

**Anhang zum Buch:**

Die zwölf Jünger Jesu:  
Exegetische Untersuchungen  
zum Kreis der zwölf Jünger  
im Matthäusevangelium

Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter (TANZ), Bd. 64,  
Tübingen: Narr Francke Attempto, 2021. [ISBN: 978-3-7720-8724-0]

Viktor Löwen

## Inhalt

Exkurs 1: Positionierungen zur Debatte um Historisierung und / oder Transparenz der Jünger im MtEv .....	2
Exkurs 2: Der Zusammenhang zwischen Figuren des Textes und Personen der adressierten Gemeinde .....	4
Exkurs 3: Uta Poplutz zum einzelnen Jünger als „Typus“ eines Jesusjüngers.....	8
Exkurs 4: Zur Strukturierung des MtEv in der Forschung .....	12
Exkurs 5: Hes 34 als Hauptreferenzpunkt der Hirten-Metapher in Mt 9,36.....	14
Exkurs 6: Lexikalisches zu θεισιμός.....	16
Exkurs 7: Ein Vergleich zwischen Mt 9,37f und dem Erntegleichnis in Mt 13,24-30.36-43 .....	18
Exkurs 8: Zur möglichen Symbolik der Zahl „Zwölf“ in Mt 9,20; 14,20; 26,53 .....	20
Exkurs 9: Darstellung der Forschungspositionen zur Frage nach der Zeit des Gottesreichs .....	26
Exkurs 10: Passagen des MtEv zu Zukunft sowie Gegenwart des Himmelreichs .....	28
Exkurs 11: David Hill zu den „Gerechten“ im MtEv .....	30
Exkurs 12: Zur Charakterisierung des Mahls in Mt 26,20-30 als „Frühchristliches Herrenmahl“ .....	32
Exkurs 13: Die Relevanz von Mt 8,11f; 9,9-13.14-17; 14,14-21; 15,29-39; 22,1-14 für Jesu Tischgemeinschaften	34
Exkurs 14: Darstellung und kritische Bewertung der These von Joachim Jeremias und Otfried Hofius zu Jesu Tischgemeinschaften.....	44
Exkurs 15: Das Passahfest in biblischen und außerbiblischen Schriften.....	54
Exkurs 16: Das Verhältnis der Texte Ex 12, Ex 24 und Jes 53 zueinander .....	66

Literaturverzeichnis: siehe Buch.

## Exkurs 1: Positionierungen zur Debatte um Historisierung und / oder Transparenz der Jünger im MtEv

Zur Debatte um Historisierung oder Transparenz der Jünger im MtEv haben, abgesehen von Strecker und Luz, weitere Forscher Beiträge veröffentlicht: Z.B. hat Rudolf Pesch in dem Artikel „Levi-Matthäus (Mc 2,14/Mt 9; 10,3). Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems“, in dem er den Namenswechsel vom mk „Levi“ (Mk 2,14) zum mt „Matthäus“ (Mt 9,9) zu erklären beabsichtigt, sich ausdrücklich Streckers Historisierungsthese angeschlossen. Dort hat Pesch mit derselben Behauptung, nämlich dass die μαθηταί im MtEv auf die δώδεκα eingegrenzt seien,<sup>1</sup> begründet, dass der Jünger aus 9,9 einen Namen haben sollte, der ihn als Mitglied des Zwölferkreises ausweise (vgl. 10,3). Sjef van Tilborg stützte sich in *The Jewish Leaders in Matthew* auf Bultmann, Strecker und Pesch, als er die Position einnahm, dass Mt mit μαθητής nicht den typischen Christen der mt Gemeinde, sondern nur die historischen Zwölf meine.<sup>2</sup> Daraus leitete er ab, dass die Leser des MtEv sich primär an Jesus (statt an den Jüngern) orientieren sollten.<sup>3</sup> Von Streckers Position weichen Albright / Mann in ihrem Mt-Kommentar mindestens in zweierlei Weise ab: erstens hielten sie die Beschränkung des „Jünger“-Begriffs auf die Zwölf für historisch ursprünglich, und eben nicht für das Ergebnis redaktioneller Arbeit. Und zweitens gehen sie nicht davon aus, dass dem Evangelisten Mt das MkEv vorlag.<sup>4</sup> Siegfried Schulz nahm eine Mittelposition zwischen Strecker und Luz ein, indem er sowohl die Historisierung als auch die Transparenz des Jünger-Begriffs zusammenhielt.<sup>5</sup> Auf Luz' Linie liegt Jean Zumstein, der in *La Condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthieu* (1977) zum Ergebnis kommt, dass der Redaktor des MtEv das Konzept μαθητής gegenüber seinen Vorlagen derart verändert habe, dass die Jünger als Paradigmen für seine eigene Gemeinde funktionieren.<sup>6</sup> Und ebenso wie Luz hält Zumstein daran fest, dass der Begriff μαθητής „ambivalent“ sei: er stehe für die irdischen Jesusjünger und gleichzeitig für die mt Gemeindeglieder. Diese Verbindung von historischen Jüngern und Gemeindechristen erkläre sich durch die

---

<sup>1</sup> Pesch, „Levi-Matthäus“, hier S. 50.

<sup>2</sup> van Tilborg, *Leaders*, S. 112, verweist u.a. auf Bultmann, *Geschichte*, S. 269f.381; auf Strecker, *Gerechtigkeit*, S. 191ff. und Pesch, „Levi-Matthäus“.

<sup>3</sup> van Tilborg, *Leaders*, S. 113-128. Laut van Tilborg werden die Volksmengen im MtEv positiv dargestellt (sie hören Jesus zu, sie folgen Jesus nach, sollen aber nicht zu „Jüngern“ werden, usw.), wodurch der Redaktor an die Adressaten des Evangeliums appelliere, den Volksmengen nachzuziehen und Jesus zu akzeptieren (S. 142-165). Die „Jünger“ agierten s.E. als Vermittler zwischen Volk und Jesus (S. 163).

<sup>4</sup> Albright / Mann, *Matthew*, S. LXXIV-LXXX. Sie führen hierbei auch ein „praktisches“ Argument für die „Identitätsthese“ an: Manche Perikopen berichten vom Aufenthalt der Jünger in Häusern und Booten: also müsse die Jüngergruppe aus Platzgründen relativ klein gewesen sein.

<sup>5</sup> Schulz, *Stunde*. Vgl. das Kapitel „Die Kirche des Matthäus“ (S. 209-234), hier v.a. S. 217-219.231: s.E. sei „Jünger“ auf die irdischen zwölf Apostel als Begleiter des irdischen Jesus bezogen, und gleichzeitig auf die nachösterliche Kirche. Der Zusammenhalt beider Seiten sei am besten durch Mt 28,18-20 zu erklären: nachösterliche „Jünger“ müssten sich an Jesu Gebote an die ersten Jünger halten.

<sup>6</sup> Vgl. Zumsteins Zusammenfassung des ersten Kapitels von *Condition*, in der Einleitung auf S. 16: „[...] ; V.L.] les groupes qui entourent le Christ mt sont non seulement les partenaires du Jésus terrestre, mais aussi des paradigmes grâce auxquels la communauté vit et interprète sa propre histoire.“ Vgl. außerdem S. 45f.81ff.

spezifische Christologie des Mt, die in Mt 28,16-20; 5,17-20 und 11,25-30 besonders gut erkennbar ist: der irdische (d.h. historisch distanzierte) und der auferstandene (d.h. in der Gemeinde gegenwärtige) Christus seien eine untrennbare Einheit. Deswegen sei jede Unterweisung und jede Anweisung des irdischen Christus auch für die spätere Gemeinde normativ. Desweiteren sei beispielsweise Georg Künzel genannt, der sich ausdrücklich Luz und seiner Transparenzthese anschließt.<sup>7</sup> Mark Sheridan kommt in seinem Artikel „Disciples and Discipleship in Matthew and Luke“, nach der redaktionskritischen Analyse von 26,17-20 par und 9,37-10,1 par, zum Ergebnis, dass der Redaktor den Jüngerbegriff in zwei Richtungen verändert habe: er habe die bei Mk noch unvollständige Gleichsetzung der Zwölf mit den Jüngern vervollständigt. Gleichzeitig mache er die zwölf Jünger zu Repräsentanten bzw. Beispielen für die nachösterliche Christengemeinde (ob für Gemeindeleiter oder für normale Gemeindeglieder).<sup>8</sup> Hubert Frankemölle hingegen löst in *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus* die bei Luz und anderen Vertretern der Transparenzthese zusammengehaltenen Gedanken, dass die *historischen* Jünger für die *Gemeinde* transparent gemacht seien, einseitig auf, indem er ein historisches Interesse des Redaktors leugnet.<sup>9</sup> Deswegen sei die eigentliche Referenzgröße des Jüngerbegriffs der Gemeindechrist.<sup>10</sup> Benno Przybylski lehnt in *Righteousness in Matthew and his world of thought* ausdrücklich Streckers These, dass der Begriff „Jünger“ auf die Zwölf beschränkt sei, ab und stimmt Luz' These zu, dass damit alle vor- und nachösterlichen Nachfolger Jesu gemeint seien.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Künzel, *Studien*, v.a. S. 149-156. Interessanterweise beschränkt Künzel sich auf den Vergleich der Zwölferkreis-Belege bei Mk und Mt, obwohl es sein Ziel ist, die Gegenwartsbedeutung der „Jünger“ darzustellen.

<sup>8</sup> Sheridan, „Disciples“. S.E. würden in Mt 10,42 oder Mt 18 auf textueller Ebene zunächst die historischen Jünger angesprochen, wobei zugleich die mt Gemeinde angesprochen sein könne.

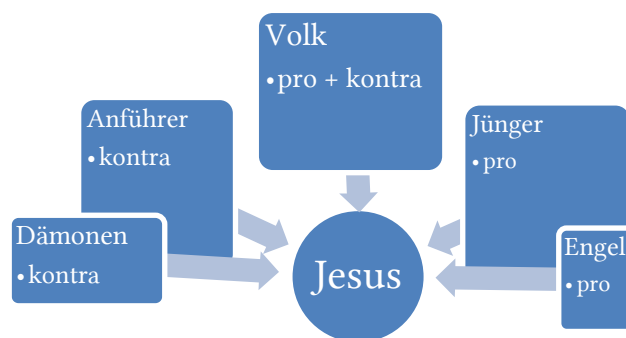
<sup>9</sup> Frankemölle, *Jahwebund*, z.B. S. 377.386-388.399.

<sup>10</sup> Ebd., S. 86-150: Die Identität zwischen Jüngern und mt Gemeinde sei laut Frankemölle nicht nur im „Mit-Sein“ Christi in der Berufung (S. 86-91), Belehrung (S. 91-105) und Sendung der Jünger erkennbar (S. 105-143), sondern auch am konkreten „Jünger“-Begriff (S. 143-150).

<sup>11</sup> Przybylski, *Righteousness*, v.a. S. 108-115. Dafür sprechen s.E. μαθητής in Mt 8,19-21; 10,24f und 10,42 sowie μαθητέω, das zu demselben Konzept wie das Nomen gehöre. Allerdings sei der Begriff „Jünger“ innertextuell nicht auf die zwölf Jünger beschränkt.

## Exkurs 2: Der Zusammenhang zwischen Figuren des Textes und Personen der adressierten Gemeinde

Wer sich fragt, ob eine Einzelfigur oder Figurengruppe des MtEv für eine bestimmte Einzelperson oder Gruppe der mt Gemeindefase steht, sollte im ersten Schritt eine bestimmte Einzelfigur oder Figurengruppe des MtEv synchron analysiert haben. Die synchrone Analyse der einzelnen textuellen Figuren erfordert aber auch ihre Zuordnung in eine Figurenkonstellation. Der Evangelist kennt zwar verschiedene klassische Kategorisierungsarten und Gruppenzugehörigkeiten (verwandtschaftliche Strukturen, religiöse Parteien, Besitztum, usw.), aber er macht ihre jeweilige Haltung und ihr Handeln gegenüber Jesus zu seinem zentralen Maßstab: ist die innerliche und äußerliche Haltung der Figur Jesus gegenüber zustimmend oder ablehnend, also positiv oder negativ?<sup>12</sup> Mit diesem Maßstab kann man die verschiedenen Figuren im Gesamtevangeliem ins Verhältnis zueinander setzen, zusammengefasst in einem vereinfachenden Schema:



Die Jünger stehen Jesus am nächsten,<sup>13</sup> verhalten sich ihm gegenüber aber dennoch nicht selten ambivalent. Die Engel stehen neben den Jüngern auf Jesu Seite, sie treten zwar selten in Aktion, sind aber Jesus gegenüber eindeutig positiv zugewandt. Mit den politischen und religiösen Volksanführern hat Jesus ständig und zunehmend Konflikte.<sup>14</sup> Die Dämonen stehen neben den Anführern, sie treten wie die Engel selten in Aktion, sind aber Jesus gegenüber eindeutig feindlich eingestellt. Zwischen diesen beiden „Extremen“ bewegt sich das Volk: die Menschen reagieren das eine Mal wohlwollend und begeistert, das andere Mal ablehnend auf Jesu Wort und Werk. Man

<sup>12</sup> Das Zurücktreten von allgemein üblichen Kriterien zeigt sich insbesondere an der „bunten“ Zusammensetzung des Zwölferkreises (von Fischern, einem Zöllner, einem Zeloten usw.), an Jesus dienenden Frauen (Mt 27,55ff), an dem evtl. politisch einflussreichen Josef von Arimathäa, oder auch an Schriftgelehrten, die sich für Jesus interessierten und ihm möglicherweise sogar nachfolgten (vgl. z.B. 13,52). Auch für Edwards, „Characterization“, insbesondere S. 1310f., ist die Interaktion der Figur mit Jesus ausschlaggebend für die Beschreibung der Figur.

<sup>13</sup> Das ergibt sich aus der Benennung „Jünger“ Jesu und aus der Charakterisierung der Jünger.

<sup>14</sup> Vgl. die Streitgespräche, die Tötungspläne und deren Ausführung (vgl. Mt 2; 9,30ff; 23; usw.).

könnte deswegen das Volk als „neutral“ oder „unentschlossen“ charakterisieren.<sup>15</sup> Das Volk erscheint häufig als eine gesichtslose Menge, aus der hin und wieder einzelne Personen heraustreten, die größtenteils positiv auf Jesus reagieren.

In diesem größeren Zusammenhang kann in sachgemäßer Weise diskutiert werden, welche Person des Textes welcher Person der Gemeinde entspricht, und welche textuelle Person keine Entsprechung hat. Die Suche nach der Entsprechung bzw. dem analogen Element betrifft im Übrigen nicht nur Personen, sondern auch Situationen. Die übergeordnete Frage könnte allgemein formuliert so lauten: wie lässt sich das Verhältnis zwischen transparenten und nicht-transparenten Elementen des Textes bestimmen? An dieser Stelle wäre also zu klären, ob und wie diese Figurenkonstellation analog auf die Gemeindesituation übertragbar ist. Diesen Weg schlägt Cousland in seiner Argumentation ein: die „Volksmengen“ im MtEv sind weder für heidenchristliche noch für judenchristliche Gemeindeglieder transparent, sondern für das nichtchristliche jüdische Volk, in Entsprechung zur historischen bzw. textuellen Ebene.<sup>16</sup> Der von Cousland gemachte Vorschlag, dass es eine Analogie zwischen der Figurenkonstellation des Textes und der Gemeindewirklichkeit gibt, führt m.E. vermutlich in die richtige Richtung. Nichtsdestoweniger ist das methodisch nicht unproblematisch. So ist Zumsteins Beobachtung, dass Mt seine Figuren(gruppen) transparent mache, indem er sie homogenisiere, einerseits hilfreich.<sup>17</sup> Andererseits lenkt die beobachtete Homogenisierung den Blick auf eine Alternative von zwei Varianten, die einem Dilemma gleichkommt. Variante 1: Entweder man übersieht die vorhandenen „minor characters“ und die (nicht homogenisierten) Differenzierungen eines „major characters“, um den Vorteil einer einfachen Figurenkonstellation zu haben. Variante 2: Oder aber man integriert die „minor characters“ sowie die Differenzierungen innerhalb der „major characters“ in die Figurenkonstellation und überträgt anschließend diese wesentlich komplexere Konstellation auf die Gemeindesituation. Die erste Variante hat die Schwäche, vorhandene Elemente des Textes zu vernachlässigen; man tendiert dazu, eine Figur eher als „flat character“ zu betrachten. Die zweite Variante hat die Schwäche, dass eine Übertragung auf die Gemeindesituation aufgrund der Komplexität unrealistisch ist; es ist unwahrscheinlich, dass die komplexen Unterschiede zwischen den textuellen Figuren eins-zu-eins in der Gemeinde gespiegelt sind. Wenden wir einmal beide Varianten probeweise auf einen „major character“ an, auf die „Jünger“: Wenn man die Struktur der Jüngergruppe auf der Textebene in konzentrischen Kreisen beschreibt (von innen nach außen gerichtet, die die „Nähe“ zu Jesus ausdrücken), dann könnte folgendes komplexes Bild entstehen:

---

<sup>15</sup> Am deutlichsten ist der Kontrast zwischen den Begeisterungstürmen bei Jesu Einzug (21,9ff) und ihrem Tötungswillen kurze Zeit später (27,20ff).

<sup>16</sup> Cousland, *Crowds*, S. 270-281, hier v.a. S. 275. So sind auch die jüdischen Leiter und die Jünger des Textes – analog dazu – transparent für die gegenwärtigen jüdischen Leiter und die Gemeinde.

<sup>17</sup> Zumstein, *Condition*, S. 24-26.

Petrus – Dreiergruppe (Petrus, Jakobus, Johannes) – Zwölfergruppe – evtl. andere historische Jesusjünger (zum Verhältnis Zwölf – Jünger s.u.) – alle „nicht-historischen Jesusjünger“ (vgl. dazu s.u. in diesem Anhang: Exkurs 3).

In der ersten Variante nivelliert man die gruppeninternen Differenzierungen und macht diese „Grenzen“ innerhalb der größeren Jüngergruppe teilweise bis vollständig durchlässig, so dass z.B. Petrus für das einzelne Gemeindeglied stehen kann. Die Forschungsdebatte um Petri (Leitungs-) Funktion beweist, dass man für diese Differenzierungen sensibel ist. Allerdings wird man damit nur *einer* gruppeninternen Differenzierung gerecht. Die zweite Variante, nämlich die Differenzierungen eins-zu-eins auf die Gemeindestruktur zu übertragen, erscheint sehr unwahrscheinlich zu sein. Diese Überlegungen zu den Differenzierungen innerhalb der Jüngergruppe und spezifisch zu Petri Rolle lenken das Augenmerk auf die Rolle der Zwölf. Interessant ist, dass Schweizer, Trilling und einige wenige andere Forscher Petrus mit den Zwölf auf eine Stufe stellen. Diesen Zwölf (inklusive Petrus) sprechen sie eine besondere Autorität in der Tradierung und in Lehrfragen zu. Diese Autorität gelte aber nicht mehr für die Gegenwart der Gemeinde. Wenn man allerdings diese Einsicht, dass Petrus und Zwölf laut MtEv eine hohe Autorität haben, kombinieren würde mit der Vorstellung anderer Mt-Forscher, nämlich, dass Petrus durchaus eine bedeutsame Rolle spielt für die Gegenwart der Gemeinde (z.B. Frankemölle, Overman), indem er für die Gemeindeleiter steht, dann könnte man auch den Zwölf eine bedeutsame Rolle in der Gemeinde zusprechen (vorausgesetzt man unterscheidet die Zwölf von den Jüngern. Dann würden auch die Jünger für die Gemeinde stehen, wie auch bei Schweizer, Trilling, Frankemölle, Overman u.v.a.). Diese Idee ist innerhalb der Logik einer Transparenz-Interpretation zwar nicht unplausibel, sollte hier aber nicht als die hier vertretene Position (miss-) verstanden werden.

Die bisherigen Ausführungen zeigen: die transparente Deutung der Personen des MtEv ist methodisch problematisch. Unter der Voraussetzung, dass die Figurenkonstellation eines Textes wenig komplex ist, weil die Grenzen zwischen den wenigen Figuren(gruppen) eindeutig zu ziehen sind, ist die Übertragung auf ein hinter dem Text liegende soziales Gefüge grundsätzlich einfacher zu bestimmen und eher plausibel zu machen. Das eigentliche Problem liegt aber nicht an der Figurenkonstellation eines Textes, sondern an der Absicht diese für die realen sozialen Verhältnisse transparent zu machen. Denn Figurenkonstellationen können verschiedene Ziele verfolgen. Während man z.B. in der systemischen Familienaufstellung unbedingt alle Glieder platzieren muss, verfolgt die Figurenkonstellation eines Textes, der viele Personen enthält, das fast gegenteilige Ziel, die Glieder möglichst einfach und übersichtlich in Gruppen zu sortieren. Die letztere Figurenkonstellationsart erstellt der Interpret selbst – bestenfalls im Sinne des Verfassers –, sie erfüllt einen heuristischen Zweck. Hätte der Verfasser selbst die Figuren seiner Erzählung einfach und klar in Gruppen sortiert, dann wäre die Annahme, dass der Verfasser auf eine bestimmte

analoge Gemeindesituation durchblicken lässt, plausibler. Das ist aber beim Evangelisten Mt nicht der Fall, da es – trotz der redaktionskritisch zu beobachtenden Homogenisierung – (immer noch) zu viele Differenzierungen innerhalb der Gruppen gibt, und zu viele Randfiguren bzw. sogenannte „Grenzgänger“, die sich keiner größeren Gruppe zuordnen lassen.



### **Exkurs 3: Uta Poplutz zum einzelnen Jünger als „Typus“ eines Jesusjüngers**

In narrativkritischen Studien gibt es im Bereich der erzähltheoretischen Figurenanalyse die Diskussion über die Individualität und Tiefenstruktur einer Figur. Für Poplutz spielt der Jünger als „Typus“ eine wichtige Rolle.<sup>18</sup> Sie unterscheidet in ihrer Figurenkonzeption zwischen dem „Charakter“ und dem „Typus“:<sup>19</sup> während der „Charakter“ individuelle Züge aufweise, sein Wesen also in seiner Komplexität, Originalität und Veränderbarkeit beschrieben werde (z.B. durch Beschreibung von Gedanken und Gefühlen), fehlen dem „Typus“ diese individuellen Züge. Fehlende Individualität bedeute Klischeehaftigkeit in dem Sinne, dass die Beschreibung seines Wesens einer – dem Leser bekannten – sozialen Tradition entstamme. D.h.: das Wesen des „Typus“ könne einfach und kurz beschrieben werden. Laut Poplutz ist Jesus die „Hauptfigur“ des MtEv. Die „Nebenfiguren“ bzw. „Randfiguren“ könne man in folgenden Gruppen systematisieren: 1. Familienangehörige Jesu; 2. Politische und religiöse Autoritäten; 3. Jünger und Sympathisanten Jesu; 4. Kranke und Bittsteller; 5. Andere. Diese „Nebenfiguren“ würden entsprechend ihrer Positionierung zu Jesus – sind sie für ihn oder gegen ihn? – charakterisiert bzw. typisiert. Die Jünger seien dabei die positiven Aktanten, die Autoritäten hingegen die negativen Aktanten. Poplutz' These lautet nun: „Einzelne Vertreter dieser beiden Aktantengruppen gehen im Laufe des Evangeliums immer in ihren Rollen auf und werden typisiert: Sie verlieren jegliche Individualität und werden zu typischen Jüngern oder zu typischen Gegnern.“<sup>20</sup> Das belegt Poplutz mit folgenden Beispielen: 1. Joseph von Arimathäa sei ein Jünger (weil er sich um Jesu Leichnam kümmert). 2. Simon Petrus sei ein „prototypischer Jünger“ (obwohl er ein „round character“ ist). Der Grund für sein Prototyp-Sein ist seine Funktion als Sprachrohr der Jünger.<sup>21</sup> 3. Die religiösen Autoritäten, nämlich Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte und Synhedriums-Vertreter erscheinen als ein einziger Charakter (weil sie innerlich nicht differenziert werden). 4. Die politischen Autoritäten, nämlich die Herodes-Sippschaft, sind ebenfalls ein „single character“ (an ihnen zeigt sich paradigmatisch der manifestierte Unglaube, der in brutalen Handlungen mündet). Nachdem Poplutz diese Unterscheidungen der Figurenkonzeption auf die Nebenfiguren des MtEv angewandt und zum Ergebnis gelangt ist, dass verschiedene Figuren vom Evangelisten mit Absicht den verschiedenen „Typen“ zugeordnet werden, statt wirkliche „Charaktere“ im oben definierten Sinne zu sein, fragt sie nun, „ob es einzelne Figuren gibt, die das klare Schema von typisierten Jüngern auf der einen und typisierten Autoritäten auf der anderen Seite durchbrechen. Gibt es ‚Randfiguren‘, die genau an der Schnittstelle zwischen diesen beiden

---

<sup>18</sup> Poplutz, *Welt*, S. 71-80. So auch in ihrem Aufsatz „Glaube“, wo sie ihre Thesen zu Typus, Charakter usw. zusammenfasst.

<sup>19</sup> Ähnlich ist die Unterscheidung zwischen dem „flat character“ und „round character“.

<sup>20</sup> Poplutz, *Welt*, S. 76.

<sup>21</sup> Poplutz nennt folgende Belegstellen: Mt 14,28; 15,15; 16,16.22; 18,21; 19,27; 26,35. Das trifft bei 14,28 und 16,22 nicht zu.

Zuweisungen zum Stehen kommen?“<sup>22</sup> Sie stellt daraufhin relativ ausführlich fünf solcher „kontrastierender Figuren“ vor:<sup>23</sup> den Hauptmann von Kapernaum (8,5-13), den Schriftgelehrten (8,19f.), die kanaanäische Frau (15,21-28), die Frau des Pilatus (27,19) und den römischen Hauptmann und seine Soldaten (27,54). Ihre Antwort auf die oben gestellte Frage lautet: alle diese Randfiguren „durchbrechen auf signifikante Weise den erratischen Block eines stereotypen Aktantenschemas, das sich in Adjuvanten und Opponenten gliedert. [...; V.L.] Sie stehen zuallererst für die Überwindung der Grenzen: Nicht ein starres Label, nicht eine feste Zugehörigkeit zu einer Gruppe entscheidet über Anhänger- und Gegnerschaft, sondern einzig und allein der *Glaube*.“<sup>24</sup> Im Gegensatz zu diesen fünf Nebenfiguren durchbrechen laut Poplutz die einzeln hervortretenden Jünger nicht den einheitlichen Block der Jünger.<sup>25</sup> Über die Jünger sagt sie: „Immer sind aber auch diese Einzelfiguren repräsentativ für die Aufgaben und vielleicht auch Schwierigkeiten des Jüngerseins schlechthin: An den Jüngern lässt sich ablesen, was die Nachfolge Jesu bedeuten kann.“<sup>26</sup> In dieser repräsentativen Funktion einzelner Jünger unterscheidet sich ein Jünger nicht nur von den fünf Nebenfiguren, sondern auch von Einzelfiguren, die aus der Volksmenge heraustreten, da Letztere nicht mit den Volksmengen identifiziert werden, sondern als individuelle Einzelfiguren wahrgenommen werden.<sup>27</sup> Poplutz’ Fazit lautet deswegen: „Diese Gruppe [der Jünger, bestehend aus dem Zwölferkreis; V.L.] kann wie ein *single character* behandelt werden, da sie klar identifizierbare Eigenschaften aufweist, die sich auch ausmachen lassen, wenn einzelne Jünger als besondere Repräsentanten besonders hervortreten.“<sup>28</sup> Es lassen sich folgende *kritische Anfragen* an Poplutz richten. *Erste* Anfrage: Poplutz konstruiert zuerst ein starres Aktantenmodell (anhand einiger ausgewählter Stellen), bevor sie es wieder dekonstruiert (anhand einiger ausgewählter Stellen). Wenn Poplutz diese kontrastierenden Figuren (d.h. alle Stellen) schon früher beachtet hätte, dann wäre das Aktantenmodell gar nicht erst so starr ausgefallen. *Zweite* Anfrage: Während sie die fünf Nebenfiguren besonders ausführlich darstellt, da sie als Belege für ihre Spitzenthese dienen, dass durch jene fünf ein starres Aktantenmodell durchbrochen wird, deutet sie die einzeln hervortretenden Jünger nicht als Individuen oder als kontrastierende Figuren, sondern als Typen eines Jüngers. Dabei gibt sie zu, dass die einzelnen, namentlich benannten Jünger, stärker aus ihrer Gruppe heraustreten als Einzelpersonen aus der Volksgruppe.<sup>29</sup> Doch warum die Einzeljünger Repräsentanten der Jüngergruppe sind, wohingegen einzelne

---

<sup>22</sup> Ebd., S. 79.

<sup>23</sup> Ebd., S. 80-98. Diese fünf Randfiguren zählt sie an anderer Stelle zu den „jüngertypischen Figuren“, weil sie Qualitäten des Jünger-Seins aufweisen. Ebd., S. 113.

<sup>24</sup> Ebd., S. 99. Hervorhebung im Original.

<sup>25</sup> Ebd., S. 109-114.

<sup>26</sup> Ebd., S. 110.

<sup>27</sup> Ebd., S. 110, Anm. 47.

<sup>28</sup> Ebd., S. 114. Hervorhebung im Original.

<sup>29</sup> Ebd., S. 109f.

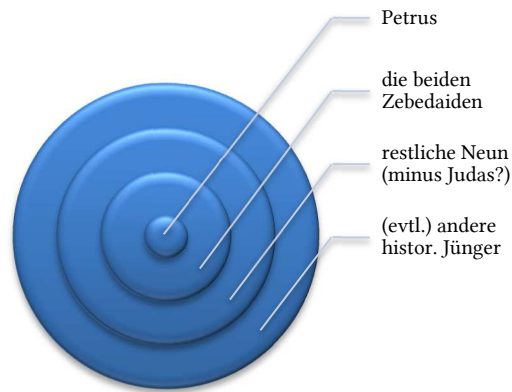
Volksangehörige nicht Repräsentanten des Volkes sind, bleibt m.W. unbegründet. *Dritte* Anfrage: Es kann zwar sein, dass die Jünger typisiert werden, um an ihnen ein jüngertypisches Verhalten zu verdeutlichen, woran die Adressaten lernen sollen. Wenn aber die These von einer Jünger-Typisierung dazu führt, dass die einzelnen individuellen Charaktere nivelliert werden, werden Hürden ignoriert, die es unweigerlich in der Nachahmung der irdischen Jünger durch nachösterliche Christen gibt. Diese Hürden sind zunächst schlicht historischer (z.B. ist vermutlich nicht jede „wanderradikale“ Forderung Jesu an seine engsten Jünger unmittelbar auf die „sesshaften“ Gemeindechristen übertragbar), sodann womöglich auch theologischer Natur (z.B. Petri Felsen-Funktion). *Vierte* Anfrage: Interessanterweise charakterisiert Poplutz die Jünger als „Berufene“. Woher aber erhält sie dieses Kriterium? Die einzige plausible Erklärung dafür ist ihre an anderer Stelle aufgestellte These, dass die Einzeljünger „repräsentativ“ für das Jüngersein sind. Weil die ersten beiden Brüderpaare in 4,18ff berufen wurden, gelte das nun allen Jüngern. Dieses Beispiel zeigt, dass ihre These der „Repräsentanz“ von vornherein ihre Figurenanalyse bestimmt. Die bessere Alternative wäre eine induktive Vorgehensweise; doch werden alle Personen, die „Jünger“ genannt werden, tatsächlich berufen? *Fünfte* Anfrage: Der gravierendste Einwand gegen die These, die auch Poplutz vertritt, nämlich dass der Einzeljünger pauschal ein „Typus“ der Jüngergruppe ist, entstammt dem MtEv selbst: innerhalb des Zwölferkreises gibt es eine differenzierte Struktur. In der Zwölferliste 10,2-4, in der zwei Jünger jeweils eine Struktureinheit bilden (evtl. gleichzeitig eine 3x4 Struktur), ist Petrus der „Erste“ (πρῶτος); die ersten vier Berufenen werden auch zuerst aufgelistet und Judas, der Verräter Jesu, schließt als Letzter die Liste ab.<sup>30</sup> In der Verklärungs-Szene als auch in der Gethsemane-Szene haben die jeweils anwesenden Zebedäus-Söhne und Petrus eine privilegierte Stellung (Andreas, der Bruder des Simon Petrus, bleibt grundsätzlich im Hintergrund). Dieser „innere Kreis“ hebt sich von den anderen neun Jüngern des Zwölferkreises ab. Und zumindest beim Felsen-Wort ist ernsthaft zu bezweifeln, ob diese Zusage über die Person Petrus hinausgeht und alle anderen Jünger betrifft.<sup>31</sup> Man könnte die historischen Jesusjünger verschiedenen konzentrischen Kreisen zuschreiben, die jeweils ihre Wichtigkeit (und evtl. ihre „Nähe“ zu Jesus) ausdrücken.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Der als fünfter berufene Zöllner Matthäus wird hier aber an achter Stelle gelistet.

<sup>31</sup> Eine „Spaltung“ innerhalb der elf verbliebenen Jünger zeigt sich auch in Mt 28,17, wo Anbetung neben Zweifel steht. Vgl. zu Poplutz' Nivellierung dieser Differenz innerhalb der Jüngergruppe die Auslegung unter II,4.2.2.

<sup>32</sup> Man müsste konsequenterweise auch den negativ auffallenden Judas Iskarioth von den anderen elf abheben, aufgrund seiner zentralen Funktion in der Passion Jesu.



D.h.: der einzelne Jünger kann gerade *nicht immer* für alle anderen sprechen oder handeln und somit ein „Typus“ sein. Nichtsdestoweniger repräsentieren Einzeljünger gelegentlich ihre Mitstreiter. Deswegen muss im Einzelfall darüber entschieden werden. Z.B. agiert Petrus dann als Sprachrohr für die anderen Jünger, wenn Jesus die Gesamtgruppe adressiert, aber Petrus darauf reagiert. Ein weiteres Kriterium sind klare inhaltliche Parallelen zwischen den Aussagen über einzelne Jünger einerseits und der Jüngergruppe andererseits.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Z.B. wäre das bei der Binde- und Lösegewalt zu diskutieren, die Jesus sowohl Petrus (Mt 16,19) als auch der Jüngergemeinde (18,18) zuspricht.

## Exkurs 4: Zur Strukturierung des MtEv in der Forschung

Es gibt in der Mt-Forschung das Bemühen, die Erzähl- und Redeteile einander in Paare zuzuordnen, so dass sich der Gesamttext in *sieben Teile* gliedern ließe. Demnach startet das MtEv mit einer Einleitung und endet mit einem Epilog; sie rahmen fünf Erzähleinheiten mit ihren jeweils dazugehörigen Redeeinheiten. Der bekannteste Vertreter ist Bacon, der darin einen Bezug zu den fünf Büchern Mose sah.<sup>34</sup> Ein zentraler Einwand gegen Bacons Betonung der Zahl 5 ist, dass Mt 26-28 zum Epilog „degradiert“ wird, wobei Mt 26-28 der eigentliche dramatische und theologische Höhepunkt des MtEv ist. Von sieben Einheiten auszugehen, würde dieser Tatsache also eher gerecht werden. Eine alternative Zuordnung betont, dass die Formel „als Jesus ... beendet hatte“ genau genommen nur die jeweilige Rede beende, und nicht auch die vorhergehende Erzählung. Vielmehr fungiere die Formel wie ein Scharnierstück, indem es eine Rede beende und in die nächste Erzählung überleite. Welche der beiden Zuordnungsweisen stimmt, sollte an der ersten Rede (Mt 5-7: Bergpredigt) diskutiert werden: Zählt man sie zum Erzählteil Mt 3-4 oder zum Erzählteil Mt 8-9 (Wundererzählungen)? Denn alle weiteren Zuordnungen hängen davon ab. Man kann die jeweiligen richtigen Beobachtungen am besten in ein flexibles Modell integrieren.

Nicht überzeugend ist der – sich zunehmender Beliebtheit erfreuende – Strukturvorschlag von Jack Dean Kingsbury,<sup>35</sup> der seiner narrativkritischen Methodik entsprechend der Gesamterzählung das ausschlaggebende Gewicht gibt, und in den beiden identischen Formulierungen „von da an begann Jesus“ (ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς) in Mt 4,17 und 16,21 eine Formel sieht, die die Erzählung in drei verschiedene Phasen mit unterschiedlichen thematischen Inhalten strukturiert. Es ist m.E. richtig, dass 4,17 ein geographisch und dramatisch wichtiger Punkt der Mt-Erzählung ist. Ebenso ist es richtig, dass Petri Christusbekenntnis in 16,16 theologisch und dramatisch zentral ist, woraufhin ab 16,21 Themen dominieren, die einerseits viel direkter als zuvor die Gemeinde betreffen und andererseits den Tod Jesu in Jerusalem vorbereiten. Doch gegen Kingsburys Strukturierungsvorschlag spricht: 1. Die Jünger hatten bereits in 14,33 Jesus als „Sohn Gottes“ bekannt. 2. Petri Christusbekenntnis in 16,16 und seine Versuchung Jesu in 16,22f. dürfen gerade nicht sequentiell voneinander getrennt werden. 3. In 16,21 wird – im Gegensatz zu 4,17 – kein geographischer Wechsel vollzogen, da Jesus vorerst in Cäsarea Philippi bleibt. 4. Lediglich zwei Formulierungen reichen nicht aus, um sie zu einer formelhaften Wendung zu erklären. 5. Kingsburys Strukturierungsvorschlag kann die fünf wesentlich auffallenderen Formulierungen am Ende der Reden sowie die Reden an sich nicht angemessen integrieren.

---

<sup>34</sup> Bacon, *Studies*, S. 80ff.

<sup>35</sup> Kingsbury, *Structure*, 1975. So schon vor Kingsbury: Stonehouse, *Witness*, S. 129-131. Kingsbury folgt Bauer, *Structure*, S. 73ff. So z.B. auch Verseput, *Rejection*, S. 16-21.

Ebenfalls wenig überzeugend sind Vorschläge, die das gesamte MtEv chiasmisch, d.h. als Ringkomposition, strukturieren (so Lohr, Gooding, Combrink)<sup>36</sup>. Im Bemühen zwei sich entsprechende Texteinheiten einander thematisch zuzuordnen, ist diese Strukturierungsart gezwungen, passende Überschriften zu finden, die zum einen häufig nicht dem inhaltlichen Schwerpunkt der Abschnitte entsprechen und die zum anderen häufig zu allgemein formuliert werden müssen.<sup>37</sup> Nichtsdestoweniger gibt es auf der Mikroebene des MtEv an etlichen Stellen Chiasmen (z.B. Mt 5-7; 27,57-28,20; usw.).<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Lohr, „techniques“; Gooding, „Structure“; Combrink, „Structure“.

<sup>37</sup> Eine ähnliche Schwäche hat der oben besprochene Strukturvorschlag in 5+2 oder 7 Einheiten, weil die Erzähl- und Redeteile nicht immer zu einem spezifischen Thema passen: z.B. fehlt den Blöcken Mt 14-17 + Mt 18 sowie Mt 19-22 + Mt 23-25 der innere Zusammenhalt.

<sup>38</sup> Zu Mt 27,57-28,20 vgl. France, *Evangelist*, S. 133. Zur Bergpredigt vgl. Riesner, „Aufbau“, S. 174-176.

## Exkurs 5: Hes 34 als Hauptreferenzpunkt der Hirten-Metapher in Mt 9,36

Zwar gibt es zwischen der Formulierung in Mt 9,36 „wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα) und den Formulierungen in Num 27,17 LXX (ὡσεὶ πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν), in 2Chr 18,16 LXX (ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν) und in Hes 34,5.8 LXX (V.5: τὰ πρόβατά μου διὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας; V.8: τὰ πρόβατά ... [V.L.] παρὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας),<sup>39</sup> eine relativ starke wörtliche Parallelität, aber es spricht dennoch einiges dafür, dass Mt in erster Linie auf Hes 34 anspielt:<sup>40</sup> 1. Inhaltlich wird in Hes 34 zwar die gleiche Botschaft vermittelt wie in Num 27,17, 1Kö 22,17 und 2Chr 18,16, nämlich, dass die Schafe keinen Hirten haben. Aber weitere Parallelen fehlen. 2. Die beiden Partizipien des ersten Satzteils in Mt 9,36 tauchen in Hes 34 zwar nicht direkt auf, aber andere Verben in Hes 34,4f. umschreiben einen sehr ähnlichen Inhalt: die Schwachen werden nicht gestärkt, die Kranken nicht geheilt, die Gebrochenen nicht gebunden, die Verlorenen und Zersprengten nicht gesucht, stattdessen weiden die Hirten nur sich selbst und herrschen mit Gewalt und Härte über die Herde. 3. In Num, 1Kö und 2Chr ist die Notlage v.a. auf die militärische Schwäche bezogen (vgl. auch 2Sam 5,2 und Judit 11,19). In Hes 34 und in Mt 9,36 hingegen steht die militärische Dimension nicht im Vordergrund. 4. Das Hirten-Schaf – Bild nimmt nicht nur einen Vers ein, wie in den anderen drei Stellen, sondern es wird im gesamten Kapitel (31 Verse) auf allegorische Weise entfaltet, so dass Hes 34 dem Leser und Autor präsenter sein dürfte (weniger umfangreich als in Hes 34,1-31 wird auch in Sach 11,4-17 dasselbe Bild entfaltet). 5. Hes 34 steht häufig auch in den anderen Vorkommen des Hirten – Schaf-Bildes im MtEv im Vordergrund (es gibt z.B. zwischen Mt 25,31-46 und Hes 34,17-22 oder zwischen Mt 2,6 und Hes 34,23f. Parallelen).<sup>41</sup> 6. Der Gedanke, dass die „verlorenen Schafe“ gesucht und zurückgebracht werden müssen, kommt in den unmittelbaren Kontexten von Mt 9,36 (nämlich Mt 10,6) und von Hes 34,4-8 (nämlich Hes 34,12.16) vor. 7. Der zentrale theologische Gedanke des MtEv, dass Gott bzw. Jesus „mit ihnen“ ist (Mt 1,21; 28,20) ist auch für Hes 34 wichtig (Hes 34,30). *Schlussfolgerung:* Mt 9,36 spielt wahrscheinlich auf Hes 34 an.<sup>42</sup> Nur der kundige Leser wird in Mt 9,36 *auch* an die anderen Stellen erinnert.<sup>43</sup> D.h. aber nicht, dass die anderen Stellen mit Hes 34 midraschartig

<sup>39</sup> Zu Num 27,17 und 2Chr 18,16 zählt auch Jdt 11,19 LXX: ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν. Anders 1Kö 22,17 LXX mit folgender Variante: ὡς ποιμνιον ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμήν.

<sup>40</sup> So auch: Konradt, *Matthäus*, S. 159; Gundry, *Use*, S. 32f; Baxter, „Matthew“, S. 277. Cousland, *Crowds*, S. 87f.92; S. 120-122.170. Chae, *Jesus*, S. 205-212. Anders z.B. Park, *Mission*, S. 83, der darin stattdessen Num 27,17 und 1Kö 22,17 aufgegriffen sieht.

<sup>41</sup> Siehe dazu den gesamten Aufsatz von Heil, „Ezekiel 34“.

<sup>42</sup> Deswegen ist Jesus zumindest laut Mt 9,36 nicht der zweite Mose bzw. der zweite Befreier Israels. So aber Davies-Allison, *Matthew II*, S. 148. Vgl. Num 27,17. Zwar wird auch Mose als Hirte bezeichnet, aber Mt 9,36 weist keinerlei Bezüge zu Mose oder zu einem zweiten Exodus auf.

<sup>43</sup> So z.B. Keener, *Matthew*, S. 308f, der aber nicht Num 27,17, 1Kö 22,17 und 2Chr 18,16 als Querverbindungen zu Hes 34 angibt, sondern Mi 5,2 und Sach 13,7. Vgl. auch Luz, *Mt 8-17*, S. 81. S.E. ist das Bild von einer hirtenlosen Schafherde eine „mehrfach vorkommende alttestamentliche Wendung“, die man nicht auf eine einzige Stelle „einengen“ soll.

verbunden wären, d.h. Mt durch seinen Schafsvergleich in Mt 9,36 Elemente der anderen Stellen hier hereinträgt, so dass z.B. eine nationale oder militärische Nuance in 9,36 vorhanden wäre.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> So aber Willitts, *Matthew's*, vgl. S. 122-132. Willitts deutet das Bild von der hirtenlosen Schafherde in Mt 9,36 nicht nur auf dem Hintergrund von Hes 34 und von Sach 10, sondern auch von Num 27,17; 2Sam 5,2 und 1Kö 22,17, wo das Bild jeweils in einem politisch-militärischen Zusammenhang verwendet wird, um die Folgen einer militärischen Niederlage zu beschreiben (S. 122f.). Willitts führt für seine These, dass Mt 9,36 tatsächlich eine politisch-militärische Bedeutung habe, drei Stellen des MtEv an (S. 125): 10,4 (ein Zelot als Jünger Jesu); 24,26-31 (der eschatologische Endkampf zwischen dem Messias und seinen Feinden); 9,35 (Jesu Ankündigung des Königreichs, das auch als irdisches Reich zu verstehen sei). Deswegen kann Willitts auch die in Mt 9,36 beschriebene Not des Volkes in diesem Sinne deuten (S. 127): „oppressed, occupied, and defeated.“ Und nochmals innerhalb seiner abschließenden Schlussfolgerungen (S. 134): „‘Sheep without a shepherd’ signifies national Israel in a state of occupation, oppression, and exile due to the absence of capable political leadership.“ Das passt übrigens zu seiner Hauptthese (S. 4): „My thesis is that the Matthean Shepherd-King motif generally and the phrase [„the lost sheep of the house of Israel“, V.L.] in particular are best elucidated when reviewed through the lens of Davidic Messianism and the attendant political ramifications.“ An Willitts Ausführungen lassen sich zwei kritische Rückfragen richten. Erste Rückfrage: Würde Willitts auch dann militärische Nuancen in 9,36 entdecken, wenn der Ausdruck „Schafe ohne Hirten“ ausschließlich oder hauptsächlich auf Hes 34 anspielen würde? Hunziker-Rodewald fasst in ihrem Buch *Hirt* innerhalb des Unterkapitels „Die prophetische Hirtenkritik und Hirtenideologie“ (S. 60) die Hirtenmetaphorik im AT zusammen, wobei es drei verschiedene, chronologisch aufeinanderfolgende Funktionen von Hirten gebe: zuerst eine militärische (das Volk in den Krieg und wieder zurück führen), danach eine innenpolitische (das Volk stabilisieren) und dann (nachexilisch) eine weisheitlich-religiöse (das Volk zusammenhalten, überwachen, ihm Vorbild und Lehrer sein). Zu der dritten Funktionsweise zählt Hunziker-Rodewald die Stellen Jes 56,9-12; Jer 3,15; Koh 12,11 und Hes 34,1-10 (!) (S. 60, Anm. 111). Und zu Hes 34,5f meint sie, dass die Zerstreung religiös zu verstehen sei (S. 60, Anm. 113). Zweite Rückfrage an Willitts: Selbst wenn die drei Belegstellen aus dem MtEv tatsächlich eine militärische Bedeutung haben sollten, warum sollte das deswegen auch für Mt 9,36 gelten?



## Exkurs 6: Lexikalisches zu θερισμός

BA übersetzt θερισμός mit „d. Ernte“ [im Original fett markiert; V.L.] und gibt zwei Bedeutungen an: erstens „d. Handlung (u. Zeit) d. Erntens“ und zweitens „in übertr. Sinn d. zu erntende Frucht“ [„d. zu erntende Frucht“ ist im Original fett markiert; V.L.].<sup>45</sup> Unter der zweiten Bedeutung gibt es zwei Punkte: a. „v. den zu gewinnenden Menschen“, und b. „v. dem zu vollziehenden Gericht“. Der ersten Bedeutung ordnet BA die drei Vorkommen von θερισμός in Mt 13,30.39 (sowie Mk 4,29) zu, dem ersten Unterpunkt der zweiten Bedeutung die drei Vorkommen in Mt 9,37f (sowie die drei Vorkommen in der Parallele Lk 10,2) und dem zweiten Unterpunkt der zweiten Bedeutung die zwei Vorkommen in Joh 4,35 und ein Vorkommen in Apk 14,15.<sup>46</sup>

LN kennt ebenfalls zwei Bedeutungen von θερισμός: unter dem semantischen Feld „Agriculture“ (Nr. 43) wird θερισμός erstens gemeinsam mit θερίζω mit „to cut ripe grain and to gather bundles of such grain together“ definiert und mit „to reap, to harvest, harvest, reaping“ übersetzt (43.14; hierunter werden Lk 19,21 [zu θερίζω; par Mt 25,24] und Mt 13,30 [zu θερισμός] genannt), und zweitens gemeinsam mit καρπός mit „that which is harvested“ definiert und mit „harvest, crop, fruit, grain“ übersetzt (43.15; hierunter werden Joh 4,36 [zu καρπός] und Lk 10,2 [zu θερισμός] genannt).

Somit stimmen BA und LN insofern überein, als das sich erstens die „Handlung (und Zeit)“ des Erntens (BA) und „to reap, to harvest, harvest, reaping“ (LN) entsprechen, und zweitens die „zu erntende Frucht“ (BA) und „fruit“ (LN). M.E. bedeutet θερισμός πολός in 9,37b wahrscheinlich, dass der Ertrag bzw. die Frucht der Ernte „reich“ ist, also nicht, dass die Arbeit der Ernte „groß“ ist.<sup>47</sup> Deswegen darf man bei den nächsten beiden Vorkommen vorläufig annehmen, dass sie dieselbe Bedeutung haben: Bei τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ in V.38a ist die Vorstellung eines Herrn über den Ernteertrag plausibel (τοῦ θερισμοῦ ist ein *genitivus possessivus*)<sup>48</sup>. Allerdings ist es naheliegend, dass die Vollmacht dieses Herrn über den Ernteertrag hinausgeht, nämlich das Feld und alle dortigen Vorgänge umfasst. Deswegen würde auch die erste lexikalische Bedeutung Sinn ergeben. Und bei εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ in V.38b sind ebenfalls beide lexikalische Bedeutungen vorstellbar: der Herr der Ernte kann Arbeiter zu der Ernte im Sinne der Handlung des Erntens aussenden, d.h. sie zur Arbeit bzw. zum Ernten schicken. Er kann sie aber auch zu seiner Ernte im Sinne der zu erntenden Frucht aussenden.<sup>49</sup> Man kann also festhalten, dass bei den beiden letzten Vorkommen

<sup>45</sup> BA, θερισμός, Sp. 730.

<sup>46</sup> Damit hat BA sämtliche Vorkommen von θερισμός im NT genannt.

<sup>47</sup> Laut Zimmermann „Bitte“, S. 111, war es ein „fruchtbares Vegetationsjahr, denn die Ernte ist gut.“ So auch Nolland, *Matthew*, S. 407: „size of the crop“. So auch Weaver, *Matthew's*, S. 78; Carson, „Matthew“, S. 235; usw. Anders z.B. Garbe, *Hirte*, S. 133, Anm. 297: die „Aufgabe“ sei groß [Kursiv im Original].

<sup>48</sup> Vgl. Carson, „Matthew“, S. 235: „[...; V.L.] (possibly „Lord who is harvesting,“ if this is a verbal genitive; [...; V.L.).“

<sup>49</sup> Reiser, *Gerichtspredigt*, S. 243, der θερισμός in 9,38b (par Lk 10,2) als „Erntearbeit“ deutet. Carson, „Matthew“, S. 235: „[...; V.L.] (here in the sense „harvest field“).“ Wie Carson übersetzt auch NGÜ das dritte Vorkommen in V.38b mit „Erntefeld“.

nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann, welche der beiden – semantisch sehr nahe beieinander liegenden – lexikalischen Bedeutungen (eher) zutreffen. Allerdings sollte man die beiden letzten Vorkommen – wenn möglich – einheitlich übersetzen, weil sie innerhalb eines Satzes stehen. Deswegen gibt es keinen zwingenden Grund von BA abzuweichen.

## Exkurs 7: Ein Vergleich zwischen Mt 9,37f und dem Erntegleichnis in Mt 13,24-30.36-43

Die Ähnlichkeiten zum Gleichnis vom Unkraut des Ackers (Mt 13,24-30.36-43) sind besonders auffallend, weil hier das Erntebild ebenfalls als Gleichnis für das Himmelreich dient.<sup>50</sup> Für das Verständnis der Ernte-Allegorie in 9,37-38 ist es deswegen weiterführend beide Gleichnisse miteinander zu vergleichen. Laut Jesu Deutung steht die Ernte in 13,30ff für das Gericht bei der „Vollendung des Zeitalters“ (13,30.39), bei dem der Menschensohn, der den guten Samen auf den Acker gesät hat, Engel aussendet, die als Schnitter den vom Menschensohn gesäten guten Samen vom Unkraut, das der Teufel gesät hat, trennen sollen (13,37-40). Der gute Samen sind die Söhne des Reiches bzw. die Gerechten, und das Unkraut sind die Söhne des Bösen bzw. die, die die Gesetzlosigkeit tun (13,41-43). Interessanterweise bleiben in Jesu Deutung die Knechte aus dem zuvor erzählten Gleichnis unerwähnt. Im Gleichnis machen die Knechte ihren Herrn schon vor der Ernte auf das Unkraut aufmerksam und schlagen ihrem Herrn vor, es sofort zusammenzulesen, worauf der Herr sie zurückhält und auf die ausstehende Erntezeit und die Aufgabe der Schnitter verweist (13,27-30). Diese Knechte sollte man deswegen von den endgerichtlichen Schnittern unterscheiden.

<i>Mt 13,24-30: Bildhälfte</i>	<i>Mt 13,37-43: Sachhälfte</i>
Hausherr / Mensch, der guten Samen sät	Menschensohn
guter Samen	„Söhne des Reiches“ / „Gerechte“
Acker	Welt
Feind, der Unkraut sät	Teufel
Unkraut	„Söhne des Bösen“ / „Ärgernisse“ / „Gesetzlosigkeit Tuende“
Knechte des Hausherrn	---
Ernte	„Vollendung des Zeitalters“
Schnitter	Engel
Unkraut wird verbrannt	im Feuerofen? (Bildhälfte?)
Weizen wird in Scheune gebracht	im „Reich ihres Vaters“ (werden die „Gerechten leuchten wie die Sonne“)

Weil in Mt 13,30.39 der Begriff *θερισμός* für die Vollendung des Zeitalters (*συντέλεια αἰῶνος*) steht,<sup>51</sup> stellt sich die Frage, ob das Gleiche für den Begriff „Ernte“ in 9,37-38 gilt. Entsprechen dann die zwölf Jünger den Schnittern in 13,30.41-43, die das endzeitliche Gericht vollziehen? Dagegen spricht, dass in 9,37-38 aufgrund seines Kontextes von 9,35-36 und 10,1-42 eine irdische Phase im Blick ist, in der die zwölf Jünger am Volk Israel wirken sollen, – oder um es im Bild zu sagen: die

<sup>50</sup> Jesus nimmt in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut des Ackers in 13,37-39 die Zuweisungen der Elemente vor.

<sup>51</sup> Dass die Vollendung des Zeitalters in der Zukunft liegt und mit der Wiederkunft Jesu zusammenfällt, bestätigt auch Mt 24,3. Die letzten Tage werden mit dem „letzten Tag“ beendet, an dem der Menschensohn wiederkommt und Gott das endgültige und endzeitliche Gericht hält.

„Ernte“ in 9,37-38 ist eine Zeitphase vor der endgerichtlichen Erntelese in 13,30ff.<sup>52</sup> Dass die Zwölf (auch?) in der *Endzeit* über das Zwölf-Stämme-Volk Israel richten und / oder regieren werden, ist erst später in 19,28 ausgesagt. Nichtsdestoweniger dürfen und sollen die zwölf Jünger während / durch ihre Missionstätigkeit über nicht aufnahmewillige Menschen ein negatives Urteil sprechen, das in Kontinuität mit Gottes Gericht steht (vgl. v.a. V.13b-15). Mit anderen Worten, im Bild von 13,24-30.36-43: Die Zwölf können und sollen bereits vor der „Vollendung des Zeitalters“ zwischen Unkraut und gutem Samen, zwischen den Gerechten und Gesetzlosen unterscheiden und ein entsprechendes Urteil über sie sprechen.<sup>53</sup> Könnte man also sagen, dass die Zwölf in ihrem Dienst das endzeitliche Gericht antizipieren, das bei der Vollendung des Zeitalters endgültig wird?<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> So auch Hagner, *Matthew 1-13*, S. 260. Vgl. Joh 4,35-38 als Beispiel für einen aktuellen Vorgang, z.B. im Missionskontext, im Kontrast zu Apk 14,14-20 als Beispiel für einen späteren Vorgang.

<sup>53</sup> Das Verhältnis zwischen dem Gerichtshandeln der Zwölf in Mt 10 und dem in Mt 19,28 (vgl. 13,24-30.36-43) hat eine gewisse Parallelität zum Verhältnis zwischen dem Menschenfischer-Wort in 4,18-22 und dem Fischnetz-Gleichnis in 13,47-50. 4,18-22 und 9,37-38 beschreiben die Mission zu einer irdischen Zeit, 13,30-46 und 13,47-50 beschreiben ein Gericht bei der „Vollendung der Zeit“.

<sup>54</sup> Ähnlich Davies-Allison, *Matthew II*, S. 149. Ebenso Zimmermann, „Bitte“, S. 116.

## **Exkurs 8: Zur möglichen Symbolik der Zahl „Zwölf“ in Mt 9,20; 14,20; 26,53**

*Mt 9,20.* Dass die von Jesus geheilte Frau eine Krankheitsdauer von 12 Jahren hinter sich hat, hat mit Sicherheit keine besondere zahlensymbolische Bedeutung, hauptsächlich weil der unmittelbare Kontext keine diese Deutung stützenden Informationen liefert. Rengstorfs Vermutung, dass hier – ähnlich wie in 14,20; Apg 19,7; 24,11 – eine „runde Zahl“ vorliegt,<sup>55</sup> ist eine Überinterpretation, weil der Kontext dafür überhaupt keine Anhaltspunkte liefert.<sup>56</sup> Deswegen ist die Zahlenangabe von 12 Jahren am wahrscheinlichsten im realistisch-wörtlichen Sinne zu verstehen.

*Mt 14,20.* Die 12 mit Brotkrumen gefüllten Körbe, die die Jünger nach der Speisung der 5000 einsammeln, haben möglicherweise eine besondere zahlensymbolische Bedeutung. M.W. bieten sich (mindestens) drei Optionen an: 1. Die Anzahl von 12 Körben zeigt eine „Ganzheit“ an. Diese Option bietet sich v.a. dann an, wenn die alternativen Optionen nicht in Frage kommen. 2. Die Anzahl von 12 Körben bezieht sich auf die an der Speisung beteiligten Jünger.<sup>57</sup> Diese Option ist nicht unwahrscheinlich, aber im Gegensatz zu Lk 9 sagt der Text hier nicht, dass 12 Jünger die 12 Körbe einsammeln. 3. Weist die Perikope von der Speisung der 5000 Parallelen zur Lagerung der zwölf Stämme Israels in der Wüste und ihrer dortigen Speisung auf, dann bezieht sich die Anzahl von 12 Körben auf die zwölf Stämme Israels.<sup>58</sup> Geht man davon aus, dann müsste man die 7 Körbe in Mt 15,37 ebenfalls zahlensymbolisch deuten. In Frage käme ein Bezug zu Heidenvölkern.<sup>59</sup> Gegen alle drei Optionen spricht, dass man konsequenterweise auch die Anzahl der Brote und Fische und die Anzahl der gespeisten Männer symbolisch deuten sollte. Doch dazu aber gibt es keine plausiblen Deutungsvorschläge.<sup>60</sup>

*Mt 26,53.* Jesu militärische Wortwahl von „mehr als 12 Legionen Engeln“ (πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων) erklärt sich durch die politisch-militärische „große Menge“, die, von den Hohepriestern und Ältesten geschickt, mit Schwertern und Stöcken kommen, um Jesus zu verhaften (26,47). Jesu Wort drückt also seine große Macht aus: eine große Menge von Engelscharen (mind.

---

<sup>55</sup> Rengstorf, δώδεκα, hier S. 322.

<sup>56</sup> Eine bereits oberflächliche Betrachtung beider Stellenangaben Rengstorfs zur Apg zeigt, dass er hier ebenfalls die Zahlenangaben überinterpretiert: in Apg 19,7 heißt es, dass es „etwa 12 Männer“ waren, wobei das Wörtchen „etwa“ (ὡσεὶ) Zweifel an einer Deutung der Zwölfzahl als „runde Zahl“ weckt. Und in 24,11 betont Paulus gerade die Zeitangabe „nicht mehr als 12 Tage“.

<sup>57</sup> Im Sinne von: „Jeder Jünger erhält einen Korb.“ Als Beweis für Jesu Vollmacht und als Mittel gegen den Kleinglauben der Jünger, vgl. Mt 16,9.

<sup>58</sup> 1. Vgl. auch die Lagerordnung in Qumran, 11Q19 57,1-11 und die Tempelrolle. 2. Vgl. zu den beiden Speisungswunder die eigene Deutung der Tischgemeinschaften im MtEv unter II,3.2.1.

<sup>59</sup> Hier stellt sich die Frage, ob Jesus bei dieser zweiten Speisung – zumindest mehrheitlich – Heiden speist. Das ist angesichts der vorangehenden Perikope von Jesu Begegnung mit der kanaanäischen Frau von besonderer Relevanz (Stichwort Partikularismus – Universalismus). Vgl. Cousland, „Feeding“.

<sup>60</sup> Oder sollen mit den Zahlen einfach die Unverhältnismäßigkeiten zu den großen Volksmengen betont werden? Und dadurch auch Jesu Machtfülle (z.B. im Vergleich zu Elisa, der nur 100 Männer wunderbar gespeist hatte; vgl. 2Kö 4,42-44)? Doch warum wird gerade die Zahl 12 gewählt und keine andere niedrige Zahl?

12 x ca. 5000 „Soldaten“ = mind. 60000 „Soldaten“)<sup>61</sup> könnte zu Jesu Rettung herbeieilen und sämtliche Feinde mit Leichtigkeit überwältigen.<sup>62</sup> Es stellt sich die Frage, warum Jesus in Mt 26,53 meint, gerade 12 Legionen herbeiholen zu können und nicht eine andere Zahl von Legionen.<sup>63</sup> Es gibt etliche Erklärungsansätze für die Zwölfzahl der Engellegionen.

1. Theoretisch könnte die Zwölfzahl schlichtweg die *Gesamtzahl aller existierenden Engel* in Gottes himmlischem Reich bezeichnen, was aber gemäß den Informationen aus dem NT selbst und seiner Umwelt eine unwahrscheinliche These ist.

2. Robert Gundry schlägt vor, die zwölf Engellegionen in Bezug zu den verbliebenen *elf Jüngern plus Jesus* zu setzen, so dass jede Person eine Engellegion zum Schutz hätte.<sup>64</sup> Richtig an Gundry's Vorschlag ist, dass es ein bekanntes Motiv ist, dass die Engel an der Seite von gottgefälligen Menschen oder an ihrer statt in den Kampf ziehen können, vgl. etwa 2Kö 6,15ff oder 1QM 7,6; 13,10; 15,14, wonach die Engel zur Schlachtordnung gehören.<sup>65</sup> Besonders wichtig sind mindestens drei Stellen des MtEv (Mt 2,13; 4,6; 18,10), die sogar über eine besondere Kampfsituation hinaus die beschützende Funktion von Engeln beschreiben. Einerseits ist m.W. die Zuteilung einer ganzen Engellegion zu einer einzelnen Person ein ansonsten unbekanntes Motiv (vgl. auch Mt 2,13; 4,6; 18,10), andererseits wäre es in Gundry's These angemessener, durch die Angabe „Legion“ als größte Einheit des römischen Gesamtheeres, in der Engellegion eine unbestimmte riesige Größe zu sehen, so dass es also nicht um eine präzise Zahlenangabe geht. Richtig ist auch Gundry's impliziter Hinweis, dass es zu diesem Zeitpunkt nur noch elf Jünger waren, da Judas zuvor die Seiten gewechselt hatte. Aber gegen Gundry's Erklärung spricht, dass der Text selbst nicht eindeutig belegt, ob ausschließlich die elf Jünger oder auch weitere Anhänger Jesu bei seiner Gefangennahme anwesend gewesen waren.

3. Laut Davies-Allison stehen die zwölf Engellegionen für die *zwölf Jünger*, und nicht für die elf Jünger plus Jesus. Der Autor habe bewusst ein Verhältnis zwischen den zwölf Jüngern und den zwölf Engellegionen hergestellt: „Jesus, who has just rejected armed intervention by the twelve [...; V.L.], now rejects assistance from twelve legions of angels.“<sup>66</sup> Die Engellegionen sind laut Davies-Allison also weniger besondere Schutztruppen der einzelnen zwölf Jünger. Das Verhältnis ist für sie eher rhetorischer Art, das auf einem *Zahlenspiel* basiert: Jesus lehnt zwölf bewaffnete Jünger ab, ebenso wie er sogar zwölf bewaffnete Engellegionen ablehnt. Ebenso wie gegen Gundry's Erklärungsvorschlag kann man auch gegen Davies-Allison's Erklärungsvorschlag einwenden, dass

---

<sup>61</sup> Bzw.  $12 \times 6000 = 72000$ .

<sup>62</sup> In ähnlicher Weise wird das Wort „Legion“ (λεγιών) in den anderen beiden einzigen Vorkommen innerhalb des NT gebraucht: Mk 5,9.13.15 und Lk 8,30.

<sup>63</sup> Jesu Aussage über die 12 Engellegionen (Mt 26,53) ist einzigartig in den Evangelien.

<sup>64</sup> Gundry, *Matthew*, S. 539. Auch Carson meint in „Matthew“, S. 548, dass sich die Zwölfzahl vielleicht dadurch erkläre.

<sup>65</sup> Ebenfalls eine gewissermaßen „militärische“ Funktion haben die Engel in der endzeitlichen Gerichtsphase (im MtEv z.B. 13,41; 16,27; 25,31).

<sup>66</sup> Davies-Allison, *Matthew III*, S. 514.

es im Text nicht klar ist, ob wirklich nur Personen des Zwölferkreises anwesend waren. Allerdings ist es kein Argument gegen Davies-Allison's Erklärungsvorschlag, dass *de facto* nur noch elf Jünger auf Jesu Seite standen, da man die Zwölfzahl auf den Zwölferkreis als ein Gremium beziehen kann. Für diese zahlenbasierte rhetorische Erklärung spricht die Parallele in Mt 18,21f (nicht 7 Mal, sondern 70x7 Mal soll Petrus seinem Bruder vergeben).

4. Eine weitere Erklärung wäre es, der *Zahlenrechnung*  $12 \times 6000 = 72000$  eine symbolische Bedeutung zuzumessen.<sup>67</sup> 72000 Engel wären nicht einfach nur im wörtlichen und einfachen Sinn ein riesiges Heer, sondern die Zahl 72000 ist das Produkt der Multiplikation  $72 \times 1000$ . Die Zahl 72 aber steht für die *Gesamtheit der Menschheit* (vgl. die Völkertafel in Gen 10).<sup>68</sup> Gegen diese Erklärung spricht, dass es nicht sicher ist, ob die römische Legion im ersten Jahrhundert tatsächlich aus 6000 Soldaten bestand.<sup>69</sup> Verändert sich aber die Anzahl der Soldaten pro Legion, so wird diese Erklärung hinfällig.

5. Eine weitere Erklärung lässt sich evtl. von Adela Yarbro Collins' Deutung der Zwölfzahl in der Johannesapokalypse auf Mt 26,53 übertragen. Ihres Erachtens spielen mindestens folgende Motive der *Apk* auf eine *astronomisch-astrologische Vorstellung der Sternenwelt* an, die im Alten Vorderen Orient relativ weit verbreitet war:<sup>70</sup> 1. Die 24 „Ältesten“ in *Apk* 4,4.10f.; 5,8-10; 11,16-18 und 19,4 stehen für Engel: „The twenty-four elders seem to be angels modeled on these twenty-four Babylonian astral deities.“<sup>71</sup> 2. Erstens sind die zwölf „Sternzeichen“ in *Apk* 12,1 astronomisch-astrologisch zu verstehen, zweitens die zwölf Grundsteine der Mauer Jerusalems in *Apk* 21,12-20, auf denen die Namen der Apostel stehen, und die mit zwölf verschiedenen Edelsteinen geschmückt waren; und drittens die zwölf Früchte vom „Baum des Lebens“ in *Apk* 22,2. In diesen Vorstellungsrahmen müssten laut Collins auch die Bezüge der *Apk* zu den zwölf Stämmen Israels und zu den zwölf Aposteln gestellt werden, was ihre Deutung der zwölf Grundsteine Jerusalems beispielhaft zeigt.<sup>72</sup> D.h.: die Zahl „Zwölf“ hat ihre Wurzeln in einer hellenistischen Vorstellung vom Kosmos und gewinnt von dorthier ihre symbolische Bedeutung, nämlich dass Gott sein neues Reich, inklusive dem neuen Jerusalem, genauso souverän und geordnet gestaltet wie den Kosmos, wie ihn sich die damaligen Menschen vorgestellt haben.<sup>73</sup> An dieser Stelle können Collins' Hauptthese sowie ihre einzelnen Argumente nicht diskutiert werden.<sup>74</sup> Stattdessen soll überprüft

---

<sup>67</sup> Auf diese Erklärung verweisen Davies-Allison, ebd., S. 514.

<sup>68</sup> Kreuzer, „Zahl“, Sp. 1166. Kombiniert man Gen 10 mit Dtr 32,8, so hätte jede der 70 bzw. 72 Nationen einen Engel.

<sup>69</sup> Davies-Allison, *Matthew III*, S. 513, Anm. 63, und Gundry, *Matthew*, S. 539, nennen die Zahl 6000. Andere rechnen mit 5000 Soldaten.

<sup>70</sup> Anders deutet Rengstorff, δώδεκα, S. 325, die Zwölfzahl in *Apk*.

<sup>71</sup> Collins, „Symbolism“, S. 1280.

<sup>72</sup> Ebd., S. 1284.

<sup>73</sup> Ähnlich deutet Collins die Zahl „Sieben“: sie leite sich nicht aus der jüdischen Tradition einer Sieben-Tage-Woche ab, sondern aus der babylonischen und hellenistischen Tradition über sieben Planeten. Ebd., S. 1275-79.

<sup>74</sup> Fragwürdig ist v.a. Collins Behauptung, dass die astronomisch-astrologischen Vorstellungen eines hellenistischen Kulturkreises derart die *Apk* beherrschen, dass sie den Denkraum für die anderen jüdischen und christlichen

werden, ob die gleichen astronomisch-astrologischen Vorstellungen aus dem hellenistischen Kulturkreis hinter dem Wort von den zwölf Engellegerionen in Mt 26,53 stehen könnten. Im *MtEv* gibt es mindestens vier relevante Stellen, die eine bestimmte Rolle der Himmelskörper beschreiben:<sup>75</sup> 1. Ein Stern führt die Sterndeuter nach Bethlehem (Mt 2,1-12). 2. Gott lässt die Sonne über Guten und Bösen aufgehen und über Gerechte und Ungerechte lässt er es regnen (5,45). 3. Am Ende der Zeit werden Sonne und Mond verfinstert werden und „Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden erschüttert werden.“ (24,29). 4. Bei Jesu Tod kam von der sechsten bis zur neunten Tagesstunde Finsternis über das ganze Land (27,45). Daraus lässt sich schlussfolgern: 1. Allen Stellen ist erstens gemeinsam, dass die Himmelskörper als von Gott gelenkt gelten, und zweitens dass die Himmelskörper (zumindest in den genannten Fällen) in einem bestimmten Zusammenhang mit menschlich-irdischen Ereignissen stehen *können*. 2. Zwar tauchen im jeweiligen unmittelbaren Kontext von Punkt 1 und 3 auch die Engel auf (1,20-23; 2,13.19; 24,31), aber weder stehen die Sterne für die Engel noch die Engel für die Sterne. 3. Das wohl stärkste Argument für die Verbindung der Sterne und der Engel findet sich in 26,53 selbst, denn es war Nacht, als Jesus verhaftet wurde (26,31), so dass man von den zehn sichtbaren Sternzeichen (Planeten?) auf Engelwesen schließen *könnte*. Dieses Argument basiert aber auf einer durch den Interpreten vorgenommenen und am Text selbst nicht belegbaren In-Beziehung-Setzung von zwei an sich getrennten Textangaben („es ist Nacht“ – „Engel könnten zur Hilfe kommen“). *Fazit* zu dieser Erklärung: Im *MtEv* lässt sich nicht nachweisen, dass die Zahl 12 eine besondere symbolische Bedeutung durch irgendeine gedankliche Verbindung zu den Himmelskörpern erhält; die Zahl 12 steht weder in Bezug zu Jahresmonaten noch zu Tagesstunden noch zu Sternen im Allgemeinen oder zu Sternzeichen oder Planeten im Speziellen. Ein starkes Argument gegen diese Deutung ist zudem, dass es in Mt 26,53 nicht zwölf einzelne Engel sind, sondern zwölf *Legionen* von Engeln.

6. Collins' Überlegungen zum kosmischen Bezug der Zahl 12 enthalten ein Element, das losgelöst von einem bestimmten kosmischen Bezug auf Mt 26,53 zutreffen könnte: 12 wäre eine „runde Zahl“ und würde dadurch eine „Ganzheit“ oder „Vollzahl“ ausdrücken. So vermutet Rengstorff, dass in Mt 9,20 und 14,20 die beiden Zahlen „12“ jeweils „runde Zahlen“ seien.<sup>76</sup> M.E. ist es wahrscheinlicher, dass die „12 Engellegerionen“ in 26,53 eine „runde Zahl“ sind, weil damit erstens eine nicht-menschliche Realität beschrieben wird und zweitens die apokalyptische Literatur in der Beschreibung nicht-menschlicher Realitäten häufig zu symbolischen Zahlen greift. Diese runde

---

Elemente bilden sollen, z.B. die explizit genannten zwölf Apostel und die eindeutigen Anspielungen auf die zwölf Stämme Israels.

<sup>75</sup> Die Erdbeben werden hier nicht dazu gezählt: die Erde bebte bei Jesu Tod (Mt 27,51) und bei Jesu Auferstehung, bevor ein vom Himmel kommender Engel den Stein von Jesu Grab wälzt (28,2). Ebenfalls nicht zu den Himmelskörpern gezählt werden hier die Ausdrücke „Himmel“ oder „Erde“.

<sup>76</sup> Rengstorff, δώδεκα, S. 322. Was die Zahl 12 „rund“ macht, erklärt Rengstorff zwar nicht explizit, aber die Begründung liegt wohl im Zwölf-Stämme-Volk sowie in den zwölf Jahresmonaten. „Rund“ wäre dann im Sinne von „vollständig“ oder „umfassend“ zu verstehen.



Zahl würde eine in der menschlichen Vorstellungskraft schwer fassbare und nominell nicht bestimmbare Größe ausdrücken, wodurch also eine sehr große – und vielleicht sogar die Ganzheit der – Engelschar gemeint ist.

7. Die Zwölfzahl erklärt sich möglicherweise durch einen Bezug zum *Zwölf-Stämme-Volk Israel*. Laut Dtn 32,8 hat Gott die Grenzen der Völker „nach der Zahl der Engel Gottes“ festgelegt.<sup>77</sup> Deswegen wäre die Vorstellung, dass es auch innerhalb des Volkes Israel verschiedene Einheiten von Engeln gibt, die jeweils einem Stamm zugeordnet sind und deren Grenzen markieren, nicht abwegig. Allerdings ist diese Vorstellung m.W. nicht in den frühjüdischen Texten belegt. Zwar sind laut qumran-essenischer Kriegsrolle (1QM) die Engel Gottes auch an dem Krieg gegen die heidnischen Völker, gegen Belial und seine Engel, aktiv beteiligt (1QM I, 15; VII, 6; IX, 14-17; XII, 1.3-5; XIII, 11-12.14; XV, 14; XVII, 6), und auch sonst gibt es eine strikte Lager- und Schlachtordnung gemäß den zwölf Stämmen, aber den Texten vom Toten Meer ist m.W. nicht zu entnehmen, dass jeder Stamm eine Engellegerion zur Seite gestellt bekommt oder dass es überhaupt 12 Engellegerionen gibt. Nichtsdestoweniger dürfte Qumran die wichtigste Parallele zu Mt 26,53 enthalten, nämlich eine Passage aus der Tempelrolle, 11Q19 57,1-11: der König soll bei seiner Einsetzung zuerst die Israeliten sammeln, dann über die verschieden großen Heereseinheiten (Tausendschaften, Hundertschaften, Fünzfzigschaften und Zehnerschaften) jeweils Befehlshaber einsetzen, und dann aus jedem Stamm je tausend Kriegerleute „auswählen“, die folgende Kriterien erfüllen müssen: „wahrhaftige Männer“, „gottesfürchtig“, „schnöden Gewinn ablehnen“, „wehrhafte Recken für den Krieg“, so dass diese 12000 Kriegerleute beständig „mit ihm“ seien und ihn vor den Völkern und vor „fremden Volksangehörigen“ beschützen sollen.<sup>78</sup> Sowohl der König als auch Jesus haben erstens eine persönliche sehr große Leibgarde, deren Gesamtmenge zweitens auf der Zahl 12 basiert. Die zwei deutlichsten Unterschiede lassen sich vielleicht so erklären: Jesu Leibgarde besteht aus Engeln, weil er als „Christus, Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16) Zugriff auf eine übermenschliche Heeresmacht hat. Und Jesu  $12 \times 5000/6000 = 60000/72000$  Personen große Leibgarde, im Vergleich zur 12000 Mann starken Leibgarde des Königs aus Qumran, zeigt, dass seine Leibgarde ein zahlenmäßig gewaltiges Ausmaß hat.<sup>79</sup>

8. Laut Geysler bestehen in der apokalyptischen Literatur verschiedene *Räte* und *Gerichte* aus 12 Personen oder aus einer Mehrzahl von 12:<sup>80</sup> vgl. z.B. die 24 Älteste um den Thron Gottes in Apk; oder z.B. der Kronrat in Qumran (Tempelrolle), der sich aus 12 Volksvertretern, 12 Priestern und 12 Leviten zusammensetzt, und der „bei ihm“, dem König, ist und sie gemeinsam Sitzungen abhalten,

---

<sup>77</sup> Die andere textkritische Variante ist: „nach der Zahl der Söhne Israels“.

<sup>78</sup> Unmittelbar danach ist von dem 24köpfigen Kronrat die Rede. Vgl. den nächsten Erklärungsansatz.

<sup>79</sup> Man beachte, dass Jesus in der aktuellen Situation der Gefangennahme feindliche Kräfte (von den Hohepriestern und den Ältesten des Volkes geschickt) entgegentreten, die mit den Römern kollaborieren, was Jesu Gebrauch der römischen „Maßeinheit“ erklärt.

<sup>80</sup> Geysler, „Tribes“.

„für Rechtsprechung und für Thora“ (11Q19 Kol. 57, 11-14).<sup>81</sup> Geysers Deutung der Zahl 12 passt aber nicht zu Mt 26,53, weil hier die Engel keinen Rat o.ä. bilden. Sie bringen als militärische Einsatzkräfte das Gericht Gottes.

---

<sup>81</sup> Vgl. Geysers, „Twelve“, S. 396.

## Exkurs 9: Darstellung der Forschungspositionen zur Frage nach der Zeit des Gottesreichs

Zur Frage nach der Zeit des Reiches Gottes lassen sich in der Forschung folgende vier Positionen feststellen. 1. Position. Die Forschungsdebatte hatte *Johannes Weiß* durch sein Büchlein *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) ausgelöst, in dem er Jesu Gottesreich-Verständnis interpretiert. Weiß betonte in Abgrenzung zu (seinem Lehrer und Schwiegervater) *Albrecht Ritschl* und zu anderen liberalen Jesus-Forschern, dass das Reich Gottes nicht innerweltlich und sittlich, sondern eschatologisch, futurisch und gott gelenkt zu verstehen ist. Weiß versteht das Reich Gottes als eine apokalyptisch-kosmische Größe, deren Einbruch unmittelbar bevorsteht.<sup>82</sup> Desweiteren beziehen sich laut Weiß die beiden Verben ἤγγικεν/ἐγγίζω und ἔφθασεν/φθάνω auf eine referenzidentische Größe. *Albert Schweitzer*, der ebenso wie Weiß als Vertreter der sogenannten „Konsequenten Eschatologie“ gilt, vertrat nur wenige Jahre später in *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: eine Skizze des Lebens Jesu* (1901) und dann in seinem berühmten Werk *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) eine ähnliche Position wie Weiß:<sup>83</sup> Jesus habe das Reich Gottes zunächst in der Zukunft, also noch während seiner Lebenszeit, erwartet, aber er täuschte sich damit, so dass er sich korrigieren musste und folglich diese Erwartung auf die Zeit nach seinem Tod verschoben hat. 2. Position. Eine ganz andere Position nahm *C.H. Dodd* in seinem Büchlein *The Parables of the Kingdom* (1935) ein, der diese Spannung in Richtung einer „realized eschatology“ auflöste: Dodd liest Passagen, in denen das Verb ἤγγικεν/ἐγγίζω vorkommt, im Licht des Verbs ἔφθασεν/φθάνω (Mt 12,28par), weswegen er beide Verben als referenzidentisch und als gegenwärtig betrachtet, d.h. das Verb ἤγγικεν/ἐγγίζω muss im Sinn von „ist gekommen“ verstanden werden.<sup>84</sup> Das Reich Gottes sei in und mit der Person des irdischen Jesus bereits präsent, d.h. nicht noch ausstehend, weswegen auch die Ethik (z.B. der Bergpredigt) nicht nur für eine bestimmte Zeitphase galt (so aber z.B. Schweitzers „Interimsethik“: die Ethik sei gültig für eine kurze Zeitphase zwischen der Verkündigung des Gottesreichs und dem Eintreffen des Gottesreichs, um sich für das Gottesreich vorzubereiten), sondern aufgrund ihrer – in der Bindung an die Person Jesu begründeten! – Zeitlosigkeit für alle Menschen aller Zeiten gültig ist, die die Präsenz des Gottesreichs in Jesus existenziell erfahren. 3. Position. Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Positionen, Weiß und Schweitzer auf der einen und Dodd auf der anderen Seite, nehmen andere Forscher vermittelnde Positionen ein, indem sie sowohl an den futurischen als auch an den präsentischen Momenten des Gottesreichs festhalten. Sie vertreten die Position, dass das Himmelreich teilweise gegenwärtig ist („already“) und zu Jesu Erdenzeit sich im Prozess der Realisierung befindet, aber der Restteil zur

---

<sup>82</sup> Weiss, *Predigt*.

<sup>83</sup> Schweitzer, *Geschichte*, v.a. S. 390-443, und *Messianitäts- und Leidensgeheimnis*.

<sup>84</sup> Dodd, *Parables*, S. 44f.

vollständigen Realisierung noch aussteht („not yet“). Dazu zählen, um nur die bekanntesten zu nennen, *Werner Georg Kümmel*, *George Eldon Ladd*, *Oscar Cullmann*, *Joachim Jeremias*, *George Raymond Beasley-Murray*, *Rudolf Schnackenburg*.<sup>85</sup> Diese Forscher halten die Verben ἔφθασεν und ἤγγικεν für nicht referenzidentisch. 4. Keine der ersten drei Positionen entspricht *Norman Perrins* Position, die er in seinem Buch *Jesus and the Language of the Kingdom* (1976)<sup>86</sup> vertritt, weil er eine konkrete Zeitbestimmung des Himmelreichs für unangemessen hält.<sup>87</sup> Er hatte den Blick auf die bis dato vernachlässigte linguistische Bewertung des Gottesreichs gelenkt und die These vertreten, dass der Begriff „Gottesreich“ in den Evangelien kein Konzept, sondern ein Symbol ist, wobei er „Symbol“ folgendermaßen versteht: „As a symbol it can *represent* or *evoke* a whole range or series of conceptions or ideas, but it only becomes a conception or idea if it constantly represents or evokes that one conception or idea.“<sup>88</sup> Laut Perrin gibt es also nicht das *eine* Konzept vom Gottesreich in den Evangelien, sondern *mehrere* verschiedene Konzepte, die das Symbol „Gottesreich“ weckt; „Gottesreich“ ist also kein „steno-symbol“, sondern ein „tensive symbol“.<sup>89</sup> Er definiert „Gottesreich“ folgendermaßen: „an experience of God as king of such an order that it brings the world to an end.“<sup>90</sup> Perrins These soll an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt und diskutiert werden,<sup>91</sup> weil er vom *historischen Jesus* behauptet, er hätte das Gottesreich als „tensive symbol“ verstanden, während die *nachösterlichen Christen* Jesus und sein Gottesreich-Verständnis in ihrem eigenen Gottesreich-Verständnis im Sinne eines „steno-symbol“ gedeutet hätten, was sich auch in den Gottesreich-Verständnissen der Evangelisten niedergeschlagen hätte. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich aber mit dem Gottesreich-Verständnis des *Evangelisten Mt* und seiner Jesus-Darstellung, weswegen die Deutung des Gottesreichs als „tensive symbol“ hierfür irrelevant ist.<sup>92</sup>

---

<sup>85</sup> Kümmel, *Verheißung*; Ladd, *Jesus*; ders., *Presence*; Beasley-Murray, *Jesus*; Schnackenburg, *Herrschaft*; Jeremias, *Gleichnisse*; ders. *Theologie I*, hier v.a. S. 89-108. Cullmann, *Christus*.

<sup>86</sup> Perrin, *Jesus*. In diesem späteren Buch (1976) korrigiert Perrin seine eigenen Überzeugungen, die er früher in *Kingdom* (1963) vertreten hatte.

<sup>87</sup> Perrin, *Jesus*, S. 40.

<sup>88</sup> Ebd., S. 33. Kursives im Original.

<sup>89</sup> Perrin übernimmt hier Philip Wheelwrights Unterscheidung zwischen „steno-symbol“ (es gibt eine Eins-zu-eins-Korrespondenz zwischen Symbol und Referent) und „tensive symbol“ (ein Symbol hat mehrere Bedeutungen). Vgl. Wheelwright, *Metaphor*.

<sup>90</sup> Perrin, *Jesus*, S. 54.

<sup>91</sup> Zur Kritik an Perrins These vgl. Beasley-Murray, *Jesus*, S. 339-344. Vgl. auch Bock, *Jesus*, S. 568ff.

<sup>92</sup> Allerdings wendet Farmer in „Kingdom“ Perrins Erkenntnisse auf das MtEv an.

## Exkurs 10: Passagen des MtEv zu Zukunft sowie Gegenwart des Himmelreichs

Es ist unbestreitbar, dass im MtEv das Reich der Himmel *auch zukünftig* ist. Das belegen folgende Stellen. Einige dieser Stellen betonen die unmittelbare Nähe des Himmelreichs und andere Stellen deuten auf eine unbestimmte Zeit bis zum Eintreffen des Himmelreichs. 1. Die prominentesten Belege für die unmittelbare Nähe des Himmelreichs sind die bereits häufiger erwähnten Predigtparolen Mt 3,2; 4,17 und 10,7 (das Himmelreich ist „nahe gekommen“ [ἤγγικεν], und nicht „bereits angekommen“), die nicht nur allgemein das Zukünftige aussagen, sondern den zukünftigen Zeitpunkt konkretisieren, indem sie die unmittelbare Nähe betonen.<sup>93</sup> 2. Gleichzeitig gibt es Aussagen über das Himmelreich, die erstens auf eine unbestimmte Zeit zwischen Jesu Tod und Auferstehung einerseits und seiner Wiederkunft andererseits deuten, und die zweitens darauf deuten, dass das Himmelreich erst mit der Wiederkunft in Erscheinung tritt; z.B. 24,14 (im Kontrast zu 10,23?): das „Ende“ wird erst kommen, wenn das Evangelium „auf dem ganzen Erdkreis allen Nationen“ gepredigt worden ist. Beachte auch den stark apokalyptisch-futurischen Charakter in 24,1-44: Jesus offenbart den Jüngern die endzeitlichen Zeichen. Sodann 25,31-46: die Gerechten werden beim endzeitlichen Gericht das „Reich“ erben (und nicht bereits zu Jesu irdischer Zeit). Oder 26,29: Jesus wird gemeinsam mit seinen Jüngern erst wieder im kommenden „Reich“ seines Vaters Wein trinken, womit er auf das eschatologische Gastmahl Ausschau hält. Und (im Kontrast dazu?) 9,15: Die Jünger werden fasten, wenn der Bräutigam nicht mehr da sein wird, wonach einerseits das Himmelreich in und durch den Bräutigam gegenwärtig ist (vgl. auch das Gleichnis vom Hochzeitsmahl in 22,1-14), aber andererseits der Bräutigam wieder entschwindet (bevor er wiederkommt; vgl. das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in 25,1-13). 3. Für Mt ist das Reich Gottes an die Person Jesu gekoppelt. Beachtet man aber die zentrale Titulierung Jesu als „Menschensohn“ und stellt diesen Titel in seine theologischen und geschichtlichen Zusammenhänge, so stößt man auf die apokalyptische Schau in Dan 7,13-14, dass dem „Menschensohn“ die „ewige Herrschaft“ übergeben wird.<sup>94</sup> Kombiniert man die Aussage des Danielbuches mit Jesu Aussage, dass der Menschensohn erst nach seiner Wiederkunft in Ewigkeit richten und regieren wird, so wird man zwar v.a. an die zukünftige Herrschaft denken, aber gleichzeitig bedenken müssen, dass bereits der irdische Jesus der prophezeite „Menschensohn“ war, dessen Herrschaft also schon zu Erdenzeiten in irgendeiner Weise begonnen haben kann (vgl. auch die Kombination von Dan 7,18.27 und Mt 19,28!). 4. Man denke an die vielen Einlasssprüche Jesu: z.B. die Makarismen in 5,3-11, v.a. 5,4-9; der

---

<sup>93</sup> Dafür gibt es im MtEv weitere – wenn auch weniger prominente – Belege; z.B. Mt 3,10: die Axt ist schon an den Baum gelegt. Oder 10,23: die Zwölf werden mit der Mission noch nicht fertig sein, wenn sie den Menschensohn kommen sehen. Oder 16,19: Simon Petrus wird die Schlüssel zum Himmelreich erhalten. Oder 16,28: einige der anwesenden Jünger werden noch leben, wenn der Menschensohn in seinem Reich kommen wird. Oder 24,44: seid bereit, denn das Kommen des Menschensohnes kann jederzeit sein.

<sup>94</sup> Vgl. Caragounis, *Son*; Kim, „*Son*“; Betz, *Jesus*.

verweigerte Eintritt in das Himmelreich derer, die keine „größere Gerechtigkeit“ als die der Schriftgelehrten und Pharisäer aufweisen können in 5,20; der zukünftige Eintritt in das Himmelreich derer, die den Willen des Vaters tun in 7,21-23; usw. Vgl. u.a. den Jüngling in 19,16ff, der einem Kamel gleich nicht durchs Nadelöhr als Zugang zum Himmelreich passt.

Im MtEv ist das Reich Gottes aber *auch gegenwärtig*.<sup>95</sup> 1. Der eindeutigste Beleg für die Gegenwart des Himmelreichs ist die Exorzismus-Regel in Mt 12,28, wonach durch Jesu Geisteraustreibungen das Himmelreich gekommen / erschienen ist (vgl. auch 8,29; zu den Geisteraustreibungen s.u.). 2. Die Geisteraustreibungen gehen mit dem (teilweisen?) Sieg über Satan und sein Reich einher, was ein weiteres Zeichen für die (teilweise vorhandene?) Gegenwart des Himmelreichs sein kann (dazu s.u.). 3. Ein dritter – m.E. nicht ganz so starker – Hinweis für die Gegenwart des Reiches Gottes ist die zentrale Stelle 11,2-6, weil darin die Wundertaten Jesu gedeutet werden: sie sind Zeichen dafür, dass Jesus der „Kommende“ ist.<sup>96</sup> 4. Ein eindeutiger Beleg ist 11,12 (auch als „Stürmerspruch“ bekannt und hier in passiv-negativer Deutung wiedergegeben, wie sie auch in ELB zu finden ist): „Aber von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt wird dem Reich der Himmel Gewalt angetan, und Gewalt-Tuende reißen es an sich.“ (ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.). Unabhängig davon, welche der verschiedenen Deutungen des „Stürmerspruchs“ man bevorzugt,<sup>97</sup> vermittelt V.11f. eindeutig die Aussage, dass das Himmelreich spätestens mit Jesus gekommen ist. 5. Einige Gleichnisse Jesu, die das Himmelreich charakterisieren, stellen das wenige Gute inmitten des Schlechten heraus, das schon Vorhandene, aber noch Kleine oder Verborgene: z.B. das Senfkorn, der zum Baum heranwächst (13,31-32), den Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert (13,33), den Weizen inmitten von Unkraut (13,24-30.36-43), den Schatz, der im Acker verborgen ist (13,44) oder die guten Fische inmitten der faulen Fische (13,47-48). Insbesondere die Wachstumsgleichnisse belegen, dass zumindest ein „Kern“ des Himmelreichs, wenn auch noch undeutlich zu sehen, bereits in der Gegenwart Jesu vorhanden ist.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Dass die Vorstellung eines gegenwärtigen Himmelreichs im 1.Jh. nicht ungewöhnlich war, belegen u.a. Qumrantexte (vgl. Schwemer, „Gott“; Camponovo, *Königtum*).

<sup>96</sup> Mt 11,2-6 ist nicht so stark, weil aus der Tatsache, dass Jesus der „Kommende“ ist, nur indirekt geschlossen werden kann, dass damit auch das Himmelreich gekommen ist.

<sup>97</sup> Luz, *Mt 8-17*, S. 177f, nennt drei Deutungsmöglichkeiten: 1. Medial-positive Deutung; 2. Passiv-positive Deutung; 3. Passiv-negative Deutung.

<sup>98</sup> Vgl. Jeremias, *Gleichnisse*, S. 115-124.

## Exkurs 11: David Hill zu den „Gerechten“ im MtEv

Hill nennt am Anfang seines Aufsatzes „Δίκαιοι as a Quasi-Technical Term“ sein Ziel im Hinblick auf die Zusammenstellung der Begriffe δίκαιος und προφήτης in Mt 10,41; 13,17 und 23,29: „The purpose of this short study is to suggest the possibility that in this Matthean collocation the word ‚righteous‘ possessed a special significance as a quasi-technical term.“<sup>99</sup> Darauf folgt seine Beobachtung, dass im MtEv an der einzigen weiteren Stelle, an der die Gruppe der Propheten gemeinsam mit einer anderen Gruppe vorkommt, die Propheten neben den „Weisen und Schriftgelehrten“ stünden (23,34). Auch in der Parallelstelle Lk 11,49 sei von Gottes „Weisheit“ die Rede, die „Propheten und Apostel“ aussende. Daraus schlussfolgert Hill: „It is therefore likely (as most commentators suggest) that the terms used of the emissaries reflect conditions in the early Church. On this view, it is plausible to suggest that we have here a reference to the two aspects of Christian missionary work, proclamation (κήρυγμα) and teaching (διδασκαλία, διδασκαλία), the former being the activity of the προφήται, and the latter of the σοφοί and γραμματεῖς [...; V.L.]“. Nach dieser Feststellung wendet er sich den drei betreffenden Stellen im MtEv zu: In 23,29 seien mit δίκαιοι Personen des AT gemeint, die aufgrund ihrer Frömmigkeit („piety“) und ihres Gehorsams verfolgt und getötet wurden, sie wurden zu Märtyrern aufgrund ihres Zeugnisses für Gottes Wahrheit, für die Gerechtigkeit. Hill schließt mit folgenden Worten seine Überlegungen zu 23,29: „Accordingly, when we interpret δίκαιοι at Matt. xxiii. 29 to mean ‚righteous martyrs‘ we should acknowledge that the idea of witness, of teaching or declaring the will and judgements of God, adheres to the term as well: the ‚righteous‘ are those who faithfully *testified* and they can be reckoned among the *teachers* whom Israel rejected.“<sup>100</sup> Zu δίκαιοι in Mt 13,17 schreibt Hill: „The Matthean form and context of the saying suggest that they are more than simply upright and saintly men who desired the fulfillment of the Kingdom: they are men who, like the prophets, had eyes open to search for the purpose of God and who, again like the prophets, sought to disclose their understanding of God’s will to an unheeding audience. The term may refer obliquely to those who follow the prophets in the post-exilic period, namely, the scribes or teachers of the law who when they were faithful, may be rightly described as having desired to see the Kingdom.“<sup>101</sup> Und zu δίκαιος in 10,41: „However, in view of the context of the verse and because it belongs to Matthew’s special material, it seems plausible to suggest that δίκαιος, like προφήτης, may refer to a semi-distinct class in the early Church. As at xxiii. 34 Matthew may be alluding to the preaching and teaching functions. If δίκαιος is understood as an archaic way of referring to ‚teacher‘, the passage yields a greater sense.“<sup>102</sup> Dementsprechend bestehe der „Lohn eines Gerechten“ darin, dass der

---

<sup>99</sup> Hill, „Δίκαιοι“, S. 296.

<sup>100</sup> Ebd., S. 297. [Kursives im Original].

<sup>101</sup> Ebd., S. 298.

<sup>102</sup> Ebd.

Unterstützer des Gerechten von ihm in Gottes Botschaft unterwiesen werde.<sup>103</sup> Im Anschluss an die Auslegung dieser drei Stellen im MtEv führt Hill erstens Mt 13,43 mit seinem Bezug zu Dan 12,3,<sup>104</sup> zweitens das Buch Enoch<sup>105</sup> und drittens die Qumran-Schriften<sup>106</sup> als Indizien dafür an, dass δίκαιοι im MtEv ein „quasi-technical term“ für eine spezielle Gruppe sei, die in der mt Gemeinde die Aufgabe übernahm, Zeugnis zu geben und zu lehren.<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> Ebd., S. 298f.

<sup>104</sup> Ebd., S. 299f.

<sup>105</sup> Ebd., S. 300f.

<sup>106</sup> Ebd., S. 301f.

<sup>107</sup> So ausdrücklich in der Überleitung (ebd., S. 299) und zum Abschluss des Artikels (S. 302).



## **Exkurs 12: Zur Charakterisierung des Mahls in Mt 26,20-30 als „Frühchristliches Herrenmahl“**

In der ntl Forschung wird spätestens seit Hans Lietzmanns Monographie *Messe und Herrenmahl* von 1926 die Debatte geführt, in welchem Verhältnis die Tischgemeinschaften des historischen Jesus, das letzte Mahl des historischen Jesus, die nachösterlichen Abendmähler und andere nachösterliche Gastmähler zueinander stehen, insbesondere ob sie sich jeweils in Kontinuität oder in Diskontinuität, in Abhängigkeit oder in Unabhängigkeit zueinander verhalten (z.B.: ist Jesu letztes Mahl eine „Kultätiologie“?). Doch weil sich die vorliegende Arbeit lediglich mit Jesu letztem Mahl in der Darstellung des MtEv beschäftigt, wird nicht auf diese überlieferungsgeschichtlichen Fragen eingegangen. Aber diese Debatte veranlasst zu erwägen, ob nicht auch das *frühchristliche Herrenmahl* einen Deutungshintergrund für Jesu Mahl in Mt 26,20-30 bilden könnte, als eine vierte Charakterisierung, entweder zusätzlich zu den drei erwähnten Charakterisierungen oder sogar als eine stark dominierende Charakterisierung, die die anderen Charakterisierungen relativiert.<sup>108</sup> Der Evangelist Mt schreibt in einer nachösterlichen Zeitphase an eine oder mehrere Gemeinden, in der bzw. denen die Abendmahlsfeier vermutlich ein nicht unwesentlicher Bestandteil war. Man darf deswegen vermuten, dass die Adressaten des MtEv die Perikope Mt 26,20-30 mit ihrer eigenen Abendmahlstheologie und -praxis in Beziehung gesetzt haben werden. Gerade die auffallenden Überschneidungen zwischen den synoptischen Abendmahlsberichten und Paulus Abendmahlsbericht in 1Kor 11,23-25, den er „vom Herrn empfangen“ hat, zeigen erstens, dass Jesu Deute-Worte (ähnlich zu Mt 26,26-28) „alt“ sein müssen, und lassen zweitens vermuten, dass Jesu Deute-Worte integraler Bestandteil der frühchristlichen Abendmahlsliturgie waren. M.E. lassen sich dazu drei kritische Fragen formulieren. *Erste Anfrage.* Apg 27,33-38 (v.a. V.35) gebraucht dieselben Worte, um eine Mahlzeit zu beschreiben, die Paulus im Zusammenhang der umgangenen Schiffskatastrophe einsetzt und einnimmt (er nimmt Brot und bricht es, er dankt Gott, er isst selber und ermutigt die anderen, zu essen). Obwohl hier der Begriff „Rettung“ fällt (V.34, als eine Begründung des Paulus, die Speise zu sich zu nehmen: „denn dies gehört zu eurer Rettung“), ist es doch unwahrscheinlich, darin eine Anspielung auf das christliche Abendmahl erkennen zu wollen. Könnte es nicht sein, dass diese Worte gebraucht werden, um den Start einer jeglichen (jüdischen und jüdisch-christlichen) Mahlzeit zu beschreiben (in Apg 27,33-38 fehlen ja auch Jesu Deute-Worte „dies ist...“)? *Zweite Anfrage.* Sollte die Vermutung stimmen, dass die mt Formulierungen einer frühchristlichen Abendmahlsliturgie entsprechen, dann ließe sich dennoch nicht ausmachen, ob das für alle frühchristlichen Gemeinden galt, d.h. auch für die mt Gemeinde(n). Konkret für die mt

---

<sup>108</sup> So z.B. Luz, *Mt 26-28*, S. 102-105, zu Mt 26,26-29: Der Leser erhalte den Eindruck, dass sich der Verfasser nicht für das Passahmahl interessiere und er das Passahmahl nur als Rahmen für die mt Herrenmahlfeier benutze. Diese Geschichte sei „transparent“ für die Gemeindegegenwart und ihre Herrenmahlfeier.

Gemeinde(n) bedeutet diese Unsicherheit: die Rekonstruktion der Abendmahlstheologie und -praxis der mt Gemeinde(n) basiert auf dem mt Text selbst (Zirkelschluss). Und hierbei gibt es das grundsätzliche Problem, dass die Feststellung dessen, ob und welche Elemente des Textes die Welt der Adressaten abbilden oder möglicherweise erst noch bilden werden (tradiert wird auch Stoff, der [noch] nicht integrierter Bestandteil des Gemeindelebens ist), auf Spekulationen beruht. Auch deswegen gilt es sich zuallererst auf den mt Text zu konzentrieren. Dieser aber ist offensichtlich ein Bericht über *Jesu* Mahl mit seinen *zwölf Jüngern*. Und der Text selbst charakterisiert Jesu Mahl mit seinen zwölf Jüngern als eine Tischgemeinschaft, als ein Abschiedsmahl und als Passahmahl, aber nicht als ein *nachösterliches* Herrenmahl. *Dritte Anfrage*. Würde sich an den drei genannten Charakterisierungen etwas wesentlich verändern, wenn die Formulierungen in Mt 26,26-28 tatsächlich mit der Abendmahlliturgie der mt Gemeinde(n) übereinstimmen würden? Zweifelsohne wäre dadurch eine Kontinuität zwischen Jesu letztem Mahl und dem Herrenmahl der Gemeinde(n) hergestellt, die der Gemeindechrist erkennen würde. Allerdings würde das die drei Charakterisierungen, die sich aus mt Text ergeben, keinesfalls aufheben und vermutlich auch nicht relativieren. Außer man verbindet die Abendmahlstheorie und -praxis der mt Gemeinde(n) mit bestimmten Vorstellungen, die nicht der Darstellung des MtEv entsprechen oder ihr gar zuwiderlaufen. Das allerdings wäre ebenfalls eine spekulative Argumentationsweise.

### **Exkurs 13: Die Relevanz von Mt 8,11f; 9,9-13.14-17; 14,14-21; 15,29-39; 22,1-14 für Jesu Tischgemeinschaften**

Im Folgenden soll diskutiert werden, ob und inwiefern einige Aussagen des MtEv über Mahlzeiten für Jesu Tischgemeinschaften relevant sind. Zuerst zu *Mt 9,9-13*. Entgegen der in der Forschung relativ weit verbreiteten Annahme, gehört nach meinem Dafürhalten *Mt 9,9-13* nicht zu den Stellen, die die Deutung von Jesu Mahl in *Mt 26,20-30* wesentlich prägen.<sup>109</sup> Z.B. bringt Christof Landmesser in seiner Habilitationsschrift zu *Mt 9,9-13* vor, dass Jesu Tischgemeinschaft mit den „Zöllnern und Sündern“ die Pharisäer deswegen provoziert habe, weil in der jüdischen Kultur eine Tischgemeinschaft zum Ausdruck bringen würde, dass die Beziehungen zwischen den Teilnehmern untereinander (horizontale Ebene) sowie die Beziehungen der Teilnehmer zu Gott (vertikale Ebene) intakt seien.<sup>110</sup> Dieses pauschale Bild von *der* jüdischen Tischkultur und die unkritische Übertragung auf Jesu Tischverständnis wird an anderer Stelle kritisiert (s.u. Exkurs 14). Es trifft zwar zu, dass in Jesu Tischgemeinschaften mit den Sündern ein sozialrevolutionärer Zug enthalten war (horizontale Ebene): Jesus durchbrach dadurch nicht nur die „draußen – drinnen“ Regel, sondern auch die Status-Unterschiede „drinnen“ (vgl. *Lk 14,7-11*; vgl. auch den eschatologischen Rollentausch zwischen dem reichen Mann und dem armen Lazarus in *Lk 16,19-31*). Aber m.E. waren Jesu Mahlzeiten mit den Sündern weder grundsätzlich – gewissermaßen *ex opere operato* – „Heilmahlzeiten“ oder „messianische Hochzeitsmähler“ (vertikale Ebene), noch haben sie das messianisch-eschatologische Mahl „vorweggenommen“ oder „antizipiert“.<sup>111</sup> Vielmehr hat Jesus sich als „Arzt“ den „Kranken“ zugewandt und die Sünder gerufen (9,12-13) und dadurch den Ausgeschlossenen den Eintritt in das Himmelreich und die (Wieder-) Eingliederung in das Volk Israel *angeboten*. Der *mt* Kontext macht deutlich, dass ein dafür notwendiges Kriterium der „Glaube“ an Jesus als den kommenden Messias, den Sohn Davids und Sohn Gottes, war (vgl. v.a. 8,10f; 21,31-32 [par zu 3,5-12]; usw.).<sup>112</sup> Daraus folgt, dass Jesu „offene“ Tischgemeinschaften nur in der Hinsicht Symbole und *ideale* Bilder der kommenden Heilszeit und des messiansch-eschatologischen Mahls waren, als dass er *ganz* Israel das Heil *angeboten* hat.<sup>113</sup> Weil aber Jesu Tischgemeinschaften nicht grundsätzlich als „Heilmahlzeiten“ charakterisiert werden dürfen, darf man auch nicht Jesu Tischgemeinschaft mit den Zwölf auf der Grundlage *dieser* Charakterisierung

---

<sup>109</sup> *Mt 26,6-13* gehört zu derselben Kategorie wie 9,9-13, weil Simon, der „Aussätzige“, als Kranker ebenso als „unrein“ galt wie die „Zöllner und Sünder“. Ebenso „die Zöllner und die Huren“ in 21,31f.

<sup>110</sup> Landmesser, *Jüngerberufung*, S. 87-94.131.137f. Ebenso Theobald, „Herrenmahl“, S. 260.

<sup>111</sup> Um damit einige Begriffe aus Theobald, „Herrenmahl“, S. 260, aufzugreifen.

<sup>112</sup> Nicht anders als in *Lk 15,2-32* war vielleicht auch Umkehr eine notwendige Voraussetzung dafür gewesen. Obwohl weder „Buße“ noch „Umkehr“ bei der Berufung des Zöllners Matthäus explizit genannt werden (anders in *Lk 5,32*), so kann dies aus *Mt 4,17* abgeleitet werden. Und dass Matthäus „umgekehrt“ sein dürfte, lässt sich aus der Aussage, dass er aufstand und Jesus nachfolgte (9,9), sowie aus dem Kontext (sowohl von den ersten vier Berufenen des Zwölferkreises als auch von den später ihnen zugewiesenen Aufgaben) ableiten.

<sup>113</sup> Ähnlich Bartchy, „Table“, S. 799f. Vgl. auch Snodgrass, *Stories*, S. 311.322.

als eine „Heilsmahlzeit“ ansehen. Die Relevanz von Mt 9,9-13 für Mt 26,20-30 besteht nur in folgender Hinsicht: Jesu Tischgemeinschaften mit den „Zöllnern und Sündern“ war ein wesentlicher Bestandteil seiner übergeordneten Mission, durch Worte und Taten den Anbruch des Himmelreichs zu proklamieren (vgl. 4,17.23-25; 9,35), als davidischer Führer und Hirte Israels (vgl. 2,6) das Volk Israel „von seinen Sünden zu erretten“ (vgl. 1,21), und dadurch das Volk Israel wiederherzustellen (auch durch die Aussendung des Zwölferkreises zu Israel, vgl. 10,5f). Ebenso war Jesu Tischgemeinschaft in Mt 26,20-30 mit den Zwölf ein wesentlicher Bestandteil ebendieser übergeordneten Mission. Aber ein *direkter* Bezug zwischen diesen beiden Bestandteilen der Mission Jesu ist nicht erkennbar.<sup>114</sup>

Mt 9,14f gehört zu denjenigen Passagen des MtEv, die zum Ausdruck bringen, dass mit Jesus eine heilsgeschichtlich neue Epoche begonnen hat. Der spezielle Beitrag von 9,14f besteht darin, zu zeigen, dass sich diese neue Epoche *auch* auf das Mahlverständnis und die Mahlpraxis auswirkt:<sup>115</sup> Jesus vermittelt den Johannesjüngern mit dem Gleichnis von den Hochzeitgästen, die während der Anwesenheit des Bräutigams feiern, statt zu fasten,<sup>116</sup> folgende Botschaft: Jesu Jünger feiern Mahlfeste – wie z.B. das Mahlfest mit dem Zöllner Matthäus im unmittelbar vorangehenden Abschnitt 9,9-13 – statt zu fasten, weil Jesu Gegenwart Freude gebietet und Trauer verbietet, denn es ist Heilszeit, der „Messias“ ist da!<sup>117</sup> Trotz Jesu Gegenwart zu fasten, wäre eine Verkennung seiner messianischen Identität. Eben deswegen dürfte der Täufer (3,4) gefastet haben: er befand sich in einer Erwartungshaltung, das Himmelreich war zum damaligen Zeitpunkt noch nicht angebrochen.<sup>118</sup> Und eben dadurch erklärt sich auch der in 11,18-19 hergestellte Kontrast zwischen dem Fasten des Täufers auf der einen Seite (V.18) und dem Essen und Trinken Jesu, welches in der

---

<sup>114</sup> Man könnte demgegenüber einwenden, dass doch gerade durch den Zöllner Matthäus ein direkter personaler Bezug zwischen beiden Tischgemeinschaften hergestellt sei. Aber gerade die Person Matthäus zeigt im Gegenteil, wie ausgeprägt verschieden beide Gruppen sind: er wird von Jesus in einer besonderen Weise zur Nachfolge berufen (Mt 9,9) und in einen fest umrissenen Zwölferkreis eingegliedert (10,1-4), der besondere Bevollmächtigungen, Aufgaben (z.B. 10,1.5ff) und Zusagen (z.B. 19,28) erhält. Jesu Hinwendung zu den „Zöllnern und Sündern“ im Volk Israel, die primäre Hinwendung des „Arztes“ zu den „Kranken“, zeigt sich zwar auch daran, dass er einen Zöllner in seinen engsten Jüngerkreis gewählt hat, aber dass Jesus andere „Zöllner und Sünder“ zu denselben oder zu ähnlichen Aufgaben berufen hätte, davon berichtet Mt nicht. Man darf also keineswegs generalisierend vom Zwölfermitglied Matthäus auf alle anderen „Zöllner und Sünder“ schließen.

<sup>115</sup> Daneben ist in diesem Zusammenhang v.a. die Passage Mt 12,1-8 zu nennen, die ebenfalls das Thema Mahlzeiten thematisiert, ebenfalls eine Konfliktsituation mit einer jüdischen Gruppierung (hier sind es die Pharisäer und Schriftgelehrten) beschreibt und ebenfalls mit Jesu besonderer Rolle in der Heilsgeschichte argumentiert: Laut 12,1-8 dürfen Jesu Jünger am Sabbat Ähren abpflücken und essen, denn: „Größeres als der Tempel ist hier“ (V.6); und „der Sohn des Menschen ist Herr des Sabbats“ (V.8).

<sup>116</sup> Zur Bildfeldtradition Bräutigam / Hochzeit vgl. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, S. 258-276.

<sup>117</sup> Das anschließende Gleichnis Mt 9,16-17 vermittelt eine sehr ähnliche oder sogar dieselbe Botschaft: Ebenso wenig wie die Trauer der Hochzeitgäste eine angemessene Reaktion auf die Anwesenheit des Bräutigams wäre, ebenso wenig würden ein altes Gewand und ein neues Tuch flicken oder ein alter Weinschlauch und neuer Wein zusammenpassen (9,16-17). Vielmehr erfordert eine neue heilsgeschichtliche Epoche (nämlich die Epoche des Bräutigams, 9,15) auch ein entsprechendes „neues“ Verhalten.

<sup>118</sup> Die Frage der Johannesjünger in Mt 9,14, zu einem Zeitpunkt, an dem Jesus bereits den Anbruch des Himmelreichs verkündigte, resultiert tatsächlich aus der Verkennung seiner Identität, was die spätere Frage des Johannes nach Jesu Identität in 11,3, ob er der „Kommende“ sei, belegt.

Beschimpfung „Fresser und Weinsäufer“ gipfelte, auf der anderen Seite (V.19): mit Jesus war der Bräutigam bzw. der Messias gekommen.<sup>119</sup> Das Gekommen-Sein des „Kommenden“, die Anwesenheit des Bräutigams, ist also ein Grund zu großer Freude, die sich dann auch und in besonderer Weise in einem fröhlichen Essen und Trinken manifestiert.<sup>120</sup> Jesu Selbstidentifizierung in 9,14f als „Bräutigam“ und seine Schlussfolgerung hinsichtlich Fasten und Nicht-Fasten betraf sämtliche Mahlzeiten Jesu mit seinen Zeitgenossen: aufgrund der Kontinuität seiner Person und Identität als „Bräutigam“ bzw. „Messias“ waren alle seine Mahlzeiten „hochzeitliche Festmähler“ bzw. „messianische Festmähler“. Man bedenke aber auch, dass die Tischgemeinschaft mit Jesus nur *eine* von vielen Kontaktmöglichkeiten mit dem Messias war, wenn auch eine besonders intensive. Das ist besonders bedenkenswert, weil gerade das Bild vom Bräutigam, der ein fröhliches Festmahl feiert, dazu verleiten kann, eine bestimmte Tischgemeinschaft Jesu innerhalb des Evangeliums als *die eine* Hochzeitsfeier des Bräutigams zu identifizieren. Stattdessen ist richtig: Im Bild gesprochen sind nicht nur sämtliche Tischgemeinschaften mit Jesus Festmähler mit dem Bräutigam, sondern auch alle sonstigen Kontakte mit Jesus freudige Begegnungen mit dem Bräutigam. 9,14f ist also für die Deutung des Mahls in 26,20-30 in der Hinsicht relevant, dass man auch dort Jesus als den gegenwärtigen „Bräutigam“ und die Zwölf als seine „Hochzeitsgäste“ betrachten muss. Wie bereits zu 9,9-13 ausgeführt, ist aber der „äußerliche“ Kontakt zum Bräutigam allein nicht ausreichend, um dann auch bei seinem messianisch-eschatologischen Hochzeitsmahl (26,29) teilnehmen zu können, da die Anerkennung seiner messianischen Identität, seines Bräutigam-Seins, eine notwendige

---

<sup>119</sup> Dass dieser Kontrast zwischen dem Täufer und Jesus heilsgeschichtlich begründet ist, zeigt der unmittelbare Kontext: laut Mt 11,10-13 gehörte der Täufer zu der Epoche der Propheten und des Gesetzes. Vgl. auch 13,16-17: die vergangenen Propheten und Gerechten haben begehrt zu sehen und zu hören, was Jesu Jünger nun sehen und hören können.

<sup>120</sup> Zum Fasten in Mt 4,1-11 und in 6,16-18. Erstens: Jesu vierzigstägiges Fasten in 4,1-11 erklärt sich aus einer Jesus – Israel-Typologie, die in dieser Passage offensichtlich ist: 1. Der Teufel gibt in seinen ersten beiden Versuchungs-Versuchen vor, zu prüfen, ob Jesu tatsächlich der „Sohn Gottes“ ist (V.3.6), was zuvor die Stimme aus dem Himmel über den getauften Jesus aussprach: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe!“ (3,17). In 2,15 aber wurde durch ein Zitat aus Hos 11,1 Israel als „Sohn“ Gottes mit Jesus als „Sohn“ typologisch verbunden. Man bedenke, dass Israels Befreiung aus Ägypten der Wüstenwanderung vorausging, ebenso wie Jesu Rückkehr aus Ägypten seinem Fasten in der Wüste vorausging. Damit kommen wir zum zweiten Punkt. 2. Jesu 40 Tage Fasten in der Wüste stehen für Israels 40 Jahre Wüstenwanderung; Jesu Widerstehen der Versuchungen des Teufels kontrastieren das Versagen Israels in der Wüste (vgl. Jesu Zitate in V.4.7.10, die allesamt aus Dtn 6-8 stammen). 3. Ob man aber Jesu Fasten in der Wüste zusätzlich *auch* als eine Form der Vorbereitung auf den Anbruch oder als „Herbeisehnen“ des Himmelreichs deuten kann, analog zu Israels Wüstenwanderung als Vorbereitung auf den Einzug in das Land Kanaan, und analog zum Fasten des Täufers als Vorbereitung auf den Kommenden (11,10), als Wegbereitung des Herrn (3,3), gibt der Text nicht eindeutig zu erkennen. 4. Eine weitere Deutung wäre: Jesus fastet, um für Israel zu „sühnen“. Zweitens: Jesu Anweisungen zum rechten Fasten in 6,16-18 lassen sich nicht ohne weiteres dem einordnen und scheinen auf den ersten Blick in einer Spannung mit 9,14-15 zu stehen. Diese Spannung wird dadurch etwas gelöst, dass 6,16-18 keine Aufforderung zum Fasten ist, sondern zu einer richtigen Form des Fastens anleitet, also *falls* jemand fastet. Außerdem sind die Anweisungen so allgemein gehalten, dass sie *auch* über die Phase nach Jesu Kreuzigung hinaus bezogen sein können. Zudem ist es nicht eindeutig feststellbar, ob für Mt das Fasten nach Ostern überhaupt gestattet ist, da doch der auferstandene Jesus bis an der Welt Ende „mit ihnen“ ist, oder ob es gerade dann sogar geboten ist, da sich 9,15 gerade auf diese nachösterliche Phase zu beziehen scheint.

Voraussetzung dafür war.<sup>121</sup> Wer also Jesu Identität als Bräutigam erkannt hat, sollte konsequenterweise seine Gegenwart feiern. Mit anderen Worten: Auch die „Hochzeitsgesellschaft“ in 26,20-30 war zu einer *freudigen* Mahlfeier verpflichtet. Aber Jesu Ankündigung, dass sein Tod unmittelbar bevorsteht, oder um es mit 9,15 zu sagen: „da der Bräutigam von ihnen weggenommen wird“, standen dieser Pflicht zur Freude entgegen. Seine Ankündigung trübte das Freudenmahl oder kehrte es sogar zu einem Trauermahl um, denn der Bräutigam würde sehr bald wieder weg sein.

*Mt 8,5-13 und 22,1-14.* Die beiden Passagen 8,5-13 und 22,1-14 gehören zu der engeren Auswahl der relevanten Passagen, weil sie wie 26,20-30 Aussagen über das eschatologische Mahl enthalten.<sup>122</sup> Alle drei Passagen erklären, welche Personen das Privileg erhalten werden, am eschatologischen Mahl teilzunehmen.<sup>123</sup> Ebenso wie die vielen aus „Osten und Westen“ (8,11) und die von den Landstraßen eingeladenen „Gute wie Böse“ (22,9f.) werden auch die zwölf Jünger gemeinsam mit Jesus am eschatologischen Mahl teilnehmen (26,29). Doch worin konkret besteht die Relevanz von 8,5-13 und 22,1-14 für die Deutung von 26,20-30? Der erste Punkt (die „Einlassbedingungen“) ist unproblematisch. Allerdings bedarf der zweite Punkt (das Verhältnis zwischen Jesu gegenwärtigen und zukünftigen Mahlzeiten) einer ausführlicheren Diskussion. *Erstens* ist es methodisch legitim, die „Einlassbedingungen“, die in 8,5-13; 22,1-14 und auch in weiteren Stellen des MtEv formuliert werden, auf 26,20-30 zu übertragen, weil die „Einlassbedingungen“ über die konkreten Situationen hinausgehen. D.h., dass die Zwölf wahrscheinlich dieselben Voraussetzungen für die Teilnahme am eschatologischen Mahl erfüllen dürften, wie die „Heiden“ und die Zweiteingeladenen, nämlich an Jesus [und seine Heilsmacht] zu „glauben“ (8,10.13), die Einladung anzunehmen (22,9-10) und das passende „Hochzeitskleid“ zu tragen (22,11-13). *Zweitens* ist das Verhältnis zwischen Jesu zukünftigem Mahl (z.B. 8,11f; 22,11-13 und 26,29) und seinen gegenwärtigen Mahlzeiten (z.B. 9,9-13; 14,14-21; 15,29-39; 26,20-30; usw.) zu bestimmen, weil es sich auch auf die Deutung von 26,20-30 auswirkt. Denn wird z.B. von Jesu Rede über das zukünftige Mahl abgeleitet, dass seine gegenwärtigen Mähler erstere „antizipieren“ oder

---

<sup>121</sup> Zieht man zusätzlich auch das Gleichnis in Mt 25,1-13 von den zehn Jungfrauen, die auf den Bräutigam warten, hinzu, dann kommt das Kriterium „Wachsamkeit“ hinzu (bildhaft: ausreichend Öl), die von ihnen erwartet wird, damit der Bräutigam sie (er-) kennt (25,12), und sie zur Hochzeitsfeier einlässt.

<sup>122</sup> Die beiden Passagen Mt 8,11-12 und 22,1-14 weisen einige inhaltliche Parallelen auf. Eine zentrale Gemeinsamkeit besteht darin, dass jeweils zwei verschiedene Personengruppen einander gegenübergestellt werden: erstens entsprechen die „Söhne des Reiches“ aus 8,12 den zuerst Eingeladenen aus 22,3-8: die „Söhne des Reiches“, die man eigentlich als Teilnehmer an dieser eschatologischen Mahlfeier erwartet hätte, werden hinausgeworfen (8,11-12); und die zuerst Eingeladenen werden nicht am Hochzeitsmahl teilnehmen, weil sie die Einladung ausschlagen und „nicht würdig“ sind (V.8). Zweitens entsprechen die Vielen aus „Osten und Westen“ aus 8,11 den als zweites auf den Landstraßen eingeladenen in 22,9f: die Vielen aus „Osten und Westen“ werden aufgrund ihres Glaubens an Jesus (vgl. 8,10.13) am eschatologischen Mahl mit den Erzvätern teilnehmen; und die auf den Landstraßen wahllos eingeladenen „Böse wie Gute“ (22,10) finden sich auf der Hochzeit des Königsohns ein.

<sup>123</sup> Laut Mt 8,5-13 können auch an Jesus glaubende Heiden dazu gehören (aus „Osten und Westen“ kommend, vermutlich wie auch der Hauptmann zu Kapernaum ein Heide war), laut 22,1-14 gehören auch die Guten und Bösen dazu, solange sie sich einladen lassen und das passende Hochzeitskleid tragen (was auch immer dieses Bildelement bedeutet), und laut 26,20-30 sind es die Zwölf, die durch das Trinken des Weinbeckers und durch das Essen des Brotes ihre Sündenvergebung durch Jesu Tod annehmen.

(teilweise) „vorwegnehmen“, dann gilt das konsequenterweise auch für Jesu letztes Mahl mit den Zwölf.<sup>124</sup> Das ist aber eine unbegründete Verhältnisbestimmung. Allein Jesu Rede über das zukünftige Mahl ist kein hinreichender Beleg dafür, dass er das zukünftige Mahl in seinen gegenwärtigen Mählern antizipiert oder vorweggenommen versteht. Und daran ändert auch Jesu messianische Identität nichts. Im MtEv könnte lediglich Jesu Gleichnis vom Hochzeitsmahl in 22,1-14 für eine solche Verhältnisbestimmung sprechen.<sup>125</sup> Dabei stellt sich die Frage, ob Jesus in diesem Gleichnis (nur) eine *zukünftige* oder (auch) eine *gegenwärtige* Realität beschreibt. Aufgrund der Wiederholung des Bildes vom Bräutigam wäre es nicht abwegig, von 9,14f für 22,1-14 abzuleiten, dass im letzteren Fall die Hochzeit des Bräutigams *gegenwärtig* ist. Dagegen spricht aber mindestens zweierlei: erstens wird das Bild vom Bräutigam ebenso in 25,1-13 wiederholt, wo es aber eindeutig auf die ausstehende Wiederkunft des Menschensohns bezogen ist.<sup>126</sup> Und zweitens findet die Begutachtung der eingetroffenen Hochzeitsgäste durch den König am Ende statt (22,11-13), beim endzeitlichen Gericht durch Gott, was etliche Parallelen des MtEv deutlich machen (z.B. 13,24-30.36-43; 24,31; 25,31-46).<sup>127</sup> Folglich wird das *eigentliche* Hochzeitsmahl erst nach dem Endgericht stattfinden. Doch obwohl das Hochzeitsmahl ein *zukünftiges* Ereignis ist, enthält dieses Gleichnis etwa folgende zwei *gegenwärtige* Elemente. *Erstens*. In den beiden vorauslaufenden Passagen, in dem inhaltlich parallelen Winzergleichnis in 21,33-41 und in dem Eckstein-Wort in 21,42-44, ist ein Gegenwartsbezug vorhanden, – die Hohenpriester und Pharisäer erkennen, dass Jesus von ihnen redet (21,45). Die deutlich erkennbaren Parallelen zwischen dem Winzergleichnis und dem Hochzeitsgleichnis lassen darauf schließen, dass auch im letzteren ein Gegenwartsbezug vorhanden sein dürfte.<sup>128</sup> *Zweitens*. Das Hochzeitsgleichnis lässt sich in zwei Abschnitte unterteilen:<sup>129</sup> erste Einladungsphase (22,3-7), bestehend aus zwei Einladungen durch die Knechte (V.3a.4), aus der Ablehnung der Einladungen und der Ermordung der Knechte (V.3b.5-6) und der Bestrafung der Mörder (V.7); zweite Einladungsphase (V.8-13), bestehend aus einer Einladung durch die Knechte

<sup>124</sup> So z.B. Theobald, „Herrenmahl“, S. 260. Bemerkenswert ist, dass er dafür auf folgende Stellen verweist: Lk 14,15; 14,16-24 par; Mt 22,1-10; Lk 15,2.23ff etc.

<sup>125</sup> Zur Auslegung von Mt 22,1-14 vgl. v.a. Olmstead, *Matthew's*. Laut Schottroff, „Verheißung“, S. 480, vermittelt dieses Gleichnis folgende Botschaft: „Gott handelt nicht so wie der König im Gleichnis.“. Schottroff kehrt damit die Aussage des Gleichnisses ins Gegenteil um.

<sup>126</sup> Vgl. V.1.13 sowie den größeren Zusammenhang Mt 24-25 als Endzeitrede. Mt 25,1-13 kann als ein Teil der Antwort Jesu auf die Frage der Jünger in 24,4 gedeutet werden: „Was ist das Zeichen deiner Ankunft und der Vollendung der Zeitalter?“

<sup>127</sup> Es ist schwierig zu erkennen, auf welches Element der Sachhälfte der Hochzeitsgast ohne Hochzeitskleid verweist. Ist damit ein „falscher“ Jünger bzw. Christ gemeint, der nicht die geforderten Werke des Vaters tut? Insbesondere das Gleichnis vom Unkraut des Ackers (Mt 13,24ff) sowie einiges in der Endzeitrede Mt 24-25 können für die Kirche als vorläufiges *corpus permixtum* angeführt werden.

<sup>128</sup> Das Winzer-Gleichnis ist spezifisch an die Volksanführer adressiert (ihnen wird die Autorität entzogen, und anderen übertragen), während das Hochzeits-Gleichnis das Volk als Gesamtheit, inklusive der Volksführer, anspricht (nicht mehr allein Israel wird eingeladen, sondern alle, Böse wie Gute).

<sup>129</sup> Verse 1 und 2 leiten das Gleichnis ein. Vers 14 ist ein abschließender Kommentar. Fraglich ist, worauf er sich bezieht: nur auf die Zweitgeladenen in V.11-13? Oder bezieht sich V.14 auf die Erst- und Zweitgeladenen in V.3-13? Damit hängt die Zuordnung von V.14 zusammen: gehört dieser Kommentar zur Rede des Königs in V.12f oder ist das Jesu Gesamtfazit zu V.3-13?

(V.9.10a), der Annahme der Einladung (V.10b) und der Bestrafung eines Gastes (V.11-13). Die soeben gewählten Begriffe – erstens „Einladung“, zweitens „Ablehnung“ oder „Annahme“ und drittens „Bestrafung“ – sollen die Parallelität beider Einladungsphasen unterstreichen. Von zentraler Stellung ist demnach der Wechsel der Einladungsadressaten (V.8-9), der beide Einladungsphasen verbindet.<sup>130</sup> Deutet man nun das Hochzeitsgleichnis, bei gleichzeitiger Beachtung der parallelen Elemente im Winzer-Gleichnis, als eine Abfolge von heilsgeschichtlichen Ereignissen, dann ergibt sich folgendes Bild:<sup>131</sup> die Ablehnung und Ermordung der Knechte (21,35f; 22,3.5f.), bezieht sich auf die Ablehnung und Ermordung von Gottes Boten, die seit jeher das Volk Israel zur Umkehr zu Gott rufen. Damit sind wahrscheinlich v.a. die alt Propheten, Johannes der Täufer und vermutlich auch Jesu „Apostel“ gemeint (vgl. Mt 10; 14,1-13; 21,32; 23,29-38).<sup>132</sup> Das Gerichtshandeln Gottes, das in der Bestrafung derjenigen unter den Ersteingeladenen, die seine Knechte getötet haben, besteht, trifft mit Sicherheit zuallererst die religiösen Anführer des Volkes Israel,<sup>133</sup> aber dann wahrscheinlich *auch* die Volksmengen, als Gesamt- oder als Teilgröße.<sup>134</sup> Die

<sup>130</sup> Parallel dazu ist die Übergabe des Weinbergs an neue Winzer im Winzer-Gleichnis (Mt 21,41.43). Dem entspricht im Übrigen die rigorose Ablehnung der Erstgeladenen in Lk 14,24.

<sup>131</sup> Ohne eine strenge Chronologie für alle Elemente beanspruchen zu wollen. Insbesondere das erste Gerichtshandeln Gottes, die Tötung der Mörder und die Verbrennung ihrer Stadt, ist chronologisch unpassend, da es ja erst *nach* der Einladung der Zweiten Gruppe (vgl. Mt 28,19) erfolgen dürfte. Andererseits lässt sich aus 23,37-24,3 und dem Rest der Endzeitrede Mt 24-25 ableiten, dass die Jünger verfolgt und (teilweise?) getötet werden und in diesem Zusammenhang auch der Tempel geschändet und zerstört wird (24,2.9.15). Jesu Warnungen „dies alles wird über dieses Geschlecht kommen“ (23,36) und „dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschehen ist“ (24,34) geben einen zeitlichen Rahmen an. Den genauen Zeitpunkt für die Wiederkunft des HERRN hingegen erfahren die Jünger nicht (24,42.44.50; 25,13). Gleichzeitig nennt Jesus ihnen die Zeichen dafür, dass das alles „nahe“ ist (24,32f.)

<sup>132</sup> Anders als im Winzergleichnis wird im Hochzeitsgleichnis der „Sohn“ nicht getötet. Anderenfalls würde das Gleichnis nicht funktionieren, d.h. die Einladung der zweiten Gruppe zur Hochzeit des Königssohns würde keinen Sinn machen. Mit der Tötung des Weinberg-Erben im Winzer-Gleichnis ist eindeutig auf Jesu Tötung angespielt (auch aufgrund des Eckstein-Wortes in Mt 21,42-44), die aus seiner Ablehnung durch das Volk Israel und seine Anführer resultiert (vgl. 27,20-26). Nach der Tötung des Weinberg-Erben wird der Weinberg an andere Winzer übergeben, womit die Ablösung der Volksanführer und / oder die Heidenmission gemeint ist (vgl. 28,19).

<sup>133</sup> Dafür können drei Argumente angeführt werden. Erstes Argument: Parallel dazu sind der erste (Mt 23,13) und letzte Weheruf gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer“ (23,13.29-36): erstens gehen sie selbst nicht in das Himmelreich. Und zweitens haben sie Gottes Propheten getötet und dadurch das „Gericht der Hölle“ (V.33) provoziert. Zweites Argument: Ebenfalls parallel dazu sind die Weinbergpächter in 21,33-41, die für die „Hohepriester und Pharisäer“ stehen (vgl. V.45): ihnen wird der Weinberg weggenommen werden. Drittes Argument: Unmittelbar danach in 22,15 planen die Pharisäer Jesus eine Falle zu stellen, was erstens an 21,46 anschließt und zweitens als Reaktion auf das Hochzeitsmahl-Gleichnis gedeutet werden kann.

<sup>134</sup> *Dafür* sprechen folgende Beobachtungen: 1. Die Erwähnung der „Nation“ in der Parallele Mt 21,43 (ἔθνη) bildet einen Kontrast zum Volk Israel 2. Dieser Kontrast findet sich auch in 10,5f, so dass man aus dieser Reihenfolge ableiten kann, dass die Adressaten wechseln: zuerst nur Israel, dann auch oder nur die Nationen (vgl. 28,19: πάντα τὰ ἔθνη). Vgl. dazu aber auch 8,11f: Die Heiden (von Osten und Westen) kommen eher in das Reich Gottes als diejenigen, die zuerst da waren („Söhne des Reiches“). 3. Dazu würden diejenigen Eingeladenen passen, die die Königs-knechte ignoriert hatten (22,5), während diejenigen Eingeladenen, die die Knechte misshandelt und getötet hatten, die Volksanführer sein können. 4. Auch redaktionskritisch scheint „Nation“ in 21,43 besonders betont zu sein, da es sich vom unspezifischeren Ausdruck „und den Weinberg anderen geben“ (Mk 12,9) unterscheidet. 5. Auch die Ortschaften Chorazin, Betsaida, Tyrus, Sidon, Kapernaum und insbesondere Jerusalem, hatten keine Buße getan und Jesus abgelehnt, so dass Jesus das göttliche Strafgericht über sie aussprach (Mt 11,20-24; 23,37-39). Entscheidend ist hierbei die Auslegung von 23,37f: Richtet sich hier Jesu Kritik gegen die Volksanführer allein oder auch gegen das Volk (z.B. für wen steht „Jerusalem“?). Jedenfalls ist das Volk laut 27,15-26 an Jesu Verurteilung beteiligt. Aber *gegen* diese Deutung spricht: 1. Das Volk Israel gilt in der alttestamentlich-jüdischen Bildtradition als „Weinberg“ Gottes, so dass es überraschen würde, wenn im Weinberggleichnis 21,33-46 das Volk gleichzeitig für die Weinbergpächter stehen würde. 2. Die folgende Erwähnung der Volksmengen, die auf Jesu Ergreifung durch ihre Anführer nicht positiv reagiert hätten, „denn sie hielten ihn für einen Propheten“ (21,46), stellt die Volksmengen in ein positives Licht und in einen Kontrast zu den Anführern, so dass



Nation Israel hat demnach sein heilsgeschichtliches Privileg, zumindest alleiniges (!) Volk Gottes zu sein, verwirkt. Die Knechte, die auf eine positive Resonanz stoßen, agieren in der zweiten Einladungsphase, nach dem Wechsel der Einladungsadressaten, womit zuallererst auf die Elf Jünger Jesu in Mt 28,19 verwiesen ist, die zu „allen Nationen“ gehen sollen, und dann evtl. auch auf weitere Jünger Jesu. Folglich gehören zu den Zweitgeladenen, denjenigen von den Landstraßen, den „Bösen wie Guten“ (22,9f) wahrscheinlich nicht nur „die Zöllner und die Huren“ (21,31f.), sondern auch die Heiden. *Festzuhalten* ist, dass eine heilsgeschichtliche Deutung des Hochzeitsgleichnisses zum Ergebnis führt, dass die Bildelemente auf vergangene, gegenwärtige und zukünftige Personen und Ereignisse Bezug nehmen. Jesu Jünger gehören zu denjenigen, die in der Gestalt der Knechte zu Jesu Hochzeitsfeier einladen. Das Verhältnis zwischen der Zukünftigkeit des Hochzeitsmahls einerseits und Jesu gegenwärtiger Einladung zum Hochzeitsmahl andererseits lässt sich am sinnvollsten in folgender Weise bestimmen: Gemäß dem MtEv ist die zukünftig-eschatologische Situation der Menschen an ihre gegenwärtige Reaktion auf Jesus, den Königssohn und Bräutigam, geknüpft. Wer positiv auf Jesus reagiert, kann sich der Teilnahme am zukünftigen Hochzeitsmahl gewiss sein. Nur für diese Person ist die irdische Tischgemeinschaft mit Jesus zugleich eine „Antizipation“ der „himmlischen“ Tischgemeinschaft mit Jesus.<sup>135</sup> Weil aber die individuelle Reaktion auf Jesus ausschlaggebend ist, sollte man eine Tischgemeinschaft mit Jesus nicht pauschal als Antizipation des eschatologischen Mahls bezeichnen. Von einer „Antizipation“ einer zukünftigen himmlischen Tischgemeinschaft könnte man nach meinem Dafürhalten am ehestens bei Jesu Mahl mit den Zwölf in Mt 26,20-30 reden, weil die Zwölf den engsten Kontakt zu Jesus haben.<sup>136</sup> Bezeichnend ist hierbei, dass Jesus selbst eine Linie von diesem einen gegenwärtigen Mahl hin zu dem zukünftigen Mahl zieht (Mt 26,29)! Das ist im MtEv einmalig. Diese lineare Verbindung in Mt 26,20-30 darf man aber nicht auf andere Mahlgemeinschaften Jesu übertragen.

*Mt 14,14-21 und 15,29-39.* Bei diesen parallel gestalteten Berichten von wunderhaften Speisungen großer Menschenmassen durch Jesus und seine Jünger stellt sich die Frage, ob durch die Ausführlichkeit und durch die Wortlautübereinstimmung der Mahleinleitungen Jesu beide Speisungserzählungen in einen theologisch bedeutsamen Zusammenhang mit 26,20-30 gestellt sind. *Zuerst zur Ausführlichkeit.* In beiden Erzählungen fällt auf, dass Jesu Einleitung des Mahls

---

es unwahrscheinlich erscheint, dass mit der Erwähnung „Nation“ tatsächlich ausgedrückt werden soll, dass das Volk Israel abgelöst wird. 3. Ist es möglich, dass der Ausdruck ἔθνος ein Kollektiv bezeichnet, das nicht primär national charakterisiert ist? *Fazit:* Die Pro-Argumente sind stärker. Es erscheint insgesamt unmöglich, in den Texten eine klare Trennung zwischen den Volksanführern und dem Volk zu erkennen. Ob ein vermeintlich unschuldiges Volk für die Schuld ihrer Anführer mit-betrafft wird, stellt sich nach dem MtEv gar nicht, da das Volk mit-schuldig ist. Abschließend lässt sich festhalten, dass sowohl die Volksanführer als auch das Volk selbst gerichtet werden, weil sie ihren Messias abgelehnt haben.

<sup>135</sup> Der Begriff „Vorwegnahme“ sollte vermieden werden, weil er den falschen Eindruck erwecken kann, als würde sich das zukünftige Mahl in dem gegenwärtigen Mahl bereits erfüllen, so dass es ein zukünftiges Mahl gar nicht mehr gibt oder nicht mehr klar vom irdischen Mahl unterschieden werden kann.

<sup>136</sup> Vgl. O'Toole, „Supper“, hier v.a. S. 235.

vergleichsweise ausführlich ist,<sup>137</sup> weil im Frühjudentum das Gebet über dem Brot und das Brechen desselben vor einer Mahlzeit selbstverständlich waren. Es sind bei Jesus auch keine Abweichungen davon erkennbar, die diese Ausführlichkeit erklären könnten. Die naheliegendste Erklärung ist zugleich die plausibelste: dadurch soll betont werden, dass Jesus der „Mahlvorsitzende“ ist und er gemeinsam mit der Volksmenge eine große (jüdisch-religiöse) Mahlgemeinschaft bildet. Dass also durch die Ausführlichkeit der Mahleinleitungen Jesu in den beiden Speisungserzählungen ein bestimmter Bezug zu 26,20-30 hergestellt sein könnte, ist zwar möglich, aber nicht wahrscheinlich.

*Nun zu den Wortlautübereinstimmungen.* Desweiteren fällt die parallele Wortwahl bei Jesu Einleitung des Mahls in 26,26-27 auf.<sup>138</sup> Jesu Einleitungen aller drei Mähler wurden *möglicherweise* absichtlich mit denselben Wörtern beschrieben,<sup>139</sup> so dass alle drei Mähler in einem gewissen Zusammenhang interpretiert werden könnten.<sup>140</sup> Im Folgenden sollen zwei Beispiele einer solchen Interpretationsweise diskutiert werden. *Erstes Beispiel:* Eine „eucharistische“ Deutung der Speisungsgeschichten. Es ist z.B. denkbar, dass der Autor durch den parallelen Wortlaut einen Bezug zur Eucharistie seiner Gemeinde(n) herzustellen beabsichtigt.<sup>141</sup> Dann wäre es wahrscheinlich, dass der Wortlaut der gemeindlichen Liturgie entspricht (und ihr evtl. sogar „entspringt“). Dann würden sowohl Jesu letztes Mahl mit den Zwölf als auch beide Volksspeisungen Jesu im Lichte der gemeindlichen Eucharistie-Theologie gelesen werden können. Dann könnte man auch bestimmte theologische Bedeutungen des letzten Mahls auf die beiden Volksspeisungen übertragen, z.B. einen Grundgedanken der Eucharistie-Theologie: die Sündenvergebung. Gegen diese Erklärung lassen sich v.a. zwei Haupteinwände vorbringen. Erster Haupteinwand: Es können weder die liturgischen Formulierungen noch die eucharistische Theologie oder Praxis der sogenannten mt Gemeinde(n) mit Sicherheit rekonstruiert werden. Die Formulierungen in den synoptischen Parallelen Mk 6,41; 8,6; Lk 9,16 stimmen zwar mit dem MtEv überein, aber sie sind für sich genommen aufgrund ihrer Abhängigkeit kein Beleg für eine bestimmte Liturgie in der mt Gemeinde. Die Formulierungen in 1Kor 11,23-25 und Joh 6,11 weichen zwar teilweise von den synoptischen Formulierungen ab, haben aber dennoch deutliche Ähnlichkeiten. Das macht es

<sup>137</sup> 1. Jesus *nimmt* Brote und Fische (Mt 14,19: λαβών; 15,36: ἔλαβεν); [nur in 14,19: er *blickt* hinauf zum Himmel]; 2. er *dankt* Gott dafür (14,19: εὐλόγησεν; 15,36: εὐχαριστήσας); 3. er *bricht* [das Brot] (14,19: κλάσας; 15,36: ἔκλασεν); 4. und er *gibt* die Speise den Jüngern (14,19: ἔδωκεν; 15,36: ἔδιδου).

<sup>138</sup> 1. Jesus *nimmt* das Brot (V.26: λαβών); 2. er *dankt* Gott dafür (V.26: εὐλογήσας); 3. er *bricht* das Brot (V.26: ἔκλασεν); 4. und er *gibt* es den Jünger (V.26: δοῦς). 1a. Jesus *nimmt* den Weinbecher (V.27: λαβών); 2a. er *dankt* Gott dafür (V.27: εὐχαριστήσας); [3a. das Brechen des Brotes hat beim Weinbecher selbstverständlich keine Parallele]; 4a. und er *gibt* ihn den Jüngern (V.27: ἔδωκεν).

<sup>139</sup> Eine Ausnahme bildet das „danken“: Mt 14,19: εὐλόγησεν; 15,36: εὐχαριστήσας; 26,26: εὐλογήσας; 26,27: εὐχαριστήσας. Doch hier werden beide griechische Wörter synonym gebraucht.

<sup>140</sup> Laut Schröter, *Abendmahl*, S. 46, stehen (im MkEv und MtEv) Jesu letztes Mahl mit seinen früheren Mählern in einem Zusammenhang, weil die jeweiligen Einleitungen eine Wortlautidentität aufweisen. Und hinter dieser zusammenhängenden Interpretationsweise stehe die Mahlfeier der Gemeinde.

<sup>141</sup> Luz, *Mt 8-17*, S. 401f.441f, meint, dass die Leser durch diese Formulierungen *auch* an das Herrenmahl gedacht haben könnten, neben den Mählern in ihren Familien und in der Gemeinde.

wahrscheinlich, dass die Einsetzungsworte einer bestimmten Überlieferung entstammen (so auch 1Kor 11,23).<sup>142</sup> Das führt uns zurück zu der nicht beantwortbaren Frage, ob die Einsetzungsworte in Mt 14,19; 15,36 und 26,26f einer eucharistischen Liturgie der mit Gemeinde(n) entspricht. Doch selbst wenn man für 26,26f einen solchen Hintergrund annehmen würde, dann dürfte man einen solchen Hintergrund dennoch nicht auch für die beiden Speisungen annehmen. Denn dass diese Worte nicht spezifisch frühchristliche Liturgie geprägt oder auf eine frühchristliche Eucharistie beschränkt sein müssen, belegt recht deutlich die Wortwahl in Apg 27,35, mit der Paulus Einleitung seiner Mahlzeit mit den heidnischen Soldaten beschrieben wird (Paulus *nimmt* das Brot [λαβὼν], *dankt* Gott dafür [εὐχαρίστησεν], *bricht* es [κλάσας] und fängt an zu *essen* [ἔσθίειν]).<sup>143</sup> Kurz: Der parallele Wortlaut allein rechtfertigt keine „sakramentale“ Deutung der beiden Volksspeisungen. Zweiter Haupteinwand: Um solch eine sakramentale Erklärung für den Wortlaut der Mahleinleitung Jesu zu stützen, wird gelegentlich darauf hingewiesen, dass Jesus hier als Messias auftritt. Dass beide Speisungserzählungen Jesu Messianität betonen, trifft m.E. durchaus zu. Sie zeigen Jesus als den Messias, der Mitleid mit dem notleidenden Volk hat und auf „wunderbare“ Weise heilend und speisend eingreift.<sup>144</sup> Als Messias ist er sogar „mehr“ als der Prophet Elisa, der in ähnlicher Weise viele Menschen gespeist hatte (2Kö 4,42-44). Dass aber beide Speisungen auf Jes 25,6-8 Bezug nähmen, d.h. Jesus hier *das* messianische Mahl auf dem Berg Zion feiert, deutet der Text gar nicht oder zu wenig an.<sup>145</sup> Ähnlich schwach ist ein typologischer Bezug zu Israels Mannaspeisung in der Wüste, wonach Jesus hier als der zweite, größere Mose auftreten würde.<sup>146</sup> Demnach kann man hier tatsächlich aufgrund Jesu messianischer Identität von einem „messianischen Mahl“ sprechen. Allerdings ist damit keiner sakramentalen Deutung das Wort gesprochen. Es ist kein messianisches Mahl in der Hinsicht, dass die jeweiligen Volksmengen durch die Einnahme von Brot und Fisch Sündenvergebung und Heilszuspruch erhalten würden. Diese Differenzierung bringt Joh 6 auf den Punkt: Hier verbindet Jesus in seiner Rede (Joh 6,22-71) zwar die wunderhafte Speisung des Volks mit der Erinnerung an Israels Speisung in der Wüste und mit sich selbst als dem „wahren“ Brot. Aber er wertet die verteilte Speise als vergänglich ab (z.B. V.27), und ruft dazu auf, stattdessen ihn als das „Brot“ zu essen (V.35ff), d.h. an ihn zu glauben, und dadurch ewig gesättigt zu sein, d.h. ewiges Leben zu erlangen. Entscheidend ist letztlich der Glaube an Jesus und nicht allein die Einnahme der Speise, die Gott oder der Messias austeilt. Nun zum

<sup>142</sup> Vgl. zur Frage nach der Herkunft der Einsetzungsworte: Schröter, *Abendmahl*, S. 123-127.132-136.

<sup>143</sup> Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser der Apg durch diese Wortwahl zum Ausdruck bringen wollte, dass Paulus und seine Schiffsgenossen das christliche Abendmahl oder etwas Ähnliches feiern.

<sup>144</sup> Vgl. z.B. Lk 1,53; 6,21.

<sup>145</sup> Man könnte vielleicht davon reden, dass Jesu Mähler mit den Volksmengen in irgendeiner Weise auf sein zukünftiges messianisches Mahl verweisen. Erstens aufgrund seiner messianischen Identität und zweitens aufgrund des inklusiven Mahlcharakters, alle Menschen zu integrieren. Von einer „Antizipation“ oder „Vorwegnahme“ sollte man aber nicht reden.

<sup>146</sup> Dieser Bezug ist in der mk Parallele deutlicher. Und Joh 6 bezieht sich ausdrücklich darauf.

*zweiten Beispiel* einer Interpretationsweise, die aufgrund des parallelen Wortlauts Jesu letztes Mahl mit den Zwölf auf einer Linie mit Jesu beiden Volksspeisungen liegen sieht. Dieses Beispiel argumentiert im Vergleich zum ersten Beispiel in umgekehrter Richtung. Hierbei überträgt man eine theologische Bedeutung der beiden Volksspeisungen auf Jesu letztes Mahl mit den Zwölf, z.B. die „Offenheit“ bzw. den „inklusiven“ Charakter.<sup>147</sup> Mit „Offenheit“ ist gemeint, dass wahrscheinlich auch „Sünder“ unter dem Volk gewesen sein müssten, z.B. Römer-freundliche und / oder kultisch-unreine Juden und / oder Heiden.<sup>148</sup> Da Jesu Offenheit für die „Ausgestoßenen“ in Israel Jesu sonstigem Tischverständnis entspricht (vgl. Mt 9,9-13; 11,19), wäre das auch für Jesu Mahl mit den Zwölf eine erwägbare Deutung. Gegen diese Deutung lässt sich allerdings ein Einwand vorbringen, der bereits genannt wurde: es gibt eine offensichtliche Diskrepanz zwischen Jesu Mahl mit den Zwölf und anderen Mählern. M.E. war das erstgenannte Mahl „exklusiv“.<sup>149</sup> Einen Hinweis auf diese Diskrepanz findet man bereits in den beiden Speisungserzählungen: Einerseits ist Jesus in beiden Erzählungen die treibende Kraft des gesamten Geschehens.<sup>150</sup> Andererseits integriert Jesus seine Jünger und rückt sie in den Vordergrund, erstens indem er ihnen die Verantwortung zuweist, das Volk zu verpflegen, und zweitens indem er sie bei der Essensausgabe als seine „Assistenten“, als „Vermittler“ agieren lässt.<sup>151</sup> Die Jünger stehen somit an Jesu Seite, einerseits in einem stark wertenden Kontrast zu den Anführern Israels, die sich nicht um das Volk kümmern,<sup>152</sup> und andererseits im Gegenüber zum Volk, um das sie sich kümmern. An dieser Stelle ist der zweite Punkt von besonderer Relevanz: die Jünger werden dadurch sehr deutlich vom Volk unterschieden! Es stellt sich zudem die Frage, ob die Jünger selber (ebenso wie Jesus) überhaupt von den verteilten Broten und Fischen gegessen haben, – der Evangelist schweigt jedenfalls darüber. Diese Unterscheidung zwischen den Jüngern und dem Volk ist ein Hinweis darauf, dass es einen „Bruch“ zwischen Jesu Mahlgemeinschaft mit den Volksmengen in 14,14-21 und 15,29-39 einerseits und Jesu Mahlgemeinschaft mit den Zwölf in 26,20-30 andererseits gibt.

<sup>147</sup> So, allerdings innerhalb der *mk* Parallelstellen, z.B. Ebner, „Etablierung“.

<sup>148</sup> Ob die Volksmenge in der zweiten Speisung aus Heiden bestand, ist in der Mt-Forschung umstritten.

<sup>149</sup> Wenig überzeugend ist Ebners Deutung des letzten Mahls Jesu im MkEv in seinem Aufsatz „Tafelrunde“. Seine Argumentation führt ihn zu der Schlussfolgerung, dass Jesu letztes Mahl keine exklusive, sondern eine inklusive Gemeinschaft war. Laut Ebner gibt es im MkEv häufig Dreierfolgen. Deswegen sucht Ebner nach dem dritten Teil, das auf die beiden Speisungswunder folgen sollte und findet es in Jesu letztem Mahl. Weil aber alle drei Mähler in einem Zusammenhang interpretiert werden müssen, gelte das, was für die beiden Speisungswunder gilt, auch für Jesu letztes Mahl: Im Gegensatz zu den Mählern des Herodes und der Pharisäer waren Jesu Mähler von einer Offenheit (für Aussätzige, Sünder, usw.) geprägt, die die gängige Sozialpyramide auf den Kopf gestellt hat (vgl. ebd., S. 36ff).

<sup>150</sup> Jesus hat Mitleid, er sieht den Bedarf, er beauftragt die Jünger zu handeln, er ist der „Mahlvorsitzende“.

<sup>151</sup> Dafür gibt es mindestens zwei Belege. Erstens: Vgl. das betonte „ihr“ in Mt 14,16: „gebt ihr ihnen zu essen!“, in 15,32 ist der Appell, das Volk zu speisen, nur indirekt enthalten: „ich will sie nicht hungrig entlassen“; dass aber die Jünger sich angesprochen fühlen, zeigt ihre Rückfrage in V.33: „woher nehmen wir in der Einöde so viele Brote...?“ Und zweitens: Die Jünger verteilen die Speise im Volk (14,19; 15,36).

<sup>152</sup> Dieser Kontrast ergibt sich aus dem Vergleich mit Mt 14,1-12 als unmittelbarem Kontext: König Herodes lässt bei einer Geburtstagsfeier Johannes den Täufer töten. Dadurch entsteht ein starker Kontrast zu Jesu Handeln in 14,14-21. Während also der politische Machthaber des Volkes Israel negativ dargestellt wird, der seiner politischen und moralischen Verantwortung dem Volk gegenüber nicht gerecht wird, ist Jesus derjenige, dem die Volksmengen folgen und der sich mit seinen Jüngern um sie kümmert (vgl. z.B. 9,36-38).

## Exkurs 14: Darstellung und kritische Bewertung der These von Joachim Jeremias und Otfried Hofius zu Jesu Tischgemeinschaften

Die inhaltlich sich stark ähnelnden Ausführungen von Strack-Billerbeck (1928), Joachim Jeremias (1. Aufl. 1935, 2. Aufl. 1949, 3. Aufl. 1963) und Otfried Hofius (1967) zum Themenbereich „Jüdische Tischkultur und Jesu Tischgemeinschaften“ haben in Forschung und Kirche eine relativ starke Rezeption erfahren.<sup>153</sup> Ihr starker Einfluss zeigt sich darin, dass sich selbst neuere ntl Forschungsarbeiten auf sie beziehen.<sup>154</sup> Deswegen sollen nun die Ausführungen von Jeremias und Hofius zuerst dargestellt und danach kritisch besprochen werden.<sup>155</sup> Zunächst zur *Darstellung* der Thesen von Joachim Jeremias und Otfried Hofius. *Joachim Jeremias* vertritt in *Die Abendmahlsworte Jesu* die Position, dass eine Tischgemeinschaft in der damaligen jüdischen Kultur eine besondere symbolische Bedeutung hatte: „Jede Tischgemeinschaft ist für den Morgenländer Gewährung des Friedens, des Vertrauens, der Bruderschaft; Tischgemeinschaft ist Lebensgemeinschaft.“<sup>156</sup> Daraus folgt laut Jeremias: Wenn nun Jesus mit „Zöllnern und Sündern“ (Mt 9,11; 11,19) Tischgemeinschaft pflegt, dann deutet der Morgenländer das als „Heilsdarbietung an die Verschuldeten und Bestätigung der Vergebung.“<sup>157</sup> Das erkläre auch die Empörung der Pharisäer, die selbst nur unter ihresgleichen, den „Gerechten“ (Mt 9,13), Tischgemeinschaft pflegten. Und spätestens seit Petri Christusbekenntnis (16,16) „war jede Mahlzeit mit Jesus für die Seinen Sinnbild, Vorausdarstellung, ja Vorwegnahme des Vollendungsmahls“.<sup>158</sup> Jesu Tischgemeinschaft sei ein „Messiasmahl“, „es stellt sich die ewige und vollendete Gemeinde der ‚Heiligen‘ dar“.<sup>159</sup> *Otfried Hofius’* Ausführungen in seinem Heftchen *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern* basieren im Wesentlichen auf denen seines Lehrers Joachim Jeremias.<sup>160</sup> Bezüglich der *Tischgemeinschaft im AT und im antiken*

---

<sup>153</sup> Strack-Billerbeck, *Kommentar IV.2*, S. 611-639; Jeremias’ Ausführungen dazu sind relativ verstreut, vgl. aber v.a. *Abendmahlsworte*, S. 103-105.196f.224f, und *Theologie I*; Hofius, *Jesu*.

<sup>154</sup> Um zwei jüngere und ein älteres Beispiel zu nennen: 1. Bolyki bündelt im Unterkapitel „Das jüdische Festmahl“ (*Jesu*, S. 193-207) die Ausführungen von Strack-Billerbeck und schlussfolgert in derselben Weise wie Jeremias und Hofius vom jüdischen Festmahl auf Jesu Tischgemeinschaft. Zu betonen sei, dass Bolykis Bild von Jesu Tischgemeinschaften zusätzliche Elemente enthält. Man beachte hier seine Deutung der Tischgemeinschaften Jesu nach „Funktionen“ (zusammengefasst auf S. 205-207). 2. Landmesser beruft sich in *Jüngerberufung* innerhalb seiner Deutung von Jesu Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern hauptsächlich auf Strack-Billerbeck, Jeremias, Hofius und Bolyki (vgl. ebd., S. 88-94). 3. Eine etwas „ältere“ Studie, die sich auf Jeremias und Hofius stützt, stammt von Marshall, *Supper*. Auch Marshall deutet das Abschiedsmahl Jesu im MkEv und im MtEv auf dem Hintergrund Jesu sonstiger Tischgemeinschaften, wobei er sich ausdrücklich Jeremias und Hofius anschließt (vgl. ebd., S. 94-97.99-101).

<sup>155</sup> Da Strack-Billerbeck, *Kommentar IV.2*, S. 611-639, ausschließlich das allgemeine jüdische Festmahl beschreibt, aber an dieser Stelle speziell *Jesu* Tischgemeinschaft von Interesse ist, sollen im Folgenden ausschließlich Jeremias und Hofius besprochen werden.

<sup>156</sup> Jeremias, *Abendmahlsworte*, S. 196.

<sup>157</sup> Ebd., S. 196. Jeremias betont den Gedanken, dass die intensive Mahlgemeinschaft gerade durch das Tischgebet des Hausvaters, durch seine Segenssprüche über Brot und Wein, hergestellt wird, indem derjenige, der das Brot isst und den Wein trinkt, „Anteil am Tischsegen“ erhält. Demnach sei die religiöse Komponente besonders bedeutsam. Gerade diese religiöse Komponente müsse den Pharisäern negativ aufgestoßen sein, als sie Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern wahrnahmen. Ebd., S. 224.

<sup>158</sup> Ebd., S. 197.

<sup>159</sup> Ebd.

<sup>160</sup> Ein Spezifikum seiner Ausführungen ist die Voranstellung von zwei Stellen aus *Testamente der Zwölf Patriarchen* (S. 5-8). Die beiden folgenden Zitate sind Hofius’ Heftchen *Jesu* entnommen: 1. TestIXX.Sim 6,7 [vgl. den Kontext 6,5;

*Judentum* (S. 9-16) betont Hofius zwei Punkte: 1. Tischgemeinschaft sei in diesen Kontexten ein Zeichen von „enger menschlicher Verbundenheit und Zusammengehörigkeit“, und setze „Bruderschaft und Freundschaft“ voraus,<sup>161</sup> weswegen es auch „Gewährung des Friedens“ bedeute.<sup>162</sup> 2. Tischgemeinschaft „verbindet nicht nur Menschen untereinander, sondern sie verbindet sie miteinander *vor Gott* und *mit Gott*. Tischgemeinschaft ist immer ‚religiöse Gemeinschaft‘,<sup>163</sup> nicht eine profane, sondern eine gottesdienstliche Handlung.“<sup>164</sup> [Kursives im Original] Der gottesdienstliche bzw. religiöse Charakter komme v.a. im Tischgebet zum Ausdruck:

„Wenn bei der gemeinsamen Mahlzeit der Hausvater stellvertretend für alle Mahlteilnehmer die Gebete spricht und die Tischgenossen sich diese durch ihr ‚Amen‘ zu eigen machen und wenn ferner alle von dem gesegneten Brot essen und aus dem gesegneten Kelch trinken, so geschieht dies unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: ein jeder Mahlteilnehmer ist sich dessen bewußt und erkennt auch an, daß alle anderen Tischgenossen unter dem gleichen Segen und der gleichen fürsorgenden Güte Gottes stehen wie er selber und daß alle anderen Tischgenossen ebenso wie er selbst Glieder des auserwählten Gottesvolks sind, das auf die verheißene endgültige und vollkommene Erlösung wartet. So ist die Mahlgemeinschaft Gemeinschaft vor Gott und als solche Gemeinschaft unter seinem Segen und unter seiner Verheißung. Weil aber Tischgemeinschaft Gemeinschaft vor Gott und mit Gott ist, deshalb ist sie *heilig!*“<sup>165</sup> [Kursiv im Original].<sup>166</sup>

---

7,1f.]: „Dann werde auch ich mit Frohlocken auferstehen und den Höchsten preisen für seine Wundertaten. Denn Gott hat, indem er einen Leib annahm und mit den Menschen aß, die Menschen errettet.“ (S. 6). 2. TestIXX.As 7,3: „Ihr werdet in der Zerstreuung sein, verachtet wie unbrauchbares Wasser, bis daß der Höchste die Erde besucht und er selbst kommt als ein Mensch, mit Menschen essend und trinkend... Dieser wird Israel erretten und alle Heiden.“ (S. 7; Auslassung [„...“] von Hofius übernommen). Beide Stellen, die s.E. christlich geprägt sind, verweisen auf das Essen und Trinken des Kommenden (Jesus) mit den Verlorenen, wodurch die Bedeutsamkeit dieser Taten Jesu sichtbar wird, als zentraler Ausdruck des Erlösungshandelns Gottes. Das Besondere am ersten Zitat sieht Hofius darin, dass die Wundertaten des Höchsten in der Menschwerdung Gottes und v.a. in Jesu Tischgemeinschaft bestehen: „In ihm hat der heilige Gott sich mit dem verlorenen Menschen an *einen* Tisch gesetzt und sich eben damit als der Retter dieses Menschen erwiesen.“ (ebd., S. 7. Kursiv im Original). Und das zweite Zitat deutet Hofius so: „Darin aber findet der rettende „Besuch“ Gottes auf Erden seinen greifbarsten Ausdruck, daß Jesus, der Erlöser Israels und aller Heiden, mit den verlorenen Menschen „ißt und trinkt“.“ (ebd., S. 7-8). M.E. ist es einerseits richtig, dass beide Stellen die Botschaft vermitteln, dass Jesu Essen und Trinken ein „greifbarer Ausdruck“ seiner Menschwerdung ist. Andererseits lässt sich aus diesen beiden Stellen nicht ableiten, dass Jesu Essen und Trinken mit den Menschen der greifbarste Ausdruck seines Rettungshandelns ist. Vgl. z.B. Apg 10,41: „[...; V.L.] Zeugen, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben, nachdem er aus den Toten auferstanden war.“

<sup>161</sup> Beide Zitate: Ebd., S. 9.

<sup>162</sup> Ebd., S. 10. Weitere Begriffe sind: „Achtung, Ehrerbietung und Gunst“, „Schutz“, „Beweis des Vertrauens“, „Versöhnung“, „Friedensvertrag“, „Zeichen und Unterpfand der Vergebung“, „Freundschafts- und Vertrauensverhältnis“, „Begnadigung“. Ebd.

<sup>163</sup> Hofius zitiert hier Jeremias, *Abendmahlsworte*, S. 224.

<sup>164</sup> Ebd., S. 11.

<sup>165</sup> Ebd., S. 13.

<sup>166</sup> Deshalb hätten sich die Pharisäer von unreinen Personen abgesondert, erstens indem sie die Tischgemeinschaft mit Nichtjuden kategorisch ablehnten, und zweitens indem sie sogar die Tischgemeinschaft mit dem Großteil des jüdischen Mit-Volks verweigerten (Hofius beruft sich hier auf Billerbeck). Letzteres taten sie s.E., um ihre (eigenen) Reinheitsvorschriften einzuhalten. Weil aber der Gesetzesunkundige unrein war, musste auch die Tischgemeinschaft mit ihm verweigert werden. Vgl. ebd., S. 14-15 (Hofius beruft sich bei dieser Verhältnisbestimmung Pharisäer – Volk auf späte Schriften). Wie viel mehr mussten die Pharisäer die Tischgemeinschaft mit den offensichtlichen und notorischen Sündern verschmähen, mit denen Jesus verkehrte (S. 15-16). Weiteres zum Protest der Frommen und Jesu

Auf diesem soeben beschriebenen kulturgeschichtlichen Hintergrund (S. 9-16) werde ermessbar, was *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern* bedeute (S. 16-20): „Damit stellt er sie – wir denken an das Tischgebet! – unter den gleichen Segen Gottes, unter dem er sich selbst und seine Jünger stehen weiß, und spricht er ihnen zu, daß auch sie Glieder des auserwählten Gottesvolks sind, denen die Verheißung der vollkommenen Erlösung gilt.“<sup>167</sup> Jesu Tat sei aber nicht nur „Ausdruck einer für seine Zeit ungewöhnlichen Menschlichkeit und Menschenfreundlichkeit.“<sup>168</sup>, sondern auch ein Zeichen von Gottes Erbarmen und Güte, da er die Grenze zwischen den Gerechten und Sündern aufhebt.<sup>169</sup> Das bedeutet ein Zweifaches: 1. „Die Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern ist die Gewährung und Zueignung der Vergebung Gottes.“<sup>170</sup> 2. „Die Tischgemeinschaft Jesu mit den Sündern ist die Vorweggabe des eschatologischen Mahles in der Königsherrschaft Gottes.“<sup>171</sup> D.h., dass Jesus die Sünder nicht nur zum Festmahl in Gottes Königreich *einlädt*, sondern ihnen ihren *Anteil daran zuspricht*.<sup>172</sup> *Zusammenfassung der Darstellungen von Jeremias und Hofius*. Für Jeremias und Hofius treffen zwei theologische Aspekte, ausgehend von der jüdischen Tischkultur (s.u. Skizze: äußerer Ring), auf Jesu Tischgemeinschaften zu (s.u. Skizze: innerer Ring): 1. In einer jüdischen Tischgemeinschaft drücke sich *zwischenmenschliche* „Verbundenheit und Zusammengehörigkeit“ und „Bruderschaft und Freundschaft“<sup>173</sup> aus (horizontale Ebene).<sup>174</sup> 2. In einer jüdischen Tischgemeinschaft drücke sich eine „*religiöse Gemeinschaft*“, eine Beziehung zu Gott, aus (vertikale Ebene).<sup>175</sup> Wenn Jesus also mit Sündern Tischgemeinschaft hat, dann stellt er sie als vollwertige „Glieder des auserwählten Gottesvolks“<sup>176</sup> und als Empfänger des Segens und der Vergebung Gottes dar.<sup>177</sup> *Schlussfolgerung für Jesu Mahl mit den Zwölf*. Wenn nun sowohl die

---

Antwort darauf (ebd., S. 21-25): laut Hofius hätten die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesu Tischgemeinschaften mit den Sündern erstens als „Zueignung der Vergebung Gottes“ und zweitens als „Vorweggabe des eschatologischen Mahls“ verstanden. Das erkläre den Protest der Pharisäer und Schriftgelehrten. Jesu Antwort darauf ist, dass er gekommen sei, die „Sünder“, die „Kranken“, die „Verlorenen“ zu suchen, zu heilen, zu retten.

<sup>167</sup> Ebd., S. 17.

<sup>168</sup> Ebd.

<sup>169</sup> Ebd., S. 17f.

<sup>170</sup> Ebd., S. 18. An dieser Stelle beruft sich Hofius besonders auf Schlatter, *Matthäus*, S. 304-307. Leider nennt Hofius nur Lk 19,9 als Beleg für diese These.

<sup>171</sup> Hofius, *Jesu*, S. 19. Hofius nennt einige Stellen als Beleg dafür, dass Jesus häufiger vom eschatologischen Festmahl sprach (neben Lk 14,15 auf S. 19, weitere Belege in Anmerkung 55 auf S. 31). Für Hofius haben diese Worte Jesu über das eschatologische Mahl folgenden Bezug zu Jesu irdischen Tischgemeinschaften: „Die Mahlzeiten, die Jesus täglich mit seinen Jüngern hielt, gewannen von der Hoffnung auf dieses Mahl her ihren tiefsten Sinn.“ (Ebd., S. 19). Eine Begründung für diese Schlussfolgerung fehlt leider bei Hofius.

<sup>172</sup> Ebd., S. 20.

<sup>173</sup> Ebd., S. 9.

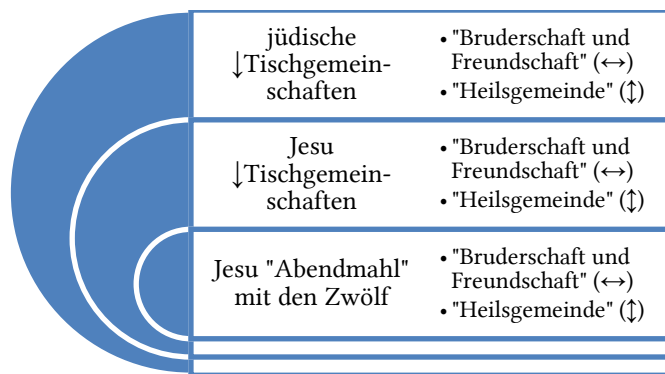
<sup>174</sup> Mit eigenen Worten: Wenn Jesus also mit Sündern (d.h. Menschen, die in [beständiger?] Unmoral und in ritueller Unreinheit leben) Tischgemeinschaft hat, dann hat er eine wohlwollende, vertrauensvolle Beziehung zu ihnen oder er versucht eine solche aufzubauen. Indem Jesus Sünder (in einer bestimmten Hinsicht) akzeptiert und sie in die Gemeinschaft aufnimmt, statt ihre ihnen sonst widerfahrende Stigmatisierung und Außenseiterrolle durch Vermeidung oder Ablehnung zu unterstützen, durchbricht er eine gesellschaftliche Konvention (Inklusion statt Exklusion).

<sup>175</sup> Ebd., S. 11. Hofius zitiert Jeremias [kursive Hervorhebung V.L.].

<sup>176</sup> Hofius, *Jesu*, S. 17.

<sup>177</sup> Kollmann, der im letzten Unterkapitel (*Mahlfeier*, S. 233-238) seiner ausführlichen Auslegungen zu Jesu Mahlgemeinschaften (S. 190-233), ein Fazit zieht und dabei in derselben Weise wie Jeremias und Hofius argumentiert, ist deswegen nicht konsequent, wenn er behauptet, dass neben Jesu offener Mahlpraxis die zweite Besonderheit darin

horizontale als auch die vertikale Ebene bei Jesu sonstigen Tischgemeinschaften, inklusive derer mit „Sündern“, symbolisch zum Ausdruck kommt (s.u. Skizze: innerer Ring), wie viel mehr muss das auch für Jesu Tischgemeinschaft mit seinen in besonderer Weise erwählten Zwölferkreis gelten (s.u. Skizze: Kern).<sup>178</sup> Jeremias resümiert: „Wie jedes Essen und Trinken mit dem Meister seit dem Petrusbekenntnis Tischgemeinschaft der Heilsgemeinde mit dem Heiland ist, hochzeitliches Mahl, Bürgschaft des Anteiles am Vollendungsmahl, so auch das Mahl am Gründonnerstag.“<sup>179</sup> Jeremias’ und Hofius’ These kann mit folgender Skizze veranschaulicht werden (der Argumentationsweg verläuft vom äußeren Ring über den inneren Ring bis zum Kern):<sup>180</sup>



Nun zu den *kritischen Rückfragen* an Joachim Jeremias und Otfried Hofius. Im Argumentationsgang von Jeremias und Hofius gibt es zwei zentrale Punkte, die kritische Rückfragen provozieren. Erstens: ist die These haltbar, dass sich bei *jeder* jüdischen Mahlgemeinschaft alle Mahlteilnehmer als „Glieder des auserwählten Gottesvolks“ verstanden haben und sich durch eine intakte Gottesbeziehung miteinander verbunden wussten? Zweitens: haben Jesu Tischgemeinschaften – nicht nur diejenigen mit den sogenannten Sündern – tatsächlich „Zueignung der Vergebung Gottes“ und „Vorweggabe des eschatologischen Mahls“ ausgedrückt? Im Folgenden sollen vier Argumente besprochen werden: *Jüdisches Tischgebet*. Das für Hofius ausschlaggebende Argument ist das *Tischgebet* an Gott als den Gabenspender und „eigentlichen“ Gastgeber, welches der Mahlvorsitzende spricht und dem alle Mahlteilnehmer durch ein respondierendes „Amen“ zustimmen. Auf das Tischgebet, das ein Segensspruch über die Gabe ist,

besteht, dass seine Mahlgemeinschaften einen „Heilscharakter“ hatten (S. 236). Denn das hatte genau genommen *jede* jüdische Mahlgemeinschaft, da immer nur das „Gottesvolk“ versammelt war. Und es wäre logisch anzunehmen, dass deswegen sich jede jüdische Mahlgemeinschaft als Prolepse des eschatologischen Mahls verstanden hat.

<sup>178</sup> Man könnte auch den inneren Ring außer Acht lassen, da der äußere Ring ausschlaggebend ist.

<sup>179</sup> Jeremias, *Abendmahlsworte*, S. 197. Dieselbe Deutung findet sich auch in Jeremias, *Theologie I*, S. 275: Jesu Tischgemeinschaften haben eine „eschatologische Ausrichtung“: sie sind „Abbilder des Mahls der Heilszeit (Mk 2,18-20)“, deswegen sei Jesu Abschiedsmahl „Vorweggabe der Vollendung (Lk 22,16; Mk 14,25).“ [Kursiv im Original]

<sup>180</sup> Hofius äußert sich m.W. in *Jesu* nicht zu Jesu letztem Mahl. Zum Verhältnis Jesu Tischgemeinschaften – Jesu Abendmahl / letztes Mahl schreibt Hofius aber in seinem Aufsatz „Vergabung“, S. 316f: S.E. muss man Jesu Sündenvergebungszuspruch bei seinen Tischgemeinschaften gerade in Jesu bevorstehendem Tod begründet sehen, der das Heil bringt.



folgt die Einnahme derselben, wodurch der Empfang des Segens Gottes symbolisch ausgedrückt wird oder tatsächlich – gewissermaßen „physisch“ – passiert. Unabhängig davon, wie stark ausdifferenziert die späteren rabbinischen Vorgaben für die Tischgebete schon im 1. Jh. waren, ist es m.W. unbestritten, dass das Tischgebet als solches bereits vor Jesu Zeit ein zentraler Bestandteil einer gewöhnlichen jüdischen Mahlzeit war.<sup>181</sup> Deswegen ist das Tischgebet zu Recht das stärkste Argument für die These von Jeremias und Hofius. Obwohl diese Implikationen eines Tischgebets auf den ersten Blick schlüssig erscheinen, stellt sich dennoch die Frage, ob man im Frühjudentum nicht auch ein Tischgebet vor einer Mahlzeit sprechen konnte, obwohl nicht nur (vollwertige) Mitglieder des Volkes Israel an dieser Mahlzeit teilgenommen haben. So berichtet z.B. Apg 27,33-38 davon, dass Paulus ein Gebet über eine Mahlzeit sprechen konnte, obwohl römische Soldaten daran beteiligt waren.

*Jüdisches Abgrenzungsverhalten bei Tisch.* Desweiteren belegen diverse Stellen, dass sich das Abgrenzungsverhalten des Volkes Israel auch und insbesondere in den Mahlgemeinschaften manifestierte, nicht nur nach außen hin gegenüber den „Heiden“, sondern auch innerhalb des Volkes Israel zwischen verschiedenen Gruppierungen. Man denke dabei beispielsweise an Joseph, der Aseneth bis zu ihrer Konversion die Tischgemeinschaft verweigerte. Ebenso stellten die Qumran-Essener sehr strenge Zulassungsbedingungen für die Teilnahme an ihren Mahlzeiten auf. Ähnlich die Pharisäer: Sie pflegten keine Tischgemeinschaften mit den sogenannten „Sündern“ und sie vermieden darüber hinaus die Tischgemeinschaft mit dem „Volk“, aufgrund der Gefahr, sich durch unreine Tischgenossen und / oder unreines Essen zu verunreinigen.<sup>182</sup> Dieses Abgrenzungsverhalten war allgemein religiös begründet, was natürlich gesamtgesellschaftliche Folgen hatte, aber die konkreten religiösen Begründungen konnten sich unterschiedlich gestalten: die Qumran-Gemeinschaft verstand sich als das „wahre Israel“ und ihr exklusives Selbstverständnis zeigte sich auch in der Ablehnung der Tischgemeinschaft mit Nicht-Gliedern.<sup>183</sup> Die Pharisäer hingegen haben sich nicht derart rigoros vom restlichen Volk abgegrenzt: zwar vermieden sie die Tischgemeinschaft mit dem Volk, aber erstens ließen sie Ausnahmen zu (z.B. bei Pflichtmählern) und zweitens sprachen sie dem Volk nicht ab, zum Gottesvolk zu gehören.<sup>184</sup> Bemerkenswert ist nun, dass in den Evangelien niemals das Volk Jesus dafür kritisiert, dass er mit ihnen oder mit den „Zöllnern und Sündern“ Tischgemeinschaft pflegt. Wäre aber die These wahr, dass sich eine normale jüdische Tischgemeinschaft als eine „Heilsgemeinschaft“ verstand (so Jeremias, Hofius und andere), hätte man dann nicht auch aus dem Volk eine kritische Reaktion erwarten dürfen? Stattdessen äußern diesbezüglich stets ausschließlich die Pharisäer ihre Kritik an Jesus. Die

---

<sup>181</sup> Vgl. z.B. die Rekonstruktion der Tischgebete bei Jeremias, *Abendmahlsworte*, S. 103-105.

<sup>182</sup> Zusammengefasst bei Bolyki, *Jesu*, S. 201.

<sup>183</sup> Zur Tischgemeinschaft in Qumran vgl. v.a. 1QS 6,4-6; 1QSa 2,17-21; sowie Flav.Jos.Bell. II, 130-131.

<sup>184</sup> Vgl. Hengel / Deines, „Sanders“.

Pharisäer repräsentieren vermutlich nicht den Standpunkt des Volkes. Könnte es sein, dass der Konflikt zwischen den Pharisäern und Jesus durch eine gewisse „Nähe“ ihrer Positionen bedingt ist und sein Abweichen vom pharisäischen Konsens über Reinheit und Unreinheit ihren Protest provoziert?<sup>185</sup> Aus den bisherigen Ausführungen zu *Jüdisches Abgrenzungsverhalten bei Tisch* lassen sich zwei Gedanken *ableiten*. Erstens: Weil die Qumran-Gemeinschaft, die Pharisäer und das „normale“ Volk unterschiedliche Vorstellungen davon hatten, mit wem gemeinsam gegessen werden durfte, lässt sich diesbezüglich keine Einheit über die *eine* jüdische Tischkultur. Zweitens: Selbst die Pharisäer verstanden ihre Tischgemeinschaften wohl nicht als „Heilsgemeinschaften“ im soteriologischen Sinne. Das belegt auch der nächste Unterabschnitt zu den Mahlgemeinschaften im LkEv.

*Jesu Tischkultur nach der Darstellung des Lukasevangeliums. Erstens.* Besonders schwer wiegt der Einwand, dass das LkEv von drei Fällen berichtet, in denen Jesus auch mit den *Pharisäern (und Schriftgelehrten)* Tischgemeinschaft hatte (Lk 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24).<sup>186</sup> Am positivsten wird der Pharisäer Simon dargestellt: er lädt Jesus zum Essen ein (7,36) und nennt Jesus „Lehrer“ (7,40), aber er zweifelt daran, dass Jesus ein Prophet sei (7,39), zudem wird er in ein kritisches Licht gestellt, weil er Jesu Zuwendung zur Sünderin ablehnt (7,39) und – im Gegensatz zu ihr – Jesus gegenüber keine große Liebe hat (7,44-47; vgl. dazu besonders Lk 18,9-14).<sup>187</sup> Am schlechtesten kommen die Pharisäer in Lk 11,37-54 und 14,1-24 weg: Jesus stößt Wehe-Rufe gegen sie aus, kritisiert sie dabei heftig und „schmäht“ sie dadurch (11,45),<sup>188</sup> so dass die Schriftgelehrten und Pharisäer anschließend darauf „lauern“, „etwas aus seinem Mund zu erjagen [das Jesus belasten könnte; V.L.]“ (11,54). Dieses „Lauern“ bestimmt von vornherein die Gesinnung der Pharisäer, als Jesus zum dritten und letzten Mal bei einem Pharisäer zum Essen eingeladen ist (14,1.12). Das ist ein deutliches Indiz dafür, dass die Pharisäer Jesus nicht aus freundschaftlichen oder von wohlwollendem Respekt geprägten Motiven eingeladen und empfangen haben. Auch hier kritisiert Jesus sie (14,7-14), aber Jesu wohl heftigste Aussage über sie ist, dass er sie sehr wahrscheinlich zu denen im Gleichnis vom großen Gastmahl zählt, die zunächst eingeladen worden waren, aber letztlich nicht daran teilnehmen werden (14,17-20.24), d.h. sie werden nicht in das Reich Gottes eingehen und dort essen (14,15; vgl. 11,52)! Schwerlich lässt sich angesichts dieser Aussagen über die Pharisäer an der These festhalten, dass sowohl jede jüdische Tischgemeinschaft ganz *grundsätzlich* als auch jede Tischgemeinschaft

<sup>185</sup> So die Haupteklärung von Wilk, „Evangelien“, z.B. S. 104-107.

<sup>186</sup> Jesus als Gast ist für den Evangelisten Lk ein beliebtes Motiv: Lk 4,38f: zu Gast bei Simons Schwiegermutter, die Jesus „diente“; vgl. 10,38-42. Vgl. zu beiden Stellen 17,8: „diene mir, bis ich gegessen und getrunken habe“; 5,27-32: zu Gast beim Zöllner Levi; 5,33-39: Jesu Jünger fasten nicht; 7,34: Jesus sei ein „Fresser und Weinsäufer“; 7,36-50: zu Gast beim Pharisäer Simon und Jesu Salbung durch eine „Sünderin“; evtl. 10,38-42: zu Gast bei Maria und Marta, letztere „diente“ Jesus, 11,37-54: zu Gast bei einem Pharisäer; 14,1-24: zu Gast bei einem Oberen der Pharisäer; 15,1-32: der Vorwurf, Jesus esse mit „Sündern“; er antwortet in Gleichnissen; 19,1-10: zu Gast beim Oberzöllner Zachäus; 22,7-38: Passahmahl; 24,29-31: zu Gast bei den Emmaus-Jüngern.

<sup>187</sup> Vgl. auch die wohl positive Rolle der Pharisäer in Lk 13,31, wo sie Jesus vor Herodes warnen.

<sup>188</sup> Er kritisiert sie für falsche Motive, falsche Lehre, falsche Leitung, anti-göttliches Verhalten, usw.

Jesu die horizontale sowie die vertikale Beziehungsebenen in positiver Weise ausdrücken. Keine der beiden beim Mahl versammelten „Parteien“, weder Jesus noch die Pharisäer und Schriftgelehrten, dürften das als „Heilsgemeinde“ verstanden haben. *Zweitens*. Ein zweiter nicht weniger gewichtiger Einwand findet sich ebenfalls im LkEv: Laut Lk 13,23-30 werden diejenigen, die zum Hausherrn sagen „Wir haben vor dir gegessen und getrunken, und auf unseren Straßen hast du gelehrt“ (V.26), nicht notwendigerweise, d.h. allein aufgrund dieser Tat, dann auch im Reich Gottes mit den Erzvätern und Propheten zu Tisch liegen (V.29), er wird sie trotzdem „nicht kennen“ und „nicht wissen, woher sie sind“ (V.27).<sup>189</sup> *Drittens*. Nicht zuletzt Jesu Tischgemeinschaft mit Judas Iskarioth weckt Zweifel an der These, dass jüdische Tischgemeinschaften im Allgemeinen und Jesu Tischgemeinschaften im Besonderen Ausdruck einer Heilsgemeinschaft waren. Jesu Weheruf über den Verräter des Menschensohns, es wäre besser gewesen, „wenn er nicht geboren wäre“ (Mt 26,24; ähnlich Lk 22,22), klingt so scharf, dass man annehmen darf, dass Judas nicht in das Himmelreich bereits eingegangen ist oder noch eingehen wird, d.h. er hat keine ständige Heilsgemeinschaft mit Jesus, dem Volk Gottes und Gott selbst, und wird sie auch im Eschaton nicht haben. Allerdings ist es eine nicht unplausible These, dass Judas zunächst Heilsgemeinschaft hatte, sie dann aber wieder „verloren“ hat. *Viertens*. Nach eigenem Dafürhalten ist Lk 15 das stärkste Argument für die These, dass Jesu Tischgemeinschaften mit den „Zöllnern und Sündern“ *grundsätzlich* – gewissermaßen *ex opere operato* – ein Ausdruck ihrer Vergebung und ihrer (Wieder-) Aufnahme in die Gemeinschaft des Gottesvolkes sei. Denn auf den Vorwurf der Pharisäer und Schriftgelehrten an Jesus „Dieser nimmt Sünder auf und isst mit ihnen!“ (V.2), antwortet letzterer mit drei Gleichnissen (V.4-6.8-9.11-32), die allesamt in bildhafter Weise die unermessliche Freude im Himmel über einen wiedergefundenen Sünder beschreiben.<sup>190</sup> Auf den ersten Blick scheint also Jesu Mahlgemeinschaft mit den Sündern tatsächlich „soteriologisch“ gemeint zu sein. Doch der zweite Blick korrigiert diesen ersten Eindruck: Jesu eigene Deutungen der ersten beiden Gleichnisse in den beiden parallel klingenden Versen 7 und 10 betonen die *Umkehr* jedes wiedergefundenen Sünders. Dieser Gedanke, der in den ersten beiden Gleichnissen nicht bildhaft ausgedrückt werden konnte, da ein Schaf und eine Münze schwerlich – von Reue motiviert! – umkehren können, ist im Gleichnis vom verlorenen Sohn selbst enthalten: er „geht in sich“ (V.17), er plant zu seinem Vater zurückzukehren, ihm seine Sünde gegen Gott und seinen Vater zu bekennen und sich ihm als

---

<sup>189</sup> Im MtEv finden sich etliche Parallelen dazu: in Mt 7,13-14 eine Parallele zum Bild von der engen Pforte (V.24); in 7,21-23 eine Parallele zur Aussage, dass etliche in das Himmelreich eintreten wollen, Jesus „Herr, Herr“ anreden und auf ihre Weissagungen, Dämonenaustreibungen und Wunderwerke in Jesu Namen verweisen, Jesus sie aber abweist, mit der Formulierung „ich habe euch niemals gekannt. Weicht von mir, ihr Übeltäter!“, wobei sie „Übeltäter“ sind, weil sie seine Forderung in V.21, den Willen seines Vaters zu tun, nicht erfüllen; in 25,1-13 eine Parallele zum Bild von der verschlossenen Tür (V.26) und die parallele Abweisung „Ich sage euch: ich kenne euch nicht!“ (V.27); und in 8,11-12 eine Parallele zum eschatologischen Mahl mit den Erzvätern (V.28-29).

<sup>190</sup> Gleichzeitig wird die fehlende Freude der Pharisäer und Schriftgelehrten über die Rückkehr der Sünder kritisiert, am deutlichsten beim älteren Sohn im dritten Gleichnis, vgl. dazu übrigens auch Mt 21,32b.

Tagelöhner anzubieten (V.18-19), und er setzt diesen Plan dann auch um (V.20f). Ob nun die Sünder, die mit Jesus gemeinsam speisen (V.2), schon vorher bei der Verkündigung ihr Sünder-Sein erkannten und bußfertig umkehrten (V.1), oder erst während oder erst nach der Mahlzeit, ist unerheblich; – eindeutig ist jedenfalls, dass diejenigen Sünder, die Buße taten, Vergebung erhielten und zum Gottesvolk gezählt wurden. *Fünftens*. Nicht selten wird auf Jesu Einkehr bei dem Oberzöllner Zachäus in Lk 19,1-10 verwiesen, dem Jesus tatsächlich ausdrücklich das Heil zuspricht (V.9-10). Man bedenke aber, dass Jesus den Sündern, Zöllnern und Kranken zwar *immer* positiv zugewandt ist (horizontale Ebene), aber nur in *einigen* Fällen ihnen Heil und Vergebung durch Gott zuspricht (vertikale Ebene).<sup>191</sup> Es ist grundsätzlich methodisch nicht legitim, *einige* oder gar *viele* Belege für ein bestimmtes Tischverständnis zum allgemein üblichen Tischverständnis, d.h. für (*fast*) *alle* Fälle, zu erklären. Das gilt sowohl für das allgemeine atl und frühjüdische Verständnis von Tischgemeinschaften als auch für Jesu Tischgemeinschaften. Andernfalls werden vorhandene Unterschiede übersehen, was z.B. auch bei einem Vergleich zwischen Jesu sonstigen Tischgemeinschaften und Jesu Tischgemeinschaft mit den Zwölf geschehen kann. Außerdem fällt auf, dass der Oberzöllner Zachäus Jesus zugewandt ist und Wiedergutmachung gelobt. *Sechstens die Schlussfolgerung*: Die drei Tischgemeinschaften Jesu mit den Pharisäern (und Schriftgelehrten) in Lk 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24 sowie die Zurückweisung der Eintrittswilligen in Lk 13,23-30 und auch Jesu Tischgemeinschaft mit seinem Verräter Judas Iskarioth widersprechen erstens einem generalisierenden Urteil über *die* jüdische Tischgemeinschaft und zweitens einem bestimmten Bild von Jesu Tischgemeinschaften, wonach sowohl die zwischenmenschliche Beziehung der Teilnehmer als auch die Beziehung der Teilnehmer zu Gott grundsätzlich intakt seien. Deswegen darf man dieses – m.E. falsche – Verständnis von Jesu Tischgemeinschaften, auch nicht auf den Zwölferkreis in Mt 26,20-30 übertragen.

*Tischgemeinschaft mit „Unreinen“ und „Reinen“ in Apg 10,28; 11,3; Gal 2,12-14 und 1Kor 10,14-33.* In Apg 10,28 erinnert Petrus den Hauptmann Kornelius daran, dass es einem jüdischen Mann eigentlich „nicht erlaubt“ (ἀθέμιτον) sei, „sich einem Fremden anzuschließen oder zu ihm zu kommen“ (κολλᾶσθαι ἢ προσέρχασθαι ἄλλοφύλῳ). Doch Petrus meint indirekt, dass er das Verbot brechen dürfe, indem er folgende Begründung anführt: κάμοι ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδὲνα κοινὸν ἢ ἀκάθαρὸν λέγειν ἄνθρωπον. Damit verweist Petrus zurück auf die von ihm erfahrene Erscheinung

---

<sup>191</sup> Vgl. in einer Zusammenschau folgende (nicht chronologisch, sondern inhaltlich angeordnete) Aussagen: Lk 5,27-32 (Jesus ruft Levi in seine Nachfolge, er ist einer der Kranken, der einen Arzt braucht, er ist einer der Sünder, der zur Buße gerufen wird); 19,1-10 (Jesu Besuch veranlasst Buße und Umkehr bei Zachäus, ihm ist „Heil widerfahren“, er ist einer der Verlorenen, die der Menschensohn damit gefunden und gerettet hat); 7,34 (Jesus ist „ein Fresser und Weinsäufer; ein Freund von Zöllnern und Sündern“); 15,2 (Jesus „nimmt Sünder auf und isst mit ihnen“); 7,36-50 (V.47.48: „Deine Sünden sind vergeben!“, V.50: „Dein Glaube hat dich gerettet!“); 14,1-24 (V.4: Jesus heilt den Wassersüchtigen; V.14: „lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde ein“; V.21: „bringe die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen hier herein“); 15,1-32 (V.7.10: Freude über „einen Sünder, der Buße tut“; V.24.32: „war tot und ist wieder lebendig geworden, war verloren und ist gefunden worden“).

in Apg 10,10-16, in der Gott ihm befahl, unreine Tiere zu essen, und dies damit rechtfertigte, dass er sie gereinigt habe. In Apg 11,3 erheben einige Juden den Vorwurf, dass Petrus „bei unbeschnittenen Männern eingekehrt“ (εἰσηλθεὶς πρὸς ἄνδρας ἀκρβυστίαν ἔχοντας) sei und „mit ihnen gegessen“ (συνέφαγες αὐτοῖς) habe. Das eigentliche Problem bestand also darin, dass mit dem Besuch auch eine Tischgemeinschaft verbunden war, bei der sich ein nicht-jüdischer Gastgeber nicht an jüdische Speisegebote hielt, so dass sich ein jüdischer Gast verunreinigen konnte. Weil aber Gott sowohl die Speisen „rein“ gemacht hat als auch Nichtjuden in sein Heil eingeschlossen hat (vgl. Apg 10,34f; vgl. aber die [drei?] Einschränkungen in 15,20.29), ist für Petrus die Tischgemeinschaft mit Heiden legitim. Sehr ähnlich ist der Fall in Gal 2,12-14:<sup>192</sup> Petrus hatte laut V.12 zunächst „mit den Nationen gegessen“ (μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν), bevor er sich von ihnen zurückgezogen hat. In V.14 kritisiert Paulus das, wobei er im Wenn-Satz feststellt: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς. Weil Petrus wie ein Heide „lebte“, ist es wahrscheinlich, dass Petrus laut V.12 nicht nur im allgemeinen Sinne Kontakt zu Heiden hatte, sondern auch gemeinsam mit ihnen Speisen zu sich nahm, die einem Tora-observanten Juden verboten waren. Und laut 1Kor 10,14-33 gestattet Paulus den korinthischen Christen, sich von heidnischen Nichtchristen einladen zu lassen und dort alles ungefragt zu essen, außer es wird von anderen als Götzenopferfleisch ausgewiesen. Daraus lassen sich für das Verständnis von Jesu Tischgemeinschaften im MtEv etwa folgende Punkte *ableiten*. *Erstens*: Man kann davon ausgehen, dass es in den Augen der meisten Juden ein Verstoß gegen Gottes Tora war, wenn ein Jude unreine Speisen aß. Obwohl Jesus in Mt 15,1-20 – im Gegensatz zu Mk 7,19 – nicht ausdrücklich sagt, dass alle Speisen rein sind (in der Schlussfolgerung V.20 greift Jesus nur das Händewaschen aus V.2 auf), lässt sich das dennoch aus seiner Argumentation ableiten (v.a. aus V.11). Nichtsdestoweniger gibt es m.W. im MtEv weder einen direkten noch einen indirekten Beleg dafür, dass Jesus Speisen zu sich genommen hätte, die in der Tora verboten worden waren. *Zweitens*: Provozierte Jesus den Gedanken, dass er unreine Speisen zu sich nahm, indem er mit „Zöllnern und Sündern“ aß (Mt 9,11)? Dahinter stünden zwei aufeinander aufbauende Verdächtigungen: „Zöllner und Sünder“ halten sich nicht an jüdische Speisevorschriften. Und wenn die „Zöllner und Sünder“ unreine Speise aufstischen, dann isst Jesus auch davon. *Drittens*: Man darf nicht davon ausgehen, dass alle oder die meisten Juden bereits den Besuch an sich bei Nicht-Juden als verboten ansahen, weil sie meinten, sich dadurch zu verunreinigen. Man darf von unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem Reinheitsgebot und dem Kontakt zu Heiden ausgehen.<sup>193</sup> *Viertens*: Selbst wenn Jesus sogar gemeinsam mit „unreinen“ Menschen „unreine“ Speisen gegessen haben sollte, so ist darin keine Auskunft über Heil oder Unheil seiner Tischgenossen enthalten (s.o. zu Jesu Tischgemeinschaften

<sup>192</sup> Zu Paulus Sicht auf Reinheit bzw. Unreinheit von Speisen vgl. auch Rö 14,2f.14.

<sup>193</sup> Vgl. Bockmuehl, *Law*, S. 56-61.

im LkEv), ebensowenig wie der Besuch des Kornelius in Apg 10 oder die Tischgemeinschaften mit den Heiden in Gal 2 und 1Kor 10 den Gedanken vermitteln, dass die Tischgenossen das Heil hätten.

## Exkurs 15: Das Passahfest in biblischen und außerbiblischen Schriften

*Grundanliegen und Elemente des Passahfestes nach der Tora.* Vom Passah spricht die Tora in Ex 12,1-14.21-33.40-51; 34,35b; Lev 23,5; Num 9,1-14; 28,16; 33,3; Dtn 16,1-3a.4b-7 und vom Fest der ungesäuerten Brote in Ex 12,15-20.34-39; 13,1-16; 23,14-15.17; 34,18-20.23-27; Lev 23,6-8; Num 28,17-25; Dtn 16,3b-4a.8. Beide, das Passahmahl und das Fest der ungesäuerten Brote, bilden eine Einheit, denn sie feiern nicht nur dasselbe historische Ereignis, nämlich Israels Exodus, jeweils mit ungesäuertem Brot als einem zentralen Element, sondern sie liegen auch zeitlich eng beieinander (an das Passahmahl am 14. Tag des ersten Jahresmonats schließt unmittelbar das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote an).<sup>194</sup> Ebenso wie die anderen zentralen Feste soll auch dieses Fest jährlich zu einem festgesetzten Zeitpunkt gefeiert werden, dieses fängt „zwischen den zwei Abenden“ (Ex 12,6; Lev 23,5; Num 9,3.5) des 14. Nisan an (z.B. Ex 13,10; 23,15; 34,18; Num 9,2f; 28,16; Dtn 16,1).<sup>195</sup> Auffallend ist, dass in sämtlichen Textstellen die Passahfeier und das Fest der ungesäuerten Brote als ein unbedingtes *Gebot* (auf Leben und Tod; z.B. Ex 12,15.19; Num 9,13) vorgestellt werden: „Als ewige Ordnung für alle eure Generationen sollt ihr ihn [den Tag des Auszugs; V.L.] feiern!“ (Ex 12,14 zu Passah)<sup>196</sup>. Die „Ordnung des Passahs“ (Dtn 9,14) gehört zu den „Festen des HERRN“ (Lev 23,2f) und als solches zu den zentralen Geboten Gottes, nach denen der HERR auf dem Berg Sinai mit Mose und Israel einen Bund geschlossen hat (Ex 23,14-17; 34,5-28). Das *Grundanliegen* des alljährlichen Passahfestes ist es, Israels Auszugs aus Ägypten zu gedenken (Ex 12,14; 13,3.9.14)<sup>197</sup>: wie der barmherzige Gott sich seines Volkes annahm und es in wunderbarer und souveräner Weise aus der Gefangenschaft eines fremden Volkes befreite und ihm dadurch einen Neuanfang schenkte. Dass es für Israel ein Neuanfang nach einem 430 Jahre dauernden Aufenthalt in Ägypten ist (Ex 12,40f.), drückt sich dann auch darin aus, dass der Monat des Auszugs zum ersten Monat des jüdischen Kalenders bestimmt wird (Ex 12,2), in dem alle weiteren jährlichen Passahfeste stattfinden sollen. Das Passahfest ist dadurch auch das erste von weiteren großen Kultfesten (vgl. Lev 23; Dtn 16,16).<sup>198</sup> Das Gedenken an ein Grunddatum in Israels Geschichte geschieht, indem

---

<sup>194</sup> Die Nähe beider hat einerseits dazu geführt, das Passahmahl bereits als ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote anzusehen (z.B. 2Chr 30,13-15 und Mt 26,17), und andererseits, das Fest der ungesäuerten Brote als „Passah“ zu bezeichnen (z.B. Josephus, Ant. II, 313).

<sup>195</sup> Eine Ausnahme bilden die Personen, die am 14. Nisan unrein oder verweist sind. Sie sollen es am 14. des Folgemonats nachfeiern (Num 9,6-14).

<sup>196</sup> Damit nahezu wörtlich identisch ist Ex 12,17, zum Fest der ungesäuerten Brote, vgl. zum Begriff „Ordnung(en)“ Gottes bzgl. Passah: Ex 12,24.43; 13,10; Lev 23,14; Dtn 9,3.14.

<sup>197</sup> Dtn 26,8 ist ähnlich zu Ex 13,3.9.14. Dtn 26,8 steuert im Kontext von Dtn 26,1-11 die Begründung für die Darbringung der Erstlingsfrüchte bei. Bezeichnend ist, dass laut Mischna Pesachim 10,1.3-5 der Vater genau mit diesen Versen Dtn 26,5b-9 auf die Frage seines Sohnes antworten soll, was das Besondere am *Passahmahl* sei.

<sup>198</sup> Das alles unterstreicht die Bedeutsamkeit des Passahfestes für das Volk Israel. Die Bedeutsamkeit von Israels Exodus wird dadurch verstärkt, dass auch das Laubhüttenfest ab dem 15. Tag des siebten Monats als das letzte Fest des Jahres, an dem der Ertrag des Landes gefeiert werden soll, auf den Exodus bezogen ist: die Israeliten sollen aus folgendem Grund sieben Tage lang in Laubhütten wohnen: „damit eure Generationen wissen, dass ich [der HERR; V.L.] die Söhne Israel in Laubhütten habe wohnen lassen, als ich sie aus dem Land Ägypten herausführte. Ich bin der HERR, euer Gott.“

verschiedene *Elemente* der Auszugsnacht wiederholt werden:<sup>199</sup> Jeglicher Sauerteig soll aus den Häusern entfernt werden (Ex 12,15-20), ein fehlerloses Lamm (von Schafen oder Ziegen, vgl. Ex 12,5) pro Haus bereitgestellt und geschlachtet werden, und noch in derselben Nacht sollen das gebratene Lammfleisch, sowie ungesäuertes Brot und bittere Kräuter (auf-) gegessen werden (Ex 12,3-10).

*Das Passahfest im AT außerhalb der Tora.* Außerhalb der Tora beschreibt das AT das Passahfest (und das Fest der ungesäuerten Brote) erstens in den geschichtlichen Texten Jos 5,10-12; 2Kö 23,21-23 par 2Chr 35,1-19; 2Chr 30,1-22; Esr 6,18-22 und zweitens im prophetischen Text Hes 45,21-24.<sup>200</sup> Im Vergleich zu den Tora-Stellen ist Folgendes festzustellen. *Erstens.* Im Vergleich zur Tora gibt es einige *unauffällige Übereinstimmungen*. Dazu gehören beispielsweise: Die *zeitliche* Bestimmung des Passahfestes und des darauffolgenden Festes der ungesäuerten Brote ist unverändert (regulär am vierzehnten des ersten Monats, ausnahmsweise am vierzehnten des zweiten Monats, sieben Tage lang).<sup>201</sup> Die Einnahme des *Elements* „Ungesäuertes Brot“ wird in Jos 5,11 und Hes 45,21 direkt genannt, in 2Chr 30; 35 und Esr 6 nur indirekt durch den Verweis auf das Fest der ungesäuerten Brote und in 2Kö 23 fehlt jegliche Angabe dazu. Dass das Ungesäuerte Brot kaum Beachtung findet, ist durch die Fokussierung dieser Stellen auf den Jerusalemer Tempel und die dortige Bereitung des Passahfleisches durch die Priester und Leviten erklärbar.<sup>202</sup> Darüber hinaus wird das Passah ausdrücklich „dem HERRn“ gefeiert.<sup>203</sup> Schließlich ist erwähnenswert, dass die Volksmengen das Passah mit großer Freude feiern.<sup>204</sup> *Zweitens.* Im Vergleich zur Tora weisen 2Chr 30; 35; Esr 6 und Hes 45 einige erwähnenswerte *Besonderheiten* auf: Zuerst in 2Chr 30. Erste Besonderheit: In den Versen 2-15 wird die Einladung des Volkes zum Passahfest in Jerusalem beschrieben. Besonders bemerkenswert ist dabei die Einladungsbotschaft, die ein theologisches Grundverständnis des Passahfestes offenbart, das auch in anderen Versen erkennbar ist (v.a. 30,6b-9.20.27; vgl. auch 29,6-10): sollte das Volk zu Gott umkehren, was sich in der Teilnahme am Jerusalemer Passahfest

---

(Lev 23,43; in Num 29 wird dieser Gedanke nicht ausdrücklich genannt). Folglich hat das erste und das letzte Fest des jüdischen Kalenderjahres die Funktion an den Exodus Israels zu gedenken. Vgl. auch die Verordnungen über die Erstlingsfrüchte in Dtn 26,1-11.

<sup>199</sup> Dazu welche Personen zum Passahmahl zugelassen waren und in welchen sozialen Konstellationen das Passahmahl eingenommen wurde, vgl. II,3.1.2.

<sup>200</sup> Hier sind nur diejenigen Textstellen aufgezählt, die das Passahfest beschreiben, und es nicht nur direkt oder indirekt erwähnen (wie z.B. 2Chr 8,12-14).

<sup>201</sup> Die zeitliche Bestimmung wird in folgenden Texten eingehalten. Jos 4,19; 5,10: „am 14. des [ersten] Monats“. 2Chr 35,1: „am 14. des ersten Monats“; V.17: sieben Tage lang. 2Chr 30,2-3.13.15: wegen Unreinheit der Priester und fehlender Volksmenge wird es am 14. des zweiten Monats gefeiert; V.21: sieben Tage lang. Esr 6,19: „am vierzehnten Tag des ersten Monats“; V.22: sieben Tage lang. Hes 45,21.23: am vierzehnten Tag des ersten Monats, sieben Tage lang. 2Kö 23 macht keine Angabe dazu.

<sup>202</sup> D.h. der Fokus liegt nicht auf der Passahfeier in den Häusern. Lediglich in Jos 5 wird das Passah in Gilgal gehalten, und dort werden neben dem ungesäuerten Brot auch geröstete Körner genannt, im Zusammenhang mit Manna und dem Ertrag des Landes Kanaan.

<sup>203</sup> 2Kö 23,21.23; 2Chr 35,1; 2Chr 30,1. Auf Brandopfer während des Festes der ungesäuerten Brote bezogen in Hes 45,23.

<sup>204</sup> Ausdrücklich in 2Chr 30 und Esr 6 erwähnt: 2Chr 30,21.23.25.26: sie feiern es mit großer Freude, so dass sie sogar weitere sieben Tage feiern. V.22: Und sie „preisen“ Gott. Esr 6,22: Mit Freude essen sie es. Gott hat sie frohgemacht.



ausdrückt, werde Gott ebenfalls „umkehren“, seinem Zorn ein Ende bereiten und es ihnen heilvoll vergelten, – er werde barmherzig sein, segnen, heilen, Gefangene zurückkehren lassen. Die Logik ist folgende: Der Ungehorsam der Väter hat Gottes Zorn auf Juda und Jerusalem gebracht (29,6-10) und die Umkehr wird den Zorn Gottes abwenden (30,6b-9). Das Passahfest hat also eine *apotropäische* Funktion. Zweite Besonderheit: Laut 30,17-20 schlachten die Leviten auch für „Unreine“, „um sie dem HERRn zu heiligen“. Damit sind zuallererst die vielen Menschen von Ephraim und Manasse, Issaschar und Sebulon gemeint, die unrein waren und die Passahvorschriften nicht eingehalten haben (V.18), und die sich zuvor im Gegensatz zu ihren Stammesangehörigen „gedemütigt“ hatten und der Umkehraufforderung und Einladung nach Jerusalem nachgekommen waren (V.11). Für einen solchen, der „sein Herz darauf gerichtet hat, Gott zu suchen, [...] V.L.] auch wenn er nicht der Reinheit des Heiligtums entspricht“ (V.19), bittet der König Hiskia um Vergebung. Und Gott erhört Hiskia und „heilte das Volk“ (V.20). Mit den „Unreinen“ sind aber vielleicht auch die „Fremden“ gemeint, die ebenfalls zum Fest gekommen waren (V.25). Danach in *2Chr 35*. Auffallend ist, dass die Leviten, die gemeinsam mit den Priestern für den Dienst im Tempel eingeteilt sind, sich nach ihren Vaterhäusern gruppieren sollen und für ihre „Brüder“, für die Priester, sich selbst, die Sänger und die Torhüter das Passah bereiten sollen, da diese verhindert sind, weil sie in die Organisation des Passahfestes involviert sind (V.4-7.12-15). Auch kochen die Leviten „heilige Gaben“ und verteilen diese anschließend im Volk (V.13). Nun in *Esr 6*. Erste Besonderheit: *Esr 6,20* weist eine Parallele zur stellvertretenden Passahzubereitung in *2Chr 35* auf: die Leviten schlachten das Passah „für alle Söhne der Weggeführten und für ihre Brüder, die Priester und für sich selbst.“ Zweite Besonderheit: Laut *Esr 6,21* aßen auch solche davon, die sich „von der Unreinheit der Nationen des Landes zu ihnen abgesondert hatten“, um den „HERRn, den Gott Israels zu suchen“. In der Formulierung „Gott suchen“ gibt es eine Parallele zu *2Chr 30,19*. Allerdings werden in *2Chr 30* auch Unreine zum Passah zugelassen, hier aber wird betont, dass die Passahteilnehmer nicht (mehr) zu den Unreinen gehören. Und zuletzt in *Hes 45*. Erste Besonderheit: In *Hes 45,21-24* fällt erstens die zentrale Rolle des „Fürsten“ auf, von dem auch im Kontext (innerhalb der Vision vom neuen Israel in *Hes 40,1-48,35*) häufig die Rede ist. Zweite Besonderheit: Auffallend ist auch, dass der Fürst – einem Priester gleich – am 14. Nisan ein Sündopfer-Stier für das Volk darbringen soll (V. 22),<sup>205</sup> und dann an jedem der sieben Tage je ein Brandopfer, je ein Sündopfer und je ein Speiseopfer (V.23f).<sup>206</sup> Festzuhalten ist, dass hier nicht dem Passahlamm eine sühnende Funktion zugesprochen wird, sondern einem Sündopfer-Stier, welcher das Volk – wohl in Vorbereitung auf das Passahfest – „reinigt“ (ähnlich wie in den chronistischen Berichten). *Drittens*. Es gibt eine *auffällige Übereinstimmung* in den Passahberichten der narrativen

<sup>205</sup> So wie er das „zu allen Festzeiten“ tun soll, mit dem Ziel, Israel „Sühnung“ zu verschaffen (V. 17).

<sup>206</sup> Das erinnert an *2Chr 2,3*; *8,12-14*; *9,4* (vgl. auch *2Chr 1,6*), wonach König Salomo – einem Priester gleich – den Tempeldienst ausübte, was auch das Opfern beim Fest der ungesäuerten Brote einschloss.

Texte:<sup>207</sup> Es fällt auf, dass 2Kö 23,21; 2Chr 30,5.12; 34,14; 35,13 und Esr 6,18 Bezug auf die Tora (2Chr 34,14.15: „Buch des Gesetzes“) bzw. das „Bundesbuch“ (2Chr 34,30) oder eine damit verbundene Tradition nehmen, indem sie sie bzw. es als Richtlinie für das Passahfest erwähnen.<sup>208</sup> In 2Kö 23, 2Chr 30; 35 und Esr 6 ist dies aber mehr als nur ein einfacher Rückbezug auf die Tora. Vielmehr wird hier – sowie in Jos 5 – das Passah im Zusammenhang eines umfassenden *Neuanfangs* gefeiert.<sup>209</sup> In 2Kö 22-23 par 2Chr 34-35 wird vor dem Passahfest zuerst das Bundesbuch gefunden und öffentlich verlesen, woraufhin der König Josia den Bund mit Gott schließt, dann auch das Volk in den Bund eintritt (34,31f), dann werden Israel und der Jerusalemer Tempel „gereinigt“, insbesondere vom Götzendienst; – und erst dann wird das Passah gefeiert (gemäß den Vorschriften des wiedergefundenen Bundesbuches). Es wird dazu bemerkt, dass solch ein Passah seit den „Tagen des Propheten Samuel“ nicht mehr gefeiert worden war (35,18). Ebenso in 2Chr 29-30: Zuerst werden sowohl der Tempel als auch die Leviten und Priester „gereinigt“ und „geheiligt“ (29,5), mit dem Ziel „einen Bund mit dem HERRn, dem Gott Israels zu schließen“ (29,10), und dann wird das Passah gefeiert, zum ersten Mal nach einer langen Zeit (30,5). Die beiden chronistischen Passahberichte und der parallele „königliche“ Passahbericht stellen also die Passahfeier in einen engen Zusammenhang mit der *Bundeserneuerung* und mit der Erneuerung des Gottesverhältnisses.<sup>210</sup> Und in Esr 6 wird das Passah erst gefeiert, nach dem der Tempelbau fertiggestellt, der Tempel eingeweiht und die Priester und Leviten ordnungsgemäß zugeteilt worden sind (6,15-18). Bemerkenswert ist hierbei, dass das erste Passah die Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft feierte und dieses Passah die Befreiung und Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft feiert. In diesem Zusammenhang ist zuletzt auch Jos 5 zu nennen: erst nach der Jordanüberquerung, und damit dem Eintritt in das verheißene Land Kanaan, und erst nach der Beschneidung aller Israeliten, dem Zeichen des Bundes, womit endlich die „Schande Ägyptens“ von ihnen abgewälzt worden ist, feiern die Israeliten das Passah. Während das erste Passah beim Auszug aus Ägypten gefeiert wurde, wird dieses Passah beim Einzug in das Land Kanaan gefeiert, womit die „ägyptische Phase“ endgültig abgeschlossen ist und ein Neuanfang ansteht.

<sup>207</sup> Das Passahfest, das in Hes 45 beschrieben wird, gehört nicht zu diesen Stellen, da es zwar innerhalb eines erneuerten Israels gefeiert wird, aber nicht mit dem Erneuerungs-„Ritus“ selbst zusammenhängt.

<sup>208</sup> 2Kö 23,21: das „Bundesbuch“ wird gefunden und öffentlich verlesen. 2Chr 34,14; 35,13; das „Gesetzesbuch des HERRn“ wird gefunden und öffentlich verlesen, anschließend braten die Leviten das Passahfleisch „nach der Vorschrift“. 2Chr 30,5.18: viele am Passahfest Beteiligte hatten sich nicht gereinigt und aßen das Passah nicht „wie es vorgeschrieben war“. Esr 6,18: unmittelbar vor der Rede über das Passahfest wird auf die „Vorschrift im Buch des Moses“ verwiesen, im Zusammenhang mit der Ordnung der Abteilungen im Tempel.

<sup>209</sup> Diesen Aspekt arbeitet auch Prosic heraus, in „Passover“.

<sup>210</sup> Diese Passahfeste darf man nicht in dem Sinne deuten und erklären, dass sie die einfache Konsequenz einer neuen Toratreue wären: die Tora gebiete die jährliche Passahfeier, also werde dies nun umgesetzt. Aus dem Zusammenhang ist erkennbar, dass dadurch natürlich auch die Toratreue zum Ausdruck kommt, aber die Passahfeier gezielt als Feier des Neuanfangs verstanden ist.

*Das Passahfest in der frühjüdischen Literatur*<sup>211</sup>. Die *Qumran-Schriften*<sup>212</sup> erwähnen das Passahfest meistens eher beiläufig.<sup>213</sup> *Erstens*. Die etwas ausführlichere Darstellung des Passahfestes und des Festes der ungesäuerten Brote in der Tempelrolle (11Q19 XVII, 6-16) enthält keine von der Tora abweichende Informationen (bis auf das Mindestalter von 20 Jahren für die Teilnehmer). *Zweitens*. Bemerkenswert ist eine Gebetsliturgie für den 14. und 15. eines Monats (4Q503 III Frg. 1-3. Hier wird Gott bei Sonnenauf- und untergang gelobt, u.a. für „unsere Erlösung zu Beginn[n]“<sup>214</sup> / „our deliverance at the beginn[ing off...]“<sup>215</sup>).<sup>216</sup> Dass es zu bereits diesem Zeitpunkt liturgische Formulierungen gab, die auf das Passahfest bezogen waren, sollte u.a. für die Entwicklungsgeschichte der Passah-Liturgie beachtet werden. Nach den Qumran-Schriften ist das *Jubiläenbuch*<sup>217</sup> zu nennen, dass im 49. Kapitel das Passahfest bespricht. *Erstens*. Dabei passen die zeitlichen Angaben für das Passahfest (49,1.8.10-12.14a.15a.16b.18b.19.22) zum sonstigen Interesse des Jub für Fragen der Zeit (Kalender usw.).<sup>218</sup> *Zweitens*. Ebenso passt die Integration der Herrscher-Figur „Mastema“, der Gottes Auftrag, die Tötung der Erstgeborenen in den Häusern ohne Blut-Zeichen, ausführt (49,2-4), zum sonstigen Interesse des Jub für Engel und Dämonen.<sup>219</sup> *Drittens*. Für die Entwicklungsgeschichte der Passah-Elemente dürfte die Angabe wichtig sein, dass Israel in der Passahnacht nicht nur das Passahfleisch gegessen, sondern auch Wein getrunken habe (49,6).<sup>220</sup> *Viertens*. Für das grundlegende Passahverständnis ist es besonders bedeutsam, dass nicht nur aus der Geschichte heraus für die Einhaltung der Passah-Ordnungen argumentiert wird (z.B. V.1: „Du sollst dich an das Gebot erinnern, das dir der Herr geboten hat über das Passah [...; V.L.]), sondern auch mit Gottes vergeltendem Segenshandeln: „Und keine Plage wird über sie kommen, zu töten und zu schlagen in diesem Jahr, wenn sie Passah halten zu seiner Zeit nach allem, gleichwie es geboten ist.“ (49,15b).<sup>221</sup> *Fünftens*. Bereits aus anderen Quellen kennt man folgende zwei Aspekte:

<sup>211</sup> Nicht integriert sind z.B. Fragmente des Aristobulus (der Autor äußert sich in den wenigen Versen, die das Passahfest betreffen, nur zu Fragen der zeitlichen Bestimmung), der Papyrus von Elephantine, 3Esr 1,1-20 und 3Esr 7,10-15 (beide 3Esr-Stellen weisen keine erwähnenswerten Veränderungen im Gegenüber zu 2Chr 35,1-19 und zu Esr 6,19-22 auf).

<sup>212</sup> Die folgenden Zitate entstammen Maier, *Qumran-Essener*, oder Martinez / Tigchelaar, *Scrolls*.

Zum Verhältnis Qumran-Mahl – Jesu Abendmahl vgl. Flusser, „Supper“.

<sup>213</sup> Z.B. wird das Passahfest innerhalb der Kalendertexte 4Q 320-330 im Zusammenhang der Priesterdienstabteilungen nur als eines von vielen Terminen erwähnt.

<sup>214</sup> Maier, *Qumran-Essener*.

<sup>215</sup> Martinez / Tigchelaar, *Scrolls*.

<sup>216</sup> Vermutlich beziehen sich auch die wenigen Worte in 4Q505 Frg. 125-127 auf das Passahfest, sie enthalten aber keine neuen Informationen. Ob 4Q508 und 4Q509 (par 1Q34) in Teilen oder in Gänze sich (auch) auf das Passahfest beziehen, ist nicht ausreichend erkennbar.

<sup>217</sup> Die folgenden Zitate stammen aus: Berger, *Schriften*.

<sup>218</sup> Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass der Autor auf drei verschiedene Phasen eingeht: in den Häusern in Ägypten, im „Zelt“ in der Wüste und im Tempel in Jerusalem

<sup>219</sup> Allein zu Mastema in Jub: 10,8; 11,5,11; 17,16; 18,9,12; 19,28; 48,2.12.15.

<sup>220</sup> Der Weingenuss kann ein Ausdruck von Freude ein, aber auch das Opferblut symbolisieren (letzteres im AT z.B. in Gen 29,11; Dtn 32,14; Jes 63,3). Segal, *Passover*, S. 232, erklärt das Aufkommen des Weingenusses als Folge eines radikalen Bedeutungswechsels des Passahfestes: „It was no longer a solemn annual mustering of male adults; it was to become the occasion for family festivity, in which the drinking of wine found a natural place.“

<sup>221</sup> Vgl. auch V.13. Es ist ein Grundthema des Jub, dass Gott sich dem Volk Israel heilsam zuwendet, wenn sie sich an ihn und seine Gebote (wieder) halten. Vgl. v.a. Jub 1 und dann z.B. Jub 23,26-32.

Alle Männer über 20 Jahren sollen am Passahmahl teilnehmen (49,17; vgl. Quman, geht evtl. auf Num 1,2-3 zurück). Freude und Gotteslob bestimmen die Atmosphäre des Festes (49,2.6.22; vgl. 2Chr). *Sechstens*. Laut Jub 17,15; 18,3.18f wäre Isaaks „beinahe-Opferung“ auf den 14. oder 15. des ersten Jahresmonats gefallen, was Abraham zum Anlass nimmt bei Beersheba ein siebentägiges Freudenfest, das „Fest des Herrn“ zu feiern, „entsprechend den sieben Tagen, die er gegangen und in Frieden zurückgekehrt war.“ (18,18). Und darauf folgt der letzte Satz des Kapitels: „Und so ist es angeordnet und geschrieben auf den Tafeln des Himmels wegen Israels und über seinen Samen, dieses Fest sieben Tage lang zu halten in der Freude des Festes.“ (18,19) Damit ist eine deutliche Isaak-Passah-Typologie hergestellt: Sehr wahrscheinlich ist der Name „Israel“ doppeldeutig; zum einen auf den Erzvater „Isaak“, den man auch „Israel“ nennt, und zum anderen auf das Volk „Israel“ bezogen. Die Analogie besteht darin: Isaak wird durch einen Widder ersetzt und dadurch gerettet, ebenso wie Israel durch ein Lamm „ersetzt“ und dadurch gerettet wird. Diese Isaak-Passah-Typologie fügt sich der Theologie des gesamten Jubiläenbuchs ein, die Gebote Gottes, die Mose auf dem Sinai empfängt, in den Geschichten der Väter Israels zu fixieren. Im Vergleich zum Jubiläenbuch äußert sich der *Tragiker Hesekiel*<sup>222</sup> deutlich seltener dazu. Er fasst in seinem Drama *Exagoge* in den Versen 147-192 den das Passahfest betreffenden Inhalt aus Ex 12 und Ex 13 in poetische Worte. *Erstens*. In den Versen 167-171 fällt lediglich auf, wie die Dauer des Festes der ungesäuerten Brote erklärt wird: da die Flucht der Israeliten „bis in eigenes Gebiet“ sieben Tagereisen dauerte, soll auch das Fest sieben Tage lang gefeiert werden. *Zweitens*. Da die Handlungsanweisungen Gottes<sup>223</sup> in den Versen 175-187 sehr wahrscheinlich seine Anweisungen in den Versen 156-160 zur ägyptischen Passahnacht präzisieren, und nicht Anweisungen für ein nach-ägyptisches Passahfest sind (z.B. spricht das Anstreichen der Türe in den Versen 185f. dagegen),<sup>224</sup> fällt auch die Begründung in Vers 187 nicht weiter auf: „auf daß der Tod vorübergehe an den Hebräern.“<sup>225</sup> Nun zum Buch *Weisheit Salomos*<sup>226</sup>, das im 18. Kapitel das Passahfest behandelt. *Erstens*. In 18,7-9a werden im Zusammenhang mit Israels Passahnacht die „Feinde“ / die „Gegner“, die Gottes Strafgericht erfahren (auf der einen Seite), dem Volk Gottes, den „Gerechten“,

<sup>222</sup> Folgende Zitate entstammen Vogt / Walter, *Schriften*.

<sup>223</sup> Der Einschub zwischen Vers 174 und 175 könnte theoretisch auch so verstanden werden, dass Hesekiel der Sprecher der Verse 175-192 ist. Vgl. dazu die kurze Diskussion in Charlesworth, *Pseudepigrapha II*, S. 815, Anm. w2.

<sup>224</sup> Gegen Segal, *Passover*, S. 23-26. Er versteht diese Stelle so, dass der Blutstreichritus auch in den nach-ägyptischen Passahnächsten eingehalten werden soll. Dagegen spricht m.E. die Ankündigung in Vers 183, dass der König sie seines Landes verweisen *wird*. Außerdem sehe ich zwischen Vers 187 und 188 einen Bruch, da ab 188 zum Einhalten des Festes der ungesäuerten Brote aufgefordert wird, womit nicht die ägyptische Passahnacht gemeint sein kann. Deswegen verstehe ich das Demonstrativpronomen „dieses“ in Vers 188 als kataphorisch gebraucht, auf das nachfolgend beschriebene Fest der ungesäuerten Brote verweisend.

<sup>225</sup> Ebenfalls auf den Auszug aus Ägypten bezieht sich die Begründung in den Versen 190f, dass Gott die Hebräer von ihren Leiden befreien werde. Anderenfalls würde die jährliche Wiederholung der Passahnacht, inklusive des Blutstreichrituals, eine stark apotropäische Funktion haben, da der strafende Gott in *allen* Passahnächsten an den bestrichenen Häusern vorübergehen würde und sie von den „Übeln“ befreien würde.

<sup>226</sup> Folgende Zitate entstammen: Georgi, *Schriften*.

den „frommen Kindern der Guten“ (vgl. auch 18,13: „das Volk Gottes Sohn sei“), die Gottes Rettung erfahren (auf der anderen Seite), gegenüberstellt.<sup>227</sup> Dieser Kontrast wird dreifach verstärkt, erstens dadurch, dass die letztgenannte Gruppe ihrer Rettung gewiss sein konnte, da sie Gottes Eiden vertrauten (18,6), zweitens dadurch, dass Gott sie „berufen“ hatte, bevor sie von ihm „verherrlicht“ wurden (18,8), und drittens dadurch, dass sie das Passahfest „im Verborgenen“, d.h. in geschlossener Gesellschaft, feiern (18,9). *Zweitens*. In 18,9 wird zum einen die Gemeinschaft während des Passahmahls betont: die von Gott Gerufenen feiern „im Verborgenen“, es wird „einmütig“ das Gesetz verabschiedet, dass auch die nachfolgenden Generationen „an den gleichen Gütern und Gefahren teil hätten“. Und zum anderen wird die „Nachhaltigkeit“ des Geschehenen hervorgehoben: es wird ein Gesetz verabschiedet, dass die späteren „Heiligen“ das Fest „in gleicher Weise“ feiern sollen, und es werden „im Voraus der Väter Lobgesänge“ angestimmt.<sup>228</sup> Beide Elemente, Gemeinschaft und Nachhaltigkeit, passen zu der an anderen Stellen gemachten Beobachtung, dass das Passah häufig im Zusammenhang eines national-religiösen Neuanfangs gefeiert wird. Daneben bietet *Josephus*<sup>229</sup> einige wichtige Informationen über das Passahverständnis und die Passahpraxis des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. *Erstens*. Laut Flav.Jos.Bell. VI, 290 war das Volk bereits am 8. des ersten Monats zum Fest der ungesäuerten Brote in Jerusalem versammelt. *Zweitens*. In Flav.Jos.Bell. VI, 420-427 berechnet Josephus die Zahl der Passahfest-Teilnehmer in Jerusalem (um 65 n.Chr.): es sind etwa 2,7 Mio Menschen.<sup>230</sup> Diese Zahl ergibt sich aus den 256500 im Tempel dargebrachten Opfertieren und der Größe einer „Gesellschaft“ von zehn bis zwanzig Männern. Zudem wird bemerkt, dass das „lauter reine und geweihte Personen“ waren, denn weder „Aussätzige, Samenflüssige, in der monatlichen Reinigung begriffene Weiber und anderweitig Verunreinigte“ noch Nichtjuden durften am Passahopfer teilnehmen. *Drittens*. In Flav.Jos.Ant. II, 311-314 erzählt Josephus die Passahnacht aus Ex 12 nach. Auffallend ist hier erstens, dass s.E. die Hebräer unter Zuhilfenahme von Hyssop-Büschelein ihre Häuser mit Opferblut „besprengten“ und sie dadurch kultisch „reinigten“. Zweitens erklärt Josephus seinen Lesern damit eine gegenwärtige Praxis und die Bedeutung des Begriffs „Pascha“: „Daher stammt unsere Sitte, dass wir auch heute noch so opfern an einem Feste, welches wir Pascha nennen, d.h. „Übergang“, weil an jenem Abend Gott an den Hebräern vorüberging [...; V.L.].“ (313). *Viertens*. In Flav.Jos.Ant. III, 248-251 (v.a. 248f) werden der Grundgedanke des Passahfestes zusammengefasst und alle wichtigen Daten und Ereignisse in diesen Festtagen genannt (Zeitpunkte, Elemente, Anschluss an

<sup>227</sup> Diese Gegenüberstellung entspricht seinem sonstigen Anliegen, den Tun-Ergehen-Zusammenhang sowohl auf die Frommen als auch die Gottlosen anzuwenden. Diese Gegenüberstellung ist aber in Ex 12-13 angelegt, besonders pointiert in Ex 12,27.

<sup>228</sup> Die „Lobgesänge der Väter“ verweisen auf eine bekannte Passahliturgie.

<sup>229</sup> Zitate aus Flav.Jos.Ant. stammen aus: Josephus, *Altertümer*. Und Zitate aus Flav.Jos.Bell. stammen aus: Josephus, *Krieg*.

<sup>230</sup> Zur Diskussion dieser und anderer Zahlenangaben von Philo, Tacitus usw. vgl. Sanders, *Judaism*, S. 125-128.

das ägyptische Passah, Gemeinschaftsaspekt, Opfertiere, usw.). *Fünftens*. Die kurze Notiz in Flav.Jos.Ant. V, 21 zur Passahfeier nach der Jordanüberquerung in Jos 5 fällt durch die deutende Begründung auf: „Hier feierte man auch das Paschafest, weil man jetzt alles in Überfluss besaß, woran man früher Mangel gelitten hatte.“ *Sechstens*. In Flav.Jos.Ant. X, 70-73 fasst Josephus das Passahfest unter König Josia aus 2Chr 35 zusammen. Eine erneute zwischengeschobene Erläuterung ist aufschlussreich für den Begriffsgebrauch: „[Josia; V.L.] beging das Fest der ungesäuerten Brote, das auch Pascha genannt wird.“ (70). *Siebtens*. In Flav.Jos.Ant. XI, 109-111 gibt Josephus mit eigenen Worten die Erzählung von der Passahfeier in Esr 6,19-22 wider. Dass die Israeliten sowie jeder, „der sich von der Unreinheit der Nationen des Landes zu ihnen abgesondert hatte“ am Passahfest im wiedereingeweihten Tempel teilnahmen (Esr 6,21), spezifiziert Josephus folgendermaßen: „Hier begingen sie [das Volk; V.L.] das Fest, nachdem sie sich nebst Weibern und Kindern nach väterlicher Sitte der Reinigung unterzogen hatten [...; V.L.]“ (Flav.Jos.Ant. XI, 109). Neben Josephus' sind auch *Philos*<sup>231</sup> Äußerungen bedenkenswert. Er äußert sich zum Passahfest hauptsächlich in zwei Abschnitten, nämlich in SpecLeg II, 145-149 (von 150 bis 175 (?) behandelt Philo das Fest der ungesäuerten Brote) und in VitMos II, 224-233a. *Erstens*. Philo „literale“ Auslegung der Einzelgesetze zum Passahfest in SpecLeg II, 145-146 enthält drei erwähnenswerte Punkte: erstens erklärt er den Sinn des Festes in typisch jüdischer Weise als „dankbare Erinnerung an die größte Auswanderung“ (146), zweitens übersetzt er „Pascha“, die Bezeichnung der Hebräer, mit „Überschreitung“ (διαβατήρια), und drittens betont er, dass beim Passahfest dem gesamten Volk ausnahmsweise der „Priesterrang“ verliehen ist (145), was er darin begründet sieht, dass die Israeliten, als sie Ägypten verließen, „dem Drang und Trieb des Herzens folgend“, „im Überschwang der Freude selbst ihre Opfer“ darbrachten, ohne auf die Priester zu warten (146). *Zweitens*. Philo „allegorische“ Auslegung in SpecLeg II, 147-149 baut auf seiner „literalen“ Auslegung auf:<sup>232</sup> das „Überschreitungsopfer“ bedeute die „Reinigung der Seele“, denn der „Weisheitsjünger“ strebe danach, „sich loszumachen von dem Körper und dessen Leidenschaften“ und diese negativen „Ströme“ durch die „Grundsätze der Tugend“ aufzuhalten (147). Jedes „Haus“ habe zur Passahzeit „den Charakter und die Weihe eines Heiligtums“; denn die Teilnehmer, die ja alle einen „Priesterrang“ haben (s.o.), haben sich mit „heiligem Sprengwasser“ gereinigt, sie nehmen nun ein „weihevolltes Mahl“ zu sich, und sie beten und lobsingend dabei, statt in einem Gelage von Wein und Speisen dem Körper zu dienen (148). Und dieses heilige Fest werde durch die Verdoppelung der Zahl 7 am 14. des Monats zusätzlich mit „Glanz und Herrlichkeit“ umkleidet (149). *Drittens*. In VitMos II 224-233a deutet Philo Num 9,1-14.

<sup>231</sup> Die Zitate stammen aus: Cohn / Heinemann, *Philo*.

<sup>232</sup> Genau genommen sind die drei Punkte der „literalen“ Auslegung von einer „allegorischen“ Auslegung geprägt: die Übersetzung „Überschreitung“ greift er in der allegorischen Auslegung auf und entfaltet von daher seine Passahdeutung. Und sowohl die Dankbarkeit beim Passahfest als auch die Freude und der Drang des Herzens beim Auszug entsprechen seiner Hochschätzung der Seele und ihrer Tugendhaftigkeit.

Im Vergleich zu SpecLeg II, 145-149 wiederholt er zuerst die Übersetzung von Pascha als „Überschreitungsfest“ und dann seinen zentralen Punkt, dass das Volk „Priesterdienst“ tut (224). Sein Hauptaugenmerk liegt auf einer über Num 9,1-14 hinausgehenden Beschreibung des „Innenlebens“ (der Überlegungen und Empfindungen) der am Passahmahl verhinderten Personen und des Moses. Bemerkenswert ist m.E. dabei das soziale Element: den um einen Verstorbenen trauernden Personen ist die Teilnahme am Passahfest als „Volksfest“ (224) verboten und somit die Ehre der „priesterlichen Tätigkeit“ und das Vergnügen versagt, das aber allen anderen vergönnt ist, weswegen ihnen nun „Gleichberechtigung“ (231) verschafft werden müsse (vgl. auch 227: die Trauernden wollen nicht „hintenangesetzt“ werden. 231: die Verreisten sollen ebenfalls das „Recht“ erhalten „zusammen mit dem ganzen Volke zu opfern“).

*Das Passahfest im NT.* Die *Synoptiker* und das *JohEv* datieren Jesu letzte Tage auf den Zeitraum unmittelbar vor dem Passahfest (und dem Fest der ungesäuerten Brote).<sup>233</sup> Daher stehen sämtliche Ereignisse, die während Jesu Wegs nach Jerusalem und Jesu Aufenthalts in Jerusalem stattfinden, in einem mehr oder weniger direkten Zusammenhang mit diesem jährlichen Wallfahrtsfest.<sup>234</sup> *Erstens.* Von früheren Passahfesten ist erstens in *Lk 2,39-52*, zweitens in *Joh 2,13-25* und drittens in *Joh 6,4* die Rede. *Lk 2,39-52* berichtet davon, dass der zwölfjährige Jesus mit seinen Eltern in Jerusalem das Passahfest feiert, und dass seine Eltern nach Ablauf des Festes (wohl des Festes der ungesäuerten Brote) mit ihren Verwandten und Bekannten Jerusalem wieder verlassen, Jesus aber im Tempel zurückbleibt. *Joh 2,13-25* (par zu *Mt 21,12-17* und *Mk 11,15-19* und *Lk 19,45-48*) berichtet erstens von Jesu Tempelaktion, wobei er sich gegen die Tierverkäufer und Geldwechsler wendet, da sie Gottes Haus zu einem „Kaufhaus“ gemacht haben (2,16), und zweitens vom Glauben an Jesus aufgrund seiner „Zeichen“ (2,18.23). In *Joh 6,4* wird im Zusammenhang der Speisung der 5000 die „Nähe“ des Passahfestes erwähnt (*Joh 6,1-15*). Obwohl sich die Ereignisse des Kapitels *Joh 6* in Galiläa abspielen, ist die Nennung des Passahfestes möglicherweise nicht zufällig: Jesus verbindet in seinen Worten in *Joh 6,26-58* (insbesondere in *V.48-58*) die Speisung der 5000, die Speisung Israels mit Manna und sich selbst als das lebendige Brot. Könnte nicht auch das Passahfest damit verbunden sein? *Zweitens.* Das *JohEv* ist zuerst aufgrund besonderer Details zum jüdischen Passahfest des 1. Jahrhunderts besonders zu beachten:<sup>235</sup> viele Juden ziehen bereits vor dem

<sup>233</sup> Hierbei wird der Ausdruck *πάσχα* direkt verwendet in *Mt 26,2.17.18.19*; par *Mk 14,1f.12.14.16*; par *Lk 22,1.7.8.11.13.15*; und *Joh 11,55*; *12,1*; *13,1*; *18,28.39*; *19,14*.

<sup>234</sup> Dazu zählen v.a. Jesu Einzug nach Jerusalem, die Geschäftigkeiten im Tempel, Jesu Kritik an den Anführern Israels, die Passahvorbereitungen und das Passahmahl, das Verhör vor dem Hohen Rat und vor Pilatus, die Freilassung des Barabbas, Jesu Kreuzigung und Auferstehung. Die von den Evangelisten beschriebenen Ereignisse liefern einerseits selbst Informationen über das Passahfest dieser Zeit und andererseits müssen sie ebenfalls vor dem Hintergrund des Passahfestes dieser Zeit gedeutet werden.

<sup>235</sup> Allgemeinere Informationen wären z.B.: die Juden des 1. Jahrhunderts feiern das Passahfest und das daran anschließende Fest der ungesäuerten Brote. Dafür strömen große Volksmengen nach Jerusalem. Viele von ihnen versammeln sich im Tempel. Die Kombination der Faktoren „große Menge“, auf „engem Raum“, anlässlich eines „religiös-nationalen Festes“ macht die Situation zu einem „Pulverfass“. Während Jesus wie ein König in Jerusalem von den Volksmengen empfangen wird, wünschen wenig später die Volksmengen seinen Tod. Usw.

Passahfest nach Jerusalem, um sich zu „reinigen“ (11,55); es kamen auch „Griechen“ (Proselyten?) zum Passahfest, um „anzubeten“ (12,20); beim Abendessen vor dem Passahfest wäscht Jesus seinen Jüngern die Füße, die er (bis auf Judas) als „rein“ ansieht (13,4-11); die Juden führen den verhafteten Jesus zum Prätorium des Pilatus, gehen aber selbst nicht hinein, „damit sie sich nicht verunreinigten, sondern das Passah essen könnten.“ (18,28), weswegen Pilatus zu ihnen hinaus kommt, und Jesus demnach als unrein gelten müsste, da er zu Pilatus in das Prätorium hineingeht (18,33.38b; 19,9). Auch berichtet Joh von einem Brauch, anlässlich des Passahfestes einen Gefangenen zu entlassen (Joh 18,39; vgl. Mt 27,15; Mk 15,6). Desweiteren ist aufgrund des anstehenden Passahfestes der Tag der Kreuzigung Jesu der Rüsttag eines besonderen Sabbats, weswegen Jesus noch vor Beginn des Sabbats abgenommen und begraben werden soll (19,31.42). *Drittens*. Und das *JohEv* ist dann auch aufgrund einer bestimmten theologischen Deutung des Passahs besonders beachtenswert: Ebenso wie Paulus (s.u. zu 1Kor 5,1-13) identifiziert auch der Evangelist Joh Jesus Christus mit dem Passahlamm. Es ist umstritten, ob dafür Joh 1,29 („das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt“) und Joh 1,36 („Siehe, das Lamm Gottes!“) angeführt werden können, da Jesu Bezeichnung als „das Lamm Gottes“ auch auf das zur Schlachtung geführte Lamm aus Jes 53,7 anspielen kann.<sup>236</sup> Dagegen verbindet *Joh 19,32-37* eindeutig Jesu Schicksal mit dem des Passahlammes: das Schriftzitat „kein Bein an ihm wird zerbrochen werden“ (V.36; Ex 12,46) dient als Erklärung dafür, dass die Beine des gekreuzigten Jesus nicht gebrochen wurden. Diese Verbindung wird im *JohEv* dadurch verstärkt, dass Jesu Kreuzigung parallel zur Tötung und Darbringung des Passahlammes stattfindet (18,28; 19,14). *Viertens*: *Apg*. Darüber hinaus wird in *Apg 12,4* das Passahfest und in *Apg 20,6* das Fest der ungesäuerten Brote als zeitliche Orientierung einer Begebenheit im Leben der Apostel genannt. Laut *Apg 12,1-4.6.18f* nimmt König Herodes Agrippa Petrus während des Festes der ungesäuerten Brote gefangen und beabsichtigt ihn erst nach dem Passahfest (bzw. dem Fest der ungesäuerten Brote) dem Volk vorzuführen. Und laut *Apg 20,6* reisen Paulus und der Verfasser der *Apg* erst nach dem Fest der ungesäuerten Brote von Philippi nach Troas, was vermuten lässt, dass sie selbst an diesem Fest teilgenommen haben.<sup>237</sup> *Fünftens*: *1Kor*. Paulus geht auf das Passahfest nicht als Zeitpunkt des Todes Jesu oder als Zeitpunkt Jesu letzten Mahls ein. Vielmehr geht es ihm um eine theologische Deutung, wenn er innerhalb von *1Kor 5,1-13* Jesus als das geschlachtete  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$  – gemeint ist genaugenommen das Passahlamm – bezeichnet (*1Kor 5,7*), die korinthische Gemeinde als ungesäuerten Teig und das Unzucht treibende Gemeindeglied als Sauerteig, welchen es doch „auszufegen“ gilt, damit der Teig ungesäuert ist und damit sie, gemeinsam mit Paulus, das Fest mit „Ungesäuertem der Lauterkeit und Wahrheit“ feiern können (*1Kor 5,6-8*). *Sechstens*: *Hebr*. Auf das ägyptische Passah verweist *Hebr 11,28* innerhalb der

<sup>236</sup> Es ist natürlich möglich, dass beide Stellen im Blick sind, Ex 12 und Jes 53.

<sup>237</sup> Sollte das stimmen, dann hätte man einen Beleg dafür, dass die frühe Kirche (oder doch zumindest ein Teil davon) das Fest der ungesäuerten Brote gefeiert hatte und nicht etwa als durch das Herrenmahl abgelöst betrachtete.



Liste der Glaubenszeugen Israels: „Durch Glauben hat er [Mose; V.L.] das Passah gefeiert und die Blutbestreichung ausgeführt... [V.L.]“

*Das Passahfest im Mischna-Traktat Pesachim. Zum Aufbau.* Mischna-Traktat *Pesachim*<sup>238</sup> bespricht in den ersten sechs Kapiteln die Phase der Passahvorbereitung bis zum Anbruch der Nacht am 14. Nisan: in Kapitel 1-3 v.a. die Vorschriften zur Beseitigung des Sauerteigs am Vortag des Passah; in Kapitel 4 v.a. die Legitimität bzw. Illegitimität bestimmter Arbeiten am Tag des Passah; in Kapitel 5 die Schlachtung und Opferung des Passahfleisches im Tempel am Nachmittag des Tages des Passah; und schließlich in Kapitel 6 v.a. die Anordnungen für den Fall, dass Passah- und Sabbatvorschriften in Spannung zueinander geraten. In den restlichen vier Kapiteln bespricht *Pesachim* die Phase der Passahmahlzeit bis Mitternacht (*Seder*), die Phase, die für die Auslegung von Mt 26,20-30 besonders relevant sein dürfte: in 7,1-12 die Behandlung des Fleisches (7,1-3.10-12) und die Reinheit bzw. Unreinheit des Passahfleisches und der beteiligten Personen (7,4-9); in Abschnitt 7,13 sowie Kapitel 8 die Bedingungen für die Teilnahme an einer Passahgesellschaft, die Größe derselben, usw.; in Kapitel 9 die Beschreibung der drei verschiedenen Passahfeiern (9,1-3.5: in Ägypten, am 14. des ersten Monats und am 14. des zweiten Monats) und die Anordnung für den Fall, dass ein Passahlamm verloren gegangen, mangelhaft geworden oder vermischt worden ist (9,6-11); und schließlich in Kapitel 10 der detaillierte Ablauf des Passahmahls. *Zu Grundanliegen und Elemente der Pessach-Seder.* Der Grundgedanke des Passahfestes nach *Pesachim* kommt *erstens* in der Unterscheidung zwischen dem „Pessach Ägyptens“ und dem „Pessach der Generationen“ zum Ausdruck (9,5): es werden zuerst drei Elemente des Pessachs Ägyptens (1. Das Pessach wird am 10. Nisan beschafft; 2. Das Blut wird mit einem Ysopbündel an die Tür gesprengt; 3. Es wird in Eile, innerhalb einer Nacht, gegessen) und dann ein Element des Pessachs der Generationen (Pessach wird eine ganze Woche gefeiert) genannt.<sup>239</sup> *Zweitens* werden einige zentrale Grundgedanken des Passahfestes während der Passahmahlzeit ausgeführt (10,4b-6): 1. 10,4b: Der Vater bzw. Tischvorstand belehrt den Fragenden [Sohn] (inklusive der übrigen Tischgesellschaft) anhand Dtn 26,5ff (wohl bis Vers 11) über die schändliche Ausgangslage der Israeliten in Ägypten und die darauf folgende Befreiung durch Gott, so dass im Bewusstsein aller Teilnehmer am Ende das Lob Gottes steht. 2. 10,5a: Während des Passahmahls müssen drei Wort-Erklärungen vorkommen: a. „Pessach“ steht für Gottes schonendes Vorübergehen an den Häusern der Vorfahren in Ägypten; b. „Ungesäuertes Brot“ / „Mazza“ steht für die Erlösung der Vorfahren aus Ägypten; und c. „Bitterkräuter“ für die verbitternde Unterdrückung durch die Ägypter. 3. 10,5b-6a: Gottes

---

<sup>238</sup> Die Zitate entstammen Baneth, *Mischnajot*, oder der Übersetzung von Mischna *Pesachim* 10 bei Bokser, *Origins*, S. 29-32 (hier auch Tosefta *Pesachim* 10: S. 32-36).

<sup>239</sup> Auf den ersten Blick gibt es einen offensichtlichen Unterschied: Die Eile und die Befristung auf eine Nacht in Ägypten stehen im Kontrast zu einer siebentägigen Feier. Aber auf den zweiten Blick unterscheiden sich auch die erstgenannten beiden Elemente von dem Pessach der Generationen: 1. Das Pessach durfte in späteren Zeiten auch noch nach dem 10. Nisan beschafft werden; 2. Die Besprengung der Tür war auf die Häuser in Ägypten beschränkt.

Herausführung der eigenen Vorfahren aus Ägypten soll man so interpretieren, als hätte er einen selbst von dort befreit.<sup>240</sup> Diese aktualisierende Interpretationsweise soll letztlich in den Lobpreis Gottes und das Singen des „Hallel“ münden (entweder bis Ps 113 oder Ps 114, den Rest des Hallels, entweder von Ps 114 oder von Ps 115 an bis Ps 118 singt man nach dem Mahl beim vierten Weinbecher). 4. 10,6b: Auf das Hallel, den Lobpreis Gottes für die Erlösung Israels aus Ägypten, folgt kein Schlussgebet, sondern ein Segensgebet (so Rabbi Akiba): „So lasse uns, o Herr, unser Gott (und Gott unserer Väter), noch andere Feste und Feiertage erleben, denen wir in Frieden entgegengehen mögen, beglückt durch den Wiederaufbau deiner Stadt und beseligt durch deinen Dienst; dort werden wir dann auch von den Festopfern und den Pesachopfern essen, deren Blut die Wand Deines [sic!] Altars zum Wohlgefallen berührt hat, und dir (mit neuem Liede) danken für unsere Erlösung und die Befreiung unserer Seele. Gepriesen seist du, Herr, der du Israel erlöst hast.“ Demnach wird Israels Befreiungserfahrung in Ägypten nicht nur in dem Sinne aktualisiert, als wäre man selbst aus Ägypten befreit worden, sondern es wird auch eine Bitte um die Befreiung aus der eigenen aktuellen Not formuliert und mit dem Versprechen verbunden, bei einem zukünftigen Passahfest auf die dann geschehene Befreiung Gott dankend und lobend zurückzublicken. Abschließend seien die genannten *Elemente* der Passahseder aufgelistet (in entsprechender Reihenfolge):

- Segensspruch über den Tag und Segensspruch über den ersten Weinbecher (10,2),
- Mazzen, Lattich und Fruchtmus [*haroset*], zwei Gerichte, Passahopfer [zur Zeit des Tempels] (10,3),
- zweiter Weinbecher, Frage des Kindes nach dem Sinn der Feier, Antwort des Vaters, inklusive Dtn 26,5ff und anderer Deutungen anhand der Begriffe „Pessach“, „Mazza“ und „Bitterkräuter“ (10,4-5),
- erster Teil des Hallels, der durch einen Segen abgeschlossen wird (10,6),
- dritter Weinbecher, Segensspruch über die Speise, vierter Weinbecher, zweiter Teil des Hallels, Segen des Liedes (10,7),
- kein „Afiqoman“ (10,8),
- Segen über das Passahopfer und / oder Segen über das Schlachtopfer (10,9).

---

<sup>240</sup> Günter Stemberger steht dem ablehnend gegenüber, in „Pesachhaggada“, S. 369. S.E. wurde dieser Satz sowie das Ex 13,8-Zitat nachträglich aus der nach-mischnaischen Liturgie in die Mischna integriert, da sie in den Handschriften von Kaufmann und Parma fehlen würden.

## Exkurs 16: Das Verhältnis der Texte Ex 12, Ex 24 und Jes 53 zueinander

Aus den verschiedenen Bezugsmöglichkeiten in Mt 26,28 zu den atl Stellen Ex 12 (Passahlamm während Exodus); Ex 24 (Bundschluss am Sinai) und Jes 53 (stellvertretender Tod des Gottesknechts) resultiert die Frage, ob alle drei Bezüge zugleich vorhanden sein können, und das innerhalb von nur zwei Propositionen V.28a-b. Und sollten alle drei Bezüge tatsächlich zugleich vorhanden sein: können sie überhaupt sinnvoll zusammen gedacht werden? Dieses Problem stellt sich bei den Stellen Ex 12, Ex 24 und Jes 53 konkret wie folgt dar: *Bei Ex 12.* Obwohl Jesus durch den Ausdruck τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης keine Verbindung zwischen dem Wein, dem Blut des Passahlammes und seinem eigenen Blut schafft,<sup>241</sup> d.h. Jesus seinen Tod nicht mit dem Tod des Passahlammes identifiziert (anders als in Joh 19 und 1Kor 5), ist ein Passahhintergrund dennoch nicht zu leugnen. Wie aber fügen sich die Bezugsstellen Ex 24 und Jes 53 in den Kontext eines Passahfestes?<sup>242</sup> *Bei Ex 24.* Es wurde bereits festgestellt, dass der Ausdruck τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης eindeutig auf den sinaitischen Bundschluss in Ex 24,4-8 anspielt. Und da V.28b attributiv zu V.28a steht, wird das Blut des sinaitischen Bundesschlusses in gewisser Weise mit dem theologischen Gedanken der „Sündenvergebung“ verbunden. In Ex 24,4-8 hingegen hat weder das Blut für sich genommen noch der Bundschluss als Ganzes eine sühnende bzw. sündenvergebende Funktion. Selbst wenn man Lev 17,11.14 als einen Zentraltext für eine „Theologie des Blutes im AT“ heranzieht, der das Blut als „Seele des Fleisches“ deutet und darin das Altaropfer begründet sieht (vgl. Lev v.a. 17,11),<sup>243</sup> so ist damit dennoch nicht begründet, dass Altarblut oder Opferblut immer sühnend wirkt.<sup>244</sup> Und selbst wenn man die teilweise analoge Stelle Lev 8 heranzieht,<sup>245</sup> so kann daraus dennoch nicht abgeleitet werden, dass das Blut auch in Ex 24,4-8 nicht nur eine Gottesbeziehung bekräftigende Funktion, sondern auch eine sühnende Funktion habe. Demnach kann man festhalten, dass es eine ungewöhnliche Verbindung zwischen dem sinaitischen Bundschluss und der Sündenvergebung ist. *Zu Jes 53.* Ebenso stellt sich bei Jes 53 die Frage nach der Vereinbarkeit mit den anderen beiden Bezugsstellen: ebensowenig wie „Bund“ und „Sühne“ in Ex 12-13 vorkommen, und ebensowenig wie „Passah“ und „Sühne“ in Ex 24 vorkommen, kommen

---

<sup>241</sup> Was eine ungewöhnliche Verbindung wäre, da man m.W. im Frühjudentum den Passahmahlwein nicht als Symbol für das Blut des Passahlammes verstanden hatte, weder für das erste Lamm noch für die späteren Lämmer.

<sup>242</sup> Sollten Ex 24 und Jes 53 nicht mit dem Passahfest kompatibel sein, dann wäre es eine naheliegende Schlussfolgerung, dass der Evangelist sich für das Passahmahl nicht interessiert oder es zumindest stark in den Hintergrund rückt.

<sup>243</sup> Die sühnende Funktion des Blutes kommt beim Versöhnungstag besonders pointiert zum Ausdruck (Lev 16,15ff).

<sup>244</sup> Zu den drei verschiedenen Funktionen von Blut im AT (reinigend/sühnend [Kulttexte], Herstellung und Bekräftigung einer engen Beziehung [Lev 8-9; Ex 24] und apotropäisch [Ex 4,24-26 und 12-13]) siehe: Hartenstein, „Bedeutung“.

<sup>245</sup> Bei der Weihe von Aaron und seinen Söhnen sind beide Funktionen des Blutes miteinander verbunden: erstens eine sühnende und zweitens eine besondere Gottesbeziehung bekräftigende Funktion.

in Jes 53 „Passah“ oder „Bund“ vor. Können also Ex 12, Ex 24 und Jes 53 im Rahmen von Mt 26,28 überhaupt zusammen gedacht werden?

Es bieten sich folgende Lösungsansätze an.<sup>246</sup> Zuerst zu *Ex 12-13. Erstens*. Obwohl in Ex 12-13 weder vom „Bund“ noch vom „Blut des Bundes“ die Rede ist, so ist dennoch Gottes Erinnern an seinen „Bund“ (Ex 6,4,5), den er mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hat, der Ausgangspunkt für den Exodus: Laut Ex 6,2-8 will Gott seinen Schwur erfüllen, indem er die Israeliten aus Ägypten herausführt und ihnen Kanaan zum Besitz gibt. Damit ist Israels Exodus eng mit dem Bundesgedanken verbunden. Allerdings ändert das nichts daran, dass der Ausdruck „Blut des Bundes“ sehr wahrscheinlich nicht auf das Blut des Passahlammes bezogen ist.<sup>247</sup> *Zweitens*. Joachim Jeremias verweist auf eine rabbinische Deutung, wonach man auch das Passahlamm mit dem Sühnegedanken verbunden hatte.<sup>248</sup> Im NT wird in JohEv und 1Kor dem Passahlamm wenigstens indirekt eine sühnende Funktion zugeschrieben: Jesus, das Passahlamm (Joh 19,32-37), ist auch das Lamm, das die Sünden der Welt trägt (Joh 1,29, eine Anspielung auf Jes 53,7).<sup>249</sup> Und Jesus, „unser Passah“ (1Kor 5,7), hat die Gemeindeglieder in Korinth „abgewaschen“ und sie „gerechtfertigt“ (1Kor 6,11), und Gott hat sie „um einen Preis erkauft“ (1Kor 6,20). Nun zu *Ex 24. Erstens*. Der zusammenhängende Block Ex 19-24, zu dem Ex 24,4-8 gehört, fügt sich in die größere Geschichte Gottes mit Israel ein. Demnach spannt sich ein gedanklicher Bogen zwischen Ex 6,2-8 und Ex 24,4-8: laut Ex 6,2-8 steht am Anfang ein Schwur Gottes, ein „Bund“, den er mit den Ervätern Israels geschlossen hat, den er im ersten Schritt in Ex 12-13 einlöst, indem er Israel aus Ägypten befreit, und den er in einem weiteren Schritt einlöst, indem er Israel nach Kanaan führt. Dieser gedanklichen Verbindung entspricht die Passahfeier in Jos 5. Desweiteren sind in Dtn 7,7-9 Gottes Schwur, Exodus und „Bund“ eng verzahnt.<sup>250</sup> Mit Israels Herausführung verbindet Gott den Anspruch, sein Herr und Eigentümer zu sein (Ex 6,6-7; 19,3-6). Dieser Anspruch Gottes gegenüber Israel manifestiert sich dann im Bundesschluss in Ex 24,4-8 (vgl. auch Ex 34,10).<sup>251</sup> Beide heilsgeschichtliche Ereignisse, Israels Exodus und Israels Bundesschluss, werden in Dtn 29,24 und

---

<sup>246</sup> Im Folgenden wird der Versuch unternommen, Verbindungslinien zwischen diesen Stellen zu ziehen und / oder zu zeigen, dass in der Zeit vor dem 1. Jahrhundert oder in der Zeit um das erste Jahrhundert bereits solche oder ähnliche Verbindungen zwischen diesen Stellen gezogen worden waren.

<sup>247</sup> Obwohl die rabbinischen Sprüche über die vier Weinbecher aus Ex 6,6-7 stammen, und gerade hier der Bundesgedanke eine wichtige Rolle spielt, hat man m.W. in der rabbinischen Passahtheologie den Ausdruck „Blut des Bundes“ nicht auf die Weinbecher bzw. auf das Passahblut bezogen.

<sup>248</sup> Jeremias, *Abendmahlsworte*, S. 216f.

<sup>249</sup> Hebr stellt eine solche Verbindung nicht her. Die Aussage „ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung“ (Hebr 9,22) impliziert nicht, dass *jedes* Blutvergießen, also auch Passahblut, Vergebung bedeuten muss.

<sup>250</sup> Ob „Bund“ in Dtn 7,9 sich auf den sinaitischen Bundesschluss oder den „Vätereid“ bezieht, ist nicht eindeutig. Für letztere Option plädiert Neef, „Aspekte“, S. 11.

<sup>251</sup> Einerseits ist der Bund, den Israel hier mit Gott schließt, kein neuer Bund, sondern ein alter Bund, den er wiederaufgreift. Andererseits unterscheidet sich dieser zweite Bund wesentlich – nicht zuletzt aufgrund der damit verbundenen Gesetzgebung – vom ersten Bund. Vgl. auch Dtn 5,2f; 29,9-11: Nach 40 Jahren Wüstenwanderung, kurz vor dem Einzug in das Land Kanaan, fordert Mose das Volk auf, in den Bund mit Gott einzutreten. Nicht mit den „Vätern“ habe der Herr den Bund am Horeb geschlossen, sondern mit „uns, die wir heute hier alle am Leben sind.“ (Dtn 5,3). Damit soll wohl der Bund am Sinai für die Gegenwart aktualisiert werden. So auch Neef, „Aspekte“, S. 9-10.

Jer 11,3f; 31,32; 34,13 nicht nur theologisch eng miteinander verknüpft, sondern sogar in eins gesetzt: hiernach wurde der Bund nicht erst am Berg Sinai geschlossen, sondern bereits zu dem Zeitpunkt, als Gott Israel aus Ägypten herausführte.<sup>252</sup> *Zweitens*. Im NT folgt Hebr 8,9 offenbar dieser Deutung, wenn es Jer 31,32 zitiert. Die Targume Onkelos und Ps-Jonathan zu Ex 24,7-8 belegen, dass man in der jüdischen Theologie nicht nur dem Passahopfer, sondern auch dem sinaitischen Tieropfer eine sühnende Funktion zuordnete.<sup>253</sup> Und schließlich zu *Jes 53. Erstens*. Zwar kommen in Jes 53 weder die Ausdrücke „Bund“ noch „Passah“ vor. Nichtsdestoweniger sind sachlich und wörtlich beide Themen im näheren und weiteren Kontext von Jes 53 vorhanden (Jes 40-55): in Jes 42,6 und 49,8 wird der Gottesknecht mit dem Bundesgedanken verbunden.<sup>254</sup> Außerdem wird Israels Situation häufig mit dem Bild der Gefangenschaft veranschaulicht. Dabei dient Israels Aufenthalt in Ägypten als Vergleichspunkt für die assyrische (und gegenwärtige) Gefangenschaft (z.B. Jes 11,11; 52,4). Und die Befreiung und Rückführung Israels wird mit Israels Exodus verglichen (vgl. Jes 11,11-13.15f; 52,11f). In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass der HERR das Volk Israel durch den sühnenden Stellvertretertod des Gottesknechts retten wird (Jes 53).

---

<sup>252</sup> Marshall, *Supper*, S. 77, hat deswegen wohl Recht mit der Behauptung, dass man sich durch das Essen des Passahlammes an den *Bund* Gottes mit Israel erinnert.

<sup>253</sup> M.W. kann man das nicht mit Sicherheit auch von der jüdisch-christlichen Theologie behaupten. Hebr 9,18-21 spricht vom Blutvergießen beim sinaitischen Bundesschluss, womit der Behauptung aus Hebr 9,16-17, dass ein Testament bzw. Bund erst durch den Tod gültig wird, gestützt werden soll. Aber die Rede vom zur Vergebung notwendigen Blut in Hebr 9,22 schließt eher an Hebr 9,16-17 an, als dass es den sinaitischen Bundesschluss erörtern würde. Vgl. den obigen Gedanken zu Lev 17,11.14: das Blut kann zwar grundsätzlich als „Leben“ bzw. „Seele“ gedeutet werden (so auch Hebr 9,16-18: der Bund bzw. das Testament von Sinai konnte erst in Kraft treten, nachdem die Tieropfer ihr Blut vergossen hatten), aber das bedeutet nicht, dass deswegen *jedes* Blutvergießen Sündenvergebung bedeuten würde.

<sup>254</sup> Über ihn sagt der HERR: „[...] V.L.] ich mache dich zum Bund des Volkes, zum Licht der Nationen.“ Jes 49,8 gebraucht eine fast identische Formulierung: „dich zum Bund des Volkes machen“.