

DTN 18,15: EIN UNTERSCHÄTZTER INTERTEXT IM MATTHÄUSEVANGELIUM?

STEPHANIE ORTMANN

Abstract. Jesus's role as a prophet receives little attention in research on the Gospel of Matthew. However, this article aims to demonstrate that the Old Testament intertext Deut 18:15 has a special significance for the interpretation of the person of Jesus in the Gospel of Matthew. To this end, the pericopes of Jesus' entry into Jerusalem (Matthew 21:1–17) and his transfiguration (Matthew 17:1–9) are examined first, before the role of Deuteronomy 18:15 within the Passion is investigated.

Keywords: Dtn 18,15, Prophet like Moses, Transfiguration of Jesus, Entry into Jerusalem.

Als ich im Studium an meiner ersten größeren exegetischen Arbeit saß, stieß ich erstmals auf den Namen Hans Klein. Sein Lukaskommentar zählt zu den Büchern und Artikeln, die meinen Einstieg und meine ersten vorsichtigen Schritte in der Exegese begleitet haben. Auch wenn ich Hans Klein leider nicht persönlich kenne, habe ich mich deshalb sehr gefreut, als ich eingeladen wurde, für seine Festschrift etwas zu schreiben. So ist vor diesem Hintergrund und in Erinnerung an diese ersten Schritte der nachfolgende Beitrag entstanden, auch wenn er nicht das Lukasevangelium ins Zentrum stellt. Allerdings kreist er um ein christologisches Motiv, das im Kontext ebendieses bereits häufiger in der Forschung diskutiert worden ist,¹ nicht zuletzt auch von Hans Klein selbst:² Jesus als Prophet. Im Hinblick auf das Matthäusevangelium ist dies bisher jedoch eher weniger geschehen. Dabei ist es, so meine These, auch dort alles andere als unerheblich. Eine erste Annäherung soll der vorliegende Beitrag sein, indem er der Frage nachgeht, ob dem aus dem sog.

¹ Z.B. Ulrich BUSSE, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30* (SBS 91), Stuttgart 1978, 75f; Gerhard Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965, 155–170; Christfried BÖTTRICH, „Lukasevangelium“, in: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/> [25.22.2025]. Anton BÜCHELE, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt a. M. 1978, 92, zusammen mit Martin RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969, 206.

² Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium*, Göttingen ¹⁰2006, 191; Ebd., *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu 2021, 266–267.

Prophetengesetz stammenden alttestamentlichen Intertext Dtn 18,15 nicht vielleicht doch eine größere Bedeutung im Matthäusevangelium eingeräumt werden muss als bisher in weiten Teilen der Forschung.

1. Der Prophet wie Mose und die Einzugsperikope

Während die Rolle von Dtn 18,15 in der Verklärungsszene auch bei Matthäus bereits wahrgenommen und diskutiert wurde,³ ist diese im Kontext des Einzugs Jesu nach Jerusalem bisher eher stiefmütterlich behandelt worden, obwohl sich ein näherer Blick auf diese Stelle als durchaus lohnend erweist. Unmittelbar nach der Akklamation der Menge Jesu als Davidsohn (vgl. Mt 21,9) wird davon berichtet, dass bei seinem Einzug Jerusalem erbebt und fragt, wer dieser sei (vgl. Mt 21,10). Die Volksmenge antwortet nun allerdings erstaunlicherweise nicht mit „Der Sohn Davids!“, wie eben noch in V. 9, sondern bezeichnet ihn als Propheten. Das verwundert zunächst. Würde Ersteres nicht viel besser mit dem in V. 5 geforderten „Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir“ übereinstimmen? Man kann hier einen Rückfall hinter das Bekenntnis Jesu als Sohn Davids sehen⁴ oder aber das biblische Verständnis der Propheten, durch die Gott selbst spricht und handelt, entgegensetzen.⁵ Letztere Interpretation lässt sich noch intensivieren, wenn man „der Prophet“ im Kontext von Dtn 18,15 liest.⁶ Dieser Gedanke wird durchaus auch vom griechischen Text gestützt. Dort steht: „οὗτος ἐστὶν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας.“ Wenn die Einheitsübersetzung mit „Das ist der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa“ übersetzt, behält sie zwar die obige Wortreihenfolge exakt bei, doch wenn man sich vor Augen führt, dass im Griechischen Appositionen normalerweise nachgestellt sind und nur zur besonderen Betonung vorangestellt werden, müsste man an dieser Stelle folgerichtig eher mit „Das ist der Prophet, Jesus, der aus Nazaret in Galiläa“ übersetzen.⁷ Dieser kleine,

³ Vgl. u.a. Rudolf SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium. 16,21–28,20* Bd. 2 (NEB 1,2), Würzburg 2008, 161; Walter KLAIBER, *Das Matthäusevangelium. Mt 16,21–28,20* Bd. 2 (Die Botschaft des Neuen Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 2015, 21; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17* Bd. 2 (EKK I/2), Zürich 2007, 507.510.

⁴ Vgl. KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 95; Craig A. EVANS, *Matthew* (NCBiC), Cambridge 2012, 359; John NOLLAND, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 1), Grand Rapids, Mich. 2005, 840.

⁵ Vgl. Hubert FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar* Bd. 2, Düsseldorf 1997, 311.

⁶ Während U. Luz offen lässt, ob dieser intertextuelle Bezug hergestellt werden sollte (vgl. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25* Bd. 3 (EKK I/3), Zürich 2012, 184), spricht sich G. Maier für eine solche Leseweise aus, gibt dafür aber keine ausreichende Begründung (vgl. Gerhard MAIER, *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 15–28* (HTA: Neues Testament), Witten, Gießen 2017, 248f).

⁷ Vgl. Friedrich BLASS/Albert DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979, 218f.

aber feine Unterschied bedeutet, dass Jesus eben nicht einfach nur irgendein Prophet ist, sondern *der* Prophet, von dem Mose gesprochen hat. Hinzukommt die Beobachtung, dass Matthäus in seinem direkten Zitat von Sach 9,9 in V. 5 die dort dem kommenden König zu geschriebenen Attribute „gerecht“ und „gerettet“ weglässt und stattdessen nur von „demütig“/„sanftmütig“ (πραῦς) spricht. Darin sah man meist keine Absage an die nicht erwähnten Eigenschaften, sondern vielmehr eine bewusste Fokussierung auf die Sanftmütigkeit.⁸ Diese stellt für Matthäus nämlich anscheinend einen wichtigen Charakterzug Jesu dar, was sich auch darin widerspiegelt, dass Jesus selbst sich im Evangelium als sanftmütig bezeichnet (vgl. Mt 11,29).⁹ Doch nicht nur Jesus, sondern auch einer anderen bedeutenden Figur in der Bibel wird Sanftmütigkeit explizit zugeschrieben: Mose. Dieser wird in Num 12,3 sogar als Inbegriff der Demut dargestellt: „Mose aber war ein sehr demütiger Mann, demütiger als alle Menschen auf der Erde.“ Dabei verwendet die LXX an dieser Stelle ebenfalls das Wort πραῦς¹⁰, so dass der Fokus auf die Sanftmütigkeit bei Matthäus auch einen direkten Bezug zur Mosefigur herstellen könnte. Gepaart mit dem Ausruf der Volksmenge verdichten sich in der Einzugsperikope damit die Verbindungen zu Mose. Doch was macht einen solchen „Propheten wie Mose“ aus?

2. Der Prophet wie Mose (Dtn 18,15.18)

Zur Charakterisierung hilft der unmittelbare Kontext von Dtn 18,15.18 weiter: Dort wird nämlich nicht nur ein in der Nachfolge des Mose stehender Prophet angekündigt, sondern auch näher beschrieben:

¹⁵Einen Propheten wie mich wird dir der HERR, dein Gott, aus deiner Mitte unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören. ¹⁶Der HERR wird ihn als Erfüllung von allem erstehen lassen, worum du am Horeb, am Tag der Versammlung, den HERRN, deinen Gott gebeten hast, als du sagtest: Ich kann die donnernde Stimme des HERRN, meines Gottes, nicht noch einmal hören und dieses große Feuer nicht noch einmal sehen, ohne dass ich sterbe. ¹⁷Damals sagte der HERR zu mir: Was sie von dir verlangen, ist recht. ¹⁸Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm gebiete (Dtn 18,15–18).

V. 16 bezeichnet ihn also als Erfüllung für das, was das Volk am Horeb „am Tag der Versammlung“ erbeten hat. Dies nimmt Bezug auf die Theophanie von Ex

⁸ Vgl. Matthias KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 322; MAIER, *Matthäus. Kapitel 15–28*, 241; Maarten J. J. MENKEN, *Matthew's Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173), Leuven 2004, 110.

⁹ Vgl. FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 308; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 93f.

¹⁰ Den hebräischen Text (וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע יְהוָה אֶת קוֹלְךָ בְּהַר הַחֹרֵב וְיֹאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה עַל־פְּנֵי הַר הַחֹרֵב) übersetzt die LXX mit καὶ ὁ ἄνθρωπος Μωϋσῆς πραῦς σφόδρα παρὰ πάντας τοὺς ἄνθρώπους τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς γῆς.

20, wo Gott den Israeliten so nahekommt, dass sie Mose darum bitten, er möge an ihrer Stelle mit JHWH sprechen, weil sie fürchten, sonst zu sterben (vgl. Ex 20,19). Gott gibt dieser Bitte statt und Mose wird damit zum Mittler zwischen dem Volk und Gott. Ein eben solcher Mittler soll auch der in Dtn 18,15.18 verheißene Prophet sein; und wie das Volk damals zusagte auf Mose zu hören, soll es dies auch gegenüber dem kommenden Propheten tun (vgl. Ex 20,19; Dtn 18,15). Der Gehorsam hängt jedoch nicht etwa an der Person des Propheten selbst, sondern daran, dass er die Worte spricht, die JHWH in seinen Mund legt (vgl. Dtn 18,18).

Dieser Verheißung scheint jedoch eine andere, für die Mosefigur zentrale Bibelstelle entgegenzustehen – der Abschluss des Pentateuchs:

¹⁰Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der HERR von Angesicht zu Angesicht erkannt, ¹¹für all die Zeichen und Wunder, die er in Ägypten im Auftrag des HERRN am Pharao, an seinem ganzen Hof und an seinem ganzen Land getan hat, ¹²zu all den Beweisen seiner starken Hand und zu all den Furcht erregenden und großen Taten, die Mose vor den Augen von ganz Israel vollbracht hat (Dtn 34,10–12).

Allem Anschein nach kann es demgemäß also gar keinen Propheten wie Mose geben, obwohl doch gerade ein solcher in Dtn 18,15.18 angekündigt worden ist! Dies ist allerdings nur scheinbar der Fall, denn das, was in Dtn 34,10–12 als Alleinstellungsmerkmal des Mose hervorgehoben wird, ist nicht etwa seine Rolle als Mittler, sondern seine unmittelbare Beziehung zu Gott!¹¹ Dies ist eine Besonderheit, die sich immer wieder (nicht nur in Dtn 34,10) im Pentateuch ausgedrückt findet. So wird Mose beispielsweise auch in Num 12,8¹² von anderen Propheten abgehoben:

⁶[U]nd der HERR sprach: Hört auf meine Worte! Wenn es bei euch einen Propheten gibt, so gebe ich mich ihm in einer Vision als der HERR zu erkennen, im Traum rede ich mit ihm. ⁷Anders bei meinem Knecht Mose. Mein ganzes Haus ist ihm anvertraut. ⁸Von Mund zu Mund rede ich mit ihm, in einer Vision, nicht in Rätseln. Die Gestalt des HERRN darf er sehen. Warum habt ihr euch nicht gefürchtet, gegen meinen Knecht, gegen Mose, zu reden? (Num 12,6–8).

Mit ihm spricht Gott „von Mund zu Mund“, ja selbst Gottes Gestalt darf er sehen. Das hier eher selten verwendete Wort¹³ für „sehen“ (רָאָה), findet sich auch in

¹¹ Vgl. Christoph DOHMEN, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde*, Leipzig 2011, 170.

¹² Interessant ist hier auch der Kontext, in dem Gott dies spricht. Mirjam und Aaron lehnen sich in Num 12,1–16 gegen Mose auf, woraufhin Gott diese Worte zu den beiden Geschwistern spricht und sie zurechtweist.

¹³ Im ganzen Pentateuch lediglich 8-mal belegt: Gen 15,5; 19,7.26; Ex 3,6; 33,8; Num 12,8; 21,9; 23,21.

Ex 3,6, wo Mose nach der Selbstvorstellung Gottes am Dornbusch aus Furcht, Gott anzublicken (אָרַב), sein Gesicht verbirgt. Ein weiteres Mal taucht es im Buch Exodus nur noch in Ex 33,8 auf. Dort wiederum blickt das Volk Mose hinterher, während dieser sich auf den Weg zum Begegnungszelt macht, um mit Gott zu sprechen.¹⁴

Der Gedanke von der Mittlerstellung des Mose, die üblicherweise in der Richtung von Gott zu Mose beschrieben wird, kommt hier aus einer anderen Perspektive in den Blick, und zwar aus der Perspektive der Beziehung des Volkes zu Mose. Analog zum Offenbarungsempfang des Mose bei seiner Gottesbegegnung wird hier die Perspektive des Volkes beschrieben: Das Volk *blickt* in gleicher Weise auf Mose, dem Gott sich offenbart, wie Mose auf die Erscheinung Gottes im Dornbusch *blickte*.¹⁵

Mose zeichnet sich also sowohl durch seine Mittlerschaft als auch durch seine einzigartige und unmittelbare Beziehung zu Gott aus. Während der „Prophet wie Mose“ in puncto Mittlerschaft Mose gleichgestellt ist, bleibt im Hinblick auf die Unmittelbarkeit gemäß Dtn 34,10 immer eine Differenz.¹⁶

3. Die Verklärung Jesu und Dtn 18,15.18

Auch in der sog. Verklärungserikope spielt die Vorstellung eines „Propheten wie Mose“ eine wichtige Rolle – sowohl bei der Deutung Jesu als auch des Geschehens selbst –, welche durch das Teilzitat von Dtn 18,15 in Mt 17,5 evoziert wird. In der Verklärungserikope spricht die Himmelsstimme nämlich: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören“ (Mt 17,5). Die Aufforderung, auf Jesus zu hören, erinnert deutlich an Dtn 18,15,¹⁷ wo der Gehorsam gegenüber dem angekündigten Propheten wie Mose gefordert wird.

Darüber hinaus weist die Erzählung eine Vielzahl weiterer Anspielungen auf die Sinaiperikope und damit auf die Mose-Tradition auf,¹⁸ ganz zu schweigen davon, dass Mose selbst in der Perikope erscheint (vgl. Mt 17,3). Diese intertextuellen Bezüge legen nicht nur eine Deutung der Verklärung im Licht des Mose-Motivs

¹⁴ Vgl. DOHMEN, *Mose*, 138–39.

¹⁵ DOHMEN, *Mose*, 139.

¹⁶ Vgl. DOHMEN, *Mose*, 170.

¹⁷ So auch LUZ, *Matthäus 2*, 507; KONRADT, *Matthäus*, 274; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 2*, 162; KLAIBER, *Matthäusevangelium 2*, 21; Michael THEOBALD (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 3, Stuttgart ²2019, 66. Im Kontext des Lukasevangeliums außerdem KLEIN, *Lukasevangelium*, 346.348 und VOSS, *Christologie*, 162.

¹⁸ Vgl. dazu auch ausführlicher FRANKEMÖLLE, *Matthäus 2*, 233; LUZ, *Matthäus 2*, 507; KONRADT, *Matthäus*, 274; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium 2*, 161.

nahe, sondern verstärken die Einspielung von Dtn 18,15 für die Deutung der Perikope selbst. Wie dies im konkreten Fall aussieht, soll im Folgenden gezeigt werden.

Nachdem Jesus mit den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes auf einen hohen Berg gestiegen ist, beginnt Jesu Gesicht zu leuchten¹⁹ „wie die Sonne“ und seine Kleider werden „weiß wie das Licht“ (Mt 17,2). Die Parallele zu Mose, dessen Angesicht nach der Begegnung mit JHWH erstrahlt (Ex 34,29f), ist – gestützt durch weitere Anspielungen auf die Sinaiperikope, wie z.B. dem Berg – unverkennbar.²⁰

Hatte Mose im Gespräch mit Gott darum gebeten, Gottes Herrlichkeit sehen zu dürfen (Ex 33,18), so strahlt die Herrlichkeit Gottes nun von seinem Angesicht zurück, so dass die Israeliten im Strahlen des Angesichts des Mose Gottes Nähe sozusagen „sehen“ können.²¹

Selbiges wird nun auch für die Jünger am Antlitz Jesu sichtbar, wobei dies – anders als bei Mose – nicht situationsbedingt, sondern mit der Person Jesu selbst verbunden ist! Hinzu tritt die Wolke, die – in Kontinuität zur alttestamentlichen Tradition (vgl. Ex 13,21f; 40,34–38; 1 Kön 8,10f) – als Symbol und Medium der göttlichen Gegenwart fungiert²² und die Himmelsstimme somit eindeutig Gott zuordnet. So wird Jesus durch Gott selbst als Prophet wie Mose charakterisiert und macht damit auch gemäß obigen Ausführungen unmissverständlich klar: Jesus spricht Gotteswort!

Erinnert man sich daran, dass der Unterschied zwischen Mose und dem in Dtn 18,15 angekündigten „Propheten wie Mose“ in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung begründet ist (vgl. Dtn 34,10), wird deutlich, dass dieser Unterschied im Fall Jesu aufgehoben scheint. Sein leuchtendes Angesicht – analog zu dem des Mose – bezeugt die besondere Nähe zu Gott und lässt eine unmittelbare Teilhabe an der göttlichen Sphäre²³ erkennen.

Diese Beobachtung wird durch einen weiteren Aspekt innerhalb des Matthäusevangeliums vertieft. In Dtn 34,10 wird die einzigartige Beziehung zwischen JHWH und Mose mit der Formulierung beschrieben, Gott habe Mose „von

¹⁹ Davon, dass auch sein Gesicht leuchtet, sprechen nur Matthäus und Lukas, nicht aber Markus.

²⁰ So auch KONRADT, *Matthäus*, 274; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 233f; LUZ, *Matthäus* 2, 507. Für H. Klaiber ist das Strahlen allgemein Zeichen für all jene, die in der Gegenwart Gottes stehen, worunter eben auch Mose fällt, vgl. KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 20.

²¹ DOHMEN, *Mose*, 146.

²² Vgl. KONRADT, *Matthäus*, 272; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 21; SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 2, 162; LUZ, *Matthäus* 2, 507.

²³ Vgl. KONRADT, *Matthäus*, 272; Hans KLEIN, *Lukasevangelium*, 346; LUZ, *Matthäus* 2, 510.

Angesicht zu Angesicht erkannt“ (יִדְעוּ יְהוָה פְּנִים אֶל-פְּנִים). Das Motiv des „Erkennens“ als Ausdruck einer exklusiven Gottesbeziehung findet eine deutliche Entsprechung in Mt 11,26–27, wo die gegenseitige Kenntnis zwischen Vater und Sohn betont wird:

Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden; niemand *kennt* den Sohn, nur der Vater, und niemand *kennt* den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.

Damit erweist sich Jesus nicht nur als *Prophet wie Mose* – was primär seine Mittlerfunktion betreffe –, sondern als jemand, der in einer ebenso unmittelbaren Beziehung zu Gott steht wie Mose selbst. Gleichwohl bleibt die Differenz zwischen Gott und Jesus gewahrt: Beide Figuren werden weder miteinander identifiziert noch vermischt. Diese Trennung tritt sowohl in der Gegenüberstellung von Vater und Sohn (vgl. Mt 11,26–27) als auch in der Unterscheidung zwischen Jesus und der Stimme aus der Wolke (vgl. Mt 17,5) deutlich hervor – ganz besonders auch in der Getsemaniszene (vgl. Mt 26,39.42).

Die Motive des strahlenden Angesichts und der Himmelsstimme sind zudem eng mit dem Erscheinen von Mose und Elija verknüpft. In der Forschung werden diese beiden Figuren häufig als Repräsentanten von Tora und Propheten, also der Heiligen Schrift, interpretiert.²⁴ In Verbindung mit dem Bergmotiv eröffnet sich jedoch ein weiterer Deutungszusammenhang: Beide Gestalten erfahren eine Gottesoffenbarung auf dem Sinai bzw. Horeb. Während Mose Gott im Nachhinein *sieht*, nachdem er an ihm vorübergezogen ist (vgl. Ex 33,23), *hört* Elija ihn im sanften, leisen Säuseln (vgl. 1 Kön 19,11–13). Auch in der Verklärung Jesu spielen *Sehen* und *Hören* eine zentrale Rolle. Einerseits sehen die Jünger im Leuchten des Angesichts Jesu die Herrlichkeit Gottes (vgl. Mt 17,2; Ex 34,29f). Andererseits hören sie die göttliche Stimme, die Jesus als den „geliebten Sohn“ ausweist, auf den sie gemäß Dtn 18,15 hören sollen (vgl. Mt 17,5). Damit repräsentieren Mose und Elija nicht nur Tora und Propheten, sondern verweisen zugleich durch ihre je eigene Gottesbegegnung auf dem Berg auf die theophane Dimension der Verklärung. In Jesus wird die Gegenwart Gottes *sicht- und hörbar*.

4. Die Diskrepanz zwischen den drei Jüngern und der Menge

Die Identifizierung Jesu als den Propheten wie Mose durch die Volksmenge bei seinem Einzug geschieht freilich nicht im Bewusstsein derjenigen Offenbarung, die in der Verklärung Jesu sichtbar wurde. Schließlich waren nur die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes Zeugen jener Szene, die zudem zunächst über das

²⁴ So z.B. bei KONRADT, *Matthäus*, 272; THEOBALD (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament*, 66; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 20; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 233. Allerdings gibt es auch Stimmen, die in ihnen an dieser Stelle nur Vertreter der Himmelswelt sehen, so z.B. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 2, 162; LUZ, *Matthäus* 2, 509.

Erlebte schweigen sollen (vgl. Mt 17,9). Wie also lässt sich dieser Ausruf vor den Toren Jerusalems einordnen? Über die Zusammensetzung der Menge wird jedenfalls nichts Näheres berichtet. Einige mögen bereits Zeugen der Heilungen und Predigten Jesu gewesen sein, andere begegnen ihm hier womöglich zum ersten Mal. Wie dem auch sei, eine viel wichtigere Rolle kommt vielleicht weniger den Rufenden selbst zu als vielmehr der Frage, *wem* die Menge Jesus als „den Propheten“ ankündigt: der Stadt Jerusalem. Diese besitzt im Matthäusevangelium eine recht ambivalente Rolle. Einerseits erscheint sie als Ort der göttlichen Gegenwart (vgl. Mt 5,35) und kann auch als „heilige Stadt“ (vgl. Mt 4,5; 27,53) bezeichnet werden, andererseits wird sie zum Schauplatz der Ablehnung Jesu, seines Leidens und Sterbens (vgl. Mt 16,21; 20,17) und gilt als die Stadt, die die Propheten tötet (vgl. Mt 23,37). Diese Spannung prägt auch die Einzugsperikope: Während Jerusalem durch das Mischzitat aus Jes 62,11 und Sach 9,9 die Ankunft des demütigen Friedenskönigs angekündigt wird, erzittert sie angesichts dieser Botschaft. Das in Mt 21,10 verwendete Verb *σειώ* kann dabei sowohl ein physisches Erdbeben als auch eine innere, psychische Erschütterung bezeichnen.²⁵ Für Letzteres plädiert B. Carrier in seiner einschlägigen Monographie zum Erdbebenmotiv im Matthäusevangelium.²⁶ Lässt sich diese innere Erschütterung zunächst schlichtweg als epiphanes Motiv deuten²⁷, erhält sie im Licht der Parallele zu Mt 2,1–12 jedoch eine deutlich negative Konnotation. Zwar verwendet Matthäus dort mit *ταράσσω* ein anderes Verb, dennoch ist aufgrund der inhaltlichen Nähe eine Verbindung der beiden Szenen kaum zu leugnen.²⁸ In Mt 2,3 nämlich erschrickt „ganz Jerusalem“ (Mt 2,3) zusammen mit Herodes über die Nachricht vom neugeborenen König der Juden (vgl. Mt 2,2–3). Im dort zitierten (abgewandelten) Schriftwort von Mi 5,1.3 wird bereits zu Beginn des Evangeliums eine theologische Gegenüberstellung zwischen Betlehem – dem Ort der Erwählung Davids – und Jerusalem – der Stadt, die sich gegen den Gesandten Gottes richtet –, markiert. Diese Opposition setzt sich nicht nur in der Einzugsperikope fort, sondern wird dort weiter zugespitzt. So deutet B. Carrier das Erbeben der Menschen im Zusammenhang mit dem Motiv des „Tag des Herrn“ und dem damit

²⁵ Vgl. Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Kurt ALAND/Barbara ALAND (Hg.), Berlin⁶1988, 1493.

²⁶ Vgl. Brian CARRIER, *Earthquakes and Eschatology in the Gospel According to Matthew* (WUNT II 534), Tübingen 2020, 34.37.

²⁷ So z.B. schon Dietrich GEWALT, „Die Heilung Blinden und Lahmer im Tempel (Mt 21,14)“, in: *DBAT* 23 (1986), 156–173, 158.

²⁸ Selbst B. Carrier, der Mt 2,3 aus seiner Studie aufgrund des anderen Vokabulars ausschließt, stimmt dem zu: „Though 2:3 is clearly related to 21:10 given the shared references to all of Jerusalem being agitated (*ταράσσω*, 2:3/ *σειώ*, 21:10) on account of Jesus, the term *ταράσσω* differs from *σειώ* and *σαλεύω* in that it does not fundamentally describe a violent shaking motion.“ CARRIER, *Earthquakes*, 12.

verbundenen Gericht über jene, die Jesus ablehnen:²⁹ „Because they demonstrate that they belong to the chaff, Jerusalem and its leaders experience the Day of the Lord as judgment rather than salvation.“³⁰

Diese ambivalente Rolle spiegelt sich schließlich auch in der Verortung der Perikope wider, wenn Jesus vom Ölberg kommend (vgl. Mt 21,1) direkt in den Tempel (vgl. Mt 21,12) einzieht. Eben diesen Weg nimmt nämlich auch die Herrlichkeit des Herrn im Buch Ezechiel, nachdem sie in Ez 11,23 die Stadt verlassen hat und „auf dem Berg im Osten der Stadt“ stehen geblieben ist, um später wieder durch das Tor im Osten in den neuen Tempel einzuziehen (vgl. Ez 43). Der Ölberg markiert dort eine deutliche Grenze, an welcher Gott Israel richtet.³¹ Ebenso zentral ist der Ölberg am Tag des Herrn im Sacharjabuch (vgl. Sach 14,4)³², wobei die Verbindung zu Matthäus dadurch unterstrichen wird, dass ebendieser Stelle auch bei der Kreuzigung Jesu – genauer bei der dort geschilderten Auferstehung der Toten (vgl. Mt 27,52f) – eine wichtige Rolle zukommt³³. Das Sacharjabuch selbst ist in der Einzugsperikope aber natürlich auch durch das direkte Zitat von Sach 9,9 (vgl. Mt 21,5) bereits mehr als präsent. Auf diese Weise wird die Szene in den Kontext des Gerichts Gottes über Jerusalem gesetzt, woran wohl die sich unmittelbar anschließende Tempelreinigung (vgl. Mt 21,12–17)³⁴ und die spätere Ankündigung der Zerstörung des Tempels (vgl. Mt 24,1–2) sowie die Rede über die Anfänge der Endzeit, die ebenfalls auf dem Ölberg stattfindet (vgl. Mt 24,3), anknüpfen.

Diese Gerichtsperspektive verbindet sich nun mit dem Motiv des „Propheten wie Mose“. In Dtn 18,19 heißt es: „Den aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft.“ Doch genau das ist, was in Jerusalem vor dem Hohen Rat geschehen wird: Man wird nicht auf die Worte Jesu hören, ihn der Gotteslästerung bezichtigen und des Todes würdig erachten (vgl. Mt 26,65–66). Dies kulminiert in ihrem verhöhrenden Ausruf: „Weissage uns, Christus, wer ist es, der dich geschlagen hat?“³⁵ (Mt

²⁹ Vgl. CARRIER, *Earthquakes*, 139 und ausführlich dazu, s. das gesamte Kapitel vier: CARRIER, *Earthquakes*, 109–140.

³⁰ CARRIER, *Earthquakes*, 139.

³¹ Vgl. Max KÜCHLER, „Die ‚Füsse des HERRN‘“, in: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (NTOA 6), Fribourg 1987, 11–35, 29.

³² Sach 14,4 ist genauer hin sogar die einzige Stelle im Alten Testament, wo explizit vom Ölberg gesprochen wird, vgl. Arnold STIGLMAIR, *Die Bücher Haggai, Sacharja, Maleachi* (NSKAT 26), Stuttgart 2020, 175.

³³ Ausführlich hierzu Dale C. ALLISON, „The scriptural background of a Matthean legend: Ezechiel 37, Zechariah 14, and Matthew 27“, in: H. VAN DE SANDT/J. VERHEYDEN/W. WEREN (Hg.), *Life beyond Death in Matthew's Gospel* (Biblical Tools and Studies 13), Leuven 2011.

³⁴ Bei Markus geschieht dies erst am darauffolgenden Tag (vgl. Mk 11,15–19).

³⁵ Die EÜ übersetzt: „Christus, du bist doch ein Prophet, sag uns: Wer hat dich geschlagen?“.

26,67), wobei im griechischen Text hier das Verb προφητεύω das Motiv des Propheten Jesus präsent ruft. Der Hohepriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten sind demnach überzeugt, dass Jesus gerade nicht im Namen Gottes spricht. Wenn auch nicht explizit, leitet sich ihr Todesurteil aus dem Prophetengesetz in Dtn 18,15–22 ab, denn dort heißt es u.a. auch: „Doch ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht geboten habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben“ (Dtn 18,20). Allerspätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage danach, was überhaupt das Kriterium ist, um zu entscheiden, ob jemand wahrer oder falscher Prophet ist. Auch dies wird in Dtn 18,15–22 behandelt:

²¹Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der HERR nicht gesprochen hat?, ²²dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des HERRN verkündet und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der HERR gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen (Dtn 18,21–22).

Eigentlich stehen sich damit vor und in Jerusalem zwei Perspektiven auf Jesus gegenüber: Die der Volksmenge aus Mt 21,1–11 und die des Hohen Rates. Während die einen Jesus als „im Namen des Herrn“ (Mt 21,9) kommend begreifen, sehen die anderen das genaue Gegenteil in ihm. Über alle dem steht *die* entscheidende Frage: Ist Jesus wahrer oder falscher Prophet?

5. Zwei Perspektiven

Diese Frage, ob Jesus nun im Namen des Herrn kommt oder nicht, scheint ab seiner Ankunft in Jerusalem eine ganz zentrale zu sein. So schließt er selbst seine Rede gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer (vgl. Mt 23) mit der Wiederaufnahme der Akklamationen beim Einzug ab: „Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gepriesen sei er, der kommt im Namen des Herrn!“ (Mt 23,39). Doch ist es genau das, woran sich im Folgenden die Geister scheiden. Während die religiösen Autoritäten in Jerusalem nach seinem Einzug versuchen, Jesu habhaft zu werden, scheitert ihr Vorhaben ausgerechnet daran, dass sie die Menge fürchten (vgl. Mt 21,46). Diese staunt nämlich nicht nur über Jesu Lehre (vgl. Mt 22,33), sondern hält ihn auch in Jerusalem (noch) für einen (wahren) Propheten (vgl. Mt 21,46). Erst Mt 26,56 stellt einen Wendepunkt hinsichtlich dieser zwei einander gegenüberstehenden und von verschiedenen Figuren verkörperten Perspektiven auf Jesus dar. Als Jesus all das, was im Zuge seiner Gefangennahme und darüber hinaus geschieht, auf die Schrift zurückführt, hat dies keine Bestärkung der Jünger zur Folge, sondern ist vielmehr Auslöser für die Flucht *all* (πάντες) dieser. Ab diesem Zeitpunkt ist Jesus allein, nur noch umgeben von den Menschen, die in ihm nun wahrlich niemanden sehen (wollen), der ihnen Gottes Wort verkünden würde.

Selbst Petrus, der bei der Verklärung anwesend ist (vgl. Mt 17,1) und noch in Mt 16,16 Jesus sogar als „den Christus“ bezeichnet, folgt ihm zum Prozess nur „von Weitem“ (ἀπὸ μακρόθεν). Bezeichnend ist, dass an dieser Stelle bis auf seine Neugier zunächst keine weitere Gefühlsregung geschildert wird (vgl. Mt 26,58). Von allen anderen Jüngern und auch von der zuvor noch Jesus zugewandten und staunenden Menge, die ihn für einen Propheten hält, ist fortan keine Rede mehr, so dass die positiven Figurenperspektiven auf Jesus gänzlich aus der Erzählung verschwinden. Ausnahmslos alle, die unmittelbar in seiner Nähe sind, verhöhnen und beschimpfen ihn: die römischen Soldaten (vgl. Mt 27,27–31a), die Leute, die am Kreuz vorbeigehen (vgl. Mt 27,39), die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten (vgl. Mt 26,66f.;27,41) sowie die beiden anderen Räuber, welche mit ihm gekreuzigt werden (vgl. Mt 27,44). Gemäß der Darstellung und Perspektivführung des Textes scheint ihn an dieser Stelle mehr oder weniger die gesamte Jerusalemer Gesellschaft abzulehnen: Die religiöse Oberschicht, die einfachen Leute, die Römer und sogar die Verbrecher. Gerade dort, wo all dies kulminiert – dem Kreuz –, wird sodann auch das provokante „Wenn du Gottes Sohn bist“ aus der Versuchungsszene durch die vorbeilaufenden Menschen wieder aufgenommen (vgl. Mt 4,1–11). Dies ist deshalb von Bedeutung, weil im Prinzip auch dort die Frage verhandelt wird, wer von beiden – Jesus oder der Versucher – im Namen Gottes spricht bzw. die Schrift gemäß des göttlichen Willens auslegt. Während in Kapitel 4 die Erzählung für den Leser deutlich macht, dass Jesus auf der „richtigen“ Seite steht (s.u.), verhält sich das im Kontext der Passion auf der Figurenebene gänzlich anders. Dort ist Jesus für alle auftretenden Figuren derjenige, der sich bloß anmaßt, im Namen des Herrn zu sprechen, was sich in der Flucht der Jünger (vgl. Mt 26,56) sowie nicht zuletzt auch an der Art und Weise, wie Jesus verhöhnt wird (vgl. Mt 27,40.42–43),³⁶ zeigt.

Dies hält bis unmittelbar nach seinem Tod an. Erst dann erhält erneut eine Figurenperspektive in die Erzählung Einzug, die wieder eine positive Deutung Jesu beinhaltet. Jedoch sind es nicht seine Jünger oder Menschen aus dem Volk, die ihn zuvor begleitet haben, sondern der Hauptmann und die Männer unter dem Kreuz, die Jesus bewachen (vgl. Mt 27,54). Auslöser für die Veränderung ihrer Sichtweise ist ihre Wahrnehmung der Umstände und Begleiterscheinungen, die mit Jesu Tod einhergehen (vgl. Mt 27,51–52.54). Erst danach werden Frauen genannt, die „aus der Ferne“ (ἀπὸ μακρόθεν) wohl ebenso wie der Hauptmann und die Männer dem Ganzen beigewohnt haben (vgl. Mt 27,55). Liefert die Erzählung an dieser Stelle auch keinerlei Innenperspektive der Frauen und bleibt ihre genaue Wahrnehmung so im Dunkeln, schlägt das Stichwort „μακρόθεν“ in Verbindung mit den theophanen

³⁶ Besonders deutlich in Mt 27,40, wo die vorbeigehenden Menschen ihm gerade vorhalten, dass das, was Jesus angekündigt hat, nicht in Erfüllung gehen kann und wird, da er sich noch nicht mal selbst vom Kreuz retten kann. Genau dies ist gemäß Dtn 18,22 jedoch Kennzeichen für einen falschen Propheten, der Worte spricht, die nicht von Gott stammen.

Elementen einen Bogen zur Sinai-Theophanie. Dort steht das Volk (vgl. Ex 20,18.21) bzw. dessen Repräsentanten (vgl. Ex 24,1) jeweils „in der Ferne“ (LXX μακρόθεν), während Gott ihnen erscheint. So deutet sich indirekt und vorsichtig womöglich bereits an, dass auch die Frauen an dieser Stelle wohl bereits mehr sehen als den gescheiterten Wanderprediger.³⁷ Zwei von ihnen – Maria von Magdala und „die andere Maria“ – beobachten später auch, wie und wo Josef von Arimathäa Jesus ins Grab legt (vgl. Mt 27,61). Doch erst in der Szene, in der die zwei Frauen zum Grab gehen, rücken diese beiden Figuren in den Erzählfokus (vgl. Mt 28,1–10). Nachdem ihnen der Engel von der Auferstehung Jesu berichtet hat (vgl. Mt 28,2–6) und sie zu den Jüngern schickt (vgl. Mt 28,7), machen sie sich „sogleich“ auf den Weg (vgl. Mt 28,8). Allem Anschein nach glauben sie dem Engel und seiner Botschaft, denn die zwei Frauen fürchten sich zwar, sind zugleich aber auch von „großer Freude“ erfüllt, wie in Mt 28,8 zu lesen ist. Dem entspricht auch ihre Reaktion, als ihnen auf dem Weg Jesus selbst begegnet: Ohne zu zögern, fallen sie vor ihm nieder (vgl. Mt 28,9). Aufgrund ihres Verhaltens und dessen, was der Leser über ihre Emotionen erfährt, lässt sich darauf schließen, dass diese zwei Frauen, die ja auch beim Tod Jesu – wenn auch in der Ferne – bereits mit dabei waren, die positive Perspektive des Hauptmannes und seiner Männer auf Jesus übernehmen und verkörpern – anders die Jünger. Zwar tun sie, wie ihnen geheißen; sie gehen nach Galiläa, um Jesus zu sehen (vgl. Mt 28,16), und werfen sich ebenfalls vor ihm nieder, doch scheinen ihnen *allen* – wie der griechische Text andeutet³⁸ – Zweifel zu bleiben (vgl. Mt 28,17). Dies gilt selbst für Petrus, Johannes und Jakobus, die noch das Privileg hatten, bei der Verklärung Jesu anwesend zu sein (vgl. Mt 17,1). „Für Leserinnen und Leser bestätigt sich der im Lauf der Lektüre gewonnene Eindruck, dass die Nähe zu Jesus nicht mit einem unerschütterlichen Glauben einhergeht – im Gegenteil: Selbst beim Anblick des Auferstandenen bleibt der Zweifel virulent.“³⁹ Eine abschließende Reaktion auf das, was ihnen der Auferstandene aufträgt, wird nicht mehr geschildert. Stattdessen

³⁷ Wobei erwähnt sei, dass der Text hier synchron, so wie er dasteht, ausgelegt wird. Auch bei Markus stehen die Frauen nämlich bereits „μακρόθεν“, so dass Matthäus dies wohl direkt von Markus übernommen hat.

³⁸ Dort heißt es nämlich: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. In der Forschung gab es durch die Zeit hindurch unterschiedliche Versuche, die (inhaltliche) Problematik des Jüngerzweifels aufzulösen, indem entweder textkritische Operationen vorgenommen oder andere Übersetzungen vorgeschlagen wurden, bei denen nie alle Jünger Subjekt des Zweifels sind. Eine gute Übersicht und Diskussion der einzelnen Vorschläge bietet Benjamin SCHLIESSER, *Zweifel. Phänomene des Zweifelns und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum* (WUNT 500), Tübingen 2022, 159–165. Am Ende kommt allerdings auch B. Schliesser ziemlich eindeutig zu dem Schluss, dass „gewichtige philologische, kontextuelle, narratologische und erzählpragmatische Gründe“ dafür sprechen, dass an dieser Stelle alle elf Jünger gemeint sein müssen, SCHLIESSER, *Zweifel*, 163f.

³⁹ Ebd., 158f.

endet das Evangelium mit ebendiesem Auftrag. So bleibt nicht nur offen, ob der Zweifel überwunden wird, sondern auf der Figurenebene auch, ob Jesus nun wirklich wahrer Prophet ist oder nicht. Keine Figurenperspektive setzt sich am Ende durch. Zurück bleibt der Leser.

6. Da capo – zurück auf Start

So endet das Matthäusevangelium – wenn auch auf gänzlich andere Weise – ähnlich offen wie das Markusevangelium. Doch stellt sich die Frage, ob es den Leser am Ende tatsächlich mit der Entscheidung allein lässt, welcher Perspektive sich anzuschließen gilt. Verfolgt man die Spuren, die der Text selbst auslegt, lautet die Antwort: nein. Um diese Linien freizulegen, ist ein erneuter Blick auf die abschließende Perikope, die Sendung der Jünger, notwendig. Diese weist nämlich – vorbereitet durch die Verhöhnung „Wenn du Gottes Sohn bist“ am Kreuz – auffällige Verbindungen zur Versuchungsszene in Mt 4 auf, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Bereits im ersten Vers der Aussendungsperikope fällt ein Detail auf: Die Jünger gehen in Galiläa auf einen Berg, „den Jesus ihnen genannt hatte“ (Mt 28,16). Das überrascht insofern, als zuvor keinerlei Hinweis auf einen solchen Ort gegeben wurde.⁴⁰ Zugleich ist ein Berg im biblischen Kontext zumeist kein beliebiger Schauplatz. Schon im Alten Orient sind Berge als Sitz oder Wohnung von Göttern bekannt.⁴¹ Im Alten Testament hingegen sind sie Offenbarungsort: So steigt JHWH auf den Sinai hinab oder offenbart sich eben dort (z.B. Elija). An diese Tradition knüpft auch Matthäus an, wenn Jesus immer wieder auf einen Berg steigt⁴² – sei es, um zu beten (vgl. Mt 14,23), Menschen zu heilen (vgl. Mt 15,29) oder zu predigen (Mt 5,1–7,27). Nicht zuletzt wird die Verklärung auf einem Berg lokalisiert (vgl. Mt 17,1–9).

Innerhalb des Evangeliums gäbe es folglich mehrere Berge, auf die sich der bestimmte Artikel in Mt 28,16 beziehen könnte. Am bedeutendsten scheint hier jedoch die Verbindung zum „sehr hohen Berg“ (Mt 4,8) aus der Versuchungsperikope zu sein. Dafür sprechen vor allem die auffallenden semantischen und inhaltlichen Parallelen zwischen den beiden Textabschnitten.⁴³ So zeigt der Versucher Jesus im

⁴⁰ Dies erstaunt umso mehr, weil von *dem* Berg gesprochen wird, so auch schon LUZ, *Matthäus* 3, 430.

⁴¹ Vgl. Jürgen WERLITZ, „Gottesberg“, in: *Lexikon und Begriffsregister. Mit Sacherklärungen, Themenschlüssel, Zeittafel, Karten. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 4, Stuttgart 2018, 139.

⁴² R. Schnackenburg, W. Klaiher, H. Frankemölle sehen deshalb im Berg v.a. den Ort der Gottesbegegnung und -nähe, vgl. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* 2, 289; KLAIBER, *Matthäusevangelium* 2, 286; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 539.

⁴³ Eine Beobachtung, die in der Forschung schon in verschiedenen Ausformungen häufig gemacht worden ist, vgl. z.B. KONRADT, *Matthäus*, 460; FRANKEMÖLLE, *Matthäus* 2, 543; LUZ, *Matthäus* 3, 438.

Zuge der dritten Versuchung in Mt 4 alle „Reiche der Welt“ (πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου) und verspricht, sie ihm zu geben (δίδωμι), sofern Jesus sich vor ihm niederwirft (προσκυνέω). Demgegenüber ist Jesus in Mt 28,16–20 „alle Vollmacht im Himmel und auf der Erde“ (πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς) gegeben worden (ἐδόθη) und die Jünger sind es, die vor Jesus niederfallen (προσκυνέω). Was Jesus also in Mt 4 ausschlägt, erhält er in Mt 28 in gesteigerter Form – und zwar nicht durch den Versucher, sondern durch Gott, wie das Passiv ἐδόθη anzeigt. Die Frage, wer im Namen Gottes spricht, wird in der Taufformel durch das Namensmotiv nochmals präsent und bildet gleichsam die große Klammer zwischen der Versuchung und dem Ende des Evangeliums. Auf diese Weise wird der Leser von Mt 28,16–20 schlussendlich wieder an den Anfang des Wirkens Jesu und somit an den Beginn des Evangeliums verwiesen und zum erneuten Lesen angeregt.⁴⁴

Mit der offengebliebenen Frage im Hintergrund, ob Jesus wahrer oder falscher Prophet ist, lassen sich sodann verschiedene Passagen des Matthäusevangeliums neu und bewusster lesen und einordnen. Eine ausführliche Analyse würde den Rahmen sprengen, doch einige Beispiele sollen den Grundgedanken illustrieren. An erster Stelle ist wiederum die Versuchungsszene zu nennen. Auf der ersten Erzählebene⁴⁵ bestätigt sie, dass Jesus gemäß dem Willen Gottes handelt, was sich daran zeigt, dass am Ende die Engel zu ihm treten und der Versucher flieht (vgl. Mt 4,11). Zwar erschließt sich dies gewiss bereits einem Erstleser, doch gewinnt die Szene an Gewicht, wenn man mit der Frage, die die Schlusskapitel aufwerfen, dorthin zurückkehrt. Auch die Verklärung erhält in diesem Licht zusätzlich an Tiefe. Die Himmelsstimme, die – wie oben gezeigt – Dtn 18,15 aufgreift, kann nun als göttliche Antwort auf mögliche Zweifel und Fragen des Lesers verstanden werden, hinsichtlich dessen, ob Jesus wahrer Prophet ist. Ähnlich verhält es sich mit einzelnen Szenen der Jerusalemerzählung. So thematisiert Mt 21,21 wie Mt 28,17 den Zweifel ganz explizit: „Amen, ich sage euch: Wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, dann werdet ihr nicht nur das vollbringen, was ich mit dem Feigenbaum getan habe“. Was beim ersten Lesen vor allem als Mahnung an die Jünger erscheint, lässt sich nun, vom Ende her gelesen, auch als Zuspruch an den Leser verstehen. Ähnliches gilt für das Gleichnis vom willigen und unwilligen Sohn (vgl. Mt 21,28–32) und für Jesu Warnungen vor falschen Propheten (vgl. Mt 24,11–12.23–28). Sie lassen sich vor dem aufgeworfenen Grundproblem umso stärker als Orientierung und Ermutigung deuten. Dass diese Verbindung nicht

⁴⁴ Diese Idee verdanke ich Tobias Nicklas, der diese in Bezug auf das Markusevangelium entfaltet hat.

⁴⁵ Außer Jesus, dem Versucher und den Engeln befinden sich keine weiteren Figuren in der Szene, so dass nur der Leser diese in seine Bewertung der Jesusfigur einfließen lassen kann, nicht aber etwaige Figuren der Erzählung jenseits der überirdischen Sphäre.

zufällig ist, zeigt besonders auch der letztgenannte Textabschnitt. In Mt 24,14 klingt nämlich bereits wieder der Schluss des Evangeliums an: „Und dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden – zum Zeugnis für alle Völker; dann erst kommt das Ende.“

7. Fazit: Die Bedeutung von Dtn 18,15.18 für das Matthäusevangelium

Somit lässt sich festhalten: Zwar lassen sich im Matthäusevangelium nur zwei Stellen ausmachen, die mehr oder weniger explizit auf Dtn 18,15.18 verweisen, doch gewinnt dieser Intertext eine bemerkenswerte Tragweite, sobald man ihn als hermeneutischen Schlüssel ernst nimmt. Gerade dann nämlich eröffnet sich eine wichtige Spur für die Beantwortung und Auseinandersetzung mit der Frage, wer dieser Jesu ist – und vor allem, ob er tatsächlich im Namen Gottes spricht. Eine Frage, die ganz besonders auch vor dem zeitgeschichtlichen Horizont bedeutsam ist, waren nicht zuletzt beide jüdische Kriege messianisch motiviert.⁴⁶ Wie dringlich dieses Thema für die ersten Christugläubigen gewesen sein muss, spiegelt sich im Evangelium selbst wider: Jesus warnt dort eindringlich vor falschen Propheten und Christussen, die selbst die Auserwählten in die Irre zu führen vermögen (Mt 24,11–12.23–28).

Nichtsdestotrotz gibt auch das mehrfache Lesen des Evangeliums keine abschließende Antwort vor. Vielmehr führt der Text den Leser in einen Prozess des Nachdenkens, um am Ende selbst zu einer eigenständigen und verantworteten Position und Haltung gegenüber Jesus zu gelangen. Mit dem offenen Ende ist zudem aber auch klar: gänzlich abgeschlossen ist dieser Prozess nie! Zwar kenne ich, wie bereits erwähnt, Hans Klein leider nicht persönlich, aber zumindest von dem her, was ich aus Erzählungen von ihm erfahren habe, scheint er mir – ganz im Sinne des Matthäusevangeliums – sich zeitlebens immer wieder in diesen so wichtigen Prozess begeben zu haben. So möchte ich ihm am Ende dieses Beitrags – und in schöner und dankbarer Erinnerung an meine ersten wissenschaftlichen Gehversuche – von Herzen alles Gute wünschen.

Stephanie ORTMANN
Faculty of Catholic Theology
Universität Regensburg
Germany

⁴⁶ Walter HOMOLKA/Daniel KROCHMALNIK/Juni HOPPE, *Der Messias kommt nicht. Abschied vom jüdischen Erlöser*, Freiburg 2022, 58.

Bibliographie

- ALLISON, Dale C., “The scriptural background of a Matthean legend: Ezekiel 37, Zechariah 14, and Matthew 27”, in: H. VAN DE SANDT/J. VERHEYDEN/W. WEREN (Hg.), *Life beyond Death in Matthew’s Gospel* (Biblical Tools and Studies 13), Leuven 2011.
- BAUER, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ALAND, Kurt/ALAND, Barbara (Hg.), Berlin ⁶1988.
- BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁵1979.
- BÖTTRICH, Christfried, „Lukasevangelium“, in: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/47924/> [25.22.2025].
- BÜCHELE, Anton, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurt a. M. 1978.
- BUSSE, Ulrich, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30* (SBS 91), Stuttgart 1978.
- CARRIER, Brian, *Earthquakes and Eschatology in the Gospel According to Matthew* (WUNT II 534), Tübingen 2020.
- DOHMEN, Christoph, *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde*, Leipzig 2011.
- EVANS, Craig A., *Matthew* (NCBiC), Cambridge 2012.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, *Matthäus. Kommentar Bd. 2*, Düsseldorf 1997.
- GEWALT, Dietrich, „Die Heilung Blinder und Lahmer im Tempel (Mt 21,14)“, in: *DBAT* 23 (1986), 156–173.
- HOMOLKA, Walter/KROCHMALNIK, Daniel/HOPPE, Juni, *Der Messias kommt nicht. Abschied vom jüdischen Erlöser*, Freiburg 2022.
- KLAIBER, Walter, *Das Matthäusevangelium. Mt 16,21–28,20* Bd. 2 (Die Botschaft des Neuen Testaments 2), Neukirchen-Vluy 2015.
- KLEIN, Hans, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3), Göttingen ¹⁰2006.
- KLEIN, Hans, *Der Mensch zwischen Himmel und Erde. Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien*, Sibiu 2021.
- KONRADT, Matthias, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015.
- KÜCHLER, Max, „Die ‚Füsse des HERRN‘“ in: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (NTOA 6), Fribourg 1987, 11–35.
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17* Bd. 2 (EKK I/2), Zürich ⁴2007.
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 18–25* Bd. 3 (EKK I/3), Zürich ²2012.
- MAIER, Gerhard, *Das Evangelium des Matthäus. Kapitel 15–28* (HTA: Neues Testament), Witten, Gießen 2017.
- MENKEN, Maarten J. J., *Matthew’s Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* (BETHL 173), Leuven 2004, 110.
- NOLLAND, John, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC 1), Grand Rapids, Mich. 2005.

- RESE, Martin, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas*, Gütersloh 1969.
- SCHLIESSER, Benjamin, *Zweifel. Phänomene des Zweifelns und der Zweiseeligkeit im frühen Christentum* (WUNT 500), Tübingen 2022.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Matthäusevangelium. 16,21–28,20* Bd. 2 (NEB 1,2), Würzburg⁴2008.
- STIGLMAIR, Arnold, *Die Bücher Haggai, Sacharja, Maleachi* (NSKAT 26), Stuttgart 2020.
- THEOBALD, Michael (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 3, Stuttgart²2019.
- VOSS, Gerhard, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965.
- WERLITZ, Jürgen, „Gottesberg“, in: *Lexikon und Begriffsregister. Mit Sacherklärungen, Themenschlüssel, Zeittafel, Karten. Die Bibel: Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* Bd. 4, Stuttgart 2018.