

„Dem Bräutigam entgegengehen“

Zur Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) in der matthäischen Endzeitrede

VON ADRIÁN JORGE TARANZANO

Einführung: Ein Künstler der Parabeln

Der reiche Gebrauch von Gleichnissen und Parabeln im ersten Evangelium stellt zweifellos ein Kennzeichen der literarischen Kunst seines Verfassers dar.¹ Matthäus zeigt nicht nur „ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Gattung der Parabeln“², sondern auch eine „ausgesprochene Neigung, Parabelkompositionen zu schaffen“³. Vergleiche, Gleichnisse und Parabeln sind überall in seinem Werk zu finden.⁴ Der Evangelist verwendet aber einen großen Teil seines bildhaften Stoffes in drei Gleichniskompositionen: in der Parabelrede am Ufer des Sees (Mt 13,1–52), während seines Jerusalemer Aufenthalts (Mt 21,28–22,14) und innerhalb der eschatologischen Rede im Tempel (Mt 24,45–25,30).

Verglichen mit den jeweiligen parallelen Abschnitten im Markusevangelium, zeigen die Stellen bei Matthäus eine beträchtliche Bearbeitung und Erweiterung. Zu den in Mk 4,1–34 gefundenen Gleichnissen fügt der erste Evangelist noch die Parabel vom Taumellolch im Weizenfeld und seine Erklärung (Mt 13,24–30; 36–43), das Gleichnis vom Sauerteig (Mt 13,33), das Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle (Mt 13,44–46), und das Gleichnis vom Schleppnetz (Mt 13,47–50) hinzu. Die Verschärfung der Spannungen mit den jüdischen Autoritäten ist nicht nur mit der markinischen Parabel von den bösen Pächtern (Mk 12,1–12; vgl. Mt 21,33–46) verbildlicht, sondern auch mit dem Vergleich von den zwei Söhnen (Mt 21,28–31) und mit der Parabel vom Hochzeitsmahl des Königssohnes (Mt 22,1–14).⁵ Auf gleiche Weise ist Matthäus der einzige Evangelist, der in der eschatologischen Rede bildhaften Stoff einführt: Das markinische Gleichnis vom Feigenbaum übernehmend (Mt 24,32; Mk 13,28) und das vom spät heimkehrenden Hausherrn (Mk 13,34–36) ersetzend, lässt Matthäus eine neue Reihe von Parabeln folgen: das Wachsamkeitsgleichnis vom Dieb (Mt 24,42–44) und die Parabeln vom treuen und untreuen Haushalter (Mt 24,45–

¹ Vgl. C. Münch, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion, Neukirchen-Vluyn 2004, 66–72.

² C. Münch, Parabeln im Matthäusevangelium. Einleitung, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh/München 2007, 385–394, 385.

³ Münch, Einleitung, 386.

⁴ Eine ausführliche Tabelle der matthäischen Texte ist in Münch, Einleitung, 392–394, zu finden.

⁵ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7, Düsseldorf [u. a.]⁵2005, 27.

51), von den zehn jungen Frauen (Mt 25,1–13) und von den Talenten (Mt 25,14–30). Die letzte Szene der Rede verwendet zudem den Vergleich mit dem Hirten, der die Schafe von den Böcken scheidet (Mt 25,32 f.).

Dieses literarische Phänomen kann nicht nur als ein Beispiel der häufigen matthäischen Vorgehensweise verstanden werden, nach der er formal oder inhaltlich ähnliche Stoffe zusammenstellt⁶, sondern auch als eine Konkretisierung eines zweiten matthäischen Verfahrens, nach dem er Parabeln an das Ende von Reden oder Redeabschnitten stellt⁷.

Dieses letzte Vorgehen kann verschiedenen Zwecken dienen: „Sie sollen zum Handeln motivieren, Forderungen begründen, das Verständnis vorausgehender Aussagen vertiefen u. a.“⁸ Mit anderen Worten: Es wird eine bildhafte Vertiefung beziehungsweise Entfaltung der in den Reden beinhalteten Lehre angeboten. Der Evangelist behandelt bestimmte Themen aus verschiedenen Perspektiven oder entwickelt einen fortschreitenden Gedankengang.⁹

Diese tiefe Beziehung und gegenseitige Zusammengehörigkeit zwischen Lehre und Parabeln darf in der Auslegung nicht übersehen werden. Die Stellung der Parabeln in der matthäischen Komposition verfolgt bestimmte Ziele und verlangt deswegen eine ausdrückliche Aufmerksamkeit. Anders kann die matthäische Botschaft in ihrem ganzen Reichtum nicht ans Licht gebracht werden. Man kann Matthäus nicht als Theologen verstehen, ohne ihm gleichzeitig Achtung als Gleichniserzähler zu bezeugen.¹⁰ Anhand der Gleichnisse legt der erste Evangelist sein Verständnis vom Herzstück der Verkündigung Jesu, das heißt von „den Geheimnissen des Himmelreiches“ (Mt 13,11), dar. Auch durch sie führt Matthäus die Botschaft Jesu fort und aktualisiert sie an den Bedürfnissen seiner Adressaten.

Diese Treue zu den Zeichen der Zeit wird in der matthäischen Endzeitrede besonders deutlich. Der Evangelist hat nicht nur den Umfang der Rede verdreifacht,¹¹ sondern er hat auch eine den Nöten seiner Gemeinde entsprechende tiefe Anpassung vollzogen.

Münch bedauert, dass trotzdem in der bisherigen biblischen Forschung eine Untersuchung der Parabelkomposition Mt 24,32–25,30 als Teil der matthäischen Endzeitrede noch aussteht.¹² Die vorliegende Arbeit beabsichtigt nicht, auf diese umfassende Problematik einzugehen, sondern sich

⁶ Vgl. Luz, Matthäus I/1, 27.

⁷ Vgl. Münch, Einleitung, 386; ders., Gleichnisse Jesu, 71 f. Der Verfasser erwähnt hier nur die folgenden Beispiele: Mt 7,24–27; 11,16–19; 12,43–45; 13,52; 18,23–35; 20,1–16.

⁸ Münch, Einleitung, 386.

⁹ Vgl. Münch, Gleichnisse Jesu, 72.

¹⁰ I. H. Jones, *The Matthean Parables. A Literary and Historical Commentary*, Leiden [u. a.] 1995, 3.

¹¹ Vgl. J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24 f.; Luc 21*, Paris 1985, 49: „Déjà long chez Marc (33 versets) et presque autant chez Luc (29 versets), le dernier grand discours de Jésus prend chez Matthieu une ampleur beaucoup plus considérable encore (94 versets: trois fois plus).“

¹² Vgl. Münch, Einleitung, 391. Man kann allerdings das Werk J. A. Gibbs, *Jerusalem and Parousia. Jesus' eschatological discourse in Matthew's Gospel*, Saint Louis/MO 2000, erwähnen.

nur teilweise dieser Frage zu nähern. Zuerst werden im vorliegenden Text die matthäische Komposition der Endzeitrede und die Funktion der Gleichnisse und Parabeln berücksichtigt werden. Nach dieser Darstellung befasst sich der zweite Teil der Arbeit mit der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Parabel von den zehn jungen Frauen und mit ihrem spezifischen Beitrag zur matthäischen Eschatologie.

1. Eine Parabelreihe innerhalb der eschatologischen Rede

Matthäus konzipiert die eschatologische Rede, die ihr folgende Parabelreihe und die Darstellung des letzten Gerichts als eine Einheit. Ein deutliches Indiz dafür ist die Stellung der oft benutzten matthäischen Abschlusswendung, mit der er einen Redeabschnitt schließt (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Diese fast gleichlautende Formel erscheint erst am Ende der letzten Szene der Rede, nach der Parabelreihe vor Mt 26,1.

Die Rede ist *grosso modo* aus Stoff vom Markusevangelium, von der Logienquelle und vom Sondergut verfasst worden.¹³ Der Evangelist rahmt die Parabeln in der Rede ein, und er koloriert die ihm vorliegenden eschatologischen Aussagen mit neuen Akzenten, die die besondere Situation seiner Adressaten widerspiegeln können.¹⁴ Die Betonungen und neuen Aspekte des hinzugefügten Parabelkorpus lassen eine *relecture* der Tradition erkennen, die auf die auftauchenden Probleme ausgerichtet sein kann.¹⁵ Darüber hinaus teilen alle diese Parabeln der Endzeitrede eine theologische Besonderheit: Sie thematisieren ausdrücklich die Ankunft des Menschensohnes und beschäftigen sich mit seiner einzigartigen Funktion als Weltenrichter. Folglich wird man ihnen gerecht, wenn man sie als Parusieparabeln bezeichnet.¹⁶

Die Gliederung der ganzen Rede lässt sich nicht leicht erkennen. Luz hat eine dreifache Teilung vorgeschlagen¹⁷ und verteidigt die These, dass eine

¹³ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 28–25, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2012, 403; J. Lambrecht, The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt., XXIV–XXV, in: M. Didier (ed.), L'évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie, Gembloux 1972, 309–342, 311; G. Häfner, Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen, in: D. Senior (ed.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity, Leuven [u. a.] 2011, 25–72, 62.

¹⁴ Vgl. J. Zumstein, Matthieu le théologien, Saint-Étienne 1986, 24 f.

¹⁵ Zum Begriff „relecture“ vgl. Y. Redalié, Dualisme et contrastes apocalyptiques: les ‚relectures‘ de Mt 24 et de 2 Th, in: A. Dettwiler/U. Poplutz (Hgg.), Studien zu Matthäus und Johannes/Études sur Matthieu et Jean, Zürich 2009, 79–90, 79.

¹⁶ Gewiss erwähnt schon die Auslegung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen die Funktion des Menschensohnes beim eschatologischen Gericht (Mt 13,41). Seine Figur ist aber nicht betont, und seine Ankunft ist nicht thematisiert. In diesem Zusammenhang muss die folgende Meinung von Münch, Einleitung, 389, nuanciert werden: „Die Parabeln reden immer wieder von ihm [Jesus] und seiner einzigartigen Rolle in der Geschichte Gottes mit den Menschen.“ Das kann schwerlich für alle Parabeln gelten. Vgl. auch ders., Gleichnisse Jesu, 67.

¹⁷ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 402 f. Eine dreifache Teilung ist der häufigste Vorschlag der Exegeten. Es ist aber umstritten, wo die Zäsur zwischen dem ersten und dem zweiten Teil liegt. Einen sehr auffallenden Vorschlag haben M. Grilli/C. Langer, Das Matthäus-Evangelium. Ein Kom-

logische Kontinuität zwischen dem ersten und dem dritten Teil bestehe. Nach der Darstellung eines mit der Parusie endenden zeitlichen Ablaufs (Mt 24,3–31) breche die Schilderung der Parusie ab. Sie werde erst im dritten Teil mit der Beschreibung des Gerichts wieder aufgenommen (Mt 25,31–46).¹⁸ Der lange Mittelteil (Mt 24,32–25,30) bilde eine „Unterbrechung“, die zum richtigen Erkennen und zur richtigen Praxis auffordere.¹⁹ Auf ähnliche Weise behauptet Puig i Tàrrach, dass der Abschnitt Mt 24,36–25,30 eine vom Motiv der Unkenntnis der Stunde der Parusie gekennzeichnete Parenthese sei, inmitten von zwei Teilen, die die Gewissheit der Wiederkunft betonen würden. Thematisch gesehen sei sie eine Ergänzung, die die anderen zwei Teile mit der Betonung von der Unkenntnis der Parusie korrigiere.²⁰

Gewiss sind die Parabeln stark paränetisch geprägt und gehören – verglichen mit den zwei anderen Teilen der Rede – formal zu einer davon sehr verschiedenen Gattung. Aber von „Unterbrechung“ oder von „parenthèse“ zu sprechen, scheint weder der Entwicklung und Progression der Rede gerecht zu werden noch die Affinität der Parabeln zur eschatologischen Sprache richtig einzuschätzen.²¹

Sie bilden ein wesentliches Moment innerhalb der matthäischen Endzeiterede und beschreiben neue Aspekte der Parusie, die notwendig für ihr richtiges Verständnis sind und mit der die konkrete Situation der Adressaten Berücksichtigung findet. Ohne die Lehre der Parabeln könnten das matthäische Verständnis der Vollendung der Geschichte und die ihr entsprechende Hal-

mentar für die Praxis, Stuttgart 2010, 377f., gemacht: Narrative Einleitung (24,1–3); 1. Anzeichen des Kommens (24,4–14); 2. Das Kommen des Menschensohnes (24,15–25,30); dieser Teil wird noch in drei Abschnitte unterteilt: große Bedrängnis (24,15–28), Parusie (24,29–44) und drei Gleichnisse (24,45–25,30); 3. Das Kommen zum Gericht (25,31–46) und narrativer Schluss (26,1a). Fragwürdig ist zum einen ihre Trennung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil, zum anderen sind die von ihnen dargestellten Gründe nicht überzeugend. Wenn der erste Teil sich mit den „Anzeichen und Vorzeichen des Kommens“ beschäftigt, versteht man nicht, warum die „besondere[n] Anzeichen der Bedrängnis“ (24,15–28) nicht zu ihm gehören sollten.

¹⁸ Eine ähnliche Meinung vertritt Münch, Gleichnisse Jesu, 131.

¹⁹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 403.

²⁰ Vgl. A. Puig i Tàrrach, *Le Parabole des dix vierges*, Rome 1993, 24–26. Auf der anderen Seite muss Puig i Tàrrach selbst gestehen, was offensichtlich ist und was seine oben erwähnte Meinung in Frage stellt: „Le jugement universel, de son côté, est préparé, anticipé, par les finales de paraboles (24,51; 25,11–12; 25,30) et par les paraboles elles-mêmes de la seconde unité (la parabole des talents est comme une première ébauche de la fresque du jugement). C’est la raison pour laquelle, quand on reprend le fil narratif (25,31), tout est prêt du point de vue de la dynamique narrative.“ Mit diesen Worten impliziert er aber eine *Progression* in der Rede, die anhand der Parabeln vollzogen wird.

²¹ Lambrecht, 331, hat hervorgehoben, dass die matthäische Parabelrede eschatologisch bearbeitet worden ist: „Noteworthy in this respect is, for example, the Parable Discourse that is developed by Matthew: Mark presents in ch. IV three parables, Matthew in ch. XIII, seven. In the parable of the Tares and its interpretation (Matthaean ‘Sondergut’) and in the concluding parable of the Net (also ‘Sondergut’) we come across the following themes: separation of the good and the evil who are brought together by the angels; the kingdom of the Father as a reward; and a place of weeping and gnashing of teeth. All this is also present in the conclusion of Mt., XXIV–XXV.“ Diese Aussage zeigt, wie eng der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Parabelsprache im Matthäusevangelium ist.

tung nicht ans Licht kommen. Die Parabeln stehen im Dienst seiner theologischen Vorstellung von der Parusie in der konkreten Situation der Gemeinde.

Darüber hinaus könnte vernünftig die These vertreten werden, dass der Abschnitt Mt 24,29–31 eine vollständige Darstellung der Parusie in sich selbst ist und eine Fortsetzung in Mt 25,31–46 nicht nötig gewesen wäre, wenn der Evangelist nicht einen neuen Teil ab Mt 24,36 begonnen hätte. Mit anderen Worten: Mt 25,31–46 setzt die Entwicklung des zweiten Teils voraus.

Im vorliegenden Aufsatz wird auch eine Dreiteiligkeit von Kapitel 24f. vorgeschlagen, die aber leicht von Luz' Vorschlag abweicht. Die ersten zwei Teile unterscheiden sich deutlich voneinander in ihrem jeweiligen Sitz im Leben, in den Betonungen und Problemen: Während der erste Teil die komplexe Beziehung zwischen den Ereignissen des Jüdischen Krieges und der Ankunft des Menschensohnes fokussiert (Mt 24,4–35), beschäftigt sich der zweite Teil mit neuen Aspekten der Parusie, die in einer geänderten Situation erwartet wird (Mt 24,36–25,30). Krönung der ganzen Rede ist die Darstellung der glorreichen Wiederkunft des Menschensohnes, die als untrennbar vom Jüngsten Gericht konzipiert wird (Mt 25,31–46). Die folgenden Überlegungen sollen die Gründe für diese dreifache Gliederung zum Ausdruck bringen.²²

1.1 Innergeschichtliche Wehen und Parusie (Mt 24,4–35)

Der erste Teil der Rede entspringt der Doppelfrage der Jünger an Jesus (Mt 24,3), nachdem er die Zerstörung des Tempels angedeutet hat (Mt 24,1 f.). In ihrer Nachfrage ist ein redaktioneller Eingriff von Matthäus deutlich zu erkennen. Während diese Doppelfrage sich sowohl im Markus- als auch im Lukasevangelium unmittelbar auf die Zerstörung des Tempels bezieht (Mk 13,3; Lk 21,7)²³, macht die matthäische Frage einen deutlichen Unterschied

²² Dieselbe Teilung wird auch von *Lambrecht*, 311, und *J. Nolland*, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids/Cambridge 2005, 956, festgestellt.

²³ Die meisten Exegeten gehen davon aus, dass die markinische Doppelfrage sowohl eine geschichtliche als auch eine eschatologische Bedeutung hat, auch wenn sie zugeben müssen, dass die zweite nicht explizit ist. Das erste *πάντα* und das zweite *πάντα ταῦτα* seien nicht gleichzusetzen. Vgl. *M. E. Boring*, *Mark. A Commentary*, Louisville/London 2006, 355; *M. Ebner*, *Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2009, 132 f.; *C. Focant*, *L'évangile selon Marc*, Paris 2004, 483; *F. Neiryck*, *The Eschatological Discourse*, in: *F. van Segbroeck* (ed.), *Evangelica II. 1982–1991. Collected Essays by F. Neiryck*, Leuven 1991, 493–510, 506. Nur eine Minderheit verteidigt die These, dass die Doppelfrage keine eschatologische Dimension enthält. Vgl. *N. T. Wright*, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996, 339–368; *R. France*, *Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, 500–507. – Wenn man sich aber an die Hinweise des Textes selbst hält, kann nicht übersehen werden, dass es in dem unmittelbaren Kontext keine explizite eschatologische Erwähnung gibt, auf die sich als Bezugswort das *πάντα ταῦτα* beziehen könnte. Die Beziehung zwischen dem Demonstrativpronomen und seinem Antezedens ist im Markusevangelium immer deutlich (vgl. Mk 2,8; 6,2; 7,23; 8,7; 10,20; 11,28–33; 13,8,29f.). Die eschatologische Ankunft des Menschensohnes wird gewiss in der markinischen Rede thematisiert (vgl. Mk 13,24–27). Sie wird aber anlässlich der falschen Messiasse und Prophe-

und zielt explizit auch auf die Wiederkunft Jesu und auf das Ende der Welt: „Sag uns, wann wird das sein (πότε ταῦτα ἔσται) und was ist das Zeichen für deine Parusie (τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας) und das Ende der Welt (συντελεία τοῦ αἰῶνος)?“ (Mt 24, 3).²⁴

Matthäus ist der einzige Evangelist, der das Wort παρουσία und das Syntagma συντέλεια τοῦ αἰῶνος verwendet. Ihre Einführung geht sehr wahrscheinlich auf die matthäische Redaktion zurück.²⁵ Nur der erste Ausdruck wird noch einmal in dieser Rede vorkommen (Mt 24,27.37.39). Der zweite dagegen ist in anderen Abschnitten außerhalb der endzeitlichen Rede zu finden (Mt 13,39f.49; 28,20). Beide sind eschatologisch auszulegen. Mit der Wiederholung des *Terminus technicus* παρουσία²⁶ wird die christologische Dimension der Eschatologie betont. Zu Recht spricht Marguerat von einer „christologischen Konzentration“, welche die matthäische Rede kennzeichnet.²⁷ Diese Formulierung spiegelt die Erwartungen der Urkirche wider.²⁸

Die Doppelfrage der Jünger nach der Zerstörung des Tempels und nach der Parusie Jesu sowie dem Ende der Welt bestimmt den Inhalt des ersten Teils; die Suche nach einem deutlichen Unterschied²⁹ zwischen dem dramatischen Ereignis der Zerstörung Jerusalems und der Parusie Jesu scheint ein wichtiges Ziel der Rede zu sein: Bereits zwei Aussagen in der Rede weisen auf diesen Unterschied hin: „Aber es ist noch nicht das Ende“ (Mt 24,6) und: „[U]nd dann wird das Ende kommen“ (Mt 24,14).

Innerhalb dieses ersten Teils können zwei Hauptabschnitte unterschieden werden: die Darstellung von innergeschichtlichen Ereignissen im Zusammenhang mit dem Jüdischen Krieg (Mt 24,4–28)³⁰ und die Ankündigung der eschatologischen Vollendung mit der Parusie (Mt 24,29–35).

ten eingeführt (vgl. Mk 13,21–23). Dem Ablauf der Erzählung nach ist wahrscheinlicher, dass die Ausdrücke ταῦτα und πάντα ταῦτα sich auf das von Jesus kurz davor erwähnte Niederreißen des Tempels beziehen (Mk 13,2). Die Doppelfrage ist nicht eine Wiederholung desselben Inhalts: Der erste Teil fragt nach der Zeit (πότε ταῦτα ἔσται) und der zweite nach dem Zeichen (τί τὸ σημεῖον) des eben vorausgesagten Ereignisses. Mit der Zerstörung des Tempels sind aber eschatologische Vorstellungen verbunden. Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Mk 8,27–16,20, Zürich [u. a.] 1989, 184f. Ein eschatologischer Hinweis in der markinischen Doppelfrage kann nur als impliziter weltanschaulicher Hintergrund verstanden werden.

²⁴ Die Ansicht, dass sich die Frage der Jünger und die Antwort Jesu im ersten Evangelium nicht auf den Zeitpunkt der Tempelzerstörung beziehe, ist fragwürdig. Sie wird zum Beispiel von Grilli/Langner, 378, verteidigt. Der Grund liege darin, dass die Tempelzerstörung Matthäus und seiner Gemeinschaft bekannt sei. Diese Tatsache schließt aber nicht aus, dass die Frage zurückschauend gestellt wird. Eine „Voraussage“ der schon bekannten Ereignisse bleibt rhetorisch und pragmatisch nicht bedeutungslos für eine Gemeinde, die sie bereits erlebt hat. Vgl. dazu Luz, Matthäus I/3, 427; I. Broer, Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24,1–28, in: NT 35 (1993) 209–233, 211f.

²⁵ Vgl. Luz, Matthäus I/1, 69; 73; ders., Matthäus I/3, 408f.; Neiryneck, 504f.

²⁶ Vgl. D. Marguerat, Le jugement dans l'évangile de Matthieu, Genève 1981, 71 f.

²⁷ Vgl. Marguerat, 495 f.

²⁸ Vgl. Nolland, 961.

²⁹ Vgl. Lambrecht, 318.

³⁰ Für Luz, Matthäus I/3, 421, Anm. 84, bleibt der Text offen, ohne sich auf ein bestimmtes Ereignis zu beziehen.

Eine zentrale Problematik der erwähnten innergeschichtlichen Ereignisse besteht darin, nicht verführt zu werden (Mt 24,4). Die nicht mit dem endgültigen Ende zu verwechselnden Vorkommnisse sind vielfältig: Viele werden für sich beanspruchen, der Messias zu sein; Kriege, Kämpfe zwischen Völkern und Königreichen, Hungersnöte und Erdbeben werden sich vermehren (Mt 24,5–8). Diese sind aber nur die notwendigen Anfänge der Wehen.³¹

Die Jünger selbst werden Bedrängnis, Hass und Mord von den Heiden um des Glaubens willen erfahren. Innerhalb der Gemeinde werden sogar viele zu Fall kommen, und gegenseitiger Hass und Verrat werden ihr schaden. Falsche Propheten werden viele in die Irre führen, und die Gesetzlosigkeit wird die Liebe in der Gemeinde erkalten lassen (Mt 24,9–12). Erst nach der Verkündigung des Evangeliums vom Reich auf der ganzen Welt, allen Völkern zum Zeugnis, wird das Ende kommen (Mt 24,14).³²

Eine präzisere Darstellung der intrahistorischen Geschehnisse beginnt mit der Erwähnung vom „Greuel der Verwüstung“ in V. 15 (Mt 24,15–28). Der Ausdruck τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ist die griechische Übersetzung von der im Danielbuch verwendeten Wendung מְשׁוּמָהּ וְהַשְׁקֵיף (Dan 9,27; 11,31; 12,11; vgl. 1 Makk 1,54; 6,7) und könnte hier auf die Entweihung durch die Zeloten oder auf die Zerstörung des Tempels durch die Römer hinweisen.³³ Dieses Zeichen soll die jüdischen Gemeinden zur Flucht in die Berge zwingen (vgl. Mt 24,16–20).

³¹ Vgl. *Nolland*, 962f. *Luz*, Matthäus I/3, 407f., 421–428, vertritt die These, dass Mt 24,6–14 und 24,15–28 dieselben Ereignisse unter verschiedenen Blickwinkeln beschreiben: im Blick auf die Welt (ökumenisch) und im Blick auf Judäa (örtlich). Die Argumente sind jedoch nicht überzeugend. Die Warnung vor falschen Messiasen (Mt 24,5) und falschen Propheten (Mt 24,11) kann nur sehr schwer „im Blick auf die Welt“ verstanden werden. Eine gewisse Darstellung der Vorkommnisse nach ihrem Ablauf kann nicht ausgeschlossen werden, wie es in der apokalyptischen Literatur nicht selten vorkommt (vgl. Dan 11). Der Abschnitt Mt 24,4–8 (9–14) könnte sich wohl auf die zahlreichen Aufstände, die außerhalb von Judäa stattgefunden haben, beziehen. Vgl. *F. Castel*, *Historia de Israel y de Judá. Desde los orígenes hasta el siglo II d.C.*, Estella 1998, 206–216.

³² Der Abschnitt Mt 24,9–14 zeigt eine starke Bearbeitung durch den Evangelisten, die sich auf interne Dispute der matthäischen Gemeinde beziehen könnte. Vgl. *J. Zumstein*, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Göttingen/Freiburg i. Br. 1977, 195–200. Das in Mk 13,12 verwendete Motiv der getrennten Familie wird von Mt 24,10 in Bezug auf die Gemeinde angewendet. Vgl. *Redalié*, 84. Auch *Grilli/Langner*, 381, stellen fest, dass die Gemeinde „von innen her zerstört“ wird.

³³ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 426; *Nolland*, 970f. Die Entscheidung für eines von diesen zwei verschiedenen Vorkommnissen könnte vielleicht in Verbindung mit der im Text verlangten Flucht getroffen werden. Wann wäre eine Flucht eher möglich? Vielleicht wäre sie wahrscheinlicher mit dem Aufstand der Zeloten und dem dadurch ausgelösten Bürgerkrieg (67 n. Chr.). Die Eroberung Jerusalems und der Brand des Tempels fanden drei Jahre später statt (70 n. Chr.), nach der Belagerung der Stadt durch Titus. Vespasian hatte schon Judäa unterworfen (69 n. Chr.), weshalb eine Flucht von denen, die „in Judäa“ sind (Mt 24,16), vielleicht schwieriger gewesen wäre. Es wäre außerdem denkbar, dass die „verkürzte Zeit“ (Mt 24,22) mit dem Zeitraum zwischen 67 und 70 (73) zu tun haben könnte. Eine solche Zeitraumangabe ist der apokalyptischen Literatur nicht fremd (vgl. Dan 7,25; 8,14; 12,11.12). *Grilli/Langner*, 383, sprechen von der Flucht „aufgrund der Zerstörung des Tempels und der darauffolgenden großen Bedrängnis des römisch-jüdischen Krieges“. Der Krieg aber folgt nicht der Zerstörung (70 n. Chr.), sondern geht ihr voraus (66 n. Chr.). Der jüdische Aufstand endet schließlich mit dem Fall von Masada (73 n. Chr.).

Mit dem apokalyptischen Topos der „Bedrängnis“ (θλιψις) wird der Schrecken dieser Notzeit betont. Eine größere θλιψις hat es seit dem Beginn der Welt nicht gegeben und wird es in der Zukunft nicht geben (Mt 24,21; vgl. Dan 12,1). Nur dank der Verkürzung dieser Tage um der Auserwählten willen wird das Überleben möglich (Mt 24,22).³⁴

Die letzte Warnung vor den auftauchenden falschen Messiassen und falschen Propheten dient als Anlass dazu, das Zeichen der Wiederkunft des wahren Messias zu erkennen (Mt 24,23–26). Mit der Einfügung und Bearbeitung des Stoffes aus der Logienquelle (Lk 17,23 f.)³⁵ lehrt der Evangelist, dass der Messias nicht in der Wüste oder in der Verborgenheit zu finden ist: Die Parusie des Menschensohnes wird so unübersehbar wie ein am Himmel aufleuchtender Blitz sein (Mt 24,27).³⁶

Sogleich nach der Bedrängnis dieser eben vorhergesagten Tage werden die Kräfte des Himmels erschüttert werden und „das Zeichen des Menschensohnes am Himmel“ (τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ) wird endlich gesehen werden (Mt 24,29–30). Der Evangelist führt hier eine recht ausführliche Beschreibung der kosmischen Ereignisse der Parusie ein, welche die Markusquelle bearbeitet und erweitert (Mk 13,24–27).³⁷

Die Erschütterung der Himmelskörper ist im Alten Testament mit dem göttlichen Eingreifen beim Jüngsten Gericht verbunden (Jes 13,10; 34,4; Ez 32,10; Joel 2,10; Hag 2,6; vgl. auch äthHen 80,4–7; Ass Mos 10,5).³⁸ Hier wird dieses Eingreifen in enge Beziehung mit dem Zeichen des kommenden Menschensohnes gestellt (vgl. Dan 7,13). Es handelt sich dabei um ein universales Ereignis, das alle Völker betrifft. Eine radikale Trennung wird dann stattfinden: Angesichts des Zeichens des Menschensohnes werden die Völker der Erde wehklagen müssen (vgl. Sach 12,10 LXX), die Auserwählten der ganzen Welt hingegen werden von seinen Engeln³⁹ mit lautem Posauenschall (vgl. Joel 2,1; Zef 1,16; 1 Thess 4,16; 1 Kor 15,52) versammelt (Mt 24,28–31). Mit dieser biblisch-apokalyptisch geprägten Sprache wird auf den zweiten Teil der Doppelfrage der Jünger geantwortet.

Dieser auf die Unterscheidung zwischen den innergeschichtlichen Wehen und der vollendeten Parusie zielende erste Teil der matthäischen Rede Jesu wird mit paränetischen Aussagen geschlossen (Mt 24,32–35).⁴⁰ Das Gleich-

³⁴ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 427–430.

³⁵ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 409; *Nolland*, 979 f.

³⁶ Hier ist noch nicht die Rede von der Parusie selbst, sondern sie wird erwähnt, um sie vom Auftauchen der falschen Messiasse abzugrenzen. Vgl. *Nolland*, 980.

³⁷ Vgl. *Nolland*, 982; *Dupont*, 65.

³⁸ Vgl. *Nolland*, 982 f.; *Luz*, Matthäus I/3, 433; *Grilli/Langner*, 387.

³⁹ Vgl. *Dupont*, 65: „[...] Matthieu montre aussi le Fils de l’homme envoyant ‚ses anges‘. Cette manière d’attribuer au Fils de l’homme les anges, qui appartiennent naturellement à Dieu, est un trait caractéristique de la christologie matthéenne (Mt 13,41; 16,27).“ Vgl. aber auch Mt 25,41: τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ; Apk 12,7: ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ.

⁴⁰ Anders als bei *Luz*, Matthäus I/3, 403, der die Verse 32–36 in den von ihm vorgeschlagenen Mittelteil (Mt 25,32–25,39) einschließt.

nis vom Feigenbaum soll dazu verhelfen, die Signale der endzeitlichen Ereignisse wahrzunehmen. Mit πάντα ταῦτα wird der Bezug auf die eben beschriebenen Geschehnisse deutlich. Diese Verse betonen die Notwendigkeit des Wissens (γινώσκετε) und der Unterscheidung der Zeichen der Zeit. Diese Notwendigkeit steht im Zusammenhang mit der in der Rede erwähnten Gefahr des Irrtums beziehungsweise des Irreführt-Werdens (vgl. Mt 24,4 f.; 11; 23–26). Die letzten Aussagen betonen mit Nachdruck die Unwiderruflichkeit der kommenden Ereignisse.

Dieser vorwiegend aus der markinischen Quelle gebildete erste Teil der matthäischen Rede spiegelt die spontane Assoziation der christlichen Gemeinden zwischen dem geschichtlichen Ereignis des Jüdischen Krieges (66–73 n. Chr.) und ihren eigenen von der Parusie Jesu bestimmten eschatologischen Vorstellungen wider. Die Erfahrungen der Schrecken des Krieges und seiner Folgen haben die Erwartung auf einen endgültigen Eingriff Gottes begünstigt und gefördert. Die Tempelzerstörung wird als Herausforderung Gottes angesehen, damit Er letztgültig eingreift.⁴¹ So sollen die Adressaten der nach der Tempelzerstörung verfassten Baruch-Apokalypse wissen, dass „das Ende seines Gerichts“ nicht fern ist (Apk Bar 82,2).

Für die Christen waren das endgültige Gericht Gottes und das Ende der Welt nur in Verbindung mit der Parusie Christi vorstellbar. Die Hoffnung auf die Parusie bestand zwar schon vorher, unabhängig von der politischen Situation von Judäa (vgl. 1 Kor 11,26; 16,22; Phil 4,5; 1 Thess 4,13–17; 5,1–5),⁴² aber die katastrophalen Ereignisse des Jüdischen Krieges konnten die Vorstellung begünstigen, dass das Ende von Jerusalem gleichzeitig das mit der Parusie untrennbar verbundene Ende überhaupt bedeuten würde. In Kürze: Diese leidvollen Erfahrungen manifestierten die schon zuvor bestehende Naherwartung. Auch wenn Matthäus versucht, einen Unterschied zwischen den beiden Ereignissen herzustellen, gibt er in dem ersten Teil seiner fünften Rede diese traditionelle Vorstellung wieder.

1.2 Die Erwartung der Parusie unter neuen Gegebenheiten (Mt 24,36–25,30)

Matthäus bearbeitet die letzten Aussagen der markinischen Vorlage (Mk 13,28–37). Was im Markusevangelium als Abschluss der Endzeitrede dient, wird im ersten Evangelium zum Ausgangspunkt für eine neue Entwicklung gemacht: „Aber über jenen Tag und die Stunde weiß niemand, weder die Engel der Himmel noch der Sohn, außer allein der Vater“ (Mt 24,36).

⁴¹ Vgl. *Gnilka*, 185.

⁴² Im Unterschied zu der in den Endzeitreden vorausgesetzten dramatischen Lage setzt 1 Thess 5,3 eine ganz ruhige Situation voraus: ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὁλεθρὸς. Ähnliche Umstände kann auch der aus der Logienquelle stammende Abschnitt Mt 24,37–41 reflektieren, der den ruhigen Ablauf des alltäglichen Lebens zu beschreiben scheint.

Der Spruch zeigt deutlich einen Tonwechsel, und er kann als Übergangsvers ausgelegt werden.⁴³ Wenn bis jetzt die Rede vom Wissen und vom Unterscheiden war, betont dieser zweite Teil von nun an das Nicht-Wissen. Deshalb ist die von Luz vorgeschlagene Einordnung des Gleichnisses vom Feigenbaum innerhalb des zweiten Teils fragwürdig.⁴⁴ Mit diesem Gleichnis wird die Idee erhärtet, dass die erwartete Ankunft nahe (ἐγγύς) ist und vor der Tür (ἐπὶ θύρας) steht (Mt 24,33).

Der erste Evangelist erweitert und entwickelt das in Mk 13,33–37 eingeführte Thema der Unkenntnis der Stunde der Ankunft des Menschensohnes. Im Folgenden fügt Matthäus Stoff aus der Logienquelle ein (Q 17,26–30; 34–35),⁴⁵ mit dem diese Problematik deutlich unterstrichen wird. Anders als in Abschnitt Mt 24,4–35, wo von der Geschichte und der Parusie die Rede war, wird hier ausschließlich von der Parusie des Menschensohnes gesprochen: „Wie nämlich die Tage Noahs (αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε) waren, so wird die Parusie des Menschensohnes sein“ (Mt 24,37).⁴⁶

Von den im ersten Teil beschriebenen dramatischen innergeschichtlichen Ereignissen gibt es hier keine Spur. Das könnte einem verschiedenen Sitz im Leben entsprechen. Wenn diese leidvollen Geschehnisse erst einmal vorbei waren oder es einen gewissen Zeitraum dazwischen gab, ist eine neue Situation denkbar, wie sie in Abschnitt Mt 24,38–41 angedeutet wird. Die dargestellten Tage Noahs beschreiben nicht die heftige Stimmung des Krieges, sondern den ruhigen Ablauf des Alltages: „Sie aßen und tranken, sie heirateten und verheirateten“ (Mt 24,38).

Wie Lukas beschreibt auch Matthäus damit „den gewöhnlichen Rhythmus des Lebens.“⁴⁷ Hier werden keine Zeichen erwähnt, deren Wahrnehmung die Wiederkunft Jesu ankündigen könnten. Hier werden eher der plötzliche Charakter der Parusie und ihre Unvorhersehbarkeit betont. Der redaktionell eingeführte Satz καὶ οὐκ ἔγνωσαν (Mt 24,39) verrät das Interesse daran, die Unwissenheit der Menschen und die Unvorhersehbarkeit der Stunde hervorzuheben.⁴⁸ Der Evangelist vergleicht diese Tage Noahs

⁴³ Zu einer Beschreibung dieses literarischen Vorgehens im Matthäusevangelium vgl. *Luz*, Matthäus I/1, 26. Luz hält aber Vers 36 nicht für einen Übergangsvers. Da ab Vers 37 ein deutlicher Neuanfang beginnt, ist es sehr wahrscheinlich, dass Vers 36 diese Funktion als Übergang innehat. *Lambrecht*, 325, hält den Vers für „a transition between the first and the second part“. So urteilen auch *Dupont*, 70, und *Nolland*, 990.

⁴⁴ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 402. In diesem Sinne kann man *Nolland*, 991, zustimmen: „There is a deliberate contrast between the confident tone of the predictive materials thus far in the chapter, climaxing in v. 34, and the present insistence that only the Father knows.“

⁴⁵ *Luz*, Matthäus I/3, 446f. schreibt Lk 17,31 der Logienquelle zu. Dabei übersieht er, dass der Vers 31 auf Mk 13,15 zurückgeht und wohl eher von dem dritten Evangelisten dorthin verschoben wurde, wie Luz auch bezüglich Lk 17,33 konzediert.

⁴⁶ Der theologische Hintergrund wird von *Marguerat*, 525, erwähnt: „Dans le monde de pensée juif, la génération de Noé est inséparable de l'évènement du déluge, figure traditionnelle du jugement universel.“

⁴⁷ *Nolland*, 993. Übersetzungen hier und im Folgenden vom Verfasser, wenn nicht anders angegeben.

⁴⁸ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 27; *A. Friedl*, Das eschatologische Gericht in Bildern aus dem Alltag.

mit dem alltäglichen Leben, in dem die gewöhnlichen Tätigkeiten stattfinden. Im Unterschied zu Mt 24,17f. müssen die Arbeiter auf dem Feld nicht fliehen und die Frauen dürfen zuhause bleiben,⁴⁹ um dort an der Mühle zu mahlen.

Mit dem plötzlichen Hereinbrechen der Parusie des Menschensohnes wird die Sammlung der Auserwählten vollzogen. Der mit dem Wortpaar „annehmen – zurücklassen“ (παραλαμβάνω – ἀφίημι) verfasste antithetische Parallelismus⁵⁰ drückt diese radikale Trennung aus und bezeichnet jeweils das Heil und die Heillosigkeit der Menschen.⁵¹

Aus diesem Zusammenhang lässt sich erklären, warum die geforderte Wachsamkeit ein so wesentliches Verhalten für die Jünger darstellt (Mt 24,42). Die Ermahnung zum Wachen stammt aus der markinischen Quelle (Mk 13,35) und wurde dem matthäischen Kontext leicht angepasst: Da Matthäus das markinische Gleichnis vom spät heimkehrenden Hausherrn (Mk 13,34–36) weglässt, darf hier nicht der Ausdruck ὁ κύριος τῆς οἰκίας (Mk 13,35) verwendet werden. Die Ermahnung findet deshalb auf derjenigen Sachebene statt, auf welcher vom „Herrn“ in christologischem Sinn die Rede ist (Mt 24,42).⁵² Das zum ersten Mal von Matthäus verwendete Verb γρηγορέω wird ausdrücklich in Verbindung mit der Ankunft des Herrn verwendet, deren genauer Tag unbekannt ist.⁵³ Diese Ermahnung wird am Schluss der Parabel von den zehn jungen Frauen noch einmal wiederholt (Mt 25,13).⁵⁴

Nach dieser Ermahnung folgt eine Reihe von vier Gleichnissen, die ihrer Länge nach angeordnet sind. Mit einem kurzen Gleichnis anfangend (Mt 24,43f.), geht die Endzeitrede mit drei längeren und komplexeren Parabeln (Mt 24,45–51; 25,1–13; 25,14–30) weiter. Zwischen ihnen sind viele Analogien zu finden, die ein gemeinsames Grundmuster verraten.⁵⁵

Diese Gleichnisfolge trägt zu der Darstellung des matthäischen Verständnisses der Parusie bei, und sie dient gleichzeitig als eine vehemente Paränese.

Eine exegetische Untersuchung von Mt 24,40f. par Lk 17,34f., Frankfurt am Main 1996, 36.

⁴⁹ Vgl. F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*. 15,1–19,27, Genève 2001, 158: „En évocant le travail aux champs, puis la mouture près de la maison, Matthieu présente une image unifiée“; Nolland, 994: „Probably he has in mind a small domestic mill in the home.“ [Kursive Hervorhebung A. T.]

⁵⁰ Vgl. Friedl, 92.

⁵¹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 450; Friedl, 151–153; 185–190.

⁵² Vgl. Nolland, 995.

⁵³ Zum christlichen Gebrauch des Verbs vgl. Luz, Matthäus I/3, 455f.

⁵⁴ Dupont, 71, trennt, wie schon oben erwähnt, die „triade des paraboles“ (Mt 24,44–25,13) und die Parabel von den Talenten (Mt 25,14–30), die als Ergänzung und Übergangsstück konzipiert wird. Indiz dafür sei, dass die drei ersten Parabeln „encadrées par la répétition de la même sentence, qui forme ainsi une inclusion“ sind. Er bezieht sich auf die Wiederholung der Ermahnung zum Wachen in Mt 24,42 und 25,13. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass der Evangelist nicht nur in den genannten Versen diese Formel wiederholt, sondern auch eine andere in Mt 24,51 und 25,30: die Aussage vom Heulen und Zähneknirschen. Deshalb zwingt diese „répétition de la même sentence“ nicht dazu, hier eine „inclusion“ zu sehen, welche die darin beinhalteten Parabeln abtrennen würde.

⁵⁵ Vgl. M. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen). Mt 25,1–13, in: Zimmermann (Hg.), Kompendium, 488–503, 496.

Wenn auch die Wachsamkeit und das Bereitsein ein gemeinsames Leitmotiv sind, so bietet dennoch jede von ihnen eigene Nuancen und besondere Betonungen, die die Rede bereichern. Im Unterschied zum Gleichnis vom Feigenbaum im ersten Teil (Mt 24,32–34) beschreiben diese anderen vier Gleichnisse menschliche Situationen, in denen das persönliche Interagieren entscheidend ist.⁵⁶ Sie illustrieren auch den Tag des Kommens des Herrn (vgl. Mt 24,42). Deswegen werden in der Rolle der kommenden Gestalt in der Dramatik der Erzählungen verschiedene christologische Bilder angedeutet.

1.2.1 Eine erschreckende Gestalt?

Die notwendige Haltung gegenüber der Parusie wird mit einem ersten aus der Logiquelle stammenden Gleichnis verdeutlicht: vom Hausherrn und dem Dieb (Mt 24,43; Lk 12,39; vgl. auch EvThom 21.103).⁵⁷

Matthäus verbindet das Gleichnis mit der vorangehenden Aufforderung zum Wachen durch die redaktionelle Einführung des Syntagmas ἐγρηγόρησεν ἄν in der Apodosis: „Wenn der Hausherr gewusst hätte, in welcher Nachtwache der Dieb kommt, dann hätte er gewacht“ (Mt 24,43). Mit diesem Irrealis der Vergangenheit⁵⁸ weist er auf das Verhalten hin, das seitens des Hausherrn notwendig gewesen wäre, das aber de facto nicht gezeigt wurde. Die Schwierigkeiten zwischen dem Gleichnis und seiner Anwendung sind bekannt.⁵⁹ Eines der Probleme, die die Anwendung von Vers 44 mit sich bringt, besteht darin, dass Jesus selbst in der Auslegung mit dem Dieb verglichen wird, dass er das Wort „Dieb“ in gewisser Weise auf sich selbst anwendet. Einige Ausleger meinen, all das spreche für eine ursprüngliche Zugehörigkeit der Anwendung zum Gleichnis und für dessen jesuanische Herkunft.⁶⁰

Luz schlägt vor, dass das *tertium comparationis* nur „der unbekannte Zeitpunkt“ des Kommens sei. Der Menschensohn teilt die Zeit seiner Ankunft ebenso wenig im Voraus mit, wie ein Einbrecher seinen Einbruch ankündigt.⁶¹ Dies ist eine sehr plausible Erklärung und trägt gewiss zur

⁵⁶ Auch dieser Unterschied ermöglicht, den Vergleich vom Feigenbaum vom zweiten Teil der Rede auszuschließen (vgl. auch Anm. 44), und hält davon ab, von einer Reihe von „six paraboles“ zu sprechen, wie Marguerat, 496, es tut. Der von ihm hier vorgeschlagene zweite Teil (24,32–25,30) enthalte „six [sic!] paraboles et plusieurs logia, articulés sur le thème de la venue du κύριος.“ In demselben Werk erwähnt er vorher eine andere Teilung: 24,3–36; 24,37–25,30; 25,31–46. Vgl. Marguerat, 521 f. Der Grund für diesen Unterschied wird nicht angeführt.

⁵⁷ Vgl. Marguerat, 528.

⁵⁸ Vgl. M. Labahn, Achtung Menschensohn! (Vom Dieb!) Q 12,39f. (Mt 24,43f. / Lk 12,39f. / EvThom 21,5), in: Zimmermann (Hg.), Kompendium, 154–160, 154. Marguerat, 529, sagt nur, dass das Beispiel „précisément irréel (ἄν)“ ist, ohne zu erwähnen, dass es hier um die Irrealität der Vergangenheit geht. Er vermittelt den Eindruck, als ob er den Satz einfach als Irrealität der Gegenwart verstehen würde, die aber mit ἄν und Imperfekt gebildet wird. Rhetorisch ist es vielleicht stärker, wenn das Beispiel in der Vergangenheit liegt: die Irrealität besteht darin, dass er dank seines Wissens um den Einbruch hätte wachen können, aber tatsächlich hat er es nicht getan, und der Dieb ist eingebrochen.

⁵⁹ Vgl. Marguerat, 528 f.; Luz, Matthäus I/3, 453–455.

⁶⁰ Zu einer Darstellung der Problematik vgl. Luz, Matthäus I/3, 454.

⁶¹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 545.

Lösung des Problems bei. Es ist aber auch denkbar, dass das Gleichnis sich, ausgehend von der Tatsache des unbekanntes Zeitpunktes, auf die konkrete Haltung des Nicht-Bereitseins bezieht und dass das Bild von einem Einbrecher zu dieser Situation passt. Die Ankunft eines Diebes als Bild der Parusie ist ein verbreitetes christliches Motiv (vgl. 1 Thess 5,2–4; 2 Petr 3,10; Apk 3,3; 16,15).⁶² Die Vorstellung vom Einbruch eines Diebes im Zusammenhang mit dem Gericht Gottes ist im Alten Testament belegt (vgl. Obd 5; Jer 49,9; Jer LXX 30, 3). Der erste Thessalonicherbrief zum Beispiel setzt das Bild des Diebes nicht nur bezüglich der Unwissenheit des Zeitpunktes der Ankunft mit der Parusie in Verbindung (1 Thess 5,2), sondern auch mit einer konkreten Haltung: „Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsternis, dass euch der Tag wie ein Dieb (ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης) ergreife“ (1 Thess 5,4). Nur diejenigen, die nicht vorbereitet sind, werden die Parusie als Einbruch eines Diebes erfahren. Das gilt aber nicht für die Söhne des Lichtes, auch wenn die Parusie so plötzlich und unvorhersehbar wie der Einbruch sein kann. Paulus scheint keinen Skrupel zu haben, Jesus in dieser Situation als Dieb vorzustellen.

Wenn diese Auslegung zutrifft,⁶³ dann besteht das Gleichnis auf der Notwendigkeit der Wachsamkeit und des Bereitseins. Sollten sie fehlen, dann wird man von der Parusie Jesu überrascht werden, wie man von dem plötzlichen Einbruch eines Diebes überrascht wird, so wie es dem Hausherrn geschehen ist. Er hätte den Einbruch eines Diebes durch die Wachsamkeit vermeiden müssen. Die christlichen Adressaten sind zwar nicht in der Lage, die Parusie zu vermeiden, aber sie müssen so handeln, dass die Parusie sie nicht mit bösen Folgen überrascht.

In der Anrede der Hörer/Leser wird die Aufforderung zum Bereitsein für die Ankunft des Menschensohnes eingeführt (Mt 24,44; vgl. Lk 12,40). Während in der Endzeitrede im Markusevangelium immer wieder das Wachen betont wird (Mk 13,33; 35,37), wird es bei Matthäus mit dem Ausdruck des Bereitseins kombiniert. Mit der letzten Wendung dieses Verses wird der Übergang zum nächsten Gleichnis vorbereitet.

1.2.2 Eine unvernünftige Ausrede

Anstelle des Gleichnisses vom heimkehrenden Hausherrn, mit dem Markus seine eschatologische Rede schließt (Mk 13,34–36), wählt der erste Evangelist eine andere Parabel, die aus der Logienquelle stammt (Mt 24,45–51; Lk 12,42–46).

Luz behauptet, dass der Grund für diesen Ersatz darin liege, dass Matthäus an anderen Stellen ähnliche Texte und Formulierungen einführe (vgl. Mt 24,42, 45; 25,13, 14) und dass es überflüssig gewesen wäre, noch das Gleichnis

⁶² Vgl. *Labahn*, 156.

⁶³ So auch *J. Jeremias*, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ¹¹1998, 47; vgl. *L. Morris*, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids/Cambridge 1991, 154 f.

aus der Markusquelle hinzuzufügen.⁶⁴ Noch konkreter behauptet Luz weiter: „Das bei Mk dazugehörnde Gleichnis vom abwesenden Hausherrn (Mk 13,33–36) läßt Mt weg, weil er im Talentengleichnis 25,14–30 einen ähnlichen Stoff plastischer und eindringlicher erzählen wird.“⁶⁵ Er versteht die Parabel von den Talenten als Ersatz für das Gleichnis des abwesenden Hausherrn.

Es ist aber wahrscheinlicher, dass Matthäus die Parabel vom treuen und untreuen Hausverwalter (Mt 24,45–51) als Ersatz für das markinische Gleichnis vom spät heimkehrenden Hausherrn (Mk 13,33–36) konzipiert. Die Ähnlichkeiten dieses Gleichnisses mit der Parabel von den Talenten beschränken sich nur auf die Formulierung des Anfangs der Texte (vgl. Mk 13,34; Mt 25,14).⁶⁶ Der Hintergrund des weggelassenen Gleichnisses von der Markusquelle ähnelt mehr dem des matthäischen: Die anvertraute Aufgabe besteht in der Verwaltung der οἰκία (Mk 13,34) oder der οἰκετεία (Mt 24,45). In beiden Gleichnissen spielt die nicht bekannte Zeit der Rückkehr des Herrn eine bestimmte Rolle. Im Gegensatz dazu treffen die drei Diener in der Parabel von den Talenten ihre jeweiligen Entscheidungen bezüglich der Verwaltung der Talente – wie das Adverb εὐθέως zeigt – umgehend nach der Abreise des Herrn (Mt 25,15).

Nun ist es wenigstens denkbar, dass dieser Ersatz nicht nur darauf zurückgeht, dass Matthäus es vermeidet, ähnliche Stoffe in dieselbe Rede einzuführen: Im Verlauf der Endzeitrede kommen mit der von Matthäus eingefügten Parabel neue Motive vor, die seine Einfügung in die Rede rechtfertigen können.

Einerseits führt die Parabel vom treuen und untreuen Hausverwalter ein Thema ein, das bis dahin noch nicht erwähnt worden ist: die Verantwortung für die Mitmenschen. Der Knecht wird darauf verpflichtet, seinen Mitknechten zu dienen. „Unser Text deutet wenigstens indirekt an, daß das Verhältnis zu den Mitmenschen beim ‚Wachsein‘ entscheidend ist.“⁶⁷ Die Treue zur anvertrauten Aufgabe wird noch wichtigere Aufgaben mit sich bringen (Mt 24,47). Dieselbe Idee wird in der Parabel von den Talenten wieder aufgenommen und erweitert (vgl. Mt 25,14–30): Die Nichterfüllung seiner Aufgabe und die Misshandlung der Mitknechte werden eine sehr grausame Strafe seines Herrn zur Folge haben (Mt 24,51). Verglichen mit der Darstellung des Schicksals des treuen Knechtes ist die des bösen Knechtes stärker entwickelt.⁶⁸ Wenn die „Erkaltung der Liebe“ eine reale Bedrohung für die Gemeinde war (vgl. Mt 24,12), dann könnte sich durch diese Betonung des Evangelisten die Gemeinde angesprochen gefühlt haben.⁶⁹ Darüber hinaus ist die Schilderung der zu erwartenden Strafe (Mt 24,51) – laut Jeremias – eine Anspielung darauf,

⁶⁴ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 403 f.

⁶⁵ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 452.

⁶⁶ Matthäus hätte sogar die Einführung der Parabel von den Talenten aus dem weggelassenen Gleichnis von der Markusquelle schaffen können. Vgl. auch Nolland, 1013, Anm. 184.

⁶⁷ Luz, Matthäus I/3, 465; Grilli/Langner, 392.

⁶⁸ Vgl. Marguerat, 533; Redalié, 80.

⁶⁹ Vgl. Dupont, 77.

dass der Menschensohn als „Weltenrichter“ gedeutet wird.⁷⁰ Diese Idee wird im Ablauf der Endzeitrede immer deutlicher dargestellt (Mt 25,12; 30.31–45).

Andererseits wird eine wichtige Problematik angedeutet, die den Adressaten höchstwahrscheinlich hat betreffen können: Während im markinischen Gleichnis vom abwesenden Hausherrn nur die Unkenntnis des Zeitpunktes der Rückkehr erwähnt wird, wird in der Parabel vom treuen und untreuen Hausverwalter durch die Äußerung des Knechtes auf das Thema der Verzögerung der Ankunft des Herrn angespielt (Mt 24,48).

Das Problem der Verzögerung der Parusie ist gewiss eine „exegetisch umstrittene Frage“⁷¹. Luz hält ihre Thematisierung in diesem Text für möglich, auch wenn die größte Gefahr für die matthäische Gemeinde nicht darin bestehe, „am baldigen Kommen der Parusie“ zu zweifeln.⁷² Für Gerber kreist die Parabel nicht um die Annahme, dass der Herr nicht wiederkommt, oder um sein faktisches Ausbleiben. Sie kreist eher „um die Gefahr, die Zeit bis zur Rechenschaft falsch einzuschätzen und daher eigene Aufgaben zu vernachlässigen“.⁷³

In der Entfaltung der Parabel scheint aber das Verzögerungsmotiv doch keine so nebensächliche Bedeutung zu haben. Die von Gerber erwähnte vermeintliche Gefahr, die das Gleichnis betonte, könnte auch dem weggelassenen Gleichnis der Markusquelle zugeschrieben werden. In der von Matthäus der Logienquelle entnommenen Parabel ist aber die Feststellung⁷⁴ der Verzögerung der Auslöser für das Verhalten des schlechten Knechtes (Mt 24,48 f.).⁷⁵ Schon das Alte Testament kennt die Verzögerung als Ausrede für sündhaftes Verhalten (vgl. Ex 32,1).⁷⁶ Das selten im Neuen Testament verwendete Verb *χρονίζω* (vgl. Lk 1,21; 12,45; Hebr 10,37) kommt im Matthäusevangelium zweimal und nur in dieser Rede vor, die sich eben mit der Parusie beschäftigt (Mt 24,48; 25,5). Diese Tatsache kann nur schwerlich

⁷⁰ Vgl. *Jeremias*, 53.

⁷¹ *Lambrecht*, 328; vgl. *Marguerat*, 523; *Puig i Tàrrach*, 102–112.

⁷² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 462 f.

⁷³ Vgl. C. Gerber, Es ist stets höchste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter). Q 12,42–46 (Mt 24,45–51 / Lk 12,42–46) in: *Zimmermann* (Hg.), *Kompendium*, 161–170, 168.

⁷⁴ *Nolland*, 999, vertritt die These, dass der Sinn des Verbs hier laute: „Mein Herr nimmt sich [wie es für ihn typisch ist] seine Zeit.“ Der Diener rechne damit, dass sein Herr sich Zeit zu nehmen pflege. Er habe die Absicht, vor der Rückkehr seines Herrn das Haus wieder in Ordnung zu bringen. Ähnlich ist die Auslegung von *Grilli/Langner*, 393. Es gibt aber keinen Hinweis im Text, der eine solche Auslegung plausibel machen kann. Diese Deutung würde voraussetzen, dass der Herr gegen seinen Brauch und gegen alle Berechnung des Knechtes früher angekommen ist. Von dieser nötigen Voraussetzung für eine solche Auslegung gibt es im Text ebenso keine Spur. Treffender ist die Auslegung der parallelen Stelle von *F. Bovon*, *L'évangile selon saint Luc*. 9,51–14,35, Genève 1996, 300: „Le serviteur constate d'abord la vérité: ‚Mon maître tarde.‘“

⁷⁵ Vgl. *Marguerat*, 533: „Le comportement répréhensible (κακός) du serviteur lui est inspiré par la longueur de l'absence.“

⁷⁶ Auch wenn eine direkte Abhängigkeit von diesem Text in Bezug auf die matthäische Stelle nicht verteidigt werden könnte, fällt der ähnliche Hintergrund auf: *καὶ ἰδὼν ὁ λαὸς ὅτι κεχρόνικεν Μωϋσῆς καταβῆναι ἐκ τοῦ ὄρους συνέστη ὁ λαὸς ἐπὶ Ααρων καὶ λέγουσιν αὐτῷ ἀνάστηθι καὶ ποίησον ἡμῖν θεός οἱ προπορεύουσιν ἡμῶν ὃ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐξ Αἰγύπτου οὐκ οἶδαμεν τί γέγονεν αὐτῷ.*

zufällig gewesen sein: Die Verzögerung der Parusie ist eine nicht nebensächliche Problematik im Urchristentum gewesen, die einer theologischen Rechtfertigung bedurfte (vgl. 2 Thess 2,1–12; 2 Petr 3,3–9). In der Parabel von den zehn jungen Frauen wird diese Problematik wieder aufgenommen und erweitert (Mt 25,1–13). Der zweite Teil dieser Arbeit wird sich ausführlicher mit diesem „texte-clé de la Parusieverzögerung matthéenne“⁷⁷ beschäftigen.

1.2.3 Persönliche Rechenschaft

Die letzte und längste Parabel der Rede nimmt das Motiv vom Herrn und den Knechten wieder auf (Mt 25,14–30; vgl. Mt 24,45–51).⁷⁸ Es ist umstritten, ob sie aus der Logienquelle stammt (vgl. Lk 19,12–27)⁷⁹ oder zum matthäischen Sondergut gehört. Die Hypothese, nach der es hier um zwei unabhängige Varianten einer einzigen ursprünglichen Tradition geht, kann eine denkbare Lösung des Problems sein.⁸⁰

Im Unterschied zur lukanischen Parabel verteilt der Hausherr bei Matthäus unterschiedliche Beträge von Talenten an die Knechte, jedem nach seinen Fähigkeiten (Mt 25,15). Die anvertraute Summe von Talenten ist bei Matthäus auffallend hoch.⁸¹

Nolland hält den Satz „Nach langer Zeit (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον) aber kommt der Herr“ (Mt 25,19) für einen matthäischen „Touch“, um eine Verbindung zu den vorangehenden Parabeln (Mt 24,48; 25,5) herzustellen. Auch wenn hier eine diskrete Anspielung auf die Verzögerung der Parusie nicht ausgeschlossen werden kann, die in Kontinuität mit den vorangehenden Parabeln stehen könnte, muss aber darauf hingewiesen werden, dass die Problematik der Verzögerung der Parusie in der Auslösung des Konflikts dieser Parabel keine bedeutsame Rolle spielt.⁸² Die späte Ankunft des Herrn hat eher eine andere erzählerische Funktion: „Da es (auch heute) nicht einfach ist, eine große Menge Geld zu verdoppeln, können die Leser davon ausgehen, dass sehr viel Zeit vergangen ist.“⁸³ Das Verhalten der Knechte ist unabhängig von der Zeit der Rückkehr. Die eventuelle Verzögerung des Herrn ruft die Haltung des dritten Knechtes nicht hervor, und seine Entschuldigungen thematisieren nur die Angst vor der Strenge des Herrn (Mt 25,24f.).

⁷⁷ Puig i Tàrrach, 110.

⁷⁸ Vgl. Nolland, 1012f.

⁷⁹ Vgl. C. Münch, Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern) Q 19,12f. 15–24.26 (Mk 13,34 / Mt 25,14–30 / Lk 19,12–27), in: Zimmermann (Hg.), Kompendium, 240–254, 243. Eine Fassung des Gleichnisses befindet sich auch im Nazaräerevangelium. Vgl. Jeremias, 55.

⁸⁰ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 495; Münch, Gleichnisse Jesu, 154.

⁸¹ Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren, 243f.; Marguerat, 552.

⁸² So auch Marguerat, 549, Anm. 10: „Nous ferons remarquer qu’à la différence de la parabole des dix vierges, la longueur de l’absence du maître n’est pas constitutive du récit.“ Es könnte aber gefragt werden, ob man das Adjektiv „constitutive“ verwenden kann. Die „lange Zeit“ bildet doch einen notwendigen Teil der Erzählung. Sie löst den Konflikt der Situation nicht aus, aber sie ist eine Voraussetzung der Geschichte.

⁸³ Grilli/Langner, 397.

Zentral ist dagegen ein neues Motiv, das bis hierher noch nicht explizit eingeführt worden war: die persönliche Rechenschaftsablegung der Knechte.⁸⁴ Dieses Motiv findet viele Beispiele in der alt- und neutestamentlichen sowie rabbinischen Literatur⁸⁵ und wird mit dem Gedanken des Gerichts assoziiert⁸⁶. Nicht alle vollbringen dieselbe Leistung, aber jeder der treuen Knechte verdoppelt die empfangenen Talente.⁸⁷

Verglichen mit der Belohnung des Hausverwalters, die lediglich aus einer vollständigen Verantwortung für die ganze Habe des Herrn besteht (Mt 24,47), bildet hier die Erwähnung der Teilnahme an der „Freude des Herrn“ (Mt 25,21.23), die sich an die verheißene Aufgabe anschließt, einen deutlichen Unterschied. Nach der Parabel von den jungen Frauen (Mt 25,1–13) darf nicht die fröhliche Dimension des Jenseits vergessen werden. Der Ausdruck „geh hinein in die Freude deines Herrn“ (εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου)⁸⁸ kann ein Fest meinen, wenn hinter dem griechischen Begriff *χαρά* die hebräische *חַמְדָּה* mit dieser Bedeutung zu finden ist.⁸⁹ In Bezug auf einen Sklaven ist diese Einladung überraschend.⁹⁰ Das Verb *εἰσερχομαι* wird oft in Verbindung mit dem Zugang zur βασιλεία (Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23 f.; 23,13) oder zur ζωή (Mt 18,8 f.; 19,17) verwendet.

Verglichen mit der Abrechnung mit den treuen Sklaven ist diejenige mit dem schlechten Knecht stärker entwickelt. Das Urteil für ihn ist streng und wird deutlich betont: Ihm wird nicht nur das Talent weggenommen, sondern er wird „in die Finsternis draußen“ (εἰς τὸ σκότος τὸ ἕξωτερον) hinausgeworfen, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird (Mt 25,30; vgl. 22,13). Hier wird das Bildfeld verlassen und auf die Sachebene umgestiegen: der eschatologische Ausschluss vom Heil. Damit wird deutlich, dass Matthäus „an das endzeitliche Gericht denkt“.⁹¹ Die eschatologische Rolle Jesu im endzeitlichen Gericht wird eingeführt.⁹² Mit einer eindrucksvollen Darstellung dieser Thematik wird sich der letzte Teil der matthäischen Endzeitrede beschäftigen.

1.3 Die Parusie und das Jüngste Gericht (Mt 25,31–46)

Matthäus bringt seine Rede mit einer der beeindruckendsten Passagen des Neuen Testaments zu Ende. „Das Fresko vom universalen Gericht (25,31–46) gewährt der Gesamtheit einen Abschluss.“⁹³ Die verkündigte, erwartete und verzögerte Parusie – von der bis hierher überwiegend die Rede gewesen

⁸⁴ Vgl. *Münch*, Gewinnen oder Verlieren, 246.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. *Münch*, Gewinnen oder Verlieren, 247; 249; *Marguerat*, 548.

⁸⁷ Vgl. *Marguerat*, 554 f.

⁸⁸ Diese Wendung befindet sich weder in der LXX noch im Rest des Neuen Testaments.

⁸⁹ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 507, Anm. 85.

⁹⁰ Vgl. *Nolland*, 1017.

⁹¹ *Münch*, Gewinnen oder Verlieren, 251.

⁹² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 507.

⁹³ *Marguerat*, 480.

ist – wird hier deutlich dargestellt. Im Vergleich zu den vorigen Stellen wird hier keine Wartezeit erwähnt. Die Zwischenzeit bis zur eschatologischen Vollendung wird nur rückschauend thematisiert. „Nun wird erzählt, was geschieht, wenn der Menschensohn mit den Engeln in Herrlichkeit kommt.“⁹⁴ Damit wird die Klimax der Rede erreicht.

Die Einleitung dieser Gerichtsschilderung (Mt 25,31) knüpft an Mt 24,30f. und, außerhalb der Rede, an Mt 10,23, an Mt 13,40–43.49f., an Mt 16,27 und an Mt 19,28 an. Der Evangelist Matthäus verwendet wieder den aus dem Danielbuch stammenden Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (vgl. Dan 7,13),⁹⁵ der überwiegend in seiner Endzeitrede vorkommt (Mt 24,27.30.37.39.44).⁹⁶ Der Unterschied aber zur Danielüberlieferung ist auffallend: Der Menschensohn ist nicht nur ein Gerichtszeuge, sondern der Weltrichter selbst.⁹⁷ Er erscheint in seiner Herrlichkeit (vgl. Mt 16,27; 19,28; 24,30), von allen Engeln begleitet (vgl. Mt 13,41.49; 16,27), und sitzt auf seinem Thron (vgl. Mt 19,28). Vor ihm werden alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη) versammelt (Mt 24,32; vgl. Joel 4,2; Jes 66,18). Auf diese universale Dimension der Ankunft des Menschensohnes ist schon in dem matthäischen Satz „und dann werden alle Stämme der Erde (πάσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς) klagen“ (Mt 24,30) hingewiesen worden.⁹⁸ Der Evangelist setzt voraus, dass das Evangelium vom Reich auf dem ganzen Erdkreis (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) vor dem Weltende verkündet sein wird (vgl. Mt 24,14).

Der Versammlung folgt die Trennung der Menschen aller Völker. In diesem Fall handeln nicht die Engel (wie in Mt. 13,41f.49; 24,30), sondern handelt allein der Menschensohn: Er wird es sein, der alle Völker voneinander scheiden wird, nach rechts und links. Diese Trennung nimmt das schon bildhaft dargestellte Urteil in der vorherigen Parabel wieder auf: das grausame Schicksal des schlechten Knechtes (Mt 24,51), der Ausschluss der unvorbereiteten jungen Frauen vom Hochzeitsmahl (Mt 25,12) und die Strafe für den unnützen Knecht (Mt 25,30). Mit Recht spricht Marguerat von der Homogenität des Schlusses der Endzeitrede mit den Parabeln, die ihm vorausgehen.⁹⁹ Der Vergleich mit der Gestalt des Hirten, der die Schafe von den Böcken scheidet, illustriert diese eschatologische Trennung (Mt 25,32f.). Im Gegensatz zu allen anderen matthäischen Stellen, wo die Rede vom Hirten

⁹⁴ Luz, Matthäus I/3, 517.

⁹⁵ Das Motiv des Menschensohnes findet sich auch in den außerkanonischen Schriften. 1 Henoch 37–71 und 4 Esra 13 zählen zu den *loci classici*. Vgl. M. Müller, *The Expression ‘Son of Man’ and the Development of Christology. A History of Interpretation*, Sheffield/Oakville 2008, 265. Für Marguerat, 489, schöpft der Text aus „une tradition d’origine hénochienne“. Vgl. ebenso X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más Pequeños* (Mt 25,31–46): Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo, Salamanca 1984, 168; L. W. Walck, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, New York/London 2011, 12f.

⁹⁶ Mt 24,42 stellt eine Ausnahme dar, indem es ὁ κύριος als Subjekt hat.

⁹⁷ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 530.

⁹⁸ Vgl. Lambrecht, 324.

⁹⁹ Vgl. Marguerat, 497.

ist (Mt 9,36; 14,14; 18,12–14), wird hier nicht das Erbarmen Jesu (σπλαγγίζειν) erwähnt. Das *tertium comparationis* liegt ausschließlich in der Handlung des Trennens, die in Anschluss an Ez 34,17–22 auf die Funktion des Richters anspielt.¹⁰⁰ Das Motiv wird nicht weiter entwickelt; ihm wird das königliche Bild folgen.

Auch wenn zwischen dem Bild vom Hirten und dem des Königs Verbindungen bestehen (vgl. zum Beispiel Ez 34,23 f.)¹⁰¹, hat hier die Einführung des Titels „der König“ (ὁ βασιλεύς) den Hintergrund von Dan 7,13 f. als wahrscheinlichsten Grund¹⁰²: Dem einen („wie einem Menschensohn“) (אֲנִי כְּבָרַךְ) wird „Macht, Ehre und Königtum“ (שְׁלֵטָן וְיָקָר וְיָמְלוּךְ) gegeben, und „sein Königtum“ (מְלִכּוּתָהּ; LXX: βασιλεία)¹⁰³ wird niemals untergehen. Auch der in Psalm 110,1 auf der rechten Seite JHWHs sitzende König kann die matthäische Darstellung beeinflusst haben. Hier wird Gott als der Vater Jesu gezeichnet und nur im Zusammenhang mit den Auserwählten erwähnt. Sie werden als „die Gesegneten meines Vaters“ (οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου) angesprochen,¹⁰⁴ und es wird ihnen gesagt, dass sie τὴν βασιλείαν erben werden (Mt 25,34).

Der einzige Grund für diese Auserwählung sind die Liebeswerke, die an dem König selbst durch das Handeln an einem seiner geringsten Brüder vollzogen wurden (Mt 25,35–40). Die aufgelisteten Liebeswerke beziehen sich auf allgemeine menschliche Nöte. Die Liste hat eine partielle Parallele in dem *Ägyptischen Totenbuch* (125: AOT I² 12),¹⁰⁵ aber vor allem spiegelt sie die jüdische Frömmigkeit wider: Belege sind im Alten Testament (Jes 58,7; Ez 18,7 f.; Ijob 22,6–9; Tob 1,16–18; Sir 7,34 f.), in den parakanonischen Schriften (äthHen 9,1; 42,8; 63,1) und in der rabbinischen Literatur (Avot de Rabbi Natan 7) zu finden.¹⁰⁶ Den jüdischen Texten zufolge sind die Liebeswerke entscheidend für das Gericht und die Ewigkeit.

In der Parabelfolge werden das Wachen und das Bereitsein als wesentliche Haltungen gefordert (Mt 24,42–25,30). Die bildhafte Sprache tritt einer konkreten und realistischen Ebene ihren Platz ab: Das Wachen und das Bereitsein bedeuten nichts anderes, als sich für die geringsten Brüder in ihren Leiden und Nöten einzusetzen.¹⁰⁷ Matthäus löst das Problem der Parusie

¹⁰⁰ Vgl. *Nolland*, 1025.

¹⁰¹ Vgl. *Pikaza*, 168.

¹⁰² Vgl. *Nolland*, 1027; *Pikaza*, 167.

¹⁰³ Bemerkenswert ist hier das possessive Suffix. Auch in Mt 13,41 wird die Rede vom ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und βασιλεία αὐτοῦ sein.

¹⁰⁴ Zur matthäischen Herkunft des Ausdrucks τοῦ πατρὸς μου vgl. *Marguerat*, 492.

¹⁰⁵ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 536, Anm. 138; *Marguerat*, 516.

¹⁰⁶ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 535; *H. Strack/P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; Band IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, München³ 1956, 567 f.; *Marguerat*, 515 f.

¹⁰⁷ Eine ähnliche Meinung vertritt *Marguerat*, 501: „Que signifie concrètement γρηγορεῖν (24,42s; 25,13), comment cette fidélité dans la durée est-elle appelée à s’inscrire dans le quotidien? [...] Il faut bien en convenir, seule notre péricope apporte une réponse claire, explicite, non métaphorique, à cette question capitale. Seul notre texte offre à la chaîne parabolique le décodage re-

nicht durch ein Entschlüsseln von apokalyptischen Zeichen. Er fordert eher seine Gemeinde dazu auf, die Liebe im alltäglichen Leben zu bezeugen.¹⁰⁸

Die an den Notleidenden getanen Liebeswerke gelten als dem König selbst getane Werke. Das Alte Testament (Spr 19,17) und die rabbinische Literatur (Dtn. Rabba 15,9; Mekhilta Ex 18,12)¹⁰⁹ stellen zwar JHWH und die Notleidenden in einen engen Zusammenhang. Diese Identifizierung des Menschensohnes beziehungsweise Königs mit dem Geringsten¹¹⁰ bildet aber eine klare Neuheit und stellt den höchsten Punkt der Darstellung dar.¹¹¹ Mit der Bruderschaft des Menschensohnes mit den Geringsten hebt Matthäus den christologischen Charakter des Gerichts hervor. Eine solch enge Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern begegnet den Lesern des Evangeliums schon in früheren Perikopen (vgl. Mt 10,40–42; 12,48–50; 18,5), auch wenn wichtige Unterschiede zwischen diesen Texten und Mt 25,31–46 bestehen.¹¹²

Das strenge Urteil über die auf die linke Seite Gestellten beruht auf deren unterlassenen Hilfeleistungen für die Geringsten. Ihre Unterlassungen führen dazu, dass sie „in das ewige Feuer (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον)“ geworfen werden, „das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!“ (Mt 25,41).

Das Bild vom Feuer ist im Matthäusevangelium mit dem Jüngsten Gericht verbunden (Mt 3,12; 7,19; 13,40–42.50). Verletzungen der Nächstenliebe (Mt 5,22), Taten der ἀνομία (Mt 7,23; 13,41)¹¹³ oder Skandale in der Gemeinschaft (Mt 13,41; 18,8f.) verdienen das Feuer als Strafe. Matthäus hatte schon im ersten Teil der Rede auf die Skandale, auf die Gesetzlosigkeit und auf die ihr folgende Erkaltung der Liebe in der Gemeinde hingewiesen (Mt 24,10.12). Nun stellt er ihre eschatologischen Konsequenzen dar. Die Härte dieser letzten Szene der Rede soll eine tiefe Resonanz in der matthäischen Gemeinde gefunden haben.¹¹⁴

Zusammenfassend erwähnt der Evangelist einen doppelten eschatologischen Ausgang: „Und diese werden in die ewige Strafe (εἰς κόλασιν αἰώνιον) gehen, die Gerechten aber ins ewige Leben (εἰς ζωὴν αἰώνιον)“ (Mt 25,46). Ungeachtet der Unterschiede scheint der Satz die im Danielbuch enthaltene Sicht widerzuspiegeln (Dan 12,2).¹¹⁵

quis. Pour le dire autrement: *en énonçant la norme du jugement dernier, Mt 25,31–45 offre au thème de la vigilance sa concrétion éthique.*“

¹⁰⁸ Vgl. Marguerat, 502. Zur Bedeutung der Werke beim Gericht vgl. Luz, Matthäus I/3, 551.

¹⁰⁹ Vgl. Nolland, 1032, Anm. 233; Marguerat, 514.

¹¹⁰ Zur Diskussion über die Identität der geringsten Brüder vgl. Luz, Matthäus I/3, 525–530; Dupont, 89–92; Marguerat, 482–487.

¹¹¹ Vgl. Nolland, 1032: „‘You did it to me’ represents the high point of the account.“

¹¹² Vgl. Marguerat, 508–511.

¹¹³ Unter den Evangelisten verwendet nur Matthäus das Wort ἀνομία (Mt 7,23; 14,41; 23,28; 24,12).

¹¹⁴ In diesem Zusammenhang können die Aussagen von Redalié, 82f., ins Feld geführt werden: „Pour 2 Th les condamnés sont extérieurs à la communauté, pour Mt ceux qui risquent le châtiement en font partie. Les problèmes affrontés par Matthieu sont internes à la communauté, relâchement éthique, déchirement réciproque, alors qu’en 2 Th la persécution vient de l’extérieur.“

¹¹⁵ Vgl. Nolland, 1034.

Mit dieser letzten Szene bringt der Evangelist nicht nur seine Endzeitrede zum Abschluss, sondern er vollendet meisterhaft die Darstellung seiner Theologie des Endgerichts – ein deutliches Leitmotiv des ganzen Evangeliums.¹¹⁶

2. Die Parabel von den zehn jungen Frauen in der Endzeitrede

Die Parabel von den zehn jungen Frauen wird nur einmal in den Evangelien erzählt, und sie bietet eine dichte Lehre zum Verständnis des Himmelreiches und der Parusie Jesu an. Sie zählt deshalb zu den „wichtigsten Parabeln“¹¹⁷ des Neuen Testaments, und ihr wird eine hervorragende Rolle innerhalb der Rede zugeschrieben.¹¹⁸ Es wurde auch gesagt, dass diese Erzählung eine Kurzfassung der matthäischen Eschatologie¹¹⁹ oder sogar seiner ganzen Theologie darstellt¹²⁰.

Der Text erregt bei den Adressaten Faszination, insofern er das tiefe Bedürfnis nach Freude, Gemeinschaft, Liebe und Intimität weckt. Es gibt vielleicht kein ausdrucksvolleres Bild als das Hochzeitsfest, um die eschatologische Berufung des Menschen zu beschreiben. Aber darüber hinaus ruft das matthäische Bild von den Umständen der Hochzeit Ehrfurcht hervor, weil die Teilnahme daran nicht ohne die erforderliche Haltung erfolgt. Es geht um den dramatischen Verlauf der Hochzeitsfeier, in der die Eingeladenen dazu aufgefordert werden, ihr notwendiges Bereit-Sein zu beweisen.

Der nun folgende zweite Teil wird sich mit der Frage nach der möglichen Quelle des Textes und nach der Art der Verarbeitung durch Matthäus beschäftigen. Auf diese Weise soll die besondere Bedeutung des Textes in Bezug auf die matthäische Eschatologie innerhalb seiner Endzeitrede ans Licht kommen.

2.1 Auf der Suche nach der Quelle

Die Parabel gehört zum matthäischen Sondergut.¹²¹ Mayordomo stellt fest, dass zweifelhaft bleibt, was die vormatthäische Version der Parabel betrifft, und dass kaum etwas bewiesen werden kann.¹²²

Die Meinungen über die Herkunft der Geschichte gehen auseinander. Einige Autoren verteidigen die These, dass sie ursprünglich auf den histori-

¹¹⁶ Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 545.

¹¹⁷ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 12.

¹¹⁸ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 29.

¹¹⁹ Vgl. *J. M. Sherriff*, Matthew 25:1–13: A Summary of Matthean Eschatology?, in: *E. A. Livingstone* (ed.), *Studia Biblica* 1978; II: Papers on the Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3–7 April 1978, Sheffield 1980, 301–305.

¹²⁰ Vgl. *K. P. Donfried*, The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1–13) as a Summary of Matthean Theology, in: *JBL* 93 (1974) 415–428; *Puig i Tàrrach*, 119.

¹²¹ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 21; *Luz*, Matthäus I/3, 468; *P.-B. Smit*, Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament, Tübingen 2008, 238.

¹²² *Mayordomo*, 495.

schen Jesus zurückgehe.¹²³ Die These, nach der die Parabel einen christlichen nachösterlichen Ursprung habe, beruht auf sehr guten Argumenten.¹²⁴ Ohne darauf detaillierter eingehen zu können, liegt dieser Arbeit die zuletzt genannte Hypothese zu Grunde.

Luz vertritt die Meinung, dass hinter der Parabel eine traditionelle Geschichte liege, aber der Exeget schließt nicht aus, dass der Evangelist selbst die Parabel habe verfassen können: „Sie könnte also von Mt erstmalig verschriftlicht worden sein.“¹²⁵

Diese Vermutung geht von einer unübersehbaren Tatsache aus: Die Parabel verrät einen deutlichen matthäischen Stil, und der hohe Anteil an matthäischen Vorzugsvokabeln fällt merklich auf.¹²⁶ Die Spuren der matthäischen Redaktion sind unübersehbar.

Von besonderem Belang ist die Einführung der Parabel, die normalerweise für matthäisch gehalten wird:¹²⁷ „Dann wird das Himmelreich zehn jungen Frauen ähnlich sein“ (Mt 25,1). Innerhalb der Endzeitrede ist dies die einzige Parabel, die diese Einführung benutzt. Auf diese Weise wird zum ersten Mal der Begriff vom Himmelreich in einer Parabel ausdrücklich mit der Parusie des Menschensohnes assoziiert.¹²⁸ Mit der unter dem Bild vom kommenden Bräutigam repräsentierten Lehre der Parusie Christi und mit der ihm zugeschriebenen hervorragenden Rolle als eschatologischer Richter erreicht die Botschaft vom Himmelreich ihre christozentrische Klimax: Die Vollendung des Himmelreichs ist ohne den Menschensohn unvorstellbar.

Zwei intertextuelle Verbindungen fallen auf: Die Gegenüberstellung „klug – töricht“ (φρόνιμος – μωρός) erinnert an den aus der Logienquelle stammenden Vergleich zwischen den zwei Männern, die jeweils ihre Häuser auf Fels oder auf Sand bauten (Mt 7,24–27). Dieser Vergleich folgt der auf den zukünftigen Tag des Gerichts bezogenen Warnung (Mt 7,21–23) und bezieht sich auf das Befolgen des Wortes Jesu. Eine solche Charakterisierung fehlt in der Fassung von Lukas (Lk 6,47–49). Dies legt nahe, dass hier die Gegenüberstellung φρόνιμος – μωρός auf Matthäus' redaktionellen Eingriff zurückgeht.¹²⁹ Die weisheitliche Tradition kannte schon diese Gegenüberstellung von schlauen und dummen Frauen,¹³⁰ sie kann der Hintergrund für Matthäus gewesen sein.

¹²³ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 471, Anm. 31; 472 f.

¹²⁴ Vgl. Marguerat, 538–540.

¹²⁵ Luz, Matthäus I/3, 468; vgl. ebenso Münch, Gleichnisse Jesu, 152. Luz kennt die Meinung von anderen Exegeten, die eine redaktionelle Schöpfung von Matthäus für möglich halten, wie zum Beispiel Donfried, 425; 428.

¹²⁶ Eine Liste der Vokabeln wird in Luz, Matthäus I/3, 468, Anm. 11, aufgezählt.

¹²⁷ Vgl. Nolland, 1002; Puig i Tàrrach, 75 f.; Münch, Gleichnisse Jesu, 154 f.

¹²⁸ In anderen Gleichnissen wird die Parusie als solche nicht thematisiert (vgl. Mt 13,36–42; 47–50; 22,2).

¹²⁹ Vgl. Dupont, 77; Puig i Tàrrach, 87 f.

¹³⁰ Vgl. L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 46.

Die zweite Verbindung besteht ebenfalls mit einem Text aus der Logienquelle (Q 13,25–27),¹³¹ nach welchem Matthäus den Schluss der Parabel verfasst: Die geschlossene Tür (θύρα), die Bitte der Ausgeschlossenen: „Herr, mach uns auf“ (κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν) und die Antwort: „Ich weiß nicht, woher ihr seid“ (οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ) werden von Matthäus übernommen und leicht bearbeitet (Mt 25,10c–12; vgl. auch 7,21–23).

Zusammenfassend: Die Einführung, die moralische Charakterisierung der jungen Frauen und der Schluss der Parabel gehen höchstwahrscheinlich auf den Evangelisten Matthäus zurück.

Was dem Kern der ursprünglichen Parabel oder der traditionellen Geschichte zuzuschreiben ist, bleibt unsicher. Es gibt keine Parallele, mit der man sie vergleichen kann. Doch es gibt einen Text im Lukasevangelium, der ein ähnliches Bild enthält und der eine gewisse Beziehung zum matthäischen Text haben könnte: „Eure Lenden sollen umgürtet (αἱ ὀσφύες περιεζωσμένοι) und die Lampen brennend sein (οἱ λύχνοι καιόμενοι)! Und ihr seid Menschen gleich, die auf ihren Herrn warten, wann er aufbrechen mag von der Hochzeit (πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων), damit, wenn er kommt und anklopft, sie ihm sogleich öffnen“ (Lk 12,35 f.).

Die Unterschiede zwischen beiden Texten sind offenkundig. Es gibt aber einen gemeinsamen Hintergrund: In beiden Texten geht es um Menschen, die mit brennenden Leuchten auf ihren Herrn warten müssen, dessen Ankunft unbekannt ist.¹³²

Nicht wenige Argumente sprechen für eine mögliche Zugehörigkeit des lukanischen Textes zur Logienquelle.¹³³ Trifft dies zu, dann befindet sich die Passage in einem Abschnitt der Logienquelle, die die Parusie und die entsprechende Notwendigkeit der Wachsamkeit thematisiert. Ihm folgen das Gleichnis vom Hausherrn und vom Dieb (Lk 12,39) sowie die Erzählung vom treuen und untreuen Knecht (Lk 12,42–46). Es handelt sich um Gleichnisse, die Matthäus kennt und im zweiten Teil seiner Endzeitrede benutzt (Mt 24,43–51).

Diese Übereinstimmung in denselben drei Bildern (der Dieb, der Knecht und die Menschen mit Leuchten) könnte auch als Indiz für die ursprüngliche Zugehörigkeit von Lk 12,35–37a.38 zur Logienquelle

¹³¹ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 68–75.

¹³² Ausführlicher ist die Aufzählung von *Bovon*, *Saint Luc IIIb*, 289: „On y retrouve le thème de la vigilance, la mention de la nuit, le motif des lampes (même si Mt 25,1–13 utilise λαμπάδες; et Lc 12,35, λύχνοι), l’atmosphère de noces, l’arrivée du maître à la maison et l’allusion à la porte.“

¹³³ Vgl. *B. Kollmann*, Lk 12,35–38 – Ein Gleichnis aus der Logienquelle, in: *ZNW* 81 (1990) 245–261. *Luz*, Matthäus I/3, 460, teilt diese Meinung, wenn er sich auf den Text als „Q 12,35–38“ bezieht. Möglich ist diese Hypothese auch für *U. Schmelle*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁶2007, 223. Das *Logion* ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιεζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθῶν διακοιήσει αὐτοῖς (Lk 12,37b) ist aber lukanisch. Vgl. *Bovon*, *Saint Luc IIIb*, 289. Der Text wird dagegen von *H. Fleddermann*, *Q. A Reconstruction and Commentary*, Leuven [u.a.] 2005, 70, ausgeschlossen.

gelten,¹³⁴ sei es, dass Matthäus den Vergleich von Q 12,35–37a.38 zu Gunsten der aus seinem Sondergut stammenden Parabel von den jungen Frauen weglässt,¹³⁵ sei es, dass er von dieser Passage her erstmalig zu einer schriftlichen Ausarbeitung gelangt ist. Mit dieser letzten Aussage wird hier nicht unbedingt die These verteidigt, dass es sich bei Mt 25,1–13 um eine matthäische Schöpfung handelt. Wie schon erwähnt, spricht Luz über die Möglichkeit, dass Matthäus eine mündlich überlieferte traditionelle Geschichte erstmalig schriftlich verfasst habe.¹³⁶ Von dieser Möglichkeit ausgehend, kann nicht ausgeschlossen werden, dass diese „traditionelle Geschichte“ in der matthäischen Gemeinde irgendwie unter dem Einfluss vom Q,12,35–37a.38 entstanden ist.¹³⁷ Die Beziehung lässt sich nicht präzise rekonstruieren. Die folgenden Ausführungen bewegen sich deshalb im Bereich denkbarer Hypothesen.

Wie oben bereits erwähnt, verfasste der Evangelist eine Einführung, eine Charakterisierung der jungen Frauen und einen Schluss für seine Parabel. Die Tatsache, dass er einen angemessenen Schluss schaffen musste und sich dazu eines Textes aus der Logienquelle bedient hat (vgl. Lk 13,25), spricht dafür, dass die ursprüngliche Geschichte keinen eigenen Schluss enthielt. Auch wenn die Charakterisierung der jungen Frauen mit dem Wortpaar φρόνιμος – μωρός redaktionell ist, so wäre es denkbar, dass es von dieser Opposition in der mündlichen Tradition der Geschichte keine Spur gab. Die Notwendigkeit des redaktionellen Eingriffs könnte sich dann erklären lassen, nachdem die matthäische Komposition des zweiten Teils seiner Endzeitrede in Betracht gezogen worden ist: Während die Darstellung der Ankunft des Menschensohnes im von der Markusquelle abhängigen Teil der Rede nur die Erwähnung der Auserwählten enthält (Mt 24,31), betont der zweite Teil immer stärker das doppelte Schicksal, das die Menschen betreffen kann. Die Aussage „Einer / Eine wird angenommen (εἷς / μία παραλαμβάνεται); Einer / Eine wird zurückgelassen“ (καὶ εἷς / μία ἀφίεται) in Mt 24,40 f. wird dramatisch und bildhaft in den letzten drei Parabeln (Mt 24,45–25,30) aufgenommen und erweitert.

In diesem Zusammenhang ist es bedeutungsvoll zu erwähnen, dass es Q 12,35–37a.38 sowohl eines doppelten eschatologischen Schicksals (nur die treuen Diener sind erwähnt) als auch eines Schlusses ermangelt. Wenn dieser Text der Ausgangspunkt der traditionellen Geschichte¹³⁸ war, der zur mat-

¹³⁴ Vgl. EvThom 21,5–7. Der Text vergleicht die Jünger mit Knechten, denen ein Feld anvertraut worden ist (2), erwähnt den Vergleich mit dem Hausherrn und dem Dieb (5) und fordert dazu auf, sich die Lenden zu gürteln (7).

¹³⁵ Vgl. Kollmann, 260. Kollmann schließt jede mögliche Beziehung zwischen Mt 25,1–13 und Lk 12,35–38 aus. Matthäus habe den Abschnitt Q 12,35–38 weggelassen, weil er sein Sondergut bevorzugt habe. Eine ähnliche Meinung vertritt Luz, Matthäus I/3, 452, Anm. 5.

¹³⁶ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 468.

¹³⁷ Auch Bovon, Saint Luc IIIb, 289, hält diese Möglichkeit für vorstellbar.

¹³⁸ Oder eines Logions? Sicherlich bleibt dies im Bereich des Hypothetischen, aber man könnte spekulieren, dass es ungefähr wie folgt gelautet haben könnte: Ἔστωσαν οἱ λύχνοι καίόμενοι καὶ

thäischen Parabel geführt hat, dann lassen sich diese zwei wichtigen redaktionellen Eingriffe von Matthäus besser verstehen.

2.2 *Das christologische Bild*

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Q 12,35–37a.38 und Mt 25,1–13 ist die Identität der zurückkehrenden Figur: Der Vergleich aus der Logienquelle spricht von einem von einer Hochzeit heimkehrenden Herrn (κύριος), dessen Knechte ihn mit brennenden Leuchten erwarten müssen, um ihm die Tür zu öffnen. In der matthäischen Parabel ist dagegen die Rede von einem Bräutigam (νυμφίος), der von den zehn jungen Frauen mit brennenden Fackeln zum Hochzeitfest begleitet werden sollte.¹³⁹

Wenn Q 12,35–37a.38 etwas mit der Entstehung der traditionellen Geschichte zu tun hatte, so muss es einen wichtigen Grund gegeben haben, um diese Änderung zu rechtfertigen. Der Ausgangspunkt für diese Entwicklung könnte das Hochzeitsmotiv gewesen sein, das im Q-Text fast bedeutungslos steht. Aus der Potenzialität des Motivs konnte sich eine Geschichte entwickeln, die dem Hochzeitsmotiv gerecht wird und die zur matthäischen Parabel geführt hat.

Dies könnte auch gut zur matthäischen Komposition passen. Der Evangelist bedient sich schon zweimal in seiner Rede des Bildes vom Herrn und seinen Knechten (Mt 24,45–51; 25,14–30). Um ein drittes gleich klingendes Bild zu vermeiden, wäre es vorstellbar, dass er an dem von der Hochzeit heimkehrenden Herrn, der in den Bräutigam der Hochzeit verwandelt wurde, interessiert ist.

Schon einmal hat der Evangelist Jesus durch einen redaktionellen Eingriff als Bräutigam dargestellt. In der Parabel von der Einladung zum Festmahl ist Matthäus der einzige Verfasser, der eine Hochzeit erwähnt (Mt 22,1). Diese Parabel hat Parallelen im Lukas- und Thomasevangelium (Lk 14,16–24; Ev Thom 64).¹⁴⁰ Die Ähnlichkeiten legen nahe, dass sie einen gemeinsamen Ursprung haben.¹⁴¹ Auch wenn keine Version die ursprüngliche Parabel unverändert erhalten hat, können Lukas- und Thomasevangelium an einigen Stel-

ὑμεῖς ὅμοιοι παρθένοις αἵτινες ἐξέρχονται εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. μακάριαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι, ἃς ἔλθων ὁ νυμφίος εὐρήσει γρηγοροῦντας· κἀν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἀν ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὕρῃ οὕτως, μακάριαι εἰσιν ἐκεῖναι.

¹³⁹ Wegen der fehlenden Erwähnung der Braut hält *Marguerat*, 536, die Szene für eine „curieuse fête“. Nur einige griechische Handschriften (D Θ f¹), die lateinischen und die syrischen Versionen, fügen eine Erwähnung der Braut hinzu: ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης; exierunt obviam sponso et sponsae; ܩܕܝܫܘܢ ܩܕܝܫܘܢ ܕܝܘܢܝܢܐ ܕܡܪܝܡ. Diese Ergänzung ist eindeutig sekundär.

¹⁴⁰ Es ist unstritten, ob der Kern des Textes auf die Logienquelle zurückgeht. Zur Diskussion der Frage vgl. u. a. *W. Eckey*, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband II* (11,1–24,53), Neukirchen-Vluyn 2006, 656, n. 475; *G. Hotze*, *Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium*, Würzburg 2007, 224; *Smit*, 158–161.

¹⁴¹ Vgl. *Bovon*, *Saint Luc IIIb*, 446.

len den ältesten Stoff widerspiegeln.¹⁴² Beide stimmen in dem Motiv des Festmahles überein, aber weder das lukanische $\delta\epsilon\iota\pi\tau\iota\upsilon\omicron\nu$ noch das aus dem Griechischen abgeleitete $\Delta\iota\tau\tau\omicron\nu\omicron$ weisen auf ein Hochzeitsmahl hin. Matthäus hat wahrscheinlich das ursprüngliche Motiv des Festmahles ins Bild des Hochzeitsmahles gewandelt.¹⁴³ Ein ähnliches Vorgehen in Bezug auf das Gleichnis vom heimkehrenden Herrn wäre folglich nicht undenkbar.¹⁴⁴

Die Vorstellung eines Festmahles als eschatologisches Bild ist im Judentum und im Mittelmeerraum bekannt.¹⁴⁵ Luz stellt einen gravierenden Unterschied zum Hochzeitsbild fest:

Jüdische eschatologische Erwartung weiß um die kommende Mahlzeit im neuen Äon – aber diese ist kein Hochzeitsmahl. Der Gedanke von Israel als Braut Gottes ist jüdisch nur selten eschatologisch akzentuiert und kaum je mit dem Messias verbunden worden.¹⁴⁶

Mit den Beiträgen von Zimmermann muss aber diese letzte Behauptung nuanciert werden.¹⁴⁷ Folglich darf man nicht die christliche Darstellung Jesu als Bräutigam zu erklären versuchen, ohne diese jüdische Vorstellung zu berücksichtigen. Das christliche Hochzeitsbild konnte aus diesem jüdischen Hintergrund schöpfen.

Im christlichen Hochzeitsbild lassen sich zwei zwar verbundene, jedoch verschiedene Aspekte unterscheiden. Analog zur alttestamentlichen Darstellung von JHWH mit seinem Volk (Jes 49,18f.; 50,1; 54,1–10; 62,4f.; Jer 2,1–7; 51,5; Hos 2,4–24) wird Jesus im Neuen Testament in seiner Bezie-

¹⁴² F. Hahn, Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl, in: Studien zum Neuen Testament; Band I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien, Tübingen 2006, 337–370, 337f.; Hotze, 225.

¹⁴³ In diesem Zusammenhang kann eine weitere Bemerkung gemacht werden: Lk 14,20 und EvThom 64,7 haben die Erwähnung des Motivs einer Hochzeit als Entschuldigung für die Ablehnung der Einladung gemeinsam, auch wenn sie sich voneinander unterscheiden. Ist diese Übereinstimmung ein Indiz dafür, dass diese auf die Hochzeit bezogene Entschuldigung zum ursprünglichen Kern der Erzählung gehörte? Hat Matthäus diese Entschuldigung weggelassen (Mt 22,5f.), um das Motiv der Hochzeit in Bezug auf den Sohn (Mt 22,2) vorzustellen?

¹⁴⁴ Puig i Tàrrach, 91, weist außerdem auf eine gemeinsame Struktur zwischen den beiden Texten hin.

¹⁴⁵ Vgl. Smit, 83f.; G. Rossé, Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico, Roma 2006, 582: „Negli ambienti apocalittici, popolari e rabbinici, il Regno di Dio futuro può essere visto come uno spazio, una casa nella quale si festeggia mangiando insieme.“ Bovon, Saint Luc IIIb, 449, Anm. 31, zitiert einige Belege: 1 Henoch 62, 14; 2 Bar 29, 4; Schabbath 153c (babylonischer Talmud); Avot 4, 16.

¹⁴⁶ Luz, Matthäus I/3, 239. Jeremias, 49, Anm. 2, erwähnt Pesiqtha 149a. Seiner Meinung nach ist aber dieser Beleg sehr spät. Mayordomo, 494, stellt fest, dass die Verwendung der Ehemetaphorik in die Zeit des zweiten Tempels zurückgehe und dass sie im griechischsprachigen Judentum praktisch nicht für das Verhältnis Gott – Israel verwendet werde. Zur Zeit der Entstehung des Christentums scheine die Ehemetaphorik offen für neue Anwendungen gewesen zu sein.

¹⁴⁷ Einige Texte könnten darauf hinweisen, dass der Ursprung der Vorstellung eines messianischen Bräutigams nicht so spät zu suchen ist: Ps 45; 1QJes^a [1Q8] 61,10; Joseph und Aseneth. Andere Texte sind wahrscheinlich jünger als das Neue Testament: Targum Sacharja 3,1–10; Targum Hoheslied 7,12–8,14; Pesiqtha Rabbati 37. Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen 2001, 258–276; ders., „Bräutigam“ als frühjüdisches Messias-Prädikat?, in: BN 103 (2000) 85–100; Smit, 44f.

hung zu den Jüngern und der Kirche auch als Bräutigam dargestellt (Mt 9,15; Mk 2,19; Lk 5,34; Joh 3,28f.; 2 Kor 11,2; Ef 5,25–33). Hier ist die eschatologische Dimension nicht zwangsläufig enthalten.

Von dieser Darstellung her kann sich das Bild des eschatologischen Bräutigams weiter entwickelt haben. Die Hoffnung auf die Parusie und die schon gegenwärtige jüdische Darstellung vom Jenseits und eventuell auch vom Messias unter der Ehemetaphorik können zu dieser Entfaltung beigetragen haben. Matthäus liefert wahrscheinlich die ersten Belege dieser Entwicklung (Mt 22,2; 25,1–13), deren neutestamentlicher Höhepunkt im letzten Buch des Kanons belegt ist (Offb 19,7–9; 21,2.9).

Beide matthäischen Gleichnisse beschreiben den Eintritt ins Himmelreich als die Teilnahme an einem Hochzeitsfest. Aber übereinstimmend mit den Betonungen des ersten Evangelisten und im Unterschied zur Darstellung des Offenbarungsbuches thematisieren sie die Möglichkeit eines Ausschlusses von ihm (Mt 22,7f.11–13; 25,10f.).

2.3 In Erwartung des Bräutigams

In ihrer heutigen Form besteht die Hauptkomplikation der Erzählung darin, dass der Bräutigam sich verzögert (Mt 25,5). Da fünf der jungen Frauen nicht genügend Öl für ihre Fackeln mitgenommen haben, gehen ihre Fackeln aus und sie müssen Öl kaufen gehen. Ihre Abwesenheit bei der Ankunft des Bräutigams führt zum Drama ihres Ausschlusses von der Hochzeit.

Die jungen Frauen warten mit ihren Fackeln auf den Bräutigam.¹⁴⁸ Für Luz ist es aber nicht vorstellbar, dass sie mit brennenden Fackeln auf ihn warten.¹⁴⁹ Im Unterschied zur Öllampe (λύχνος) sei die Fackel (λαμπάς) für das Beleuchten von Wohnungen ungeeignet, weil sie rauche und feuergefährlich sei. Die Fackel werde eher zum Ausgehen oder zur Beleuchtung von großen Sälen benutzt. Darüber hinaus werde sie in Riten wie Fackelzügen oder Fackeltänzen verwendet, und sie sei gebräuchlich bei Hochzeiten.

Luz sagt, dass die jungen Frauen ihre Gefäßfackeln bereitmachten, um sie zum ersten Mal anzuzünden, als der Bräutigam angesagt wurde. Nur dann werde die Torheit der fünf jungen Frauen augenfällig, denn „ohne Öl verglühn die Lappen in den Gefäßen sofort“¹⁵⁰. Das Verzögerungsmotiv in der Erzählung (Mt 25,5–7) könne auf Grund der Erfahrung der Parusieverzögerung eingeführt worden sein; es könne aber auch ein erzählerisches Mittel sein, um die Spannung zu erhöhen.

Man kann Luz zustimmen, wenn er feststellt, dass die λαμπάδες der Szene wohl den Gefäßfackeln entsprechen.¹⁵¹ Dass sie im Zusammenhang der Ri-

¹⁴⁸ Mit Luz, Matthäus I/3, 469, muss ausgeschlossen werden, dass die jungen Frauen draußen – auf freiem Feld – warten mussten; vgl. auch Nolland, 1003.

¹⁴⁹ Luz, Matthäus I/3, 470 f.

¹⁵⁰ Luz, Matthäus I/3, 472.

¹⁵¹ Vgl. Luz, Matthäus I/3, 471; Mayordomo, 493. Dennoch gibt es keine volle Sicherheit. Vor-

ten eines Fackelzuges verwendet werden, könnte auch den Wechsel von *λύχνος* (Lk 12,35) zu *λαμπάς* (Mt 25,1.3 f.7) erklären, als notwendige Anpassung an den neuen Hochzeitsrahmen. Fragwürdig aber sind die Sicherheit, mit der er ausschließt, dass *λαμπάδες* in Wohnungen gebraucht werden können, und die Auslegung, nach der sie erst nach der Ankündigung der Ankunft des Bräutigams angezündet wurden.

Die Apostelgeschichte berichtet, dass die Gemeinde am ersten Tag der Woche in einem mit Fackeln beleuchteten Obersaal versammelt war: „Es waren aber viele Fackeln (*λαμπάδες*) in dem Obersaal (*ἐν τῷ ὑπερώῳ*), wo wir versammelt waren“ (Apg 20,8). Es ist deshalb durchaus denkbar, dass die jungen Frauen – wie die Knechte auf ihren Herrn (Lk 12,35–37a.38) – doch mit brennenden Fackeln auf den Bräutigam gewartet haben.

Vielleicht ist hier die rhetorische Kraft des Bildes entscheidender als die Art der Beleuchtung. Das Alte Testament kennt das Motiv einer brennenden Lampe als Bild für die Tüchtigkeit einer Frau: „In der Nacht erlischt (*οὐκ ἀποσβέννυται ὅλην τὴν νύκτα*) ihre Lampe (*ὁ λύχνος αὐτῆς*) nicht“ (Spr 31,18). Außerdem: Wäre es logisch, dass sie im Dunkeln auf den Bräutigam hätten warten müssen? Oder muss man sich andere brennende Lampen für die Beleuchtung ausdenken?

In der von Luz vorgeschlagenen Auslegung geht es darum, dass die törichten jungen Frauen überhaupt kein Öl mitgenommen haben. Ihre Torheit wird deutlich, wenn sie zum ersten Mal versuchen, die Fackeln anzuzünden. Sie verlöschen sofort, weil die törichten jungen Frauen „die Lappen nicht mit Öl tränken können“.¹⁵²

Die Frage aber ist, wie die törichten Frauen sich hätten vorstellen können, dass ihre Fackeln überhaupt ohne Öl brennen würden. Darüber hinaus kann man anmerken, dass der Evangelist das *ἄγγειον* erwähnt, ein Gefäß, das zur Aufbewahrung von Öl dient (vgl. Num 4,9) und das eher auf zusätzliches Öl hinweist. Nur die klugen jungen Frauen haben Öl in ihren Gefäßen samt ihren Fackeln mitgenommen (Mt 25,4). Der Parallelismus zwischen V. 3 und V. 4 deutet an, dass es sich auch bei den törichten jungen Frauen um zusätzliches Öl in den Gefäßen handelt.¹⁵³

Die Verzögerung des Bräutigams verursacht nicht nur, dass die jungen Frauen schläfrig werden und einschlafen (Mt 25,5), sondern auch, dass das Öl in den Fackeln ausgeht (Mt 25,8).¹⁵⁴

Der Ausdruck „Unsere Fackeln gehen aus“ (*αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυται*) setzt voraus, dass die Fackeln schon angezündet waren.¹⁵⁵ Mit Rücksicht auf Lk 12,35, wo die Rede von brennenden (*καιόμενοι*) Lampen ist, kann man

sichtiger drückt sich *Nolland*, 1003, Anm. 166, aus.

¹⁵² *Luz*, Matthäus I/3, 476.

¹⁵³ Einige Handschriften (D 1424^{vid} und *pc*) fügen in V. 3 *ἐν τοῖς ἄγγείοις αὐτῶν* ein.

¹⁵⁴ *Mayor*, 498, unterschätzt dagegen die Bedeutung des Verzögerungsmotivs.

¹⁵⁵ Es ist bemerkenswert, dass Did 16,1, wenn sie von Lk 12,35 inspiriert ist, die mit dem Synagma *λύχνου καιόμενοι* ausgedrückte Idee so wiedergibt: *οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν*. Zu ei-

die rhetorische Kraft dieser Redewendung im Dienst der christlichen Paränese wahrnehmen und ihre hohe Wahrscheinlichkeit auch auf dem Hintergrund der Parabel der zehn jungen Frauen erkennen.

Darüber hinaus ermöglicht diese Auslegung, der Bedeutung von der Verzögerung des Bräutigams innerhalb der Erzählung gerecht zu werden.¹⁵⁶ Mit dem Vorschlag von Luz verliert dagegen das Verzögerungsmotiv seine entscheidende Bedeutung für die Logik der Geschichte.¹⁵⁷ Die Fackeln wären nämlich auch dann ausgegangen, wenn der Bräutigam rechtzeitig angekommen wäre.

Zwar könnte das Motiv als Mittel im Dienst der Spannung der Erzählung verstanden werden, aber das würde bedeuten, dass es kein wesentlicher Teil der Erzählung wäre: „Nicht die Verzögerung der Parusie ist der Grund ihrer mangelnden Vorbereitung“¹⁵⁸. Der Evangelist hat dagegen kurz zuvor in der Parabel vom Hausherrn und dem treuen sowie untrenen Knecht dieses Motiv benutzt und es als Auslöser des Konflikts dargestellt (Mt 24,48).¹⁵⁹

ner anderen Einschätzung dieser Tatsache vgl. R. Zimmermann, Das Hochzeitsritual im Jungfrauleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25,1–13, in: NTS 48 (2002), 48–70, 62 f.

¹⁵⁶ Diese Bemerkung bezieht sich auf die heutige Form der Erzählung und gilt unabhängig davon, ob das Motiv der Verzögerung für original oder für sekundär gehalten wird. Vgl. zum Beispiel *Marguerat*, 537; *Smit*, 239; *Puig i Tarrech*, 139. Die These, dass der Evangelist für die Erwähnung der Verzögerung und der Ankunft inmitten der Nacht verantwortlich ist (Mt 25,5–7), verdient Aufmerksamkeit. Es wäre eine Geschichte ohne die explizite Erwähnung der Verzögerung des Bräutigams vorstellbar: Wie die Knechte, die auf den Hausherrn mit brennenden Lampen warten (Lk 12,35–37a.38), so warten auch die jungen Frauen auf den Bräutigam, ohne zu wissen, wann genau er ankommen wird. Hier wäre eher die Ungewissheit der Rückkehr gemeint, aber es wäre auch *implizit* eine Verzögerung inbegriffen. Da die törichten jungen Frauen nicht ausreichend Öl mit sich genommen haben, würden ihre Lampen während der Wartezeit ausgehen, auch wenn es nicht um eine spätere Ankunft sehr spät in der Nacht gehen würde. Wenn ursprünglich die Parabel nicht von einer Verzögerung bis in die späte Nacht spricht, dann ist die Schwierigkeit des Einkaufs von Öl inmitten der Nacht gelöst. In jedem Fall würde die nachträgliche Einführung des Verzögerungsmotivs einen *impliziten Gedanken* der auf die Unkenntnis der Rückkehr bezogenen Geschichte verschärfen und wegen der konkreten Erfahrung der Parusieverzögerung ans Licht bringen.

¹⁵⁷ In diesem Sinne ist der Bemerkung von *Marguerat*, 539, zuzustimmen: „[L]e motif du retard ne se laisse pas marginaliser: il constitue au contraire le ressort dramatique du récit et commande tous ses éléments.“

¹⁵⁸ *Luz*, Matthäus I/3, 475. *Nolland*, 1006, geht auch in dieselbe Richtung: „But in 25:1–13 the passage of time seems to play no essential role in the story.“ In diesem Zusammenhang muss eine andere Auslegung erwähnt werden. Es wurde darauf hingewiesen, dass die Parabel dem griechischen Ritus entsprechen könnte. Diesem Brauch nach wird die Braut erst spät am Abend vom Bräutigam in sein Elternhaus geleitet, nachdem zuvor im Haus der Braut das Hochzeitsmahl gefeiert wurde. Die jungen Frauen begleiten das Ehepaar mit Gefäßfackeln ins Brautgemach, bevor die Tür verschlossen wird. Auch im rabbinischen Schrifttum ist die Ankunftszeit ungewiss und Verzögerung möglich. Folglich muss die nächtliche Ankunft des Bräutigams nicht allegorisch auf die Parusieverzögerung gedeutet werden. Vgl. *Zimmermann*, Hochzeitsritual, 65 f. Die letzte Bemerkung ist nicht unbedingt schlüssig. Dass die nächtliche Ankunft des Bräutigams dem Brauch entspricht, schließt nicht aus, dass dann dieses *bekannte* Element in der Erzählung in Anspruch genommen wird, um auf die Erfahrung der Parusieverzögerung hinzuweisen, und dass es in der Dynamik der Geschichte den Auslöser der Komplikation bildet.

¹⁵⁹ *Marguerat*, 543 f., sieht einen großen Unterschied zwischen beiden Gleichnissen und behauptet, dass es um zwei unterschiedliche Verständnisse des Eschatons gehe: „l'une prévoyant une fin proche [d. h. die jungen Frauen, die nicht mit einer Verzögerung gerechnet haben], l'autre

Wenn man die matthäische Parabel von den jungen Frauen nicht isoliert analysiert, sondern als Teil einer Gesamtheit, dann kann man die Tatsache der offensichtlichen Wiederholung eines Motivs nicht übersehen.

Als die nahe Ankunft des Bräutigams angekündigt wird, stehen alle jungen Frauen auf und machen ihre Fackeln zurecht. Jetzt wird die Folge der Torheit der fünf jungen Frauen deutlich: Ihre Fackeln gehen aus, weil das Öl während der langen Wartezeit aufgebraucht worden ist.

Da die törichten jungen Frauen Öl für die Fackeln benötigen, bitten sie ihre Gefährtinnen, von deren Öl nehmen zu dürfen. Diese weigern sich, weil die Gefahr besteht, dass es nicht für alle ausreicht. Sollten sie auf diese Bitte eingehen, dann könnten die jungen Frauen den Bräutigam nicht bis zu seinem Ziel begleiten.¹⁶⁰ Diese verständliche Vermutung ist der Grund ihrer Weigerung. Moralisierende Auslegungen werden dem Text nicht gerecht.¹⁶¹ Sie weigern sich nicht, „weil sie böswillig, schadenfroh oder geizig sind, sondern weil es die Geschichte so will“¹⁶². Außerdem kann noch eine Bemerkung hinzugefügt werden: Im Hinblick auf die Progression der Erzählung ist für die klugen jungen Frauen nicht bekannt, dass ihre törichten Gefährtinnen vom Hochzeitsfest ausgeschlossen bleiben würden. Sie schlagen ihren Gefährtinnen die bestmögliche Lösung vor. Dass die törichten jungen Frauen rechtzeitig zurückkommen werden, ist nicht von vornherein ausgeschlossen. Sie hätten auch nicht die Reaktion des Bräutigams vorhersehen können.

Dem Rat der klugen jungen Frauen folgend, gehen die törichten zu den Händlern, um Öl zu kaufen.¹⁶³ Aber während dieser Zwischenzeit kommt der Bräutigam, und nur die vorbereiteten jungen Frauen können ihn begleiten und zum Hochzeitsfest eintreten: „Die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm (μετ' αὐτοῦ) zur Hochzeit (εἰς τοὺς γάμους) hinein“ (Mt 25,10).¹⁶⁴

une fin lointaine [d. h. der Knecht, der so denkt und danach handelt]“. Die Folgerung von zwei „conceptions divergentes de l'eschaton“ geht weiter, als die Texte es erlauben. Die *narrativen* Unterschiede der zwei Gleichnisse stimmen darin überein, dass die Tatsache der Verzögerung der Parusie der Auslöser für ein unangemessenes Verhalten ist.

¹⁶⁰ So denkt *Nolland*, 1008: „If the existing oil were to be shared in all ten torches, then the likely outcome would be a torchlight procession that was brilliant for the first half of its duration but then gradually spluttered out to darkness as it should have been reaching its climax.“

¹⁶¹ So zum Beispiel *Schottroff*, 46 f.

¹⁶² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 476.

¹⁶³ Es ist zwar sehr unwahrscheinlich, dass der Einkauf von Öl „inmitten der Nacht“ nachvollziehbar ist. Diese Spannung könnte gemildert werden, wenn diese Zeitangabe für sekundär gehalten würde.

¹⁶⁴ *Luz*, Matthäus I/3, 476, sieht im μετ' αὐτοῦ eine Anspielung auf das Immanuel-Motiv. Dieselbe Vermutung hat *Mayordomo*, 499. Die Hinweise im Text für eine solche Auslegung sind aber nicht offensichtlich. Es ist ein normales Syntagma: Mt 2,3; 5,25.41; 9,15; 12,3f.30; 17,3; 21,2; 25,31; 26,23.36; 26,47; 27,54. Die These, nach der die Eheleute – wie im griechischen Kontext – ins *Brautgemach* eingetreten sind, macht es unvorstellbar, dass die törichten jungen Frauen eintreten wollen. Die Erzählung thematisiert *den Eintritt* in das Himmelreich. Die Adressaten müssen sich mit den jungen Frauen identifizieren und nicht mit der Braut, der einzigen, die ins Brautgemach eintreten darf. Wie könnte dann die Parabel auf die Adressaten wirken, wenn sie sich nicht auf *ihren* Eintritt bezöge?

Der Evangelist hatte die Parabel mit der Erwähnung vom Himmelreich begonnen (Mt 25,1). Jetzt wird dieses Reich mit dem Bild einer Hochzeit dargestellt. Der Eintritt in das Himmelreich, von dem im Laufe des ersten Evangeliums die Rede war (Mt 5,20; 7,13.21; 18,3.8;9; 19,17; 19,23f.; 22,12; 23,13;25,21.23), ähnelt dem Eintritt in den Hochzeitssaal. Die fröhliche Dimension der Hochzeit wird hier nur vorausgesetzt, aber nicht entwickelt. Stattdessen wird eine unglückliche Begebenheit berichtet: Nach dem Eintritt des Bräutigams und der jungen Frauen, die auf seine Ankunft vorbereitet sind, wird die Tür zum Hochzeitssaal geschlossen. Die törichten jungen Frauen kommen zurück und versuchen, hineinzugelangen (Mt 25,11). Ungeachtet ihrer nachdrücklichen Bitte werden sie nicht zum Fest zugelassen.

Das „Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht“ (Mt 25,12) ist das letzte Wort und ein unanfechtbares Urteil. Es ist wahrscheinlich, dass eine Anspielung auf Mt 7,21–23 gemeint ist.¹⁶⁵ Damit wird eine Entsprechung zwischen dem, der den Willen des Vaters tut, und dem Bild von denjenigen jungen Frauen, die mit brennenden Fackeln auf den Bräutigam gewartet haben, hergestellt. Auf diese Weise wird der Wille des Vaters christologisch geprägt; der Eintritt in das Himmelreich wird in Verbindung mit dem Verhalten dem Menschensohn beziehungsweise dem Bräutigam gegenüber gebracht. Gleichzeitig wird eine Parallele zwischen den Übeltätern (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν: Mt 7,23) und den törichten jungen Frauen (αἱ μωραὶ παρθένοι) angedeutet (Mt 5,11). Der Evangelist hat schon auf die ἀνομία als Problematik innerhalb der Gemeinschaft angespielt (Mt 24,12). Bildhaft wird jetzt diese ἀνομία als Mangel am erforderlichen Öl dargestellt.¹⁶⁶ Was dies konkret bedeuten soll, sagt der Text aber nicht. Erst die Darstellung des Weltgerichts wird der bildhaften Sprache der Parabeln einen fassbaren Ausdruck verleihen (Mt 25,31–46).¹⁶⁷

Der Ausgang des Urteils ist dramatischer als das Resultat der nächsten Parabel, in der von drei Knechten nur einer ausgeschlossen bleiben wird (Mt 25,30). Die Symmetrie von fünf ausgeschlossenen und fünf zur Hochzeit zugelassenen jungen Frauen erinnert an die Symmetrie μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται (Mt 24,41) und verleiht der folgenden Ermahnung zum Wachen (Mt 25,13) ihren dringlichen Grund.

3. Abschließende Bemerkungen

Die komplexe markinische Darstellung der jüdischen Ereignisse der siebenziger Jahre n. Chr. in ihrer engen Beziehung zu den eschatologischen Erwartungen und zur Ankunft des Menschensohnes diene als Ausgangspunkt für

¹⁶⁵ Vgl. Nolland, 1009; Dupont, 78.

¹⁶⁶ Vgl. Puig i Tàrrach, 72.

¹⁶⁷ Puig i Tàrrach, 79, betont die Progression der Rede nicht, als er der Parabel „le thème de la justice, des bonnes œuvres, centré sur le fait de faire la volonté du Père des cieux, donner du fruit“ zuschreibt. Mit Rücksicht auf Mt 5,14–16 kann aber eine Andeutung an die guten Werke nicht ausgeschlossen werden. Vgl. dazu Mayor-domo, 495.

die Entwicklung einer Eschatologie, die das konkrete Leben der Jünger Jesu in einer veränderten Situation beleuchten sollte. Hauptwerkzeuge dieser Fortschreibung waren zweifellos die Parabeln. Durch die Parabeln spricht Matthäus hier und jetzt zu seiner Gemeinde.

In Bezug auf diese matthäische Bearbeitung von Mk 13 stellt Marguerat fest, dass der erste Evangelist die chronologische Struktur von Mk 13 breche und dass von Mt 24,32 her in der matthäischen Rede die ethische Ermahnung herrsche.¹⁶⁸ Auf ähnliche Weise unterscheidet Puig i Tàrrach zwischen einem informativen Teil (Mt 24,4b–35; 25,31–46) und der Paränese (Mt 24,36–25,30).¹⁶⁹ Beide Verfasser stimmen darin überein, dass sie den Parabeln einen starken paränetischen Charakter zuschreiben.

Diese Erklärungen lassen sich vielleicht noch präzisieren. Paränetische Elemente sind nicht nur Kennzeichen des bildhaften zweiten Teils der Rede. Paränetische Züge fehlen auch im „informativen Teil“ nicht (vgl. Mt 24,4.6.13.23.32); außerdem darf man die ethische Dimension der Apokalyptik nicht unterschätzen. Diese Parabeln verknüpfen Wissen und Handeln.¹⁷⁰

Man könnte die vor allem mit der Einführung von Vergleichen, Gleichnissen und Parabeln vollzogene matthäische Verarbeitung mit anderen Worten beschreiben: Matthäus bewegt sich zunehmend von einer apokalyptischen Eschatologie¹⁷¹ zu einer Eschatologie als Grundhorizont des alltäglichen christlichen Lebens. Die Zeit wird nicht apokalyptisch in vorbestimmten Phasen periodisiert, sondern sie wird zu einer offenen Größe, in der die Menschen der absolut unvorhersehbaren Parusie Jesu gegenüber leben und handeln müssen. Das nahe Bevorstehen der Parusie des Menschensohnes mit seinen erschreckenden Zeichen verliert zunehmend seine Vorrangstellung zu Gunsten des Nicht-Wissens um die Stunde und die Verzögerung der Ankunft. Der Jünger Jesu und die Gemeinde müssen angesichts der Parusie, wann auch immer sie stattfinden mag, leben lernen. Wenn die apokalyptische Darstellung der Ankunft von der Erschütterung der himmlischen Körper spricht (Mt 24,29), so stellt die matthäische Redaktion den kommenden Menschensohn als Dieb (Mt 24,43), als Hausherrn (Mt 24,45–51; 25,14–30), als Bräutigam (Mt 25,1–12) und als Hirten (Mt 25,32) dar. Sie sind Gestalten des menschlichen Lebens, mit denen die Adressaten vertraut sind.

Die matthäische Entscheidung für die Parabeln im Dienst der Eschatologie ist nicht willkürlich. Im Matthäusevangelium besteht eine tiefe Affinität zwischen Parabeln und eschatologischen Gerichtsaussagen.¹⁷² Die Parabeln

¹⁶⁸ Vgl. *Marguerat*, 496 f.

¹⁶⁹ Vgl. *Puig i Tàrrach*, 23 f.

¹⁷⁰ Vgl. *Münch*, Gleichnisse Jesu, 71.

¹⁷¹ Zur Frage der Apokalyptik und Eschatologie vgl. zum Beispiel *J. Collins*, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Cambridge 21998, 11 f.

¹⁷² Vgl. *Luz*, Matthäus I/3, 550; *ders.*, Matthäus I/2, 374 f.

beschreiben das Geheimnis vom Himmelreich in seiner Gesamtheit: von seinem Anbruch bis zu seiner endgültigen Vollendung.¹⁷³

In der matthäischen Endzeitrede spielen die darin eingeführten Parabeln eine herausragende Rolle. Jede von ihnen bildet ein einzigartiges Stück im Mosaik der eschatologischen Theologie des Evangelisten, und jede einzelne trägt mit eigenen Akzenten zum gesamten Verständnis der christlichen Hoffnung bei. Die Parabel von den zehn jungen Frauen stellt eines der attraktivsten Bilder der eschatologischen Vollendung dar. Es gibt kaum etwas Fröhlicheres als eine Hochzeit. Das Bild entspricht dem tiefen Bedürfnis nach Liebe und Gemeinschaft des menschlichen Wesens. Der Ausschluss von der Hochzeit hat eine schlimme Folge: Vom Hochzeitsfest ausgeschlossen zu bleiben heißt, zur endgültigen Traurigkeit und zur unwiderruflichen Einsamkeit verurteilt zu werden. Im Unterschied zu den grausameren Beschreibungen des Fehlens von Heil in den anderen Parabeln (Mt 24,51; 25,30) ist die Darstellung der Erzählung von den jungen Frauen sehr knapp. Vielleicht, weil das Bild so beredt ist, dass der Erzähler hier kein Wort mehr hinzuzufügen braucht.

Immitten des verblüffenden Dramas der Parusieverzögerung muss die kirchliche Gemeinde mit brennenden Fackeln auf ihren eschatologischen Bräutigam warten. Dazu muss man ständig über Öl verfügen, um ihm entgegengehen zu dürfen, wenn er ankommt, und mit ihm in den Festsaal eintreten zu können. Eine ausgelöschte Fackel ist eine dunkle Existenz, die die Liebe hat erkalten lassen (Mt 24,12).

Die letzte Szene der matthäischen Endzeitrede (Mt 25,30–46) wird extrem deutlich zum Ausdruck bringen, was es bedeutet, eine brennende Fackel zu haben: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25,35 f.).

Diese anspruchsvollen Worte lassen keinen Raum für Zweifel. Nur wer der „Autorität der Leidenden“¹⁷⁴ sein ganzes Leben unterwirft, kann an der Freude seines Herrn teilnehmen und in das ewige Leben eingehen.

¹⁷³ Vgl. *Münch*, Gleichnisse Jesu, 71; 144.

¹⁷⁴ Vgl. *J. B. Metz*, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. [u. a.]³2006, 187.