den Zeichen im unmittelbar folgenden Textverlauf in Mt 24,24⁵⁷ und 24,30 nachzuzeichnen, die durch die Stichwortverbindung anzunehmen sind.

53 Vgl. Kahl, Art. σημεῖον, 1973.

54 Rengstorf, Art. σημεῖον, 230.

55 Rengstorf, Art. σημεῖον, 230.

56 Vgl. Gnllka, Mt II, 313.

57 Die Warnung vor den großen Zeichen der Falschpropheten gleicht einer Korrektur der Vorstellung der Jünger, Parusie und Weltvollendung ließen sich durch eindeutige Phäno-

Festgehalten werden kann an dieser Stelle: Das Zeichen in der Jüngerfrage ist mit der παρουσία und dem Ende der Zeit verbunden. Worin es jedoch besteht, lässt sich aus der Frage nicht ableiten. Sicher ist zuzustimmen, dass es dem Wunsch der Jünger nach etwas sein sollte, was die genannten beiden Ereignisse erkennen lässt.⁵⁸ Der weitere Text und die folgenden σημεῖον-Vorkommen in Mt 24 zeigen, dass es um christologische und eschatologische Akzente geht. In jedem Fall besteht durch das Genitiv-Attribut τῆς σῆς παρουσίας eine enge Verbindung zwischen dem erfragten Zeichen und Jesus selbst, der darin zugleich mit dem Menschensohn identifiziert wird. Diese wird bei der Analyse des Menschensohn-Zeichens (Mt 24,30) noch eine Rolle spielen.

6.5 Große Zeichen und Wunder von Lügenpropheten und -messiasen (Mt 24,24)

Die Warnung vor Falschpropheten und -messiasen fällt im MtEv sehr ausführlich aus. Offenbar spielt sie für die mt Gemeinde eine bedeutende Rolle, sie bedarf möglicherweise besonders der Warnung vor solchen verführerischen Predigern.⁵⁹ Der stark auffordernde Charakter des Textes, der besonders durch zahlreiche Imperative der Falschpropheten und den damit korrespondierenden Prohibitiven im Munde Jesu an die Jünger zustande kommt, bekräftigt diese Vermutung.

6.5.1 Tradition und Redaktion

Mt 24,23–25 folgt im Wesentlichen der Mk-Vorlage (Mk 13,21–23) und greift nur unwesentlich redaktionell ein: Der Evangelist ergänzt gegenüber Mk 13,23 μεγάλα, das sich auf die σημεῖα bezieht. Bei Mt 24,26f handelt es sich um Material aus Q, das mt Eingriffe erkennen lässt: Der mit Mt 24,23 (= Mk 13,21) parallele Vers 24,26 ist wohl eine Aus-

mene und Vorzeichen identifizieren. Dies ist vor allem bei einer Transparenz der Jünger auf die Mt-Gemeinde plausibel, die in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts mit Zeichenpropheten und Wandercharismatikern in Berührung gekommen sein dürfte. Die Antwort Jesu in 24,24 ist in dieser Hinsicht klar: So einen Mechanismus gibt es nicht.

⁵⁸ Vgl. Rengstorf, Art. σημεῖον, 230.

⁵⁹ Vgl. Pesch, Eschatologie, 233.

gestaltung von Q 17,23,⁶⁰ wobei es auch nicht auszuschließen ist, dass die Ortsangaben (Wüste und Kammern), die in Mt 24,26 stehen und in Lk 17,23 fehlen, ursprünglich sind.⁶¹ In V.27 ergänzt Mt die Q-Vorlage um παρουσία, so dass die Parusie des Menschensohnes zum Vergleichspunkt für den plötzlich erscheinenden Blitz wird. Bei Lk 17,24 ist es allein der Menschensohn, der wie dieser Blitz sein wird (17,24: [...] οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Nicht nur hier, sondern auch in 24,3.37.39 ergänzt Mt das Wort παρουσία, das damit für Mt 24 an Gewicht gewinnt. Mt verknüpft somit die Warnung aus der Mk-Vorlage mit den Warnungen aus Q, wodurch „er eine erstaunlich breite und eindringliche apokalyptische Paränese [schafft], die Verwirrungen der Gemeinde vor der Ankunft des Menschensohnes zu verhindern sucht.“⁶²

6.5.2 Gliederung

Die Struktur des Textes ist stark parallelisiert.⁶³ Zwei Mal wird in Form einer Weissagung angekündigt, dass Menschen den Christus identifizieren bzw. lokalisieren werden – beides wird mit einer Begründung als falsch ausgewiesen. Die maßgeblichen Strukturelemente sind das zweimalige ἐάν, das die Ausgangssituation einleitet, die jeweils mit ἰδοῦ ansetzt, die Warnung, diesen keinen Glauben zu schenken (μὴ πιστεύσητε) und eine ausführliche, durch γάρ markierte Begründung.

V.23a	Einleitung I	Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ
V.23b	Ausgangspunkt I	ἰδοῦ ὧδε ὁ χριστός, ἢ ὧδε,
V.23c	Warnung I	μὴ πιστεύσητε.
V.24	Begründung I	ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.

⁶⁰ So Konradt, Mt, 375.

⁶¹ So Gnlika, Mt II, 320, wie auch Luz, Mt III, 409.

⁶² Gnlika, Mt II, 321. Ähnlich Luz, Mt III, 409.

⁶³ Ähnlich Sand, Mt, 486. Anders Konradt, Mt, 375, der V.23 und V.26 als Rahmen von VV.24–25 kennzeichnet und VV.27–28 davon abhebt. Der parallelen Struktur von konditionaler Einleitung (ἐάν in V.23 und V.26) und abschließender Begründung (γάρ in V.24 und V.27) misst er m. E. zu wenig Gewicht zu. V.28 verstehe ich als Zwischennotiz, die zum Erscheinen des Menschensohnzeichens (VV.29–31) überleitet und damit in der Gliederung V.25 ähnlich zu verorten ist.

V.25	Zwischennotiz	ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν.
V.26a	Einleitung II	ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν·
V.26b	Ausgangspunkt IIa	ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν
V.26c	Warnung IIa	<u>μὴ ἐξέλθητε</u>
V.26d	Ausgangspunkt IIb	ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις,
V.26e	Warnung IIb	<u>μὴ πιστεύσητε·</u>
V.27	Begründung II	ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Tabelle 14: Struktur von Mt 24,23–27

Eine Variation bildet der Subjektwechsel vom Singular (V.23) hin zum Plural (V.26). In V.23 ist es irgendjemand, der hier oder dort Christus zu erkennen meint, während in V.26 „sie“ Christus in der Wüste oder in der Kammer identifizieren.

Die „Zwischennotiz“⁶⁴ V.25 richtet sich direkt an die Jünger und steht damit auf einer Ebene mit den in verneinten Aufforderungen formulierten Appellen, die davor warnen, den Schwindlern Glauben zu schenken. Jedoch unterscheidet sich die Notiz darin, dass sie weder eine Verneinung noch einen Prohibitiv enthält und insofern einen Kontrastpunkt darstellt. Dies passt zur inhaltlichen Ebene: Jesus konstatiert einen Zustand, der eintreten wird. Die Unterscheidung zwischen Jesus und denen, die unberechtigt den Anspruch auf Messianität stellen, spiegelt sich so auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene.

Der V.28 passt vom Bild her nicht so recht in den Kontext.⁶⁵ Auf inhaltlicher Ebene jedoch unterstreicht das Logion vom Aas und den Adlern die „Unübersehbarkeit der Parusie“⁶⁶, wie das auch der von Osten bis Westen leuchtende Blitz aus V.27 tut. Mit den Worten von R. Pesch: „[D]ie Parusie des Menschensohnes bleibt den Menschen so wenig verborgen wie ein Aas den Geiern. Sosehr Jesus während seines Erdenwirkens im Verborgenen wirkt (vgl. Mt 12–13), so offenbar wird seine Parusie sein.“⁶⁷

⁶⁴ Sand, Mt, 487.

⁶⁵ Anders Sand, Mt, 487: „Daß der ‚Einschub‘ den Zusammenhang zwischen V. 25 und 29 unterbricht, ist vom Text her nur schwer zu begründende Vermutung [...]“. Jedoch nennt er keine Kohärenzmerkmale für die Verankerung von V.28.

⁶⁶ Luz, Mt III, 432.

⁶⁷ Pesch, Eschatologie, 233.

6.5.3 Sprachliche Auffälligkeiten

Auffällig ist die hohe Dichte an Wörtern, die mit den semantischen Feldern „sehen“ und Lokalisierung zu tun haben. Für sehen sind dies: ἰδοῦ (4-mal, davon einmal in der direkten Rede von Jesus an seine Jünger in V.25) und φαίνω. Zu dem semantischen Wortfeld von Orten und Verortungen zählen: ὧδε (2-mal in V.23; in Verbindung mit ἰδοῦ, was offenbar auch ein Wortspiel darstellt), ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐν τοῖς ταμείοις (beides V.26); ἀπὸ ἀνατολῶν ... ἕως δυσμῶ (V.27); ὅπου ... ἐκεῖ (V.28). Die konkrete, optisch sichtbare Wahrnehmung des Christus an einem bestimmten Ort erweist sich als etwas, was vom mt Jesus zurückgewiesen und als irreführend dargestellt wird. Dieser letzte Aspekt zeigt sich durch die zahlreichen Verneinungen und negativ besetzten Wörter (3-mal μή; ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται; πλανῆσαι).

Die Erzählung steht durchgängig im Futur und wechselt nur in V.25, wo Jesus unmittelbar zu den Jüngern spricht (markiert durch das Perfekt προείρηκα⁶⁸). In V.25 wird ins Bild gehoben, was Jesus in VV.23–28 gerade tut: Er spricht voraussagend zu den Jüngern. Für die Erzählebene des Abschnitts, ausgenommen V.25, gilt: „This is, after all, presented to us as prediction, not as historical narration.“⁶⁹

6.5.4 Linien in den Kontext

Bereits in V.5 und V.11 wird von Messiasprätendenten (V.5) und Falsch-Propheten (V.11) gesprochen, die „viele irreführen“ werden (καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν bzw. καὶ πλανήσουσιν πολλούς). Erscheint deren Vorhaben dort erfolgreich zu sein, unterscheidet sich dieses in V.24 davon fundamental. Treten sie in V.24 auch zusammen auf – fast entsteht der Eindruck, gegenüber den Auserwählten braucht es eine Vereinigung der Kräfte und das Aufwarten geballter Scharlatanerie – scheitert ihr Vorhaben, da sie es an Auserwählten versuchen. Die ἐκλεκτοί

⁶⁸ Nach Heil, John Paul, Final parables in the eschatological discourse in Matthew 24–25, in: Ders./Carter, Warren, Matthew's parables. Audience-oriented perspectives (CBQMS 30), Washington 1998, 177–209, 182, kann man sagen, das Perfekt kontrastiert „the misleading assertions of the false christ and false prophets.“ Die Warnung ist demnach stark intensiviert.

⁶⁹ France, Mt, 910.

schließlich sind die, die „am Ende am endzeitlichen Heil teilhaben werden“⁷⁰, was aus Mt 22,14 und 24,31 deutlich wird. Deshalb ist das *εἰ δυνατόν* (V.24) auch nicht als Potentialis, sondern als Irrealis zu verstehen.⁷¹ Weil die Auserwählten das Objekt der Täuschungsversuche sind, scheitern die Versuche, ihnen jemanden als Christus weiszumachen, der es nicht ist. Das Schicksal der und die Wertschätzung gegenüber den Auserwählten werden ferner in Mt 24,22 und 24,31 deutlich.

Besonders V.27 ist für die Kontextualisierung des Abschnitts relevant. Hier wird mit dem Stichwort *παρουσία* auf den Ausgangspunkt der Rede in V.3 zurückgegriffen. Wurde dort nach dem *σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας* gefragt, erläutert V.27, *wie* die Parusie des Menschensohnes sein wird: Wie ein Blitz, der vom Aufgang (Osten) bis zum Untergang (Westen) leuchtet. Das bedeutet: Es ist ein eindeutiges und für alle wahrnehmbares (sichtbares!) Ereignis. Knüpft V.27 damit zwar an die Frage der Jünger an, so bleibt die Frage nach dem *σημεῖον* der Parusie noch unbeantwortet, auch wenn sie beim Leser in Erinnerung gerufen wird.

In gleichem Maße bereitet V.27 nämlich die folgende Szene von der Erscheinung des Menschensohnes (VV.29–31) vor. Bildet *οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (V.27b) zwar zunächst den Abschluss des in V.27a eröffneten Vergleiches (*ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν*), greift es zugleich auf V.30 voraus, wo mit teils wörtlichen Übereinstimmungen die Erscheinung des Menschensohnes geschildert wird:

^{24,27} ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται *ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*.

^{24,30a} καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῶ [...].

Schließlich stellt das Stichwort *σημεῖον* eine Verbindungslinie zwischen der Ausgangsfrage V.3 und dem Tun der Falschpropheten und -christusse her. Gleiches gilt für das Erscheinen des Menschensohnzeichens

⁷⁰ Konradt, Mt, 375.

⁷¹ Vgl. Konradt, Mt, 375.

(V.30) im unmittelbar folgenden Erzählverlauf. Wie die drei Texte im Hinblick auf die jeweilige Bedeutung und Funktion von σημεῖον zusammenhängen, wird im Folgenden noch eigens thematisiert.

Der Abschnitt ist also sowohl nach vorne als auch nach hinten im Kontext verankert, in dem die aufgezeigten Stichworte und Themen aufgegriffen werden. Entsprechend kann von einem Brückentext⁷² gesprochen werden, der die Darstellung der Drangsal (vor allem VV.4–22) mit der Beschreibung der Parusie (vor allem VV.29–31) in Verbindung bringt.

6.5.5 Die großen Zeichen (Mt 24,24)

Was konkret lässt sich über die σημεῖα μεγάλα sagen, die von den Pseudopropheten und Pseudochristussen getan werden sollen?⁷³

a. Die Ausführenden: Pseudochristusse und Pseudopropheten
 Subjekt der großen Zeichen und Wunder sind die Pseudochristusse und die Pseudopropheten.⁷⁴ Vor falschen Propheten wurde der Leser des MtEv bereits in der Bergrede gewarnt (vgl. Mt 7,15). Solche sind wie Wölfe, die sich im Schafspelz unter die Herde mischen und an ihren Taten, die dem Gesetz Gottes widersprechen, erkannt werden.⁷⁵ Andererseits, und damit wohl verbunden, ist die gleichzeitige Hochachtung der wahren Propheten und des Prophetenschicksals im MtEv. Neben den Bezügen auf die Propheten als textliches Korpus (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,15) und auf Prophetenzitate (vgl. Mt 1,22; 2,5; 3,3; u. a.)⁷⁶ hebt

72 Vgl. Fiedler, Mt, 366.

73 Nach Weiss, Zeichen, 133, gehört Mk 13,22 par Mt 24,24 „zu den dunkleren Flecken dieses Textes. Denn weder die Frage nach Herkunft oder Ursprung der Pseudochristoi- und Pseudopropheten-Nennung ist eindeutig geklärt noch der Hintergrund und der konkrete Gegenstand der ‚Zeichen und Wunder‘, welche zur Verführung (der Auserwählten) gewirkt werden.“

74 Zur Differenzierung der Gruppen vgl. Erlemann, Kurt, Propheten und Messiasse, in: Zangenberg, Jürgen (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur. Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, Neukirchen-Vluyn 2005, 40–44.

75 Vgl. dazu ausführlich Pesch, Eschatologie, 230f.

76 Dass für Mtauch Texte, die unserer Zählung nach nicht zum Corpus Propheticum gehören, aus den „Propheten“ stammend genannt werden können, zeigt Mt 13,35. In der Einleitungsformel des Erfüllungszitats heißt es (wie üblich): διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος, obwohl Ps 78,2 zitiert wird.

das MtEv auch die grundsätzliche Hochachtung gegenüber Propheten (vgl. u. a. Mt 13,57; 14,5; 21,46) wie auch die Beschreibung Jesu als Prophet im Speziellen hervor (vgl. besonders Mt 21,10f.46). Dementsprechend verwundert die eindringliche Warnung⁷⁷ nicht – lässt sie sich doch als Kehrseite der Hochachtung von Propheten und Prophetie des MtEv verstehen.⁷⁸ Mit dem, was positive prophetische Eigenschaften ausmacht, hat das, was diese tun, nichts gemein. Denn im vorliegenden Kontext „ist vorausgesetzt, daß die Falschpropheten sowohl falsche Lehren verbreiten wie auch mit einem fälschlich angemäßen prophetischen Anspruch auftreten und damit die Gemeinden täuschen [...]“.⁷⁹

Etwas weniger einfach ist die Beschreibung der ψευδόχριστοι, die im NT ausschließlich hier und in der synoptischen Parallele Mk 13,22 genannt werden. Sind falsche Propheten zwar atl bekannt (vgl. Dtn 13,1–4), so fehlen Vorstellungen eines falschen Messias. Wenn Josephus von den Schwärmern und Zeichenpropheten spricht, die freilich messianische Ansprüche stellen, verwendet er nur den Terminus ψευδοπροφήτης.⁸⁰

Aus dem Text selbst wird deutlich: Die Frage nach der Identifizierung bzw. dem Erkennen des Messias – im Text mit der Lokalisierung ausgedrückt – ist der Anlass für die Warnung vor den Falschchristussen bzw. genauer gesagt vor denjenigen, die andere als wahre Christusse propagieren (vgl. VV.23.26. wie auch schon V.5). Abgesehen von Mt 24 ist χριστός im MtEv immer auf Jesus bezogen (Mt 2,4; 11,2; 16,16.20; 23,10 u. a.). Bereits im Stammbaum werden die atl Messiastraditionen aufgegriffen,⁸¹ wo Jesus eingeführt wird als der, der Christus genannt wird (Mt 1,16: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός). Nach Mt 11,2 sind vor

77 Gegenüber Mk 13,22 ist diese durch die Wiederholung der Warnung in Mt 24,26 und die Steigerung durch die Ergänzung „großer“ Zeichen und Wunder verstärkt.

78 Mit den Worten von Schweizer, Eduard, Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus, in: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze (1955–1970), Zürich 1970, 49–70, 67: „So hoch Matthäus die Propheten schätzt, so sehr warnt er vor den Pseudopropheten, die im Namen des Erhöhten eine nachösterliche Verkündigung bringen, die sich immer mehr von Beispiel und Verkündigung des irdischen Jesus löst.“

79 Balz, Horst, Art. ψευδοπροφήτης, in: EWNT³ 3 (2011), 1190f, 1191.

80 Vgl. Balz, Horst, Art. ψευδόχριστος, in: EWNT³ 3 (2011), 1193.

81 Vgl. Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums (UTB 3500), Tübingen 2011, 530.

allem die Predigt und die Lehre Jesu (vgl. Mt 11,1) ἔργα τοῦ Χριστοῦ.⁸² Es ist damit schließlich „alles gemeint, was Jesus bis dahin getan und verkündigt hat, es bezieht sich also nicht nur auf seine Wundertaten, sondern auch auf seine Wort-Verkündigung.“⁸³ Damit ist eine Stelle benannt, an der das MtEv selbst einen konkreten Hinweis darauf gibt, worin sich das Christus-Sein Jesu – abgesehen von der Davidssohnschaft – äußert und auch sichtbar wird. Nach dem Messias-Bekenntnis des Petrus (vgl. Mt 16,16) gebietet Jesus den Jüngern, niemandem von dieser Erkenntnis zu berichten (Mt 16,20).⁸⁴ Obgleich es sich dabei um nachösterliche Bildungen handelt, ist die starke Verwobenheit der Christologie in der Jesusgeschichte des Mt auffällig:

„Das Matthäusevangelium erzählt weniger [...] vom Fluchtpunkt der Auferweckung/Erhöhung Jesu her. Vielmehr ist das Mit-Sein Jesu mit seiner Gemeinde bis zum Ende der Zeit entscheidend [...]. Jesus wirkt lehrend und Wunder tuend als davidischer Messias mitten in Israel, das ihn jedoch zunehmend ablehnt.“⁸⁵

Nimmt man diese präsentische Christologie ernst, verschärft sich die Gefahr, die von Pseudochristussen ausgeht. Offenbar tun diese – wie auch der Christus Jesus – Wunder, und sofern sie als Christusse bezeichnet werden, predigen und lehren sie wohl auch. Dadurch werden sie zu direkten Konkurrenten zu dem Christus, zu dem sich die Gemeinde bekennt und bekennen soll. Aufgrund der Ähnlichkeit werden sie zur Gefahr für die Treue der Gemeindemitglieder zum wahren

⁸² Die Wunder, die in Mt 11,5 genannt werden (Blinden- und Lahmenheilung sowie Totenauferweckungen), sind nur ein Teil dieser ἔργα. Vielmehr gilt es, diese auch in den Kontext der Verkündigung und Predigt Jesu einzuordnen (vgl. Mt 11,5d: καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται). Abgesehen davon geht der Frage des Johannes der Hinweis auf Lehre und Predigt Jesu voraus (Mt 11,1b: μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρῦσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν).

⁸³ Poplutz, Jesusgeschichte, 119.

⁸⁴ Hier zeigt sich ein Kontrast zu Mt 24,5.23, denn eben dort sagen manche: „Hier ist der Messias“ (Mt 24,23: Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ: ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστός) oder: „Ich bin der Messias“ (Mt 24,5: πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες: ἐγὼ εἰμι ὁ χριστός) und tun damit das Gegenteil von dem, was Jesus seinen Jüngern geboten hat (Mt 16,20b: ἵνα μηδενὶ εἰπῶσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός).

⁸⁵ Bendemann, Reinhard von, Die Fülle der Gnade – Neutestamentliche Christologie, in: Schröter, Jens (Hg.), Jesus Christus (UTB 4213/ThTh 9), Tübingen 2014, 71–118, 100.

Christus. Das wird durch das konkrete und präzise Aktivwerden der Scharlatane möglich (Mt 24,5: ἐγώ εἰμι ὁ χριστός, Mt 24,23: ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστός). Auch im ersten Verb in Mt 24,24 wird genau dieses sichtbar: Sie werden aufstehen/aufreten (ἐγερθήσονται). In diesem Kontext ist damit gemeint, dass sie auftreten und öffentlich wirksam werden. Mit anderen Worten: Die große Gefahr liegt darin, dass sie Eigenschaften und Merkmale des wahren Christus adaptieren und so zu erreichen versuchen, für eben diesen gehalten zu werden. So erklärt sich auch die mehrfache eindringliche Warnung, diesen nicht zu glauben.⁸⁶

Ihre unmittelbar genannten Tätigkeiten haben zwei Richtungen: die *Identifikation* des Christus (V.5; vgl. auch V.23) und die *Lokalisierung* seines Auftretens (VV.23.26). Diese zwei Aspekte sind für die weiteren mt σημεῖον-Stellen nicht unerheblich: die Identifikation im Falle des Judas-Kusses (σημεῖον) in Mt 26,48 und die Lokalisierung beim Jona- (Mt 12,38–40: im Herzen der Erde) und Menschensohn-Zeichen (Mt 24,29–31: am Himmel).

Blickt man noch einmal zurück in den vorausgehenden Kontext, wird deutlich, dass die Zusammenstellung der Gruppen im Text vorbereitet worden ist.⁸⁷ In V.5 war von Messiasprätendenten die Rede (auch wenn hier der Begriff ψευδόχριστος nicht gefallen ist) und in V.11 von πολλοὶ ψευδοπροφῆται (die ebenfalls aufstehen [ἐγερθήσονται] werden – vgl. V.24).⁸⁸ Die Tätigkeiten beider, die Beanspruchung der Messias zu sein (V.5) – dabei handelt es sich offenbar um die ψευδόχριστοι – und das Auftreten mit dem Ziel der Irreführung (V.11) – dabei handelt es sich, wie im Text auch explizit genannt um ψευδοπροφῆται – werden in V.24 zusammengeführt (V.23: Messiasanspruch; V.24: Irreführen; V.26: Erkennen des Messias). Beides, Prophet und Christus, sind Titel, die im MtEv auch (Prophet) bzw. ausschließlich (Christus) Jesu

⁸⁶ Anders Schnelle, Einleitung, 293f, der die ψευδοπροφῆται von ihrer inhaltlichen Position her (das Gesetz ablehnend) bestimmt.

⁸⁷ Dies und die vorherigen Ausführungen zur Bedeutung der „Gegenbegriffe“ Prophet und Christus im MtEv scheinen mir hinreichend für ein Verständnis der Pseudopropheten und -christusse zu sein.

⁸⁸ Gerade deshalb erscheint mir die These von Sand, Mt, 487, dass ψευδόχριστοι und ψευδοπροφῆται „Bezeichnung ein und derselben Personengruppe“ seien, zu undifferenziert, obgleich beide dennoch eng verbunden werden in ihrem Tun und in ihrer Absicht.

Sendung und Bedeutung beschreiben.⁸⁹ Sie beinhalten zugleich eine Aussage darüber, was Jesu Wirken auszeichnet: Er lehrt, predigt und tut Wunder.

b. Die Auserwählten als besondere Adressaten und der Versuch sie in die Irre zu führen

Besonderer Adressatenkreis der großen Zeichen und Wunder der falschen Propheten und Christusse sind auch⁹⁰ die Auserwählten (ἐκλεκτοί). Im MtEv begegnet der Begriff durchgängig im Plural und in eschatologischem Kontext (Mt 20,16; 22,14; 24,22.24.31).⁹¹ Die ἐκλεκτοί sind die, das geht aus allen diesen Stellen hervor, die „am Ende am endzeitlichen Heil teilhaben werden“⁹². Dabei ist inner-mt wohl in besonderer Weise auch an Mitglieder der Gemeinde gedacht.⁹³ Wie bereits gezeigt wurde,⁹⁴ wird in Mt 24,3–31 insgesamt das große Interesse an den Erwählten sichtbar. Sie sind es, die am Ende gerettet werden (vgl. Mt 24,13 i. V. m. 24,22+31). Es handelt sich um eine Gruppe, die vom Ende her betrachtet wird, denn erst dann wird sichtbar, wer dazugehört.⁹⁵ Die Auserwählten sind gegen die versuchten Irreführungen gewissermaßen immun.⁹⁶ Das bedeutet zugleich: Wer den Zeichen und Wundern falscher Propheten keine Aufmerksamkeit schenkt und sich in dieser Prüfung bewährt, hat ein Indiz, zu den Auserwählten zu gehören.⁹⁷

89 Für die *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* (Mt 1,1) ist dies auch wenig überraschend.

90 Das *καί* ist hier in adverbialen Sinne zu verstehen und hat eine verstärkende Funktion: Die Irreführungsversuche bleiben nicht auf die Erwählten beschränkt (wie in Mk 13,22), sondern betreffen *auch* die Erwählten. Vgl. Garbe, *Hirte*, 167.

91 Vgl. Coenen, Lothar, Art. *ἐκλέγομαι*, in: TBLNT² (2010), 388–394, 391.

92 Konradt, Mt, 375.

93 Vgl. Overman, Mt, 331.

94 Vgl. Kap. 6.3.

95 Vgl. Nolland, Mt, 978f.

96 Vgl. Konradt, Mt, 375. Ebenso Frankemölle, Mt II, 402. Vgl. auch France, Mt, 917, der etwas vorsichtiger festhält: „Even the ‚chosen people‘ may not be immune to such deceit, though the addition of ‚if possible‘ suggests that they, unlike the rest of the people in the city, have the spiritual resources to resist it. They have been forewarned (v. 25), and their memory of Jesus’ miracles ought to enable them to see the difference.“

97 So Konradt, Mt, 375.

Die Absicht der Zeichen und der Wundertätigkeit ist das *Irreführen* (πλανάω).⁹⁸ Vor allem die dreifache Nennung dieses Motivs in der Parabel vom verlorenen Schaf (Mt 18,12f) zeigt an, wie ausgeprägt das Anliegen des MtEv ist, Irrtum und falsche Orientierung zu verhindern.⁹⁹ Wie schon erwähnt, durchzieht das Motiv des Irreführens den Abschnitt Mt 24,3–31 und meint hier in erster Linie die Gefahr „eschatologischer Verführung“¹⁰⁰. Diese Absicht sagt noch einmal etwas aus über die Charakterzeichnung der Pseudopropheten und -christusse: Dadurch wird der Zweck ihres Tuns als listig entlarvt. Es geht ihnen darum, ihre Adressaten vom rechten Weg abzubringen. Ihre Strategie besteht darin, sich solcher Mittel zu bedienen, die nicht sofort als unlauter erkannt werden können. Mit den Worten von D. Hill: „The false Christs and false prophets offer signs and wonders (perhaps the same signs as the authentic ones, cf. 7.21–23), but their mission is to lead astray.“¹⁰¹ Sollten sie ihr Ziel erreichen, würde das dazu führen, dass sich die Getäuschten von der Gruppe, zu der sie vor der Täuschung gehörten, entfernen. Damit einhergehen könnte eine Abkehr von dem in der Schrift zugrundeliegenden Gotteswillen. „Der Prophet wird darin als widergöttlich erkannt, dass sein Wort, das durch die Wunderzeichen beglaubigt werden soll, nicht an JHWH bindet, sondern von ihm trennt.“¹⁰²

c. Große Zeichen und Wunder

Das Lexem τέρατα steht im NT immer in Verbindung mit σημεῖα. Mt 24,24 ist neben der synoptischen Parallele Mk 13,22 und Joh 4,48 das einzige Vorkommen des Lexems innerhalb des Evangelien-Korpus. In den weiteren Stellen, vor allem der Apg, lässt sich die atl Bedeutung

⁹⁸ Rein grammatikalisch lässt es sich nicht letztgültig entscheiden, ob die auftretenden Pseudochristusse und Pseudopropheten oder die großen Zeichen und Wunder das Subjekt in dem Finalsatz ὥστε πλανήσῃ sind. Da diese jedoch im Sinne von Urheber und Wirkung zusammenhängen, erweist sich diese Offenheit als weniger problematisch. Sie lässt jedoch die Vermutung zu, dass den großen Zeichen und Wundern ein nicht unerhebliches Gewicht zukommen dürfte.

⁹⁹ In der Sadduzäerfrage (Mt 22,23–33) entlarvt Jesus die Ansicht seiner Kontrahenten ebenfalls als Irrtum (πλανάσθε), der in mangelnder Kenntnis der Schriften und der Kraft Gottes begründet liegt (Mt 22,29).

¹⁰⁰ Böcher, Otto, Art. πλανάω, in: EWNT³ 3 (2011), 233–238, 236.

¹⁰¹ Hill, Mt, 322.

¹⁰² Hofius/Kahl, Art. σημεῖον, 1971.

der Wortverbindung erkennen. Diese referiert in erster Linie auf Zeichen und Wunder Gottes, die dieser im Rahmen des Exodus getan hat.¹⁰³ In den Evangelien jedoch werden die Wunder Jesu niemals τέρας oder τέρατα genannt, eventuell deshalb, „weil es sich in der LXX auf die Machttaten Gottes bezieht und im griechischen Bereich das Wunderhafte und Widernatürliche eines Geschehens hervorhebt.“¹⁰⁴

Die gleiche Bedeutungsnuance des Erstaunlichen und Staunenerregenden findet sich in dem Adjektiv μεγάλη,¹⁰⁵ obgleich sich dieses auf σημεία bezieht. Das ist ein erster Hinweis darauf, dass der Inhalt der σημεία hier dem der τέρατα sehr ähnlich, wenn nicht gar deckungsgleich mit ihm sein dürfte. Zusätzlich sorgt das μεγάλη für eine Verstärkung¹⁰⁶ des verführerischen Potentials der Zeichen. Dadurch, so scheint es, haben die Zeichen bzw. das Beobachten derer, die diese erwirken, eine besonders große Überzeugungs- und Verführungskraft.

Die „großen Zeichen“ werden hier kritisch beurteilt. Sie sind fundamental verschieden von den anderen σημεία des MtEv, näherhin von denen, die gewährt werden (Jona-Zeichen; Zeichen des Menschensohnes; Judas-Kuss). Diese sind viel eindrücklicher, viel konkreter, viel stärker deutungsaktiv und dadurch bedeutungsschwerer.¹⁰⁷

Einiges spricht dafür, dass σημείον in diesem Kontext eine Bedeutung hat, die sich sehr stark an die Bedeutung „Wunder“ annähert,¹⁰⁸ wenn nicht gar mit ihm zusammenfällt:

- Ein erster Grund hierfür ist das Adjektiv μεγάλη, denn: Ein Zeichen gewinnt seinen Charakter nicht durch seine Größe – keine der anderen σημείον-Stellen des MtEv legt dies in irgendeiner Weise nahe. Vielmehr geht es um den funktionalen Charakter, der darin besteht, dass auf etwas Anderes verwiesen wird. Mithilfe eines Bezeichnenden wird etwas ins Bild gehoben.

103 Vgl. Balz, Horst, Art. τέρας, in: EWNT³ 3 (2011), 838–840, 839.

104 Balz, Art. τέρας, 839. Damit verbunden ist auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, das etwas Ungeheuerliches, Unbegreifliches oder Erschreckendes benennt.

105 Vgl. Balz, Horst, Art. μέγας, in: EWNT³ 2 (2011), 982–987, 984.

106 Vgl. Luck, Mt, 261.

107 Vgl. dazu die jeweiligen Analysen.

108 Vgl. auch den Hinweis von Bittner, Zeichen, 35: „Im Zusammenhang des Auftretens des Antichristen rechnet die neutestamentliche Apokalyptik auch mit Wundertaten, die ‚Zeichen‘ genannt werden.“

Die Rede von großen Zeichen (zudem im Plural!), die getan werden, durchbricht diese Verwendung nicht nur in sprachlicher Hinsicht.

- Hinzu kommt die Beiordnung mit τέρατα. Die syntagmatische Stellung der zwei Begriffe an sich lässt bereits eine inhaltliche Nähe vermuten. Wären sie stärker zu unterscheiden, wäre die syntaktisch enge Verknüpfung (ein Verb; beide ohne Artikel; beide Plural; dasselbe Subjekt) wenig zielführend.
- Der Zweck der großen Zeichen liegt im Irreführen. Das wird explizit gesagt und ist impliziert durch die Nennung derer, die sie tun, die ψευδόχριστοι und ψευδοπροφήται. Das bedeutet: Es muss sich um etwas Einmaliges, Staunenswertes, eben ein Wunder handeln. Damit erschleichen sie sich eine Legitimität, die ihnen nicht zusteht.¹⁰⁹
- In der mt Darstellung tut Jesus weder σημεῖα noch τέρατα (vgl. vielmehr die ἔργα τοῦ Χριστοῦ in Mt 11,2, die als Legitimationsbeweise dienen und sich sowohl auf die Wunder als auch die Verkündigung Jesu beziehen). Zwar werden freilich wunderhafte und zeichenhafte Taten Jesu beschrieben (vgl. Mt 11,4f), jedoch heißen diese eben nie σημεῖα oder τέρατα. Insofern im MtEv Jesus als der Christus herausgestellt wird (s. o.), unterstreicht das Erwirken von Zeichen und Wundern nur noch mehr, inwiefern und weshalb es sich bei deren Urhebern um ψευδόχριστοι handelt.¹¹⁰ In ihrem Tun offenbart sich bereits ihr unberechtigter Anspruch.¹¹¹

109 Vgl. Konradt, Mt, 375.

110 Nach Weiss, Zeichen, 134–139, bringt das Syntagma lediglich an dieser Stelle „die Wirksamkeit widergöttlicher Kräfte“ (138) zum Ausdruck und steht damit komplementär zu den übrigen ntl. Verwendungen, an denen es das Wirken Gottes sichtbar macht. Eine solche Deutung nimmt die verführerische Kraft der Zeichen und Wunder ernst und kann so die eindringliche Warnung, die für Mt 24,3–31 bestimmend ist, davon ableiten. „Deutlich ist jedoch, daß das pseudoprophetische Wirken im Sinne propagandistischer Tätigkeit mit denselben Ausdrücken belegt wird, die in anderer Tradition auf die Tätigkeit frühchristlicher Missionare und ähnlicher Funktionsträger angewandt werden. Indem die gegensätzlichen Tätigkeiten als die Manifestation göttlicher oder widergöttlicher Kräfte betrachtet und terminologisch identifiziert werden, kommt zum Ausdruck, als welche bedrängende Bedrohung das gegenläufige Wirken empfunden wird.“ Ebd., 140.

111 Gewiss steht die Eindringlichkeit der Warnung dazu in Spannung. Man könnte fragen: Wenn diese Pseudo-Wundertäter so anders als der wahre Christus und fast schon lächerlich sind, weshalb muss dann die Warnung vor ihnen so ausführlich und engagiert ausfallen? Aber besteht nicht andererseits die Spannung von Mt 24,3–31 insgesamt in der Bestimmung des Zueinanders von Bedrängnis und Heil, Sorge und Zuversicht, Verkündigung falscher Propheten und Verkündigung des Evangeliums vom Reich, Lokalisierungen falscher Christusse und der Lokalisierung des wahren Menschensohnes (vgl. Mt 24,31)?

6.5.6 Fazit

Im gemeinsamen Versuch der Pseudopropheten und -christusse mittels Wunder und großer Zeichen Anhänger zu gewinnen, laufen die zwei Linien des Textes zusammen: das Prophetische, das mit dem Hören zusammenhängt und dem mit dem Evangelium (εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας; V.14) begegnet wird (vgl. vor allem VV.11–15), und das Messianische, das mit Sehen zu tun hat und dem mit dem kommenden Menschensohn begegnet wird (vgl. vor allem VV.26–31; auch V.5.23). Ihr Auftreten ist ein wesentliches Element der dargestellten Bedrängnis und angesichts der Notsituation ist eine größere Anfälligkeit der Gläubigen für solche Irreführungsversuche zu befürchten. Die Verbindung der beiden Personengruppen an dieser Stelle hat zudem eine kontextuelle Bedeutung, insofern sich eine Zuspitzung bereits im Blick auf Passion und Auferstehung zeigen lässt.¹¹² Die Zusammenführung stellt zudem heraus, was den wahren Christus nicht auszeichnet: eine Vortäuschung falscher Tatsachen sowie die Vorführung spektakulärer Ereignisse. Vielmehr sind das prophetische Wort und die Identität des Menschensohnes Merkmale des (wiederkehrenden) Christus. Gewiss hat die Warnung auch die Kehrseite von Aussagen über Jesus selbst: „Wenn Jesus sie [seine Jünger] davor warnt, nicht an die Pseudomesiasse der endzeitlichen Verführungszeit zu glauben, dann impliziert dies doch zweifellos, dass er sie als solche anspricht, die an ihn als den wahren Messias glauben (24,23.26).“¹¹³

Der Leser fragt sich nun nur noch drängender mit den Jüngern: Was ist denn dann das Zeichen *deiner* Parusie? Er hat erfahren, was es alles nicht ist und wovor er sich schützen soll: vor den Versuchen der Gaukler, Christus zu identifizieren oder gar nachzuahmen und sich als solcher auszuweisen.¹¹⁴ Zudem ist deutlich geworden, dass die Parusie Jesu nicht im Verborgenen stattfinden, sondern unübersehbar sein wird. Diese Aspekte stellt der Text durch die Darstellung solcher

112 Vgl. Nolland, Mt, 978.

113 Deines, *Gerechtigkeit* (2015), 52.

114 Mit den Worten von Luz, Mt III, 430: „In Bezug auf die Jüngerfrage nach dem ‚Zeichen‘ von Jesu Parusie sagt er [der Evangelist] mindestens indirekt: Die ‚Zeichen und Wunder‘, die die Pseudopropheten inszenieren, sind jedenfalls *nicht* diese Zeichen!“

Dinge heraus, die kein Zeichen für das Angefragte sind. Die Strategie besteht darin, sich durch Abgrenzung an das Eigentliche, nämlich das erscheinende Menschensohnzeichen, anzunähern. Möglicherweise ist das auch in der Unbeschreiblichkeit der Parusie begründet.

Wirft man den Blick zurück auf die Ausgangsfrage in V.3, so lässt sich bis hierher für den Leser attestieren: Er hat nun erfahren, welche Ereignisse und Geschehnisse *nicht* als Zeichen der Parusie und des Weltendes verstanden werden dürfen. Die Frage aus V.3 ist also noch unbeantwortet und hat eine Verschärfung erfahren, „weil jetzt erst recht die Frage auftaucht, woran man die Ankunft (V.4) des wahren Messias Jesus von den den Messiasitel usurpierenden Messiasprätendenten unterscheiden kann.“¹¹⁵

6.6 Das Zeichen des Menschensohnes (Mt 24,30)

6.6.1 Tradition und Redaktion

Das dritte Vorkommen von σημεῖον in Mt 24 folgt in V.30. In der Vorlage Mk 13,26 (par. Lk 21,27) ist davon die Rede, dass „sie den Sohn des Menschen kommen sehen in Wolken [in einer Wolke; Lk] mit großer Macht und Herrlichkeit.“ Mt verändert die Vorlage aus Mk 13,26 (ἐν νεφέλαις) hin zu ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Mt 24,30), wodurch der Text mit dem Prätext Dan 7,13/LXX übereinstimmt.¹¹⁶ Durch die mt Ergänzung τοῦ οὐρανοῦ wird der Himmel zugleich zu einem Leitwort in der kurzen Passage, da er auch in dem auf Mt zurückgehenden Erscheinen des Menschensohnzeichens vorkommt. Das Erscheinen des Menschensohnzeichens am Himmel (καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ) geht auf mt Redaktion zurück. Das „Sehen des kommenden Menschensohnes“ übernimmt Mt aus Mk und lässt es auf das Erscheinen des Menschensohnzeichens folgen (in

¹¹⁵ Broer, Aspekte, 230,

¹¹⁶ Nach Gnilka, MtII, 328, handelt es sich dabei um das für die mt Redaktion typische Bemühen, „daß sie das AT noch genauer berücksichtigt [...]“

Mt 24,30b). Er präzisiert (gegenüber Mk und Lk) dahingehend, dass er benennt, wer den Menschensohn kommen sehen wird: *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*. Dies wird dadurch möglich, dass Mt auch das „Wehklagen aller Stämme der Erde“ einfügt, das ebenfalls auf ihn zurückgeht, und noch vor das Sehen des kommenden Menschensohnes platziert. Außerdem geht die kleine Änderung, dass der Menschensohn *seine* Engel aussendet, auf mt Redaktion zurück. Von Engeln des Menschensohnes war im Evangelium bereits die Rede (vgl. Mt 13,41; 16,27).¹¹⁷ Dass die Aussendung der Engel durch lauten Posaunenklang (*μετὰ σάλπιγγος μεγάλης*) begleitet wird, findet sich ebenfalls nur bei Mt.

Die Bearbeitung durch die mt Redaktion fällt hier also durchaus umfangreich aus. Durch sie werden Schwerpunkte der Theologie des MtEv, wie etwa die Treue zur Schrift, das Zitieren der Schrift und die Bedeutung des Menschensohn-Richters deutlich akzentuiert.

6.6.2 Gliederung

Der kurze Abschnitt weist eine hohe Zahl an Gliederungssignalen auf. Maßgeblich dürften die zeitlichen Marker sein, die folgende Strukturierung nahelegen:

V.29a	Zeitmarker I	<i>Εὐθὺς δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων</i>
V.29b	Geschehen I	<i>ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.</i>
V.30a	Zeitmarker II	<i>καὶ τότε</i>
V.30a	Geschehen II	<i>φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ,</i>
V.30b	Zeitmarker III	<i>καὶ τότε</i>
V.30b–31	Geschehen III	<i>κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρων οὐρανῶν ἕως [τῶν] ἄκρων αὐτῶν.</i>

Tabelle 15: Struktur von Mt 24,29–31

¹¹⁷ Vgl. Gnllka, Mt II, 328, sowie Konradt, Mt, 376. Pesch, Eschatologie, 234, wertet die redaktionellen Eingriffe treffend als eine Steigerung der Hoheit des Menschensohnes.

Es fällt eine Differenz im Umfang der beschriebenen Geschehnisse auf. Die Ereignisse, die dem Erscheinen des Menschenohnzeichens vorausgehen und die auf dieses folgen, werden deutlich ausführlicher beschrieben als das Zeichen selbst. Die Schilderung des Menschenohnzeichens erfolgt sehr prägnant und fokussiert durch Nennung des Verbs, des Subjekts und der Lokalisierung.

Die in VV.30b–31 geschilderten Ereignisse („Geschehen III“) lassen sich durch die wechselnden Subjekte untergliedern. Das Subjekt wird jeweils aus dem vorherigen Satzglied übernommen, in dem es genannt wird, jedoch syntaktisch eine andere Funktion hat (der Akkusativ im vorausgehenden Satz wird aufgegriffen und zum Subjekt im folgenden Satz). Dieser gehäufte Subjektwechsel innerhalb des kurzen Abschnittes lässt die Bewegung von den klagenden Völkern, die das Gericht befürchten, hin zu den Auserwählten, die von diesem eben nichts zu befürchten haben, erkennen. Gemeinsam ist die weltweite Dimension der an den Polen angesprochenen Gruppen, die jeweils eigens betont wird:

<i>alle Völker der Erde</i> klagen	→	wegen des kommenden Menschensohnes
der Menschensohn sendet	→	seine <u>Engel</u>
die <u>Engel</u> sammeln	→	die Auserwählten <i>aus allen vier Windrichtungen, von einem Ende des Himmels bis zum anderen</i>

Tabelle 16: Subjektwechsel Mt 24,30c–31

Inhaltlich hängen die in VV.30c–31 genannten Gruppen sehr eng mit V.30a zusammen. Nimmt man an, dass es sich bei der Erscheinung des Zeichens des Menschensohnes um diesen selbst handelt, besteht dieser Zusammenhang zweifellos. Die Ergänzung, dass der Menschensohn auf den Wolken kommt, lässt an einen Wolkenwagen (vgl. Dtn 33,26; Ps 104,3) denken, auf dem er immer näher kommt und besser sichtbar wird.¹¹⁸ Im MtEv wird τóτε zudem nicht nur in zeitlichem (anschließenden), sondern auch in modalem Sinn verwendet (vgl. Mt 9,14; 24,10.40; 25,1; 26,31.36).¹¹⁹ Es wäre demnach durchaus denkbar, das in VV.30b–31 Erzählte als Explikation des in V.30a angekündigten Geschehens zu interpretieren.

118 Vgl. Schneider, Gerhard, Art. *νεφέλη*, in: EWNT³2 (2011), 1140; wie auch schon Oepke, Albrecht, Art. *νεφέλη*, in: ThWNT 4 (1942), 904–912, 909.

119 Vgl. Geist, Menschensohn, 175.

Insgesamt wird der Abschnitt durch die zeitlich klar strukturierte Abfolge der Geschehnisse, das durchgängige Futur der Verben und das gehäufte Auftreten des Lexems οὐρανός (2-mal in V.29; 2-mal in V.30; einmal in V.31) zusammengehalten.

6.6.3 Vorbereitende Aspekte im Kontext Mt 24,3–28

Das Erscheinen des Menschensohnzeichens wird im vorausgehenden Kontext (Mt 24,3–28) vorbereitet. Die Ausgangsfrage (V.3) thematisiert das Zeichen der Parusie Jesu. Das Stichwort παρουσία wird in V.27 aufgegriffen. In diesem Vers vergleicht Jesus die Parusie des Menschensohnes mit einem hellen Blitz. Bereits dadurch wird ersichtlich: Die Parusie des Menschensohnes ist die Parusie Jesu, da dieser der Menschensohn ist. Die Brücke zu V.30 ist sodann leicht erkennbar. Wenn darin das Erscheinen des Menschensohnes berichtet wird, bleibt eigentlich keine andere Möglichkeit mehr, als dieses mit der παρουσία Jesu (= V.3) gleichzusetzen.

^{24,3} τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας

^{24,27} ... οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου

^{24,30} καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ ...

Trotz der vorbereitenden Aspekte fällt auf, dass der Modus in VV.29–31 wechselt. Ist bis dahin der Fokus auf Warnungen und Aufforderungen (vgl. die zahlreichen, auch verneinten Imperative) gelegt, fehlen hier Aufforderungen oder eine direkte Anrede der Jünger.

Die weiteren Aspekte, wie die Rolle und das Schicksal der Auserwählten (VV.13.22.31), das Gegenüber von Propheten und Menschensohn verbunden mit dem Hören des Evangeliums vom Reich und dem Sehen des Menschensohnes (und parallel dazu: dem Auftreten von falschen Propheten V.11; und falschen Christussen V.5; kumulierend in V.24), wurden bereits oben behandelt und müssen hier nicht wiederholt werden.

6.6.4 Ausgangspunkt: die Bühne wird bereitet

Außer den vorausweisenden Stellen aus der Endzeitrede führt auch Mt 24,29 auf das Erscheinen des Menschensohnes hin. Der Anschluss mit εὐθέως markiert einen erzählerischen Neuansatz.¹²⁰ Inhaltlich wird klargestellt, wie das Erscheinen sein wird: „There can be no mistaking the event.“¹²¹ Bereits die vorausgehenden Ereignisse sind von solcher Größe, dass sie an Eindeutigkeit nicht zu überbieten sind.¹²²

Wenn Sonne und Mond verdunkelt sind und die Sterne vom Himmel fallen, lenken sie die Aufmerksamkeit nicht mehr auf sich.¹²³ Man könnte sagen: Die Bühne ist für den Protagonisten bereitet, die Aufmerksamkeit kann sich ganz allein auf ihn richten. So steht auch diese „leere Bühne“ in der Linie des Textes, die die Unübersehbarkeit des Zeichens betont und jede Ablenkung von ihm verhindert.

Die Erschütterung (vgl. Jes 34,4) der Mächte der Himmel (V.29d: καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται) greift voraus auf die Eigenschaften des kommenden Menschensohnes: Macht und große Herrlichkeit (V.30c: μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς). Durch die Erschütterung entsteht also kein Machtvakuum, das nicht mehr gefüllt würde, sondern vielmehr sind es die Macht und die Herrlichkeit des Menschensohnes, die an die Stelle der Himmelskräfte treten.¹²⁴

Die Prätexte Jes 13,10; 34,4 und Joel 3,15/LXX¹²⁵, die in V.29 anklingen, haben alle „die Ansage des Tages Jhwhs zum Thema“, so dass auf diese Weise die „Parusie des Menschensohnes [...] als Tag Jhwhs sti-

¹²⁰ Vgl. Frankemölle, Mt II, 403f.

¹²¹ Hill, Mt, 322.

¹²² Zur Vorstellung kosmischer Ereignisse mit der Funktion als Omen und Hinweis auf größere Veränderungen, sowohl im römischen und griechischen wie auch im jüdischen Kontext vgl. die zahlreichen Belegstellen bei Keener, Mt, 584f.

¹²³ Vgl. auch die kosmischen Ereignisse, die bereits das erste Kommen Jesu, nämlich seine Geburt, begleitet und angezeigt haben (vgl. Mt 2,1.9f). Vgl. Overman, Mt, 334f.

¹²⁴ Vgl. Friedrich, Gerhard, Art. δύναμις, in: EWNT³ I (2011), 860–867, 866f. Luck, Mt, 262, spricht davon, dass die Formulierung „mit großer Macht und Herrlichkeit“ bedeutet, dass der Menschensohn „in der Wirklichkeit Gottes kommt.“

¹²⁵ Joel kennt jedoch auch die Vorstellung von einem Tag JHWHs, „die sich neben der Völkerwelt auch gegen Israel richtet, auf die sich Mt 24,29 ebenfalls intertextuell bezieht (Joel 2,10 LXX).“ Smets, Endgericht, 95.

lisiert¹²⁶ wird. Dieser ist vor allem als Wendepunkt zu verstehen, an dem sich die Machtverhältnisse zugunsten Israels wenden werden. Für V.29 hat die Anspielung auf Jes 13,10 in erster Linie die Funktion, die Figur des Menschensohnes zu charakterisieren: „Die Machtposition des Menschensohnes wird per Analogie zu Jhwh, dessen machtvolleres Handeln in Jes 13 dargestellt ist, verstärkt.“¹²⁷

6.6.5 Die Folge des erscheinenden Zeichens: großes Wehklagen

In Mt 24,30b–31 werden in der Folge des Erscheinens des Menschensohn-Zeichens die Handlungen dreier Gruppen beschrieben: der Völker der Erde, des Menschensohnes und der Engel.

a. Das Klagen der Völker

Das erste Geschehen, das Wehklagen aller Stämme, ist biblisch geprägt. Die Wortwahl steht Sach 12,10.12.14/LXX sehr nahe (Sach 12,10: κόψονται; Sach 12,12: καὶ κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλάς φυλάς φυλή; Sach 12,14: πᾶσαι αἱ φυλαί...) ¹²⁸ und begegnet zudem in Offb 1,7 (καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς).

„Zugleich tut Matthäus aber mehr, als daß er bloß in gehobener Sprache Traditionstexte wiedergibt: Sein zusätzlicher, auf Sach 12,10 zurückgehender Text entspricht genau seiner eigenen Theologie. Das Kommen des Menschensohns ist ein universales Ereignis; es betrifft alle Völker der Erde, die er richten wird (vgl. 25,31–46). Es ist für sie kein erfreuliches Ereignis: Die Völker, die nun vor den Weltrichter gerufen werden, haben Grund zur Klage.“ ¹²⁹

¹²⁶ Smets, Endgericht, 89.

¹²⁷ Smets, Endgericht, 92.

¹²⁸ Aus dem Buch Sacharja wird auch in Mt 24,31b zitiert: „aus den vier Winden“ (vgl. Sach 2,10).

¹²⁹ Luz, Mt III, 433f.

Worin diese Klage begründet ist, ist nicht ganz einfach zu bestimmen. Das Verb jedoch lässt vermuten, dass der Grund von Gewicht sein dürfte. Das Schlagen auf die Brust gilt als Ausdruck der Trauer, die meist durch den Tod von Menschen ausgelöst wird (vgl. Lk 8,52; 23,27; Offb 1,7; 18,9). Im Kontext wäre dann zu vermuten, dass die Stämme den Tod eines Menschen beklagen, was sie im Anblick des Menschensohnzeichens erkennen.¹³⁰

Nimmt man Sach 12,10–14 als Bedeutungshintergrund zur Hilfe, bestätigt sich diese Vermutung. Dort wird vom Niederstechen einer Person berichtet. Die Bewohner Jerusalems und Angehörige verschiedener Stämme (vgl. Sach 12,11–14) werden dieses Ereignis eines Tages betauern. Dass diese Trauer vergleichbar ist mit einer Klage um den einzigen Sohn (Sach 12,10), unterstreicht deren besondere Schwere, immerhin führte das Sterben des Einziggeborenen zum Aussterben der Familie und der fehlenden ehrenden Erinnerung an die Eltern. Sach 12,12–14 erweitert den Kreis der Trauergemeinde um alle Sippen, obgleich vier davon (Haus Davids, Natans, Levis, Schimis) hervorgehoben werden.¹³¹ Ist die Identifizierung des Opfers in der Sacharja-Stelle nicht ohne weiteres möglich, so bleiben zwei Dinge für Mt 24,30 zentral: Das Opfer erlitt den Tod, ohne dies verdient zu haben, und die große Trauer erfasst das ganze Land. Die Rede vom „einzigem Sohn“ legt darüber hinaus eine Transformation des Zusammenhangs auf den Menschensohn Jesus nahe, der unschuldig den Tod erleidet,¹³² so dass die Verbindungslinien transparent sind.

130 Frankemölle, Mt II, 405, hält dagegen fest: „[N]ur darauf [= das Gericht] dürfte sich das Verbum ‚wehklagen‘ in 30b beziehen, nicht auf eine Verurteilung.“ Vgl. aber auch Pesch, Eschatologie, 233: „Über Markus hinaus verdeutlicht der Evangelist besonders, daß die Parusie des Menschensohnes nicht nur zum Heil der Auserwählten, sondern auch *zum Gericht* (vgl. 16,27) geschieht; denn ‚dann werden alle Stämme der Erde wehklagen‘ (V.30), heißt es mit Zach 12,10 [...].“

131 Vgl. Redditt, Paul L., Sacharja 9–14 (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart 2014, 123–126.

132 Noch dazu am Kreuz, denn: Das in Sach 12,10 für die tödliche Attacke verwendete Verb דקר meint „niederstechen/jemanden durchbohren“. Vgl. Redditt, Sacharja, 123.

b. Das Kommen des Menschensohnes und dessen Beobachtung
 Man wird den auf Wolken kommenden Menschensohn sehen. Er ist ausgestattet mit Macht und großer Herrlichkeit – beides Eigenschaften, die im MtEv Gott zukommen (vgl. Mt 22,29; 16,27) und auf den Menschensohn übertragen werden können (vgl. Mt 19,28; 25,31; 24,64). Sie weisen so den Menschensohn „als den von Gott uneingeschränkt autorisierten Richter aus.“¹³³ Diese zwei Eigenschaften lösen atl nicht selten Furcht aus (vgl. Gen 28,17) oder haben etwas Bedrohliches an sich (vgl. Ex 19,21; Jes 33,3). Zugleich handelt es sich bei δόξα um ein Motiv, das in der LXX mit Theophanien zusammenhängt. Dem Volk erscheint die Herrlichkeit Jahwes (δόξα κυρίου) bei der Wüstenwanderung in einer Wolke (vgl. Ex 16,10 wie auch Ex 24,15–18), wobei Gott selbst nicht sichtbar wird. Das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken wird durch diese Motivverknüpfung „als Theophanie stilisiert – mit dem Unterschied, dass er [der Menschensohn] im Gegensatz zu Jhwh tatsächlich sichtbar sein wird.“¹³⁴ Sowohl die Macht und die große Herrlichkeit des Menschensohnes als auch die Reaktion der Stämme darauf sind stark biblisch verankert.

Wie es häufig für das Vorkommen von ὄραω der Fall ist, bezieht sich das Verb auch hier „auf außergewöhnliche [...] Vorgänge in der Natur, z. B. eine Wolke [...]. Neben dem Sehen von Menschen kann ὄραω auch das [Sehen] überirdischer Wesen, des Auferstandenen oder sogar Gottes bezeichnen.“¹³⁵ Die Beiordnung von δύναμις καὶ δόξα πολλή durch μετά erweckt den Eindruck, als würde es sich dabei um Dinge handeln, die der Menschensohn unmittelbar mit sich führt,¹³⁶ so dass sie dann für die Stämme ebenso sichtbar wären wie der Menschensohn selbst.

Auch das Erscheinen des Menschensohnes ist stark von biblischer Sprachtradition beeinflusst. Der zentrale Prätext ist Dan 7,13f:

133 Sand, Mt, 491.

134 Smets, Endgericht, 99.

135 Kremer, Jacob, Art. ὄραω, in: EWNT³ 2 (2011), 1287–1293, 1288.

136 Damit entspricht dies den Mächten der Himmel, die nach Mt 24,29 erschüttert werden, wo diese dingliche Vorstellung ebenfalls anklingt.

Dan 7,13/LXX ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἰδοὺ **ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο** καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν καὶ οἱ παρεσσηκότες παρῆσαν αὐτῷ¹⁴ καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ μὴ ἄρθῃ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἥτις οὐ μὴ φθαρῇ.

Mt 24,30 καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον **ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ** μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

Nach Dan 7 ist die einem Menschensohn gleichende Gestalt „der Repräsentant der eschatologischen Königsherrschaft [...], die im Sinne des Danielbuches wohl als Herrschaft *Gottes* (vgl. Dan 2,34.44f) zu verstehen ist.“¹³⁷ Der entscheidende Aspekt von Dan 7,13f in seinem Kontext ist die himmlische Herrschaft des Menschensohngleichen, der der Herrschaft der vier großen Lebewesen, die aus dem Meer emporsteigen und furchterregenden Tieren gleichen (Dan 7,2–8), ein Ende setzt.¹³⁸

Der Menschensohngleiche wird im Danielbuch als machtvoll kommend dargestellt. Vom Hochbetagten werden ihm Würde, Königtum, ein nie untergehendes Reich und eine ewige, unvergängliche Herrschaft verliehen (Dan 7,14). Allerdings steht er in Dan 7,13 für ein Kollektiv. Schon die Gegenüberstellung zu den symbolischen Tiergestalten (Dan 7,2–8) legt es nahe, dass auch die Menschensohngestalt als Symbolfigur zu verstehen ist „und repräsentativ für ein bestimmtes Reich bzw. die damit verbundene Form und Qualität der Herrschaftsausübung steht, die im Unterschied zu den vorausgehenden nun eben nicht als tierische, sondern als eine zutiefst menschliche charakterisiert wird.“¹³⁹ Weitere Kontraste zu den Tiergestalten, die aus den Tiefen des Meeres heraufsteigen (Dan 7,3) bestehen in seinem Kommen mit den Wolken

137 Merklein, Botschaft, 157.

138 Aus der im Dan-Text folgenden Deutung wird ersichtlich, dass die Tiere vier altorientalische Weltreiche bzw. deren Könige repräsentieren. Vgl. Huber, Konrad, Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51), Münster 2007, 127.

139 Huber, Menschensohn, 129.

des Himmels (Dan 7,13) und in seiner großen Nähe zu dem „an Tagen Alten“ (Dan 7,13). Welche kollektive Größe der Menschensohn gleiche nun repräsentiert, macht der weitere Verlauf Dan 7,15–27 ersichtlich: Es handelt sich um das Volk der Heiligen des Höchsten, das die Herrschaft erhält (vor allem Dan 7,18.21f.27).¹⁴⁰ Demnach liegt in Mt 24,30 eine Uminterpretation vor, die die kollektive, einem Menschensohn ähnliche Gestalt aus Dan 7, individuell auf Jesus hin deutet.¹⁴¹

Nach U. Luz spielen christlich-jüdische apokalyptische Erwartungen für das Verständnis der Menschensohn-Texte in der Mt-Gemeinde keine Rolle. Vielmehr diene der Begriff der Interpretation des Schicksals Jesu und sei so Teil einer eigenen christlichen Insider-Sprache.¹⁴² Und dennoch ist die Rede vom Menschensohn für das MtEv insgesamt von großer Bedeutung,¹⁴³ wenn eben auch in einer eigenen Ausprägung, die einzelne Aspekte aus Dan 7 aufnimmt und diese teilweise umdeutet und in ein eigenes Menschensohn-Konzept integriert.

Nimmt man das Passivum *φανήσεται* und den Subjektwechsel zwischen V.30a und VV.30b–31 ernst, wird die Erscheinung

140 Vgl. Roose, Hanna, Teilhabe an JHWHs Macht. Endzeitliche Hoffnungen in der Zeit des zweiten Tempels (Beiträge zum Verstehen der Bibel 7), Münster 2004, 92; Witte, Markus, Schriften, in: Gertz, Jan Christian (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2016, 497; Zeller, Dieter, Art. Menschensohn, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51995/> [03.01.2020]; Huber, Menschensohn, 130f. Huber spricht aufgrund der Verleihung der ewigen Herrschaft an die zum Volk der Heiligen des Höchsten gehörenden Menschen von einer „Demokratisierung göttlicher Herrschaftsausübung.“ (131). Zu gegenteiligen Interpretationen, die ein kollektives Verständnis des Menschensohn gleichen ablehnen, vgl. Huber, Menschensohn, 131–133, sowie Hölscher, Matthäus, 219f.

141 Nach Huber, Menschensohn, 133–135, lässt sich diese Entwicklungslinie gut nachzeichnen: „Die Individualisierung dieser Erzählfigur [des Menschensohn gleichen] ist [...] als Ergebnis einer späteren Reflexions- und Traditionsstufe zu werten, begünstigt unter anderem wahrscheinlich durch [...] Faktoren von religionsgeschichtlichem Hintergrund und literarischem Kontext, bedingt aber wohl auch durch ein frühjüdisches Rezeptionsumfeld mit zunehmend gesteigerter messianischer Erwartung“ (133). Ein entscheidender Schritt ist die LXX-Übersetzung Dan 7,13, die es nahelegt, den Menschensohn gleichen als konkrete himmlische Gestalt zu verstehen, und so der Entwicklung Richtung Individualisierung des Menschensohn gleichen und der funktionalen Identität mit Gott entgegenkommt. Dass auch der Menschensohn in 4 Esr 13 als individuelle Gestalt zu verstehen ist, unterstreicht die Individualisierungstendenz im 1. Jh. n. Chr.

142 Vgl. Luz, Ulrich, The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ, in: JSNT 48 (1992), 3–21, 10.

143 Vgl. dazu etwa Kingsbury, Matthew as Story, 95–103; Konradt, Mt, 141; Schnelle, Theologie, 427f.; sowie insgesamt die Studien Geist, Menschensohn, und Röler, Existenz.

des Menschensohnzeichens (V.30a), die den Auslöser für die folgenden Ereignisse bildet (VV.30b–31), durch Gott selbst angestoßen. Er ist der Herr des Geschehens.

Auch an den anderen Stellen des MtEv, in denen Dan 7,13f aufgegriffen wird (Mt 16,28 und 26,64), spielen das machtvolle und sichtbare Kommen des Menschensohnes und die Ankündigung an jene, für die es bestimmt ist, eine entscheidende Rolle.¹⁴⁴ Besonders das letzte Menschensohnwort Jesu, das öffentlich gesprochen wird,¹⁴⁵ zeigt, wie zentral dieser Aspekt für das mt Menschensohn-Konzept ist:

Von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels (Mt 26,64).

Die Vorstellung des richtenden Menschensohnes ist gegenüber¹⁴⁶ Dan 7 im Äthiopischen Henochbuch zu finden. Hier wird der (präexistente) Menschensohn als Erwählter (äthHen 39,6; 40,5; 45,3f; 49,2) und Gerechter (äthHen 53,6) bezeichnet und mit dem Gesalbten identifiziert (vgl. äthHen 48,2–10; 52,1–9). In äthHen 46,2–4 ist erstmals ausdrücklich vom „Menschensohn“ die Rede (vgl. auch äthHen 62,5.7.9.14; 63,11; 69,26.27.29; 70,1; 71,14.17). Anders als bei Dan 7 ist „die genannte

144 Vgl. France, Mt, 924.

145 Im Gegensatz zu einem Großteil der weiteren Menschensohnworte im MtEv. Vgl. Schnelle, Theologie, 428: „Die Menschensohnworte richten sich nicht an die Öffentlichkeit, sondern an die Jünger (und damit auch an die Gemeinde) und kommentieren als Gesamtheit die Geschichte Jesu. Deshalb fehlen sie in der Bergpredigt (erster Beleg Mt 8,20) und konzentrieren sich auf Kap. 16–17 (Leidensansagen) und 24–26 (Kommen und Gericht des Menschensohnes).“

146 Auf die Gerichtsmotivik, die in Dan 7 anklingt (Dan 7,9f: Thron und Platznehmen des Gerichts; Dan 7,11f: Vernichtung des vierten Tieres und Ankündigung der Vernichtung der drei Tiere erscheinen als Folge der vorgeschalteten Gerichtsszene 7,9f; Dan 7,22: Übertragung des Gerichts an die Heiligen des Höchsten), weist hin: Roose, Hanna, Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung (NTOA 54), Freiburg (Ch) 2004, 37–41. Jedoch muss insgesamt festgehalten werden, „daß der Menschensohn in Dan 7 keineswegs eine richtende Funktion innehat. Der danielische Menschensohn bleibt eher passiv, er kommt sogar erst nach dem eigentlichen Gericht (vgl. Dan 7,9–12). [...] Gott selbst hält also in dieser theozentrischen Sicht Gericht und übergibt *danach* das ewige Königtum – auf der himmlischen Ebene – seinem Menschensohn, d. h. in irdischer Perspektive seinem endzeitlichen Volk Israel.“ Schmidt, Thomas, Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (BBB109), Bodenheim 1996, 154.

Gestalt als konkretes himmlisches Wesen, als himmlische Einzelgestalt¹⁴⁷ zu verstehen. Dies geht aus den Bilderreden insgesamt hervor.

Neben zahlreichen Merkmalen und Funktionen¹⁴⁸ kennzeichnet den Menschensohn im Äthiopischen Henoch am meisten seine Richterrolle während des endzeitlichen Gerichts (vgl. bes. äthHen 45,3; 46,3; 61,8–62,16; 69,27–29). Vorderstes Ziel dieses Gerichtes ist es, „die Gerechten (= Israel?) zu rächen beziehungsweise ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sie zu retten.“¹⁴⁹ Es geht bei diesem Gericht darum, das endzeitliche Volk der Auserwählten zu sammeln. Dieses wird gerettet werden und eine Zeit der Freude, des Friedens und des Heils erleben.¹⁵⁰ Die Richterfunktion des Menschensohnes bezieht sich „auf die Sünder, die (fremden) Könige oder die (Heiden-)Völker und bildet nur die negative Folie für die Heilsfunktion, die der Menschensohn in bezug [sic!] auf Israel oder das Erwählungskollektiv ausübt.“¹⁵¹ Im Hinblick auf Mt 24,30 dienen die Aspekte aus äthHen (bes. 62) demnach in erster Linie der „Charakterisierung der Menschensohnfigur sowie der Auserwählten.“¹⁵²

In Mt 24,30 klingen m. E. die Aspekte beider Referenztexte an: der Menschensohn, der mit Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommt (vgl. Dan 7), der eine individuelle Gestalt ist und das Gericht abhalten wird (vgl. äthHen). Dieses Gericht besteht (abgesehen von der Klage aller Stämme) in der Sammlung der Erwählten (vgl. äthHen) und kann aus deren Perspektive ebenfalls als Heilsereignis verstanden werden.

147 Huber, Menschensohn, 137.

148 Vgl. dazu Huber, Menschensohn, 137f.

149 Merklein, Botschaft, 157.

150 Vgl. äthHen 62,13–16: „¹³Und die Gerechten und Auserwählten werden an jenem Tage gerettet werden, und sie werden das Angesicht der Sünder und Ungerechten nicht mehr sehen von nun an. ¹⁴Und 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. ¹⁵Und die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erhoben haben und werden aufgehört haben, das Angesicht zu senken und sind bekleidet mit dem Gewand der Herrlichkeit. ¹⁶Und das wird euer Gewand sein: das Gewand des Lebens vom Herrn der Geister; und eure Gewänder werden nicht alt werden, und eure Herrlichkeit wird nicht vergehen vor dem Herrn der Geister.“ Übersetzung nach Uhlig, Siegbert, Das Äthiopische Henochbuch, in: JSHRZ 5, Gütersloh 2003, 461–780, 615.

151 Merklein, Botschaft, 158.

152 Smets, Endgericht, 102.

In jedem Fall zeigt Mt 24,30 die Tendenz, dass der Menschensohn hier eine deutlich aktivere Rolle einnimmt als in Dan 7,13. Dort wird die Gestalt, die erscheinen wird, lediglich mit dem Menschensohn verglichen (ὥς), was im Mt-Text wegfällt. Zudem werden in Dan 7 der Menschensohngestalt die ἐξουσία und die δόξα von dem „an Tagen Reichen“ verliehen, während sie bei Mt bereits Eigenschaften des Menschensohnes sind. Diese Verschiebungen verstärken den Eindruck, dass der mt Menschensohn „mit seinem Kommen an die Stelle Jhwhs“¹⁵³ tritt.

c. Aussendung der Engel und Sammlung der Erwählten

Der negativ besetzten Trauer der Stämme steht die positiv konnotierte Sammlung der Erwählten gegenüber.¹⁵⁴ Diese wird vollzogen durch die vom Menschensohn ausgesandten Engel. Gemeinsam bilden diese drei, der Menschensohn, die Erwählten und die Engel, eine „eschatologische Gemeinschaft“¹⁵⁵. Die Zusammengehörigkeit von Menschensohn und Engeln ist im MtEv mehrfach bekannt (Mt 13,41; 16,27; ein enger Zusammenhang zeigt sich auch in 26,53). Dass der Menschensohn hier *seine* Engel aussendet und nicht die Engel Gottes (um die Erwählten zu sammeln), steigert seine Hoheit¹⁵⁶ und betont seine enge Beziehung zu Gott, die „geradezu Voraussetzung [ist] für das Handeln, das er bei seinem Kommen vornimmt.“¹⁵⁷

Der Klang der Posaune als Signal für das Aussenden der Engel ist „ein weiteres traditionelles Motiv [für] die Schilderung der Ende-reignisse [...] (vgl. Jes 27,13; Joel 2,1; Sach 9,14; ApokAbr 31,1; 4 Esra 6,23; Offb 8,2ff u. ö.)“¹⁵⁸. Es ruft zugleich die Auserwählten aus allen Himmelsrichtungen und aus allen Ecken und Winkeln zusammen.¹⁵⁹

153 Smets, Endgericht, 100.

154 Das betont auch Nolland, Mt, 986, der die Sammlung der Erwählten als „restoration-from-Exile imagery“ bezeichnet im Unterschied zu der Sammlung derer, die in Mt 13,41 Gesetzlosigkeit tun.

155 Gnlika, MtII, 330. Gnlika betont insgesamt diese positive Seite des Verses Mt 24,31, den er als „heilvollen Ausblick [...] der eschatologischen Rede“ bezeichnet.

156 Vgl. Pesch, Eschatologie, 234. Vgl. auch Evans, Mt, 410.

157 Geist, Menschensohn, 179.

158 Konradt, Mt, 376. Vgl. dazu auch ausführlich Keener, Mt, 587f.

159 Die Formulierung ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως [τῶν] ἄκρων αὐτῶν (V.31) meint die ganze Welt. Vgl. Keener, Mt, 586.

Das akustische Signal ist äquivalent zu der optischen Wahrnehmung der Ereignisse: „Das Kommen des Menschensohnes ist also nicht nur überall sichtbar (24,26f), sondern auch – mit großem Posaunenklang – überall hörbar.“¹⁶⁰ Dabei kann beim Motiv des Hörnerschalls auch der Aspekt der Rettung mitschwingen. Dies ist aus Jes 27,13 bekannt. Dort wird die Sammlung Israels aus den Ländern der Knechtschaft und des Exils in die Stadt Jerusalem durch den Schall der Trompete angekündigt.¹⁶¹ Aber auch ein Einfluss der Theophanie-Schilderung in Ex 19,16 ist nicht auszuschließen.¹⁶²

Die Sammlung der Erwählten ist für A. Sand das „große Thema der Parusie.“¹⁶³ Innerhalb des MtEv fand sich dieses Motiv bereits in der Deutung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36–43). In beiden Fällen haben die Engel eine Funktion in der Gerichtsszene (sie werden vom Menschensohn gesendet: ἀποστειλεῖ). Eine Verbindung zwischen der Parabeldeutung und dem ganzen ersten Redeteil Mt 24,3–31 wird durch die Formulierung συντέλεια αἰῶνος ἐστίν (Mt 13,39), die in der Jüngerfrage Mt 24,3 wiederaufgenommen wird, hergestellt. In der Allegorese der Parabeldeutung wird mit diesem Zeitpunkt die Ernte identifiziert, bei der die Trennung stattfindet. Auch hier ist von einer Sammlung (Mt 13,41: συλλέγειν) die Rede, die durch den Menschensohn initiiert wird. Markant ist der Unterschied im Objekt der Sammlung. Im Fall der Parabeldeutung ist dieses negativ bestimmt als πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. Diese Gruppenbeschreibung in der Deutung der Parabel erweist sich als stark ethisch akzentuiert. An entsprechendem Verhalten wird ersichtlich, ob jemand zu dieser Gruppe gehört oder nicht. Die Pragmatik ist demnach als paränetisch zu bestimmen: Der Text ruft dazu auf, ein Verhalten an den Tag zu legen, das in keinem Fall mit dem beschriebenen identifiziert werden kann. Dagegen richtet die Sammlung in Mt 24,31 den Blick auf die positiv konnotierte Gruppe ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ. Möglicherweise lässt

160 Garbe, Hirte, 168.

161 Dies dürfte eher anklingen als die Verbindung mit der Auferstehung in 1 Thess 4,16. Vgl. dazu Hill, Mt, 323.

162 Dafür sprechen auch die Wolken (vgl. Jes 19,1; Ps 18,10–12; u. ö.). Vgl. Metzger, Bruce manning, Textual Commentary on the New Testament, London u. a. 31975, 61f.

163 Sand, Mt, 491.

sich als Schlüssel für das Verständnis der Gruppenzusammensetzung der ἐκλεκτοί auch aus der Parabeldeutung folgern: πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν können keinesfalls zur Gruppe der Erwählten gezählt werden.¹⁶⁴ Die Mitglieder der Mt-Gemeinde müssen in der Frage der Zugehörigkeit zu den Erwählten „ihre Hoffnung auf die Parusie richten in dem Vertrauen, daß ihnen am Gerichtstag Recht gesprochen wird, ein Recht, das sie vor Gott und dem Menschensohn als Gerechte ausweist.“¹⁶⁵

Wer jedoch ganz konkret zur Gruppe der Auserwählten gehört, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen.¹⁶⁶ Diese Offenheit in der Frage der Zugehörigkeit zur Gruppe der Auserwählten kann als entscheidender Punkt der Pragmatik des Textes verstanden werden: Der Leser soll mit allen Mitteln danach streben, zu den Auserwählten zu gehören. Wie er das tun kann, illustrieren die zahlreichen Aufrufe zur Wachsamkeit in Mt 24–25, aber auch das Verhalten der verschiedenen Gruppen in der Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14).¹⁶⁷ In diesem Zusammenhang ist die Stoßrichtung als paränetisch zu bestimmen. Gerade die Unbestimmtheit und unklare Abgrenzung der Gruppe der ἐκλεκτοί¹⁶⁸ befördert eine Haltung, die von dem Wunsch geprägt ist, zu ihr zu gehören und dadurch die Bereitschaft zu entsprechendem Verhalten erhöht.¹⁶⁹

164 Dass es sich bei der Sammlung der Erwählten um ein Trennungsgeschehen handelt, macht die Platzierung des Wortes vom Mitnehmen und Zurücklassen Mt 24,40f deutlich. Während die Erwählten des Menschensohnes mitgenommen werden, werden die Nichterwählten zurückgelassen. Dieses Motiv der Trennung taucht dann erneut in der Scheidung der Schafe und Böcke im Weltgericht (Mt 25,31–46) auf. Vgl. Reichardt, Michael, Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (SBB 62), Stuttgart 2009, 277.

165 Sand, Mt, 491.

166 Nach Luz, Mt II, 502, handelt es sich bereits bei „Menschensohn“ selbst um einen universalen Titel, „der Jesu Weg bis zur Herrschaft und zum Gericht über die ganze Welt bezeichnet, im Unterschied zum Titel ‚Davidsohn‘, der eine beschränkte Reichweite hat und ausschließlich das Verhältnis Jesu zu seinem Volk Israel ausleuchtet.“

167 Vgl. Smets, Endgericht, 103. Zur Analyse der ἐκλεκτοί in Mt 22,1–14 vgl. bes. auch Garbe, Hirte, 164f.

168 Vgl. auch Schmidt, Ende, 240.

169 Vgl. auch Geist, Menschensohn, 179–183.

6.6.6 Was ist das Zeichen des Menschensohnes?

Das *Erscheinen des Zeichens des Menschensohnes am Himmel* ist eine mt Bildung in Rückgriff auf die Mk-Vorlage (Mk 13,26). Das so entstandene „Zeichen des Menschensohnes“ hat in der exegetischen Forschung wegen seiner Deutungsoffenheit¹⁷⁰ zu einer Vielzahl an Interpretationsvorschlägen geführt.¹⁷¹ Deutungsoffen ist es vor allem wegen des grammatikalisch nicht eindeutig bestimmbar Genitivs. Aber selbst bei der Entscheidung für einen Genitivus subjectivus, objectivus oder epexegeticus bleiben mehrere Möglichkeiten, worin das Zeichen bestehen könnte. Im Folgenden gilt es daher, diese Möglichkeiten darzustellen und zu diskutieren.

a. Kreuz

Vor allem in apokalyptischer Literatur¹⁷² und in der Väterexegese¹⁷³ finden sich Interpretationen, die unter dem σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ein Kreuz verstehen, das am Himmel sichtbar werden wird. Nicht auszuschließen ist, dass diese Interpretation von der ältesten Rezeption des Menschensohnzeichens in Did 16,6 oder auch der Kreuzesvision des Kaisers Konstantin (vgl. Eusebius, Vit. Const. 1.28) beeinflusst ist. Entscheidender Anhaltspunkt für diese Interpretation dürften die Anklänge an Sach 12,10–14 sein, die vor allem in V.30bc zu finden sind. Anlass der dort vorgebrachten Klage nämlich ist das Sehen dessen, der „durchbohrt“ worden ist. Gemeint ist damit, dass dieser vermutlich mit einem Messer und rasch niedergestochen worden ist.¹⁷⁴

170 France, Mt, 925, spricht der Stelle deshalb „obscurity“ zu.

171 Ohne Positionierung bleibt Luck, Mt, 263: „Wie dieses Zeichen aussieht, wird nicht gesagt und hat zu vielen Vermutungen geführt.“ Ähnlich Smets, Endgericht, 96: „Es ist als Leerstelle aufzufassen; worum es sich bei diesem σημεῖον genau handelt, ist bewusst offen gelassen und lässt sich aus dem Text und seinen Intertexten nicht erschließen.“ Trotz einer Tendenz positioniert sich auch Frankemölle unentschieden, wenn er fragt: „Was meint es [= das Zeichen des Menschensohnes]? Wir wissen es nicht, da der Text keinen Hinweis bietet. ‚Das Zeichen des Menschensohnes‘ ist ein sehr offenes Zeichen. [...] Wichtig scheint zu sein, daß analog zu 27f auch in 30b ‚alle Stämme der Erde‘ dieses Zeichen wahrnehmen werden. [...] Das heißt: Alle Menschen können das Kommen des Menschensohnes nicht übersehen, sich dem Gericht nicht entziehen [...].“ Frankemölle, Mt II, 405.

172 So u. a. äth ApkPt 1; ApkEl 32; EpApost 16. Vgl. Geist, Menschensohn, 219.

173 So u. a. Cyr. Cat. Myst. 15,22; Hier. in Mt 24,30. Vgl. Luz, Mt III, (Anm. 168) 434.

174 Vgl. Redditt, Sacharja, 122.

Diese Interpretation hat mehrere Schwachstellen. Wäre der Durchbohrte der Zielpunkt gewesen, fragt sich, weshalb dieser Teil des Sach-Zitats nicht auch übernommen worden ist. Dieser hätte in V.30c eingefügt werden können und wäre sodann tatsächlich ein Argument, im σημεῖον das Kreuz zu sehen. Aus dem Vorkommen in Offb 1,7 und Joh 19,37 wird ersichtlich, dass der „Durchbohrte“ aus Sach 12,10 in der Überlieferung nicht unbekannt war.¹⁷⁵ Dass dieser Aspekt aus naratologischen Gründen von Mt gestrichen worden sei, da er an diesem Punkt im Erzählfaden gestört hätte, an dem von der Kreuzigung noch keine Rede war, erscheint jedoch nur als schwaches Argument für die Kreuzes-Interpretation des Zeichens. Immerhin ist Mt 24,29–31 durchgängig eine Beschreibung zukünftiger Ereignisse. Es wäre wohl auch zu fragen, ob das Erblicken allein des Kreuzes, nicht jedoch des Durchbohrten, bereits zu einer drastischen Klage führt, wie sie in V.30b beschrieben wird.¹⁷⁶

b. Lichtzeichen

Ein zweiter Vorschlag geht von einer Lichterscheinung aus, die am Himmel sichtbar wird.¹⁷⁷ Diese Überlegung fußt wesentlich auf dem vorausgehenden Vergleich der Parusie des Menschensohnes mit einem hell-leuchtenden Blitz (V.27) sowie auf den mit den Himmelskörpern verbundenen unmittelbar vorbereitenden Ereignissen (V.29).¹⁷⁸ Wenn er sich auch nicht festlegen möchte, vor allem wegen Schwierigkeiten, die sich aus dieser Interpretation mit der Verknüpfung zu V.3 ergeben, schließt J. Nolland dennoch nicht aus, dass „the cosmic events of v. 29 constitute the sign.“¹⁷⁹ Explizit formulieren diese Position O. Michel/W.

175 Vgl. Luz, Mt III, 434.

176 Darüber hinaus verweist Fiedler, Mt, 368, darauf, dass es auch inhaltlich deshalb wenig überzeugend wäre, da sich im MtEv keine Kreuzestheologie nachweisen lässt, die für die Christologie von Bedeutung wäre.

177 Luz, Mt III, (Anm. 166) 434, ist zu widersprechen, wenn er konstatiert: „Weitgehend verschwunden ist heute eine im 18. und 19. Jh. verbreitete Erklärung, daß es sich [...] um eine Lichterscheinung gehandelt haben müsste.“

178 So etwa Heil, Parables, 184: „In correspondence to the previous comparison that the coming of Jesus as the Son of Man will be like lightning that comes out of the east and appears (φαίνεται) as far as the west – from one end of the sky to the other (V 27), the sign of the Son of Man will appear (φανήσεται) in the sky.“

179 Nolland, Mt, 983.

Grimm: „In Mt 24,30 findet sich als proleptisches Vorzeichen bzw. als Umschreibung der Ankunft des Menschensohnes die Lichterscheinung.“¹⁸⁰ Sie sehen den Ursprung dieses apokalyptischen Phänomens in Jes 60,1, wo von dem kommenden Licht, das den Aufgang der Herrlichkeit des Herrn begleitet, die Rede ist. Diese Verbindung einer Lichterscheinung mit dem Kommen des Messias kennt auch der Midrasch Pesikta Rabbathi 36 (162a),¹⁸¹ der wegen der unsicheren Datierung¹⁸² jedoch kaum für Mt 24,30 herangezogen werden kann.

Insgesamt wird hier übersehen, dass das Erscheinen des hellen Blitzes V.27 lediglich einen Vergleich mit der Parusie des Menschensohnes darstellt. Insofern ist damit eben nicht gesagt: Die Erscheinung des Menschensohnes besteht in einer hellen Lichterscheinung, sondern es wird ein Aspekt daraus betont, der sich in analoger Weise dort wiederfinden wird. Die vielen Hinweise auf die nicht einfache Identifizierung und Lokalisierung des Messias (Mt 24,5.11.23.24.26) legen nahe, für diesen Aspekt, der durch den Vergleich hervorgehoben werden soll, eine Eindeutigkeit und universale Unübersehbarkeit anzunehmen. Neben V.27 stützt auch das Bildwort von den Aas-findenden Adlern (V.28) diese These. Abgesehen davon stellt sich die Frage: Würde man das Menschensohnzeichen mit einem hellen Blitz gleichsetzen, würde dadurch nicht die Plötzlichkeit und (das erscheint mir als noch gewichtigeres Gegenargument) die Momenthaftigkeit eines Augenblicks ins Zentrum gerückt? Dies wäre doch für den erscheinenden Menschensohn, der für alle Völker und überall sichtbar werden soll, mehr als merkwürdig.

Die Vertreter einer Lichterscheinung gehen zudem von einer engen Verknüpfung von V.29 und V.30a aus. Man müsste sodann das V.30a einleitende καὶ τότε in modalem Sinn verstehen. Das erscheinende Menschensohnzeichen wäre in diesem Sinne Explikation des in V.29 Beschriebenen. Dagegen spricht die oben vorgelegte Interpretation des V.29 als Vorbereitung für V.30a und VV.30b–31.

¹⁸⁰ Michel, Otto/Grimm, Werner, Art. *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, in: TBLNT² (2010), 1061–1076, 1076.

¹⁸¹ Dort heißt es: „Unsere Lehrer haben gelehrt: Wenn sich der König, der Messias, offenbaren wird, wird er kommen und auf dem Dach des Heiligtums stehen. Er wird den Israeliten verkündigen: Ihr Gebeugten, herangekommen ist die Zeit eurer Erlösung, und wenn ihr es nicht glaubt, so seht auf mein Licht, das über euch aufgegangen ist.“ Bill I, 954.

¹⁸² Vgl. Stemberger, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992, 292–297.

In dieser Deutung als Lichtzeichen verliert das Menschensohnzeichen völlig den Bezug zu den anderen σημεῖον-Stellen von Mt 24. Obgleich dies an sich noch kein Gegenargument darstellt, muss doch berücksichtigt werden, dass mindestens das Vorkommen in Mt 24,3 mit dem Menschensohnzeichen V.30 verknüpft ist. Durch das Stichwort παρουσία und die Identifizierung der in V.3 gefragten παρουσία Jesu mit der des Menschensohns in V.30 wird hier durchaus die Jüngerfrage aus Mt 24,3 beantwortet.¹⁸³

c. Feldzeichen

Ein dritter Vorschlag, der häufiger vorgebracht wird, sieht in dem Menschensohnzeichen ein Feldzeichen, das der Truppe, die in den Krieg zieht, vorangetragen wird. Ein prominenter Vertreter ist J. Gnilka, der festhält: „Wie die große Trompete die Ankunft des Menschensohnes hörbar begleitet, so das Zeichen auf sichtbare Weise. Das Zeichen aber hat etwas Bedrohliches, weil es die Wehklage der Stämme der Erde auslöst.“¹⁸⁴ Mit Verweis auf die atl Referenzstellen Jes 49,22/LXX (σύσσημον) und Jer 6,1/LXX (σημείον),¹⁸⁵ wo das Zeichen den Beginn des Kampfes gegen die Völker anzeigt, kommt er zu dem Schluss: „Ebenso zeigt das Panier des Menschensohnes das gegen die Völker ergehende Gericht an.“¹⁸⁶ Darüber hinaus lässt sich die Verbindung von

183 Vgl. Frankemölle, Mt II, 403, der noch weiter geht: „Sodann sei der Leser darauf aufmerksam gemacht, daß in 30 mit dem ‚Zeichen des Menschensohnes‘ nicht nur die zweite Frage der Jünger ‚Jesu‘ in 3b (Was wird das Zeichen deiner Ankunft sein?) eingelöst ist, sondern – wie er bei der weiteren Lektüre feststellen wird – das Thema genannt ist, das ihn bis 25,46 beschäftigen wird.“

184 Gnilka, Mt II, 330.

185 Zu ergänzen wäre Jes 62,10/LXX. Auch dort meint σύσσημον ein Feldzeichen.

186 Gnilka, Mt II, 330. Darin folgen ihm Harrington, Mt, 338; zuvor auch schon vertreten von Glasson, T. Francis, *The Ensign of the Son of Man* (Matt XXIV. 30), in: JThS 15 (1964), 299f. Eine gewisse Tendenz zu der Position zeigten jüngst Garbe, Hirte, 157, und Smets, *Endgericht*, 97. Ausführlich positioniert sich hier auch Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen/Zürich ¹⁶1986, 298: „[...] und Matthäus will nicht mehr sagen, als daß die Fahne des Messias aufgepflanzt und die Posaune geblasen wird, wenn er kommt, die Erde endgültig für Gottes Reich zu gewinnen. Schon Matthäus wird schwerlich an sichtbare Fahnen oder hörbare Posaunen im Himmel denken, sondern nur sagen wollen, daß Gottes endgültiger Sieg kommt wie die Befreiungsarmee zu einem Volk in letzter Not. Vielleicht ist sogar angedeutet, daß das Endgeschehen alle in rationale Wörter faßbare Beschreibung übersteigt und sich im Symbol des Zeichens und im Klang der Musik ausdrückt.“

Feldzeichen und Posaune (vgl. V.31!) als Kriegsinsignien öfter belegen (vgl. Jes 18,3; Jer 4,21; 6,1; 28,27; 51,27).¹⁸⁷ Auch in Texten aus Qumran spielen Posaunen (vgl. 1QM 2,15–3,11) und Feldzeichen (1QM 3,12–4,17) eine Rolle, und im Achtzehngebet werden beide im Zusammenhang mit der Sammlung der Zerstreuten genannt (vgl. Sch E 10¹⁸⁸). Entsprechend hält C. Evans für Mt 24,30a insgesamt fest:

„The inspiration for this is derived from the Old Testament itself, which speaks of an ensign (Isa 62:10) and links it to hopes of a new David (cf. Isa 11:10). Furthermore, in Isa 5:26–30, someone [...] will raise a standard or signal and will gather people for war. What this suggests is that the sign of the Son of Man will be his appearance in heaven, ‚coming on the clouds of heaven‘ with ‚power and great glory‘, with his battle ensign, ready to execute judgment.“¹⁸⁹

H. Geist wendet ein, dass σημεῖον in diesem Sinne nicht zu den weiteren mt Verwendungen passe, denn σημεῖον meine immer „ein der äußeren Wirklichkeit angehörendes Zeichen, an dem etwas zu erkennen ist“¹⁹⁰. Jedoch greift dieser Einwand etwas kurz, lässt sich doch nicht ausschließen, dass hier σημεῖον einen anderen Bedeutungsinhalt erhält als an den übrigen Stellen im MtEv.

Nimmt man die atl und außerkanonischen Vorkommen, die oben bereits thematisiert worden sind, machen diese deutlich, dass Standarten durchaus ein Hinweis auf den Beginn eines besonderen Ereignisses oder einer Handlung sein können – hier im MtEv wäre dies die Trennung der Auserwählten von den übrigen Gesammelten.

Dennoch gibt es Gründe, die gegen die Standarten-Deutung sprechen:¹⁹¹ Das Zeichen (V.30a) erscheint, wie gezeigt wurde, durch Gott. Das passt nicht recht zu einem Feldzeichen, das vorweg getragen wird. Konsequenterweise müsste man Gott dann auch zum Posaunenspieler machen. Schon das Verb φανήσεται selbst scheint diese Deutung

¹⁸⁷ Darauf verweisen Geist, Menschensohn, 220, und Konradt, Mt, 376.

¹⁸⁸ Vgl. Geist, Menschensohn, 220.

¹⁸⁹ Evans, Mt, 410f.

¹⁹⁰ Geist, Menschensohn, 221.

¹⁹¹ Sand, Mt, 490, nennt diese Deutung „weder begriffs- noch kontextanalytisch gerechtfertigt.“

nicht zu stützen. Bei einem Feldzeichen würde man viel eher erwarten, dass es vorweggetragen oder gezeigt werden wird. Schließlich stehen die weiteren Verse 30b–31 gegen die Lesart der Standarte, denn V.30c macht deutlich: Der kommende Menschensohn wird gesehen – nicht das Zeichen (vgl. V.30). Wie zentral dieser Aspekt des Sehens für Mt 24,3–31 insgesamt und für 24,29–31 im Besonderen ist, wurde bereits mehrfach deutlich. Es gipfelt darin, dass alle Stämme den kommenden Menschensohn sehen werden. Entsprechend ist vom Hören der Posaune gar keine Rede.¹⁹² Und schließlich spricht der weitere Kontext gegen diese Deutung: Wenn man Mt 24,30 als Antwort auf die gewichtige Frage der Jünger nach dem Zeichen der Parusie Jesu (Mt 24,3) versteht, würde diese Antwort, dass das Panier, also ein militärisches Kriegszeichen, das Zeichen des Menschensohnes sei, in einem „simplifizierten Sinn“¹⁹³ ausfallen.

d. Tempelzerstörung

Mit dem Vorschlag, in der Zerstörung des Tempels das Menschensohnzeichen zu sehen, vertritt R. T. France zwar eine Minderheitenposition; da diese jedoch durchaus bedenkenswert ist, sei sie im Folgenden skizziert. Er stellt die Ausgangsfrage: Wie *sehen* denn die Stämme, dass der Menschensohn jetzt der im Himmel Erhöhte ist? Es brauche einen auf der Erde sichtbaren Hinweis – das zumindest signalisiert der vorausgehende Kontext. An dem Aspekt, dass es sich dabei um etwas Eindeutiges und Unübersehbares handeln muss (vgl. VV.27f), setzt R. T. France an. Die Frage nach seiner Parusie (V.3) beantworte Jesus nicht, denn diese wird sich „sudden and unexpected (VV. 27, 36–44)“¹⁹⁴ ereignen. In diesen Kontext seien auch die Warnungen Jesu vor falschen Zeichen und Wundern einzuordnen. Daher bietet er den Jüngern ein Zeichen an, von dem man sagen kann, es besitzt „visible evidence of what has already been achieved.“¹⁹⁵ Wenn die Frage nach seiner Parusie (erste

192 Es ist wohl vielmehr Signal für die Engel als für andere Gruppen. Das Hören bestimmt den ersten Teil des Textes, Mt 24,3–14, und gipfelt dort in die Verkündigung des εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (Mt 24,14).

193 Vgl. Geist, Menschensohn, 221.

194 France, Mt, 926.

195 France, Mt, 927.

Teilfrage aus V.3) unbeantwortet bleibt, findet sich aber womöglich eine Antwort auf die zweite Teilfrage, die nach dem Zeichen für das Ende der Welt. So kommt R. T. France zu dem Schluss:

„Not perhaps by a celestial phenomenon, but by what is happening on earth as the temple is destroyed and the reign of the ‚Son-of-Man-in-heaven‘ begins to take effect in the gathering of his chosen people. In that case the ‚sign‘ is not a preliminary warning of an event still to come, but the visible manifestation of a heavenly reality already established, that the Son of Man is in heaven sitting at the right hand of Power (26:64).“¹⁹⁶

Dieser Vorschlag berücksichtigt die Schwerpunkte und zentralen Linien des Kontextes und versucht sie mit der Deutung (V.30a) zu vereinbaren. Zudem hat er mit der Zerstörung des Tempels einen historischen Haftpunkt, der den Vorschlag plausibel und weniger spekulativ als beispielsweise die Interpretationsvorschläge mit Kreuz und Feldzeichen erscheinen lässt.

Diese Punkte dürfen jedoch nicht den Blick auf die Schwachstellen des Vorschlags verstellen: Die Ausgangsfrage (V.3) der ganzen Endzeitrede wird von R. T. France stark einseitig auf den zweiten Aspekt (συντέλεια τοῦ αἰῶνος) hin wahrgenommen, auf Kosten der Parusie Jesu. Dass diese aber ein Thema ist, das im Text wieder aufgegriffen wird und durch die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn (vgl. V.27 i. V. m. V.3!) eben auch für VV.29–31 bestimmend ist, findet bei R. T. France zu wenig Beachtung. Möglicherweise interpretiert er den Text auch zu sehr durch die Brille von Mk 13, wo das Thema der Tempelzerstörung wesentlich dominierender ist, und vernachlässigt deshalb die Sinnlinien, die dem Mt-Text eigen sind.¹⁹⁷

196 France, Mt, 926.

197 Gerade der synoptische Vergleich zeigt nämlich, dass die Parusie Jesu bzw. des Menschensohnes für Mt 24,3 wie auch die folgende Rede Mt 24,4–31 ein zentraler Aspekt ist. Schon Gnilka, Mt II, 331, hat auf die christologisch zentrierte Überarbeitung von Mk 13 durch Mt 24,3–31 aufmerksam gemacht. Mit den Worten von Geist, Menschensohn, 164: „So bleibt es dabei, daß Matth die eschatologische Rede unter dem Aspekt ‚Menschensohn‘ komponiert hat. Die Auskünfte, die Kapitel 24 und 25 über gegenwärtiges Verhalten und zu erwartende Zukunft für die Jünger geben, sind christologisch um den Menschensohn konzentriert.“

Es stellt sich darüber hinaus die Frage, ob die Tempelzerstörung etwas ist, was tatsächlich für alle Stämme sichtbar und wahrnehmbar, vergleichbar einem hellen Blitz, ist. Möglicherweise ist die Frage zu stark realitätsbezogen gestellt. Die Bedeutung des Tempels dürfte durchaus so groß gewesen sein, dass die Nachricht von seiner Zerstörung sich sehr weit verbreitet haben dürfte.

Im Kontext wird mehrfach davor gewarnt, bedrängende und unmittelbare Erfahrungen als Zeichen für das Ende zu sehen (vgl. VV.6.8.13.22), so heftig diese auch ausfallen. Es drängt sich dem Leser der Eindruck auf: Möglicherweise ist nicht einmal ein so erschreckendes Ereignis wie die Zerstörung des Tempels ein sicheres Zeichen für das Ende der Welt. Da dies ja Erfahrung der Gemeinde ist, müsste die Frage beantwortet werden, wie sie sodann das Erscheinen des Menschensohnzeichens als Zerstörung des Tempels verstehen sollten, wo diese doch bereits historisch geschehen ist, die beschriebenen Folgen (VV.30b–31) jedoch noch ausstehen. Die durchgängige futurische Schilderung lässt mehr ein tatsächlich zukünftiges Geschehen als ein vergangenes vermuten.¹⁹⁸

e. Der Menschensohn selbst

Der Großteil der Forschung¹⁹⁹ nimmt für den Genitiv τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου einen sogenannten exexegetischen Genitiv an. In diesem Fall erläutert der Genitivausdruck das, was mit dem übergeordneten Nomen bezeichnet wird. In der Funktion steht er damit einer

198 Darüber hinaus sei auf eine rezeptionsorientierte Schwierigkeit hingewiesen: Die Erklärung von France liefert Vertretern einer Substitutionstheologie Argumentationsmaterial: Wenn das Menschensohnzeichen im zerstörten Tempel besteht, bedeutet dies konsequenterweise, dass der (kommende) erhöhte Menschensohn an dessen Stelle tritt. Er würde also Funktion und Stellung des Tempels ablösen und diese in seiner Person integrieren. Dies ist von France so nicht gesagt. Jedoch muss eine Auslegung, die sich für eine rechte Verhältnisbestimmung von Israel und Völker innerhalb des Neuen Testaments stark macht, dieses antijudaistische Potential sensibel wahrnehmen und bedenken.

199 So u. a. Geist, Menschensohn, 223; Gundry, Mt, 488; Keener, Mt, 585; Konradt, Mt, 376; Luz, Mt III, 435; Sand, Mt, 490; Menken, Bible, 220f. Mit dem Kontext argumentiert Broer, Aspekte, 230f: „Nach 24:26–28 ist aber die Ankunft des Menschensohnes so eindeutig, daß nicht nur alle an ihm Interessierten (V.28) das erkennen werden, sondern er auch selbst ausschließlich das Zeichen ist – über ihn hinaus wird kein Zeichen gegeben werden und ist auch keines nötig.“

Apposition sehr nahe, weshalb manchmal auch vom Genitivus appositivus gesprochen wird.²⁰⁰ Die Antwort auf die Frage, worin das Zeichen besteht, lautet dann: im Menschensohn selbst. Das bedeutet: Es gibt eigentlich gar kein Zeichen. Träfe dies zu, stellt sich die Frage, weshalb dann davon die Rede ist. An diesem Punkt setzen die Exegeten an, die für das Zeichen eine der oben genannten anderen Vorschläge für das σημεῖον vertreten.²⁰¹ Sie halten dagegen, dass in diesem Fall V.30a gegenüber V.30c nichts beiträgt, sondern eine reine Wiederholung sei.

Vertritt man also die exegetische Deutung des Genitivs, die m. E. am wenigsten Schwierigkeiten bereitet und die höchste Plausibilität besitzt, gilt es Gründe für die Rede vom σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου zu nennen und das Verhältnis zum Kommen des Menschensohnes in Mt 24,30c zu klären:

Nimmt man das Passivum divinum von φανήσεται ernst, dann hat V.30a durchaus einen Mehrwert gegenüber V.30c, nämlich in der Beschreibung der Rolle Gottes, der das Zeichen erscheinen lässt. In V.30c ist es dann der Menschensohn selbst, der kommt. So wird einerseits die zwischen Menschensohn und Gott praktizierte Rollenverteilung und zugleich die enge Verbindung von Sohn und Vater betont. Das bedeutet dann in der Konsequenz, dass der Menschensohn auf den Vater und dessen Initiative angewiesen ist. Dieses Phänomen der Initiative Gottes für Ereignisse im Schicksal Jesu ist ein Aspekt, der mehrfach im MtEv aufschimmert – man beachte die Erfüllungszitate (im Leben Jesu ereignet sich der Wille Gottes), die Sohnschaft Jesu oder auch Mt 26, insbesondere die Auslieferung Jesu als Menschensohn.

Ein weiterer zentraler Grund, weshalb vom σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου geredet werden könnte, obwohl doch das Zeichen im Menschensohn selbst bestünde, ergibt sich aus den weiteren σημεῖον-Texten selbst. Durch die Rede vom *Zeichen* des Menschensohnes wird eine

200 Vgl. Blass, Friedrich/Debrunner, Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen 1984, §167,2; Siebenthal, Heinrich von, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Basel 2011, 243, wie auch Schoch, Reto, Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament (UTB 2140), Tübingen 2000, 209.

201 So beispielsweise Gnllka, Mt II, 329. Schließlich handelt es sich auch um eine redaktionelle Einfügung.

Stichwortverknüpfung zu den weiteren σημείον-Texten hergestellt. Das Schicksal des Menschensohnes ist ein großes Thema dieser Texte: Dies gilt in jedem Fall für den ausführlichen Jona-Spruch (Mt 12,40),²⁰² den Kuss des Judas (26,48), der im Kontext der Übergabe des Menschensohnes (26,45f) diesen identifiziert sowie auch für die Ausgangsfrage nach der Parusie (24,3), die, wie gezeigt worden ist, im Verlauf von Mt 24,3 hin zu 24,30 transformiert wird zur Frage: Was ist das Zeichen der Parusie des Menschensohnes?

Aber auch inhaltlich liefert V.30c ein Argument für den exegetischen Genitiv. Sind zwar die Rollen verschieden, so ist das Ereignis doch das gleiche. Das Erscheinen des Menschensohn(zeichen)s (Subjekt: Gott) vollzieht sich, indem der Menschensohn kommt (Subjekt: Menschensohn; in der Wahrnehmung aller Stämme), und eben nicht, indem ein Panier oder ein Kreuz sichtbar oder der Tempel zerstört ist. Mit anderen Worten: V.30c (und näherhin die in VV.30b–31 geschilderten Ereignisse, die mit dem Kommen des Menschensohnes verbunden sind) bildet die Konkretisierung des Erscheinens des Menschensohnzeichens (V.30a). Diese Interpretation wird auch dadurch ermöglicht, dass das τότε (V.30b) in modalem Sinn verstanden werden kann, wie das im MtEv des Öfteren der Fall ist (vgl. Mt 9,14; 24,10.40; 25,1; 26,31.36). Dass die weiteren Ereignisse in V.30c und V.31 mit einfachem καί angeschlossen werden, ist ein weiteres Indiz dafür, die gesamten Geschehnisse VV.30b–31 als die Explikation des Menschensohnzeichens zu verstehen.²⁰³ Die weitere Auslegung wird die Plausibilität dieser Deutung bestärken.

²⁰² Und kann davon ausgehend durchaus auch im kurzen Jonaspruch Mt 16,1–2a.4 mitgelesen werden.

²⁰³ Vgl. auch Geist, Menschensohn, 175.

6.6.7 Auslegung (Mt 24,30)

a. φανήσεται

Die Erscheinung des Menschensohn-Zeichens (V.30a) ist prinzipiell vom Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (V.30c) zu unterscheiden. Festmachen lässt sich diese Beobachtung an den wechselnden Formulierungen:

Mt 24,30a: Erscheinen des Zeichens

καὶ τότε **φανήσεται** τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῶ,

Mt 24,30c: Kommen des Menschensohnes

καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

Steht das Erscheinen des Menschensohnes im Futur Passiv (φανήσεται), ist dagegen ἐρχόμενον, womit das Kommen des Menschensohnes beschrieben wird, ein Partizip Präsens Medium. Das Erscheinen des Menschensohn-Zeichens (V.30a) hat Gott, das Kommen des Menschensohnes (V.30c) jedoch den Menschensohn selbst zum Subjekt. Beides fällt also nicht direkt zusammen. Das Menschensohnzeichen ist ἐν οὐρανῶ lokalisiert, das Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels. Und so scheint es plausibel, die VV.30b–31 als Explication des V.30a zu verstehen. Gerade weil ab V.30b der Menschensohn zum aktiven Handlungsträger wird, der die weitere Handlung bestimmt und die Ereignisse auslöst, spielt es eine Rolle, dass Gott für die Ermöglichung dessen verantwortlich zeichnet (V.30a).

Bereits in V.29 stehen ebenfalls zwei Verben im Futur Passiv, nämlich σκοτισθήσεται und σαλευθήσονται. Diese Häufung legt nahe, für diese Verben das Passivum divinum anzunehmen. Gott ist es, der diese Geschehnisse veranlasst. Interessanterweise finden sich auch in dem Ausblick des ersten Abschnitts der Rede (VV.13f)²⁰⁴ zwei Verben, für die gleiches festzustellen ist. Auch σωθήσεται und κηρυχθήσεται (VV.13f) sind jeweils als Passivum divinum zu verstehen. Für die Frage nach den

204 Vgl. die vorgeschlagene Gliederung in Kap. 6.6.2.

Akteuren innerhalb der in der Rede beschriebenen eschatologischen Ereignisse bedeutet dies:

„[T]he striking number of passive verbs in the two sequences of Matthew 24 gives the sense that the eschatological program being laid out is *God's mission*, and that human actions are subject to this mission, working either with God, or against.“²⁰⁵

Auch die Formel δεῖ γὰρ γενέσθαι²⁰⁶ in Mt 24,6 betont Gott als den Lenker der Dinge. Für V.30a bedeutet dies: Die Erscheinung des Menschensohnzeichens (φανήσεται) ist Gottes Werk. In der Konkretion, nämlich V.30bc–31, werden sodann die Tätigkeiten der übrigen Akteure geschildert. Der Menschensohn und die, die er sendet, sind sodann Subjekt der aktiven Verben ἀποστελεῖ und ἐπισυνάξουσιν. Noch einmal V. Balabanski: „Once the Human One/Son of Man has been publicly vindicated, his action in sending the angels and their action of gathering in the elect are clearly identified.“²⁰⁷

Die Grundbedeutung des Verbs ist „sichtbar werden, sichtbar sein, zum Vorschein kommen“²⁰⁸. Ganz grundsätzlich weist das Verb φανήσεται also darauf hin, dass es sich um etwas optisch Wahrnehmbares handelt.²⁰⁹ Der unmittelbare Kontext hat das vorbereitet, indem er einerseits das Wortfeld „sehen“ sehr umfangreich ausgebreitet hat (s. o.; markant ist vor allem der vierfache Aufruf ἰδοῦ in VV.23.25.26, auch wenn dreimal davon im Kontext der Versuchung, auf nicht wirkliche Messiasse an unzutreffenden Orten zu blicken) und andererseits die παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου mit dem Erscheinen (φαίνεται) eines Blitzes verglichen hat (vgl. V.27). Dass in der Folge des Erscheinens alle klagenden Stämme den kommenden Menschensohn *sehen* (ὄψονται)²¹⁰, ist dann nur konsequent.

205 Balabanski, *Mission*, 168.

206 In Mt 26,54 ist es unmittelbar mit dem Thema Schrifteerfüllung verknüpft.

207 Balabanski, *Mission*, 169.

208 Vgl. Bauer, *Wörterbuch*, 1698.

209 Entsprechend ist das Gegenteil das unsichtbar sein (ἄφαντος; vgl. z. B. Lk 24,32).

210 Man beachte auch das Homoioteleuton in Mt 24,30bc: τότε κόψονται ... καὶ ὄψονται.

b. Die Wolken

Das Kommen des Menschensohnes wird von V.30c auf ²¹¹ den Wolken des Himmels lokalisiert (ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ). Hier wird Dan 7,13/LXX zitiert. Grundsätzlich gehört atl „die ‚Wolke‘ zum ‚Standardrepertoire‘ für die Beschreibung von Gotteserscheinungen.“²¹² Darüber hinaus findet es sich auch als Motiv,

„das in exilisch-nachexilischer Zeit in der *Priesterschrift* (und davon abhängigen Stellen), selten auch im *Ezechielbuch* eng mit der Manifestation von JHWHs ‚Herrlichkeit‘ (בְּכֹדֶד) verbunden wurde. Beide Begriffe kommen nebeneinander zur Bezeichnung der *göttlichen Erscheinung* in einer Dialektik von *Enthüllung und Verbergung* vor. Ein Konzept, das sehr bewußt die Ambivalenz des im Heiligtum zugänglichen, sich dabei aber jedem manifesten Zugriff entziehenden JHWH markiert.“²¹³

Im Neuen Testament ist νεφέλη bis auf Lk 12,54²¹⁴ immer theologisch konnotiert. An manchen Stellen fungieren die Wolken als Vehikel²¹⁵ zwischen Himmel und Erde (vgl. Mk 14,62 par. Mt 26,64; wohl auch Apg 1,9). Darüber hinaus und teilweise zugleich sind die Wolken „a recurrent motif in early Christian parousia language (Acts 1:9, 11; 1 Thess 4:17; Rev 1:7; 11:12; 14,14; [...]).“²¹⁶

Die Wolken bringen demnach vor allem zwei Aspekte zum Ausdruck: ein Hilfsmittel zur Bewegung von einem an einen anderen Ort und zum anderen ein Ort göttlicher Gegenwart.

Innerhalb des MtEv sind auch die zwei weiteren Vorkommen von νεφέλη stark theologisch und christologisch gefärbt. In der Verklä-

211 Menken, Bible, 220, weist auf die Veränderung gegenüber Mk hin: „Matthew’s preference for the preposition ἐπί + gen. can also be explained on the basis of what he read in Mark. Mark’s ἐν νεφέλαις is less precise than Matthew’s ἐπὶ τῶν νεφελῶν. Mark’s phrase could be misunderstood as saying that the Son of Man will come wrapped in clouds.“

212 Vgl. Bauer, Dieter, *Das Buch Daniel* (NSK.AT 22), Stuttgart 1996, 159.

213 Hartenstein, Friedhelm, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 139f.

214 Lk 12,54: „Außerdem sagte Jesus zu der Volksmenge: Wenn ihr im Westen eine Wolke aufsteigen seht, sagt ihr sofort: Es gibt Regen. Und so geschieht es.“

215 Vgl. Schneider, Art. νεφέλη, 1140.

216 Keener, Mt, (Anm. 170) 586.

rungsszene (Mt 17,1–9) wirft eine Wolke Schatten auf die versammelte Gruppe und eine Stimme spricht aus ihr. Sie nimmt hier die Funktion eines Offenbarungs-Mittlers ein, was auf ein Theophanie-Geschehen hinweist. Inhalt dieser Offenbarung ist die Bedeutung des Verklärten als Sohn, der das Wohlgefallen des Vaters hat und deshalb als Autorität anerkannt werden soll: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ. Aus der Wolke wird dem Sohn hier das Wohlgefallen des Vaters zugesprochen – in Mt 24,30 werden die Wolken zum Aufenthaltsort des Menschensohnes selbst.

Die zweite Stelle, die es hervorzuheben gilt, ist Mt 26,64. Der Text stimmt in weiten Teilen bis in den Wortlaut mit 24,30c überein, da auch in 26,64 auf Dan 7,13/LXX zurückgegriffen wird: „Von nun an werdet ihr den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels“ (26,64).

Mt 26,62 ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ

Mt 24,30c καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς·

Ausgelöst wird dieses Wort Jesu durch die Frage des Kajaphas: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes?“ (Mt 26,63) Das Kommen des Menschensohnes in Mt 26,64b ist auf die Parusie des Menschensohnes zu beziehen, die textliche Übereinstimmung legt diesen Schluss nahe. Wieder wird dieses Kommen auf den Wolken des Himmels lokalisiert, wodurch angezeigt wird, dass der, der da kommt, zu Gott gehört.²¹⁷ Auffällig ist jedoch die zeitliche Bestimmung „von nun an“ (ἀπ' ἄρτι), die sowohl für das Sitzen des Menschensohnes zur Rechten der Macht als auch für die Parusie gilt. Bereits in Mt 23,39 („Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gepriesen sei er, der kommt im Namen des

217 Wie in Dan 7,13 ist auch in Mt 24,30 von den *Wolken des Himmels* die Rede. Dazu stellt Bauer, Daniel, 159, fest: „So unterstreicht das ‚Kommen mit den Wolken des Himmels‘ in zweifacher Weise (auch ‚Himmel‘ ist ein Gottesprädikat!) die Göttlichkeit des, wie ein Menschensohn.“

Herrn!“) und in 26,29 („*Von jetzt an* werde ich nicht mehr von dieser Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von Neuem davon trinke im Reich meines Vaters.“) findet sich dieser Zeitmarker, und auch dort dient er dazu, „die mit dem Tod Jesu verbundene Zäsur zu markieren.“²¹⁸ Womöglich verweist die Aussage auf die Ereignisse, die Jesu Tod begleiten und als eschatische Zeichen die Erhöhung Jesu andeuten: der zerrissene Tempelvorhang, die geöffneten Gräber, die Auferweckung der Heiligen (Mt 27,51–53).²¹⁹ In der Verbindung mit Mt 24,30f wird deutlich, dass das Kommen des Menschensohnes mit dem Gericht verbunden ist, in dem „er die verurteilen [wird], die jetzt ihn verurteilen. Die Zeichen des Herrschaftsantritts Jesu, die die Autoritäten ‚von jetzt an‘ sehen werden, sind zugleich Zeichen für ihre eigene – bei Gott bereits geschehene – Entmachtung.“²²⁰ Das „von jetzt an“ aus Mt 26,64 zeigt also an, dass sich, auch wenn die Verurteilung, die Misshandlung und die Kreuzigung noch bevorstehen, die Perspektive verändert hat. Diese ist nun darauf ausgelegt, dass er der „zur Rechten Gottes erhöhte Weltrichter“²²¹ ist, wodurch diejenigen, die ihm nun das Urteil sprechen, konterkariert werden. Und für die Gemeinde bedeutet dies: Ihre Perspektive ist keine andere mehr als die Zukunft des Weltgerichts, das der Menschensohn an ihr vollziehen wird, und auf das sie sich nun zubewegt.²²²

Mit den „*Wolken*“ ist also eine gewisse Ambivalenz verbunden. Diese besteht darin, dass die Wolken einerseits eine reale, physisch zur Welt gehörige Lokalisierung vorgeben – dieser Ort aber dennoch kaum greifbar ist. Hinzu kommt, dass der Ort vor allem bei Offenbarungsgeschehen mit Gottes Wirken verbunden ist und damit eine theologische Prägung erhält. Diese Aspekte spielen auch bei der Verortung des Kommens des Menschensohnes in 24,30 eine bedeutende Rolle.

218 Konrad, Mt, 422.

219 So der Vorschlag von Konrad, Mt, 422.

220 Konrad, Mt, 422.

221 Luz, Mt IV, 180.

222 Vgl. Luz, Mt IV, 181, wie auch Rölver, Existenz, 554.

c. Der Himmel

In der kurzen Szene VV.29–31 taucht der Begriff οὐρανός beachtliche²²³ fünf Mal auf, davon drei Mal im Singular und zwei Mal im Plural. So bildet der Abschnitt „a good example of Matthew’s idiolectic pattern at work, and the recognition of this pattern sheds light on the meaning of several phrases in the discourse.“²²⁴ Was aber ist jeweils an den fünf Stellen mit οὐρανός gemeint?²²⁵

²⁹Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται. ³⁰καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. ³¹καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυναξέουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπὸ ἄκρων οὐρανῶν ἕως [τῶν] ἄκρων αὐτῶν.

Die Bedeutung an der ersten Stelle ist unzweifelhaft. In V.29c meint οὐρανός den tatsächlichen, geschaffenen und sichtbaren Himmel, der Teil des Kosmos ist. Es ist damit der Ort beschrieben, an dem die Himmelskörper zu sehen sind. Komplexer wird es bereits bei der zweiten Nennung in V.29d, wo von der Erschütterung der Mächte der Himmel (Plural) die Rede ist. Nicht nur die Sterne und Himmelskörper, sondern auch die Mächte werden von dem bevorstehenden Erscheinen des Menschensohnes bewegt werden. Muss es sich hier auf den ersten Blick um ein übertragenes Verständnis handeln, ist zu beachten, dass die Unterscheidung von „astral bodies and [...] astral deities [...] not always entirely distinct in the Second Temple period.“²²⁶ Aufgrund dieser Überschneidung sind die Mächte des Himmels wohl am

223 Es handelt sich dabei um ein mt Vorzugswort: Mt hat 82, Lk 35, Apg 26, Mk 19, Joh 19, Offb 52 Vorkommen.

224 Pennington, Jonathan T., Heaven and earth in the Gospel of Matthew (NT.S 126), Löwen/Boston 2007, 156.

225 Ich folge hier im Wesentlichen Pennington, Heaven, 157–160.

226 Pennington, Heaven, 157.

treffendsten als Größe zu verstehen, die transzendent ist und mit den Himmelskörpern oder den Himmeln in irgendeiner Art und Weise in Verbindung steht. Der folgende Vers stützt diese Beschreibung. Hier werden das Erscheinen des Menschensohnzeichens am Himmel (jetzt Singular) und das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (ebenfalls Singular) beschrieben. Letzteres geschieht mit Macht (*δυνάμεις*; jetzt auch Singular). Die Singular- und Pluralformen sind also jeweils gleichgeschaltet: Die Mächte der Himmel (beides Plural; V.29c) stehen der Macht des Menschensohnes (beides Singular) gegenüber, dessen Zeichen sichtbar wird und der selbst kommen wird in dem (einen) Himmel (V.30). Zugleich drückt dies aus, dass die Mächte, obwohl geschaffen, nicht sichtbar sind. Sie sind nicht Teil der fassbaren, sondern der geistigen Welt, was durch die beiden Plural-Formen kenntlich gemacht wird. Das ist ein entscheidender Unterschied zum zweifachen Vorkommen in V.30. Für dieses lässt sich daraus folgernd feststellen: Der Singular betont „the visible appearing of the Son of Man in the human/earthly realm.“²²⁷ Beides gehört zur geschaffenen Welt und dem (einen) Himmel. Dass es sich tatsächlich um die wirkliche Welt handelt, zeigt die Reaktion aller Völker der Erde (*αἱ φύλαι τῆς γῆς*).²²⁸ Diese reale Gruppe korrespondiert mit dem realen Himmel, an dem das Zeichen erscheint und der Menschensohn kommt. Nur durch diese Zugehörigkeit zur realen Welt und die dortige Sichtbarkeit kann die Reaktion der Völker ausgelöst werden.

In V.31b schließlich ist von den vier Winden die Rede, von den einen Enden der Himmel (Plural) bis zu den anderen. In zahlreichen eschatologisch geprägten atl Stellen begegnet diese Formulierung ebenfalls, häufig auch in Verbindung mit dem Motiv der Sammlung der Erwählten (bes. Dtn 30,4). Anders als in V.29c jedoch ist der Plural hier nicht zwingend ein Hinweis auf eine übertragene Bedeutung von Himmel, also im Sinne einer unsichtbaren Größe. Möchte man dies annehmen, könnten die Engel ein Hinweis auf Wesen sein, die zu dieser Sphäre gehören. Es wäre nicht auszuschließen, dass unter den Erwählten auch Gestalten sind, die dorthin gehören und von dort gerufen werden. So

227 Pennington, Heaven, 158.

228 Vgl. Pennington, Heaven, 158.

hätte man wieder die Unterscheidung der unsichtbaren Himmel (aus dem [auch] Gestalten gerufen werden) und des sichtbaren Himmels. Ebenso gut könnte jedoch die Häufung an Genitiven im Plural Anlass gegeben haben, aus rein sprachlich-klanglichen Gründen von den Himmeln im Plural zu sprechen (ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν).

Soweit kann man festhalten: Die Bedeutung von οὐρανός in VV.29–31 hat zwei entscheidende Komponenten, einmal den Verweis auf den (realen) Himmel, der Teil der Welt und sichtbar ist, und darüber hinaus als Bild für eine Sphäre, die davon verschieden und vor allem nicht sichtbar ist.

Als Pendant zum wirklichen Himmel kommt in V.30 auch die real-physische Erde (γῆ) ins Spiel. Sie ist der Ort, wo alle Stämme wehklagen, nachdem sie das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erblickt haben. „Himmel und Erde“ sind hier aber weder als Merismus zu verstehen, in dem Sinne, dass die ganze Wirklichkeit gemeint ist, noch als antithetische Gegenpole, die völlig isoliert voneinander sind. Vielmehr funktionieren sie hier als Kontrastbegriffe, die das Beziehungsgeflecht der beiden Größen ins Bild heben. Das eine, was dort geschieht, hat mit dem anderen, was hier geschieht, zu tun, und umgekehrt. Das Menschensohnzeichen am Himmel und der Menschensohn selbst am Himmel werden auf der Erde gesehen und lösen dort etwas aus. Die Sphären weisen also Schnittpunkte und Berührungspunkte auf und stehen in einem bestimmten Wirkzusammenhang. J. T. Pennington hält insgesamt fest: „This contrast typifies Matthew's composition.“²²⁹ Das Schauen ist die Tätigkeit, durch die die Menschen auf der Erde mit dem, was am Himmel geschieht, in Berührung kommen können. Umgekehrt ist es das Erscheinen am Himmel, welches diese Wahrnehmung durch Schauen ermöglicht.²³⁰

229 Pennington, Heaven, 202.

230 Es ist wichtig, dass dieses Ereignis tatsächlich gesehen werden kann, um nicht wie das Auftreten falscher Christusse im Verborgenen und Exklusiven stattzufinden (vgl. Mt 24,26!). Vgl. Harrington, Mt, 338. Im Übrigen fügt sich Mt 24,30 damit gut in die weiteren Menschensohn-Texte des MtEv ein, für die Geist, Menschensohn, 415, festhält: „Bereits die Verteilung der Menschensohntexte innerhalb der Gesamtkomposition des ersten Evangeliums hat den Menschensohntitel als eine christologische Prädikation erwiesen, in deren Horizont das öffentliche Wirken Jesu anvisiert wird. Dabei scheint das Syntagma ‚Men-

6.6.8 Fazit

Die Analyse hat gezeigt, dass die Frage nach der *Lokalisierung* des Menschensohnzeichens und des Menschensohnes selbst für Mt 24,29–31 eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat. Die Warnungen im unmittelbar vorausgehenden Abschnitt bereiten dies durch die Entlarvung von falschen Messiasprätendenten vor. Diese erweisen sich gerade dadurch als illegitim, dass sie an falschen *Orten* sind (unbestimmt in 24,23: Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἰδοὺ ὧδε ὁ χριστός, ἢ· ὧδε, μὴ πιστεύσητε; konkret in 24,26: ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε).

Weiter wird VV.29–31 vorbereitet durch den unmittelbaren Kontext VV.27f, wo deutlich gemacht wird, dass die Erscheinung des Menschensohnzeichens für alle sichtbar ist. Die Anzeichen dafür werden nicht mehrdeutig (vgl. V.24), sondern eindeutig sein. Diese Eindeutigkeit besteht in dem einen Zeichen des Menschensohnes. Das ist, so kann man nun festhalten, der Menschensohn, der in den Wolken des Himmels zum Gericht kommen wird. Das Erscheinen des Menschensohnzeichens (V.30a) ist Gottes Werk (Passivum divinum). Worin es besteht und welche Folgen es hat (Wehklagen der Völker, Kommen des Menschensohnes; Aussendung der Engel durch den Menschensohn und Sammlung der Erwählten durch die Engel) zeigen die folgenden Schilderungen (VV.30b–31). Während Gott der Initiator des Zeichens ist, wird der Menschensohn in der Folge (dem Bezeichneten) selbst aktiv und nimmt die ihm zugedachte Funktion wahr. Das rätselhafte Wort vom Zeichen des Menschensohnes (V.30a) wird also expliziert in den nachfolgend geschilderten Ereignissen (VV.30b–31).

Der Menschensohn kann, wenn er kommt, gesehen werden und löst bei den Völkern eine wehklagende Reaktion aus. Der Ort des Menschensohnes wird ganz konkret bestimmt: Es handelt sich um die traditionellen Orte göttlicher Gegenwart. Auf den Wolken des Himmels wird er thronen (im Gegensatz zu den Orten, die in Mt 24,23.26 genannt werden). Er hat dadurch Anteil an Gottes Wirklichkeit und tritt seine

schensohn' auch als christologischer Hoheitstitel Macht und Autorität Jesu während seines erzählten irdischen Wirkens eher zu verhüllen, wird aber in 28,18 endgültig dechiffriert.“

universale Herrschaft an.²³¹ Darin kommt seine Mittlerfunktion, die Jesus als Menschensohn in der Heilsgeschichte zukommt, zum Ausdruck. Dass der Himmel, an dem der Menschensohn sichtbar wird,²³² nicht rein metaphorisch, sondern als zur Welt gehörige Größe verstanden werden muss, haben die Ausführungen zu οὐρανός gezeigt. Der variierende Bedeutungsgehalt des Begriffs in VV.29–31 konnte schlüssig kategorisiert werden.

Neben der Verortung spielt aber auch die *Funktion des Menschensohnzeichens* eine ebenso wichtige Rolle. Es besteht im Kommen des Menschensohnes zur Sammlung der Erwählten und zum Gericht. Erst die redaktionellen Ergänzungen in V.30f²³³ machen die Szene zu einer Gerichtsszene. Dieses universale Gericht ist für die Mt-Gemeinde, die bereits auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zurückblickt, das es als „Gottes innergeschichtliches Gericht über sein Volk“ versteht, von entscheidender Bedeutung. „Von diesem [innergeschichtlichen] Gericht [= Zerstörung des Tempels] unterscheiden sie das Gericht des Menschensohnes am Ende des Äons, das sie in naher Zukunft erwarten.“²³⁴ Die Gemeinde, der in besonderer Weise die bleibende Gegenwart Jesu zugesagt ist (vgl. Mt 1,23; 28,20 u. ö.), steht also „zwischen den Gerichten“²³⁵.

In dieser Spannung markiert Mt 24,29–31 die Perspektive: Die Parusie des Menschensohnes und das Ende der Zeit werden kommen und sie bilden den Erwartungshorizont der Mt-Gemeinde. In diesem Gericht werden die Gerechten gesammelt. Bis dahin gilt es, nach der besseren Gerechtigkeit zu streben. Dies zeigt sich zuerst im Festhalten an dem wahren Christus und Propheten (vgl. 24,24) und sodann im entsprechenden Handeln (vgl. 25,31–46).

Es erscheint plausibel, dass in erster Linie deswegen vom σημεῖον des Menschensohnes die Rede ist, um eine Stichwortverbindung zu den σημεῖον-Stellen in Mt 24, insbesondere aber zu 24,3 herzustellen. So betrachtet, bedeutet dies für Mt 24,29–31: Was hier geschildert wird,

231 Vgl. Backhaus, Himmelherrschaft, 98.

232 Vgl. Rölver, Existenz, 443.

233 Diese sind v. a. das Jammern und Wehklagen aller Völker der Erde und lauter Posaunenklang.

234 Smets, Endgericht, (Anm. 23) 86.

235 Vgl. Rölver, Existenz, 554.

darin bestehen Parusie des Menschensohnes und Ende der Zeit (vgl. 24,3). Durch die Einfügungen in V.30 präzisiert Mt wie schon bei der Frage der Jünger in 24,3 die Erwartungen an Parusie und Ende der Zeit und legt so eine Spur, die den Leser anhand des Begriffs σημεῖον und den damit verknüpften Motiven durch den Text Mt 24,3–31 führt.

6.7 Zusammenhänge der σημεῖον-Stellen in Mt 24

6.7.1 Die Verbindung von Mt 24,3 und 24,30

„Sicher wird man sagen können, daß es [das Menschensohn-Zeichen V.30] jenes Zeichen ist, nach dem die Jünger gefragt haben (V.3).“²³⁶ Die Gründe, dies anzunehmen, scheinen deutlich zu überwiegen. Die unmittelbare Angleichung in Numerus, Artikel, und Verbindung mit abhängigem Genitiv legen dies für diese zwei Stellen sehr nahe (gegenüber Mt 24,24!). Tragen wir die Erkenntnisse zu Mt 24,30 mit den Überlegungen zu Mt 24,3 zusammen, zeigt sich eine nachvollziehbare Lesart: Versteht man τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος als Einheit, so erweist sich 24,30 als schlüssige Antwort: Die Parusie des Menschensohnes, die das Ende dieser Zeit einläutet, besteht im Kommen des Menschensohnes, der Sammlung der Erwählten und dem Gericht über die Völker.²³⁷

Erst durch die Rede vom σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ergibt sich diese Stichwortverbindung zwischen Mt 24,3 und 24,30. Möglicherweise ist auch genau die Verknüpfung des in VV.29–31 Geschilderten mit der Jüngerfrage Mt 24,3 das Anliegen, das Mt zur Einfügung von σημεῖον in 24,30 veranlasst hat.

²³⁶ Gnlika, Mt II, 329. So auch Nolland, Mt, 961: „Matthew will make good this deficiency [von Mk 13,4, wo das Zeichen in der Luft hängt] with his very clear reference to ‚the sign of the Son of Man‘ in 24:30 [...]“

²³⁷ Das veranlasst Sand, Mt, 490, zu der Feststellung: „[D]as ‚Zeichen deiner Parusie‘ in V.3 und das ‚Zeichen des Menschensohnes‘ sind also identisch.“

6.7.2 Die Kontrastfunktion zwischen den „Zeichen und Wundern“ und dem „Zeichen der Parusie“

Ist die Linie von V.3 zu V.30 relativ markant und stark zu betonen, muss auch das Verhältnis beider Verse zu Mt 24,24 bestimmt werden. Die Tatsache, dass Pseudopropheten und -messiasse Zeichen tun werden, betont die Notwendigkeit der Frage nach dem Zeichen der Parusie Jesu. Insofern könnte die Frage V.3 auch lauten: Woran erkennt man die Parusie des *wahren* Messias und des *wahren* Propheten Jesus?²³⁸ So bilden der V.24 zu V.3 und V.30 einen Gegenpol, da hier gezeigt wird, dass die „Zeichen und Wunder“, die die Pseudopropheten inszenieren, [...] jedenfalls *nicht* dieses Zeichen [aus V.3]²³⁹ sind. Auf diese Weise wird die Verschiedenheit des einen Zeichens, nämlich das des Menschensohnes, dargestellt. Sprachlich geschieht dies durch jedmögliche Differenzierung:

σημείον	V.3	V.30	V.24
Numerus	Singular	Singular	Plural
Artikel	τό	τό	fehlt
Näherbestimmung durch Genitiv*	τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος	τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου	fehlt
Näherbestimmung durch Adjektiv	fehlt	fehlt	μεγάλα
Gleichwertige Beiordnung	fehlt	fehlt	τέρατα
Subjekt	offen: Jesus/Gott (unwahrscheinlicher jemand drittes)	Gott (Passivum divinum)	Pseudopropheten und Pseudomessiasse

Tabelle 17: Differenzierungen σημείον in Mt 24,3.24.30

* Die große Nähe zwischen den Genitiven in Mt 24,3 und 24,30 wurde mehrfach aufgezeigt. „Deiner Anknft“ = „die des Menschensohnes, der Jesus ist“. Die Genitive haben also einen sich überschneidenden Inhalt.

238 Vgl. Broer, Aspekte, 230.

239 Luz, Mt III, 431. Insofern sind die Aufrufe „Glaubt nicht“ als indirekte Antwort auf die Jüngerfrage (V.3) zu lesen. So auch Smets, Endgericht, 87.

Aber auch auf inhaltlicher Ebene zeigt sich die Kontrastfunktion²⁴⁰ der Zeichen und Wunder der Gaukler und führt so die auf rein sprachlich-grammatikalischer Ebene begonnene Gegenüberstellung fort: Mittels ihrer versuchen manche, die Erwählten (ἐκλεκτοί) in die Irre zu führen (V.24). Das Zeichen des Menschensohnes dagegen wird zum Auslöser für die heilbringende Sammlung der Erwählten (V.31: ἐκλεκτοί). Gerade durch die Erwählten als gemeinsames Objekt beider Aktionen (der Irreführungs-Versuche und der Sammlung)²⁴¹ werden die Zeichen der einen zum Gegenpol für das Zeichen des anderen stilisiert.

Die hohe Dichte aus dem semantischen Wortfeld „sehen“ für den Abschnitt VV.23–31 passt ebenfalls ins Bild. Die zahlreichen Aufrufe ἰδοῦ (in VV.23.26 in der Rede der Irreführer; V.25 in der Mahnung Jesu) sowie die geradezu szenische Vorbereitung durch Räumung des Himmels V.29 (als Verminderung von möglichen Ablenkungen) provozieren eine besondere Aufmerksamkeit beim Leser für Sichtbares. Gerade die zahlreichen Dinge und Phänomene, die nicht das Ende sind, schärfen den Fokus dafür, auf *das* Zeichen zu schauen, an dem für ihn angekündigten Ort: den Menschensohn in den Wolken am Himmel. Schließlich fällt auch in V.30 die erste Verbform seit V.23 auf, in der „sehen“ in keinem Imperativ, sondern im Indikativ steht: ὄψονται. Dieses Schauen wird durch die gehäufte Warnung, nicht auf das Falsche zu schauen, als entscheidend klassifiziert. Dass das Zeichen erscheinen und dadurch eben wahrnehmbar sein wird, ist nur noch logisch.

Die Lokalisierung des Menschensohn-Zeichens ἐν οὐρανῷ funktioniert zusätzlich als Kontrast zu den Zeichen und Wundern aus V.24. Diese finden auf der Erde statt! Insofern wären sie unzureichend, um als Hinweis auf die Ankunft Jesu als Menschensohn dienen zu können. Im Text wird dies durch die Messiasprätendenten und deren Lokalisierung deutlich: Weder hier und dort (V.23 ὅδε [...] ἢ ὅδε), noch in der Wüste oder in der Kammer (V.26: ἐν τῇ ἐρήμῳ [...] ἐν τοῖς ταμεῖοις) ist der wahre Christus zu finden (Absenz), sondern – das macht VV.29–31 deutlich – an dem besonderen, für ihn vorgesehenen Ort göttlicher Gegenwart und Offenbarung.

²⁴⁰ Vgl. Konradt, Mt, 375f.

²⁴¹ Vgl. Nolland, Mt, 978.

Insgesamt wurde deutlich: Durch das Stichwort σημεῖον erhält der Textabschnitt Mt 24,3–21 ein Gerüst, welches durch sorgfältige Analyse als Strukturmerkmal für den Gesamttext erkannt werden kann. Dieses Geflecht ist auf den ersten Blick aufgrund der verschiedenen grammatikalischen Ausprägung (vor allem im Hinblick auf 24,24) nicht ersichtlich. Jedoch ist es gelungen, das Zueinander der Texte auf eine Art und Weise zu beschreiben, die aus dem Text heraus belegt werden kann und sich daher als plausibel erweist.

7 Der Judas-Kuss als Zeichen bei der Verhaftung Jesu (Mt 26,47–56)

7.1 Kontext

Die Szene der Begegnung von Judas und Jesus bei der Verhaftung Jesu wird durch Mt 26,3–5 und 26,14–16 zweifach vorbereitet.

Vorausgeschaltet bildet Mt 26,1f den nun unmittelbaren Beginn der Geschehnisse um die Passion. Die Verse schließen den vorausgehenden Redekomplex ab und nennen den Zeitpunkt und die wesentlichen Fakten der bevorstehenden Ereignisse: Der Menschensohn ist Objekt des Leidens. Er wird am Tag des Paschafestes ausgeliefert werden und den Kreuzestod sterben:

¹Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ²οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι (Mt 26,1f).

Man könnte Mt 26,2 damit als so knapp wie möglich gehaltenes Exzerpt der bevorstehenden Leidensgeschichte verstehen. Der Vers beantwortet die Fragen nach Akteur, Zeitpunkt und Geschehnissen. Gleichzeitig dient 26,1f als Lektüreschlüssel für die folgenden geschilderten Ereignisse. Vor allem durch das Menschensohn-Motiv und die Rede von der Auslieferung ist die Erzählung mit dem Folgenden eng verknüpft.¹

Unmittelbar vor der Verhaftung wird in Mt 26,45f die Aussage aus 26,1f nochmals aktualisiert: Nachdem einige Zeit vergangen ist, weitere vorbereitende Maßnahmen getroffen worden sind und die Ereignisse vorangeschritten sind, ist „die Stunde“ gekommen (ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται). Erneut tauchen die zwei

¹ Suhl spricht vom „Startsignal für die Passionsereignisse, wenn er [= Jesus] seine Jünger Mt 26,2 [...] an die zuvor ergangenen Leidensankündigungen erinnert und dabei erstmals selbst den genauen Zeitpunkt nennt; erst daraufhin nämlich versammeln seine Gegner sich zum Todesratschluß Mt 26,3 [...]“. Suhl, Alfred, Die Funktion des Schwertstreichs bei der Gefangennahme Jesu. Beobachtungen zur Komposition und Theologie der synoptischen Evangelien Mk 14,43–52; Mt 26,47–56; Lk 22,47–53, in: Segbroeck, Frans van (Hg. u. a.), The Four Gospels 1992 (FS Neiryneck). Volume 1, Löwen 1992, 295–323, 308f.

Motive „Menschensohn“ und „ausliefern“ auf, wieder in Verbindung mit einer Zeitangabe. Allerdings ist die Stunde nun wirklich da (besonders betont durch das typisch mt ἰδοῦ). Man könnte es dramaturgisch lesen: Die Überlieferung des Menschensohnes beginnt jetzt endgültig. Indem Mt Jesus das unmittelbar Bevorstehende ankündigen lässt, bleibt Jesus der aktive Part. Die sich zuspitzende Situation wird durch die hohe Dichte an indikativen Verben und mehreren Imperativ-Formen in 26,45f auch sprachlich-stilistisch deutlich. Diese vermitteln den Eindruck einer hohen Handlungsdichte:

⁴⁵ τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύθετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν. ⁴⁶ ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με (Mt 26,45f).

In Mt 26,1 wird von Reden Jesu gesprochen, die dieser beendet. Diese beginnen in Mt 24,4 und werden ausgelöst durch die Frage der Jünger nach dem Zeitpunkt der Tempelzerstörung und den Zeichen der Parusie Jesu und für das Ende der Zeit (24,3). Es handelt sich also um einen sehr umfangreichen Redekomplex, der in 26,1 vom Erzähler abgeschlossen wird.

Durch gemeinsame Motive und Stichworte ist der zu untersuchende Text mit Teilen aus diesem Redekomplex verbunden, so u. a. mit Mt 25,31.34. Diese Motive sind: „Menschensohn“ (25,31; 26,45), „Engel“ (25,31; 26,53), „sitzen“ (25,31; 26,55) und „mein Vater“ (25,34; 26,53). Die Rede vom Weltgericht (25,31–46) ist mt Sondergut und erklärt den überleitenden Charakter von 26,1f („als Jesus seine Reden beendet hatte...“), wo ebenfalls vom Menschensohn die Rede ist.

Das Motiv der Ankunft des Menschensohns spielt in Mt 24 eine besondere Rolle. Mit verschiedenen Bildern wird diese beschrieben (leuchtender Blitz 24,27; auf den Wolken des Himmels 24,30; Tage des Noach 24,37.39) und schließlich wird eindrücklich dazu aufgerufen, die „Stunde“, zu der der Menschensohn kommen wird, aufmerksam zu erwarten (24,44). Es entsteht der Eindruck, dass mit zunehmender Nähe der Passion, verstärkt vom „Sohn des Menschen“ die Rede ist.

Dieses Motiv impliziert die Beziehung Jesu bzw. die Nähe zum Vater, die angesichts des bevorstehenden Leidens an Bedeutung gewinnen.

Dass auch Mt 26,3f in Verbindung mit der Verhaftungs-Szene steht, zeigt sich an den Stichwortverbindungen „Hohenpriester und Älteste des Volkes“ (26,3.47) und „ergreifen“ (26,4.48.50).²

Ein wichtiger Schritt für die Durchführung des Vorhabens der Hohenpriester und Ältesten des Volkes, Jesus mit einer List (δολω; 26,4) zu ergreifen, ist die Begegnung derselben mit Judas und ihre Abmachung mit ihm (26,14–16). Die Stelle 26,14–16 kann als Brücke zwischen 26,1–5 und 26,47–56 verstanden werden.

¹⁴ Τότε πορευθεὶς εἰς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος **Ἰούδας Ἰσκαριώτης**, πρὸς **τοὺς ἀρχιερεῖς** ¹⁵ εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ γὰρ ὑμῖν **παραδώσω** αὐτὸν οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. ¹⁶ καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν **παραδῶ** (Mt 26,14–16).

Der Vorwurf Jesu bezüglich der nächtlichen Verhaftung (26,55), trotz anderer Möglichkeit („täglich saß ich im Tempel“), wird vom Text aufgegriffen und verständlich gemacht, indem die Intention der Initiatoren, nämlich die Verhinderung des Widerstands des Volkes (26,5), genannt wird. Deshalb schließen sie eine öffentliche Verhaftung aus. Dies lässt sich dahingehend lesen, dass die Verhaftung zumindest nicht unhinterfragt bleiben würde. Die Rolle des Judas besteht darin, die Umsetzung des listigen Planes zu unterstützen.

Das Wort Jesu, das unmittelbar vor dem Anrücken des Verhaftungstrupps steht, bezeichnet diejenigen, denen Jesus übergeben werden wird, als Sünder (26,45). Dass es sich dabei weniger um die ausführenden Männer handelt als um deren Auftraggeber, bestätigt der Text selbst: Die, denen der Menschensohn übergeben wird (παραδίδωμι; V.45), werden in 26,14f eindeutig als die Hohenpriester benannt. Auch hier kommt Judas und seiner Tätigkeit eine funktionale Rolle zu, die der List der Auftraggeber dient. Diese Gruppe von Juden sind also nun die ersten „Sünder“, denen Jesus übergeben wird. Im weiteren Verlauf der Passion

² Vgl. Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26–28 (EKK 1,4), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002, 155.

wird er dann den Römern übergeben werden, die bei der hier vorgenommenen Qualifizierung als „Sünder“ bereits mitgedacht sein dürften.³

Beim späteren Verhör weiß Pilatus, dass Jesus aus Neid (δὲ φθόνον; 27,18) ausgeliefert worden ist. Der Kontext macht ersichtlich, dass niemand anderes als die Hohenpriester und Ältesten Subjekte des Neides sein können. Schließlich sind sie es, die Jesus an Pilatus übergeben haben (vgl. 27,2)⁴ und maßgeblich auf die Stimmung der Menge Einfluss zu nehmen suchen (vgl. 27,20). Zu dieser Motivation der Hohenpriester und Ältesten passt das Planen der List (26,4).

Wichtige kontextuelle Verbindungslinien in die Verhaftungs-Perikope bestehen auch zur Ankündigung Jesu beim Mahl, dass er ausgeliefert werden wird (26,20–25). Mit einem Amen-Wort – immer haben diese einen sehr feierlichen, erhabenen Charakter – kündigt Jesus in 26,21 an, dass einer von den Zwölf ihn ausliefern werden wird.⁵ Das in 26,2 angekündigte, aber noch unspezifische „Übergeben des Menschensohns“ wird hier nun konkretisiert, indem die ausführende Person von dem, der überliefert werden soll, benannt wird. Der Text sagt also an dieser Stelle ganz Ähnliches aus der Perspektive Jesu aus („Ich werde von Judas ausgeliefert werden“), wie es vorher in 26,14–16 („Ich werde Jesus ausliefern“) aus der Perspektive des Judas geschildert wird. Es stellt sich die Frage, woher Jesus dieses Wissen hat. Mt 26,1f ist ein erster Hinweis um dieses Wissen, schließlich steht es noch vor der Initiative des Judas. Beim letzten Mahl verweist Jesus auf die Schrift. Er wird deshalb übergeben, weil es geschrieben steht über den Menschensohn (vgl. 26,24). Dieser V.24 bereitet Schwierigkeiten. Es besteht eine deutliche Spannung zwischen dem Hinweis auf die Notwendigkeit des schriftgemäßen Schicksals des Menschensohnes und dem gleichzeitigen

3 Vgl. Luz, Mt IV, 139.

4 Judas ist ein Mittel zum Zweck, insofern er Jesus an die Ältesten und Hohenpriester ausgeliefert hat. Zusätzlich ist er inzwischen zur Einsicht gekommen: „Ich habe gesündigt, ich habe unschuldiges Blut ausgeliefert“ (Mt 27,4).

5 Die Einheitsübersetzung aus dem Jahr 1980 überträgt das παραδώσει με tendenziös: „Einer von euch wird mich verraten und ausliefern.“ Dies ist umso problematischer, als die Tätigkeit in Mt 26,23 explizit wiederholt wird (entgegen der mk Vorlage) und hier die Einheitsübersetzung nur noch „verraten“ übersetzt, und das noch eher den Wort-sinn treffende „ausliefern“ dann weglässt. Die revidierte Einheitsübersetzung aus dem Jahr 2016 übersetzt konsequent mit „ausliefern“, was durchaus eine Verbesserung bzgl. der Kohärenz darstellt.

Wehe-Ruf über Judas. Im Licht der in 26,14–16 bereits getroffenen Absprache zwischen Judas und den Hohenpriestern mutet die Frage des Judas in 26,25 seltsam an.

Die Frage des Judas und die Antwort Jesu in 26,25 korrespondieren möglicherweise mit 26,48:

Mt 26,25 ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδούς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγὼ εἶμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας.

Mt 26,48 ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτόν.

Wie Judas mit seinem Zeichen dem Verhaftungstrupp vermittelt, Jesus sei der Gesuchte (αὐτός ἐστιν V.48), so sagt Jesus dem Judas in V.25, dass er derjenige ist, der Jesus ausliefern wird. Dennoch ist Jesus der Überlegene, insofern es keine aus dem erzählten Geschehen ableitbaren Anhaltspunkte für sein Wissen hinsichtlich der Identität des Judas als Auslieferer gibt. Die Kenntnis des Judas darüber, wer Jesus ist (26,48), ist dagegen nichts Erstaunliches.

Auch mit dem unmittelbaren Kontext ist die Verhaftungsperikope aufs engste verknüpft. Die Getsemani-Szene (26,36–46), die der Verhaftung vorgeschaltet ist, ist von einer eigenartigen Stimmung geprägt. Das Verhalten Jesu lässt auf Unruhe und Nervosität schließen, fast hat man den Eindruck, er sei gehetzt und getrieben. Dies zeigt sich besonders eindrücklich an dem dreimaligen Hin- und Hergehen, von den Jüngern weg, um allein zu beten (26,39.42.44), und wieder zu ihnen zurück, um enttäuscht deren Einschlafen feststellen zu müssen (26,40.43.45). Gerade das dreimalige Weggehen scheint die zunehmende Entfernung zwischen Jesus und den Jüngern anzudeuten und auf die bevorstehende Einsamkeit Jesu hinzuführen, die mit der Flucht der Jünger in 26,56 ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht.⁶

⁶ Ähnlich betont Suhl, Funktion, 310f: „Der zunehmenden, vorbildlichen Einwilligung in den Willen Gottes entspricht ‚bei Matthäus eine in gleicher Weise fortschreitende Entfremdung Jesu von den Jüngern‘ [mit Bezug auf Feldmeier]. [...] [So] macht die Generalisierung des Vorwurfs an alle Jünger Mt 26,40 deutlich, daß sie die Negativfolie zum Vorbild des Meisters abgeben sollen.“

Die Semantik des Textes zeichnet starke Emotionen, die Jesus in dieser Situation zugeschrieben werden: Angst (λυπεῖσθαι), Traurigkeit (V.37: ἀδημονεῖν), Todesbetrübnis (V.38: περίλυπος), Enttäuschung (V.45: καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε). Mit dem dreifachen Gebet korrespondiert das dreifache Einschlafen der Jünger, welches unter Berücksichtigung der Aufforderung Jesu zur Wachsamkeit als Versagen zu verstehen ist.

Auffällig ist die starke Betonung der Beziehung zwischen Vater und Sohn. Adressat der sehr emotionalen Gebete Jesu ist sein Vater (πάτερ μου).⁷ Zu dem hier angesprochenen Vater gehört der Sohn des Menschen, der „ausgeliefert“ wird. Der Grund hierfür klingt in den Worten Jesu an: Es ist der Wille des Vaters, den der Sohn im Vertrauen auf ihn bereit ist, zu erfüllen. Diese Einsicht wächst im Gebet und führt zu einer Entschlossenheit.⁸ Bei der Gefangennahme erweckt Jesus einen deutlich anderen Eindruck hinsichtlich seiner inneren Gefühlslage als bei dem Gebet in Getsemani. Er ist nicht mehr unruhig (26,39), sondern gefasst (26,52), nicht mehr unentschlossen (26,39), sondern selbstbewusst (26,54). Schließlich erweist sich sein Vertrauen auf den Vater als so stark, dass er als völlig überzeugt von dessen Eingreifen auf seine Bitte hin dargestellt wird (26,53).

Besondere Beachtung verdienen die VV.45f, die eine unmittelbare Überleitung zur Verhaftung bilden. Dafür sprechen mehrere Beobachtungen: Der Hinweis auf die Stunde,⁹ die gekommen ist, verstärkt den Eindruck von der Schwäche der Jünger: Die entscheidende Stunde hat sie im Schlaf ereilt.¹⁰

Nach der dreifachen Anrede „mein Vater“ ist deutlich, dass mit dem Menschensohn, der den Sündern jetzt ausgeliefert werden wird, Jesus selbst gemeint ist. In dieser Rolle, und in dem gefestigten Verhältnis zum Vater ist er bereit für die Auslieferung. Die Identifikation Jesu mit

7 In den Gebeten lässt sich eine zunehmende Einwilligung Jesu in den Willen des Vaters erkennen. So ist in Mt 26,39 die Unterwerfung weitaus stärker als bei Mk über die Bitte gestellt. In Mt 26,42 zeigt der Anklang an die Vater-Unser-Bitte in Mt 6,10b die Einwilligung Jesu in den Willen des Vaters. Vgl. Suhl, Funktion, 309–311.

8 Vgl. Gnllka, MtII, 413.

9 Wie oben erwähnt als Aktualisierung von Mt 26,1f zu lesen!

10 Zur Bedeutung der Wachsamkeit gerade auch im Hinblick auf das Kommen des Menschensohnes vgl. besonders Mt 24,37–44 und 25,1–13.

dem Menschensohn lässt sich an der parallelen Struktur von V.45c und V.46b deutlich ablesen:

26,45c ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα **καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται** εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν.

26,46b ἰδοὺ ἤγγικεν **ὁ παραδιδούς με**

Folge: „Ich“ [= Jesus] bin der Menschensohn

Der V.46 benennt das Geschehen, das nun folgt: „Der, der mich überliefern wird, ist gekommen.“ In Verbindung mit der Rede von der gekommenen Stunde bedeutet das, dass der παραδιδούς nun ausführt, was zu seiner Benennung führt: Er übergibt Jesus fremder Gewalt. Dies wird in V.45 vorbereitet, wo das Thema der Überlieferung bereits angesprochen wird: In die Hände der Sünder wird er überliefert (V.45: παραδίδοται) durch den, der jetzt gekommen ist (V.46: ὁ παραδιδούς). Zwei Aspekte scheinen also zentral: zum einen das Thema der Auslieferung, zum anderen der Aspekt, dass die Ereignisse auch so geschehen *sollen*. In V.45f wird dies durch das Motiv der gekommenen Stunde (V.45) und den Aufbruch Jesu zur Übergabe (ἐγείρεσθε ἄγωμεν; V.46) und in den VV.47–56 durch den mehrfachen Verweis auf die Schrifte Erfüllung, zum Ausdruck gebracht. Diese beiden Punkte verbinden V.45f sehr stark mit der Perikope Mt 26,47–56. Davon abgesehen wird in V.47 erneut mit ἰδοὺ auf den παραδιδούς – den Jesus hier nicht mehr beim Namen, sondern nur durch seine Tätigkeit benennt – hingewiesen, wie schon in V.46.

In Mt 26,47–56 wird Jesus als der Souverän dargestellt. Gegenüber allen auftretenden Personen und Personengruppen behält er die Oberhand.¹¹ Er scheint resolut und autoritativ zu sein, er leistet (selbst) keinen Widerstand. Er selbst beendet die Szene und spricht von seinen übernatürlichen Ressourcen. Schließlich macht er durch den Verweis auf die Schrift deutlich, dass das, was geschieht, sich nicht allein wegen der vermeintlichen Initiatoren ereignet, sondern dass es Erfüllung der Schrift ist. So zeigt er seine Deutungshoheit über die Geschehnisse und sein Wissen, durch das er seinen Opponenten überlegen ist.¹²

¹¹ So u. a. Morris, Mt, 672, wie auch Evans, Mt, 437: „Matthew’s supplements accentuate Jesus’ authority and control over the situation.“

¹² Vgl. France, Mt, 1011.

7.2 Gliederung

		Stichwortverbindungen
V.47	Rahmen: Erzählerische Einleitung (V.47)	47: Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ Ἰουδᾶς εἰς τῶν δύδεκα ἦλθεν καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ.
A: Festnahme Jesu und Reaktion Jesu (VV.48–50)		
V.48	Wort des Judas an Verhaftungsstrupp	48a: ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν 48b: κρατήσατε αὐτόν
V.49	Judas-Kuss	49b: καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.
V.50	Ergreifen Jesu durch Verhaftungsstrupp	50c: ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν 50c: καὶ ἐκράτησαν αὐτόν
B: Schwerthieb und Reaktion Jesu (VV.51–54)		
V.51	Schwerthieb durch Jesus-Anhänger	51a: ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν
VV.52–54	Dreifache Antwort Jesu	52c: οἱ λαβόντες μάχαιραν 53: δύδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων 54: πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ
C: Wort Jesu an die Verhaftenden und Erfüllungsformel (VV.55–56a)		
V.55	Wort Jesu an Verhaftungsstrupp	V.55: μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων 55c: καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με
V.56a	Erfüllungsformel	56a: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν
Rahmen: Erzählerisches Ende (V.56b)		
V.56b	Rahmen: Erzählerisches Ende	56b: Τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτόν ἐφυγον.

Tabelle 18: Struktur Mt 26,47–56

Der Text lässt deutlich eine dreigliedrige Struktur erkennen,¹³ gerahmt von einer einleitenden und einer abschließenden Notiz. Sowohl der Inhalt – die drei Abschnitte thematisieren relativ eigenständige Aspekte – als auch die jeweilige Figurenkonstellation (A: Judas-Jesu-Verhaftungsstrupp; B: Anhänger Jesu-Jesu; C: Jesus-Volksmengen) verstärken diesen Eindruck. Die Randnotiz V.47 leistet den unmittelbaren Anschluss an das Vorausgehende (καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος) und

13 Ähnlich gliedern Luz, Mt IV, 155, und Frankemölle, Mt II, 457.

führt über zum Auftreten des Judas mit dem Verhaftungstrupp, wodurch die Bühne für das folgende Geschehen bereitet wird. Die Abschlussnotiz V.56b zeigt die Konsequenz der Verhaftung an: Nur Jesus wird verhaftet und nach seinem Wort gegen gewaltsamen Widerstand (V.52) ergreifen die Jünger die Flucht. Für den Fortgang der Erzählung ist dies relevant, um deren Fehlen in der nun folgenden Passion zu erklären.¹⁴ Als Gruppe treten die Jünger erst wieder in Mt 28,16 auf. In der Passionserzählung werden sie erzählerisch durch Einzelpersonen und besonders durch die Frauen am Kreuz und am Grab vertreten.¹⁵

Die drei Teile der Szene stehen in engem Zusammenhang, so dass die Perikope gut zusammengehalten wird: In allen drei Teilen taucht das Motiv des Schwertes auf, wobei es mit einer Nennung in V.51 und dem dreimaligen Vorkommen in V.52 ein Leitwort bildet und die Schwertepisode dominiert. Eine Sache erscheint erzählerisch überraschend: Obwohl in den Abschnitten A und C die Schwerter als zu den Verhaftenden gehörig dargestellt werden, ist es im Abschnitt B ein Anhänger Jesu, der in der Szene tatsächlich eines benutzt.

Jesus hebt sich dadurch ab, dass er in allen drei Teilen (A-B-C) zu verschiedenen Personen(gruppen) spricht: zu Judas, als Antwort auf seinen Gruß – zu seinem Anhänger als Reaktion auf den Schwerthieb – zu denen, die ihn verhaften.

Der zweite und dritte Teil werden jeweils durch den Verweis auf die Schrift abgeschlossen.

7.3 Tradition und Redaktion

Mt übernimmt (wie auch Lk) größtenteils das vorliegende Mk-Material, das er bearbeitet und erweitert. Den markantesten Unterschied zur Mk

¹⁴ Das weitere Vorkommen von Petrus wurde davon abweichend schon in Mt 26,33–35 vorbereitet.

¹⁵ So Rölver, Existenz, 383. Er setzt dies in Verbindung zu den vorausgehenden Verweisen auf die Schriftgemäßheit der Geschehnisse: „Um so erschreckender wirkt die im Schlusssatz der Szene erzählte Notiz ‚Dann flohen die Schüler, alle ihn verlassend‘ (26,56). Angesichts der gerade durch den Protagonisten erläuterten Schrifthermeneutik ist dies die Reaktion, die der erwarteten Reaktion der Leser diametral entgegensteht. Während im Text die handelnden Figuren Jesus verlassen, will der Text seinen Leser gerade dazu bewegen, nicht von Jesus zu lassen. Erst die Beistandszusage ganz am Ende des Textes (28,20) holt die hier entstehende Differenz wieder ein.“

Vorlage bilden die umfangreicheren Redeanteile Jesu:¹⁶ Auffällig ist der von Jesus-Worten getragene Teil VV.52–54. Für die Erweiterungen VV.52f könnte man jeweils Traditionen annehmen, wobei V.52 alltägliches Wissen spiegelt und V.53 einen Kontext der Jesusüberlieferung bräuchelte.¹⁷ Mt 26,54 könnte auf Mk 14,49b zurückgehen.¹⁸ Jedoch beziehen sich der Verweis auf die Schrifte Erfüllung und das eindringliche $\delta\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ sehr konkret auf die Ablehnung von Gewalt und Widerstand, wie von dem Anhänger Jesu mit dem Schwertstreich beispielhaft vorgeführt, so dass er wie die Schwertszene insgesamt mit Ursprungs sein dürfte

Mt übernimmt die eigentümliche Szene von dem nackt fliehenden Jüngling (Mk 14,41f) nicht. Dies zu erklären, bereitet jedoch keine allzu großen Schwierigkeiten. Schließlich hängt die Episode bereits im mk Bericht in der Luft, insofern sie zum Erzählverlauf nichts Entscheidendes bzw. Überlieferungswürdiges beiträgt.¹⁹ In jedem Fall würde sie von dem souveränen Auftreten Jesu ablenken, das die mit Eingriffe insgesamt hervorzuheben versuchen.²⁰

7.4 Auslegung

7.4.1 Der Ausgangspunkt

Der Redehalt Jesu relativiert den Eindruck einer unvermittelten Einführung in die Szene (V.47), schließlich hat er in der unterbrochenen Rede von genau dem nun eintretenden Geschehen gesprochen (vgl. VV.45f) und es somit angekündigt. Die einleitende Notiz markiert einen Spannungsanstieg, der durch das $\acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$ (das außerdem an V.46

¹⁶ Diese Tendenz ist typisch für die mit Redaktion. Vgl. Gnlika, Mt II, 416f. Das zeigt sich bspw. auch bei der mit Verarbeitung von Wunder-Traditionen. Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 124f.

¹⁷ Vgl. Luz, Mt IV, 156.

¹⁸ So Luz, Mt IV, 156.

¹⁹ Schweizer ist wohl in seiner zurückhaltenden Deutung zuzustimmen: „Auch die kleine Episode mit dem Jüngling verstärkt nur die Atmosphäre des ‚Rette sich, wer kann‘, von der sich die Stille und Nüchternheit, mit der Jesus ruhig seinen Weg geht, deutlich abhebt.“ Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen ³1998, 174f. Zur Überlieferungsgeschichte vgl. ebd., 173.

²⁰ So Gielen, Konflikt, 356.

anschließt) verstärkt wird. Im Anschluss an Mt 26,3f und 26,16 scheint jetzt die gesuchte und scheinbar günstige Gelegenheit für die Verhaftung gekommen zu sein,²¹ schließlich gehört die Menge genau zu der in 26,3 genannten Gruppe der Ältesten und Hohepriester. Judas wird noch einmal als dem Zwölferkreis zugehörig qualifiziert.

Zumindest indirekt wird auch die Jerusalemer Bevölkerung mit denen in Verbindung gebracht, die den Verhaftungstrupp losgeschickt haben, da Mt zu den Ältesten ergänzt: ἀπὸ τῶν [...] πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. Diese Verbindung begegnet dem Leser ab Jesu Anwesenheit in Jerusalem noch drei weitere Male (Mt 21,23; 26,3; 27,1). Nach M. Gielen betont Mt dadurch „einmal mehr die Repräsentanzfunktion, die den Mitgliedern dieses obersten Selbstverwaltungsgremiums der Juden gegenüber der römischen Oberherrschaft zukommt.“²²

7.4.2 Ein Kuss als Zeichen

In Mt 26,48 wird die Mk-Vorlage mit zwei Veränderungen übernommen: καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς²³ wird weggelassen und σύσσημον durch σημεῖον ersetzt. Der Text zeigt an, dass sich die Qualifizierung des Judas als παραδιδούς nicht nur auf die Übergabe Jesu beschränkt. Die Formulierung ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν ... σημεῖον, die Anklänge an eine Figura etymologica hat,²⁴ macht deutlich, dass das Geben des Zeichens der zweite Aspekt ist, der zur Qualifizierung des Judas als ὁ παραδιδούς führt.

21 Vgl. Gnllka, Mt II, 417.

22 Gielen, Passionserzählung, 111.

23 Nach Vogler, Werner, Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischen Schriften (ThA 42), Berlin 1983, 63, ist dieser Hinweis überflüssig geworden, da die Volksmenge (ὄχλος nach Mt 26,47) im Gegensatz zu Mk 14,43 groß (πολύς) ist; anders Pettinger, Diana, Der bereuende Verräter – die zwei Gesichter des Judas Iskariots. Eine Charakteristik des Judas im Matthäusevangelium, München 2002 (unveröffentlichte Diplomarbeit), 72f: „Diese Trennung [der Rollenverteilung bei Auslieferung und Abführen] deutet wiederum an, dass Judas zwar die Auslieferung an die Feinde Jesu unterstützt und das Ergreifen mitträgt, aber ab dem Abführen liegt das Geschehen nicht mehr in seiner Hand. An dieser Stelle hat also Matthäus Raum für die Reue des Judas geschaffen.“

24 Auch wenn es sich um keine klassische Figura etymologica, bei der ein dem Verbum wurzelverwandtes Substantiv als inneres Objekt den Verbalbegriff verstärkt, handelt. Vgl. Blass/Debrunner, Grammatik, § 153.

Über die Notwendigkeit des Zeichens lässt sich zunächst nur spekulieren. Eine Erklärung wäre, dass die Tempelpolizei Jesus nicht kannte.²⁵ Ebenso könnte die Dunkelheit der nächtlichen Szene²⁶ die Bestimmung des zu Verhaftenden erschweren, was ein Zeichen notwendig erscheinen ließe. Es könnte hinzukommen, dass sich wegen des Festbetriebs neben Jesus und den Jüngern noch zahlreiche weitere Pilger in Getsemani aufhielten und ihr Nachtlager aufgeschlagen hatten.²⁷ Diese Möglichkeit ist jedoch aufgrund von Mt 26,5 („Sie sagten aber: Ja nicht am Fest, damit kein Aufruhr im Volk entsteht.“) eher unwahrscheinlich, würde das Bemühen um ein Vermeiden eines Aufstandes in diesem Fall doch gerade nicht mehr durchgesetzt werden können. Außerdem impliziert eine notwendige Identifizierung Jesu, dass er nicht mit seiner nächsten Anhängerschaft, sondern lediglich er allein verhaftet werden sollte.²⁸ Das Bemühen der Ältesten und Hohenpriester um die Vermeidung größeren Aufsehens schließlich ist bereits in Mt 26,5 deutlich ausgesprochen worden. Insgesamt kann man also festhalten: „To prevent confusion and even rioting, Judas and the officials had to have a pre-arranged signal in order to arrest the right man as quickly and smoothly as possible.“²⁹

Vermutlich sind diese rein praktischen Überlegungen zur Notwendigkeit eines Zeichens aber nicht weiterführend. Entscheidend ist die Funktion des Zeichens: Es zeigt an, wer derjenige, welchen der Trupp zu verhaften beabsichtigt, eigentlich ist. Das σημεῖον dient als Erkennungszeichen,³⁰ durch das eine eindeutige Identifikation gewährleistet wird und Verwechslungen vermieden werden.³¹ Textlich zeigt sich das an der markanten Aussage des Judas, deren Schwerpunkt auf den letz-

25 Vgl. Luz, Mt IV, 157.

26 Die Spannung nimmt mit zunehmender Stunde zu, beginnend mit dem Mahl (Mt 26,20: ὁψίας δὲ γενομένης), dem Gang zum Ölberg (Mt 26,31.34: ἐν [ταύτῃ] τῇ νυκτὶ [ταύτῃ]) und dem Gebet in Getsemani, wo trotz der zunehmenden Dramatik die Jünger vom Schlaf ereilt werden (Mt 26,40.43.45), bis hin zum Krähen des Hahnes (Mt 26,74).

27 Vgl. Hill, Mt, 342.

28 Vgl. Gnilka, Mt II, 417.

29 Harrington, Mt, 374.

30 Vgl. u. a. Wiefel, Mt, 457; Gnilka, Mt II, 417; Gundry, Mt, 537; Fiedler, Mt, 395.

31 Vgl. Luz, Mt IV, 157. Dort auch der interessante rezeptionsgeschichtliche Verweis auf Pinder 103: Jacobus Minor hatte äußerlich Ähnlichkeit mit Jesus – daher die Notwendigkeit des Zeichens!

ten zwei Wörtern liegt: ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν.³² Dass die Sinnspitze des Kusses in der Bestimmung Jesu besteht, bestätigt der Text, indem in V.50, also unmittelbar nach dem Kuss, der Jesus-Name fällt (im MkEv steht er nach dem Kuss nicht!), als ob erst danach klar wäre, dass dieser es ist (αὐτός ἐστιν). Jedenfalls wird dadurch die Identifikations-Funktion des Kusses betont.

In der Forschung wurde bereits viel über die Bedeutung des Kusses nachgedacht.³³ Es ist denkbar, dass es sich um eine Form ehrerweisender Begrüßung des Rabbis durch seinen Schüler, in diesem Fall wohl auf die Hand oder den Fuß, handelte.³⁴ Die Anrede Jesu als ῥαββί³⁵ einerseits sowie die Ergänzung der Begrüßungsformel χαίρει (vgl. V.49) andererseits sprechen für dieses Verständnis. Im Falle einer solchen Deutung handelte es sich also zunächst um die übliche Begrüßung, was eine positive oder zumindest neutrale Wertung des Kusses möglich machen würde.³⁶

Eine andere Interpretation sieht den Judas-Kuss als übliche Form der Begrüßung, möglicherweise zwischen sich Nahestehenden: „Hence Judas’s notorious kiss, which in a culture less restrained in physical contact than ours may not have stood out as an unusual greeting.“³⁷ Im NT finden sich weitere Stellen, die ebenfalls einen Kuss als Zeichen enger Verbundenheit kennen, so Lk 7,45 („fehlender“ Kuss zur Begrüßung/Sünderin küsst Jesus die Füße), Apg 20,37 (Abschied des Paulus

32 Ähnlich France, Mt, 1012: „[T]he point of the ‚signal‘ lies in whom Judas greets rather than how.“

33 Vgl. zum Kuss im frühen Christentum allgemein: Klassen, William, The Sacred Kiss in the New Testament. An Example of Social Boundary Lines, in: NTS 39 (1993), 122–135; zur Wirkungsgeschichte vgl. Luz, Mt IV, 157–162.

34 Vgl. Hill, Mt, 343: „The kiss (on hand or foot) was not so much a gesture of affection as a salutation of honour.“ Zeugnisse für ehrerweisende Küsse auf den Kopf sind RH 2,0; Chag 14b; Keth 103b, für Küsse auf die Hand: Berakh 8b Bar; Schab 13a; für Küsse auf den Mund: pBerakh 1,3d,20; Midr HL 1,2 (83a); für Küsse auf das Knie oder den Fuß: Sanh 27b; pPea 1,15d,23. Vgl. Bill 1, 995f.

35 Zur negativen Konnotation innerhalb des MtEv s. u.

36 So u. a. Limbeck, Meinrad, Das Judasbild im Neuen Testament aus christlicher Sicht, in: Goldschmidt, Herman/Ders. (Hg.), Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament, Stuttgart 1976, 37–101, 59. Noch weiter geht Belcher, der den Kuss als Zeichen der beginnenden Reue wertet. Vgl. Belcher, F.W., A Comment on Mark 14,45, in: ET 64 (1953), 240.

37 France, Mt, 1012. Vgl. auch Stählin, Gustav, Art. φιλέω, in: ThWNT 9 (1973), 112–144, 118.124. Er verweist auf außerbiblische Zeugnisse wie etwa Hom Il 6,474, Aristoph Lys 890, Eur Andr 416, sowie auf atl Stellen wie etwa Gen 32,1; Ex 18,7; Rut 1,9, wo der Kuss keinerlei erotische Zuneigung, sondern meist ein verwandtschaftliches Naheverhältnis ausdrückt.

von Ephesus) und Röm 16,16 („heiliger Kuss“). Ähnlich interpretiert C. Evans den Judas-Kuss: „The kiss is supposed to demonstrate loyalty, as well as love.“³⁸ Stellt man den Judas-Kuss in diese Reihe, verlöre die Wahl des Zeichens deutlich an Brisanz. G. Schwarz zieht die Möglichkeit in Betracht, dass es sich bei Mt 26,48f um einen Abschiedskuss handelt. Judas übergebe Jesus auf dessen Anweisung hin an die Truppe und sei selbst von der Situation so ergriffen, dass er ihn zum Abschied küsse.³⁹

Alttestamentlich bekannt – und ein negatives Verständnis implizierend – ist der Kuss als Mittel der Täuschung.⁴⁰ Seinen Vater Isaak küssend gibt sich Jakob als Esau aus (Gen 27,26f). Der Kuss in Gen 33,4 zwischen Esau und seinem Bruder Jakob, der ihn hintergangen hat, wird von der jüdischen Tradition als hinterhältig interpretiert: In Wahrheit wollte er ihn in den Hals beißen.⁴¹ Noch drastischer verhält es sich in 2 Sam 20,9f: Der Heerführer Joab rammt dem Amasa, während er ihn küsst, ein Schwert mit nur einem tödlichen Hieb in den Bauch. Auch in Spr 7,13; 27,6 und Sir 29,5 ist von trügerischen Küssen die Rede.⁴² Stärker als in unserem Kontext dürfte diese atl Motivik aber den Hintergrund für den Lk Bericht bilden, der Jesus mit den Worten reagieren lässt: „Judas, mit einem Kuss übergibst du den Sohn des Menschen?“ (Lk 22,48).

Es ist gut vorstellbar, dass eine einseitig negative Deutung vor allem bei einer Leserschaft aktiviert worden ist, die den heiligen Kuss kannte und praktizierte (vgl. Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26; 1 Petr 5,14; Justin, Apol 1,65,2).⁴³ Dieser zeigte rituell die Zusammengehörigkeit der christlichen Gemeinde und war so gleichzeitig ein Merkmal der Abgrenzung nach außen.⁴⁴ Schon M. Dibelius erwägt diese denkbare Lesart mit sehr drastischen Worten:

38 Evans, Mt, 438.

39 Vgl. Schwarz, Günther, Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte (BWANT 123), Stuttgart u. a. 1988, 28f.189–196.

40 Vgl. Gnilka, Mt II, 417.

41 Vgl. Bill 1, 995f.

42 Vgl. Luz, Mt IV, (Anm. 37) 162.

43 Vgl. Wiefel, Mt, 457: „Der Leser der Passion könnte im Judaskuß das schauerliche Gegenstück zu dem in der Gemeinde schon gebräuchlichen Friedenskuß gesehen haben.“

44 Vgl. Klassen, Kiss, 128–135; Luz, Mt IV, 163.

„Der Abscheu der Menschheit wächst, wenn sie bedenkt, daß die schwärzeste Tat sich des Zeichens der Liebe bedient. Schon Lukas hat es so empfunden [...]. Darum läßt er Jesus sagen, was im Grund die gesamte Menschheit dem Verräter empört zuruft: ‚Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn?‘“⁴⁵

Das Urteil Dibelius' fällt aus mehreren Gründen zu drastisch aus.

- Der gesamte Kontext verdeutlicht, dass es sich bei der Auslieferung des Menschensohnes um ein Ereignis handelt, das Teil des göttlichen Heilsplanes ist (es muss geschehen/Schrifterfüllung/Wille des Vaters) – daher ist die Bezeichnung als „schwärzeste Tat“ nicht sachgemäß – zumindest, wenn sie nicht auch nach der Rolle Gottes darin fragt.
- Nicht die Auslieferung durch Judas, sondern die Absicht und Initiative der Hohepriester und Ältesten, das Verfahren und die falschen Vorwürfe führen zum Todesurteil Jesu (Mt 27,1f.11–14).
- Das Urteil übersieht die Reue des Judas, die diesen alsbald ereilt (Mt 27,3–10).
- Weitaus unrühmlicher als das Verhalten des Judas ist die Rolle der Ältesten und Schriftgelehrten.

Der Text selbst zeigt lediglich an, dass der Kuss als verabredetes Zeichen dient. Er hat die Funktion, Jesus für den Verhaftungstrupp zu identifizieren⁴⁶ – das legt sich durch das direkt angeschlossene „ergreift ihn“ (κρατήσατε αὐτόν – das gleiche Verb wird bereits beim Bericht über das Vorhaben der Ältesten und Schriftgelehrten verwendet: [...] ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλω κρατήσωσιν; Mt 26,4) nahe.

⁴⁵ Dibelius, Martin, Judas und der Judaskuß, in: Ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Erster Band: Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, 272–277, 275.

⁴⁶ Vgl. Fiedler, Mt, 395.

7.4.3 Worte des Judas an Jesus und Kuss

Der Vers Mt 26,49, wo die Ausführung des vereinbarten Zeichens geschildert wird, beginnt mit Worten des Judas an Jesus: χαίρε, ῥαββί. Liest man χαίρε als gewöhnliche Begrüßungsformel,⁴⁷ ist es für die Charakterisierung des Judas relativ neutral. Geht man jedoch vom ursprünglichen Wortsinn, „sich freuen/fröhlich sein“ aus⁴⁸, „wirkt dieser [Gruß] hier wie purer Hohn.“⁴⁹ Dies gilt vor allem dann, wenn man die nun eingeläutete Passion berücksichtigt. Auch die weiteren Vorkommen im MtEv zeigen ein ambivalentes Bild: Die Soldaten grüßen Jesus nach der Krönung mit Dornen mit den Worten: χαίρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων (Mt 27,29), so dass es sich dabei um einen eindeutig verhöhnenden spöttischen Gruß handelt. Aber auch der Auferstandene spricht zu den Frauen am leeren Grab mit dem Gruß: χαίρετε – hier handelt es sich demnach um einen aufrichtig gemeinten Gruß inklusive der vom Wortsinn her implizierten Freude.

Die Anrede Jesu als Rabbi passt zunächst gut ins Bild: Wie erwähnt, war der Kuss auch Zeichen der Ehrerweisung gegenüber dem Meister, so dass Gruß, Kuss und Anrede in einer inhaltlichen Linie stehen würden. Allerdings gilt es zu beachten, dass im MtEv nur Judas Jesus als ῥαββί anredet (Mt 26,25.49).⁵⁰ Die übliche Anrede Jesu durch die Jünger lautet dagegen „Herr“ (κύριε).⁵¹ Diese Beobachtung hat zu weitreichenden Interpretationen geführt. C. Evans z. B. geht sehr weit, wenn er feststellt: „The greeting [...] adds to Judas' hypocrisy and villainy.“⁵² Schwierigkeiten bereitet diese einseitig negative Deutung durch die vorausgehende

47 So u. a. Gnilka, Mt II, 418.

48 Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1727f.

49 Vogler, Judas, 64. So dann auch Gundry, Mt, 537: „The insertion [χαίρε] shows the falsity of Judas's discipleship: he is on the side of those who will mock Jesus with a ‚Hail!‘ in 27:29.“

50 Vgl. darüber hinaus die Warnung Jesu in Mt 23,7.8.10: „[Die Schriftkundigen und die Pharisäer lieben es aber] ⁷wenn man sie auf den Marktplätzen grüßt und die Leute sie Rabbi nennen. ⁸Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. ¹⁰Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus.“

51 Vgl. Mt 14,28.30; 17,4; 18,21; besonders Mt 26,22 stellt unmittelbar den Kontrast zu Mt 26,25 her.

52 Evans, Mt, 438.

Bestätigung in V.47, dass es sich bei Judas um ein Mitglied des Zwölfereiskreises (εἷς τῶν δώδεκα) handelt, was – entgegen der mit Konnotation von ῥαββί – das besonders nahe Verhältnis zwischen Judas und Jesus bekräftigt.⁵³ Erwägt man zudem den positiven Aspekt einer vertrauten Beziehung von καταφιλεῖν (s. u.), gerät die rein negative Interpretation noch mehr ins Wanken. Letztlich hängt die Interpretation der Anrede an der Wertung der Tat des Judas. Beachtet man den zunächst neutralen Aspekt des Übergebens,⁵⁴ kann auch die Anrede Jesu als Rabbi als üblich für das Schüler-Lehrer-Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern verstanden werden. Letztlich klingt aber wohl bereits hier das spannungsgeladene Verhältnis des Judas zu Jesus zwischen enger Vertrautheit und zunehmender Entfremdung an, das im Folgenden durch den Kuss sowie die Reaktion Jesu weiter ausgeführt wird.

Die Tätigkeit des Küssens wird durch das καταφιλεῖν (Compositum von φιλεῖν V.48) beschrieben, welches nicht nur eine stilistische Variation darstellt, sondern als eine Intensivierung des Verbs φιλεῖν zu verstehen ist.⁵⁵ Der Kuss selbst erhält damit eine besondere Betonung.⁵⁶ Aufschlussreich sind die über den Judas-Kuss (Mk 14,45 par. Mt 26,49) hinaus weiteren ntl Vorkommen von καταφιλεῖν: Der barmherzige Vater begrüßt seinen heimkehrenden Sohn, indem er ihn küsst (vgl. Lk 15,20). Ebenfalls im LkEv wird das Küssen der Füße Jesu durch eine Frau mit dem Lexem καταφιλεῖν beschrieben (vgl. Lk 7,38.45). Jesus formuliert gar den Vorwurf: Der Hausherr habe ihm einen Kuss verweigert (φίλημα μοι οὐκ ἔδωκας), während die Sünderin ihm unentwegt die Füße küsse (οὐ διέλιπεν καταφιλοῦσα μου τοὺς πόδας). An allen Stellen zeigt sich ein betont inniges Verhältnis zwischen den Personen, welches von der küssenden Figur ausgeht. Dieser Befund ermöglicht es, im Kuss des Judas – zumindest *auch* – Anzeichen der Verbundenheit und Nähe zu sehen.

53 Vgl. Schwarz, Untersuchungen, 14.

54 Nur das LkEv nennt Judas ausdrücklich προδότης (Lk 6,16). Vgl. dazu Lona, Horacio E., Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg 2007, 70–74.

55 Vgl. Liddel, Henry George/Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, Volume I, Oxford 1950, 919.

56 Vgl. France, Mt, 1009.

Es gilt festzuhalten, dass die Beschreibung der Verbindung von Jesus und Judas im vorliegenden Text keinesfalls eindimensional zu bestimmen ist. Vielmehr ist das Zueinander geprägt von einer Spannung zwischen engster Vertrautheit und großer Entfremdung. Diese zeigt sich an der Zugehörigkeit des Judas zum Zwölferkreis (εἰς τῶν δώδεκα) und seiner gleichzeitigen schrittweisen Entfremdung (u. a. durch seine Anrede Jesu als Rabbi), an dem Gruß χαῖρε, den der christliche Leser ironisch verstehen kann sowie auch an der Deutungsoffenheit des Kusses als Zeichen enger Verbundenheit (vgl. Bruderkuß) oder aber als Zeichen des Betrugs und des Verrats (vgl. AT). Der Text behält diese Spannung bei, wie sie sich ebenso für das mt Judasbild insgesamt konstatieren lässt.⁵⁷

7.4.4 Reaktion und Antwort Jesu

Auffällig im Fortgang Mt 26,50 ist der Umstand, dass Jesus nicht unmittelbar abgeführt wird, sondern im Gegenteil nun die Gelegenheit hat, sich ausführlich zu äußern. Dazu passt, dass in V.48 das ἀπάγετε ἀσφαλῶς („führt ihn sicher fort“) aus Mk 14,44 nicht übernommen worden ist. Da auch im LkEv auf den bezeichnenden Kuss des Judas eine Reaktion Jesu folgt (vgl. Lk 22,48), war man mit der mk Geschehensabfolge, der eine Reaktion Jesu fehlt, offenbar unzufrieden.

Jesus spricht Judas mit ἑταῖρε an. Scheint dies auf den ersten Blick für eine intakte Beziehung zwischen den Protagonisten zu sprechen, relativiert ein Heranziehen der weiteren Vorkommen im MtEv diese Vermutung. Sowohl Mt 20,13 (Weinbergbesitzer zu Arbeiter der ersten Stunde) als auch Mt 22,12 (König zu Hochzeitsgast ohne Hochzeitsgewand) konnotieren ἑταῖρος negativ. In beiden Fällen spricht „in einem Gleichnis der Übergeordnete den Untergeordneten, der aufbe-

57 Die Spannung bewegt sich zwischen dem Wehe-Wort (Mt 26,24), der Schriftgemäßheit und der notwendigen Erfüllung der Auslieferung des Menschensohnes, und schließlich in der Reue des Judas (Mt 27,3–5). Der Blick auf die Seitenreferenzen zeigt, dass Mt Judas nicht unnötig negativ zeichnet. Die Schuld, die er auf sich geladen hat, wird ernst genommen und sein Selbstmord erscheint als Verzweiflungstat. Er wird demnach weder entlastet, noch wird ihm mangelnde Reue unterstellt.

geht oder versagt hat⁵⁸, mit diesem Wort an. Wie also schon bei der Anrede ῥαββί des Judas in V.49 zeigt auch bei der Antwort Jesu der mit Befund eine zwischenmenschliche Distanzierung.⁵⁹

Die weiteren Worte Jesu an Judas ἐφ' ὃ πάρει bereiten der Auslegung große Schwierigkeiten, da sie grammatikalisch nicht eindeutig aufzulösen sind. U. Luz spricht daher von einer „alte[n] crux interpretum“⁶⁰. Eine erster Lösungsversuch⁶¹ versteht diesen kurzen Satz als echte Frage: Wozu bist du gekommen? Das Relativpronomen würde hier das Fragepronomen ersetzen – diese Möglichkeit ist jedoch „für die damalige Zeit noch nicht nachweisbar“⁶². Eine echte Frage erscheint vor allem aber auch wegen des Wissens Jesu um die Rolle des Judas im Kontext der Auslieferung (26,24f) sowie um die Auslieferung an sich (26,45f) nicht plausibel.

Ein zweiter Versuch versteht den Satz als Ellipse und schlägt eine Ergänzung vor. Die Vorschläge von Ergänzungen divergieren von „wozu du gekommen bist, soll geschehen“⁶³, über „wozu du gekommen bist, weiß ich“⁶⁴, bis hin zu „wozu du gekommen bist, das tue!“⁶⁵. Diese Lösungsvorschläge dürften von dem mit Kontext beeinflusst sein,⁶⁶ übersehen jedoch, dass Mt jede dieser Möglichkeiten ohne Probleme hätte ergänzen können.

Eine dritte Lesart versteht die Wendung als relativen Satzanschluss.⁶⁷ Diese Lösung braucht am wenigsten Zusatzannahmen und

58 Gnllka, Mt II, 418.

59 Vgl. auch Frankemölle, Mt II, 458f; Gielen, Passionserzählung, 112; France, Mt, 1009f. Dagegen betont Fiedler, Mt, 396, mit Verweis auf Lohmeyer, dass Jesus „die Verbindung mit ihm [Judas] nicht löst.“

60 Luz, Mt IV, 164.

61 Wohl als erster Deissmann, Adolf, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923, 102. Auch in der Elberfelder Bibel findet sich diese Übersetzung: „Freund, wozu bist du gekommen?“

62 Luz, Mt IV, 164.

63 Eltester, Walther, „Freund, wozu du gekommen bist“ (Mt 26,50), in: Neotestamentica et Patristica (NT.S 6), Leiden 1962, 70–91, 84. Im Anschluss an ihn auch Wiefel, Mt, 174.

64 Strecker, Weg, 182.

65 Crossan, Robert D., Matthew 26,47–56. Jesus Arrested, in: Francis, Fred O.; Wallace, Raymond Paul (Hg.), Tradition as openness to the future (FS Fisher), Lanham 1984, 175–190, 179; ebenso Hill, Mt, 343; Luck, Mt, 290; Evans, Mt, 438.

66 Das gibt auch für Fiedler, Mt, 396, den Ausschlag, diese Möglichkeiten zu präferieren.

67 So auch Blass/Debrunner, Grammatik, § 294,12.

sollte daher bevorzugt in Betracht gezogen werden. In diesem Fall ist sowohl die Übersetzung als Frage („bist du zu diesem Zweck gekommen?“)⁶⁸ wie auch als Feststellung („zu diesem Zweck bist du [also] gekommen!“)⁶⁹ möglich. Die reine Feststellung („Zu diesem Zweck bist du [also] gekommen!“) würde zwar zu dem hoheitlichen Wissen Jesu um das Geschehen (vgl. Leidensankündigungen; Mt 26,25.45f) passen, wäre inhaltlich jedoch völlig nichtssagend.⁷⁰ Daher scheint mir der Vorschlag von H. Frankemölle am plausibelsten, der aus diesen genannten Gründen einen indirekten Fragesatz annimmt.⁷¹ „Freund, dazu bist du da?“⁷² Weiter stellt sich dann die Frage, worauf sich das Pronomen bezieht. Geht man von einem relativen Satzanschluss aus, braucht es für das Pronomen eine Referenz aus dem vorausgehenden Zusammenhang.⁷³ Daher ist wohl der unmittelbare Kontext, nämlich das Zeichen des Kusses, das dem Wort Jesu direkt vorausgeht, heranzuziehen. Dies schließt nicht aus, dass das Relativpronomen auch auf die weiteren Ereignisse der Passion Bezug nimmt. Immerhin hat das Vorauswissen Jesu (Mt 26,25 und 26,45f) deutlich gemacht, dass die Auslieferung durch Judas den Anfang der Passion markiert und die Auslieferung eben genau durch den Kuss initiiert wird, der dem Jesus-Wort vorausgeht. So wird der Kuss zum endgültigen Initialpunkt der Passion. Inhalt der Frage ist dann, dass Judas gekommen ist, die Übergabe des Menschensohnes durch das Zeichen für die bewaffnete Truppe zu ermöglichen.

Das Ergreifen Jesu (καὶ ἐκράτησαν αὐτόν V.51) korrespondiert unmittelbar mit der Aufforderung des Judas in V.48c (κρατήσατε αὐτόν). Hier beginnt eine Stichwortkette, die eine enge Verwobenheit des Erzählten herstellt:

68 So übersetzt Rehkopf, Friedrich, Mt 26,50. ΕΤΑΙΠΕ, ΕΦ Ο ΠΑΡΕΙ, in: ZNW 52 (1961), 109–115, 114f.

69 So Senior, Donald, *The Passion narrative according to Matthew. A redactional study* (The Passion Series 1), Wilmington 1985, 125–127. Im Anschluss an ihn auch Gnlika, Mt II, 41, Luz, Mt IV, 165, und Gielen, *Passionserzählungen*, 112.

70 Vgl. Frankemölle, Mt II, 459.

71 Außer Frankemölle vertreten diese Position noch France, Mt, 1012, und Meiser, Martin, *Judas Iskariot. Einer von uns* (Biblische Gesetalten 10), Leipzig 2004, 90f. Auch die revidierte Einheitsübersetzung hat diese Lösung: „Freund, dazu bist du gekommen?“

72 Gielen, *Konflikt*, 353, spricht treffend von einer rhetorischen Frage.

73 Vgl. Rehkopf, ΕΤΑΙΠΕ, 114.

V.50	nehmen (λαμβάνειν)	Hand (χείρ)	
V.51		Hand (χείρ)	Schwert (μάχαυρα)
V.52	nehmen (λαμβάνειν)		Schwert (μάχαυρα)

Dabei ist die Steigerung eine negative: Der Trupp legt Hand an Jesus, der Jünger Jesu ergreift das Schwert. Das Ganze gipfelt in der Warnung Jesu, wer das Schwert ergreife (eine Tätigkeit, die man mit der Hand ausübt), werde durch das Schwert sterben.

7.4.5 Die Szene vom Schwerthieb und Jesu Reaktion

Es folgt die vom Umfang her gewichtige Szene vom Schwerthieb durch einen Begleiter Jesu und die Schilderung der Reaktion Jesu (Mt 26,51–54).

Das Geschehen in V.51 setzt wie bereits V.47 mit ἰδοῦ ein und ist als Gliederungssignal zu verstehen, das einen Neuansatz markiert. Wieder gilt es, auf die damit markierte Person – nun „einer der mit Jesus ist“ (εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ) – und deren Tun zu achten.

Die exegetische Forschung hat sich immer wieder mit der Frage beschäftigt, wieso ein Jünger Jesu ein Schwert bei sich trug.⁷⁴ Es war aber wohl spätestens seit der Makkabäerzeit auch am Festtag erlaubt, Waffen zu tragen. Dies gilt in jedem Fall für die Verteidigung, aber womöglich war das Schwert zu dieser Zeit auch Teil der alltäglichen Kleidung.⁷⁵

Insgesamt erweckt die Erzählung um den Schwerthieb den Eindruck, durch eine gewisse Verlegenheit über die Tatenlosigkeit der Jünger motiviert zu sein. Durch sie werden die Jünger insofern entlastet,

⁷⁴ Vgl. u. a. Hill, Mt, 343, oder auch Wiefel, Mt, 457: „Ein Problem ist das Waffentragen, noch dazu am Festtag.“

⁷⁵ Darauf verweist Dalman, Gustaf, Jesus – Jeschua. Die drei Sprachen Jesu in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz, Leipzig 1922, 89f. Er nimmt Bezug auf rabbinische Literatur und hält fest: „Ein Schriftgelehrter würde bei der Erzählung von der Gefangennahme Jesu darauf aufmerksam gemacht haben, daß das Erfordernis der Stunde das Waffentragen der Häscher rechtfertigte, und daß Petrus nicht gegen das Gesetz handelte, wenn er zur Rettung seines Meisters das Schwert zog. Von den Evangelisten werden wir nicht erwarten, daß sie derartige gesetzliche Bedenken selbst hegten oder bei ihren Lesern vorauszusetzen hatten.“ (90)

als zumindest der Versuch eines Widerstandes und einer schützenden Aktion für Jesus aus ihren Reihen unternommen wird. Sind sie doch bereits im Vorfeld als träge und müde (Mt 26,40.43.45) beschrieben worden. Durch das abgeschlagene Ohr des Knechts des Hohenpriesters erscheinen „die Jünger nicht nur als Versager“⁷⁶.

Nach dem Schwerthieb zeigt Mt kein Interesse an einer Heilung der angerichteten Verletzung,⁷⁷ vielmehr – und das ist typisch für ihn – gibt es ihm die Gelegenheit, Jesus das Wort ergreifen zu lassen. Die ausführliche Rede Jesu bezieht sich auf den Schwerthieb. Die Struktur ist viergliedrig:

V.52a	Position Jesu	Zurückweisung der Tat des Jüngers	τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς,
V.52b	Begründung I	Erfahrungswisheit	πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μάχαιρῃ ἀπολοῦνται.
V.53	Begründung II	Darstellung der potentiellen Überlegenheit	ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων;
V.54	Begründung III	Notwendigkeit der Schrifteerfüllung	πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι;

Tabelle 19: Zusammenhang der Schwerthiebszene Mt 26,52–54

Die Zurückweisung Jesu lässt keinen Spielraum für Interpretation: Der richtige Ort für das Schwert ist die Scheide. Nur dort kann es nichts ausrichten.

Die erste Begründung (V.52b) übersteigt in ihrer Grundsätzlichkeit den konkreten, eben eingetretenen Fall. Vielmehr begegnet ein „Satz heiligen Rechts, in dem ein apokalyptisches (vgl. Apoc 13,10b) Ius talionis proklamiert wird.“⁷⁸ Hier klingen mehrere atl Anspielungen an,⁷⁹ aber auch inner-mt zeigen sich mehrere aufschlussreiche Bezüge. Drei Aspekte scheinen besonders wichtig: In Anlehnung an die Talionsgerechtigkeit formuliert Mt 7,2: „Denn wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden und nach dem Maß, mit dem ihr messt, werdet ihr gemessen werden.“ Der zweite Bezugspunkt ist der radikale Aufruf

⁷⁶ Fiedler, Mt, 396.

⁷⁷ Im Gegensatz zu Lk 22,51, wo Jesus das Ohr durch Berührung heilt.

⁷⁸ Wiefel, Mt, 457.

⁷⁹ Vgl. u. a. Gen 9,5f; Ps 62,13; Spr 24,12; Jes 50,11.

zum Gewaltverzicht (vgl. bes. Mt 5,38–42, aber auch 7,12).⁸⁰ Dieser wird in der Schwerthieb-Szene durch Jesus selbst exemplarisch aktualisiert.⁸¹ Und zudem klingt drittens der Gedanke grenzenloser Vergebungsbereitschaft an (vgl. Mt 18,21–35).⁸² Diese läuft schließlich darauf hinaus, den Mechanismus der sich immer weiterverbreitenden Gewalt zu durchbrechen. Damit geht die Forderung Jesu deutlich weiter als die vom Gedanken des Ausgleichs geprägte Talia. So zeigt sich ein friedensethisches Programm, das nach seinem umfangreichen Entwurf mit verschiedenen Facetten von Jesus selbst realisiert und vorgelebt wird:⁸³ „In relation to the use of the sword, love of enemies is identified as a principle on the basis of which God will judge human behaviour.“⁸⁴

Die zweite Begründung (V.53) entlarvt das Verhalten des Jüngers mit dem Schwert als Unglauben⁸⁵ nach der Logik: Wollte Jesus es nicht bzw. müsste es nicht sein, würde die Verhaftung auch nicht stattfinden! Gott würde auf eine Bitte Jesu hin eingreifen und es verhindern. Gerade das Setting der Verhaftung, in das dieses Wort hineingesprochen ist, lässt Jesus als erhaben über das Geschehen erscheinen.

Das himmlische Heer ist fester Bestandteil der atl Tradition (vgl. Dtn 4,19; 1 Kön 22,19; 2 Kön 21,5; 2 Chr 18,18 u. ö.) und auch die jüdische Apokalyptik kennt die Vorstellung eines himmlischen Heeres, das in der eschatischen Schlacht für die Gerechtigkeit kämpfen wird

80 Vgl. u. a. Luz, Mt IV, 166. Er lässt in seiner Interpretation keinen Spielraum: „Jesus gibt mit seinem eigenen Verhalten ein Beispiel dafür, wie sie gemeint ist, nämlich als radikaler, kompromißloser Pazifismus, der auch zur Selbstverteidigung keinen Raum läßt.“ M. E. geht diese Interpretation zu weit. Grund zur Selbstverteidigung gibt es erst bei einem schweren Angriff. Die dargestellte Szene gibt das nur in Ansätzen her. Könnte man nicht auch davon ausgehen, dass es sich zunächst „nur“ um eine Verhaftung handelt, der ein rechtmäßiger Prozess folgt?

81 Vgl. Sand, Mt, 537.

82 Vgl. Frankemölle, Mt II, 459; Sand, Mt, 537.

83 Vgl. auch den sehr innovativen Beitrag von Allison, Dale C., *Anticipating the Passion: The Literary Reach of Matthew 26:47–27:56*, in: CBQ 56 (1994), 701–714. Er zeigt, dass in Mt 1–25 verschiedenartig die Passions-Erzählung präludiert wird. Neben dem Gewaltverzicht Jesu in Mt 26,51–54, der Bezug auf Mt 5,38–42 nimmt, zeigt er noch viele weitere programmatische Bezüge auf.

84 Nolland, Mt, 1113.

85 Die Einstellung Jesu wird auch durch das markante „oder“ (ἢ) von der des Jüngers getrennt. Vgl. Sand, Mt, 537.

(2 Bar 63,5–11; 2 Makk 3,26 u. a.).⁸⁶ Auch der mt Jesus kennt wohl diese Vorstellung und ist von der Existenz des Heeres überzeugt. Und dennoch: „Jesus refused to turn his death into that kind of cosmic conflict, though the assumption is that he could have done so.“⁸⁷ Auf der Erzählebene traten die Engel bereits nach der Bewährung Jesu bei der Versuchung durch den Teufel (Mt 4,11) als Helfer Jesu auf.⁸⁸ Auffällig ist die Beobachtung, dass die Engel Jesus erst dienen, nachdem er die Inanspruchnahme der Rettung durch Engel, wozu ihn der Teufel provoziert hatte (vgl. Mt 4,6), mit der Warnung, Gott nicht zu versuchen (Mt 4,7), zurückgewiesen hat. Die Brisanz der Verhaftungs-Situation übersteigt die der Versuchung wohl um einiges, geht es doch um Leben und Tod. Umso größer ist die nötige Standhaftigkeit, nicht in Versuchung zu geraten, und auf die Hilfe der Engel, derer man sich gewiss ist, zu verzichten. Ein weiterer ntl Aspekt ist die Befehlsgewalt des Menschensohns über die Engel,⁸⁹ welche dieser erlangen wird:

^{13,41} Schicken wird der Sohn des Menschen seine Engel, und sie werden sammeln aus seinem Königtum alle Ärgernisse und die Tünden das Ungesetzliche.

^{16,27} Denn es wird der Sohn des Menschen kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln und dann wird er vergelten jedem nach seinem Tun.

Beides sind Texte, die einen noch ausstehenden Zustand ankündigen. Wie oben gezeigt, ist der zentrale Punkt von Mt 26,47–56 die Identifikation und die Übergabe des Menschensohnes. Neben der Stichwortverbindung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sind die Engel und ihr Gehorsam ihm

⁸⁶ Vgl. Keener, Mt, (Anm. 101) 643; Evans, Mt, 439, wie auch Nolland, Mt, (Anm. 215) 1114.

⁸⁷ Harrington, Mt, 375.

⁸⁸ Man beachte auch die weiteren Vorkommen im MtEv: In 1,20 und 2,13.19 sagt ein Engel des Herrn dem Josef im Traum, was er tun soll (Namens-Nennung und Annahme Mariens als seine Frau; Flucht nach und Rückkehr aus Ägypten). Diese drei Stellen sind alle mit dem Motiv der Erfüllung verbunden (vgl. auch 26,54!). Innerhalb der Evangelien rollt nur in der mt Auferstehungserzählung ein Engel den Stein vom Grab Jesu weg (28,2), und nur dort begegnen die Frauen einem Engel (28,5). Vgl. Crossan, Matthew, 184.

⁸⁹ Vgl. Gnllka, MtII, 419.

gegenüber eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den zitierten Stellen und 26,53. Außerdem klingt in 16,27 der Tun-Ergehen-Zusammenhang an, der auch in 26,52 aufschimmert. Ein wichtiger Unterschied liegt jedoch darin, dass nach 26,53 nur *durch die Bitte an den Vater* das Engelsheer zur Hilfe eilen würde.⁹⁰ Erst der erhöhte Menschensohn-Richter (Mt 13,41; 16,27; vgl. auch 24,31) hat selbst ebenso wie der Vater eigene und unmittelbare Befehlsgewalt.

Die Zahl der Legionen beläuft sich auf „mehr als zwölf“ (ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας). Die Zahl erinnert an den Zwölferkreis insgesamt,⁹¹ wie auch an die vorausgehende Beschreibung des Judas in V.47 als εἷς τῶν δώδεκα. Dadurch, dass es sich um *mehr als* zwölf handelt, scheiden Interpretationen aus, je für Jesus und seine Jünger (die noch auf seiner Seite stehen) würde eine Legion als Schutz dienen.⁹² Es hat sich bereits gezeigt, dass die Jünger zum Schutz Jesu nicht in der Lage waren. Berücksichtigt man die biblische Vorstellung der Engelslegionen als kämpfendem Heer, wären sie – als vom Vater gesandt – ein deutlicher Kontrast zum „ineffectual resistance“⁹³ der Jünger, deren Scheitern bereits mehrfach deutlich wurde. Die hohe Zahl gewährleistet zudem eine deutliche Übermacht⁹⁴ gegenüber dem Verhaftungstrupp (ὄχλος πολὺς; V.47) und konterkariert deren Auftreten mit Schwertern und Knüppeln, das zudem von der Sorge motiviert ist, Widerstand und Unruhe zu erleben (26,4f). „The crowd from the Jewish leaders, for all its menace, would be as nothing.“⁹⁵ Zusätzlich erscheint es m. E. plausibel, die Zahl als Vorgriff auf V.56b zu verstehen: Die Jünger verlassen Jesus in der Stunde, da ihm das schwerste Leid bevorsteht. Wenn die engsten Vertrauten ihn auch alle verlassen haben – der Vater könnte diese durch mehr als zwölf Legionen, also ein Vielfaches – ersetzen. Dies würde sich gut in das Bild der übrigen mt Engelsstellen (Mt 4,11; 13,41 und 16,27) und das dort entworfene Zueinander von Jesus bzw. Menschensohn und Engeln fügen.

90 Luz, Mt IV, 53, übersieht diesen Aspekt, wenn er von Jesus als „Allmächtigem“ spricht.

91 Vgl. Evans, Mt, 439; Fiedler, Mt, (Anm. 63) 396; Wiefel, Mt, 458.

92 So Gundry, Mt, 539.

93 Evans, Mt, 439.

94 Zwölf Legionen dürften damals um die 70.000 Mann gezählt haben. Vgl. Luz, Mt IV, 167.

95 Nolland, Mt, 1114.

Gleichzeitig zeugt die rhetorische Frage vom unerschütterlichen Glauben Jesu. Selbst am Scheitelpunkt, an dem seine Mission zu scheitern droht, hält er an seinem Vater fest und zeigt so, wie sich Berge versetzender Glaube (vgl. Mt 17,20f; 21,21f)⁹⁶ bewähren kann. Eventuell spielt das Gebot, Gott nicht zu versuchen, hier eine Rolle (vgl. Mt 4,5–7).⁹⁷ Die Nichtinanspruchnahme der göttlichen Hilfe zeigt im Umkehrschluss die Bereitschaft Jesu, den sich nun abzeichnenden Weg zu gehen.

Die Charakterisierung und die Worte Jesu machen deutlich: Er versteht die Passion als den Weg, den er gehen muss und den er, da er ihn als Willen des Vaters (in Mt 26,36–44 ist diese Einsicht auf emotionale Weise gewachsen; Mt 26,45f bestätigt dies; und auch die folgenden VV.54–56 stützen diese These) erkannt hat, auch zu gehen bereit ist. Auf die Getsemani-Szene und damit auf das dort Geschehene verweist zudem die Nennung Gottes als *πατήρ μου* (vgl. Mt 26,29.42).

Auch die dritte Begründung (V.54) hat diese Stoßrichtung: Nur so – das meint, nur durch eine gewaltfreie Übergabe des Menschensohnes – erfüllt sich die Schrift. Nach einer ersten, allgemeingültigen und allgemein akzeptablen Begründung (Talionsgerechtigkeit), einer zweiten, die die grundsätzliche Überlegenheit und die Möglichkeiten des Menschensohnes aufzeigt (Wort von den Engelslegionen), folgt ein theologisches Argument: Dies muss (*δεῖ γενέσθαι*) geschehen, da nur so die Schriften erfüllt werden (*πληρωθῶσιν αἱ γραφαί*). Damit liegen hier gleich zwei Beschreibungen („es muss“ und Schrifteerfüllung) mit ähnlicher inhaltlicher Ausrichtung vor, denn beide Formulierungen gehören in den Motivkreis von Verheißung und Erfüllung im Sinne der Durchsetzung des Willens Gottes.⁹⁸

Mit *δεῖ* wird ganz grundsätzlich eine unbedingte Notwendigkeit bezeichnet – im Neuen Testament im Speziellen der göttliche Plan, der verwirklicht werden muss.⁹⁹ Ereignisse wiederum, die in Verbindung mit *δεῖ* beschrieben werden, sind der Beliebigkeit entrissen. Sie sind vielmehr als integraler Bestandteil des göttlichen Planes zu verstehen.

⁹⁶ Vgl. Gielen, *Passionserzählungen*, 112.

⁹⁷ Vgl. Gielen, *Passionserzählungen*, 112f; Luz, *Mt IV*, 167.

⁹⁸ Vgl. zur Thematik aus biblischer Sicht besonders Crüsemann, *Testament*, 229–257.

⁹⁹ Ausgeprägter kommt es im ltk Doppelwerk vor (Lk 2,49; 4,43; 13,16; 19,5; 21,9; Apg 1,16.21 u. ö). Vgl. Popkes, Wiard, *Art. δεῖ*, in: *EWNT*³ 1 (2011), 668–671.

Diese Vorstellung eines Geschichtsplans Gottes entstammt der Apokalypik.¹⁰⁰ Demnach folgt der Ablauf der vorgesehenen Ereignisse einer Notwendigkeit. Dadurch werden die Geschehnisse um „Jesu Leiden in die Reihe jener Ereignisse [gerückt], die nach Gottes Plan und Willen geschehen müssen, damit sein Reich der Vollendung kommen kann.“¹⁰¹ Dass die Passion Gegenstand dieses „Müssens“ ist, verdeutlicht die erste Leidensankündigung Mt 16,21:

Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι (Mt 16,21).

Das δεῖ in V.54 bleibt ohne den expliziten Hinweis auf das Leiden. Jedoch wird gerade durch die Frageform (πῶς οὖν) an die Leserschaft appelliert: Wie denn sonst sollten die notwendigen Ereignisse eintreten? Fast hat man den Eindruck eines flehenden Untertones in dem Sinne, dass der Fragende gerne selbst eine andere, befriedigendere Antwort hätte, nur gibt es eine solche nicht.

Das Verb πληρώω taucht im MtEv verglichen mit den anderen synoptischen Evangelien auffällig häufig auf (16-mal) und gehört in den mt Vorzugswortschatz.¹⁰² Am markantesten tritt es in den sogenannten Erfüllungszitaten in Erscheinung, die eine mt Besonderheit darstellen. Durch die Kommentierung verschiedener Ereignisse der Jesus-Geschichte durch Texte der Schrift wird das Geschick Jesu als von Anfang an dem Plan Gottes entsprechend dargestellt.¹⁰³ Die inhaltliche und theologische Funktion der Erfüllungszitate ist ganz wesentlich die Ausgestaltung der Christologie: In und durch sein Wirken, ja

100 Vgl. u. a. Schmidt, *Mythos*, 157. Gnilka, Mt II, 420, verweist auf Dan 2,28f/LXX und zieht in Erwägung, dass Mt hier zitiert.

101 Schweizer, Mt, 324.

102 Im MkEv drei, im LkEv neun Vorkommen. Rein quantitativ ist verglichen mit den übrigen ntl Schriften jedoch keine übermäßige Häufung festzustellen: Apg hat 16, Joh 15 und Paulus 13 Referenzen. Vgl. Hübner, Hans, Art. πληρώω, in: *EWNT*³ 3 (2011), 256–262, 258.

103 Vgl. Weiser, Alfons, *Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien* (KStTh 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 89.

in seiner ganzen Existenz, verwirklicht Jesus den Willen Gottes.¹⁰⁴ Ist in V.54 nun zwar von Erfüllung der Schriften (πληρωθῶσιν αἱ γραφαί) die Rede, handelt es sich aber dennoch um kein Erfüllungszitat, da ein atl Zitat fehlt. Außerdem würde es die Erzählsituation mit einer Erzählerrede durchbrechen, wie das in allen Erfüllungszitaten der Fall ist. Hier jedoch spricht Jesus selbst, was, wie oben gezeigt wurde, dem Bemühen der mt-Redaktion geschuldet ist, der ausführlichen Reaktion Jesu Gewicht und seinem Redeanteil Raum zu geben. „Der Weg des Messias im Leiden und Tod vollzieht sich so, wie es zur Erfüllung der Schrift geschehen muß [...]. An eine bestimmte Stelle ist wohl nicht gedacht.“¹⁰⁵ Zwar ist die Rede Jesu immer noch an den Jünger gerichtet, der das Schwert gezogen hat, jedoch wäre ein Bezug lediglich auf den Schwerthieb etwas verkürzt. Schon das Wort vom himmlischen Heer (V.53), an das die Frage V.54 inhaltlich anschließt, verweist auf die Notwendigkeit der Gefangennahme samt den sich daran anschließenden Ereignissen der Passion als treffenden Referenzrahmen.¹⁰⁶

7.4.6 Das Wort Jesu an die, die ihn verhaften

In Mt 26,55 wird die Rede Jesu fortgeführt. Dieser dritte und abschließende Teil der Perikope wird durch einen Wechsel der Kommunikationssituation eingeleitet: Nach Worten an Judas und den Jünger spricht Jesus jetzt zu den ὄχλοι, denen er vorwirft, „daß sie sich durch ihre bewaffnete Aktion gegen Jesus selbst ins Unrecht gesetzt haben, da sie ganz offensichtlich während seines öffentlichen Lehrens im Tempel keinen Grund fanden, gegen ihn einzuschreiten.“¹⁰⁷ Die in Mt 26,47 und 26,55 genannten ὄχλοι sind von denen zu unterscheiden, die Jesus

104 Frankemölle, Hubert, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des ‚Evangeliums‘ nach Matthäus* (NTA 10), Münster 1974, 387, spricht in diesem Zusammenhang treffend davon, dass Jesus zum „Mandatar Gottes“ wird.

105 Wiefel, Mt, 458; ebenso Gnlika, Mt II, 420, und Luz, Mt IV, 168; anders France, Mt, 1014, der Sach 13,7–9, und damit einen Bezug auf den Schwerthieb erwägt.

106 Und zwar in dem Sinne: „Wenn Jesus dem Willen seines Vaters nicht gehorcht und eine göttliche Machtdemonstration veranlaßt, können die Schriften, welche den Plan Gottes bezeugen, nicht erfüllt werden.“ Luz, Mt IV, 168.

107 Gielen, *Konflikt*, 354.

in Galiläa begegnet sind und ihm wohlgesonnen waren.¹⁰⁸ Vorbereitet wird diese mit Unterscheidung der Volksmengen bereits durch den Dialog zwischen „der ganzen Stadt“ Jerusalem (21,10: πᾶσα ἡ πόλις) und den Mengen (21,11: ὄχλοι), die Jesus bei seinem Einzug in die Stadt begleitet haben. Jesus selbst spricht in Mt 23,37–39 ein Schelt-Wort, das Jerusalem in einem äußerst negativen Licht erscheinen lässt. Nach M. Gielen besteht hier ein Erzählfaden, der die Bewohner Jerusalems als auf der Seite der jüdischen Autoritäten stehend charakterisiert. Dies fügt sich in das mit Erzählkonzept, das in Mt 2,3 (Jerusalem erschrickt gemeinsam mit Herodes, als dieser von dem neugeborenen König der Juden erfährt) und Mt 21,10 (Jerusalem erbebt nach dem Einzug Jesu in Stadt) aufscheint und die Bewohner von Jerusalem als Jesus gegenüber kritisch zeichnet.¹⁰⁹ In der Passionserzählung schließlich taucht nur noch der Jerusalemer ὄχλος auf, der Jesus gegenüber feindselig ist. Außer der Verhaftungsperikope kommt ὄχλος noch im Pilatus-Prozess vor, wo damit die Jerusalemer Volksmenge bezeichnet wird, die sich von jüdischen Autoritäten auf ihre Seite ziehen lässt und zur Ablehnung Jesu angestiftet wird (Mt 27,20–25). Durch diese Differenzierung von zwei grundsätzlich verschiedenen Volksmengen stellt Mt sicher, „dass das Volk nicht als wankelmütig charakterisiert wird – nach dem Motto: gerade eben haben sie noch ‚Hosanna dem Sohn Davids!‘ (Mt 21,9) gerufen und nun schwenken sie leichtfertig in ein ‚Gekreuzigt soll er werden!‘ (Mt 27,23) um.“¹¹⁰ Das Vorkommen der Menge(n) in der Verhaftungsperikope fügt sich in dieses Bild ein. Dies liegt einerseits an der Beschreibung ihres Vorgehens, dass sie Jesus mit Waffen und Knüppeln aufsuchen (26,47.55), andererseits an der Nennung derer, die sie geschickt haben: die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes (V.47). Dass es sich sowohl in Mt 26,47 als auch in 26,55 um die Jesus ablehnende Jerusalemer Menge handelt, wird nicht zuletzt durch die Notwendigkeit eines identifizierenden Zeichens durch Judas ersichtlich.¹¹¹

108 Die Jesus wohlgesonnenen Volksmengen folgen ihm nach (Mt 4,25; 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29; 21,9), staunen über seine Lehre (Mt 7,28f), suchen ihn auf, um geheilt zu werden (Mt 4,23f, 8,16; 9,35; 12,15; 14,14; 15,30; 19,2), halten ihn für einen Propheten (Mt 16,14; 21,11.46) und loben Gott für seine Taten (Mt 9,8.33; 15,31).

109 Vgl. Gielen, Konflikt, 352.354.

110 Poplutz, Welt, 108.

111 Vgl. Konradt, Israel, 155.

Das Wort Jesu in V.55 ist eine Zusammenfassung der Ereignisse, die eben passiert sind: Die Truppe sucht ihn auf, um ihn zu verhaften, und zwar nachts und heimlich, obwohl sie jederzeit günstigere Gelegenheiten gehabt hätten. Jesus deutet diese Fakten mit dem Hinweis, das gewählte Vorgehen entspreche der Verhaftung von Räubern (ὡς ἐπὶ ληστίην).

Eingeleitet wird die Rede Jesu mit dem markanten ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ.¹¹² „Jene Stunde“ hat im MtEv theologisches Gewicht.¹¹³ Textimmanent wird auf V.45 zurückgegriffen (wo Jesus konstatiert, *die Stunde* der Auslieferung sei gekommen), woraus ersichtlich wird, dass nun endgültig die Stunde der Auslieferung des Menschensohnes in die Hände der Sünder (vgl. V.45) eingetreten ist. Mehr noch: Jesus selbst tritt in die Stunde ein: „With the arrest, Matthew finally sees Jesus inside the hour.“¹¹⁴ Die Markierung ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (V.55), die nebenbei als Gliederungssignal dient, verleiht somit vor allem auch den folgenden Worten eine besondere Bedeutung.

Jesus beschreibt das Vorgehen der Verhaftungstruppe als einem Räuber gleichkommend (ὡς ἐπὶ ληστίην), was er aus der Bewaffnung und ihrem Vorgehen schließt (μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων). Flavius Josephus verwendet ληστής als Sammelbegriff, „der gewöhnliche Räuberei, Sozialbanditentum, aber auch Aufständische allgemein [kennzeichnet], und zwar in unterschiedlichen Zeiten und Regionen und unterschiedlicher Couleur.“¹¹⁵ Charakteristisch für das Sozialbanditentum war die Verweigerung der Loyalität gegenüber der staatlichen Macht, was Sozialbanditen, die meist aus nicht-elitären Unterschichtgruppen stammten, nicht selten Sympathien bei der bäuerlichen Bevölkerung einbrachte und bei den Herrschenden als Provokation empfunden worden ist.¹¹⁶ Da der Begriff aus dem Munde Jesu kommt, handelt es sich um eine Selbstapologie: „Jesus ist kein ληστής, [...] obwohl man ihn so behandelt.“¹¹⁷ Er wirft damit den Hohenpriestern vor, dass sie seinen Anspruch

112 Vgl. Sand, Mt, 537.

113 Heilungen geschehen in „jener Stunde“ (Mt 8,13; 9,22; 15,28; 17,18). Vgl. auch die Stunde der Drangsal (Mt 10,19) und die Stunde des umwälzenden Endes (Mt 24,36).

114 Gundry, Mt, 539.

115 Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 156.

116 Vgl. Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte, 157.

117 Wiefel, Mt, 458.

und sein Vorgehen verkennen.¹¹⁸ Dies wird an dem weiteren Vorkommen des Begriffs in der mt¹¹⁹ Passionserzählung deutlich: Jesus wird zusammen mit zwei anderen λησται gekreuzigt, obwohl „er in dieses Ensemble [...] nicht hineingehört.“¹²⁰

Mt 27,38 Ἰότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησται, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἐὼνύμων.

Mt 27,44 Τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ λησται οἱ συσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.

Die Herrschenden sehen ihn also in einer Reihe mit Sozialbanditen, die aus ihrer Sicht mit einem widerständischen Lebensmodell und potentieller Gewaltbereitschaft die staatliche Sicherheit zum Wanken bringen. – „ein Hohn auf seine gerade noch einmal bewiesene Gewaltlosigkeit.“¹²¹

Einen Punkt, in dem er sich von räuberisch im allgemeinen Sinne agierenden Unruhestiftern unterscheidet, betont Jesus im darauf folgenden καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμεν διδάσκων. Er handelt nicht im Verborgenen. Seine Lehre enthält nichts, was einen Anlass dafür gäbe, im nicht-öffentlichen und damit der Staatsmacht entzogenen Raum geäußert zu werden. Von einer Anwesenheit und Lehrtätigkeit Jesu im Tempel nach der dortigen Aktion berichtet nur das MtEv (vgl. 21,23–24,1). Der große Umfang der Reden Jesu lässt darauf schließen, dass es sich um mehrere Tage handeln könnte, auch wenn der Befund strenggenommen anders ausfällt.¹²² Eventuell ist das καθ' ἡμέραν auch als „tagsüber“ zu verstehen, dann in einem den nächtlichen Zeitpunkt der Verhaftung konterkarierenden Sinne.¹²³

118 Mit Bezug auf Jer 7,11 wirft Jesus in Mt 21,13 den Händlern im Tempel vor, diesen zu einer „Räuberhöhle“ (σπήλαιον ληστών) gemacht zu haben. Der Fokus der Kritik liegt hier auf dem „finanziellen Vorteil [...], den die Jerusalemer Autoritäten aus dem Tempel ziehen; selbst die Armen ‚beraubt‘ man.“ Konradt, Mt, 325. Im Zusammenhang mit Mt 26,55 könnte man daraus schließen: Jesus werfen sie unberechtigterweise vor, ein ληστής zu sein, während sie selbst räuberische Verhaltensweisen an den Tag legen.

119 Nach Joh 18,40 ist auch Barabbas ein ληστής.

120 Konradt, Mt, 418.

121 Fiedler, Mt, 397.

122 Vgl. Nolland, Mt, 114f, auch Hill, Mt, 343.

123 Vgl. France, Mt, (Anm. 11) 1010.

Damit spitzt sich die Handlung auf die Pointe zu, die sich darin zeigt, dass trotz des öffentlichen Predigens Jesu und der damit verbundenen „guten“ Gelegenheit, ihn zu verhaften, ein nächtlicher Trupp gegen ihn loszieht, als wäre er gefährlich und gewaltbereit. Das Wort Jesu selbst unterstreicht diese nicht genutzte Möglichkeit, indem für die ausgebliebene Tat im Tempel (V.55c: οὐκ ἐκρατήσατέ με) und die soeben des Nachts und geheim ausgeführte Verhaftung (V.50c: ἐκράτησαν αὐτόν) das gleiche Verb verwendet wird. Dieser Kontrast zwischen der Botschaft Jesu, die sich in Kongruenz von Wort und Tat zeigt, und dem Vorgehen derer, die ihn zur Strecke bringen möchten, wird stark hervorgehoben:

Jesus	Verhaftungstrupp
... lehrt tagsüber öffentlich	... ergreift ihn nachts und heimlich
... lehnt Gewalt kategorisch ab	... ist mit Hölzern und Knüppeln bewaffnet
... wird wie ein Räuber behandelt	... tritt de facto wie Räuberbande auf

Diese Gegenüberstellung und die Zuschreibung konträren Verhaltens unterstreichen die Hinterlist und das Kalkül der Initiatoren der Verhaftung.

7.4.7 Abschließende Deutung der Ereignisse als Erfüllung der Schriften der Propheten

Wie bereits häufiger im MtEv wird das Geschehen im Vers Mt 26,56, der die Perikope abschließt, durch den Erzähler als Erfüllung der Schriften kommentiert, die Rede von den γραφαὶ τῶν προφητῶν ist jedoch singular. Insgesamt erinnert die Formulierung zwar an die typische Form der mt Erfüllungszitate,¹²⁴ die durch Einleitungsformel, Erfüllungsformel und Zitat bestimmt ist, unterscheidet sich jedoch dadurch, dass kein Text der hebräischen Bibel zitiert wird. Die Einleitungsformel weist „dies alles“ (τοῦτο δὲ ὅλον) als die Schrift erfüllend aus. Es spricht alles dafür, dass damit auf die unmittelbar vorausgehenden Geschehnisse der Verhaftung (bewaffneter Verhaftungstrupp, Identifikation durch Judas, Worte Jesu, Schwerthieb) Bezug genommen wird. Die Ereignisse der

Verhaftung und des bevorstehenden Leidensgeschicks Jesu erscheinen erklärungsbedürftig. Es fällt die wörtliche Übereinstimmung der einleitenden Worte mit der Einführungsformel zur Immanuel-Verheißung in Mt 1,22 auf: τοῦτο δὲ ὄλον γέγονεν. In diesem ersten Erfüllungszitat im Erzählverlauf des MtEv bezieht sich das τοῦτο δὲ ὄλον ebenfalls auf die vorausgegangenen Ereignisse, nämlich die geistgewirkte Zeugung Jesu (Mt 1,18). Neben diesem inneren Fokus kann aber aufgrund des ὄλον sowie der wörtlichen Übereinstimmung der Einführungs Worte auch ein weiterer Fokus angenommen werden, der durch 26,56 angedeutet wird, nämlich ein Bogen bis zum Anfang der Jesus-Geschichte: „Durch den somit geschaffenen Rahmen von der Vorgeschichte bis zur Passion will Mt offenkundig deutlich machen, dass die gesamte Lebensgeschichte Jesu als schriftgemäß zu verstehen ist.“¹²⁵ Dazu passt, dass kein atl Wort zitiert wird.¹²⁶ Hätte Mt an eine bestimmte Stelle gedacht, wäre nur schwer zu erklären, weshalb er sie nicht – wie sonst bei jeder sich bietenden Gelegenheit – auch wiedergibt.¹²⁷ Die einzige Präzisierung, die er gegenüber Mk 14,49 vornimmt, besteht darin, dass er von den Schriften „der Propheten“ (τῶν προφητῶν) spricht.¹²⁸ Ohnehin passt es zu dem Plural, dass kein explizites Zitat folgt.

125 Gielen, *Passionserzählung*, 113. Ähnlich Luz, Mt IV, 168f. Vgl. auch Crossan, *Matthew*, 187: „The twice-used phrase, ‚all this happened...‘ (1:22, 26:56), ‚bookends‘ the history of fulfillment in Matthew, fulfillment beginning with Jesus’ conception and climaxing with his arrest, the arrest triggering a course of events which ultimately leads to the cross, to death, and to resurrection.“

126 „Indem Mt zum Schluss-Satz von Mk 14,49 die Einleitung hinzu fügt [sic!], die er bereits beim ersten ‚Erfüllungszitat‘ verwendet hatte (1,22), weckt er noch einmal die Erwartung eines (christologisch ausgelegten) Bibelwortes; er kann sie jedoch aus den zu V.54 genannten Gründen erneut nicht erfüllen.“ Fiedler, Mt, 397.

127 Daran scheitern m. E. alle Vorschläge möglicher Schrifttexte, die Mt beim Leser anklingen lassen wollen könnte. France, Mt, 1015, relativiert die oft genannte Vermutung eines Bezugs auf Jes 53,12 daher völlig zu Recht: „Matthew may be thinking, as Luke did (Luke 22:37), of the statement that God’s servant would be ‘counted among the lawbreakers’ (Isa 53:12), but perhaps the logic is not meant to be as tight as that. A further repetition of the general theme of scriptural fulfilment (in this chapter already in vv. 24, 31, and 54) reinforces the conviction that nothing is happening by chance, so that even underhand human schemes serve only to advance the declared purpose of God.“

128 „Dass er [= Mt] dabei in 26,56a ausdrücklich von den Schriften *der Propheten* spricht, erklärt sich am ehesten dadurch, dass er das Motiv der Schrifterfüllung in seiner Jesusgeschichte durchweg durch Prophetenzitate belegt.“ Gielen, *Passionserzählung*, 113.

Markant ist auch das Verb πληρώω, das im gesamten MtEv „exklusiv nur auf die Geschichte Jesu Immanuel bzw. auf sein Tun bezogen ist, dieses Verbum also theozentrisch-christologische Qualität hat.“¹²⁹

7.5 Fazit

Für die Fragestellung dieser Arbeit ist der gegenüber dem Mk-Text vorgenommene Ersatz von σύσημον (Mk 14,44a) durch σημεῖον (Mt 26,48a) von besonderer Relevanz.¹³⁰ Das ntl Hapaxlegomenon σύσημον meint ein verabredetes, also im Vorfeld festgelegtes Zeichen, vereinzelt kann es auch ein aufgerichtetes Wahrzeichen meinen (vgl. Jes 5,26/LXX).¹³¹ Dieser Aspekt der vorausgehenden Vereinbarung spielt bei der Perikope von der Verhaftung durchaus eine Rolle, schließlich wird die Absprache erzählerisch ausgeführt (vgl. Mk 14,44; Mt 26,48). Was die Aussage des Textes angeht, ergeben sich durch diese redaktionelle Änderung vordergründig kaum Verschiebungen: Jesus wird hier wie dort durch ein vorher vereinbartes Kennzeichen, nämlich einen Kuss, für die Truppen durch Judas identifiziert. Umso mehr gilt es also danach zu fragen, welches spezifische Profil σημεῖον in der Verhaftungsperikope erkennen lässt.

Gegenüber σύσημον ist σημεῖον der deutlich geprägte Begriff. Im Verhaftungskontext selbst ist er zum Ersten sehr eng gebunden an das „übergeben“ (παραδίωμι), denn: Der παραδιδούς gibt (δίδωμι) ein Zeichen (26,48: ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον) – der so Genannte tut hier also genau das, was ihn auszeichnet. Schon durch die semantische Kongruenz zwischen Subjekt und Verb, die sich durch den identischen Wortstamm ergibt, wird dies hervorgehoben. Er realisiert seine Eigenschaft als παραδιδούς, indem er ein σημεῖον (über)

¹²⁹ Frankemölle, Hubert, Die Tora Gottes für Israel, die Jünger und die Völker nach dem Matthäusevangelium, in: Zenger, Erich (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg u. a. 1996, 379–419, 386.

¹³⁰ Interessanterweise lesen auch einige Textzeugen (D Θ 565 pc) in Mk 14,44 σημεῖον [ersichtlich im textkritischen Apparat der Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit Kurt Aland, Stuttgart ²1964]. In einigen Handschriften des LkEv (D E H Θ ϕ) wird der Hinweis auf das Zeichen insgesamt ergänzt (τοῦτο γὰρ σημεῖον δεδῶκε αὐτοῖς· ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν).

¹³¹ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1573.

gibt. Das σημεῖον ist für die Auslieferung Jesu ein notwendiges Mittel zum Zweck. M. E. zeigt sich hier ein sehr komplexes, aber gleichzeitig sehr eng verwobenes Verhältnis zwischen σημεῖον und dem Wortfeld (παρα)δίδωμι. In dem Vers, in dem von der bereits angekündigten Auslieferung berichtet wird, wird das σημεῖον zu dem Medium der Übergabe. Judas gibt dem Trupp nicht Jesus, sondern ein Zeichen (!), mittels dessen ersichtlich wird, wer Jesus (und der Menschensohn) ist.

Zum Zweiten hat die Rede vom σημεῖον etwas mit dem zu tun, der da bezeichnet wird: Jesus als der *Menschensohn*. Diese These wird gestützt durch den unmittelbaren Kontext, in dem deutlich herausgestellt wird, dass Jesus der Menschensohn ist. Schritt für Schritt wird diese Identifikation entwickelt:

Mt 26,2 οἶδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.

Mt 26,45c-46 ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀμαρτωλῶν. ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.

Mt 26,48 ὁ δὲ παραδιδούς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσῃ αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτόν.

Das Zeichen wird so zum Startpunkt für das Leiden des Menschensohnes. Der Menschensohn ist das Bezeichnete und der Kuss das Bezeichnende, das den Fortgang seines Geschicks auslöst. Die Perikope von der Verhaftung Jesu gehört damit zu den Texten, die Aussagen über den gegenwärtig wirkenden und den leidenden Menschensohn treffen. In diesem Fall werden Aussagen über die Schriftgemäßheit des Leidens und die Haltung des Menschensohnes dazu getroffen. Er selbst erkennt dieses als Notwendigkeit an und ruft auch seine Zuhörer dazu auf, diese zu verstehen.

Durch den redaktionellen Eingriff wird die Verhaftungsperikope mit den übrigen σημεῖον-Texten des MtEv durch die Stichwortverknüpfung in Verbindung gebracht. Diesen Texten ist die enge Verbundenheit mit dem Menschensohn-Motiv gemeinsam. Die Auslieferung Jesu und der Weg in seine Passion sind Teil des ihn ereilenden Menschensohn-geschicks, das auch in den Perikopen, in denen σημεῖον vorkommt, reflektiert wird.

Als zentrale Funktion des σημείον innerhalb der Verhaftungsperikope wurde die Identifikation Jesu als Menschensohn bestimmt: Das Bezeichnende, der Kuss, verdeutlicht, dass Jesus der Menschensohn (= Bezeichnetes) ist. Das markante αὐτός ἐστιν hat somit vor allem eine identifikatorische Funktion. Prägend für die Perikope sind die Motivkomplexe Menschensohn und Schrifterfüllung.

Die Pragmatik des Textes liefert viele mögliche Anknüpfungspunkte für die Leser, die sich aus dem unterschiedlichen Verhalten der Figuren (gruppen) und den Figuren(gruppen)-Konstellationen ableiten lassen, die der Text pointiert darstellt. Dabei handelt es sich vor allem um Verhaltensmuster, vor denen der Leser gewarnt werden soll: das enttäuschende Verhalten der Jünger, das listige und hinterhältige Vorgehen der Autoritäten zur Verhaftung Jesu sowie insbesondere das abschreckende Verhalten des Judas in seiner ganzen Ambivalenz zwischen großer Nähe zu Jesus und einer gleichzeitigen Bereitschaft zur Auslieferung durch einen Kuss. Vorbildhaft gilt demgegenüber die gewaltfreie Antwort Jesu. Betrachtet man diese Vielfalt und versucht sie zu subsumieren, lässt sich formulieren: Der Leser versuche zu erkennen, dass die Übergabe Jesu in die Gewalt (zunächst) jüdischer und (dann) weltlicher Führer, die seinen Anspruch ablehnen, dem göttlichen Plan entspricht. Die rechte Reaktion darauf besteht nicht in gewaltsamem Widerstand (vgl. die Verurteilung des Schwertstreiches), sondern in fester Treue zu Jesus (vgl. das Verhalten der Jünger, das als Negativbeispiel fungiert), der der Menschensohn ist.

8 Zusammenschau und Auswertung

Der Ausgangspunkt der Untersuchung war die reflexive Grundstruktur des ersten Evangeliums und die Frage, inwieweit auch die σημεῖον-Texte als Teil dieser Struktur gelten können. Die Auswahl dieser Texte gründete vor allem in der Quellenlage, die dadurch gekennzeichnet ist, dass Mt alle ihm vorliegenden Stellen mit σημεῖον übernommen und durch redaktionelle Tätigkeit weitere geschaffen hat, in gemeinsamen Motivkomplexen der Texte sowie in strukturellen Gemeinsamkeiten. Diese Beobachtungen führten zu der Frage nach einem möglichen Zusammenhang der Texte und nach Linien eines Zeichen-Verständnisses des Mt.

Im Folgenden gilt es diese Bezüge in den Blick zu nehmen: Welche Ergebnisse haben die Untersuchungen zum jeweiligen Bedeutungsgelhalt von σημεῖον hervorgebracht (Kap. 8.1)? Wie lassen sich diese in die kulturelle Enzyklopädie von σημεῖον einordnen (Kap. 8.2)? Stehen – und, wenn ja, wie – die untersuchten Texte miteinander in Beziehung? Lässt sich zeigen, dass die Texte durch das Stichwort σημεῖον verknüpft sind? Welche gemeinsamen Motivkomplexe gibt es und wie sind die Motive jeweils ausgeprägt? Und schließlich: Gibt es eine funktionale Gemeinsamkeit, lässt sich also eine textübergreifende Pragmatik erkennen (Kap. 8.3 und 8.4)?

8.1 Überblick

Die Auslegungen haben gezeigt, dass σημεῖον im MtEv differenziert verwendet wird. Folgende zentrale Aspekte lassen sich festhalten:

Jesus kommt immer erst auf Zeichen zu sprechen, nachdem andere – seien es Vertreter der jüdischen Autoritäten (Mt 12,38; 16,1), seien es die Jünger (Mt 24,3) – solche ins Gespräch einbringen. Daraufhin greift Jesus das Stichwort in seiner Antwort auf.

Zeichen begegnen in dialogischen Situationen. Es wird darin verhandelt (Zeichenforderungen Mt 12,38–40; 16,1–2a.4) bzw. geklärt (Endzeitrede Mt 24,3–31), welche Zeichen es geben wird und welche nicht. Es entsteht der Eindruck, dass auf Seiten der fordernden jüdischen Autoritäten und der fragenden Jünger Klärungsbedarf hinsicht-

lich der Zeichen oder der Stellung Jesu zu ihnen besteht. Jesus lässt sich auf diese Aushandlungsprozesse ein.

Dieser Aspekt spiegelt sich in den Zeichen, die Jesus in Aussicht stellt: Sowohl das Jona-Zeichen (Mt 12,40) als auch das Zeichen des Menschensohns (Mt 24,30b–31) haben eine Explikation – selbst diese Zeichen bedürfen einer Erläuterung.

Die Antworten in den Zeichenforderungsperikopen klassifizieren die Forderung nach einem Zeichen negativ: Sie ist Ausdruck einer bösen und treulosen Haltung.

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass σημεῖον im MtEv per se negativ konnotiert ist. Immerhin stellt Jesus selbst Zeichen in Aussicht, noch dazu solche, die in Verbindung mit dem Menschensohn und seinem Geschick stehen.

Auch der Judas-Kuss steht in einer dialogischen Situation, insofern Judas dem Verhaftungstrupp mitteilt, wofür der Kuss als Zeichen steht (Mt 26,48).

Durchgängig lässt sich feststellen: Jesus selbst tut keine σημεῖα.¹ Die von ihm geforderten Zeichen lehnt er radikal ab und der Urheber des Jona-Zeichens und des Menschensohn-Zeichens, die Jesus in Aussicht stellt, ist Gott selbst (vgl. jeweils das Passivum divinum). Sowohl für das Zeichen des Jona als auch das Zeichen des Menschensohnes gilt: Gott ist es, der diese am Menschensohn geschehen lassen wird.

Auch für den Judaskuss gilt, dass Jesus nicht der Urheber, sondern vielmehr das Objekt des Zeichens ist. Judas setzt und realisiert das Zeichen, das er dem Verhaftungstrupp angekündigt hat, und zwar an Jesus.

In seinen warnenden Worten der apokalyptischen Rede spricht Jesus davon, dass Pseudopropheten und Pseudochristusse große Zeichen und Wunder tun werden. Auch hierbei handelt es sich also um Zeichen, deren Eintreten von Jesus angekündigt wird. Die Bezeichnung der Urheber als Lügner (ψευδο-) qualifiziert die Zeichen negativ – ganz ähnlich also wie im Falle der geforderten Zeichen, die Jesus durch die Charakterisierung derjenigen, die diese fordern, als böse und ehebrecherisch negativ bewertet.

¹ Dieses Phänomen begegnet gleichermaßen im MkEv, LkEv und in der Apg. Im LkEv wird Jesus selbst zum Zeichen für die Hirten, das die Geburt des Retters belegt (Lk 2,12), und zum Zeichen, dem widersprochen werden wird (Lk 2,34).

Vorkommen	Kategorie	Wertung
Mt 12,38; 16,1	gefordert (von Vertretern jüdischer Autoritäten)	negativ
Mt 12,39a; 16,4a	abgelehnt (von Jesus)	negativ
Mt 24,3	gefragt (von den Jüngern)	neutral
Mt 12,39b; 16,4b; 24,30	angekündigt (von Jesus)	neutral
Mt 24,24		negativ
Mt 26,48f	realisiert (durch Judas)	neutral

Tabelle 20: Kategorisierung σημεῖον im MtEv

Die geforderten Zeichen werden durch Jesus negativ qualifiziert. Dies geschieht einerseits durch die Charakterisierung derjenigen, die Zeichen gefordert haben, andererseits jedoch wird dies durch die radikale Ablehnung deutlich, die – wie gezeigt worden ist – jeweils durch eine Konstatierung sowie die Ankündigung eines Zeichens geschieht, dem sowohl auf formaler Ebene als auch inhaltlich mit dem geforderten Zeichen kaum mehr etwas gemein ist. Diese Differenzierung zwischen geforderten und konstatierten σημεῖον und der Ausnahme des Jona-Zeichens zeigt, dass Jesus es ist, der die Deutungshoheit über Zeichen behält. Dazu passt, dass auch er es ist, der die Zeichen der Pseudopropheten und -messiasse ankündigt, und auch diese sich formal und inhaltlich radikal vom Jona- und Menschensohn-Zeichen unterscheiden. Dementsprechend ist für die großen Zeichen und Wunder (Mt 24,24) eine negative Konnotation festzustellen (aufgrund der Benennung ihrer Urheber als ψευδο- sowie der irreführenden Absicht). In Bezug auf die übrigen Zeichen lässt sich kaum entscheiden, wie sie konnotiert sind. Zwar zeigt der Kontext teilweise, dass auf inhaltlicher Ebene Zeichen etwas auslösen können (wie z. B. das Wehklagen der Völker) oder etwas auf sie folgt (wie z. B. das Gericht über „dieses Geschlecht“), was Rückschlüsse auf die Bewertung des Zeichens zulassen würde. Allerdings würde diese Bewertung aus der Sicht der beteiligten Gruppen und Akteure je unterschiedlich ausfallen. Daher ist für die Zeichen im MtEv – die bereits genannten negativ konnotierten ausgenommen – grundsätzlich eine neutrale Konnotation anzunehmen.

Für das Jona- und das Menschensohn-Zeichen spielen – wie ausführlich gezeigt wurde – atl Prätexte, die zitiert bzw. eingespielt werden,

eine besondere Rolle. Sie haben eine argumentative, beweisende Funktion. Unter den weiteren σημείον-Texten ist mit Blick auf die Bedeutung der Schrift vor allem die Verhaftungssperikope hervorzuheben, in der die Erfüllung der Schrift großes Gewicht hat. Es handelt sich dabei um Aussagen über die Schrift und ihre Bedeutung für das Schicksal Jesu. Der Bezug ist ein grundsätzlicher, es werden keine Schriftstellen zitiert oder angedeutet. Jesus selbst spricht davon, dass nur durch die sich ereignenden Geschehnisse seiner widerstandslosen Verhaftung die Schriften erfüllt werden und dass dies so geschehen müsse (Mt 26,54). Der Erzähler bestätigt im abschließenden Kommentar, dies alles sei geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt werden (Mt 26,56). Es handelt sich damit ebenfalls um einen Schriftbezug mit argumentativer Funktion. Dass die Verhaftung Jesu und die geforderte Widerstandslosigkeit notwendig sind, wird mit Bezug auf die Schriften gerechtfertigt. Da diese zwei Punkte jedoch eine Herausforderung für Leser (im Text wird dies in Mt 26,51 durch den Schwerthieb des Anhängers Jesu repräsentiert) darstellt, kann der Verweis auf die Erfüllung eine Hilfe sein, mit jener umzugehen. Die starke Betonung der notwendigen Schrifteerfüllung im Kontext der Auslieferung und der damit beginnenden Passion legt dies nahe. Es lässt sich damit die These festhalten, dass die drei markanten σημεία, Jona-Zeichen, Menschensohn-Zeichen und Judas-Kuss (insofern er ein Teil von „allem“ ist, was im Kontext der Passion zur Erfüllung der Schrift geschehen muss), durch den Schriftbezug abgesichert werden.

8.2 Einordnung in die kulturelle Enzyklopädie

In Kapitel 3 wurde die kulturelle Enzyklopädie des Begriffs σημείον in den Schriften, die für das MtEv von Relevanz sind, dargestellt. Wie lassen sich die Vorkommen des Begriffs im MtEv in diese einordnen und gibt es Anknüpfungspunkte?

In den atl Schriften ist es Gott, der Zeichen wirkt – vor allem auch an von ihm gesandten Gestalten. Die Zeichen dienen der Legitimation der göttlichen Sendung des Propheten – prototypisch in der Gestalt des Mose, dessen Auftreten vor und nach dem Exodus mit zahlreichen

σημεῖα durch Gott begleitet worden ist. In den Auslegungen der mt σημεῖον-Texte wurde deutlich, dass sowohl das Jona- als auch das Menschensohnzeichen auf Gott zurückgehen. Jesus selbst tut im gesamten MtEv keine σημεῖα – aber in seinem Wirken werden Ereignisse zum Zeichen für andere. Dabei besteht die Funktion weniger in der Legitimation Jesu als vielmehr in der Deutung und rechten Interpretation des Geschicks des Menschensohnes. Zu dieser sollen die Leser angeleitet werden.

Im Werk des Josephus spielen eschatologisch geprägte Zeichenzusagen von angeblichen Propheten eine Rolle. Diese Vorstellung dürfte den zeitgeschichtlichen Hintergrund für die großen Zeichen und Wunder von Pseudopropheten und -christussen (Mt 24,24) bilden. Auch diese stehen mit der Rede von den Endereignissen und dem Gericht (Mt 24,3–25,46) in einem eschatologischen Kontext. Diese großen Zeichen und Wunder von Scharlatanen sind ein Phänomen, das für die Zeit der großen Drangsal erwartet wird und dem Kommen des Menschensohnes vorausgeht.² Mt übernimmt hier wörtlich Mk 13,22. Das MkEv, in dem neben diesen irreführenden Zeichen nur noch in der radikalen Zeichenverweigerung (Mk 8,11) σημεῖον steht, lässt eine weitaus größere Skepsis gegenüber Zeichen als das MtEv oder auch das LkEv erkennen. Diese Kritik bleibt aber auch in Mt 24,24 bestehen, wo das Auftreten der Falschpropheten und -messiasse eindeutig negativ bewertet wird. Diese Lügenpropheten versuchen mittels Zeichen und Wundern ihren Anspruch zu beglaubigen, werden jedoch gleichzeitig durch ihre Bezeichnung (ψευδο-) sowie die Nennung ihrer irreführenden Absicht negativ qualifiziert. Darin besteht eine erzählerische Strategie, die sicherstellen will, dass sich die Leser von solchen Zeichen und Wundern nicht beeindrucken lassen. Das entscheidende Zeichen, das des Menschensohnes, wird demgegenüber unübersehbar und zweifelsfrei erkennbar sein. Neben den Anklängen an die Zeichenpropheten, die während des 1. Jh. n. Chr. auftraten,³ dürfte auch Dtn 13,2–4 einen

2 Dschulnigg, Peter, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007, 344.

3 Vgl. dazu auch Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium. 8,27–16,20 (HThKNT 2,2), Freiburg/Basel/Wien 1976, 298f, sowie Eckey, Wilfried, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1998, 336f.

Hintergrund von Mt 24,24 bilden. Die dort auftretenden Propheten und Traumseher täuschen eine göttliche Beauftragung nur vor und haben die Absicht, mit ihren Zeichen und Wundern ihre Adressaten zur Verehrung fremder Götter zu führen.⁴

Die in den Schriftrollen von Qumran dominierende Bedeutung von „Feldzeichen“ und „Gestirne“ lässt sich im MtEv für σημεῖον nicht belegen. Wenn auch dem Menschensohnzeichen Erscheinungen und Phänomene am Himmel vorausgehen (vgl. Mt 24,29), besteht das Menschensohnzeichen selbst im Kommen des Menschensohnes zum Gericht. Womöglich spielt aber in der Forderung der Pharisäer und Sadduzäer nach einem Zeichen aus dem Himmel (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) in Mt 16,1 noch ein ähnlicher Traditionshintergrund eine Rolle.

Im griechischen Epos spielen σῆμα eine wichtige Rolle. Diese sind Hinweise oder Kennzeichen, anhand derer man in erster Linie noch ausstehende Ereignisse ablesen kann. Die dort häufige Verbindung mit den Verben φαίνω oder δείκνυμι lässt sich auch in den untersuchten Texten des MtEv wiederfinden,⁵ was jedoch aufgrund des Bedeutungsgehaltes von σημεῖον kaum überrascht und somit keine literarische Abhängigkeit begründet.

In der weiteren griechisch-sprachigen Literatur tritt σημεῖον vor allem im Kontext von Prodigien und der Mantik auf. Bei den σημεῖα des MtEv spielen diese Aspekte jedoch kaum eine Rolle. Wenn überhaupt, lassen sich in den Zeichen Anklänge erkennen, die gefordert (und von Jesus abgelehnt) werden. Wenn die Gegner Jesu „von dir [= Jesus] ein Zeichen sehen wollen“ (Mt 12,38) bzw. fordern, dass er „ihnen ein Zeichen aus dem Himmel zeige“ (Mt 16,1), lässt dies gewisse Berührungspunkte erkennen.

Es lässt sich festhalten, dass sich Mt in dem Bedeutungsspektrum der kulturellen Enzyklopädie seiner Zeit bewegt, aber durchaus auch eigene Akzente setzt. Wodurch sich dieses Profil von σημεῖον im MtEv auszeichnet, wird in den folgenden Ausführungen herausgestellt.

4 Vgl. Gnllka, Mt II, 198, sowie Kap. 6.5.5.

5 Die Pharisäer und Sadduzäer fordern von Jesus, dass er ihnen ein Zeichen aus dem Himmel zeige (Mt 16,1: ἐπιδείξαι). Das Zeichen des Menschensohnes wird am Himmel erscheinen (Mt 24,30: φανήσεται).

8.3 Die Verbindung von Jona-Zeichen und Zeichen des Menschensohnes

Es lässt sich aus verschiedenen Gründen vermuten, dass die erste Nennung des Jona-Zeichens (Mt 12,39) eine besonders enge Verbindung mit dem Menschensohnzeichen (Mt 24,30) aufweist. Die Textsignale, die auf eine solche Verbindung hinweisen, gehen vor allem auf die redaktionelle Tätigkeit des Evangelisten zurück, so dass eine bewusste Angleichung der Texte im Sinne einer Leserlenkung anzunehmen ist. Es ist zu fragen, welche formalen und strukturellen, inhaltlichen und motivischen Ähnlichkeiten zu beobachten sind, die die These stützen, Mt wolle damit den Leser bewusst zu einer Querlektüre der Texte anleiten. Diese gilt es dann nach einer gemeinsamen Pragmatik zu befragen.

8.3.1 Sprachliche, formale und strukturelle Ähnlichkeiten

Zunächst lassen sich mehrere formale Ähnlichkeiten zwischen den Texten feststellen:

- Das σημεῖον steht jeweils im Singular und hat einen Artikel. Dadurch entsteht der Eindruck von Klarheit, Eindeutigkeit und auch Einzigartigkeit der jeweiligen Zeichen.
- In beiden Fällen steht bei dem Zeichen ein Genitiv – beide sind nicht ganz einfach aufzulösen. Diese Genitive bedeuten eine Näherbestimmung der Zeichen, was die Tendenz zur Eindeutigkeit, die durch den bestimmten Artikel und den Singular benannt worden ist, bekräftigt.
- Die Verben, mit denen die Zeichen verbunden sind, stehen im Futur Passiv. Es ist jeweils von einem Passivum divinum auszugehen, so dass in beiden Fällen Gott der Urheber des Zeichens ist.

σημείον	Mt 12,39	Mt 24,30
Numerus	Singular	Singular
Artikel	τό	τό
Genitiv	Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου	τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου
Subjekt	Gott (Passiv. div.)	Gott (Passiv. div.)
Tempus	Futur (δοθήσεται)	Futur (φανήσεται)

Tabelle 21: Formale Ähnlichkeiten Jona- und Menschensohn-Zeichen

Diese Gemeinsamkeiten verbinden die zwei Vorkommen gegenüber allen weiteren σημείον-Stellen im MtEv, in denen sich die Verwendung von σημείον in mindestens einem der genannten Punkte, meist jedoch in mehreren, unterscheidet.

Es lassen sich weitere erzähltechnische Gemeinsamkeiten ergänzen:

- Beide Zeichen stehen in direkter Figurenrede Jesu.
- Angestoßen werden sie von außen durch eine Forderung bzw. eine Frage, die jeweils ebenfalls in direkter Figuren-Rede stehen und an Jesus gerichtet sind.
- Damit hängt zusammen: Im vorausgehenden Kontext kommt der Begriff jeweils schon vor – und zwar in einer anderen Konnotation. Es entsteht der Eindruck, Jesus greife die Rede von σημείον zwar auf, setze den Fordernden und Fragenden aber seine eigene, von den Erwartungen abweichende Interpretation entgegen.

	Mt 12,39	Mt 24,30
Kommunikationssituation	direkte Figurenrede Jesu	direkte Figurenrede Jesu
Auslöser	Extern: Forderung (12,38)	Extern: Frage (24,3)

Tabelle 22: Gemeinsame Kommunikationsstruktur Jona- und Menschensohn-Zeichen

Folgende Gemeinsamkeiten auf der inhaltlichen Ebene lassen sich festhalten, die noch eingehender betrachtet werden sollen:

	Mt 12,39f	Mt 24,30f
Zentrales Motiv	Leidender (+ richtender) Menschensohn	Richtender Menschensohn
Atl Prätext	Jona 2,1	Dan 7,13f
Explikation	Mt 12,40	Mt 24,30b–31
Subjekt in der Explikation	Menschensohn	Menschensohn
Inhalt der Explikation	Aufenthalt im Herzen der Erde	Kommen in den Wolken des Himmels
Tempus der Explikation	Futur (ἔσται)	Futur (ὄψονται)
Gerichtsmotiv	Gericht über „diese Generation“ (Mt 12,41f)	Wehklagen der Stämme/Sammlung der Erwählten (Mt 24,30b–31)

Tabelle 23: Inhaltliche Ähnlichkeiten zwischen Jona- und Menschensohn-Zeichen

8.3.2 Das Menschensohn-Motiv

In beiden Fällen ist das Menschensohn-Motiv zentral. Beide Texte thematisieren markante Ereignisse, die mit dem Menschensohn verbunden sind: Mit der Zeit im Herzen der Erde wird die Zeit Jesu im Grab angesprochen und mit dem Zeichen des Menschensohnes das Kommen des Menschensohnrichters bei der Parusie. Es werden also Ereignisse beschrieben, die christologisch höchst relevant sind.

In Mt 12,40 erscheint der Menschensohn passiv: Er wird für drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein. Sowohl die Zeitspanne als auch der Ort sind von Gott vorgegeben. Dass darin das Zeichen des Jona besteht, das von Gott gegeben werden wird, unterstreicht diese Passivität. Zwar ist auch das Erscheinen des Menschensohnzeichens auf Gott zurückzuführen, in der Folge wird der Menschensohn aber auch selbst aktiv.⁶ Er kommt auf den Wolken des Himmels und sendet die Engel zur Sammlung der Erwählten aus (Mt 24,30f).⁷ Damit wird die heraus-

⁶ Vgl. Geist, Menschensohn, 179.

⁷ Vgl. zur Dynamik von der Passivität hin zu zunehmender Aktivität des Menschensohnes auch Hölscher, Matthäus, 227: „Aktivität und Passivität kehren sich zum endgültigen Erscheinen des zukünftigen Menschensohns um. *Jetzt* sind die Adressatinnen und Adressaten noch in der Lage aktiv zu werden, *dann* wird es der Menschensohn sein, der aktiv handelt. Jetzt ist der Menschensohn derjenige, der sich *passiv* verhält, dann werden die Adressatinnen und Adressaten *passiv* dem Gericht ausgeliefert sein, wobei der Menschensohn durch sein Bekennen oder Verleugnen derer, die ihn bekannt oder verleugnet haben, eine Mittler-Rolle einnimmt.“

gehobene Rolle des Menschensohnes deutlich, die im Weltgericht in Mt 25,31–46 ihren Höhepunkt erreicht. Dort wird vollends ersichtlich, dass der Menschensohn derjenige ist, der das Gericht durchführen wird.

Die zwei Menschensohnworte sind an unterschiedliche Adressaten gerichtet: das erste an eine Gruppe Schriftgelehrter und Pharisäer, das zweite an die Jünger. Das schließt aber nicht aus, für beide eine paränetische Funktion für die Gemeinde des Mt anzunehmen.⁸ Schließlich kann das Verhalten der Zeichenforderer und die heftige Reaktion Jesu inklusive der Gerichtsszene mit den Männern von Ninive und der Südkönigin als Negativfolie für die Gemeinde verstanden werden. Die Gegner Jesu bilden auf diese Weise einen „Konterpart zur Jünger-gemeinde, der die Gemeinde umso deutlicher profiliert“⁹ und ihr zu einem abschreckenden Beispiel wird. Dass auch die Gerichtsschilderung Mt 24,30f paränetische Elemente erkennen lässt, wurde in der Auslegung deutlich.¹⁰

8.3.3 Explikationen

Beide Zeichen werden neben dem Genitiv noch durch eine Explikation gedeutet. Im Falle des Jonazeichens ist die Explikation Mt 12,40 durch das einleitende ὡσπερ γάρ unmittelbar ersichtlich. Die Auslegung von Mt 24,29–31 hat gezeigt, dass auch für das Menschensohn-Zeichen eine Explikation (Mt 24,30b–31) anzunehmen ist. Liest man das τότε in Mt 24,30b in modalem Sinne, dann sind die folgenden Ereignisse eine Beschreibung dessen, worin sich das Zeichen äußert bzw. worin es besteht. Dadurch besteht eine weitere markante Ähnlichkeit: Die „Rätselworte“, wie die Literatur die Sprüche vom Jona¹¹ und vom Menschensohn-Zeichen¹² nennt, werden beide erklärt. Es wird ausgeführt, worin sie bestehen.

8 Zum paränetischen Charakter der Menschensohnworte im MtEv vgl. Geist, Menschensohn, 25. Zur Pragmatik des Jona-Zeichens für die Gemeinde vgl. Kap. 4.5.

9 Geist, Menschensohn, 30.

10 Vgl. Kap. 6.6.8, sowie Geist, Menschensohn, 215f.

11 So Vögtle, Spruch, 103, und Jeremias, Art. Ἰωνᾶς, 413.

12 So Rengstorf, Art. σημεῖον, 235.

8.3.4 Atl Prätexte in den Explikationen

Die Folie, auf deren Hintergrund die beiden Zeichen gedeutet werden, bilden die jüdischen heiligen Schriften. Beim Jona-Zeichen geschieht dies zunächst durch den Hinweis, es handle sich um das Zeichen „des Jona des Propheten“. Damit liegt „eine Art Zitationsangabe vor, wie wir sie ähnlich sonst bei Mt finden (3,3; 25,14 sowie die meisten Reflexionszitate).“¹³ Darüber hinaus wird in der Explikation Jona 2,1 zitiert und als Vergleichspunkt für die Zeit des Menschensohnes im Herzen der Erde herangezogen. Die Zeit des Jona im Bauch des Fisches präfiguriert das Begrabensein des Menschensohnes. Diese Episode der Jona-Erzählung wird so zur Folie, vor deren Hintergrund ein Ereignis im Geschick des Menschensohnes gedeutet wird. Ähnlich ist dies im Falle des Menschensohnzeichens. Die Deutung geschieht durch eine teils wörtliche Übernahme von Dan 7,13, wo das Kommen des Menschensohnes geschildert wird. Es fällt auf, dass die Zeitebene der zitierten Texte den Ereignissen, zu deren Deutung sie herangezogen werden, angepasst wird: Das Zitat Jona 2,1 nimmt auf ein zurückliegendes Ereignis Bezug und steht entsprechend im Imperfekt. Für die Leser liegt die Zeit des Menschensohnes im Herzen der Erde zwar ebenfalls in der Vergangenheit – da sie innerhalb der erzählten Welt aber noch aussteht, wird sie als zukünftiges Ereignis beschrieben (Futur). Demgegenüber handelt es sich bei der Parusie um ein Ereignis, das die Gemeinde erst noch erwartet. Innerhalb der nächtlichen Vision des Daniel, aus der zitiert wird, ist das Kommen des Menschensohnes in Dan 7,13 als ein bereits eingetretenes Ereignis dargestellt. Im zitierenden Text Mt 24,30 wird dies modifiziert und als in der Zukunft liegend dargestellt. So wird die Verortung der Gemeinde, die auf den gekommenen Menschensohn zurückblickt und auf den kommenden Menschensohn hofft, herausgestellt.

Der Rückgriff auf die Schriften lässt eine argumentative Funktion erkennen. Offenbar besteht gerade für diese Geschehnisse, die eine Herausforderung für den Glauben darstellen (Begräbnis des Menschensohnes) oder nur schwer zu fassen sind (Parusie des Menschensohnes), die Notwendigkeit zur Deutung, zur Erklärung und zur Argumentation.

13 Geist, Menschensohn, 287.

Schließlich wird eben durch den Rückgriff auf die Schrift betont, dass die Ereignisse im Einklang mit der eigenen Tradition stehen und – so der Appell an die Leser – in das Bekenntnis zu Jesus als Menschensohn integriert werden können.

8.3.5 Aufenthaltsorte in den Explikationen

In den Explikationen der Zeichen tauchen eigentümliche Orte auf: das Erdinnere und die Wolken des Himmels. Beide markieren Aufenthaltsorte des Menschensohnes während eines bestimmten Ereignisses und zu einem bestimmten Zweck.¹⁴

	Mt 12,40	Mt 24,31
Ort	ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς	ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ
Subjekt (wer an dem Ort ist)	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (ἐρχόμενος)
Tempus	Futur (ἔσται)	Futur (ὄψονται)

Tabelle 24: Verortungen im Kontext von Jona- und Menschensohn-Zeichen

Beim Inneren der Erde handelt es sich um einen Ort, der physisch zur Erde gehört. Der zeitlich begrenzte Aufenthalt des Menschensohnes dort ist in seinem Sterben begründet und wird durch die Auferstehung beendet. Damit lässt sich das Menschensohnwort zu denen zählen, die Leiden und Auferstehung thematisieren. Die Vorstellungen, die mit dem Ort verbunden werden, lassen sich durch den Vergleich mit dem Bauch des Fisches, dem zeitweisen Aufenthaltsort Jonas, erschließen. Maßgeblich ist, dass Gott auch an diesem lebensfeindlichen Ort Herr der Dinge ist. Er bestimmt den Ort sowie den zeitlichen Anfangs- und den Endpunkt des Aufenthalts. So sehr dies aufgrund lebensweltlicher Erfahrungen auch überraschen mag, ist aufgrund des göttlichen Handelns der Ort nicht mehr unüberwindbar lebensbedrohlich, sondern wird zur Zwischentappe für das rettende Eingreifen Gottes.

¹⁴ Auf die Bedeutung von Räumen im MtEv hat Hölscher, Matthäus, 240, hingewiesen: „Räume spiegeln im MtEv zentrale Erzählinhalte wider, indem sie semantisch aufgeladen werden, somit beispielsweise positiv oder negativ besetzt sind, und auf diese Weise die Erzählinhalte raumsemantisch unterstreichen.“

In der Explikation des Menschenohnzeichens sind es die Wolken des Himmels, in denen der Menschenohn bei der Parusie erscheinen wird. Die Wolken, die ebenso wie das Erdinnere zur physisch-realen Welt gehören und gleichzeitig nicht erkundet werden können, haben hier wie auch sonst im MtEv (Mt 17,5; 26,64) eine theologische und christologische Konnotation. Sie sind der Ort, an dem im jüngsten Gericht der Menschenohn selbst seinen Platz einnehmen wird. Auch hier ist es Gott, der den Himmel als Aufenthaltsort des Menschensohnes bestimmt (vgl. das Passivum divinum beim Erscheinen des Menschenohnzeichens).¹⁵

Dass das eine Zeichen darin besteht, dass sich der Menschenohn im Herzen der *Erde* aufhält und das andere darin, dass der Menschenohn in den Wolken des *Himmels* kommen wird, fügt sich in die weiteren Vorkommen der Orte „Erde“ und „Himmel“ im ersten Evangelium.¹⁶ Nach Mt 5,34f ist der Himmel Gottes Thron und die Erde der Schemel seiner Füße. Die Jünger werden in Mt 6,10 gelehrt, zum Vater zu beten, dessen Wille „im Himmel und auf Erde“ geschehen soll. Der Vater ist der „Herr des Himmels und der Erde“ (Mt 11,25) und dem Auferstandenen wird alle Macht „im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18) gegeben. Diese Stellen zeigen: Über die beiden Orte, die in den Explikationen einen Aufenthalt des Menschensohnes beschreiben, verfügt Gott, seine Macht erstreckt sich über diese. Deshalb kann Gott auch der Urheber der Zeichen sein, zu denen wesentlich der Aufenthalt des Menschensohnes an diesen Orten gehört.

Auffällig ist die Beobachtung, dass bereits das allererste Menschenohnwort im Erzählerverlauf des MtEv den Menschenohn mit einer Lokalisierung verbindet:

15 Es fällt auf, dass sich die beiden genannten Aufenthaltsorte (Mt 12,40: ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους/Mt 24,30: ἐν οὐρανῷ/ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ) von der Nennung des „Himmels“ in der zweiten Zeichenforderung dadurch unterscheiden, dass die Pharisäer und Sadduzäer ein Zeichen *aus* dem Himmel (Mt 16,1: ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) verlangen. Darüber hinaus wird der wahre Christus nicht hier oder dort, nicht in der Wüste oder in Kammern sein (vgl. Mt 24,23.26), sondern sein Zeichen wird für alle sichtbar am Himmel erscheinen.

16 Vgl. Wolter, Art. Welt/Erde, 1890f.

Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann (Mt 8,20).

Im Kontext der Frage nach rechter Nachfolge richtet Jesus in Mt 8,20 den Fokus auf die Wohnungslosigkeit und die Armut,¹⁷ die mit der Wanderexistenz des Menschensohnes bei seinem irdischen Wirken verbunden sind. Diese wird auch denen abverlangt, die ihm nachfolgen wollen. Während in den Explikationen der Zeichen für den leidenden und den richtenden Menschensohn ganz bestimmte Aufenthaltsorte genannt werden, hat der gegenwärtig auf Erden auftretende Menschensohn keine feste Behausung. Diese Diskrepanz zwischen radikaler Ortlosigkeit und der konkreten Bezeichnung von Aufenthaltsorten bedarf der Erklärung. Ein Schlüssel dürfte die Differenzierung der Menschensohnworte zwischen solchen zum gegenwärtig auftretenden, zum leidenden und auferstehenden, und schließlich zum richtenden und wiederkommenden Menschensohn sein.¹⁸ So gesehen hat der irdisch auftretende Menschensohn keinen festen Ort, der leidende das Herz der Erde und der richtende die Wolken des Himmels.

8.3.6 Gerichtsschilderungen im Kontext

Im Kontext beider Texte in der Folge der Zeichen begegnet die Gerichtsthematik. Dieses Thema nimmt „im Matthäusevangelium einen zentralen Platz ein und wird begrifflich in diversen Ausdrücken entfaltet, die in der Regel auf den positiven oder negativen Ausgang dieses ‚Gerichts‘ zielen.“¹⁹ Dieser Aspekt trifft auch auf die beiden vorliegenden Gerichtstexte zu.

Wenn die Männer von Ninive und die Königin des Südens „in dem Gericht“ (ἐν τῇ κρίσει) auftreten (Mt 12,41f), richtet sich ihr Urteil gegen diejenigen, die von Jesus ein Zeichen gefordert haben. „Die

17 Der mit ποῦ eingeleitete Nebensatz verdeutlicht, dass es nicht nur um die Mittellosigkeit geht, was das οὐκ ἔχει vermuten lassen könnte, sondern auch um die Unbehaustheit.

18 Vgl. Konradt, Mt, 141, Ziethe, Namen, 336f, sowie Schnelle, Theologie, 428.

19 Rölver, Existenz, 546. Zum Gerichtsverständnis des MtEv vgl. auch Luz, Mt III, 544–551. Er erkennt die Gerichtsverkündigung als Leitmotiv der mt Jesus-Erzählung.

Formulierung ‚im Gericht‘ mit bestimmten Artikel deutet an, dass sich um eine ganz bestimmte, den Zuhörern vertraute Sache handelt, eben das Jüngste Gericht.²⁰ Dies legt auch der Kontext nahe, in dem immer wieder das Endgericht thematisiert wird (vgl. Mt 11,22.24 [ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως] sowie 12,36 [ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως]).²¹ Jedoch ist der Fokus in Mt 12,41f anders als in der Schilderung des Weltgerichtes (Mt 25,31–46) auf das Ergehen einer bestimmten Gruppe – nämlich „dieses Geschlecht“ – gerichtet.²² Die Rede von den Niniviten und ihrer Umkehr sowie von der Südkönigin und ihrer Bereitschaft, die Weisheit Salomos zu hören, hat eine personale Komponente mit Blick auf die Verurteilten, denn „hier ist mehr als Jona“ und „mehr als Salomo“ (vgl. Mt 12,42). Es wird lediglich der negative Ausgang des Gerichts thematisiert, indem die Verdammnis derer geschildert wird, die zur Umkehr nicht bereit waren.²³ Das Urteil wird also ethisch begründet:

„Den Autoritäten wird für ihr Verhalten ein Nichtbestehen im Gericht angekündigt [...]. Die Niniviten hörten auf die Umkehrbotschaft Jonas, die Königin des Südens auf die Weisheit Salomos, so dass in den Beispielen sowohl Jesu Umkehrruf (Mt 4,17) anklingt als auch seine Lehre und Weisheit (Mt 5–7; vgl. auch 11,9.19).“²⁴

Diese Gerichtsszene hat damit auch eine Funktion mit Blick auf die Gemeinde, der vor Augen gestellt wird, welche Folgen eine nicht vorhandene Umkehrbereitschaft und das Nichtbeachten der Lehre Jesu nach sich ziehen.²⁵

20 Rölver, Existenz, 549, sowie Reiser, Gerichtspredigt, 196, und Chow, Sign, 66.

21 Vgl. Ziethe, Namen, 324.

22 Vgl. Raju, Tod, 91.

23 Vgl. Rölver, Existenz, 354.

24 Ziethe, Namen, 328.

25 Zur grundlegenden ethischen Dimension der Gerichtsthematik im MtEv vgl. Luz, Mt III, 549f: „Das kommende Gericht ist der Horizont, in den die Leser/innen des Matthäusevangeliums ihr Verhalten stellen sollen. Es zeigt, worum es in der ethischen Verkündigung letztlich geht, nämlich um die Alternative zwischen Leben und Tod, zwischen Himmereich und Feuerhölle. Das kommende Gericht macht die wahre Bedeutung des menschlichen Handelns klar.“

Auch Mt 24,30f nimmt Bezug auf das Jüngste Gericht,²⁶ rückt aber die Machtübergabe an den Menschensohn und seine Rolle im Gericht in den Mittelpunkt. Bei der Parusie werden „seine Auserwählten aus den vier Winden“ zusammengeführt (Mt 24,31). Der Fokus hier ist auf den positiven Ausgang gerichtet, den die Erwählten, die von den ausgesandten Engeln gesammelt werden, zu erwarten haben. Durch das „Wehklagen aller Erdenvölker“ (Mt 24,30), was Ausdruck dafür ist, dass diese den Ausgang des Gerichts fürchten, klingt aber auch die Kehrseite des Gerichtes an. Auch dieser Gerichtsszene liegt die Warnung an die Gemeindemitglieder zu Grunde, ein Verhalten an den Tag zu legen, das einem die Zugehörigkeit zur Gruppe der Erwählten in Aussicht stellt.²⁷

In beiden Texten wird die Verbindung von Menschensohn und Gericht thematisiert. In der Gerichtsszene Mt 12,41f ist der Menschensohn zwar nicht explizit genannt, aber die Geschehensabfolge stellt eine Verbindung her: „Der Gedanke an den ‚Menschensohn‘ führt Matthäus weiter zum jüngsten Gericht.“²⁸ Die Verbindung wird dadurch sichergestellt, dass Jesus sich von den Zeichenforderern „als von einem ‚bösen und ehebrecherischem Geschlecht‘ [distanziert] und sich durch dieses Urteil ihnen gegenüber in einer anklagenden und richtenden Funktion [erweist].“²⁹ Die Zeugen-³⁰ und Richterfunktion der Männer aus Ninive und der Südkönigin knüpft daran an und spielt mit dem zweifachen ἐν τῇ κρίσει einen unmittelbaren juristischen Kontext ein.³¹ Schließlich verweist der Grund der Verdammnis auf den Menschensohn zurück: Obwohl „hier“ – gemeint ist Jesus als der Menschensohn – „mehr“ ist als Jona und als Salomo, verweigern die Zeichen-Forderer die Umkehr. Die generelle Bedeutung, die der erste Evangelist dem richtenden Menschensohn beimisst, zeigt sich daran, dass neben Mt 24,30 noch drei

26 Vgl. Rölver, Existenz, 554.

27 Vgl. bereits Rengstorf, Art. σημεῖον, 236.

28 Luz, Mt II, 280.

29 Gielen, Konflikt, 141.

30 Rölver, Existenz, 549, weist den Niniviten und der Südkönigin die „Rolle der Gerichtsbeisassen“ zu.

31 Nach Gielen, Konflikt, 145, wird dies verstärkt durch die Verbindung der Verben ἀναστήσονται und ἐγερθήσεται mit μετά, was den Aspekt des Zeugnisses und der Anklage hervorhebt.

weitere Menschensohnworte, die sich nur im MtEv finden, das kommende Gericht zum Inhalt haben.³²

Resümierende Interpretation

Wie aber lassen sich diese Gemeinsamkeiten auswerten und welche Impulse können bei einer gemeinsamen Lektüre für die Auslegung der Perikopen ausgehen?

Durch den Verweis auf das Jona-Zeichen wird die Gemeinde des Mt, der die Gegenwart des Herrn in besonderer Weise zugesagt ist, zu einer vertrauenden Grundhaltung aufgefordert. Sind in der Gemeinde zwar Kleinglaube und Zweifel verbreitet, die sich in einem mangelnden Vertrauen auf das von Jesus verkündete Wirken Gottes äußern,³³ so verweist Mt mit dem Jona-Zeichen auf eine Lösung dieses Problems: Der Blick auf die eigene Tradition ist dabei der Schlüssel. Denn in ihr gibt es Beispiele, an denen man sehen kann, dass die Ereignisse dem Plan Gottes folgen und dass dieser sich durchsetzen wird – auch wenn dies zunächst schwer erträglich ist. Die Auferstehung des Herrn der Gemeinde ist der Garant dafür, dass Gott durch das Leid, auch während der Zeit im „Herzen der Erde“, der Handelnde, der Herr der Geschehnisse war. Um das zu illustrieren, dient das biblische Vorbild des Jona und seine Zeit im Fischbauch.

Insofern das Jona-Zeichen den Tod Jesu deutet, ist es für die Gemeinde selbst schon ein Ereignis der Vergangenheit. Sie blickt auf dieses zurück, so dass das Jona-Zeichen bereits bestätigt worden ist:

32 Vgl. Repschinski, Bilder, 111. Vgl. auch Repschinski, Boris, Erbarmen und Gericht. Gott zwischen den Fronten im Matthäusevangelium, in: ZKTh 138 (2016), 315–330, der die Funktion der heftigen Gerichtsbilder in den Parabeln des MtEv treffend beschreibt: „Die Rede vom kommenden Gericht betont somit die wahre Bedeutsamkeit menschlichen Handelns. Menschliches Handeln hat Konsequenzen, für die der Mensch letztlich auch Verantwortung tragen muss.“ Ebd., 330.

33 Vgl. Luz, Mt I, 99f, sowie Backhaus, Knut, Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums, in: Ernst, Josef/Leimgruber, Stefan (Hg.), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche (FS Degenhardt), Paderborn 1995, 127–139, 130–134 und Repschinski, Bilder, 142f. Vgl. auch Kap. 9.3.

Die Zeit des Begraben-Seins Jesu gehörte zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes.³⁴

Anders ist das bei der Parusie des Menschensohnes, die von der Gemeinde noch erwartet wird und ein Ereignis voller Ungewissheiten darstellt. Nun wird auch hier ähnlich argumentiert: So wenig man auch über die Parusie sagen kann (dieses Unwissen spiegelt sich in der Frage der Jünger in Mt 24,3³⁵) – sicher ist, dass sie nach einem göttlichen Plan abläuft und der Menschensohn darin wiederum eine besondere Rolle einnimmt, die sich durch Macht und herausgehobene Funktionen auszeichnet.

Thematisierte die Explikation des Jona-Zeichens den leidenden Menschensohn, greift die Ausführung des Menschensohn-Zeichens die richtende Funktion des Menschensohnes auf. Durch das Aufstehen der Männer von Ninive und der Südkönigin zum Gericht über diejenigen, die von Jesus ein Zeichen gefordert haben (Mt 12,41), klingen bereits beim Jona-Zeichen das Gericht und die Verbindung des Menschensohnes mit diesem an, auch wenn er selbst dort der Grund der Anklage (mangelnde Umkehrbereitschaft „dieser Generation“, obwohl hier „mehr als Jona“ und „mehr als Salomo“ ist) und nicht der Verkünder des Urteils ist.

Wenn auch nicht so explizit markiert wie das Jona-Zeichen, wird auch die Parusie durch biblisch geprägte Traditionen gedeutet. Der Rückgriff auf Dan 7,13 erfüllt eine ähnliche Funktion wie die Bezugnahme auf Jona. Die Zeugnisse der heiligen Schriften sind der Garant dafür, dass Gott machtvoll handelt. Während die Gemeinde dies im Falle des Jona-Zeichens (anhand des Todes und der Auferstehung Jesu) retrospektiv erfahren kann, kann sie dies aus der Erfahrung heraus

34 Dies wirft v. a. auch ein schlechtes Licht auf diejenigen, die das Zeichen gefordert haben: Mit Blick auf die Verbindung zu Mt 27,63 und 28,11–15 resümiert Chow, Sign, 91: „The answer to the request and the explanation of the sign of Jonah (Matt 12:39–40) provide a polemic against such denial, for the sign has also been promised to and understood by the enemies of Jesus, but they remain unchanged even by its fulfilment, the resurrection. Jesus is not a deceiver and the proclamation of his resurrection is not a lie. It is only his opponents, because of their wickedness and spiritual blindness, who have prevented themselves from seeing it.“

35 Dass Mt 24,3 als Jüngerfrage auf die Gemeinde hin transparent ist, wird durch die mt Redaktion ersichtlich: Fragesteller sind „die Jünger“ (οἱ μαθηταί), in Mk 13,3 dagegen lediglich Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas (Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας), die mit Jesus allein sind.

auch für das Zeichen des Menschensohnes (bei der Parusie) prospektiv erhoffen. Damit spiegeln diese Texte, liest man sie auf diese Weise zusammen, die mit Gemeindesituation in ihrem „Zwischenstadium von Offenbarung und Vollendung.“³⁶ Der Blick auf Vergangenes wird zur Grundlage für die Haltung und die Hoffnung im Blick auf Bevorstehendes. Die Gemeinde kann aus der Tradition lernen, dass die Ereignisse dem Plan Gottes folgen, und aus dieser Erfahrung heraus die Gegenwart gestalten und die Parusie zuversichtlich erwarten.³⁷

8.4 Das Geschick des Menschensohnes als zentrales Motiv der σημεῖον-Texte

Mit den σημεῖον-Texten eng verwoben ist der Menschensohn, ein Motiv, „dem der Verfasser des ersten Evangeliums [...] besonderen Wert beigemessen hat [...]“³⁸

σημεῖον	Menschensohn-Motiv
Mt 12,40	Zeichen des Jona: der Menschensohn wird im Herzen der Erde sein
Mt 16,1–2a.4	Indirekt: Jona-Zeichen ist Zeit des Menschensohnes im Herzen der Erde (was sich aus Mt 12,40 schließen lässt)
Mt 24,3	Indirekt: Frage nach der Parusie Jesu, die die Parusie des Menschensohnes ist (vgl. Mt 24,27)
Mt 24,24	Fehlt. Kontrastfunktion: Zeichen der Pseudopropheten und -messiasse sind anders als das Zeichen des Menschensohnes
Mt 24,30f	Zeichen des Menschensohnes: das Kommen zum Gericht
Mt 26,48	Auslieferung des Menschensohnes, der Jesus ist (vgl. Mt 26,24.45)

Tabelle 25: Menschensohn-Motiv in den σημεῖον-Texten

Bei den Explikationen von Jona- und Menschensohn-Zeichen handelt es sich um Menschensohnworte. In den übrigen σημεῖον-Texten ist jedoch nicht unmittelbar vom Menschensohn die Rede. Vielmehr lässt sich dies aus dem Kontext erschließen:

³⁶ Repschinski, Bilder, 144.

³⁷ Der theologische Kontext, in dem diese Überlegungen stehen, ist das Bewusstsein für die Verzögerung der Parusie und eine Modifikation in der Naherwartung. Vgl. Schnelle, Theologie, 426–429.

³⁸ Geist, Menschensohn, 30.

- Jesus verweist in seiner Reaktion auf die zweite Zeichenforderung (Mt 16,2a.4) auf das Zeichen des Jona, ohne die Explikation aus Mt 12,40 zu wiederholen. Dabei handelt es sich um ein erzählerisches Mittel, durch das die Frontstellung zwischen ihm und seinen Opponenten verschärft wird, da diese als nicht lernfähig und uneinsichtig charakterisiert werden. Inhaltlich jedoch kann es sich bei Mt 16,4 nur um das bereits in Mt 12,40 genannte Jona-Zeichen inklusive der dort genannten Explikation mit dem Menschensohnwort handeln.³⁹ Die dort beigelegte Deutung ist also in Mt 16,4 mitzudenken.
- Auch in der Jüngerfrage (Mt 24,3) ist nicht vom Menschensohn die Rede. Jedoch antwortet Jesus auf die Frage mit dem Hinweis auf die Parusie des Menschensohnes (Mt 24,30f), so dass dadurch auch in Mt 24,3 rückblickend das Menschensohnmotiv als angedeutet gesehen werden kann. Die Identifikation von Jesus und Menschensohn stellt der Text – auch wenn im gesamten MtEv mit Menschensohn immer Jesus gemeint ist⁴⁰ – durch Mt 24,27 sicher.⁴¹
- In Mt 24,24 ist kein unmittelbarer Bezug zum Menschensohn erkennbar. Die Pseudopropheten und Pseudomessiasse dienen mit ihren großen Zeichen und Wundern ebenso wie diejenigen mit ihren Hinweisen, wo der Christus überall sein würde (Mt 24,23.26), jedoch als Kontrastfolie für die unübersehbare und von spektakulären Himmelserscheinungen begleitete Parusie des Menschensohnes.⁴²
- In der Verhaftungsperikope wird das Menschensohnmotiv durch Jesu Deutung des Geschehens in Mt 26,45 thematisiert: „Siehe, die Stunde ist gekommen und der Menschensohn wird in die Hände von Sündern ausgeliefert.“ Die Verhaftungsszene ist die narrative Entfaltung dieser Auslieferung des Menschensohnes, in der die Identifikation Jesu als Menschensohn durch den Kuss des Judas, das σήμερον, erfolgt.

³⁹ Vgl. Chow, Sign, 92f.

⁴⁰ Vgl. etwa Mt 16,13–16, wo Jesus die Jünger fragt: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ (V.13). In der Wiederholung lautet die Frage dann: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (V.15).

⁴¹ Vgl. Kap. 6.6.3.

⁴² Vgl. Kap. 6.7.2.

Die σημεῖον-Texte reflektieren, was Jesus als der Menschensohn tut, erleidet oder welche Funktion ihm zukommt.⁴³ Dazu zählen sein Tod und die Auferstehung durch die Bezugnahme auf die Zeit des Begräbnisses (Mt 12,39f), seine Auslieferung (Mt 26,47–56), die Parusie und die Rolle des endzeitlichen Richters (Mt 24,3.30f). Es werden auf diese Art und Weise Ereignisse im Geschick des gekommenen (Auslieferung und Begräbnis) und des wiederkommenden (Parusie und Gericht) Menschensohnes gedeutet. Die Perspektive der Gemeinde ist dabei einerseits auf Ereignisse gerichtet, die von ihrem Standpunkt aus bereits in der Vergangenheit liegen sowie auf Ereignisse, die sie noch erwartet.

In den σημεῖον-Texten wird vielfach deutlich, dass Jesus der Menschensohn ist, an welchen Orten er sich aufgehalten hat und aufhalten wird, was an ihm geschieht, und welche Funktion ihm zukommt. So haben sie auch eine identifikatorische Funktion, was besonders für den Judas-Kuss und das Zueinander der Jüngerfrage (Mt 24,3) und der Antwort Jesu mit Verweis auf die Parusie des Menschensohnes (Mt 24,30f) deutlich wird.

Wenn in Mt 24,24 vor falschen Propheten und falschen Christussen gewarnt wird, fällt die vorausgehende Warnung vor solchen auf, die Christus „hier oder dort“ (Mt 24,23) identifizieren wollen. Ganz ähnlich funktioniert die Vereinbarung des Judas: Den er küssen wird, „der ist es“ (Mt 26,48). Im Falle der Identifikation durch Judas stimmt es aber sogar, die Zuordnung ist korrekt, Judas weist auf den „echten“ Christus hin (vgl. auch Mt 3,17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός). Eine Lokalisierung, wie sie im Fall der Pseudochristusse eine Rolle spielt, erübrigt sich hier, insofern Jesus physisch vor Judas steht – es geht also um eine qualitative Aussage: Er ist der Menschensohn, der ausgeliefert werden muss.

Die Rede vom Menschensohn in der dritten Person ermöglicht es erzähltechnisch, dass die Figur Jesus Aussagen über sich selbst treffen und gleichsam einen mit dem Leser gemeinsamen Standpunkt, der von außen auf die Jesusgeschichte blickt, einnehmen kann. Die Deutungen, die mit dem Mittel der Rede vom Menschensohn eingebracht werden, werden zu einer Reflexionsfolie für die Gemeinde. Sie bilden eine

⁴³ Luz, Mt II, 501: „Vom ‚Menschensohn‘ spricht Jesus [...] dann, wenn er von seiner Geschichte und seinem Weg spricht.“

durch Jesus autorisierte Interpretation der Ereignisse, der sich anzuschließen die Gemeinde aufgefordert wird. Gleichzeitig beinhalten sie Handlungsaufforderungen: Die Mitglieder der Gemeinde sollen nicht auf falsche, oberflächliche Zeichen hoffen, wie dies die Pharisäer, die Schriftgelehrten und die Sadduzäer tun (Mt 12,38; 16,1); sie werden aufgerufen, sich von großen Zeichen und Wundern nicht in die Irre führen zu lassen (Mt 24,24). Die geforderten (und abgelehnten) Zeichen und die Zeichen der Pseudopropheten und Pseudomessiasse stehen in einer Linie. Sie werden radikal abgelehnt und es wird vor ihnen gewarnt, weil sich die wahren Zeichen, die mit dem Menschensohn in Verbindung stehen, von ihnen unterscheiden. Die Mitglieder der Gemeinde sollen mit Blick auf ihre Erfahrung (Jona-Zeichen) darauf bauen, dass Gott die Geschicke lenkt und Gerechtigkeit herstellen wird (Menschensohn-Zeichen). Die Zeichen, die er setzt, sind anders geartet als die spektakulären, die Scharlatane ihnen mit trügerischen Absichten in Aussicht stellen. Auf der Folie nämlich, die aufzeigt, welche Forderungen illegitim sind und welche Zeichen falsche Propheten und Christusse ausweisen, wird auch deutlich gemacht, welcher der ist, dem man in dem Anspruch auf die Propheten- und Christuswürde folgen soll: Jesus, als der Menschensohn. Insofern gewinnen die Texte auch christologisches Gewicht. Für die Gemeinde gilt es, sich auf die richtige Seite zu stellen und das in entsprechendem Handeln auszudrücken – dies ist entscheidend, um im Gericht des kommenden Menschensohnes nicht zu den Verdammten zu gehören.

Die σημεῖα des MtEv eröffnen einen Rahmen zur Deutung des Geschicks des Menschensohnes. Gerade wegen der Offenheit des Begriffs σημεῖον wird es möglich, sie zu füllen – wie Mt das besonders in Mt 12,40 und 24,30f durch die Explikationen tut. Hier schimmert das Verständnis von Zeichen im heutigen Sinne auf: Ein Bezeichnendes verweist auf etwas Bezeichnetes. Das Zeichen des Jona bezeichnet Gottes Handeln im Leidensgeschick Jesu. Das Zeichen des Menschensohnes bezeichnet das Kommen des Menschensohnes zum Gericht. Die einheitliche Funktion besteht darin, die Gemeinde dazu anzuleiten, sich der Deutung Jesu anzuschließen. Gleiches gilt für die Verhaftung Jesu, die durch das Zeichen des Kusses eingeleitet wird und ebenfalls als schriftgemäß dargestellt wird.

Die Notwendigkeit der Deutung spiegelt sich in den Texten durch die Form der Frage (Mt 24,3), durch die Explikationen, den Rückgriff auf atl Texte und Vorstellungen, den Verweis auf die Schrifteerfüllung (Mt 26,54.56), wie auch implizit durch die Forderung (Mt 12,38; 16,1). Die Leser werden dadurch darauf aufmerksam gemacht, dass auch sie gefordert sind, das Menschensohn-Geschick auf Grundlage der Deutungsangebote Jesu zu reflektieren.

9 Theologische Einordnung in das MtEv

Nach der Zusammenschau des Verhältnisses der σημείον-Texte des MtEv untereinander, gilt es nun, eine Einordnung in das gesamte MtEv vorzunehmen. Zentral ist dabei die Frage: Wie verhalten sich die skizzierten Sinnlinien und inhaltlichen Muster der σημείον-Texte zum Makrotext, dem ersten Evangelium? Welche Themen, die für das MtEv von besonderer Bedeutung sind, tauchen in den Texten auf, und wie sind sie dort verarbeitet und konnotiert?

9.1 Die Bedeutung der Schrift und die Erfüllung des Gotteswillens

Die Schrift nimmt im MtEv eine besonders hervorgehobene Stellung ein, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ.¹ Programatisch ist die bleibende Bedeutung des Gesetzes, die Erfüllung desselben durch Jesus sowie der Aufruf, das Gesetz zu halten, im Himmelreich zu den Größten zu zählen (Mt 5,17–20). Während bereits die ersten Worte des Evangeliums (Mt 1,1: βίβλος γενέσεως ...) Gen 2,4 und Gen 5,1 (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ...) aufnehmen,² greifen die letzten Worte (Mt 28,20: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι; vgl. auch Mt 1,21 und 18,20) das Motiv des Mit-Seins Gottes auf, das ebenfalls atl geprägt ist (vgl. bes. Jes 7,14: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ).³ Auf diese Weise werden atl Vorstellungen christologisch entfaltet. Mt nimmt bei der Darstellung des Wirkens Jesu Bezug auf Gestalten der jüdischen Tradition und deutet es durch Erfüllungszitate und mit Verweis auf die Erfüllung der Schrift. Auch im Konflikt Jesu mit seinen Gegenspielern spielt die Schrift eine bedeutende Rolle: Einerseits werden einzelne

1 Vgl. Kap. 1.2.2.

2 Vgl. Luz, Mt I, 117.

3 Für das mt Konzept ist Jes 7,14 wegen der direkten Bezugnahme und christologischen Deutung in Mt 1,23 durch ein Erfüllungszitat besonders hervorzuheben. Vgl. darüber hinaus auch Gen 26,3: ἔσομαι μετὰ σοῦ; Gen 26,24: μετὰ σοῦ γάρ εἰμι; Gen 28,15: ἐγὼ μετὰ σοῦ; Jes 8,8: μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

Ereignisse oder Verhaltensweisen als in der Schrift vorgezeichnet dargestellt (vgl. Mt 2,17f; 15,7–9; 27,9f),⁴ andererseits nimmt Jesus mehrfach auf die Unkenntnis und das Unverständnis seiner Gegner Bezug („habt ihr nicht/niemals gelesen“; οὐκ/οὐδέποτε ἀνέγνωτε: Mt 12,3.5; 19,4; 21,16.42; 22,31).⁵ „Die Verwendung der Schrift ist dabei prioritär darauf ausgerichtet, das Leben und Wirken Jesu als im Einklang mit der Schrift und als dessen Vollendung darzustellen.“⁶ So wird die Geschichte Jesu als Erfüllung der Schrift dargestellt, worin Mt weit über das MkEv hinausgeht, wo dies lediglich in Mk 14,49 explizit begegnet.⁷ Mit M. Konradt kann man festhalten: „Die Mt Jesusgeschichte erklingt im Resonanzraum der Schrift, und sie gewinnt an Klangfarbe, wenn man sie in diesem Resonanzraum hört.“⁸

C. Ziethe weist auf zwei Grundvoraussetzungen hin, die für die Verwendung der Schrift von Bedeutung sind: Erstens wird den Texten ein Wahrheitsanspruch zugeschrieben. Sie „sind zu erfüllen oder gelten durch das Eintreten aktueller Ereignisse als erfüllt.“⁹ Zweitens wird den Texten eine „(Gegenwarts-) Relevanz [zugeschrieben], da autoritative Texte zur Deutung aktueller Ereignisse herangezogen werden.“¹⁰ Das heißt, die rezipierten Schriften gewinnen auch an Bedeutung durch die Überzeugung, dass sie „für die aktuelle Situation normative oder deutende Aussagen machen können.“¹¹ Die mt Schriftrezeption ist von dieser doppelten Autorität der Schrift geprägt. Deshalb wird die Schrift zur Erläuterung, zu Deutungen und zu Assoziationen, die beim Leser des Mt-Textes durch den rezipierten Schrift-Text hervorgerufen werden sollen, herangezogen.

4 Vgl. Meister, Daniel J., Die intertextuelle Dimension der Darstellung der Gegner Jesu im Matthäusevangelium. Mit besonderer Berücksichtigung des Propheten Jeremia, Bern 2016, 18f, https://boris.unibe.ch/92209/1/15meister_dj.pdf [03.01.2020].

5 Vgl. Doering, Rezeption, 117.

6 Meister, Dimension, 18.

7 Vgl. Doering, Rezeption, 117.

8 Konradt, Mt, 1.

9 Ziethe, Namen, 16. Vgl. auch Schreiber, Stefan, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015, 168: „Die Geschichte des Christus Jesus erweist sich als Erfüllung der Schriften Israels und ist damit in Gottes Heilsgeschichte verankert.“

10 Ziethe, Namen, 17.

11 Ziethe, Namen, 17.

Für Mt manifestiert sich in der Schrift der Wille Gottes, der durch Jesus verbindlich ausgelegt wird und zu seinem Ziel kommt.¹² Dies wird vor allem auch deutlich an der Verpflichtung auf „alles“, was der irdische Jesus den Jüngern geboten hat (vgl. Mt 28,20):

„Die Hermeneutik matthäischer Schriftauslegung geht von der Grundannahme aus, dass der Wille Gottes, wie er in der Schrift zugänglich ist, identisch ist mit dem Willen Gottes, wie er sich im Auftreten und Geschick Jesu von Nazaret ereignet hat.“¹³

Der Zielpunkt der mt Schriftverwendung ist es, die „göttliche und menschliche Perspektive – Gottes Willen und das Handeln der Menschen – wieder in Übereinstimmung zu bringen.“¹⁴

In diesen Rahmen fügt sich die Schriftrezeption in den σημεῖον-Texte ein. Der Wahrheitsanspruch, der der Schrift zugeschrieben wird, spiegelt sich in der Perikope von der Verhaftung Jesu. In Mt 26,54 macht Jesus deutlich, dass sich die Verhaftung auf die geschilderte Art und Weise ereignet, da die Schrift erfüllt werden muss. Der Erzähler hält im abschließenden Vers zusätzlich fest, dass in dem eingetretenen Ereignis „die Schriften der Propheten“ sodann auch erfüllt worden sind (Mt 26,56). Gerade an diesem kritischen Punkt der Jesus-Geschichte wird die Notwendigkeit der Erfüllung der Schrift umfangreich betont. Hier spiegelt sich die genannte Grundüberzeugung, dass in der Schrift der Wille Gottes zum Ausdruck kommt, der sich auch im Auftreten und im Geschick Jesu ereignet hat. Die Gegenwartsrelevanz der Schrift kommt besonders in der ersten Perikope vom Jona-Zeichen zum Ausdruck: Zunächst wird die Autorität der Schrift durch den Hinweis auf Jona, den Propheten, hervorgehoben. Sodann liefert die Referenz aus dem Jona-Schicksal eine deutende Aussage für das Ergehen des Menschensohnes, näherhin sein Begräbnis. Die Schrift wird so zur Interpretationsfolie der mt Jesusgeschichte, die auf unterschiedliche Art und

¹² Vgl. Schnelle, Einleitung, 301f.

¹³ Rölver, Existenz, 561, wie auch Konradt, Mt, 15.

¹⁴ Rölver, Existenz, 562.

Weise¹⁵ zur Einordnung, Deutung, Kontextualisierung und Prägung der Erzählung beiträgt.

Darüber hinaus spielen auch in den anderen σημεῖον-Stellen Texte (Dan 7 in Mt 24,30f), geprägte Vorstellungen (z. B. die Falschprophetie in Mt 24,24) und Begriffe (πειράζοντες in Mt 16,1) aus der Schrift eine bedeutende Rolle. Selbst die Gegenspieler Jesu werden durch den Rückgriff auf die Schrift dargestellt: zum einen durch ihre versucherische Absicht in der zweiten Zeichenforderung (πειράζοντες), zum anderen durch die Charakterisierung durch Jesus als bundesbrüchig (μοιχαλῖς) – beides Motive, die in der Schrift für das Volk und seinen Bund mit Gott stehen und geprägt sind. Auf diese Weise wird auch der Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten, wie er in der Auseinandersetzung um die geforderten Zeichen zum Ausdruck kommt, mit Vorstellungen aus der Schrift illustriert.

Für das Lexem σημεῖον selbst eine atl Prägung zu prüfen, fällt aus mehreren Gründen schwer. Zum einen lässt sich wegen des breiten Bedeutungsspektrums von σημεῖον in der LXX nicht eine zentrale Bedeutung bestimmen. Zum anderen wurde mehrfach auf den funktionalen Charakter von σημεῖον in der LXX hingewiesen,¹⁶ wonach nicht der Gegenstand des Zeichens, sondern seine Funktion und Mitteilung entscheidend sind. Ebenso wenig wie man also von einer atl dominierenden Bedeutung von σημεῖον sprechen kann, lassen sich entsprechende begriffliche Prägungen für die mt Verwendung des Begriffs nachweisen. Inwiefern sich solche Prägungen aber auf inhaltlicher und funktionaler Ebene für die jeweiligen Vorkommen von σημεῖον im MtEv finden lassen, – und solche bestehen zweifelsohne – wurde in der Einordnung zur kulturellen Enzyklopädie gezeigt.¹⁷ Es wurde ebenso deutlich, dass der Blick nicht auf den Begriff allein begrenzt sein darf, sondern auf den Kontext geweitet werden muss, um die Bedeutung der Schrift für die untersuchten σημεῖον-Texte adäquat erfassen zu können.

¹⁵ Nach Ziethé, Namen, 29f, lassen sich unterscheiden: a) autorisierende/legitimierende Rezeption; b) reaktanztuierende Rezeption; c) transformative Rezeption; d) negierende Rezeption.

¹⁶ Vgl. Weiss, Zeichen, 33; Hofius/Kahl, Art. σημεῖον, 1971.

¹⁷ Siehe Kap. 8.2.

9.2 Der Menschensohn als Interpretament für das Geschick Jesu

Im MtEv kommt der Rede vom Menschensohn eine zentrale Stellung zu. Die Menschensohnworte kommentieren die Geschichte Jesu und spielen in den Leidensansagen (Mt 16f), in der Endzeitrede (Mt 24f) und dem Beginn der Passion (Mt 26) eine besondere Rolle. Die Menschensohnworte reflektieren das Wirken (Mt 8,20; 9,6; 11,19; 12,8; 13,37), Leiden (Mt 17,12.22; 20,18.28; 26,2.24.44), Sterben/Auferstehen (Mt 12,40; 17,9) und das Wiederkommen des Menschensohnes zum Gericht (Mt 10,23; 16,27f; 19,28; 24,27.30.39.44; 25,31; 26,64).¹⁸ „Dabei liegt auf dem Motiv des hoheitlichen Richtens des kommenden Menschensohnes zweifellos ein Schwergewicht.“¹⁹ Dieser Schwerpunkt korrespondiert mit der großen Bedeutung, die die Gerichtsthematik im ersten Evangelium einnimmt.²⁰ Die Menschensohnworte dienen so durchgängig der Reflexion des Lebens und Wirkens Jesu: „As ‚the son of the man‘ Jesus is the one who is homeless, rejected, blasphemed, the one with power over sins, the one who is handed over, killed, risen and who comes for judgment.“²¹ Dieses Phänomen, dass mit dem Menschensohn der Weg Jesu beschrieben wird, veranlasst U. Luz dazu, den Menschensohn auf einer horizontalen Ebene zu verorten: „The ‚son of

¹⁸ Die Verteilung der Menschensohn-Worte im Verlauf des Evangeliums zeichnet nach: Luz, Son, 10–17.

¹⁹ Schnelle, Theologie, 428; so auch Bormann, Lukas, Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie, in: Ders. (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 111–128, 116.

²⁰ Mit den Worten von Rölver, Existenz, 443: „Entscheidend im Hinblick auf das endzeitliche Gericht und auf die endgültige Koalition von Wissen und Macht ist [...] die Identifikation Jesu mit dem Menschensohn. Diese Identifikation zieht sich durch das gesamte Evangelium und wird in der Aussage, dass der Menschensohn Vollmacht habe, Sünde zu erlassen (9,6) verbunden mit der Bedeutung des Namens Jesu (1,21) und seinem Geschick. Doch nicht nur Jesus, der – aus der Perspektive der Abfassung des Matthäusevangeliums – in der Vergangenheit gelebt hat, ist der Menschensohn, sondern eben auch der für die Zukunft erwartete wiederkommende Christus.“ Daraus folgert er schließlich: „Das symbolische Universum wird durch den Text des Matthäusevangeliums christologisch transformiert: Der Menschensohn-Weltenrichter am Ende der Tage ist identisch mit dem Lehrer Jesus in der Vergangenheit und dem auferstandenen Immanuel, der die Gemeinde in der Gegenwart begleitet.“ Ebd., 560.

²¹ Luz, Son, 18.

the man' therefore is a christological expression with a *horizontal dimension*, by means of which Jesus describes his way through history."²² Im Unterschied dazu betone der Titel „Sohn Gottes“, der von der Offenbarung des Titels für Jesus durch Gott selbst (vgl. Mt 3,17; 16,17; 17,5; s. a. 11,27) und das Bekenntnis der Menschen (vgl. Mt 14,33; 16,15; 27,54) bestimmt sei, die vertikale Dimension.²³

J. D. Kingsbury hat gezeigt, dass beim Vorkommen des Menschensohn-Titels im MtEv drei Aspekte besonders hervorgehoben werden:²⁴

- Die Öffentlichkeit: Jesus spricht über sich als Menschensohn mit Blick auf verschiedene Gruppen: die jüdische Öffentlichkeit (Mt 16,13), die Volksmengen (Mt 8,18.20; 9,6.8; 11,7.19), die Schriftgelehrten (Mt 9,3.6; 8,19f; 12,40), die Pharisäer (Mt 12,2.8.24.32.40), Judas (Mt 26,45), seine religiösen und weltlichen Gegenspieler (Mt 20,18f) sowie die weltlichen Führer (Mt 20,25.28). Gerade in den Worten vom wiederkommenden Menschensohn rückt die Perspektive auf die Völker, die religiösen Autoritäten und die Jünger in den Vordergrund (Mt 10,23; 13,41–43; 16,27f; 19,28; 24,27.30f.37–39.44; 25,3f). Wenn vom Menschensohn die Rede ist, geht es also auch immer um Relationen zwischen ihm und verschiedenen Akteuren. „In short, it is this orientation toward the ‚world‘ in Jesus' use of ‚the Son of man' that marks this designation as ‚public' in nature.“²⁵
- Die göttliche Autorität des Wirkens Jesu: Die Menschensohnworte unterstreichen Jesu Vollmacht, Sünden zu vergeben (Mt 9,6), dass er Herr über den Sabbat ist (Mt 12,8), die Sammlung der Söhne des Königreiches (Mt 13,37f), seine Autorität, dem Willen Gottes entsprechend selbst die Passion auf sich zu nehmen (Mt 17,22f; 20,18f; 26,24.45.56) sowie seine Rolle als Endzeitrichter „who ushers in the consummated Kingdom and inaugurates the Great Assize.“²⁶

²² Luz, Son, 18,

²³ Luz, Son, 18.

²⁴ Vgl. dazu Kingsbury, *Matthew as Story*, 100–102.

²⁵ Kingsbury, *Matthew as Story*, 101.

²⁶ Kingsbury, *Matthew as Story*, 101.

- Der Widerstand, den Jesus hervorruft: Die Mähler Jesu mit Sündern und Zöllnern werden missinterpretiert (Mt 11,19), Satan ist sein Gegenspieler (Mt 13,37–39), die religiösen Lehrer werfen ihm Blasphemie (Mt 9,3.6) und den Pakt mit dem Satan vor (Mt 12,24.32), er kündigt sein Leiden an (Mt 12,39f), spricht von solchen, die dafür verantwortlich sind (Mt 17,12.22f; 20,18f; 26,2.24.45f) und schließlich ist er als endzeitlicher Richter derjenige, der alle zur Verantwortung zieht (Mt 19,28; 24,29–31.37–39.43f; 25,31–46).

J. D. Kingsbury resümiert:

„The purpose for which Jesus employs ‚the Son of man‘ is multiple: to assert his divine authority in the face of opposition; to tell his disciples what the ‚public‘, or ‚world‘ (Jews and Gentiles), is about to do to him; and to predict that he whom the world puts to death God will raise and that, exalted to universal rule, he will return in splendor as Judge and consequently be seen by all as having been vindicated by God.“²⁷

Die Menschensohn-Theologie im MtEv ist damit in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung: Sie ist christologisch relevant, da die Menschensohnworte zentrale Aussagen über die Bedeutung Jesu und die Deutung seines vorösterlichen, gegenwärtigen und zukünftigen Wirkens enthalten. Sie ist ekklesiologisch relevant, da Themen zur Sprache kommen,

„die in jeder Beziehung für Leben und Praxis der Gemeinde von Bedeutung sind. [...] Gerade weil die mt Menschensohnvorstellung auch die nachösterliche Zeit miteinbezieht, erscheinen die Weisungen und Verhaltensweisen des irdischen Menschensohnes nach wie vor als relevant für die Gemeinde.“²⁸

²⁷ Kingsbury, *Matthew as Story*, 103.

²⁸ Geist, *Menschensohn*, 428. Er resümiert weiter unter Bezugnahme auf die historische Situation der Gemeinde, die auf das Jesus-Geschehen zurückblickt und auf seine Wiederkunft wartet: „Die Gegenwart des Menschensohnes bestimmt die Gemeinde; deshalb orientiert sie sich an seinem vorösterlichen Handeln und weiß sich motiviert durch seine noch ausstehende Parusie.“ Ebd., 432.

Sie beinhaltet auch einen universalen Aspekt, da sie Aussagen zum Verhältnis Jesu zu den Völkern trifft und die Öffnung der Sendung Jesu zu den Völkern aufgreift (vgl. Mt 16,27; 24,30f; 25,31–46).²⁹ Und schließlich intendieren die Worte vom richtenden Menschensohn ethische Aspekte, insofern sie ein Konzept erkennen lassen, das alle Menschen zu einem bestimmten Handeln auffordert (vgl. vor allem Mt 25,31–46).³⁰

Es wurde bereits deutlich, dass sich auch in den *σημείων*-Texten bedeutende Aussagen über den Menschensohn finden: Jesus wird als Menschensohn identifiziert und in die Hände der religiösen und weltlichen Autoritäten übergeben (Mt 26,47–56), über eine dreitägige Dauer begraben sein (Mt 12,39f), bei der Parusie auf den Wolken des Himmels kommen und das Gericht durchführen (Mt 24,30f). In den untersuchten Texten sind die Verbindungen des Menschensohnes mit bestimmten geprägten Orten aufgefallen. Dabei werden bestimmte Situationen während des Wirkens des Menschensohnes lokalisiert.³¹ Deutlich hervorzuheben ist der ekklesiale Aspekt durch die Fokussierung auf die mt Gemeinde, die in der Pragmatik der untersuchten Texte festgestellt worden ist. Den Gemeindemitgliedern wird mit diesen Menschensohn-Worten ein Deutungsangebot gemacht, das anzunehmen sie aufgefordert werden. Auch die ethische Komponente spielt in den Gerichtsszenen, die mit dem Zeichen des Jona und dem Zeichen des Menschensohnes in Verbindung stehen, eine gewichtige Rolle. Die Forderung der Pharisäer und Schriftgelehrten nach einem Zeichen bildet ein Negativbeispiel und führt zur Anklage im Gericht (Mt 12,41f). Ziel muss es sein, ein Verhalten an den Tag zu legen, das die Zugehörigkeit zu den Erwählten in Aussicht stellt (Mt 24,31), die im Gericht gesammelt werden. Und schließlich ist das Bekenntnis zum wahren Menschensohn entscheidend und Scharlatanen nachzufolgen und sich für deren Taten zu begeistern (Mt 24,24) ist zu unterlassen.

In den Zeichen-Texten finden sich diese drei von J. D. Kingsbury genannten Aspekte wieder: Im Spruch vom Jona-Zeichen erfahren die Zeichenforderer von der begrenzten Zeit des Begräbnisses Jesu, was vor

²⁹ Vgl. Geist, Menschensohn, 420–423.

³⁰ Vgl. Geist, Menschensohn, 429f.

³¹ Vgl. Kap. 8.3.5.

allem durch das Wiederaufgreifen in Mt 27,62f deutlich wird. Es handelt sich damit um eine öffentliche Aussage Jesu, die seine Auferweckung andeutet. Gleichzeitig wird hier der Widerspruch deutlich, den Jesus seitens seiner Opponenten erfährt. Die göttliche Autorität des Menschensohnes taucht vor allem in zwei Zeichen-Texten auf: zum einen in der Verhaftungsperikope, in der die Übergabe Jesu in die Hände der religiösen und weltlichen Führer durch die Identifikation durch Judas geschildert wird. Der Kontext hat gezeigt: Der Menschensohn muss überliefert werden und Jesus selbst ist Herr der Lage und geht diesen Weg, den er als Willen Gottes erkennt, selbstbestimmt.³² Zum anderen thematisiert die Perikope von der Parusie des Menschensohnes (Mt 24,29–31) die Autorität Jesu: Gott macht den Menschensohn zum endzeitlichen Richter,³³ der seine Engel aussendet zur Sammlung der Gerechten. Durch die universale Sichtbarkeit und das Wehklagen aller Völker klingt auch der universale Aspekt auf, auf den H. Geist hingewiesen hat.

So sind die Zeichen-Texte ein nicht unerheblicher Beitrag zum Menschensohn-Konzept im ersten Evangelium. Sie entfalten christologische und ekklesiologische Aussagen, die für die Gemeinde und ihre Relation zu Jesus dem Menschensohn von Bedeutung sind. So sind sie – wie auch die anderen Menschensohn-Texte – ein Interpretament der Mt Jesusgeschichte.

9.3 Gemeinde in der Krise und Beistandszusage des Auferstandenen

Es herrscht in der Forschung Einigkeit darüber, dass das MtEv in besonderer Weise die nachösterliche Gemeinschaft der Gläubigen in den Mittelpunkt rückt.³⁴ So ist das MtEv das einzige Evangelium, das explizit den Begriff ἐκκλησία verwendet (Mt 16,18; 18,17) und damit diejenigen kennzeichnet, die sich zu Jesus als Sohn Gottes bekennen.³⁵ Die fünf

32 Vgl. Kap. 7.4.6 sowie Luz, Mt IV, 463.

33 Zur Rollenverteilung in der Perikope vgl. die Ausführungen in Kap. 6.6.8.

34 Vgl. Repschinski, Bilder, 102; Schnelle, Einleitung, 304.

35 Vgl. Konradt, Mt, 11.

großen Reden enthalten die „für die Gegenwart direkt relevante Verkündigung Jesu“³⁶: Die Adressaten

„empfangen durch die Bergpredigt (5–7) die nötige ethische Unterweisung für ein Leben nach dem Willen Gottes, werden in der Aussendungsrede (10) über ihren missionarischen Auftrag und die zu erwartenden Widerstände instruiert und in der Rede in Mt 18 über das in der Gemeinde geltende Gemeinschaftsethos orientiert.“³⁷

Auch die heftigen Auseinandersetzungen zwischen Jesus und jüdischen Autoritäten im MtEv lassen sich durch die konkreten Konflikte des Evangelisten und der Gemeinde erklären. D. Howell hat für dieses Phänomen im MtEv die Rede von der „inkluisiven Geschichte“ geprägt.³⁸ Damit ist gemeint, dass das MtEv die vergangene Jesusgeschichte derart erzählt, dass darin gleichzeitig Erfahrungen der Gemeinde verarbeitet werden und die Gemeinde-Situation gespiegelt werden.

Die Jünger sind die Figurengruppe im MtEv, die die Gemeinde repräsentieren.³⁹ Durch sie wird die Jesusgeschichte des Mt transparent auf die Zeit der Adressaten. Dazu gehört auch die Ambivalenz der Verhaltensweisen der Jünger.⁴⁰ Folgen sie Jesus zwar nach (Mt 4,18–22), begleiten ihn auf seinem Weg (vgl. u. a. Mt 8,23; 9,19; 12,1; 14,15; 26,17) und werden von ihm gesendet (Mt 10), so scheitern sie dennoch an der Verwirklichung ihres Sendungsauftrags (Mt 17,14–21). Die prägendste negativ qualifizierte Verhaltensweise der Jünger besteht in ihrem Kleinglauben (ὀλιγοπιστία). Jesus selbst tadelt den Petrus (Mt 14,31) und die Jünger als Kleingläubige (Mt 8,26; 16,8) bzw. wegen ihres Kleinglaubens (Mt 17,20).⁴¹ Dieser Kleinglaube besteht wesentlich darin, dass

36 Luz, *Jesusgeschichte* (2001), 58.

37 Vgl. Konradt, Mt, 2. Repschinski, *Bilder*, 142, stellt für die Aussendungsrede (Mt 10) fest: „Mit dem literarischen Kunstgriff, dass Jesus seine Apostel zwar sendet, aber die Mission bis nach der Auferstehung verschoben wird (Mt 28,16–20), projiziert Matthäus die Aussendungsrede klar auf die nachösterliche Gemeinde.“

38 Vgl. Anmerkung 5 in Kapitel 1 dieser Arbeit.

39 Vgl. Luz, Mt IV, 465f.

40 Vgl. dazu Poplutz, *Welt*, 121–125.

41 Vgl. Oberlinner, Lorenz, „... sie zweifelten aber“ (Mt 28,17b). Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie, in: Ders./Fiedler, *Peter* (Hg.), *Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium* (FS Vögtle), Stuttgart 1991, 375–400, 398.

die Jünger in der Konfrontation mit einer herausfordernden, angst-einflößenden Situation, den Glauben an die Zusagen Jesu verlieren.⁴² Der Kleinglaube hängt eng zusammen mit dem Zweifel der Jünger, der lediglich an zwei Stellen begegnet:⁴³ zum einen, als Jesus dem Petrus, der zu ihm auf dem See wandeln möchte, Kleinglauben und Zweifel vorwirft (Mt 14,31), zum anderen in der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen (Mt 28,17), wo die Jünger Jesus anbeten und zugleich zweifeln.⁴⁴ Nach L. Oberlinner besteht der Zweifel in einem mangelnden Vertrauen auf die von Jesus zugesagten Fähigkeiten:

„Der Zweifel gewinnt dort über den Menschen Macht, wo dieser meint, daß er auf sich selbst gestellt ist. Auf der Ebene einer an den eigenen Fähigkeiten orientierten Sachlichkeit gerät die Zuversicht, die aus dem Zuspruch und aus der Vollmacht dessen gewonnen ist, der zum Vertrauen *und zum Handeln aufruft, ins Wanken. Die Frage des Kleinglaubens ist: ‚Kann ich das leisten?‘*“⁴⁵

Auch diese von mangelndem Glauben und von Zweifeln geprägte Haltung zeigt nach B. Repschinski Transparenz auf die Mt-Gemeinde:

„Die Gemeinde wird sich in diesem Porträt der Jünger wiedergefunden haben. Die Mischung von Zweifeln und Anbetung wird eine Gemeinde begleitet haben, die wohl unter innerer und äußerer Verfolgung litt, wie das die Endzeitrede nahelegt.“⁴⁶

42 Vgl. Poplutz, Uta, Verunsicherter Glaube. Der finale Zweifel der Jünger im Matthäusevangelium aus figurenanalytischer Sicht, in: Dettwiler, Andreas (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes (AThANT 97/FS Zumstein), Zürich 2009, 29–47, 44.

43 Dies sind die einzigen Stellen im ganzen Neuen Testament, an denen διατάζω vorkommt.

44 Zur Auslegung und der Frage, wie das οἱ δὲ ἐδίστασαν zu übersetzen ist, vgl. den ausführlichen Beitrag: Oberlinner, Anmerkung, 378–382.

45 Oberlinner, Anmerkung, 398.

46 Repschinski, Bilder, 142. Vgl. auch Poplutz, Glaube, 124f, die gerade wegen der „Vielschichtigkeit zwischen aufrichtigem Versuch und kläglichem Scheitern“ die Jünger als „ideale Identifikationsfiguren“ versteht, denn: „Trotz ihres Kleinglaubens verstößt Jesus die Jünger nicht, sondern sendet sie erneut aus – diesmal zu allen Völkern (Mt 28,18–20).“

Mit diesen kurzen Schlaglichtern ist markiert, was K. Backhaus die „Krise des Vertrauens auf die Gegenwart des Auferstandenen“⁴⁷ nennt:

„Gerade die matthäische Gemeinde zwischen Parusieerwartung und Parusieverzögerung, zwischen Synagoge und Ekklesia, zwischen sozialer Isolierung und religiöser Bedrückung, zwischen Radikalität und Weltförmigkeit wird unter ihrer undefinierten Existenz gelitten haben.“⁴⁸

K. Backhaus zeigt, dass in der Gemeinde zusätzlich eine Krise der Ethik besteht, die sich in einem Handeln ausdrückt, das dem Zweifel und Kleinglauben entspricht. Dass die Gemeinde des Mt ein *Corpus permixtum* ist, in dem auch Sünde und Sünder anwesend sind, wird an mehreren Stellen des Evangeliums deutlich: In der Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl werden die Knechte aufgefordert, „Schlechte“, zu denen offenbar der Gast ohne Festkleidung gehört, und „Gute“ zum Mahl einzuladen (Mt 22,1–14). In der Parabel vom Fischnetz wird zum Ausdruck gebracht, dass gute wie schlechte Fische in das Netz gehen und erst am Ufer die schlechten aussortiert werden (Mt 13,47–50). Und auch im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen sollen Weizen und Unkraut gemeinsam wachsen (ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφοτέρα; Mt 13,30) und erst bei der Ernte voneinander getrennt werden (Mt 13,26–30). Die Trennung von Gutem und Schlechtem wird durchgängig erst zu einem späteren Zeitpunkt stattfinden und ist nicht Sache der gegenwärtigen Gemeinde. Für die Gemeinde ist bezüglich der Ethik eine Diskrepanz zwischen dem hohen Anspruch und der davon abweichenden Realität anzunehmen. Nicht zuletzt die Gemeindegel mit ihrer Pflicht zur Vergebung (Mt 18,21–35) und dem geordneten Vorgehen bei sündigem Verhalten von Gemeindegliedern (Mt 18,15–17) machen deutlich, dass die Notwendigkeit bestand, diese Thematik aufzugreifen.⁴⁹ So kann mit K. Backhaus festgehalten werden:

⁴⁷ Backhaus, Kirchenkrise, 129.

⁴⁸ Backhaus, Kirchenkrise, 130f.

⁴⁹ Vgl. Backhaus, Kirchenkrise, 131–133, wie auch Konradt, Mt, 14f.

„Das eschatologische Gottesvolk ist gerufen, [...] Früchte des Glaubens zu bringen, aber der Kleinglaube bringt kümmerlichen Ertrag! Die Gemeinde, die Mt vor Auge steht, entspricht daher kaum dem hohen Ideal, von dem etwa die Bergpredigt zeugt.“⁵⁰

Neben dieser zweifach geprägten Krise ist ein weiterer Aspekt zentral für die Mt Gemeinde, der zugleich als „Antwort Jesu auf den Zweifel [und] als Trost und Mahnung“⁵¹ in der kritischen Situation verstanden werden kann: das Mit-Sein Jesu. Die „nachösterliche Existenz der Kirche in der Intention des Mt [ist] in besonderer Weise gekennzeichnet [...] durch die dauernde Gegenwart Jesu.“⁵² Dieses Programm wird im MtEv breit entfaltet: Bereits in der Kindheitsgeschichte ist davon die Rede, dass „sie ihm den Namen Immanuel, da heißt: Gott mit uns“ (1,23) geben werden.⁵³ Dies wird im letzten Vers des Evangeliums inhaltlich gefüllt, wenn der Auferstandene den Jüngern zusagt:

καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mt 28,20).

Dieser Schlusspunkt ist programmatisch für die Öffnung der Jesusgeschichte auf die Zeit der Gemeinde hin⁵⁴ und zugleich konstitutiv für die nachösterliche Gemeinde:

⁵⁰ Backhaus, Kirchenkrise, 131.

⁵¹ Oberlinner, Anmerkung, 400. Ähnlich Poplutz, Welt, 47: „Die letzten beiden Verse sind dabei eine bleibende Ermutigung: Trotz des bis zum Schluss immer wieder aufkeimenden ‚Kleinglaubens‘ sind es diese Jünger, die die Keimzelle der Kirche bilden sollen: Der Auftrag, neue Jünger zu gewinnen (μαθητεύσατε), ist die letzte Antwort Jesu auf die Ambivalenz von Glaube und Zweifel.“

⁵² Oberlinner, Anmerkung, 391.

⁵³ Konradt, Mt, 14: „Die Wahl der 3. Pers. Pl. in 1,23 (‘sie werden ihm den Namen Immanuel geben.’) verweist dabei auf das nachösterliche Bekenntnis der Jünger: Der auferstandene und erhöhte Herr, der ihnen zugesagt hat, mit ihnen zu sein, wird von ihnen als der bekannt, durch den Gott selbst mit ihnen ist.“

⁵⁴ Konradt, Mt, 466: „Als bis zur Parusie gültige Zusage spricht V.20b zugleich direkt in die Gegenwart der Gemeinde hinein.“

„Das Mitsein des Kyrios manifestiert sich in der Jüngergemeinde, die allererst so zur Kyriake, ‚Kirche‘, wird. Jesus ist unmittelbar gegenwärtig, wo seine Boten wirksam sind (10,40), wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (18,20), wo in seinem Zeichen Mahl gehalten wird (vgl. 26,29), vor allem – in vierfachem Umlauf geschildert – im ‚Geringssten meiner Brüder‘, die in mancher Not der Zu-Neigung bedürfen (25,31–46). Aus der Wanderbewegung des Anfangs wird Christologie: Der Kyrios selbst begleitet die Jüngergemeinde auf ihrem Weg durch die Zeit. Kirche ist ‚Mit-Jesus-Sein.‘⁵⁵

Lassen aber auch die untersuchten σημειῶν-Texte Anknüpfungspunkte an diesen Aspekt mit Theologie erkennen?

Durch die Wortverbindung συντέλεια τοῦ αἰῶνος besteht eine markante Stichwortverknüpfung zwischen der Jüngerfrage (Mt 24,3) und dem Abschlussvers des Evangeliums (Mt 28,20). Die Analyse von Mt 24,3 hat gezeigt, dass die Parusie des Menschensohnes und das Ende der Zeit als Ereignisse verstanden werden, die zusammenfallen. Dies wurde nicht nur durch die Form der Doppel-Frage selbst, sondern auch durch die enge Verbindung von Mt 24,3 mit dem Erscheinen des Menschensohn-Zeichens (Mt 24,30f) deutlich.⁵⁶ Der letzte Vers des Evangeliums schließlich markiert die Zusage des Auferstandenen, die bis zu diesem genannten Zeitpunkt, dem Ende der Welt, Geltung besitzt: Bis dahin wird er, der auferstandene Herr, mit ihnen sein. Der Herr, dem Macht im Himmel und auf der Erde gegeben ist (Mt 28,19: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς), wird bei der Parusie, die zugleich das Ende der Zeit markiert, mit Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen (Mt 24,30: ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς). Für die Zwischenzeit sagt er sein Mit-Sein mit der Jüngergemeinschaft zu und ist damit bleibend der Herr seiner Gemeinde. Das Motiventinventar (Himmel/Erde/Macht/Herrlichkeit) der beiden Texte weist eine große Ähnlichkeit auf, die nicht zuletzt darin begründet

⁵⁵ Vgl. Backhaus, Knut, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüre in Antike und Christentum (Tria Corda 8), Tübingen 2014, 114.

⁵⁶ Vgl. Kap. 6.7.1.

ist, dass in beiden Fällen auf Dan 7 zurückgegriffen wird (Mt 24,30: Dan 7,13; Mt 28,20: Dan 7,14). Es werden die Herrlichkeit und die Macht thematisiert, die dem Auferstandenen zuteilgeworden sind und die er bei der Parusie durch das Kommen als Menschensohn und als Weltenrichter zum Ausdruck bringen wird.

Der ganze Textabschnitt Mt 24,3–31 beleuchtet darüber hinaus die Bedrängnisse, denen die Gemeinde in der Zwischenzeit bis zum Ende der Welt ausgesetzt sein wird. Die eindringlichen Warnungen, Scharlatanen, Verführern und falschen Messiasprätendenten nicht zu folgen (vgl. vor allem Mt 24,23–27), sind ein leidenschaftlicher Appell und eine Handlungsanweisung, welches Verhalten in dieser Situation für die Gemeinde angemessen ist.⁵⁷ Ein Bewähren in dieser schwierigen Zeit hat Folgen: „Wer aber bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet werden“ (Mt 24,13). Die Offenheit der Zusammensetzung der Erwählten (ἐκλεκτοί), die die besonderen Adressaten der verführerischen Zeichen und Wunder der Pseudopropheten und -messiasse sind, um derentwillen aber auch die Zeit der Bedrängnis verkürzt werden wird, verdeutlicht den Fokus der Gerichtsparänese auf die Gemeinde. An sie wird appelliert, sich um ein Verhalten zu bemühen, das eine Zugehörigkeit zu den Erwählten vermuten lässt:

„Die Gemeinde darf einerseits auf die endzeitliche Gerechtigkeit, die der Menschensohn im Gericht bringt, hoffen, soll aber andererseits wachsam und sich ihrer Verantwortung für das eigene Verhalten im Sinne der Lehre Jesu bewusst bleiben.“⁵⁸

57 Dass diese Zwischenzeit eine Zeit der Krise ist, zeigt auch Balabanski, *Mission*, 169: „If it [= 28,20] were taken to mean that Matthew’s Jesus is assuring his followers that his presence obviates the need for discernment or the experience of suffering, this would indeed be to abstract this promise from the rest of the Gospel witness. Christ does promise to be ‚with‘ his followers, but the nature of that presence is one that must be sought and perceived to be actualized. It is through the gathering of believers *as believers* (i.e. ‚in his name‘) that his presence is experienced (Matt 18.20). Just as worship and doubt are shown to coexist in Matt 28.17, so the experiences both of divine absence (24.23–26) and divine presence (28.20) are foreseen for the present.“

58 Schreiber, *Anfänge*, 172.

Auch hier bildet die zugesagte Präsenz des Auferstandenen den entscheidenden Schlüssel, diese Krisenzeit, in der das Vertrauen und die Ethik in besonderer Weise gefährdet sind, zu bestehen:

„Das Problem der Parusieverzögerung spielt gegenüber den Krisenphänomenen der Gegenwart jedoch keine Rolle. Durch die Vorstellung von der Gegenwart des Auferstandenen in seiner Gemeinde (1,23; 18,20; 28,20) hat sich dieses Problem gewissermaßen erledigt. Die Zeit bis zum Ende des Äons ist kurz, auch wenn eine präzise Datierung dieses Endes unmöglich und letztlich auch müßig ist (24,36). Die Wiederkunft des Menschensohnes zum Gericht und damit zum Ende des Äons wird für die nahe Zukunft erhofft; bis zu diesem finalen Punkt ist Jesus als ‚Auferweckter‘ (im Sinne einer heilsamen Existenzverlängerung) bei seiner Gemeinde.“⁵⁹

Auf inhaltlicher Ebene lässt sich eine Verbindung zwischen der Perikope vom ersten Jona-Zeichen und der skizzierten doppelten Kirchenkrise erkennen. An den Spruch vom Jona-Zeichen schließt sich der Gerichtsspruch mit den Männern Ninives und der Südkönigin (Mt 12,41f) an. Entscheidend ist der jeweils abschließende Hinweis auf den Menschensohn Jesus, der „mehr“ ist als die Akteure, im Verhältnis zu denen sich die Niniviten und die Südkönigin als vorbildhaft erwiesen haben: „Und siehe, hier ist mehr als Jona/mehr als Salomo“ (Mt 12,41f: καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ/Σολομῶνος ὧδε). Die Analyse hat gezeigt, dass diese christologische Aussage die Leser im Blick hat, die zum Bekenntnis zu Jesus als Menschensohn, auch in der Ambivalenz seiner Geschichte (Begräbnis), aufgerufen werden. Dieser Appell zum Bekenntnis zu dem, der „mehr“ als Jona und Salomo ist – und darin besteht die zentrale Pragmatik von Mt 12,41f –, passt zur skizzierten, von einer Glaubenskrise geprägten, Gemeindesituation und wird so Teil des mt Erzählkonzeptes, das auf diese Situation zu reagieren versucht.

Der weitere Fortgang der Perikope vom Jona-Zeichen, näherhin die Parabel von der Rückkehr des unreinen Geistes (Mt 12,43–45), lässt sich mit der Krise der Ethik in Verbindung bringen:

⁵⁹ Rölver, Existenz, 555.

„Nach der durch Jesus erfahrenen Zuwendung darf das ‚Haus‘ nicht leer bleiben; es bedarf des Eintritts in die Nachfolge und damit in den Kreis der ‚Familie‘ Jesu (12,46–50). Sonst wird man erneut den Autoritäten zum Opfer fallen.“⁶⁰

In die Nachfolge eintreten bedeutet – wiederum mit Blick auf die letzten Worte des Auferstandenen an die Jünger – alles zu befolgen, was Jesus seinen Jünger geboten hat (Mt 28,20). Dabei handelt es sich um eine Aufforderung zu ethischem Tun: „Für die mt Theologie ist charakteristisch, dass die gnadenhafte Eröffnung des Heils nicht ohne lebenspraktische Folgen bleiben darf, sondern sich im Tun des Willens Gottes zu manifestieren hat.“⁶¹ Durch Leben und Wirken Jesu hat die Gemeinde erfahren, in welchem Verhalten sich ein Leben konkretisiert, das nach der vollkommenen Gerechtigkeit strebt. Auch für die Gemeinde ist daher die christologische Spitzenaussage, dass „hier mehr ist“ als Jona und Salomo, ein ethischer Appell zu einer entsprechenden Lebensführung. Durch die Parabel von den rückkehrenden unreinen Geistern wird diese Pragmatik verstärkt.

Die Funktion der Gerichtsszenen, die mit dem Zeichen des Jona und dem Zeichen des Menschensohnes verbunden sind, besteht demnach wesentlich in einer Paränese zu rechtem Verhalten – und damit in einer erzählerischen Strategie des Evangeliums, der doppelten Krise der Mt-Gemeinde zu begegnen.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt erscheint bedenkenswert: die auffälligen Orte in den Explikationen von Jona- und Menschensohn-Zeichen in Verbindung mit der bleibenden Präsenz des Auferstandenen in der Gemeinde. Bei der Analyse der Verbindungslinien zwischen Jona- und Menschensohn-Zeichen hat sich gezeigt, dass der irdisch auftretende Menschensohn keinen festen Ort hat (Mt 8,20), der leidende zeitweise im Herzen der Erde ist (Mt 12,40) und der richtende in den Wolken des Himmels sein wird (Mt 24,30f). Es gibt also anscheinend ein Interesse des Mt, das Wirken und das Schicksal Jesu zu lokalisie-

⁶⁰ Konradt, Mt, 206.

⁶¹ Konradt, Mt, 465.

ren.⁶² Dies findet sich – wenn auch in einer besonderen Form – in der Zusage des Auferstandenen (Mt 28,20), wonach die Gemeinde selbst der Ort der Gegenwart des Herrn ist: „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Es ist der zur Rechten Gottes Erhöhte, der mit seiner Gemeinde ist, und als dieser wird er machtvoll zum Gericht auf den Wolken des Himmels kommen (Mt 26,64).⁶³ Dabei handelt es sich um eine qualitative Aussage, die gemeinschafts- und sinnstiftend ist. Auch das Erdinnere und die Wolken des Himmels sind nicht einfach als reine Ortsbestimmung zu verstehen, sondern mit ihnen sind bestimmte Vorstellungen verbunden, die für die Interpretation der Zeit des dort beschriebenen Aufenthaltes herangezogen werden können.

So spiegelt sich auch in den σημείον-Texten der Appell des Evangelisten zum Vertrauen und zu einem bestimmten Verhalten an seine Gemeinde in ihrer doppelten Krise.

62 Vgl. auch die Bedeutung der Lokalisierung falscher Messiasse und Propheten in Mt 24,23.26 und die Ausführungen in Kap. 6.5.5.

63 Konradt, Mt, 422: „Das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels nennt in 26,64 den Schlusspunkt der mit der Erhöhung Jesu eingeleiteten heilsgeschichtlichen Phase und kann aufgrund dieses Zusammenhangs in das Geschehen, dessen Zeugen die Autoritäten ‚von jetzt an‘ werden, einbezogen werden.“

10 Ergebnissicherung

10.1 Das Profil von σημεῖον im MtEv

Seine Studie zu den Zeichen Jesu im Johannesevangelium aus dem Jahr 1987 beschließt W. Bittner mit der These: „Das Johannesevangelium ist die einzige neutestamentliche Schrift, in der der Begriff σημεῖον eigenständiges theologisches Gewicht erhält und der Sendung Jesu positiv zugeordnet wird.“¹ Nach der Untersuchung des Begriffs σημεῖον im MtEv kann diese These nicht mehr unwidersprochen bleiben. Gewiss geht die Profilbildung im MtEv nicht so weit wie dies im JohEv der Fall ist. Aber es wurde deutlich, dass auch Mt dem Begriff σημεῖον ein eigenes Gewicht gibt und Zeichen kennt, die mit Jesus verbunden und von Bedeutung sind.

Zwar hat sich gezeigt, dass es teilweise nur schwer möglich ist, genau zu bestimmen, was das Zeichen ist. Jedoch ermöglichte der Blick auf den jeweiligen Kontext, die Bedeutung und die Funktion der Zeichen zu erheben. Es scheint, dass darin auch das eigentliche Interesse des Evangelisten bei der Verwendung des Begriffs σημεῖον besteht.² Dann überrascht es nicht mehr, dass die (unbestimmten) geforderten Zeichen radikal abgelehnt werden und gleichzeitig die in Aussicht gestellten Zeichen, die für sich genommen etwas Rätselhaftes haben, eine Deutung durch den Evangelisten erfahren: Durch die Explikationen und die Kontextualisierung wird ersichtlich, welche Funktion den Zeichen für die Erzählung und für den Leser zukommt. Die Berücksichtigung des Kontextes der untersuchten Stellen ist demnach maßgeblich für die Bestimmung des Profils von σημεῖον und die erzählerische Funktion, die ihm in der jeweiligen Perikope zu eigen ist.

Jesus selbst wird als derjenige dargestellt, der Zeichen zu interpretieren und anzukündigen autorisiert ist. Gleichzeitig sind die markanten Zeichen (Jona- und Menschensohn-Zeichen, Judaskuss) an ihn und sein Menschensohn-Schicksal gebunden: Sie nehmen Bezug auf sein Begrabensein, seine Auslieferung und sein Wiederkommen als Weltenrichter.

1 Bittner, Zeichen, 87.

2 Noch einmal sei auf die These von σημεῖον als „Funktionsbegriff“ verwiesen. Vgl. Hofius/Kahl, Art. σημεῖον, 1971.

Die Zeichen werden zum Kriterium dafür, wie man sich zu Jesus verhält: Steht man auf der Seite der bösen und bundesbrüchigen Zeichenforderer oder auf der Seite derer, die das „Mehr“ Jesu erkennen? Gehört man beim Erscheinen des Menschensohn-Zeichens zu den Wehklagenden oder zu den Erwählten? Schließlich: Bleibt man im Status der Uneinsichtigkeit oder lässt man sich auf die Deutung des Geschicks des Menschensohnes, wie Jesus sie in den Menschensohn-Worten der Zeichen-Texte und in der Verhaftungssperikope durch den Verweis auf die Schrifte Erfüllung darlegt, ein und integriert sie in das eigene Bekenntnis? In diesem Sinne kommt den Zeichen-Texten eine kritische Funktion im Sinne der Verhältnisbestimmung bzw. des Bekenntnisses zu Jesus zu.

Das Profil von σημεῖον im MtEv besteht wesentlich darin, dass der Begriff herangezogen wird, einzelne Punkte im Wirken Jesu zu deuten und zu interpretieren (Mt 12,40; 16,4; 24,30), ihn als Menschensohn zu identifizieren (Mt 26,48), und als Kontrastierung von denen, die unrechtmäßig messianische Bedeutung beanspruchen (Mt 24,24). Das breite Bedeutungsspektrum von σημεῖον ermöglicht Spielräume, die Mt auf spezifische Weise nutzt, insofern er eine Tendenz der Kategorisierung erkennen lässt (spektakuläre, offenkundige Legitimations- und Wunderzeichen: Mt 12,38; 16,1; 24,24; entscheidende, inhaltsschwere Zeichen, die Bedeutung haben, also etwas bezeichnen und auf etwas Anderes hinweisen: Mt 12,39f; 16,4; 24,3.30f; 26,48). Auf welche Art und Weise er die einen, die geforderten und die Zeichen von Falschpropheten, und die anderen, die von ihm in Aussicht gestellten und mit dem Menschensohnschicksal verbundenen Zeichen, voneinander differenziert, wurde ausführlich dargelegt.³

Zusammenfassend zeichnet sich das Profil von σημεῖον im MtEv durch folgende Charakteristika aus:

- Mt verwendet σημεῖον differenziert, indem er Zeichen von Wundern abgrenzt.⁴
- Im MtEv lässt sich eine klare Rollenzuteilung erkennen, wer nach Zeichen verlangt oder fragt, wer Zeichen in Aussicht stellt und wer Zeichen tut.

3 Vgl. Kap. 4.4.1 und Kap. 6.7.2.

4 Wie weit Mt 24,24 davon auszunehmen ist, wurde in Kap. 6.5.5 gezeigt.

- Durch eine Unterscheidung zwischen einerseits geforderten und abgelehnten und andererseits gewährten und in Aussicht gestellten Zeichen wird eine Kategorisierung vorgenommen.
- Mt nimmt strukturelle Angleichungen vor und interpretiert Zeichen – insbesondere im Fall von Jona- und Menschensohn-Zeichen.
- Mt bündelt, indem er den Begriff mit bestimmten Motivkomplexen (vor allem Menschensohn) und Themen (vor allem Gericht) in Verbindung bringt.

10.2 Intratextreferenzen

Damit sind im Wesentlichen auch die Merkmale genannt, die darauf hinweisen, dass auch die σημεῖον-Texte als Teil der intratextuellen Grundstruktur des ersten Evangeliums verstanden werden können. Folgende besonders relevante Beobachtungen seien noch einmal eigens festgehalten:

Es haben sich markante strukturelle und formale Ähnlichkeiten zwischen dem Jona- und dem Menschensohn-Zeichen gezeigt, die weit über eine reine Stichwortverknüpfung hinausgehen.⁵ Da diese Angleichung erst durch redaktionelle Eingriffe entstanden ist, ist von einer bewussten Verknüpfung der Texte durch den Evangelisten auszugehen. Die den Texten ähnliche Pragmatik, die rekonstruiert worden ist, hat Rückschlüsse auf die Intention des Redaktors zugelassen.

Auch für die drei Vorkommen von σημεῖον in Mt 24,3–31 konnte ein differenziertes Zueinander bestimmt werden. Das Zeichen in der Jüngerfrage (Mt 24,3) korrespondiert sowohl formal (in der grammatikalischen Ausprägung) als auch inhaltlich mit dem Zeichen des Menschensohnes (Mt 24,30), während die großen Zeichen der Falschchristusse und Falschpropheten formal und inhaltlich dazu im Kontrast stehen. Dadurch werden Kategorien von Zeichen mit unterschiedlicher Qualifizierung und Bedeutung heraus- und gegenübergestellt und σημεῖον wird zu einem Strukturmerkmal für den ersten Abschnitt der Endzeitrede. Das Zeichen des Menschensohnes gewinnt durch diese Gegenüberstellung an Profil. Die Leser werden so aufgefordert, ihren Fokus

⁵ Vgl. Kap. 9.

auf das Entscheidende zu richten und sich nicht von nur scheinbar großen Zeichen in die Irre führen zu lassen.

Neben diesen Quer- und Rückverweisen spielt auch die Rezeption der Schrift in den σημεῖον-Texten eine bedeutende Rolle für die reflexive Grundstruktur des MtEv. Sowohl im Kontext des Jona- als auch des Menschensohn-Zeichens wird auf Schrifttexte wörtlich zurückgegriffen, um das Schicksal des Menschensohnes zu deuten und zu beschreiben. Die Charakterisierung der Zeichenforderer geschieht durch das Aufgreifen atl Motivik. Die Zeichen der Falschpropheten stehen in der Tradition der Falschprophetie nach Dtn 13 und die Verhaftung Jesu wird als Erfüllung der Schrift klassifiziert. Durchgängig läuft die Schriftrezeption darauf hinaus, dass sich in den Ereignissen des Wirkens Jesu als Menschensohn der Wille Gottes, der in der Schrift erkannt werden kann, Ausdruck verleiht und zu seiner Erfüllung geführt wird.

Schließlich haben sich die Verbindungslinien auch auf inhaltlicher Ebene gezeigt, vor allem durch den Bezug auf das Schicksal des Menschensohnes, der verhaftet, begraben und als Richter wiederkommen wird. Immer wieder spielen Orte, an denen die Ereignisse lokalisiert werden, eine Rolle und deuten einen eigenen Bedeutungsgehalt an. Die Gerichtsthematik und die Negativzeichnung „dieser Generation“ sowie das ambivalente Verhalten des Judas haben die Funktion der Paränese zu einem bestimmten Verhalten bzw. Nichtverhalten.

Die σημεῖον-Texte und ihre Kontexte fügen sich demnach durch formal-strukturelle Ähnlichkeiten, den durchgängigen Schriftbezug sowie durch gemeinsame Themen- und Motivkomplexe in die These der reflexiven Grundstruktur des ersten Evangeliums ein. Für das methodische Vorgehen hat sich gezeigt, dass durch den Blick auf die Verarbeitung der Quellen das Profil der mt Jesuserzählung geschärft und dadurch ein besseres Verständnis der Erzählung in ihrer jetzigen Gestalt als Ganzes erreicht werden kann.

10.3 Eine erzählerische Strategie für die Gemeinde in der Krise

Diese Arbeit hat an der kunstvollen und komplexen Anlage⁶ und der stark strukturierten Makrostruktur des MtEv angesetzt und nach möglichen Verbindungslinien zwischen den *σημείον*-Texten gefragt. Es wurde deutlich, dass diese Verknüpfungen innerhalb des mt Erzählkonzeptes erst bei einer kontinuierlichen – womöglich auch einer mehrfachen⁷ – Lektüre des gesamten Evangeliums erschlossen werden können, die für strukturelle Gemeinsamkeiten und inhaltlich-thematische Querverbindungen sensibel ist.

Es wurde deutlich, dass die Aussageabsichten der untersuchten Texte transparent auf die Situation der Gemeinde hin sind, für die das Evangelium verfasst worden ist. Dies macht die mt Jesuserzählung zu einer „inkluisiven Geschichte“⁸. Die Gemeindesituation spiegelt sich in der Anlage, den aufgegriffenen Motiven und der Darstellung der Jesugeschichte des MtEv. So wird es möglich, die Erzählstrategie und die theologischen Linien und Schwerpunkte des Evangelisten aufzudecken. Die analysierten Schwerpunkte der mt Theologie und der Beitrag der *σημείον*-Texte zu ebendieser bestätigen die in der Forschung weit verbreitete These von einer Gemeinde, die „immer wieder zum Handeln auf[ge]rufen [werden] muß“⁹ und „sich mit Falschprophetie auseinanderzusetzen hatte“¹⁰. Die Untersuchung hat gezeigt, dass die Texte – wenn auch unterschiedlich stark – auf die Gefahr des Kleinglaubens und der Missdeutung mit paränetischen Elementen reagieren und so vor einem zu erlahmen drohenden Christsein warnen.

Die *σημείον*-Texte enthalten Appelle, die Bedeutung „Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1), der der Immanuel ist, der der Gemeinde sein Mit-Sein mit dieser zusagt und als Menschensohn zum Gericht kommen wird, zu erfassen, sich zu ihm zu bekennen und entsprechend zu handeln. Die *σημείον*-Texte bieten

6 Vgl. Repschinski, Bilder, 129.

7 Vgl. Konradt, Mt, 1.

8 Vgl. Anmerkung 5.

9 Luz, Mt I, 99.

10 Luz, Mt I, 100.

zugleich Deutungsangebote an die Gemeinde, das Leben und Wirken Jesu auf eine bestimmte Art und Weise – vor allem durch die Interpretation mittels der Schrift, also der Tradition, und mittels der Menschensohn-Worte Jesu – zu verstehen. Sie beinhalten Appelle und Deutungsangebote für die Gemeinde in ihrer Situation der doppelten Krise – der Krise des Vertrauens und der Krise der Ethik – und zeugen so von einer Erzählstrategie, die darauf abzielt, dass die „größere Gerechtigkeit“ (vgl. Mt 5,20) durch die Mitglieder der Mt-Gemeinde verwirklicht wird.

11 Quellen-, Literatur- und Tabellenverzeichnis

11.1 Abkürzungen und Zitationsweise

Die Abkürzungen der biblischen Bücher und die Schreibung der biblischen Eigennamen folgen dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien (ÖVBE Stuttgart ²1981). Antike Literatur wird nach dem Abkürzungsverzeichnis des ThWNT zitiert. Die Abkürzungen von Zeitschriften, Serien und Lexika richten sich nach Schwertner, Siegfried M., IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/Boston 2014. Darüber hinaus finden die in der neutestamentlichen Exegese gebräuchlichen Abkürzungen (Mt = Verfasser des Matthäusevangeliums; MtEv = Matthäusevangelium; mt = matthäisch [dementsprechend auch die übrigen Evangelien]; atl = alttestamentlich; ntl = neutestamentlich) Verwendung.

Sekundärliteratur wird im Anmerkungsapparat bei der ersten Nennung mit der vollständigen bibliographischen Information angegeben, ab der zweiten Nennung durch Kurztitel (Nachnamen, erstes Substantiv des Titels, Seitenzahl). Kommentare zum Matthäusevangelium werden mit dem Kurztitel Mt wiedergegeben.

11.2 Biblische Quellen

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Stuttgart 2016.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. von K. Elliger/W. Rudolph/A. Schenker, Stuttgart ⁵1997.

Novum Testamentum Graece, hrsg. von E. Nestle/K. Aland/B. Aland/ Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster, Stuttgart ²⁸2012.

Septuaginta, hrsg. von A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. von W. Kraus/M. Karrer, Stuttgart 2009.

11.3 Außerbiblische Quellen

- Busch, Peter, Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung (TU 153), Berlin/New York 2006.
- Dionysius of Halicarnissus, The Roman Antiquities. In seven volumes (LCL), Cambridge 1937–1950.
- Dionysius von Halikarnass. Römische Frühgeschichte. Band 1: Bücher 1–3 (BGL 75), hrsg. und übers. von N. Wiater, Stuttgart 2014.
- Dionysius von Halikarnass. Römische Frühgeschichte. Band 2: Bücher 4–6 (BGL 85), hrsg. und übers. von N. Wiater, Stuttgart 2018.
- Dionysius von Halikarnass, Werke. Fünftes Bändchen: Urgeschichte der Römer, übers. von A. H. Christian, Stuttgart 1838.
- Flavius Josephus, Altertumskunde (Antiquitates Judaicae), 1,1–2,200, übers. vom Josephus-Projekt des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster o. J., https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/evtheol/ijd/antiq_i-ii.pdf [26.02.2019].
- Flavius Josephus, De bello Judaico/Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Bd. 1–3, hrsg. von O. Michel/O. Bauernfeind, Darmstadt ³1982.
- Flavius Josephus, Jüdische Altertümer, hrsg. von H. Clementz/M. Tilly, Wiesbaden 2004.
- Homer, Ilias und Odyssee, hrsg. von U. Schmidt-Berger, übers. von J. H. Voss, Mannheim 2012.
- Homer, Ilias (TuscBü), hrsg. von H. Rupé, München ¹⁰1994.
- Homer, Odyssee (TuscBü), hrsg. von A. Weiher/A. Heubeck, München ¹⁰1994.
- Knöppler, Thomas, Makkabaion III/3 Makkabäer, in: Krauss, Wolfgang, Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009, 717–729.
- Krupp, Michael, Die Mischna. Festzeiten Seder Mo'ed, Frankfurt/Leipzig 2007.
- Lukian in eight volumes, hrsg. und übers. von A. Harmon/K. Kilburn/M. MacLead, London 1913–1967.
- Lukian, Werke in drei Bänden, hrsg. und übers. von C. Wieland, Berlin ²1981.

- Lukian von Samosata, *Wahre Geschichten*, hrsg. und übers. von M. Baumbach, Zürich 2000.
- Maier, Johann, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*. Bd. 1–3 (UTB 1862/1863/1916), München 1995/1996.
- Philonis Alexandrini, *Opera quae supersunt*. Bd. 1–7, hrsg. von L. Cohn/P. Wendland, Berlin 1896–1930.
- Philo von Alexandrien, *Die Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 1–7, hrsg. und übers. von L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler, Berlin ²1962/1964.
- Plutarch, *Große Griechen und Römer*. Bd. 1–6, übers. von K. Ziegler, Zürich/Stuttgart 1954–1965.
- Plutarch, *Lives*. Bd. 1–10 (LCL), hrsg. von B. Perrin, London 1914–1926.
- Siegert, Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten I* (WUNT 20), Tübingen 1980.
- Siegert, Folker, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten II* (WUNT 61), Tübingen 1992.
- Schwemer, Anna Maria, *Vitae Prophetarum*, in: JSHRZ 1, Gütersloh 1997, 539–656.
- Uhlig, Siegbert, *Das Äthiopische Henochbuch*, in: JSHRZ 5, Gütersloh 2003, 461–780.

11.4 Hilfsmittel

- Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (EWNT), Stuttgart ³2011.
- Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hrsg. von K. Aland/B. Aland, Berlin ⁶1988.
- Billerbeck, Paul/Strack, Hermann L., *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1), München ⁵1962.
- Blass, Friedrich/Debrunner, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁶1984.
- Coenen, Lothar (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Sonderausgabe), Witten 2010.
- Hoffmann, Paul/Heil, Christoph (Hg.), *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2002.

- Hatch, Edwin/Redpath, Henry A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, Grand Rapids ²1998.
- Liddell, Henry G./Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*. 2 Bände, Oxford 1950.
- Mayer, Günter, *Index Philoneus*, Berlin/New York 1974.
- Rengstorf, Karl Heinrich, *Complete Concordance to Flavius Josephus*. Volume IV, Leiden 1983.
- Schoch, Reto, *Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament (UTB 2140)*, Tübingen 2000.
- Siebenthal, Heinrich von, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann/von Siebenthal, Basel 2011.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis* edidit Kurt Aland, Stuttgart ²1964.

11.5 Sekundärliteratur

- Aland, Barbara, Rez. zu M. Klinghardt/M. Vinzent/D. T. Roth, in *ThLZ* 141 (2016), 1126–1130.
- Allison, Dale C., *Anticipating the Passion: The Literary Reach of Matthew 26:47–27:56*, in: *CBQ* 56 (1994), 701–714.
- Apel, Matthias, *Der Anfang in der Wüste – Täufer, Taufe und Versuchung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu den Überlieferungen vom Anfang des Evangeliums (SBB 72)*, Stuttgart 2013.
- Backhaus, Knut, *Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie*, in: *ZThK* 114 (2017), 260–288.
- Backhaus, Knut, *Entgrenzte Himmelherrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium*, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. *Das Matthäusevangelium. Interpretationen – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS Frankemölle)*, Paderborn 2004, 75–103.
- Backhaus, Knut, *Kirchenkrise und Auferstehungschristologie. Zum ekklesiologischen Ansatz des Matthäusevangeliums*, in: Ernst, Josef/Leimgruber, Stefan (Hg.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in der Kirche (FS Degenhardt)*, Paderborn 1995, 127–139.

- Backhaus, Knut, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüre in Antike und Christentum* (Tria Corda 8), Tübingen 2014.
- Bacon, B. W., *The ‚Five Books‘ of Matthew against the Jews*, in: *Exp.* 15 (1918), 56–66.
- Balabanski, Vicky, *Mission in Matthew against the Horizon of Matthew 24*, in: *NTS* 54 (2008), 161–175.
- Barnett, Paul W., *The Jewish Sign Prophets – a. d. 40–70. Their Intentions and Origin*, in: *NTS* 27 (1981), 679–697.
- Barth, Gerhard, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: *Ders./Bornkamm, Günther/Held, Joachim, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1970, 54–154.
- Bauer, Dieter, *Das Buch Daniel* (NSK.AT 22), Stuttgart 1996.
- Becker, Eve-Marie, *Art. Methode(n). II. Neutestamentlich*, in: *LBH* (2009), 383.
- Becker, Michael, *Art. אורח*, in: *Fabry, Heinz-Josef/Dahmen, Ulrich* (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten. Band 1*, Stuttgart 2011, 116–119.
- Belcher, F. W., *A Comment on Mark 14,45*, in: *ET* 64 (1953), 240.
- Ben Zvi, Ehud, *Signs of Jonah. Reading and Rereading in Ancient Yahud* (JSOTSup 367), Sheffield 2003.
- Bendemann, Reinhard von, *Die Fülle der Gnade – Neutestamentliche Christologie*, in: *Schröter, Jens* (Hg.), *Jesus Christus* (UTB 4213/ThTh 9), Tübingen 2014, 71–118.
- Berges, Ulrich, *Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese*, in *BiKi* 62 (2007), 249–252.
- Beuken, Willem A.M., *Jesaja 13–27* (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2007.
- Bielinski, Krzysztof, *Jesus vor Herodes in Lk 23,6–12. Eine narrativ-sozialgeschichtliche Untersuchung* (SBB 50), Stuttgart 2003.
- Bittner, Wolfgang, *Die Zeichen Jesu im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund* (WUNT 26), Tübingen 1987.
- Blatz, Heinz, *Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen* (NTA 59), Münster 2016.
- Boring, M. Eugene, *Mark. A Commentary* (NTLi), Louisville/London 2006.

- Bormann, Lukas, Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie, in: Ders. (Hg.), Neues Testament. Zentrale Themen, Neukirchen-Vluyn 2014, 111–128.
- Bovon, Francois, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50 (EKK 3,1), Zürich 1989.
- Brandenburger, Egon, Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, in: SNTU.A 16 (1991), 5–54.
- Brodersen, Kai, Phlegon von Tralleis. Das Buch der Wunder und Zeugnisse seiner Wirkungsgeschichte (TzF 79), Darmstadt 2002.
- Broer, Ingo, Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt. 24:1–28, in: NT 35 (1993), 209–233.
- Carson, Donald A./Moo, Douglas J., Einleitung in das Neue Testament. Mit einem Geleitwort von Rainer Riesner, Gießen 2010.
- Chow, Simon, The sign of Jonah reconsidered, A study of its meaning in the gospel traditions (CB.NT 27), Stockholm 1995.
- Correns, Dietrich, Jona und Salomo, in: Haubeck, Wilfrid/Bachmann, Michael (Hg.), Worte in der Zeit. Neutestamentliche Studien (FS Rengstorf), Leiden 1980, 86–94.
- Crossan, Robert D., Matthew 26,47–56. Jesus Arrested, in: Francis, Fred O.; Wallace, Raymond Paul (Hg.), Tradition as openness to the future (FS Fisher), Lanham 1984, 175–190.
- Crowe, Brandon D., The Obedient Son. Deuteronomy and Christology in the Gospel of Matthew (BZNW 188), Berlin/Boston 2012.
- Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.
- Dalman, Gustaf, Jesus – Jeschua. Die drei Sprachen Jesu in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz, Leipzig 1922.
- Davies, William D./Allison, Dale C., A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Band 2: Commentary on Matthew VIII–XVIII (ICC), Edinburgh 1991.
- Deines, Roland, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004.
- Deines, Roland, Gerechtigkeit, die zum Leben führt. Die christologische Bestimmtheit der Glaubenden bei Matthäus, in: ZNT 36 (2015), 46–56.

- Deissler, Alfons, *Zwölf Propheten II. Obadja – Jona – Micha – Nahum – Habakuk (NEB.AT)*, Würzburg 1984.
- Deissmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen ⁴1923.
- Dibelius, Martin, Judas und der Judaskuß, in: Ders., *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Erster Band: Zur Evangelienforschung*, Tübingen 1953, 272–277.
- Doering, Lutz, *Die Rezeption jüdischer Schriften im Neuen Testament*, in: Fischer, Irmtraud (Hg. u. a.), *Der Streit um die Schrift (JBTh 31)*, Göttingen 2018, 105–133.
- Dohmen, Christoph/Dirscherl, Erwin, Art. Typologie. I. Begriff, in: *LThK*³ 10 (2009), 321–323.
- Dohmen, Christoph/Hieke, Thomas, *Das Buch der Bücher. Die Bibel – Eine Einführung*, Kevelaer ³2010.
- Dohmen, Christoph, Wofür steht Jona als Zeichen? Jona als Verstehenshilfe für die Botschaft Jesu, in: *BiKi* 66 (2011), 36–39.
- Dschulnigg, Peter, *Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2)*, Stuttgart 2007.
- Ebeling, Gerhard, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971.
- Ebner, Martin, *Das Markusevangelium*, in: Ders./Schreiber, Stefan (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart ²2013, 155–184.
- Ebner, Martin, *Das Matthäusevangelium*, in: Ders./Schreiber, Stefan (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart ²2013, 125–153.
- Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677)*, Paderborn ⁴2018.
- Eckey, Wilfried, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1998.
- Edwards, Richard Alan., *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia 1985.
- Edwards, Richard Alan., *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q (SBT 18)*, London 1971.
- Enger, Wilhelm/Wick, Peter, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen (GrTh)*, Freiburg ⁶2011.
- Eltester, Walther, „Freund, wozu du gekommen bist“ (Mt 26,50), in: *Neotestamentica et Patristica (NT.S 6)*, Leiden 1962, 70–91.

- Erlemann, Kurt/Wagner, Thomas, Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium (UTB 4133), Tübingen 2013.
- Erlemann, Kurt, Propheten und Messiasse, in: Zangenberg, Jürgen (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur. Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, Neukirchen-Vluyn 2005, 40–44.
- Ernst, Josef, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1993.
- Ernst, Josef, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981.
- Ernst, Josef, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte (ZNW 53), Berlin/New York 1989.
- Evans, Craig A., Matthew (NCBIC), Cambridge u. a. 2012.
- Fales, Evan, Taming the Tehom. The Sign of Jonah in Matthew, in: Price, Robert M. (Hg.), The empty Tomb. Jesus beyond the grave, Amherst 2005, 307–348.
- Farrer, Austin M., On Dispensing with Q, in: Nineham, Dennis E. (Hg.), Studies in the Gospels (FS Lightfoot), Oxford 1955, 55–88.
- Fenske, Wolfgang, Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar, Gütersloh 1999.
- Fiedler, Peter, Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006.
- Finnern, Sönke/Rüggemeier, Jan, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 4212), Tübingen 2016.
- Finnern, Sönke, Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28 (WUNT 285), Tübingen 2010.
- Fischer, Georg, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Stuttgart 2008.
- France, Richard T., The Gospel according to Matthew. An introduction and commentary (TNTC), Leicester 1987.
- Frankemölle, Hubert, Die Tora Gottes für Israel, die Jünger und die Völker nach dem Matthäusevangelium, in: Zenger, Erich (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg u. a. 1996, 379–419.
- Frankemölle, Hubert, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des ‚Evangeliums‘ nach Matthäus (NTA 10), Münster 1974.
- Frankemölle, Hubert, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bonn 1998.

- Frankemölle, Hubert, Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf 1994.
- Frankemölle, Hubert, Matthäus. Kommentar 2, Düsseldorf 1997.
- Frankemölle, Hubert, Von der Wurzel getragen (Röm 11,18). Das Neue Testament im „Alten“ verwurzelt lesen – am Beispiel des Matthäusevangeliums, in: BiKi 55 (2000), 14–18.
- Fuchs, Albert, Das Zeichen des Jona. Vom Rückfall, in: SNTU.A. 18 (1994), 131–160.
- Garbe, Gernot, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (WUNT 106), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Geist, Heinz, Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium (FzB 57), Würzburg 1986.
- Gerhards, Meik, Studien zum Jonabuch (BThSt 78), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Gese, Hartmut, Jona ben Amittai und das Jonabuch, in: ThBeitr 16 (1985), 256–272.
- Gielen, Marlies, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (BBB 115), Bodenheim 1998.
- Gielen, Marlis, Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte, Stuttgart 2008.
- Glasson, T. Francis, The Ensign of the Son of Man (Matt xxiv. 30), in: JThS 15 (1964), 299f.
- Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58 (HThKNT 1,1), Freiburg/Basel/Wien 1986.
- Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThKNT 1,2), Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus. Mk 1–8,26 (EKK 2,1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978.
- Gnilka, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- Görg, Manfred, Art. Dreizahl, in: NBL 1 (1991), 449.
- Golka, Friedemann W., Jona (Calwer Bibelkommentare), Stuttgart 1991.
- Gundry, Robert Horton, Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, Grand Rapids 1994.

- Häfner, Gerd, *Anstößige Texte im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 2017.
- Häfner, Gerd, *Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen*, in: Senior, Donald (Hg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETL 243), Löwen 2011, 25–71.
- Häfner, Gerd, *Der verheißene Vorläufer. Redaktionskritische Untersuchung zur Darstellung Johannes des Täufers im Matthäusevangelium* (SBB 27), Stuttgart 1994.
- Häfner, Gerd, *Nützlich zur Belehrung* (2 Tim 3,16). *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption* (HBS 25), Freiburg u. a. 2000.
- Hagner, Donald A., *Matthew. Band 1: 1–13* (WBC), Dallas 1993.
- Hahn, Ferdinand/Klein, Hans, *Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung* (BThSt 116), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Hahn, Ferdinand, *Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25*, in: Ders./Frey, Jörg/Schlegel, Juliane (Hg.), *Studien zum Neuen Testament. Band 1: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien* (WUNT 191), Tübingen 2006, 457–492.
- Hahn, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (UTB 3500), Tübingen ³2011.
- Harrington, Daniel J., *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina Series), Collegeville 1991.
- Harris, Mark, *The Comings and Goings of the Son of Man. Is Matthew's Risen Jesus ‚Present‘ or ‚Absent‘? A Narrative-Critical Response*, in: *BibInt* 22 (2014), 51–70.
- Hartenstein, Friedhelm, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Heil, John Paul, *Final parables in the eschatological discourse in Matthew 24–25*, in: Ders./Carter, Warren, *Matthew's parables. Audience-oriented perspectives* (CBQMS 30), Washington 1998, 177–209.
- Helfmeyer, Franz-Josef, *Art. תיא*, in: *ThWAT* 1 (1973), 182–205.

- Hengel, Martin, Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte, und das Problem ihres Kanons, in: Ders./Schwemer, Anna Maria (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.
- Herrmann, Arnd, Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie (BWANT 197), Stuttgart 2011.
- Hieke, Thomas, Frauen und Männer in Jesu Ahnengalerie. Zur Genealogie Jesu bei Matthäus und Lukas, in: BiKi 66 (2011), 4–8.
- Hill, David, The Gospel of Matthew (NCBC), Grand Rapids 1981.
- Hölscher, Michael, Matthäus liest Q. Eine Studie am Beispiel von Mt 11,2–19 und Q 7,18–35 (NTA 60), Münster 2017.
- Hofbeck, Sebald, Semeion. Der Begriff des „Zeichens“ im Johannes-evangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte (MüSt 3), Münsterschwarzach 1966.
- Howell, David B., Matthew’s Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel (JSNTS 42), Sheffield 1990.
- Huber, Konrad, Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannes-offenbarung (NTA 51), Münster 2007.
- Huber, Konrad, „Zeichen des Jona“ und „mehr als Jona“. Die Gestalt des Jona im Neuen Testament und ihr Beitrag zur bibeltheologischen Fragestellung, in: PzB 7 (1998), 77–94.
- Hummel, Reinhart, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium (BEvT 33), München 1963.
- Hüneburg, Martin, Jesus als Wundertäter in der Logienquelle. Ein Beitrag zur Christologie von Q (ABIG 4), Leipzig 2001.
- Jeremias, Joachim Art. Ἰωvᾶς, in ThWNT 3 (1938), 410–413.
- Jüngling, H.-W., Art. Jona (Buch), in: NBL 2 (1995), 373–377.
- Kaiser, Otto, Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung (FRLANT 259), Göttingen 2015.
- Keener, Craig S., A Commentary on the Gospel of Matthew, Grand Rapids/Cambridge 1999.
- Kegel, Günter, Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Gütersloh 1970.
- Kingsbury, Jack Dean, Matthew as Story, Philadelphia ²1988.

- Kingsbury, Jack Dean, *Matthew. Structure, christology, and kingdom*, Philadelphia 1975.
- Klassen, William, *The Sacred Kiss in the New Testament. An Example of Social Boundary Lines*, in: *NTS* 39 (1993), 122–135.
- Klein, Hans, *Das Lukasevangelium (KEK 1,3)*, Göttingen 2006.
- Klinghardt, Matthias, *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien I: Untersuchung; II: Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten (TANZ 60/1–2)*, Tübingen 2015.
- Kloppenborg, John S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987.
- Knöppler, Thomas, *Makkabaion III/Das dritte Buch der Makkabäer*, in: Karrer, Martin/Krauss, Wolfgang, *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Band 1*, Stuttgart 2011, 1417–1444.
- Kollmann, Bernd, *Die Wunder Jesu im Licht von Magie und Schamanismus*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 124–139.
- Kollmann, Bernd, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170)*, Göttingen 1996.
- Kollmann, Bernd, *Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis (KStTh 477)*, Stuttgart 2011.
- Konradt, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1)*, Göttingen 2015.
- Konradt, Matthias, *Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie*, in: *ZThK* 101 (2004), 397–425.
- Konradt, Matthias, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215)*, Tübingen 2007.
- Kowalski, Beate, *Meaning and Function of the Sign of Jonah in Matthew 12:38–42 and 16:1–4*, in: *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 22 (2015), 35–54.
- Kügler, Joachim, *Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu SPARGANOW in Lk 2*, in: *BN* 77 (1995), 20–28.

- Labahn, Michael, Füllt den Raum aus – es kommt sonst noch schlimmer! (Beelzebulgleichnis) Q 11,24–26 (Mt 12,43–45/Lk 11,24–26), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 126–132.
- Landes, George M., Jonah in Luke. The Hebrew Bible background to the interpretation of the 'sign of Jonah' pericope in Luke 11.29–32, in: Weis, Richard D./Carr, David M. (Hg.), A Gift of Good in Due Season. Essays on scripture and community in honor of James A. Sanders (JSOTS 225), Sheffield 1996, 133–163.
- Leim, Joshua E., Matthew's Theological Grammar. The Father and the Son (WUNT 402), Tübingen 2015.
- Limbeck, Meinrad, Das Judasbild im Neuen Testament aus christlicher Sicht, in: Goldschmidt, Herman/Ders. (Hg.), Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament, Stuttgart 1976, 37–101.
- Lövestam, Evald, Jesus and 'this Generation'. A New Testament Study (CB.NT 25), Stockholm 1995.
- Lohse, Eduard, Umwelt des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 1), Göttingen 1994.
- Lona, Horacio E., Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Freiburg 2007.
- Luz, Ulrich, Art. Geschichte, Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie IV, in: TRE 12 (1984), 597–599.
- Luck, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus (ZBK.NT 1), Zürich 1993.
- Lührmann, Dieter, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1–7 (EKK 1,1), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband Mt 8–17 (EKK 1,2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband Mt 18–25 (EKK 1,3), Neukirchen-Vluyn 2012.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26–28 (EKK 1,4), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002.
- Luz, Ulrich, Das Matthäusevangelium – eine neue oder eine neu redigierte Jesusgeschichte? In: Chapman, Stephen/Helmer, Christine/Landmesser, Christof (Hg.), Biblischer Text und theologische Theoriebildung (BThSt 44), Neukirchen-Vluyn 2001, 53–76.

- Luz, Ulrich, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Luz, Ulrich, *Die Jünger im Matthäusevangelium*, in: ZNW 62 (1971), 141–171.
- Luz, Ulrich, *Die neue Jesus-Christus-Geschichte des Matthäus. Matthäus und Markus*, in: Ders., *Exegetische Aufsätze* (WUNT 357), Tübingen 2016, 395–407.
- Luz, Ulrich, *Matthäus und Q*, in: Hoppe, Rudolf/Busse, Ulrich (Hg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien* (BZNW 93/FS Hoffmann), Berlin 1998, 201–215.
- Luz, Ulrich, *The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ*, in: JSNT 48 (1992), 3–21.
- Lybæk, Lena, *New and Old in Matthew 11–13. Normativity in the Development of Three Theological Themes*, Göttingen 2002.
- März, Claus Peter, *Lk 12,54b–56 par Mt 12,2b.3 und die Akoluthie der Redequelle*, in: SNTU.A 11 (1986), 83–96.
- Mason, Steve, *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB 2130), Tübingen/Basel 2000.
- Meiser, Martin, *Judas Iskariot. Einer von uns* (Biblische Gesetalten 10), Leipzig 2004.
- Menken, Maarten J. J., *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173), Löwen 2004.
- Merklein, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart ³1989.
- Merz, Annette, *Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundertäter*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 108–123.
- Metzger, Bruce Manning, *Textual Commentary on the New Testament*, London u. a. ³1975.
- Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew* (PiLNTC), Grand Rapids 1992.
- Münch, Christian, *Hinführung*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 379–390.

- Niebuhr, Karl-Wilhelm, Die Antithesen der Bergpredigt. Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption, in: Kähler, Christoph/Böhm, Martina/Böttrich, Christfried (Hg.), Gedenkt an das Wort (FS Vogler), Leipzig 1999, 175–200.
- Nolland, John, The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids u. a. 2005.
- Oberlinner, Lorenz, „... sie zweifelten aber“ (Mt 28,17b). Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie, in: Ders./Fiedler, Peter (Hg.), Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS Vögtle), Stuttgart 1991, 375–400.
- Oepke, Albrecht, Art. $\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\eta$, in: ThWNT 4 (1942), 904–912.
- Opgen-Rhein, Hermann J., Jonapsalm und Jonabuch. Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und Kontextbedeutung von Jona 2 (SBB 38), Stuttgart 1997.
- Overman, J. Andrew, Church and Community in Crisis. The Gospel according to Matthew (The New Testament in Context), Valley Forge 1996.
- Pennington, Jonathan T., Heaven and earth in the Gospel of Matthew (NT.S 126), Löwen/Boston 2007.
- Pennington, Jonathan T., Heaven, Earth and a New Genesis. Theological Cosmology in Matthew, in: Ders. (Hg.), Cosmology and New Testament theology (LNTS 355), London u. a. 2008, 28–44.
- Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium. 1,1–8,26 (HThKNT 2,1), Freiburg/Basel/Wien³1980.
- Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium. 8,27–16,20 (HThKNT 2,2), Freiburg/Basel/Wien 1976.
- Pesch, Rudolf, Eschatologie und Ethik. Auslegung von Mt 24,1–36, in: BiLe 11 (1970), 223–238.
- Pettinger, Diana, Der bereuende Verräter – die zwei Gesichter des Judas Iskariots. Eine Charakteristik des Judas im Matthäusevangelium, München 2002 (unveröffentlichte Diplomarbeit).
- Popa, Romeo, Allgegenwärtiger Konflikt im Matthäusevangelium. Exegetische und sozialpsychologische Analyse der Konfliktgeschichte (NTOA/SUNT 111), Göttingen 2017.
- Poplutz, Uta, Eine universale Jesusgeschichte. Das Matthäusevangelium, Stuttgart 2011.

- Poplutz, Uta, *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium* (BThSt 100), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Poplutz, Uta, *Verunsicherter Glaube. Der finale Zweifel der Jünger im Matthäusevangelium aus figurenanalytischer Sicht*, in: Dettwiler, Andreas (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes* (ATHANT 97/FS Zumstein), Zürich 2009, 29–47.
- Pokorný, Petr/Heckel, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB 2798), Tübingen 2007.
- Radl, Walter, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50*, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Redditt, Paul L., *Sacharja 9–14* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), Stuttgart 2014.
- Reed, Jonathan, *The Sign of Jonah (Q 11:29–32) and other epic traditions in Q*, in: Castelli, Elizabeth A. (Hg.), *Reimagining Christian origins* (FS Mack), Valley Forge 1996, 130–146.
- Rehkopf, Friedrich, *Mt 26,50. ΕΤΑΙΡΕ, ΕΦ Ο ΠΑΡΕΙ*, in: ZNW 52 (1961), 109–115.
- Reichardt, Michael, *Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium* (SBB 62), Stuttgart 2009.
- Reiser, Marius, *Der unbequeme Jesus* (BThSt 122), Neukirchen-Vluyn 2011.
- Reiser, Marius, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NA 23), Münster 1990.
- Rengstorf, Karl, *Art. σημεῖον*, in: ThWNT 7 (1964), 199–261.
- Repschinski, Boris, *Erbarmen und Gericht. Gott zwischen den Fronten im Matthäusevangelium*, in: ZKTh 138 (2016), 315–330.
- Repschinski, Boris, *Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen* (FzB 120), Würzburg 2009.
- Repschinski, Boris, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew. Their Redaction, Form und Relevance for the Relationship between the Matthean community and Formative Judaism* (FRLANT 189), Göttingen 2000.
- Repschinski, Boris, *Vier Bilder von Jesus. Die Evangelien – alt, doch aktuell*, Würzburg 2016.

- Rölver, Olaf, Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes. Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums (BBB 163), Bonn 2010.
- Roose, Hanna, Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung (NTOA 54), Freiburg (Ch) 2004.
- Roose, Hanna, Teilhabe an JHWHs Macht. Endzeitliche Hoffnungen in der Zeit des zweiten Tempels (Beiträge zum Verstehen der Bibel 7), Münster 2004.
- Rudman, Dominic, The Sign of Jonah, in: ET 115 (2004), 325–238.
- Ruhe-Glatt, Christina, Das Zeichen des Jona, in: PzB 10 (2001), 41–56.
- Sand, Alexander, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (BU 11), Regensburg 1974.
- Sand, Alexander, Das Evangelium nach Matthäus (RNT), Regensburg 1986.
- Schart, Aaron, Das Zeichen des Jona. Zitate des Zwölfprophetenbuchs beim historischen Jesus, in: Wagner, Thomas/Robker, Jonathan M./Ueberschaer, Frank (Hg.), Text – Textgeschichte – Textwirkung (AOAT 419/FS Kreuzer), Münster 2014, 535–550.
- Scherer, Hildegard, Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex (BBB 180), Göttingen 2016, 50–69.
- Schmeller, Thomas, Soziologisch orientierte Exegese des Neuen Testaments. Eine Bestandsaufnahme, in: BiKi 44 (1989), 103–110.
- Schmidt, Thomas, Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (BBB 109), Bodenheim 1996.
- Schmitt, Götz, Das Zeichen des Jona, in: ZNW 69 (1978), 123–129.
- Schneider, Michael, Dialog der Gegner. Ein Blick auf das Matthäusevangelium mit Michail Bachtin, in: ZNT 36 (2015), 22–32.
- Schnelle, Udo, Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30–130 n. Chr. (UTB 4411), Göttingen ²2016.
- Schnelle, Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen ⁸2014.
- Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen/Bristol ⁹2017.
- Schnelle, Udo, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Stuttgart/Göttingen/Bristol ³2016.

- Schreiber, Stefan, *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Schwarz, Günther, *Jesus und Judas. Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte* (BWANT 123), Stuttgart u. a. 1988.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen ¹⁸1982.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen ⁸1998.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen/Zürich ¹⁶1986.
- Schweizer, Eduard, *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus*, in: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze* (1955–1970), Zürich 1970, 49–70.
- Schwemer, Anna Maria, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum. Band 2: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern* (TSAJ 50), Tübingen 1996.
- Schürmann, Heinz, *Das Lukasevangelium. Zweiter Teil. Erste Folge. Kommentar zu Kapitel 9,51–11,54* (HThKNT 3,2/1), Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Senior, Donald, *The Passion narrative according to Matthew. A redactional study* (The Passion Series 1), Wilmington 1985.
- Siegert, Folker, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin/Boston 2016.
- Simon, Uriel, *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (SBS 157), Stuttgart 1994.
- Smend, Rudolf, *Das Alte Testament*, in: Ders. (Hg. u. a.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014, 17–52.
- Smets, Anne, *Das Endgericht in der Endzeitrede Mt 24–25 und im Evangelischen Gesangbuch* (Mainzer Hymnologische Studien 27), Tübingen 2015.
- Söding, Thomas, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 1998.
- Stählin, Gustav, *Art. φιλέω*, in: *ThWNT* 9 (1973), 112–144.
- Stegemann, Ekkehard W./Stegemann, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- Steins, Georg, *Der Kanon ist der erste Kontext. Oder: Zurück zu den Anfängen*, in: *BiKi* (2007), 116–121.

- Stemberger, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992.
- Stolz, Fritz, Art. תּוֹרָה, in: THAT 1 (1971), 91–95.
- Stolz, Fritz, Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte, in: ZThK 69 (1972), 125–144.
- Strecker, Christian, Art. Sozialgeschichtliche Auslegung. I. Neutestamentlich, in: LBH (2009), 556f.
- Strecker, Georg, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen 1962.
- Strotmann, Angelika/Tiwald, Markus, Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten, in: Ebner, Martin/Häfner, Gerd/Huber, Konrad (Hg.), Kontroverse Stimmen im Kanon (QD 279), Freiburg/Basel/Wien 2016, 64–106.
- Strotmann, Angelika, Der historische Jesus: eine Einführung (UTB 355/ Grundwissen Theologie), Paderborn ²2015.
- Struppe, Ursula, Die Bücher Obadja, Jona (NSK.AT 21/1), Stuttgart 1996.
- Suhl, Alfred, Die Funktion des Schwertstreichs bei der Gefangennahme Jesu. Beobachtungen zur Komposition und Theologie der synoptischen Evangelien Mk 14,43–52; Mt 26,47–56; Lk 22,47–53, in: Segbroeck, Frans van (Hg. u. a.), The Four Gospels 1992 (FS Neiryck). Volume 1, Löwen 1992, 295–323.
- Swetnam, James, No Sign of Jonah, in: Bib. 66 (1985), 126–130.
- Swetnam, James, Some Signs of Jonah, in: Bib. 68 (1987), 74–79.
- Theissen, Gerd, Das Zeichen des Jona. Von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Lk 11,29–32 parr), in: Arndt, Meinhold (Hg.), Der Freund des Menschen (FS Macholz), Neukirchen-Vluyn 2003, 181–193.
- Theissen, Gerd, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh ⁵1987, 53–128.
- Theissen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996.
- Tilly, Michael, Apokalyptik (UTB 3651), Tübingen/Basel 2012.
- Tiwald, Markus, Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208), Stuttgart 2016.
- Troi-Boeck, Nadja, Konflikt und soziale Identität. Soziale Werte, Exklusion und Inklusion in einer heutigen Kirchengemeinde und im Matthäusevangelium, Stuttgart 2014.

- Tropper, Veronika, Jesus Didáskalos, Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (ÖBS 42), Frankfurt a. M. 2012.
- Vinzent, Markus, Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels (StPatr Supplement 2), Löwen/Paris/Walpole 2014.
- Vögtle, Anton, Der Spruch vom Jonaszeichen, in: Ders./Schmid, Josef (Hg.), Synoptische Studien (FS Wikenhauser), München 1953, 230–277.
- Vogler, Werner, Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischen Schriften (ThA 42), Berlin 1983.
- Wagner, Siegfried, Art. מופת, in: ThWAT 4 (1984), 750–759.
- Walter, Nikolaus, Zur theologischen Problematik des christologischen „Schriftbeweises“ im Neuen Testament, in: NTS 41 (1995), 338–357.
- Weber, Beat, Jona. Der widerspenstige Prophet und der gnädige Gott (Biblische Gestalten 27), Leipzig 2012.
- Weimar, Peter, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung (SBS 217), Stuttgart 2009.
- Weimar, Peter, Jona (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2017.
- Weiss, Wolfgang, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin 1989.
- Weiss, Wolfgang, Zeichen und Wunder. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (WMANT 67), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Weiser, Alfons, Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien (KStTh 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Weissflog, Kay, „Zeichen und Sinnbilder“. Die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea (ABIG 36), Leipzig 2011.
- Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Berlin 1998.
- Wilk, Florian, Erzählstrukturen im Neuen Testament. Methodik und Relevanz der Gliederung narrativer Texte, Tübingen 2016.
- Witte, Markus, Schriften, in: Gertz, Jan Christian (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2016, 497.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Wucherpennig, Ansgar, Josef der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1–2 (HBS 55), Freiburg/Basel/Wien 2008.

- Zeilinger, Franz, Die Erfüllung der ganzen Gerechtigkeit. Theologische Elemente des Matthäusevangeliums, in: ThPQ 129 (1981), 3–15.
- Zeller, Dieter, Kommentar zur Logienquelle (SKK.NT 21), Stuttgart 1984.
- Zenger, Erich, Das Zwölfprophetenbuch, in: Ders./Frevel, Christian (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 630–709.
- Zenger, Erich/Frevel, Christian, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Dies. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 11–36.
- Ziethe, Carolin, Auf seinen Namen werden die Völker hoffen. Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils (BZNW 233), Berlin/Boston 2018.
- Zimmermann, Ruben, Frühchristliche Wundererzählungen – eine Hinführung, in: Ders. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 5–68.

11.6 Internetquellen

- Dobbeler von, Stephanie, Art. Makkabäerbücher 1–4, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/8764/> [03.01.2020].
- Gerhards, Maik, Art. Jona/Jonabuch, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22740/> [03.01.2020].
- Meister, Daniel J., Die intertextuelle Dimension der Darstellung der Gegner Jesu im Matthäusevangelium. Mit besonderer Berücksichtigung des Propheten Jeremia, Bern 2016, https://boris.unibe.ch/92209/1/15meister_dj.pdf [03.01.2020].
- Neu, Rainer, Art. Walfisch, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34527/> [03.01.2020].
- Raju, Elaine, Tod, Auferstehung und ewiges Leben im Matthäusevangelium, Heidelberg 2017, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/24245> [03.01.2020].
- Vette, Joachim, Art. Bibelauslegung, historisch-kritische (AT), in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15249/> [03.01.2020].
- Zeller, Dieter, Art. Menschensohn, in: WiBiLex, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51995/> [03.01.2020].
- Zimmermann, Christina, Art. Lieder außerhalb des Psalters, in: WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/25003/> [03.01.2020].

11.7 Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Gliederung des MtEv und σημείον-Stellen	57
Tabelle 2: Quellen der σημείον-Vorkommen im MtEv	60
Tabelle 3: Grobgliederung des Abschnitts Mt 12,38–45	72
Tabelle 4: Feingliederung des Abschnitts Mt 12,38–42	73
Tabelle 5: Inhaltliche Differenzierung von σημείον in Mt 12,38f	75
Tabelle 6: Sprachliche Differenzierung von σημείον in Mt 12,38f	75
Tabelle 7: Übereinstimmungen zwischen Mt 16,1–2a.4 und Mk 8,11f	144
Tabelle 8: Übereinstimmungen zwischen Mt 12,38–40 und Mt 16,1–2a	145
Tabelle 9: Struktur Mt 16,1–2a.4	149
Tabelle 10: Struktur von Mt 24–25	174
Tabelle 11: Struktur von Mt 24,3–31	177
Tabelle 12: Analogien zwischen Mt 24,23 und 24,26	179
Tabelle 13: Struktur der Doppelfrage Mt 24,3	182
Tabelle 14: Struktur von Mt 24,23–27	191
Tabelle 15: Struktur von Mt 24,29–31	204
Tabelle 16: Subjektwechsel Mt 24,30c–31	205
Tabelle 17: Differenzierungen σημείον in Mt 24,3.24.30	239
Tabelle 18: Struktur Mt 26,47–56	250
Tabelle 19: Zusammenhang der Schwerthiebszene Mt 26,52–54	264
Tabelle 20: Kategorisierung σημείον im MtEv	281
Tabelle 21: Formale Ähnlichkeiten Jona- und Menschensohn-Zeichen	286
Tabelle 22: Gemeinsame Kommunikationsstruktur Jona- und Menschensohn- Zeichen	286
Tabelle 23: Inhaltliche Ähnlichkeiten zwischen Jona- und Menschensohn-Zeichen ...	287
Tabelle 24: Verortungen im Kontext von Jona- und Menschensohn-Zeichen	290
Tabelle 25: Menschensohn-Motiv in den σημείον-Texten	297

Das Matthäusevangelium ist keine beliebige Aneinanderreihung von Traditionen und Quellen über Jesus Christus. Es ist vielmehr ein kunstvolles literarisches Gewebe mit zahlreichen Bezügen und Vor-, Rück-, und Querverweisen sowohl innerhalb des Evangeliums selbst als auch bezogen auf die hebräische Bibel sowie jüdische Traditionen. Dieses Gesamtkonzept ist geprägt von dem Profil des Adressatenkreises: der Matthäusgemeinde.

Die vorliegende Studie zeigt exemplarisch den Gestaltungswillen des Evangelisten und die intra- wie extratextuellen Bezüge anhand der Analyse der Texte, in denen das Wort σημεῖον (Zeichen) vorkommt. Die den Texten gemeinsame Pragmatik wird skizziert und in Bezug zu theologischen Hauptlinien des Evangeliums und zum Profil der Gemeinde des Matthäus gesetzt.

Lukas Hetzelein hat in Regensburg, Innsbruck, München und Paderborn Theologie studiert und in Freiburg einen Master in Sozialmanagement absolviert. Mit der vorliegenden Arbeit wurde er an der Ludwig-Maximilians-Universität München promoviert. Er leitet die Bundesgeschäftsstelle der Caritas-Konferenzen Deutschlands – Das Netzwerk von Ehrenamtlichen.

23,90 €
ISBN 978-3-95925-144-0

