



Die Hölle

Ein Blick hinter ihre Pforten

Stefan Fankhauser



IGW International ist eduQua-zertifiziert

Publikation August 14

Copyright IGW, Josefstrasse 206, CH - 8005 Zürich

Tel. 0041 (0) 44 272 48 08

info@igw.edu, www.igw.edu

Änderungen vorbehalten

Vorwort

Theologische Arbeit ist Dienst an der Gemeinde, sie ist Hirtendienst. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und Gemeinde zeigt sich unter anderem in den Abschlussarbeiten der IGW-Absolventen. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

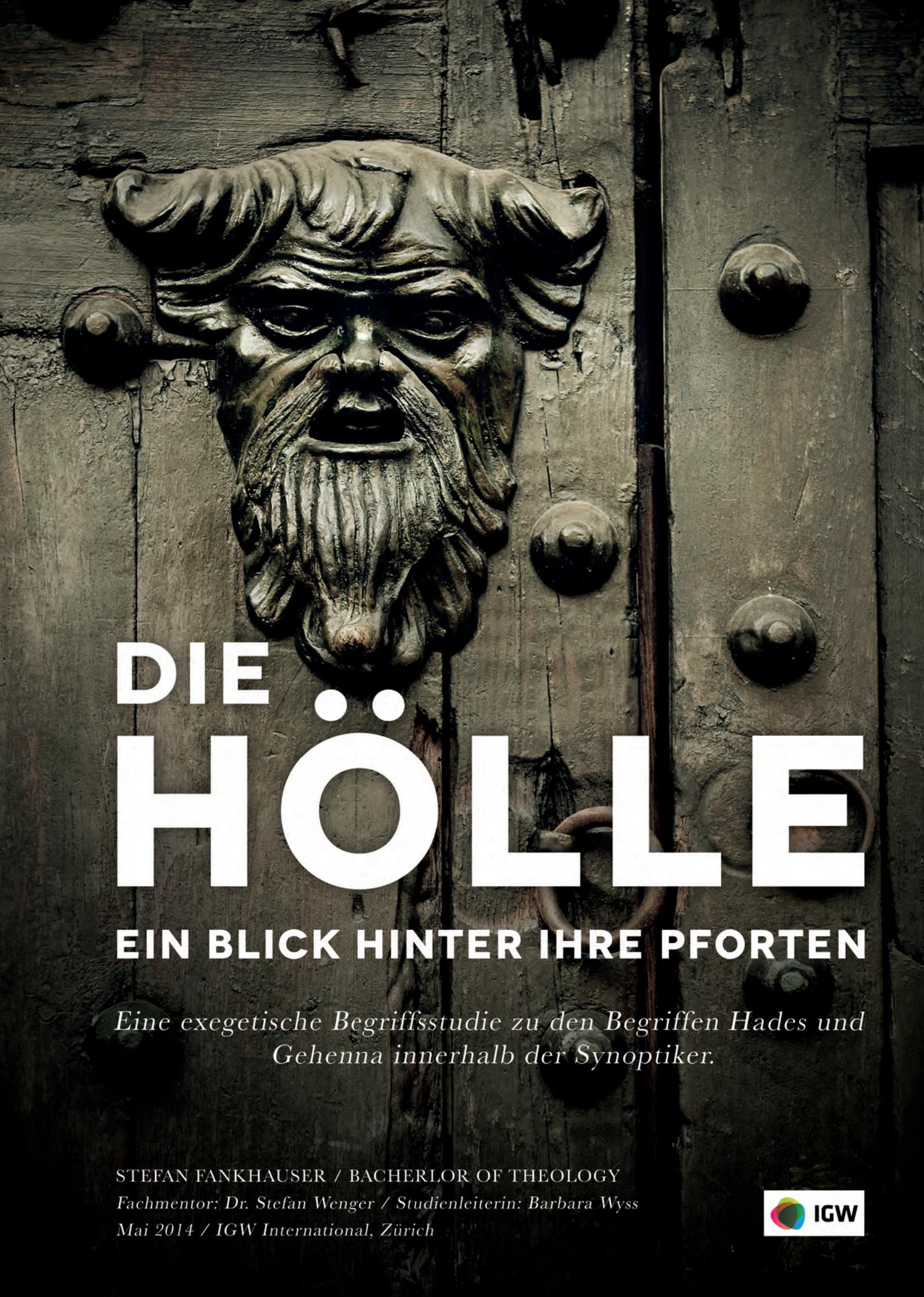
Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von IGW begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit.

IGW gehört mit rund 300 Studierenden zu den grössten evangelikalen Ausbildungsinstitutionen im deutschsprachigen Raum. Sie bietet verschiedene Studiengänge für ehrenamtlichen, teil- oder vollzeitlichen Dienst an. In der Schweiz und in Deutschland existieren Studienzentren in Zürich, Bern, Olten, Essen und in Braunschweig. In Österreich unterstützt IGW den Aufbau der Akademie für Theologie und Gemeinde AThG. Das IGW-Angebot umfasst eine grosse Vielfalt an Ausbildungen und Weiterbildungen: vom Fernstudium (für ehrenamtliche und vollzeitliche Mitarbeiter und zur Vertiefung einzelner Themen) über das Bachelor-Programm (als Vorbereitung auf eine vollzeitliche Tätigkeit als Pastor) bis zum Master als Weiterbildung und für Quereinsteiger mit akademischer Vorbildung. Im Anschluss an das Masterprogramm steht den IGW-Absolventinnen und Absolventen die Möglichkeit zum Weiterstudium MTh und DTh (GBFE/UNISA) offen. Speziell für Gemeindeleiter und Leitungsteams bieten wir eine 2-jährige Weiterbildung zum Thema Gemeindeerneuerung, Turnaround an. Weitere Informationen finden Sie auf www.igw.edu oder auf www.de.igw.edu.

Seit Herbst 2008 macht IGW alle Abschlussarbeiten online zugänglich, welche die Beurteilung „gut“ oder „sehr gut“ erhalten haben. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung (www.igw.edu/downloads). Dort finden Sie auch Referate und Präsentation von Forschungstagen und IGW-Kongressen.

Für die Schulleitung

Dr. Fritz Peyer-Müller, Rektor



DIE .. HÖLLE

EIN BLICK HINTER IHRE PFORTEN

Eine exegetische Begriffsstudie zu den Begriffen Hades und Gehenna innerhalb der Synoptiker.

STEFAN FANKHAUSER / BACHERLOR OF THEOLOGY

Fachmentor: Dr. Stefan Wenger / Studienleiterin: Barbara Wyss

Mai 2014 / IGW International, Zürich



INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	1
1.1	Die Hölle – persönliche Betroffenheit.....	1
1.2	Zielsetzung und Eingrenzung.....	2
1.3	Methode	3
2	EINFÜHRUNG IN DIE GERICHTSWORTE DER SYNOPTIKER.....	4
3	DER HADES IN DEN SYNOPTIKERN	7
3.1	Der Hades – Einleitung	7
3.2	Der Hades im Matthäusevangelium	9
3.2.1	<i>Mt 11,23 – Weheruf über galiläische Städte.....</i>	<i>9</i>
3.2.2	<i>Mt 16,18 – Das Petrus-Bekenntnis.....</i>	<i>11</i>
3.3	Der Hades im Lukasevangelium	13
3.3.1	<i>Lk 10,15 – Weheruf über galiläische Städte</i>	<i>13</i>
3.3.2	<i>Lk 16,23 – Das Gleichnis von Lazarus und dem Reichen</i>	<i>14</i>
4	DIE GEHENNA IN DEN SYNOPTIKERN	18
4.1	Die Gehenna – Einleitung.....	18
4.2	Die Gehenna im Matthäusevangelium.....	22
4.2.1	<i>Mt 5,22 – Jesus Auslegung vom Gebot, nicht zu töten.....</i>	<i>24</i>
4.2.2	<i>Mt 5,29.30 – Der Schutz der Ehe</i>	<i>27</i>
4.2.3	<i>Mt 10,28 – Mahnung zu furchtlosem Bekennen</i>	<i>28</i>
4.2.4	<i>Mt 18,8.9 – Warnung vor der Verführung zur Sünde.....</i>	<i>30</i>
4.2.5	<i>Exkurs zum Begriff Feuer in der Bibel.....</i>	<i>31</i>
4.2.6	<i>Mt 23,15.33 – Gerichtsansage über die Pharisäer und Schriftgelehrten.....</i>	<i>36</i>
4.3	Die Gehenna im Markus-Evangelium.....	39
4.3.1	<i>Mk 9,43-48 – Warnung vor der Verführung zur Sünde</i>	<i>39</i>
4.4	Die Gehenna im Lukasevangelium.....	41
4.4.1	<i>Lk 12,5 – Mahnung zu furchtlosem Bekennen.....</i>	<i>41</i>
5	ERGEBNIS UND AUSBLICK	44
5.1	Ergebnisse der Exegesen	44
5.1.1	<i>Hades – Zusammenfassung</i>	<i>44</i>
5.1.2	<i>Gehenna – Zusammenfassung.....</i>	<i>45</i>
5.2	Fazit	48
5.3	Ausblick und persönliches Schlusswort	49
5.3.1	<i>Ausblick.....</i>	<i>49</i>
5.3.2	<i>Persönliches Schlusswort</i>	<i>51</i>

6 BIBLIOGRAPHIE52

7 ANHANG61

1 EINLEITUNG

1.1 Die Hölle – persönliche Betroffenheit

Ich weiss noch, wie ich als kleiner Junge mit meiner Mutter einen Spaziergang gemacht habe. Wir kamen an einer Baustelle vorbei, wo ein Arbeiter Abfälle verbrannte. Nach längerem Betrachten löste der Anblick des Feuers in mir eine Frage aus: Ist die Hölle mit diesem Feuer vergleichbar – vernichtend und zerstörend? Und ist der Teufel dort? Ich kann mich nicht mehr an die Antwort meiner Mutter erinnern, dafür aber, dass der Teufel und die Hölle etwas Reales, ja etwas Bedrohendes für mich darstellten.

Ich bin in einem evangelikalen Umfeld aufgewachsen, in dem es als selbstverständlich galt, dass es so etwas wie einen Himmel, eine Hölle und einen Teufel geben muss. Nun, vielleicht 26 Jahre später, war ich mir nicht mehr so sicher, was ich über die Hölle denken sollte. Durch das Theologie-Studium haben sich viele meiner traditionellen Glaubenssätze verändert, erweitert, manchmal auch relativiert. Ebenso ist es mir mit diesem Thema ergangen. Was ist die Hölle und was ist darunter zu verstehen? Und wieso sollte ein liebender Gott Menschen in die Hölle werfen? Schriften, Berichte, aufgezeichnete Visionen, Bilder, auch Filme und Medien¹ zeugen von Höllenvorstellungen, die bis heute gegenwärtig sind. Diese wurden im Lauf der Geschichte immer wieder mit allen möglichen Vorstellungen von Strafen und Torturen in Zusammenhang gebracht (Vorgrimmler 1994:20) und machten auch vor der christlichen Kirche keinen Halt. Im Gegenteil – so wurde im Spätmittelalter, um ein Beispiel zu nennen, gerade mithilfe der Angst vor dem Fegefeuer ordentlich Geld in die Kassen der Kirche geschwemmt (:234ff). Durch den Kauf von Ablassbriefen konnten Gläubige die Zeit im Fegefeuer verkürzen. Erst im Zeitalter der Aufklärung kam es schliesslich zu einer grossen Erschütterung der Hölle (:255ff). Doch dadurch verschwand die Hölle nicht einfach von der Bildfläche – vielmehr wurde sie anders gedeutet. In neuerer Zeit tendierte man vielfach im Angesicht der Gewalt, der Zerstörung, dem Hunger und dem Leiden der Menschheit dazu, die Hölle als gegenwärtige Realität zu beschreiben (401ff). Aus christlicher Perspektive stellte sich mir die Frage, welche Vorstellungen und Aussagen die biblischen Texte tatsächlich über die Hölle beinhalten. Lassen sie einen Blick hinter die Pforten der Hölle zu? Ein Berg von Fragen hatte sich vor mir aufgetürmt. Also habe ich mich entschieden, meine Bachelor-Arbeit diesem Thema zu widmen.

¹ Vgl. Vorgrimmler 1994:386ff

1.2 Zielsetzung und Eingrenzung

Der biblische Grundtext kennt verschiedene, teils überlappende Begriffe für die Unterwelt, das Totenreich oder die Hölle. Im AT liegen meist die hebräischen Wörter *sche'ól*² (66x), manchmal auch *abaddon*³ (6x) als Bezeichnung für die Unterwelt oder das Totenreich zugrunde (Gerleman 2004:838ff). Im NT geht das deutsche Wort Hölle meist auf das griechische Wort *geenna*⁴ (12x) zurück. Weitere Begriffe im Zusammenhang mit der Unterwelt sind *hadēs*⁵ (10x), *abyssos*⁶ (9x), *phylakē*⁷ (3x) oder *tartaros*⁸ (1x)⁹. Letztere drei Begriffe finden sich meist im Zusammenhang mit einem Unterwelt-Gefängnis für die gefallenen Engel und Dämonen. Der Vorsteher des Abyssos ist nicht der Teufel, sondern ein Engel des Abgrundes (Offb 9,11). Der HADES stellt das Pendant zum hebräischen Scheol dar und ist ursprünglich eine Bezeichnung des Totenreichs, konnte jedoch im Laufe der Zeit vermehrt auch als Strafort verstanden werden¹⁰. So ist es auch nicht erstaunlich, dass HADES in Luther-Bibeln mit Hölle wiedergegeben wird. Der Begriff GEHENNA wird wie gesagt in allen deutschen Bibeln explizit mit Hölle übersetzt. Natürlich gibt es weitere negative eschatologische Termini¹¹, die ein göttliches Strafgericht andeuten. Es würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sämtliche Bibelstellen zu untersuchen, die auf ein Straf- oder Vernichtungsgericht hinweisen oder sonst das Höllenthema anschneiden. Deshalb beschränke ich mich auf die Termini GEHENNA und HADES, innerhalb der Synoptiker (das Matthäus-, Markus- und Lukasevangelium¹²). Dies lässt sich dadurch begründen, dass die beiden Begriffe hauptsächlich bei den Verfassern der drei Evangelien zu finden sind¹³. Hieraus ergibt sich auch mein Forschungsziel: Ich werde die Verwendung und inhaltliche Füllung von HADES und GEHENNA innerhalb der Synoptiker erforschen. Ich erhoffe mir dadurch zu einem besseren Verständnis des in deutschen Bibeln mit Hölle übersetzten Begriffs beizutragen.

² שְׁאוֹל, verdeutschte Scheol. Siehe hierzu THAT 2,837-841.

³ אַבְדּוֹן, verdeutschte Abaddon. Siehe hierzu THAT 2,837-841.

⁴ γέεννα, verdeutschte GEHENNA. Belege: Mt 5,22.29.30; 10,28; 18,9; 23,15.33; Mk 9,43.45.47; Lk 12,5; Jak 3,6 (Bietenhard 2010:966).

⁵ ᾗδης, verdeutschte HADES. Belege: Mt 11,23; 16,18; Lk 10,15; 16,23; Apg 2,27.31; Offb 1,18; 6,8; 20,13.14 (Bietenhard 2010:964).

⁶ ἄβυσσος, verdeutschte Abyssos. Belege: Lk 8,31; Röm 10,7; Offb 9,1; 9,2; 9,11; 11,7; 17,8; 20,1; 20,3 (Bietenhard 2010:963).

⁷ φυλακή (Gefängnis). Hier gelten nur die NT-Belege, die ein Gefängnis von Geistern umschreiben: 1. Petr. 3,19; Offb 18,2; 20,7 (Haacker 2010:173).

⁸ τάρταρος, verdeutschte Tartaros. Beleg: 2 Petr 2,4 als Verb τάρταρώ (Bergmeister, 2011:806)

⁹ Ab hier werde ich, der Einfachheit halber, die verdeutschte Version der eben erwähnten Begriffe verwenden (siehe Fussnote 2-8).

¹⁰ Siehe unter 3.1.

¹¹ Termini ist die Pluralform von Terminus. Hier sind biblische Begriffe, die im Bezug auf das göttliche Vernichtungsgericht inhaltlich besetzt sind, gemeint. Siehe hierzu beispielsweise die Ausführungen von Rölver (2010:517-553) zum Matthäusevangelium. Zur Definition von Eschatologie siehe Fussnote 15.

¹² Die drei Evangelien werden wegen ihrem (teilweise) ähnlichen Aufbau und Inhalt als Synoptiker (Synopse bedeutet „Zusammenschau“) bezeichnet (Wenger 2013:5).

¹³ HADES findet sich innerhalb des Neuen Testaments zweimal im Matthäusevangelium, je zweimal im Lukasevangelium und der Apostelgeschichte und viermal in der Offenbarung (Bietenhard 2010:964). Hierbei ist zu erwähnen, dass das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte vom gleichen Autor verfasst wurden. Elf von zwölf Mal findet sich der Begriff GEHENNA in den Synoptikern (Böcher 2011:575).

1.3 Methode

Mithilfe einer exegetischen Begriffsstudie untersuchte ich das Wortspektrum von GEHENNA und HADES erforschen. Die betreffenden synoptischen Passagen werden im Hinblick auf die Verwendung und inhaltliche Füllung der beiden Begriffe ausgelegt¹⁴. Dabei wurde untersucht, wer im Text adressiert wird, um welchen Zusammenhang es geht und welche Funktion den Termini im gesamtliterarischen Zusammenhang zukommt. Im Kapitel drei sind die Auslegungen zum Begriff HADES und im Kapitel vier diejenigen zu GEHENNA enthalten. Schliesslich sind im fünften Kapitel die exegetischen Ergebnisse sowie ein Ausblick und ein persönliches Schlusswort vorzufinden. Im folgenden Kapitel zwei wird das Thema in den grösseren Zusammenhang eingeordnet.

¹⁴ Um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, werde ich nur dort auf Einleitungsfragen oder auf text-, literar-, überlieferungs-, redaktions- oder formkritische Fragen eingehen können, wo es für das Verständnis des Forschungsgegenstandes erforderlich ist. Weil es sich um eine innertextliche Untersuchung handelt, werde ich meistens nicht auf den wissenschaftlichen Diskurs im Bezug auf die historische Verortung von Jesus-Worten eingehen.

2 EINFÜHRUNG IN DIE GERICHTSWORTE DER SYNOPTIKER

Das übergeordnete Thema der Hölle ist das göttliche Gericht, welches wiederum vor dem Horizont der Eschatologie¹⁵ zu verstehen ist. Über die Hölle scheint sich die Bibel nur wenig zu äussern. Dafür ist aber der Gerichtsgedanke stets präsent.

Dass Gott in biblischen Texten mit den Attributen eines Richters beschrieben wird, geht auf die Zeit des Königtums zurück, als Israel über die Königsherrschaft Gottes nachzudenken begann (Müller 1994:30ff). Es war damals üblich gewesen, dass ein König seinem Volk zum Recht verhalf (Brandenburger 1993:292). Der König ist dafür zuständig gewesen, das Recht festzusetzen und ebenso zu wahren (Müller 1994:30). Die Theologen Israels erkannten, dass sich das Königtum mit Gottes Wesen und Wirken in Verbindung bringen lässt (:30). Dies erlaubte es ihnen, ihn metaphorisch als „Richter“ zu bezeichnen oder göttliches Gericht durch juristische Gerichtsverhandlungen zu veranschaulichen (:33). Wehnert (2011) schreibt hierzu:

Die Rede von Gott als ‚Richter‘, ‚König‘ usw. ist metaphorische Rede; sie meint nicht, dass Gott ein Amtsträger sei oder dass sich die göttliche Sphäre (‚der Himmel‘) als Palast, Tempel, Gerichtshof usw. vorstellen ließe. Hintergrund dieser Redeweise ist, dass alle Menschen, die gesellschaftliche Verantwortung tragen, dies nicht eigenmächtig tun, sondern von Gott dazu befähigt und berufen werden. Da die menschlichen Ordnungen in Gott gründen und die menschliche Sprache durch diese Ordnungen geprägt ist, kann der Mensch von Gott nicht anders reden als in Analogie zu den ihn bestimmenden machtvollen Instanzen: dem König, dem Richter, dem Priester oder dem Weisen. Die menschliche Redeweise vom ‚Richter‘ und vom ‚Gericht‘ wird allerdings dadurch unterlaufen, dass Gottes richtendes Handeln nicht nur Individuen oder einzelnen Kollektiven gilt, sondern der gesamten Völkerwelt, da Gott seinen Willen vor aller Schöpfung zur Geltung bringen will.

Die Erfahrungen mit den irdischen Königen wurde also als Hilfestellung genommen, um von Gott als König, Weisen oder Richter zu sprechen und in diesem Sinne auch sein Recht verschaffendes Handeln zu beschreiben.

Wenn die neutestamentlichen Autoren über das göttliche Gericht schreiben, tun sie dies meist nur knapp, mit einzelnen Stich- und Leitwörtern, um auf die frühjüdische apokalyptische Denkweise und Zeitauffassung und deren vielfältigen Konzeptionen und Funktionen zurückzugreifen (Müller 1993:29). In selber Weise tat es auch Jesus (:29). Wenn er also von HADES oder GEHENNA sprach,

¹⁵ Hardmeier (2010:14) definiert den Begriff Eschatologie wie folgt: „Das Wort Eschatologie setzt sich aus den Wörtern *eschatos* (letztes) und *logos* (Wort) zusammen und bezeichnet die Lehre von den letzten Dingen. Es geht in der Eschatologie also um Dinge, die sich zuletzt, das heisst am Ende der Geschichte ereignen. Man kennt grundsätzlich eine Zweiteilung der Eschatologie. In der *individuellen* Eschatologie befasst man sich mit dem Tod, mit der Frage der Unsterblichkeit, mit dem Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung und mit dem ewigen Leben und der Verdammnis. In der *allgemeinen* Eschatologie geht es um die Ereignisse, die zum Ende des gegenwärtigen Zeitalters führen, die Wiederkunft Christi, das Tausendjährige Reich, die Auferstehung und die Neuschöpfung“ [Hervorhebung durch den Autor].

wussten die Zuhörer, die mit den vielfältigen Gerichtsszenarien aus dem frühen Judentum vertraut waren, was er meinte. Sein zentrales Thema war jedoch nicht das Gericht, sondern Gottes Königsherrschaft, die durch ihn bereits begonnen hatte. Und wie es aus einer langen biblischen Tradition¹⁶ bekannt war, musste das Böse zuerst gestürzt werden, damit die Gerechten rehabilitiert und Gottes Königreich vollständig aufgerichtet werden konnte (Wright 2014:205ff). Diese Vorstellung begann mit Israel und nahm erst mit der Zeit universale Ausmasse an. Deshalb war Jesus in erster Linie zu seinem Volk gesandt und rief es zur Umkehr. Er wollte seine jüdischen Zuhörer aufrütteln, eine Entscheidung im Angesicht der neuen Welt, die der alten ein Ende bereiten würde, zu treffen (Mk 1,15). Jesus' Ankündigung vom Gericht steht also in engstem Zusammenhang mit der durch ihn nahegekommenen Gottesherrschaft (Gnilka 2004:157.160). Jesus' Botschaft an sein Volk sei radikal und politisch gewesen, schreibt Wright (2008:176): Wenn sie nicht umkehrten von ihren „hoffnungslosen und rebellischen Träumen“, wie sie aus eigener Kraft Gottes Reich aufrichten wollten, nicht zuletzt durch bewaffnete Revolten gegen Rom, dann würde Rom Israel zerstören. In Lk 13,1-5 wird beschrieben (Wright 2008:176):

Es kamen aber zu der Zeit einige, die berichteten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte. Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Meint ihr, dass diese Galiläer mehr gesündigt haben als alle andern Galiläer, weil sie das erlitten haben? Ich sage euch: Nein; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen. Oder meint ihr, dass die achtzehn, auf die der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, schuldiger gewesen sind als alle andern Menschen, die in Jerusalem wohnen? Ich sage euch: Nein; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen.

Wright (2008:176) meint, die Evangelien sprächen in erster Linie von diesem unmittelbar bevorstehenden innerzeitlichen Gericht, dem jüdisch-römischen Krieg (66-70 n. Chr.), in dem Jerusalem und der Tempel zerstört wurden (vgl. Mt 24,2). So kündigte Jesus das Gericht vor allem der damaligen Generation von Juden an¹⁷ (Hardmeier 2010:186). Er unterstrich mit der Gerichtspredigt die Dringlichkeit, den Ernst und die Verbindlichkeit seiner Botschaft, mit der er Israel zur Umkehr und zum Handeln auffordern wollte (Gnilka 2004:163, Söding 2000). Erst in einem weiteren Sinn geht es in den Gerichtsankündigungen darum, was nach dem Tod passiert (Wright 2008:176). Wer das Heil, das durch Jesus angeboten wurde, gleichgültig ablehnte, dem drohte der Ausschluss davon, wie es beispielsweise in Mt 8,11 beschrieben wird. Die Völker kommen von Westen und Osten und werden am eschatologischen Bankett mit Abraham teilnehmen, während Israel („die Kinder des Reichs“) im Gleichnis vom Mahl ausgeschlossen und in die Finsternis hinausgestossen wird, wo sie heulen und mit den Zähnen knirschen (Söding 2000, Rölver 2010:533). Diejenigen, die vom Reich Gottes, und damit auch von der Gemeinschaft mit Gott, ausgeschlossen

¹⁶ Z. B. 2 Mo 15,18; Weish 3,8b; Ps 10,16; 29,10; 146,10; Jer 10,10; Kgl 5,19; Dan 4,34; 6,26 (Wright 2014:206).

¹⁷ Vgl. Lk 3,7-9; 7,33-35; 10,13-15; 11,29-32; 11,37-52; 12,8-10, vgl. 12,11; 13,25-35, evtl. 17,23-37 (Luz 1997:546).

sind, weinen verzweifelt (Rölver 2010:533). In diesem Zusammenhang ist auch das „Zähne zusammenbeißen“ ein Ausdruck von „Verzweiflung“ (Rölver 2010:533), „masslose[r] Wut“ (Gnilka 1988:304) oder von „unendliche[m] Schmerz“ (Luz 1997:464). Söding (2000) meint, Jesus wolle Israel mit diesem Gleichnis aufrütteln und warnen, damit es nicht zu diesem schlimmen Szenario komme.

Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, vertieft auf das Thema Gericht einzugehen. Im Kapitel 4.2 werde ich zumindest das Gerichtsverständnis im Matthäusevangelium anschneiden können. Im weiteren verweise ich auf das Literaturverzeichnis, das weiterführende Werke zur Gerichtsthematik und den verschiedenen Konzeptionen und apokalyptischen Vorstellungen im Judentum enthält¹⁸. Es ging hier vorwiegend darum, die Grundrisse zu skizzieren, die den Hintergrund für Jesus' Warnungen vor dem Gericht und damit auch dem Thema Hölle bilden. Denn nur so können die folgenden Auslegungen richtig eingeordnet werden.

¹⁸ Siehe hierzu z. B. Brandenburger, Müller, Riniker, Reiser, Stettler, Wendebourg, Zager.

3 DER HADES IN DEN SYNOPTIKERN

In diesem Kapitel werde ich vier Perikopen¹⁹ in Bezug auf die Verwendung und inhaltliche Füllung von HADES untersuchen. Zum besseren Verständnis folgt vorerst eine Einleitung.

3.1 Der Hades – Einleitung

Der Begriff HADES findet sich 10mal im NT und 100mal in der LXX als Übersetzung des hebräischen Begriffs Scheol (Bietenhard 2010:964). Der Scheol wurde als Gegensatz zum Himmel gedacht und war in das alttestamentliche Weltbild integriert. Nach der jüdischen Kosmologie war dieses als dreistöckiges Schema von Himmel, Erde und Unterwelt, das von einem Ozean umschlossen wurde, gedacht (Koch 2013, Böcher 2011:8, Soggin 2004:966, Westermann 2004:1028). Deshalb befand sich der Scheol wortwörtlich im Erdinnern oder unterhalb, in den Fluten der Tiefen (Werlitz 2003:45). Er wurde dem Bereich des Chaos, also dem, was die Schöpfung immer noch bedroht (Chaosmächte), zugeordnet Werlitz (2003:44ff).

In dessen dunkle Tiefe erwartete die Toten (Vorgrimmler 1993:62) ein trostloses Schattendasein, fern von der Beziehung zu JHWH, fern vom Kult, fern von Gottes "Geschichtshandeln", fern von seiner Güte, Treue und Gerechtigkeit²⁰ (Bietenhard 2010:964, Vorgrimmler 1993:61). Der Scheol wird als ein Ort der Finsternis, des Staubes, der Stille, des Schweigens, des Schlafes und des kraftlosen Daseins geschildert²¹. Alle Menschen erwartete dasselbe Los, es gab keine Unterschiede zwischen den einzelnen Bewohnern der Unterwelt²² (Vorgrimmler 1993:60; Jeremias 1933:147, Berlejung 2001:486). Auch eine Rückkehr ins Leben war grundsätzlich nicht mehr möglich. Deshalb sei die Hoffnung auf ein besseres Leben nach dem Tod "undenkbar" gewesen, schreibt Werlitz²³ (2003:44). Dieses Schicksal wurde jedoch nicht als Strafe aufgefasst (Vorgrimmler 1993:61). Der HADES wird unter anderem auch als "Land der Dunkelheit und Finsternis", "Land des Vergessens", "Finsternis", "Sammelstätte aller Lebenden", "Trümmerstätte", "Grube", "Loch, Zisterne" beschrieben²⁴ (Berlejung 2001). Seine Tore²⁵ und unterschiedlichen Räume (Spr 7,2) erinnern an eine "Unterweltstadt" oder ein Gefängnis der Toten (Werlitz 2003:47). Dadurch werden die Lebenden von den Toten getrennt (Berlejung 2001:487). Als Zugänge zum Totenreich galten im alten Israel auch die Wüste und die Grenzen des Gebirges (Berlejung 2001:486.488). Obwohl JHWH nicht im HADES

¹⁹ Perikopen sind relativ klar abgrenzbare Einzelepisoden in den Evangelien.

²⁰ Vgl. Ps 6,5; 88,6.12; 115,17; Jes 38,18.

²¹ Vgl. hierzu Hiob 3,13ff; 4,12; 17,13; Ps 31,18; 49,20; 88,5; 94,17; 115,17; Jes 14,10. Die Vorstellungen einer schattenhaften Existenz im Scheol teile Israel mit ihrer altorientalischen Umwelt, schreibt Liess (2005).

²² Vgl. Hiob 7,9; 17,13; 16,22.

²³ Vgl. Hiob 3,13ff; Ps 49,11; Jes 14,10ff; Hes 31,14-18; 32,18-32.

²⁴ Vgl. Hiob 10,21; 30,23; Ps 88,7.13; Hes 26,20; Jes 4,15; Jona 2,7.

²⁵ Vgl. Hiob 38,17; Ps 9,14; 107,18; Jes 38,10.

wohnt, hat er "Einfluss- oder Zugriffsmöglichkeiten"²⁶ (Berlejung 2001:486). Obwohl die Linie zwischen Tod und Leben grundsätzlich klar gezogen war, konnte sie vereinzelt überschritten werden (Bietenhard 2010:964, Barlejung 2001:487). So wurden vereinzelt Menschen vom Tod auferweckt (2 Kö 4,32ff, Gen 5,24) oder Geister der Toten oder Ahnen befragt. So wurde etwa der verstorbene Prophet Samuel, trotz klaren Verbots, aus dem Totenreich hinaufbeschworen (1. Sam 28,7ff). Er erscheint als alter Mann, der in einen Mantel gekleidet ist.

Eine Hoffnung über den Tod hinaus keimt vorwiegend erst in nachexilischer Zeit auf²⁷ (Bietenhard 2010:964). Insbesondere mit der apokalyptisch-prophetischen Literatur der hellenistischen Zeit lebt die Hoffnung auf die ewige Auferstehung auf²⁸ (Liess 2005). Bis dahin sind bereits einzelne Entwicklungen zu beobachten: Die Hoffnung entsteht, dass die Unterwelt die Menschen nicht mehr verschlingen soll (Ps 69,19; Jes 5,14), sondern der Tod durch Gott verschlungen wird (Jes 25,8). In Jes 14 und Hes 32 ist bereits der Gedanke von der Vergeltung für die Bösen ansatzweise zu finden. Hierbei sind Israels heidnische Unterdrücker gemeint, die im HADES mehr als die üblichen Bewohner leiden sollen (Räisänen 2010:115). Das Totenreich wird mit der Zeit auch als zwischenzeitlicher anstatt ewiger Aufenthaltsort aufgefasst. In der nachexilischen Literatur bleiben aber die klassischen HADES-Vorstellungen nach wie vor erhalten²⁹ (Liess 2005). Insgesamt gehen aus dem nachexilischen Judentum verschiedene Konzepte zum Leben nach dem Tod hervor, die unter anderem auch auf Einflüsse von Israels Umwelt zurückzuführen sind (Vorgrimler 1993:65). So findet sich in den Apokryphen und Pseudepigraphen neben der apokalyptischen Auferstehungserwartung auch der griechische Gedanke von der Unsterblichkeit der Seele³⁰ (Liess 2005). Schliesslich gewinnt auch die Vorstellung von der Vergeltung nach dem Tod, nach der Gerechte und Gottlose in verschiedene Abteile des Totenreiches gelangen, an Popularität³¹ (Jeremias 1933:147). Der Scheol konnte deshalb vermehrt auch als zwischenzeitlicher oder ewiger Strafort der Gottlosen aufgefasst werden (Bietenhard 2010:964, Räisänen 2010:116). Bock (1996:1369-1370) und Jeremias (1990:146-150) schreiben, dass es in jüdischen Kreisen zu Jesus Zeit vorwiegend zwei Vorstellungen gab: Einerseits die gängige Vorstellung, dass die Guten wie die Bösen zwischenzeitlich in den HADES kämen, jedoch in unterschiedliche Abteile gelangen würden. Andererseits die neuere Ansicht, dass die Guten direkt nach dem Tod in ein zwischenzeitliches Paradies kämen, während die Bösen im HADES zwischenzeitliches Gericht erleben würden. Diese Kategorisierung basiert wohl auf der gängigen Annahme, dass im NT klar zwischen HADES, als temporären Ort und der GEHENNA, als ewigem Strafort unterschieden wird (Bietenhard 2010:964, Jeremias 1933:655). In den folgenden

²⁶ Hiob 26,6; Ps 139,8; Spr 15,11; Am 9,2.

²⁷ Vgl. Hiob 19,25-27; Ps 16,10-11; 49,23ff.73; 88,4-10.

²⁸ Vgl. Dan 12,2-3: Hier wird die Auferstehung als „aufwachen“ aus dem Schlaf des Todes (Hiob 3,13ff; 14,12) beschrieben. Vgl. hierzu auch Jes 26,19, aus vorexilischer Zeit.

²⁹ Vgl. Hiob 14,7-12 Pred 3,19-22; 6,6; 9,1-6.

³⁰ Vgl. Weish 3,1-4; vgl. 2 Makk 7,9-14.

³¹ Als ältester Beleg nennt Jeremias (1933:147): 1 Hen 22.

Auslegungen wird sich jedoch zeigen, dass die HADES-Vorstellungen in den synoptischen Evangelien variieren können.

3.2 Der Hades im Matthäusevangelium

3.2.1 Mt 11,23 – Weheruf über galiläische Städte

Und du, Kapernaum, meinst du, du werdest etwa bis zum Himmel erhöht werden? Bis zum HADES wirst du hinabgestoßen werden; denn wenn in Sodom die Wunderwerke geschehen wären, die in dir geschehen sind, es wäre geblieben bis auf den heutigen Tag³².

Die Gerichtsworte (Mt 11,20-24) sind an drei jüdische Städte Chorazin, Betsaida und Kapernaum im Gebiet Galiläa, gerichtet. Die Städte werden als Ganzes angesprochen, weil die Bewohner gemeinsam die Verantwortung füreinander und für ihr Handeln tragen (Wiefel 1998:220, Gnllka 1988:431). Wieso kündigt Jesus den Städten Gericht und Kapernaum sogar den Sturz in den HADES an? Vermutlich stünden die Städte und Häuser Israels exemplarisch für ganz Israel, meinen Luz (1990:194) und Wendebourg (2003:226). Mit dem Text gehe die erste Phase von Jesus' Wirken in Galiläa zu Ende, wobei es nun zur drastischen Wende komme (Luz 1990:194, Wiefel 1998:219). Was ist geschehen? In Mt 4,13-16 erfahren wir mehr über die Anfänge von Jesus' Auftreten in Kapernaum, wo sich eine Jesaja-Prophetie (Jes 8,23; 9,1) zu erfüllen schien:

Und er verließ Nazareth und kam und wohnte in Kapernaum, das am See liegt, in dem Gebiet von Sebulon und Naftali; damit erfüllt würde, was durch den Propheten Jesaja geredet worden ist, der sagt: ‚Land Sebulon und Land Naftali, gegen den See hin, jenseits des Jordan, Galiläa der Nationen: Das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen, und denen, die im Land und Schatten des Todes saßen, ist Licht aufgegangen‘.

Jesus wohnte in Kapernaum, er war das helle Licht, das mitten in die Finsternis kam. Es handle sich bei den Bezeichnungen Todesschatten, Finsternis und Licht um „Erkenntnismetaphern“, die mit der Person Jesus' eng verknüpft sind, schreibt Rölver (2010:528). Jesus war das Licht, das die Finsternis dieser Städte erhellte. Ihn galt es zu erkennen. Nach V 20 hat er in den drei Städten sehr viele oder sogar die Meisten³³ seiner Machttaten getan. Die Bewohner waren jedoch nicht bereit, Jesus' Aufruf zur Umkehr und der Einladung in die Königsherrschaft Gottes, die eng an seine Person geknüpft ist, Folge zu leisten (Wiefel 198:219, Stettler 2011:209). Nach Wendebourg (2003:231) bedeutet Umkehr in den Evangelien die Umkehr in die Nachfolge von Jesus. Und für den Eintritt in die Jüngerschaft ist bei Matthäus das Tun von Gottes Willen grundlegend wichtig (vgl. z. B. Mt 7,21). Die Reaktion auf das Licht, die Anerkennung Jesus als messianischer König und die daraus resultierende Nachfolge, wäre demnach für das Heil der Städte entscheidend gewesen. Anlehnend an die alttestamentliche

³² Falls nichts anderes angegeben wird, stammen die zitierten Bibeltexte aus der revidierten Elberfelder-Bibel.

³³ Hier *pleistos* als Superlativ von *polūs* (viele), bei Haubeck & von Siebenthal (2011:65).

Prophetie ruft Jesus das „wehe dir“³⁴ über den galiläischen Ortschaften aus. Ihnen droht das Gericht. Sie werden das Licht wieder verlieren und in die Finsternis zurückzufallen³⁵ (Gnilka 1988:429). Luz (1990:194) meint, der Text „signalisiere“ ähnlich wie Mt 8,11f „bereits exemplarisch“, dass Jesus' Wirken in Israel mit dem Gericht über Israel enden werde. Der definitive Klang in seinen Worten komme daher, weil Matthäus „im Rahmen einer Geschichte“ erzähle, wie Israel das Reich Gottes weggenommen werde (Luz 1990:196, vgl. Mt 21,43). Israel droht nicht die Zerstörung durch das römische Reich, sondern der endgültige Ausschluss von Gottes Reich. Damit wolle Matthäus nun seine Leser und Hörer ermahnen, dass sie nicht ebenso achtlos gegenüber den Offenbarungstaten Jesus' sein sollten, meint Sand (1986:250).

Chorazin und Betsaida werden mit den heidnischen Städten Tyrus und Sidon verglichen, die auch schon in den Prophetenbüchern stets gemeinsam genannt wurden. Wegen ihrem Hochmut und Frevels³⁶ wurden über sie Strafen prophezeit, sogenannte „Völkerorakel“ (Luz 1990:194, Reiser 1990:2011, Gnilka 1988:428). Doch wenn sie Jesus' Machttaten gesehen hätten, würden sie schon längst Busse tun (Wiefel 1998:219). Jesus dreht nun die jüdische Tradition um, indem nun die eindringlichen Gerichtsworte den Juden anstatt den Heiden gelten. Im Endgericht soll es den beiden heidnischen Städten besser ergehen, als den jüdischen (V 22). Dies musste auf die Zuhörer Jesus unerhört gewirkt haben, meint Reiser (1990:211)³⁷. Es kommt zur zweiten, vermutlich noch heftigeren Schelte. Das jüdische Kapernaum wird mit dem heidnischen Sodom verglichen. Letztere Stadt galt als bekanntes alttestamentliches Warn-Beispiel für grosse Sünde und Verstocktheit (Bovon 1996:55). Sie wurde wegen ihrer grossen Schuld vollständig durch Feuer und Schwefel zerstört³⁸. Die prophetische Botschaft gegen Kapernaum erinnert an Jes 14,13-23, wo ein Herrscher, vermutlich der babylonische König Nebukadnezar, gerichtet wird (Wiefel 1998:220, Luz 1990:194, Lethipuu 2007:269). Die Hochmut des Königs wird bildhaft beschrieben, indem er zum Himmel hinaufsteigen und über den Sternen Gottes seinen Thron aufrichten will. Stattdessen wird er in den Scheol (in der LXX *hadēs*), in die tiefste Grube oder in die Tiefen der Erde, hinabgestürzt (*eis ta themelia tēs gēs*). Ebenso soll es Kapernaum ergehen. Es soll in die Tiefen des HADES gestürzt werden³⁹ (Wiefel 1998:220). Es handelt sich in V 22 nochmals um eine eschatologische Umkehr der Verhältnisse (Frenchschkowski 2010:984.985). Reiser (1990:213) meint, dass der Himmel das Bild für

³⁴ *Ouai* ist ein neutestamentlicher Semitismus, der im AT meist im prophetischen Sprachgebrauch als Klage oder insbesondere als Drohung verwendet wird (Balz 2011:1321).

³⁵ Matthäus verwendet den Begriff Finsternis nicht nur im Zusammenhang von Erkenntnis, sondern auch als Metapher für den letzten Strafart („äusserste Finsternis“). Dieser gilt als Abwesenheit des Lichts, als Ort der endgültigen Gottesferne (Rölver 2010:530). Die Vorstellung der Finsternis gehe ursprünglich auf die Dunkelheit des Grabes und den damit verbundenen alttestamentlichen Scheol zurück, meint Vorgrimmler (1994:20). Das Hinausgeworfen werden („ekballo“) in die äusserste Finsternis, gilt als eschatologischer Gerichtsvollzug (Rölver 2010:532.537).

³⁶ Vgl. Jes 23; Hes 26-28; Joel 4,4; Sach 9,2-4.

³⁷ So auch Gnilka (1988:430) und Wiefel (1998:219).

³⁸ Vgl. 1 Mo 18; 19; Jes 1,9f; Kgl 4,6.14; Hes 16,46-58 (Wiefel 1998:219).

³⁹ Die verschiedenen Textvarianten von „katabāsā“ (hier „hinabgestossen werden“) und „katabibasthāsā“ (hier „hinuntertreiben, hinabwerfen“), übersetzt nach Haubeck & von Siebenthal (2011:66), fallen kaum ins Gewicht.

das eschatologische Heil sei und der HADES den Gegensatz dazu bilde. Er geht deshalb davon aus, dass hier der HADES mit der GEHENNA identisch sei⁴⁰. Auch Böhlemann (1997:104) scheint in dieselbe Richtung zu gehen, wenn er schreibt: „Eine nicht erfolgte Umkehr hat unweigerlich Gericht und Verdammung zur Konsequenz“. Wiefel (1998:220) bezeichnet den HADES hier als „Ort der Bestrafung“, Wendebourg (2003:230) als „Ort ewiger Strafe und Verdammnis“. Anders verstehen Luz (1990:194), Gnllka (1988:429), Davies & Allison (1991:269), Lethipuu (2007:270) und Rölver (2010:524) den HADES hier als neutrales Totenreich⁴¹. Luz (1989:193) schreibt, es handle sich beim Hinaufsteigen in den Himmel und Sturz in die Unterwelt um eine damals bekannte stereotype Redewendung. In dem Sinne schreibt Sand (1986:250): „Das Bild vom HADES als ‚Gegenort‘ des Himmels ist nicht im Sinne eines Ortes der Bestrafung zu verstehen; vielmehr soll der unüberbrückbare Gegensatz von ‚höchster Höhe‘ und ‚tiefstem Abgrund‘ hervorgehoben werden“. In diesem Sinn deuten Davies & Allison (1991:269) den Sturz in den HADES so, dass das selbstsichere Kapernaum im letzten Gericht fürchterlich fallen und degradiert werde. Diese Interpretation scheint aufgrund der Weise, wie die Redewendung im AT gebraucht wird, treffender zu sein⁴², als die Annahme, dass der HADES hier explizit als Strafort deklariert wird. Doch auch so würde Israel ein fürchterlicher Fall im letzten Gericht erwarten. Dies könnte schlimmstenfalls der Ausschluss aus dem Reich Gottes sein.

3.2.2 Mt 16,18 – Das Petrus-Bekenntnis

Aber auch ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Gemeinde bauen, und des HADES Pforten werden sie nicht überwältigen.

Jesus ist mit seinen Jüngern in der Gegend von Cäsarea Philippi. Er will wissen, ob seine Jünger ihn als Messias erkannt haben, damit sie sein Werk fortführen können. Es folgt schliesslich die zentrale Frage an die Jünger: „Was sagt denn ihr, dass ich sei?“ (Mt 16,15). Petrus bekennt, dass Jesus der verheissene Messias ist. Als Antwort bezeichnet ihn Jesus als Felsen, auf den er seine Gemeinde (*ekklēsia*) bauen will, und spricht ihm die entsprechende Autorität dafür zu (Zahn 1905:542). Selbst die Pforten des HADES (*pulai hadou*) würden die Gemeinde nicht überwältigen (*katsichyo*) können⁴³. Was ist aber mit den Pforten des HADES gemeint und wieso können sie die Gemeinde nicht überwältigen? In der Antike galten der Himmel und die Unterwelt als abgesonderte Bereiche, die

⁴⁰ Auch Schenk (1987:125) und Kim-Rauchholz (2008:56) sind dieser Meinung. Reiser (1990:213.214) weist zudem darauf hin, dass der HADES, auch schon in 1 Hen 103,7f, PsSal 14,9; 15,10 als eschatologischer Strafort beschrieben werde, so könne von einer scharfen Trennung zwischen HADES und GEHENNA im NT keine Rede sein. Ebenso sei er im Frühjudentum grundsätzlich als ewiger anstatt zwischenzeitlichen Ort gedacht, was er durch die Aussagen von Josephus, Lk 16,23 und 1 Hen 22 belegen will. In letzterer Quelle sei ersichtlich, dass der Scheol und die GEHENNA bereits um 3. Jh. v. Chr. immer wieder miteinander identifiziert würden. Selbst wenn seine Einwände ihre Berechtigung haben, muss gesagt werden, dass es zur Zeit Jesus' verschiedene Vorstellungen des HADES gab, wobei hier nicht automatisch die von ihm beschriebene Version vorliegen muss (siehe hierzu auch 3.1).

⁴¹ Davies & Allison (1991:269) machen aber darauf aufmerksam, dass es im 1. Jh. durchaus zu Verschmelzungen der Begriffe HADES und GEHENNA kam, jedoch nicht an dieser Stelle.

⁴² Vgl. Jes 13,11. Hier wird den Völkern wegen ihres Hochmuts das Gericht angesagt. Ihre Gesinnung äussert sich in sündigem „gott und menschenverachtende[n] Verhalten“ (Egelkraut 2010:857). Weitere Belege finden sich bei: Jes 2,11-17; Hes 31,10f, oder auch unter 3.2.1.

⁴³ Ich gehe davon aus, dass die im Text implizierte Kraft des HADES nicht auf Petrus oder Jesus, sondern auf die Gemeinde bezogen ist. Ich beziehe mich auf die Ausführungen von Luz (1990:464), Gnllka (1988:64), Davies & Allison (1991:632), Wiefel (1998:300), Schweizer (1986a:223), die alle der Meinung sind, dass sich das griech. Wort *autēs* auf die Gemeinde bezieht.

durch starke Tore verschlossen wurden, um die Eingeschlossenen zurückzuhalten (Kratz 2011:476). Die in Offb 1,18 beschriebenen Schlüssel zu den HADES-Toren werden Jesus zugeschrieben. In VV 18.19 wird analog zu der Himmelsstadt⁴⁴, mit Hilfe der Stilfigur „pars pro toto“, eine ummauerte Festung angedeutet (Böcher 2011:73, Davies & Allison 1991:633, Gnlika 1992:64), eine Stadt mit Bewohnern (Haubeck & von Siebenthal 2011:105). Es handle sich um „die Gesamtheit der m[it] dem Totenreich verbundenen Kräfte u[nd] Mächte (einschliesslich der dämonischen)“, schreiben Haubeck & von Siebenthal (2011:106). Mit dem Wort *katischyo* wird diese Kraft oder Macht des HADES vorausgesetzt. Haubeck & von Siebenthal (2011:106) übersetzen es als „die Kraft haben, stark (genug) sein, m. Gen. stärker sein als, überwältigen, den Sieg davontragen über.“ Auch Gnlika (1992:64) versteht darunter angreifende, personifizierte, kämpferische Mächte. Hierüber sind sich die Exegeten aber nicht einig⁴⁵. Folgende Deutungen scheinen besonders verbreitet zu sein: A) Luz (1990:463ff) geht davon aus, dass *pulai hadou* ein „fester Ausdruck“ sei, „der biblisch meist und griechisch oft in Verbindung mit einem Verbum der Bewegung („zu den Pforten des HADES gelangen“ o.ä. Tod oder Todesgefahr“ meine⁴⁶. Wie Schmid und Barth (Luz 1990:464) oder Schweizer (1986a:223) versteht er deshalb den Text als Verheissung, dass die Kirche bis zum Ende unvergänglich bleibe und nicht vom Tod überwunden werde. Nach Luz, müsse „katischyo“ nicht zwingend eschatologisch gedeutet werden, da das Wort hier intransitiv und so eher als Vergleich anstatt als Kampf verwendet werde (:463). Dem ist jedoch entgegenzusetzen, dass „katischyo“ in der LXX immer eine aktive Bedeutung hat, wenn ein Genitiv folgt (Davies & Allison 1991:633, Jeremias 1959:926). B) Schlatter (1982:509) meint auch, dass es nicht um Gericht oder Teufel gehe, jedoch um die Wiederauferstehung der Gläubigen. Durch sie werde die Gemeinde letztendlich nicht vom Tod überwältigt werden. C) Viele der konsultierten Ausleger⁴⁷ gehen davon aus, dass in den letzten Tagen bedrohliche, eschatologische Mächte gegen die Kirche antreten würden, jedoch diese nicht überwinden könnten. Mächte aus dem Untergrund (*abyssos*) würden entfesselt und gegen die Gläubigen wüten⁴⁸.

Geht man von A und B aus, so wird die Gemeinde durch die Macht des Todes bedroht. Da aber dem Verb *katischyo* eine aktive Bedrohung zugeschrieben wird, scheint es unwahrscheinlich zu sein, dass damit „lediglich“ der Tod gemeint sein soll. Wegen der aktiven offensiven Bedrohung, die im Text angedeutet wird, scheint C am plausibelsten zu sein. Somit sind dem HADES die bösen Kräfte und Mächte zuzuschreiben, die in der Endzeit gegen die Gemeinde antreten werden. Das Versprechen gilt jedoch, dass die bösen Endzeitmächte der Unterwelt die Gemeinde nicht überwinden werden (Davies & Allison 1991:633, Jeremias 1959:927). Rölver (2010:524) sieht hierin klar eine

⁴⁴ Vgl. Mt 16,19; Offb 21.

⁴⁵ Vgl. hierzu auch Davies & Allison (1991:630-634) sowie Luz (1990:464), die in ihren Kommentaren ausführlich auf verschiedene Auslegungen eingehen.

⁴⁶ Luz (1990:463) nennt einige Beispiele: Jes 38,10; Weish 16,13; PsSal 16,2; 3 Makk 5,51; 1 QH 6,24.

⁴⁷ So z.B. Jeremias (1959:926-927), Zahn (1905:542), Gnlika (1992:64), Davies & Allison (1991:633-634), Wiefel (1998:300) & Hardmeier (2010:435).

⁴⁸ Vgl. 1. Hen 56,8; Offb 6,8; 9,1-11; 11,7; 17,8 (Davies & Allison 1991:633).

Unterscheidung zur GEHENNA. Während diese ein ewiger Strafort nach dem Endgericht sei, wäre der HADES ein Ort, wo die Toten, beziehungsweise die eschatologischen Mächte des Totenreiches, zeitgleich zur Gemeinde existieren würden.

3.3 Der Hades im Lukasevangelium

Der Begriff HADES wird im Doppelwerk von Lukas⁴⁹ viermal verwendet (Lk 10,15; 16,23; Apg 2,27.31). Hier untersuche ich insbesondere die beiden Perikopen im Lukasevangelium.

3.3.1 Lk 10,15 – Weheruf über galiläische Städte

Und du, Kapernaum, wirst du etwa bis zum Himmel erhöht werden? Bis zum HADES wirst du hinabgestoßen werden.

In Lk 10,1-20 liegt nochmals das Gerichtswort an die Städte Chorazin, Betsaida und Kapernaum vor, jedoch in einem anderen Kontext⁵⁰. Hier geht es um die Aussendung der 72 Jünger. Jesus, der Herr (*kyrios*), sendet sie in verschiedene Städte und Orte zur Mission aus. Ob die Heiden und Samariter auch wieder davon ausgeschlossen sind, wie in der Parallele in Matthäus (Mt 10,5; vgl. Mt 10,24), wird im Text nicht gesagt. Die Jünger erhalten den Auftrag, Jesus' Kommen in den verschiedenen Ortschaften vorzubereiten (Schweizer 1986b:114, Klein 2006:377). Auf dem Weg zu den Missionsorten sollen sie nicht einmal grüssen, weil ihr Auftrag so dringend ist (Schweizer 1986b:114, Klein 2006:377). Vor Ort sollen sie persönliche Kontakte knüpfen und sehen, ob sie in einem Haus von einer Person, die Frieden hat oder für die der Frieden bestimmt ist (Wiefel 1988:197-198), gastfreundlich aufgenommen werden. Von dort aus können sie die Botschaft von der nahen Gottesherrschaft in der ganzen Stadt mit Worten und Taten verkünden. Falls die Leute diese nicht hören wollten, sollten die Jünger den Staub von ihren Füßen abwischen⁵¹. Die Gerichtsandrohung wird hier wiederum nicht an Einzelpersonen, sondern an jüdische Städte gerichtet. Diese stehen womöglich auch hier exemplarisch für die damalige Generation Israels, die im Gericht⁵² die Konsequenzen für ihr Verhalten tragen muss (Schürmann 1994:82, Kim-Rauchholz 2008:52-53). Hier handle es sich jedoch noch nicht um ein endgültiges Gerichtsurteil, da Lukas auch danach „Umkehrwillige in ‚verworfenen‘ Städten“ erwähne, meint Schürmann (1994:81). Kapernaum drohe

⁴⁹ Forscher sind sich einig, dass das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte vom selben Autor verfasst wurden, weshalb man auch vom lukanischen Doppelwerk spricht. Darüberhinaus gehen viele davon aus, dass es sich um ein Buch, also ein Gesamtwerk handelt, was jedoch aufgrund der unterschiedlichen literarischen Form, der beiden Werke, in Frage gestellt werden kann (Carson & Moo 2010:241).

⁵⁰ Siehe auch unter 3.2.1.

⁵¹ Wie der Staub von den Füßen gewischt, oder abgeschüttelt wird, lesen wir auch in der Parallele Mt 11,23 und in der ersten Aussendung (Lk 9,1-6; Mk 6,7-13; Mt 10,1-15). Bovon (1996:54) meint, dass das Zeugnis des Staub-Abwischens gegen die Bewohner keine Verfluchung sei, sondern lediglich die Beendigung der zwischenmenschlichen Beziehung zur Folge habe. Nach Schweizer (1986b:225) und Wiefel (1988:198) handle es sich um eine Warnung vor dem Gericht, wobei die Möglichkeit zur Umkehr noch bestehe. Letztere Deutung scheint meines Erachtens aufgrund des Gerichtskontexts am plausibelsten zu sein.

⁵² Während Matthäus vom Tag des Gerichts spricht, schreibt Lukas lediglich über das zu erwartende Gericht. Milikowsky (1988:243) meint hierin einen weiteren Hinweis zu sehen, dass Lukas grundsätzlich von einem individuellen postmortalen Gericht ausgeht. Doch in V 12 spricht Lukas von einem bestimmten Tag, der mit dem endzeitlichen Tag des Gerichts gleichgesetzt werden sollte (Haubeck & Von Siebenthal 2011:425).

die höchste Strafe – die Stadt soll in den HADES hinabgestossen⁵³ werden, schreibt Klein (2006:379). Die VV 13-15 hätten bei Lukas die Funktion, die Verwerfung der damaligen Generation Israels auch den eigenen Gemeinden vor Augen zu führen, schreibt Schürmann (1994:82)⁵⁴. Diese wären im heidnischen Umfeld vom Glaubensabfall bedroht gewesen. Der Perikope kommt demnach auch im Lukasevangelium eine ermahrende Funktion zu.

Die heidnischen Städte Tyrus und Sidon⁵⁵, hätten schon längst Busse getan, wenn sie die gleichen Wundertaten (*dynamis*) und damit konkrete Zeichen der Nähe Gottes in Jesus erlebt hätten (V 13). Ihnen wird ein besseres Schicksal zuteil werden. Wegen ihrer Unwissenheit würden sie weniger bestraft, meint Klein (2006:379) mit Verweis auf Lk 12,48. Es handle sich hierbei um einen Grundsatz für das göttliche Urteil, schreibt Bock (1996:1184). Dem Mass der Erkenntnis entspräche das Mass der Verantwortung. Die Jünger Jesus' würden die höchste Verantwortung tragen, weil sie mehr als alle anderen Zuhörer von Jesus gesehen und gehört haben (:1185). Sie wurden deshalb zu Schlüsselpersonen, Zeugen, die in Autorität weitergaben, was sie von ihrem Lehrer gelehrt hatten (Apg 1,8; Mt 16,19 vgl. Jak 3,1). Umso mehr sollten sie wachsam und treu sein in ihrem Dienst (Lk 12,41-48). Ebenso kommt Israel ein besonders hohes Mass an Verantwortung zu, weil Gott mit ihnen einen Bund schloss, sie zu seinem Volk machte und sich durch viele Propheten und nun sogar durch Christus in besonderer Weise offenbarte (vgl. Mt 23,34-39). Dementsprechend ist jedoch auch der Fall gross, wenn sie nicht bereit sind Jesus' Einladung in Gottes Königreich zu folgen. Die Verwendung und inhaltliche Füllung von HADES weicht meines Erachtens kaum von der Parallele in Mt 11,23 ab⁵⁶. Auch hier handelt es sich um eine alttestamentliche Redewendung, mit der Israel der Ausschluss vom eschatologischen Heil angedroht wird (VV 13-15).

3.3.2 Lk 16,23 – Das Gleichnis von Lazarus und dem Reichen

Und als er im HADES seine Augen aufschlug und in Qualen war, sieht er Abraham von weitem und Lazarus in seinem Schoß.

In Kapitel 16 spricht Jesus mit seinen Jüngern über den Umgang mit Besitz und Geld. Er fordert sie durch ein Gleichnis heraus, klug zu sein und anderen zu helfen. Es geht um einen grosszügigen und treuen Umgang mit Gütern im Hinblick auf die „ewigen Wohnungen“ (Gradl 2005:230). Es ist nicht möglich, Gott und dem Geld gleichzeitig zu dienen (V 13). Die herumstehenden Pharisäer verspotteten Jesus wegen seiner Worte. Sie waren geldgierig (V 14). Nun richtet sich Jesus mit einer Beispielerzählung⁵⁷ von Lazarus und dem Reichen an sie (Lk 16,19-23). Es ist das einzige

⁵³ *Katabibazo*, hinuntertreiben oder hinabwerfen (von Siebenthal 2011:425). Vgl. dazu Jes 14,13-15 und die Parallele in Mt 11,20-24.

⁵⁴ Vgl. Fitzmyer (1985:853f).

⁵⁵ Im Gegensatz zum Matthäusevangelien wird hier Sodom nicht erwähnt (Vgl. Mt 11,23f).

⁵⁶ Siehe auch unter 3.2.1.

⁵⁷ In der von mir konsultierten Literatur scheinen die meisten Forscher von einem Gleichnis, beziehungsweise einer Beispielerzählung auszugehen. Beispielerzählungen können als Unterkategorie von Gleichnissen bezeichnet werden (Bock 1996:1363). Schon allein die

neutestamentliche Gleichnis, in dem das Leben nach dem Tod bildhaft beschrieben wird⁵⁸ (Blomberg 1998:178).

Ein Reicher schwelgte in Luxus und lebte täglich in Freuden. Es gab damals nur wenige Menschen in Palästina, die so reich waren wie er (Klein 2006:552). Den puren Kontrast dazu stellt der arme Lazarus dar. Er liegt schwerkrank auf der Strasse, am Haustor des Reichen (Wiefel 1988:199). Er wünschte sich so sehr, wenigstens von den Resten, die vom Tisch des Reichen fielen, essen zu können. Weder der reiche Mann noch seine Gäste machten sich die Mühe, Lazarus zu helfen (Klein 2006:553). Jesus statuiert mit dem Verhalten des Reichen ein negatives Exempel und zeigt dabei auf, welche schlimme Konsequenzen der egoistische Umgang mit Geld und Besitz mit sich bringt. Der Reiche und der arme Lazarus sterben. Mit dem Tod werden nun die Verhältnisse umgedreht. Während Lazarus bei Abraham getröstet ist, leidet der Reiche fürchterliche Qualen in den Flammen des HADES. Ihn dürstet. Das Bild des Durststillens beziehe sich auf das Ausstrecken nach Gottes Gegenwart⁵⁹, schreibt Bock (1996:1371). Der nicht gestillte Durst wiederum sei ein Bild für Gottes Gericht⁶⁰ (V 25). Im Judentum konnte man sich Qualen an einem zwischenzeitlichen wie auch endgültigen Strafart vorstellen (Bock 1996:1370). Ob es sich hier um zwischenzeitliche „Warteräume“ vor der Auferstehung oder bereits um den „Endzustand“ handle, lasse sich nicht abschliessend sagen, meint Schweizer (1986b:173). Von einem Gericht, Jesus Wiederkunft, der Auferstehung der Toten oder Gottes Reich erfahren wir im Text nichts. Lazarus und Abraham könnten in einem Abteil des HADES für die Gerechten oder im Paradies⁶¹ sein (Bock 1996:1370, Lethipuu 2007:282). Der Reiche befindet sich fern von ihnen. Es gäbe für ihn keine Möglichkeit mehr, umzukehren, meint Erler (1991:250)⁶². Die Würfel sind mit dem Tod gefallen – der Reiche und der Arme sind endgültig voneinander getrennt (Bock 1996:1373, Lethipuu 2007:223, Erler 1991:245).

Einleitung „Es war aber ein Reicher Mann“, weist auf eine fiktionale Erzählung hin. Dieselbe Einleitung finden wir auch beim Gleichnis vom reichen Verwalter (Lk 16,1ff) und beim Gleichnis vom Reichen Kornbauer (Lk12,16ff). Ich gehe auch von einer Beispielerzählung aus.

⁵⁸Nachdem H. Gressmann („Vom reichen Mann“) Parallelen des „ersten Teil“ (V19-26) in einem älteren ägyptischen Märchen von 47n. Chr. entdeckte sowie weitere Beispiele in rabbinischen Quellen fand, diskutierte man in der Forschung ob V27-31 erst später zu der ursprünglichen mündlichen Erzählweise hinzugefügt wurde. So schreibt auch Klein (2006:551): „Das Motiv der Umkehr der irdischen Verhältnisse zugunsten der Armen findet sich bereits in einem ägyptischen Märchen in pseudepigraphischen, jüdisch-hellenistischen, griechisch-römischen, und christlichen Texten.“ Dass deshalb der zweite Teil (V27-31) zwingend von Lukas oder jemand anderen hinzugefügt wurde, scheint heutzutage eher wieder in Frage gestellt zu werden. Es gibt nicht wenige Stimmen, die dafür plädieren, dass das Gleichnis als Einheit betrachtet werden muss (Vgl. Erlmann 1991:242, Anm. 3). Geht aber das Gleichnis wirklich auf Jesus zurück? Auch diese Frage ist in der Forschung nicht gänzlich unbestritten. Klein (2006:552) und andere würden diese Frage eher verneinen, weil wir darin den Gedanken von Gottes Reich nicht fänden. Andere Forscher sehen hierin keinen Grund, die Authentizität in Frage zu stellen. Es gibt also Stimmen dagegen, Stimmen dafür, aber auch solche, die einfach einen Kern davon auf Jesus zurückführen (Hultgren 2000:115). Beim konsultieren der Literatur erhielt ich den Eindruck, dass man heutzutage eher von der Authentizität des Gleichnisses ausgeht.

⁵⁹ Vgl. Ps 42,1-3; Jes 55,1; 143,6; Offb 21,6.

⁶⁰ Vgl. Jes 5,13; 29,8; 50,2; Hos 2,5; Am 8,11; 1. Hen 22,9; 4 Esra 8,59.

⁶¹ Bietenhard (2010:1454) meint, dass *paradeisos* in der damaligen jüdischen Vorstellung als zwischenzeitlicher Aufenthaltsort der Gerechten galt. Lethipuu (2007:283) widerspricht dem, dass der Terminus in jüdischen Quellen (2 Hen, 4 Esra, 2 Bar), welche verschiedene zwischenzeitliche Räume der Unterwelt erwähnen, als finaler Aufenthaltsort der Gerechten gelte. Überdies weise die Stelle, wo Jesus dem Verbrecher verspräche, noch am selben Tag mit ihm Gemeinschaft im Paradies zu haben, wohl kaum auf einen zwischenzeitlichen Ort hin (Vgl. Lk 23:43). Dem würde auch das Schicksal des Stephanus (Apg 7,55-56, 59-60) widersprechen, meint sie (:282). Wright (2014:530) schreibt, dass der Begriff als zwischenzeitlich, manchmal auch als endgültig verstanden werden konnte. Da der Begriff hier jedoch nicht vorkommt und das Sein mit Abraham verschieden gedeutet werden kann, muss offen bleiben, wo sich Lazarus befindet.

⁶² Ebenso: Blomberg (1998:178), Schmithals (1980:171), Bock (1996:1377), Gradl (2005:249).

Dies wird durch den tiefen, absolut unüberwindbaren Abgrund⁶³ im HADES betont (V 26), der nach dem griechischen Grundtext fix von Gott installiert (*estēriktoi*) wurde. Bock (1996:1370) meint, die Flammen und die Endgültigkeit des Schicksals erinnerten stark an die feurige Hölle (*geenna tou pyros*). Es scheint tatsächlich dem Text mehr zu entsprechen, wenn HADES nicht bloss als zwischenzeitlicher, sondern als endgültiger Strafort verstanden wird⁶⁴. Die einzelnen Bilder im Gleichnis sind jedoch nicht als wortwörtliche Beschreibungen der Hölle zu verstehen (Schweizer 1986b:173, Wright 2014:530). Es handelt sich um verschiedene, weit verbreitete, volkstümliche Motive, Ideen, Metaphern und Bilder, die übernommen, wiederverwendet und auf neue Kontexte angepasst worden sind⁶⁵ (Lethipuu 2007: 299.302, Wright 2014:530, Hultgren 2000:113, Blomberg 1998:180). Schliesslich bezieht sich auch die Hauptabsicht des Gleichnisses nicht auf das Leben nach dem Tod, sondern auf das irdische Leben, auf die Zuhörer des Gleichnisses (Wright 2000:230, Schweizer 1986b:173). In der von mir konsultierten Literatur scheinen die meisten Ausleger den Schwerpunkt des Gleichnisses im Umgang mit Besitz und Geld zu sehen. Mit den fünf Brüdern werden in V16 die geldgierigen Pharisäer und besonders die reichen Zuhörer (Von Bendemann 2001:347, Gradl 2005:266) und damit die vermutlich wohlhabenden Christen der adressierten Gemeinde angesprochen (Russam 2013:201, Wenger 2013:17). Sie werden aufgerüttelt und aufgefordert, von Geldgier, übermässigem Geld- und Güterkonsum umzukehren, bevor es zu spät ist. Stattdessen sollen sie im Sinne der Nächstenliebe Notleidenden und Hilfebedürftigen helfen⁶⁶. In einem weiteren Sinn ist es ein Apell an Israel, das wegen seiner Blindheit und Uneinsichtigkeit weder durch die Tora noch Christus Auferstehung glauben will⁶⁷. Wright(2014:530) fasst die Aussagen der Erzählung folgendermassen zusammen:

Die Dinge, die man in der Gegenwart tut und entscheidet, sind im Lichte der verheissenen Zukunft zu sehen. ‚Auferstehung‘ kommt in Jesus’ Wirken in die Gegenwart hinein, doch diejenigen, die das nicht erkennen können und ihr Leben nicht danach neu ausrichten, stehen in der Gefahr alles zu verlieren. Diese Auferstehungsbotschaft ist bedeutsamerweise und ganz klar mit dem Ruf nach Gerechtigkeit verbunden, und Gerechtigkeit blieb im

⁶³ Griech. *chasma*, vgl. hierzu 1 Hen 18,11; 22,1ff; 4 Esra 7,85,93; Billerbeck II 225-233.

⁶⁴ Ebenso Lethipuu (2007:297), Böcher (2011:73), Räisänen (2010:122) und von Bendemann (2001:346).

⁶⁵ In der hellenistischen, jüdischen und heidnischen Welt, hätte man allgemein an eine Trennung der Gerechten und Ungerechten im Jenseits geglaubt, schreibt (Lethipuu 2007:300). Ebenso seien Elemente wie der trennende Graben im HADES, die Umkehrung der Verhältnisse nach dem Tod, die Vorstellung eines Banketts für die Gesegneten und Qualen für die Verfluchten kulturell weit verbreitet gewesen (:302). Auch die Bestrafung durch Durst und Feuer in der Unterwelt wären sehr bekannt gewesen (Lethipuu 2007:212.302). Es sei offenkundig, dass verschiedene Einflüsse aus Mesopotamien, Ägypten, Persien und Griechenland im Judentum und Christentum Fuss fassten. Verschiedene Motive, Ideen, Metaphern, Bilder seien übernommen, wiederverwendet, und auf neue Kontexte angepasst worden, schreibt Lethipuu (2007: 299-302). Aus diesem Grund dürfen die Jenseits-Beschreibungen nicht wortwörtlich verstanden werden. Ansonsten müsste man zu seltsamen Schlüssen gelangen. So könnte man nach dem Tod mit den Menschen auf der anderen Seite kommunizieren oder Abraham könnte Gottes Sprecher für das Gerichtsurteil sein. Dann wäre auch zu fragen, wo Jesus oder der himmlische Vater sind (Blomberg 1998:180).

⁶⁶ Vgl. Lk 11,41; 12,33; 14,13; 18,22; 19,8.

⁶⁷ In den konsultierten Kommentaren gehen einige Ausleger davon aus, dass die Erwähnung der Auferstehung eines Toten (Lk 16,31) ein Hinweis auf den auferstehenden Christus sei (so z. B. Wright 2014:529). Wenn Israel sich nicht von der heiligen Schrift von Jesus überzeugen lassen will, so wird es sich auch von seiner Auferstehung nicht überzeugen lassen. Denn die ganze Schrift weist auf ihn hin. Man kann darin eine vorausschauende Warnung an Israel erkennen, da sie trotz der Auferstehung Jesus’ nicht umkehren und an ihn glauben werden (Wright 2014:529).

gesamten frühen Christentum ein Thema, das in enger Beziehung zur Auferstehung stand.

Weil die Hörer in Gefahr standen alles zu verlieren, werden sie durch die drastischen Bilder im Gleichnis zur Umkehr aufgerufen, bevor es zu spät ist. Sie sollen ihr Leben in die Nachfolge Jesus' stellen und damit auch ein Leben nach seinem Willen führen. Nach Bendemann (2001:223) ist bei Lukas das Gericht der „Ansatzpunkt“ der Mahnung. Auch Lethipuu (2007:264.297) meint, es gehe bei den Gerichtsandrohungen eher um die Praxis als um eine eschatologische Doktrin⁶⁸. Dies lässt sich dadurch belegen, dass sich in Lukas' Doppelwerk verschiedene eschatologische Ansätze finden, wie das individuelle postmortale Gericht, die allgemeine Auferstehung und wiederum auch nur die Auferstehung der Gerechten⁶⁹. Entsprechend wird in seinen Werken auch der Begriff HADES inhaltlich unterschiedlich gefüllt. So kann er wie in diesem Gleichnis im Sinne eines endgültigen postmortalen Straforts verstanden werden, der kaum von der GEHENNA zu unterscheiden ist⁷⁰. In Apg 2.27.31 hingegen gilt der HADES als neutraler Aufenthaltsort aller Toten⁷¹ (Kreuzer 2003:126, Lethipuu 2007:270).

⁶⁸ Lethipuu (2007:303) stellt sich damit gegen gängige Sichtweisen in der Theologie, die eschatologische Erwartungen als zentrales Thema im Lukasevangelium sehen und nach Lethipuu fälschlicherweise versucht hätten, die verschiedenen eschatologischen Aspekte zu harmonisieren.

⁶⁹ Siehe Fussnote 173.

⁷⁰ In Lk 16,23 scheint der HADES ein endgültiger Strafort nach dem Tod zu sein. In Lk 12,5 trifft dasselbe auch für die GEHENNA zu (siehe unter 4.4.1). Es scheint als würde Lukas keine klare Unterscheidung der Begriffe HADES und der GEHENNA kennen (Lethipuu 2007:297).

⁷¹ Apg 2.27.31 bezieht sich auf ein Zitat von Ps 16,8-11b aus der LXX, das auf die Auferstehung Jesus bezogen wird. Der Messias werde nicht dem HADES preisgegeben werden und sein Leib nicht verwesen (Pesch 1986:122.123). Nach Bock (1996:1370) deute der Text an, dass Jesus vor seiner Auferstehung dort gewesen sei.

4 DIE GEHENNA IN DEN SYNOPTIKERN

In diesem Kapitel wird die Verwendung und inhaltliche Füllung des Begriffs GEHENNA in den einzelnen Perikopen untersucht.

4.1 Die Gehenna – Einleitung

Der Begriff GEHENNA geht auf das westlich und südlich an Jerusalem angrenzende Tal Hinnom zurück (Rölver 2010:522, Bieberstein 2011). Die Bezeichnung Hinnomtal beziehungsweise Tal der Söhne Hinnoms kommt vom hebräischen *Gê Hinnom*, *Gê Bæn-Hinnom*⁷² und wurde später zu *Gehinnam* aramäisiert und schliesslich zu *Geenna* gräzisiert (Bieberstein 2011). Doch was ist die Geschichte dieses Tals, dass es zum Vorbild oder sogar Inbegriff der Hölle wurde? Unter König Hiskia (725-697 v. Chr.) wurde die Stadt Jerusalem im Westen erweitert. Vermutlich wurde damals die neue Grabstätte im Hinnomtal angelegt (Bieberstein 2011). Sie sollte im folgenden Jahrhundert zur bedeutendsten Begräbnisstätte von Jerusalem werden (Bieberstein 2011). Es war ein Ort, an dem Toten- und Ahnenkult betrieben wurde. Grosse Feuerstätten (Tofet) wurden eingerichtet, um Opfer, möglicherweise auch Kinder⁷³, dem syrischen Unterweltgott Moloch darzubringen (Bieberstein 2011, Watson 1992:927). Durch den Kult hat Juda viel Schuld auf sich geladen. Deshalb drohte nun Gottes Gericht, das durch Jeremia angekündigt wurde⁷⁴, über den Ort zu kommen:

Siehe, ich bringe Unheil über diesen Ort, dass jedem, der es hört, die Ohren gellen werden. Darum, weil sie mich verlassen und mir diesen Ort entfremdet und an ihm andern Göttern Rauchopfer dargebracht haben, Göttern, die sie nicht kennen, weder sie noch ihre Väter noch die Könige von Juda, und weil sie diesen Ort mit dem Blut Unschuldiger angefüllt haben und die Höhen des Baal gebaut, um ihre *Kinder als Brandopfer für den Baal im Feuer zu verbrennen*, was ich nicht befohlen noch geredet habe und was mir nicht in den Sinn gekommen ist (Jer 19,3b-5) [Hervorhebung S.F.].

Und sie haben die Höhen des Tofet gebaut, das im *Tal Ben-Hinnom* ist, um *ihre Söhne und ihre Töchter im Feuer zu verbrennen*, was ich nicht geboten habe und mir nie in den Sinn gekommen ist. Darum siehe, Tage kommen, spricht der HERR, da wird man nicht mehr sagen Tofet noch *Tal Ben-Hinnom*, sondern *Tal des Schlachtens*. Und man muss im Tofet begraben, weil kein Platz mehr da ist. Und die Leichen dieses Volkes werden den Vögeln des Himmels und den Tieren der Erde zum Fraß werden, und niemand wird sie wegscheuchen. Und ich werde in den Städten Judas und auf den Straßen von Jerusalem die Stimme der Wonne und die Stimme der Freude aufhören

⁷² Nach Bieberstein (2011) finden sich im Codex Leningradensis, der wichtigsten Handschrift der Hebräischen Bibel, folgende Belege: *Gê Hinnom* (Jos 18,16); *Gê-Hinnom* (Jos 15,8), *Gê'-Hinnom* (Neh 11,30), *Gê Bæn-Hinnom* (Jos 15,8; 18,16; 2 Chr 33,6), *Gê' Bæn-Hinnom* (Jer 7,31.32; 19,2.6; 32,35; 2 Chr 28,3), *Gê Bænê-Hinnom* (2 Kö 23,10).

⁷³ Belege finden sich in 3 Mo 20,2-6; 5 Mo 12,31; 18,10-11; 2 Kö 17,17; 21,6; 2 Kö 17,31, 2 Chr 33,6. Aufgrund der sprachlichen Interpretationsmöglichkeiten ist es schwierig, was mit den Kinderopfern gemeint ist. Es bleibt offen, ob hier Kinder unblutig geweiht oder tatsächlich getötet wurden oder ob noch weitere Bedeutungen in Betracht zu ziehen wären (Bieberstein 2001:518, Bietenhard 2010:966, Davies & Allison 1988).

⁷⁴ Dies war vermutlich während der Zeit des Königs Jojakim, 608-598 v. Chr. (Backhaus & Meyer 2012:553).

lassen, die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut; denn das Land soll zu Trümmerstätten werden (Jer 7,31-33) [Hervorhebung S.F.].

Als Strafe für die blutigen Kulte und den Götzendienst sollen die Opferstätten zum Gräberfeld werden und die Gräber sollen geschändet werden (Jer 7,32-8,3). Das Tal wird umbenannt in „Tal des Schlachtens“ oder „Mordtal“ und somit als Ort zukünftiger („Tage kommen...“) Strafe deklariert (Rölver 2010:522; Bieberstein 2001:519, Milikowsky 1988:239). Die verschiedenen Prophetien über den Ort liessen viel Raum zur Interpretation zu, so dass sich der Begriff im Laufe der Zeit immer mehr von seiner örtlichen Verankerung löste (Biberstein 2011). Die folgenreiche und polemische Jesaja-Prophetie (Jes 66,24) ist vermutlich auch auf das Tal bezogen (Freilinger 2008:26, Rölver 2010:522). Den Leichen der Abtrünnigen droht ein nicht sterbender Wurm und unauslöschliches Feuer. Werlitz (2003:60) spricht deshalb von einer Vorstufe von Hölle, einer Art "Protonenhöllenvorstellung". In apokalyptischen Büchern, ausserhalb des Kanons, wurden die Vorstellungen eines eschatologischen Strafortes weiter ausgemalt (Freilinger 2008:26). So wird das Tal im ersten Henochbuch⁷⁵ (27,2-4) im 3. Jh. v. Chr. als „Gerichtsort für die in Ewigkeit Verfluchten“ bezeichnet (Biberstein 2011). In einer späteren Vision des 2. Jh. v. Chr. (1 Hen 90,26) droht den abtrünnigen Schafen Israels ein Abgrund voller Feuer und Flammen zur rechten des Jerusalemer Tempels (Biberstein 2011). Der Scheol wurde nun vermehrt mit der GEHENNA identifiziert, so dass er nicht nur mit Finsternis, sondern auch mit Feuer umschrieben wurde (Freilinger 2008:25).

Mit der Zeit wurde das Tal westlich und südlich der Stadt nicht mehr namentlich erwähnt (Biberstein 2011). Erst einige Zeit später wurde das Hinnomtal neu lokalisiert, jedoch nicht wie zuvor südlich und westlich von Jerusalem, sondern im ehemaligen Kidron-Tal, östlich der Stadt⁷⁶ (Biberstein 2011). Erst durch die im 19. Jh. aufgekommene historisch-kritische Forschung wurde der ursprüngliche Ort des Tals wiederentdeckt (Biberstein 2011). Dadurch kann nachgewiesen werden, dass sich der Begriff vom Hinnomtal gelöst und über die aramäische in die griechische Sprache zu *geenna* entwickelte (Rölver 2010:522). Die GEHENNA wurde so zu einem eschatologischen Sinnbild für das zukünftige Strafgericht – zum Inbegriff der Hölle⁷⁷ (Rölver 2010:522, Bieberstein 2001:519, Böcher 2011:575, Milikowsky 1988:239, Watson 1992:927). Immer wieder wurde auch angenommen, dass das Tal zu einer Müllhalde Jerusalems umfunktioniert wurde und der verbrannte Abfall und der damit ständig hochsteigende Rauch schliesslich zu einem Sinnbild für den feurigen Strafort wurde.

⁷⁵ Das erste Henochbuch (Abkürzung: 1 Hen) wird auch als äthiopisches Henochbuch bezeichnet und ist ein pseudepigraphisches Werk, das drei Teile, die unterschiedlich alt sind, beinhaltet. Henoch hätte in der jüdischen Apokalyptik und der frühen jüdischen Mystik als eine der bedeutendsten literarischen Gestalten gegolten, schreibt Ego (2007). Milikowsky (1988:239) datiert die Henoch-Schriften diese ungefähr zwischen dem 3. beziehungsweise 2. Jh. v. Chr.

⁷⁶ Als frühestes jüdisches Zeugnis nennt Biberstein (2011) den Traktat Sukka 32b und Erubin 19a im Babylonischen Talmud. Hier wird der Eingang (die Pforte) zur Hölle zwischen zwei Dattelpalmen im Hinnomtal beschrieben. Es ist umstritten, ob der Text auf den Rabbiner Jonachan ben Zakkai (spät. 1. Jh) oder Jehoschua ben Levi (frühes 3. Jh. n. Chr.) zurückgeht (Biberstein 2011).

⁷⁷ Als „Wegmarken in diesem Prozess“ listet Rölver (2010:522) folgende Belege auf: Jes 31,9; 66,24; Jer 31,40; Hes 39,11-15; Joel 4,1f; 1 Hen 26-27; 54,1-6; 56,3f; 90,26; 4 Esra 7,36; syr Bar 59,10; 85,13; Sib 4,176-191. Siehe auch die Ausführungen von Milikowsky, 1988, S. 239-240.

Wright (1996:183.330f.336.419.454) stützt sich beispielsweise stark auf diesen Ansatz⁷⁸. Er interpretiert die GEHENNA meist im Zusammenhang mit dem innergeschichtlichen Gericht über Israel, dem römisch-jüdischen Krieg. So schreibt er (Wright 1996:336):

Würde all das, was von Israels Sehnsucht und Träumen übrigblieb, zu einem Haufen Schutt von ganz Jerusalem führen, in eine grosse rauchende Ausbreitung der GEHENNA, ihrer eigenen Müllhalde? In gewissem Sinne, Ja. [Übersetzung & Hervorhebung S.F].

Mit „in gewissem Sinne, Ja“, bestätigt Wright diese Aussage, wendet aber gleichzeitig ein, dass Gott sein Volk nicht endgültig aufgegeben habe. Die Zerstörung durch Mord und Todschatz und der flächendeckende Brand würden zumindest dem angekündeten Morden im Tal Hinnom entsprechen (Vgl. Wright 1996:419ff.455). Gleichzeitig lässt sich aber nicht zuverlässig belegen, dass die GEHENNA eine Müllhalde war, von der Rauch und Feuer aufstieg⁷⁹ (Bailey 1986:189, Davies & Allison 1988:515, Gundry 1993:514). Dies zeigte sich auch darin, dass die konsultierten deutschsprachigen Theologen kein Wort über die These mit der Müllhalde verloren. Zumindest verbleibt die Tatsache, dass irgendwo in Jerusalem eine Müllhalde existieren musste. Der Ansatz muss deshalb nicht zwingend verworfen werden (Gundry 1993:514, Davies & Allison 1988:515). Nach Wright (1996:455) kann die Metapher der GEHENNA nicht nur im Hinblick auf den jüdisch-römischen Krieg, sondern auch eschatologisch verstanden werden. Er äussert sich aber eher zurückhaltend gegenüber letzterer Deutung.

Im Neuen Testament ist der Terminus GEHENNA mit einer Ausnahme⁸⁰ nur in den Synoptikern (11x) zu verorten. Das Schwergewicht liegt beim Matthäusevangelium (7x), das vermutlich an Judenchristen in Syrien gerichtet war (Ebner & Schreiber 2013:142, Wenger 2013:10). In den restlichen Evangelien, die nach der heutigen Forschung vermehrt an Heidenchristen gerichtet sind⁸¹, findet sich der Begriff nur spärlich: Markus (2x im gleichen Abschnitt), Lukas (1x), Johannes⁸² (0x). In den Paulusbriefen ist der Begriff GEHENNA gar nicht vorhanden. Paulus sprach in seiner missionarischen Verkündigung zwar auch vom Gericht und vom Zorn Gottes⁸³, jedoch nicht von der Hölle⁸⁴ (Vorgrimmler 1994:22, Freiling 2008:82). Weil GEHENNA lokal, im Zusammenhang mit dem

⁷⁸ Ebenso Watson (1992:927).

⁷⁹ Bailey (1986:188-189) schreibt, die Vorstellung der GEHENNA als Müllkippe komme aus dem Mittelalter. Sie gehe auf Rabbi David Kimhi zurück, der sich hierzu um 1200 n. Chr. in einem Kommentar zu Psalm 27 äusserte.

⁸⁰ Vgl. Jak 3,6.

⁸¹ Vgl. z. B. Ebner & Schreiber (2013:175.197.219), Wenger (2013:14.17.20).

⁸² Hutter (1994:321) schreibt, dass auch im johanneischen Schrifttum die Hölle kaum ein Thema sei. Beim apokalyptischen Szenario der Offenbarung müsse in dieser Hinsicht auch der Bildhaftigkeit, die dem antiken Weltbild verpflichtet sei, Rechnung getragen werden.

⁸³ z. B. Röm 2,8.

⁸⁴ Als Ausnahmen, wo das Höllenthema bei Paulus angeschnitten werden könnte, erwähnt Freiling (2009:83) folgende zwei Stellen: In Römer 10,7 stellt Paulus die rhetorische Frage wer in den Abgrund („abyssos“) hinabsteigt. Christus ist gemeint. Ob hier eine Art Strafort angedeutet wird, bleibt wohl offen. In 2. Thess 1,8f wird in apokalyptischer Manier beschrieben, wie Jesus in Feuerflammen zum Gericht wiederkommen soll. Diejenigen die Gott nicht kennen und dem Evangelium ungehorsam sind, sollen eine Strafe erhalten, ewiges Verderben vom Angesicht des Herrn (Freiling 2008:83). In der heutigen Wissenschaft gilt der 2. Thessalonicher-Brief meist als deuteropaulinisch, also nicht von Paulus selbst verfasst (Wenger 2013:52). Es ist deshalb umstritten, ob diese Worte von Paulus selbst stammen oder nicht.

Hinnomtal geprägt war, hätten sich vermutlich viele seiner Adressaten nichts darunter vorstellen können. Und wie es scheint vertrat Paulus ohnehin keine bestimmte Vorstellung des Gerichts⁸⁵ (Konradt 2003:524).

Die GEHENNA wird oft mit Feuer in Verbindung gebracht, bei Matthäus wird dieses meist mit dem Adjektiv ewig (*aiōnios*), und in den anderen Synoptikern mit unauslöschlich (*asbestos*) verbunden⁸⁶. Im letzten Gericht werden schliesslich die Ungerechten und die bösen Mächte ins ewige Feuer geworfen. Einige Theologen identifizieren den Feuersee der Offenbarung mit der GEHENNA⁸⁷ (so z. B. Bietenhard 2010:966, Böcher 2011:576). Auf den Terminus Feuer (*pyr*) gehe ich im Exkurs unter 4.2.5 näher ein.

Bis heute scheint die Meinung immer noch verbreitet zu sein, dass der HADES im NT durchwegs ein zwischenzeitlicher Aufenthaltsort und die GEHENNA der ewige Strafort nach dem jüngsten Gericht sei. In den letzten Jahrzehnten wurde diese Sichtweise zunehmend hinterfragt. Kienle (1993:114ff), zeigt dies in der von ihr skizzierten Forschungsgeschichte zur GEHENNA auf. Die ersten umfassenden Forschungen gehen nach ihr 1928 auf Billerbeck zurück. 1924 und 1933 stellt Jeremias basierend auf seinen Ergebnissen Thesen auf, die grundlegend wurden: Die neutestamentlichen Autoren würden den HADES klar von der GEHENNA unterscheiden. Während der HADES ein zwischenzeitlicher Aufenthaltsort für die leiblosen Toten bis zu ihrer Auferstehung sei, würden in der GEHENNA Leib und Seele im Endgericht vernichtet werden. Der These von der strikten Trennung von HADES und GEHENNA widerspricht erst 1978 W. J. P. Boyd, als Jeremias Artikel in die englische Sprache übersetzt wurde (Kienle 1993:117). Nach Boyd dürften die Begriffe HADES und GEHENNA nicht auseinandergerissen werden. In Lk 16,23-29 würden dem HADES bereits Qualen beschrieben, die bei einer klaren Unterscheidung nur auf die GEHENNA zu beziehen wären, meint er. Die GEHENNA dürfe auch nicht einfach mit dem Feuersee der Offenbarung gleichgesetzt werden. Schliesslich stellte Milikowsky auch unterschiedliche eschatologische Konzepte im Judentum wie auch in den Synoptikern fest (Kienle 1993:118ff). In seinem Aufsatz zeigt er anhand von jüdischen Schriften auf (ca. 3. Jh. v. Chr. bis 2. Jh n. Chr.), dass die Vorstellungen vom Leben nach dem Tod im Judentum sehr fließend waren. So sei es auch mit den Begriffen Scheol und GEHENNA gewesen. Nach einer Passage im ersten Henochbuch (1 Hen 103,5-8) könne die Seele des Sünders nach dem Tod in die

⁸⁵ Bei Paulus seien die Gerichtsaussagen vor allem eine Grenzmarkierung, „d.h. sie sagen Strafe an für Verhaltensweisen, die für Paulus elementare Wesensmerkmale christlicher Identität verletzen“, schreibt Konradt (2003:523), der eine umfangreiche Monographie zum paulinischen Gerichtsverständnis geschrieben hat. Deshalb habe er nur dann mit dem Ausschluss aus dem Reich Gottes gedroht (z. B. 1. Kor 6,9, Gal 4,19-21), wenn Christen ein Verhalten an den Tag legten, die dem Christsein in gravierender Weise widersprach (:523). Unzucht galt als hauptsächlich ethisches Abgrenzungsmerkmal sowie Habgier und Götzendienst (:521.522). So gelte 1. Kor 6,9f auch als Warnung für Christen, schreibt Konradt (2003:522). Paulus habe nicht die Vorstellung einer universalen Auferstehung vertreten, sondern nur für Christen, meint Konradt (2003:526). Derselben Meinung ist auch Wright (2014:449). Die Vorstellung eines allgemeinen Weltgerichts, dass Sünder von Gerechten unterscheidet, würde sich damit erübrigen (:526). Dass aber Gott die Welt richte, sei in Paulus' Theologie ein fester Bestandteil (Konradt 2003:530). Es gehe ihm letztendlich nicht wie bei Matthäus darum, dass sich Christen „für das Heil qualifizieren“, sondern „dass sie sich nicht disqualifizieren“, indem sie „gegen zentrale Wesensmerkmale christlicher Identität verstossen“. Aus dieser Perspektive sei auch bei Paulus der Lebenswandel in soteriologischer Hinsicht nicht irrelevant (:531).

⁸⁶ Zu ewig vgl. Mt 18,8; 25,41.46; zu unauslöschlich vgl. Mt 3,12; Mk 9,43.48; Lk 3,17.

⁸⁷ Vgl. Mt 25,41; Offb 19,20; 20,10.14f.

Dunkelheit des Scheols hinabsteigen, wo ihn lodernde Flammen und Ketten erwarteten (Milikowsky 1988:245). In der rabbinischen Literatur werde die GEHENNA einerseits als postmortaler zwischenzeitlicher Strafort beschrieben. Wiederum werde sie auch als endgültiger Strafort, in der Sünder mit Seele und Leib gerichtet werden, dargestellt⁸⁸. Auf seine Beobachtungen werde ich bei der Exegese von Lk 12,5⁸⁹ näher eingehen.

4.2 Die Gehenna im Matthäusevangelium

Der Begriff GEHENNA findet sich grösstenteils im Matthäusevangelium. Ihm kommt mit sieben von zwölf Vorkommnissen klar das Schwergewicht zu. Insgesamt hat das Endgericht bei Matthäus einen sehr hohen Stellenwert (Gnilka 1988:431). Vier der fünf grossen Reden Jesus (ausser der Aussendungsrede) „gipfeln“ in einer „klare[n] Ankündigung des Endgerichts“ (Pokorny & Heckel 2007:442). Neben einem innergeschichtlichen Gericht über Jerusalem wird die Vorstellung vom eschatologischen Endgericht unterstrichen (Rölver 2010:41). Die Frage drängt sich auf, wieso der Gerichtsgedanke bei Matthäus so wichtig ist. Was können wir über die historischen Begebenheiten zur Zeit der Abfassung des Evangeliums sagen, die Anlass dafür gaben? Antworten lassen sich nur hypothetisch rekonstruieren⁹⁰. Obwohl man in der Forschung auf verschiedene Erklärungsversuche trifft⁹¹, scheint es zumindest in einzelnen Punkten einen relativ breiten Konsens zu geben⁹². Wenn man davon ausgeht, dass das Matthäus Evangelium um 80-90 n. Chr. an syrische Judenchristen geschrieben wurde⁹³, muss man im Blick behalten, dass sich das Judentum nach dem römisch-jüdischen Krieg (66-70n. Chr.) in einer gewaltigen Krise befinden musste. Das römische Joch lastete immer noch schwer auf dem jüdischen Volk. Viele wurden ermordet und der Tempel, das Herzstück des jüdischen Kultes, wurde zerstört⁹⁴ (Rölver 2010:554, Wright 196:185). Im Rahmen des Matthäusevangeliums werde die Geschichte erzählt, wie Israel das Reich Gottes weggenommen wurde und nun Jesus' angekündigtes Gericht über seinem Volk eingetroffen ist⁹⁵ (Luz 1989:1995; Rölver 2010:554). Die Israel-Mission sei gescheitert (Luz 1993:30), das Volk wollte nicht hören und im Hinblick auf das nahegekommene Königreich Jesus umkehren. Nur wenige Jahre nach diesem

⁸⁸ Siehe hierzu Milikowsky (1988), S. 238-249. In seinem Aufsatz geht er auf die relevanten ausserbiblischen Belege zur GEHENNA ein.

⁸⁹ Siehe unter 4.4.1.

⁹⁰ Grösstenteils müssen aus dem Matthäus Evangelium selbst Rückschlüsse auf die historische Situation, in der es verfasst wurde, gezogen werden. So lassen sich nur aufgrund des im Matthäusevangelium ausgewählten und verarbeiteten Stoffs, der Sprache und des Inhalts, die Absicht des Autors und damit die möglichen historischen Begebenheiten der Gemeinde rekonstruieren.

⁹¹ Luz (1997:546) und andere Theologen führen die Betonung des Gerichts bei Matthäus auf die (hypothetische) Quelle ‚Q‘ zurück, auf die Matthäus und Lukas zurückgegriffen hätten (bei Markus habe das Gericht keinen grossen Stellenwert). Darin sei die Gerichtspredigt an Israel zentral gewesen. Bei Matthäus seien die Gerichtsaussprüche auf die Gemeinde bezogen, die sich auf das Gericht vorbereiten soll. Er meint, die Gemeinde selber sei wohl nachlässig und müde geworden. Für weitere Lösungsansätze und insgesamt zur Gerichtsthematik bei Matthäus verweise ich auf die Monographie von Rölver (2010).

⁹² Vgl. hierzu das Kapitel 1.2, „Streiflichter der Forschungsgeschichte“ bei Rölver, 2010, S. 32-66.

⁹³ In der heutigen Forschung wird das Matthäusevangelium meist um 80-90 n. Chr. datiert (Wenger 2013:11, Luz 1993:26). Ebenso geht man meist davon aus, dass das Evangelium an Judenchristen adressiert war (Luz 1993:22.25). Nach innertextlichen Indizien scheint es im weiteren recht wahrscheinlich zu sein, dass der Verfasser und die angesprochene Gemeinde in Syrien und damit in der jüdischen Kultur beheimatet waren (Luz 1993:21.29).

⁹⁴ Vgl. Mt 24,3f; Lk 21,20-24.

⁹⁵ Vgl. Mt 21,43; 22,7.

fürchterlichen Ereignis hätten sich Juden wie Judenchristen in Anbetracht dieser Katastrophe neu orientieren müssen (Luz 1997:546). Es hätten sich Fragen in Bezug auf die Heidenmission gestellt, es wäre auch zu massiven Spannungen gekommen, teilweise auch Verfolgungen und schliesslich auch zum Bruch zwischen der judenchristlichen „Gemeinde“⁹⁶ um Matthäus und der örtlichen Synagoge und ihren Führern, meint Wendebourg (2003:226). Die Gemeinde sähe sich nun im Angesicht des fürchterlichen Krieges und der Unterdrückung durch die Römer sowie der Spannungen mit der jüdischen Synagoge zwischen den Gerichten Gottes, schreibt Rölver (2010:554). Während die Zerstörung des Tempels bei Matthäus in eine lange Geschichte von innerzeitlichen Gerichten über Israel eingeordnet werde, erwarte er in kommender Zeit das Jüngste Gericht, das Ende des gegenwärtigen Kosmos – ein Ereignis von „universaler und kosmischer Relevanz“ (:554). Deshalb bilde das jüngste Gericht keine Drohkulisse, die nur der Ermahnung dienen wolle, sondern es sei in dieser Zeit des Leidens, die Hoffnung, dass der gegenwärtigen Krise ein Ende bereitet und Gottes Königsherrschaft aufgerichtet werde (:564). Es gelte nun aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und sich bis zum Wiederkommen Jesus, als Richter der Welt, zu bewähren⁹⁷ (:565). Im Angesicht der schlimmen „Vernichtungserfahrungen“ im Krieg sei nun ebenso die eschatologische Vernichtung als reale Option betrachtet worden (:527). Für die Gerichtsaussagen wäre ausserdem die Ungewissheit, wann Jesus wiederkommen würde, entscheidend gewesen, meint Luz (1997:549). Zusammenfassend liesse sich also vermuten, dass Matthäus auf Jesus’ Gerichtspredigten zurückgriff, um seine Gemeinde im Angesicht der Gerichte Gottes zur Bewährung aufzurufen. Sie wird ermahnt, sich in der Nachfolge Jesus’, durch das Tun von Gottes Willen zu bewähren. Mit dem Gericht über Israel soll nun das Evangelium den Heiden in aller Welt verkündet werden, bis das Ende eintritt (Hardmeier 2010:193, Rölver 2010:555; vgl. Mt 24,14). In Anbetracht der gegenwärtigen Krise soll der Gemeinde des Matthäus aber auch Hoffnung im Hinblick auf Gottes neue Welt vermittelt werden (Luz 1997:546).

Mit diesem Szenario im Hinterkopf lasse es sich besser nachvollziehen, wieso Matthäus in aller Deutlichkeit über einen doppelten Ausgang vom „ewigen Leben“ und dem „unauslöschlichen Feuer“ schreibt, meint Luz (1997:547)⁹⁸. Matthäus habe in diesem Zusammenhang Begriffe wie etwa „Feuer“ oder „Heulen und Zähneknirschen“ „formelhaft“ verwendet, damit sie von den Hörern besser memoriert werden konnten (:548). Insgeheim habe Matthäus über das Endgericht und das Wiederkommen des Menschensohnes Jesus in der Sprache und den Vorstellungen der damaligen jüdischen Apokalyptik geschrieben (:549). So schreibt auch Rölver (2010:556), dass Matthäus auf Motive aus dem AT zurückgreife, und diese neu kontextualisiere. So löse er mit einzelnen Leitwörtern „ganze Assoziationsketten“ bei seinen Adressaten aus (:556). Insgesamt gehe aber

⁹⁶ Der Einfachheit halber werde ich jeweils im Bezug auf die adressierten Leser des Matthäus Evangeliums von „Gemeinde“ sprechen, ohne genau zu wissen, welche Gruppe Matthäus genau angeschrieben hat, und wie sich diese zusammengesetzt hat.

⁹⁷ Vgl. Mt 13,36-52; 24f; 25,31ff; vgl. Luz 1997:546f.

⁹⁸ Ebenso Rölver (2010:562).

Matthäus „ausgesprochen sparsam“ mit apokalyptischen Vorstellungen um und verzichte meist auf detaillierte Beschreibungen, betont Luz (1997:547). Und wenn er es getan habe, dann nur mit der Absicht, die „göttliche Hoheitsstellung des Weltenrichters Jesus“ deutlich herauszustellen (Luz 1997:547). Demnach ging es Matthäus wie auch Jesus nicht so sehr um Informationen über die Zukunft, sondern vielmehr um das Handeln der Christen im Hier und Jetzt (vgl. Luz 1997:548).

4.2.1 Mt 5,22 – Jesus Auslegung vom Gebot, nicht zu töten

Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz!, der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du Narr!, der ist des höllischen Feuers schuldig.

Die Perikope von Mt 5,21-48 ist in der Bergpredigt eingegliedert (Luz 1989:186). Es ist die erste und einzige Rede bei Matthäus, die praktisch nur Gebote von Jesus enthält und deshalb „grundlegenden Charakter“ hat (Luz 1989:188). Die auszulegende Passage ist Teil der Antithesen. Jesus bezieht sich darin auf die alttestamentlichen Gebote und legt diese in einem erweiterten oder radikaleren Sinn aus, ohne ihnen zu widersprechen (Davies & Allison 1988:508). Der Kerngedanke der einzelnen Antithesen gründet immer im Liebesgebot (vgl. Luz 1989:240ff; vgl. Mt 22,37-39). Jesus nimmt einen anderen Standpunkt gegenüber einer vorherrschenden Meinung mit der folgenden Redewendung ein (Wiefel 1998:106): „Ihr habt gehört, dass euren Vorfahren gesagt wurde [...], ich aber sage euch [...]“⁹⁹.

Jesus wendet sich mit der Rede an seine Jünger, weiteres Volk ist auch dabei (Luz 1993:55). Wenn ihre Gerechtigkeit nicht besser sei¹⁰⁰ als diejenige der Pharisäer und Schriftgelehrten, würden sie auf keinen Fall¹⁰¹ in Gottes Königreich eingehen können. Die bessere Gerechtigkeit sei aber nicht eine Ethik, die nur für die Jünger oder die Gemeinde bestimmt sei, erklärt Luz (1993:55). Vielmehr weise der Missionsbefehl (Mt 28,19) darauf hin, dass die Jünger alles, was Jesus ihnen aufgetragen hat, der ganzen Welt weitersagen und sie lehren sollten, nach den Weisungen Jesus' zu leben. Dabei meine Matthäus ganz besonders die Bergpredigt¹⁰² (Luz 1993:55).

In V 21f bezieht sich Jesus auf das Gebot vom Töten und auf mögliche Strafen, die im Gesetz zumindest inhaltlich besagt werden¹⁰³ (Wiefel 1998:106). Jesus radikalisiert die Auslegung, so dass nicht nur Totschlag, sondern bereits das Zürnen (*orgizomenos*¹⁰⁴) gegen den Bruder als Wurzel des

⁹⁹ Mit dem doppelten Subjekt im griechischen Text (*ego de lego hymin*) erhalten seine Worte ein besonderes Gewicht. V 20 ist eine Art „voranstehende Zusammenfassung“ für das Verständnis der darauffolgenden Antithesen (Luz 1989:228.240ff).

¹⁰⁰ Worin soll nun aber ihre Gerechtigkeit besser sein? Davies & Allison (1988:508) erklären, dass den Jüngern in Mt 5,21-48 sechs Beispiele gegeben werden, um aufzuzeigen, welche Herzeshaltung Jesus von ihnen erwartet.

¹⁰¹ Durch die doppelte Negation *ou* und *mē* im griech. Text muss hier mit einer starken Verneinung übersetzt werden.

¹⁰² Wie „universal“ und wichtig diese Anweisungen Jesus' sind, zeigt sich auch durch die Wörter *pas* (alle) und das dreimal vorkommende *hos* (jeder) in V 22 (Davies & Allison 1988:512).

¹⁰³ Vgl. 2 Mo 20,13; 5 Mo 5,18; vgl. 2 Mo 21,12; 3 Mo 24,17; 4 Mo 35,16-34.

¹⁰⁴ Die ältere Nestle-Aland Variante ist den jüngeren Belegen, die neben *orgizomenos* noch das Wort *eikē* beinhalten, vorzuziehen (vgl. Kienle 1993:87).

Übels verurteilt wird¹⁰⁵. Wer ist nun aber der „Bruder“, von dem hier gesprochen wird? Es könnten die Angehörigen des jüdischen Volkes, die christlichen Geschwister der Urgemeinden oder auch weitere Kreise gemeint sein (Wiefel 1998:106, Davies & Allison 1988:512-513). Wie beim physischen Töten wird für das Zürnen ein Gerichtsurteil (*krisis*) in Aussicht gestellt (VV 21b.22b). Nach Luz (1989:252) sei hier, anlehnend an das AT, das Gericht für Mörder gemeint¹⁰⁶. Beim Beschimpfen des Bruders mit dem Wort *rhaka* (Hohlkopf, Narr, Dummkopf oder Trottel) droht der jüdische Gerichtshof¹⁰⁷ als gerichtliche Instanz (Luz 1989:252). Für das Schimpfwort *mōre* (Tor oder Idiot) ist man der feurigen GEHENNA (*tēn geennan tou pyros*) schuldig oder verfallen¹⁰⁸ (Haubeck & von Siebenthal 2011:23). Die Verknüpfung des Strafortes mit Feuer war im frühen Judentum verbreitet, schreibt Luz (1989:253). Doch was ist der Grund für das drohende göttliche Gericht? Liegt hier eine Steigerung der Bosheit von *rhaka* zu *mōre* vor? Luz meint (:252), dass *mōre* ein übliches griechisches Schimpfwort, das zwar despektierlich, aber nicht so heftig sei. Anders meint Wiefel (1998:106) mit Erwähnung von anderen Auslegern, dass eine bloße Wiederholung des Wortes *rhaka* nicht wahrscheinlich sei und das Wort *mōre* mehr im Sinne des aramäischen *schatja* (wahnsinnig sein) oder, anlehnend an die Psalm- und Weisheitsliteratur, im Sinne von „gottloser Narr“ zu verstehen sei. In beiden Fällen sei eine deutliche Steigerung festzustellen. Nach Luz (1989:252) war jedoch auch *schatja* ein gebräuchliches Schimpfwort, so dass keine klare Steigerung vorliegen würde. Dafür spricht auch, dass in Mt 23,17 der matthäische Jesus selbst die Pharisäer als *mōroi* beschimpft. Bei Wiefels Auslegung würde er damit am eigenen Gebot scheitern. Die Mehrheit der konsultierten Ausleger¹⁰⁹ deutet die Schimpfwörter als relativ harmlos. Es stellt sich nun immer noch die Frage, wie es zur Unterteilung in „zürnen“, „Hohlkopf“, „Tor“ und dann „Gericht“, „Sandrehin“ und „Feuerhölle“ kam. Einige Ausleger tendieren dazu, dass das Beschimpfen des Bruders, ein konkretes Exempel des Zürnens darstellt (Kienle 1993:87, vgl. Luz 1989:253). Somit beginnt das Zürnen bereits mit „banalsten Schimpfwörtern“ (Luz 1989:253) und ist dem Töten gleichzusetzen. Handelt es sich hierbei um eine bewusste Übertreibung von Jesus? Davies & Allison (1988:516) gehen von einer Hyperbel, einem Stilmittel der Übertreibung, aus. Sie verstehen Jesus' Aussage so, dass Wut und beleidigende Worte die Bestrafung eines Mörders verdienen würden. Die Aussage über das

¹⁰⁵ Diese Aussage war vermutlich nicht völlig neu für die Juden. Bereits in alten rabbinischen Texten fänden sich Hinweise, dass Zorn im Extremfall als gravierendes Vergehen gelte, das anstatt einer menschlichen, eine göttliche Strafe zur Folge haben, schreibt Luz (1989:254). Auch einzelne weisheitliche Texte, äusserten sich gegen den Zorn, formulierten jedoch nicht so scharf und verpflichtend wie Jesus (:255).

¹⁰⁶ Gnlika (1988:155) meint, dass Matthäus das Wort *krisis* nur im eschatologischen Zusammenhang verwende mit Verweis auf Mt 10,15; 11,22.24; 12,36.41f; 23,33. Meines Erachtens widerspricht der Kontext dieser Perikope einer solchen Beurteilung. Ein Bezug wird zum irdischen Gericht gemacht. Dieser Meinung sind auch Schweizer (1986a:69), Wiefel (1998:106), Luz (1989:252) sowie Davies & Allison (1988:509).

¹⁰⁷ Im NT sei mit *synedrion* fast immer der Sanhedrin in Jerusalem gemeint, schreibt Luz (1989:252). Nach Allison & Davies (1988:514) könnte es sich auch um ein lokales Gericht handeln, dies sei jedoch eher unwahrscheinlich, weil mit dem definierten Artikel eher der Jerusalemer Sanhedrin gemeint sein müsse. Siehe dazu auch Kellermann (2011:718). Einzelne Ausleger deuten *synedrion* als eine Art christliche Instanz oder Gemeinde, die auch die Macht hat, die Verurteilung in die GEHENNA des Feuers vorzunehmen. Diese Sichtweise scheint jedoch wegen mangelnden Belegen im NT (Luz 1989:252) von den meisten Auslegern abgelehnt zu werden.

¹⁰⁸ Für detailliertere Ausführungen zu *rhaka* und *mōre* siehe bei Haubeck & von Siebenthal (2011:23), Luz (1989:252), Gilka (1988:154), Wiefel (1998:106ff), Davies & Allison (1988:513ff).

¹⁰⁹ Vgl. Schweizer (1986a:69), Luz (1989:252), Gnlika (1988:154), Davies & Allison (1988:514), Jeremias (1959:975).

Höllengehenne von V 22c halten sie für einen sekundären Zusatz von Matthäus¹¹⁰. Wenn ich sie richtig verstehe, deuten sie Jesus' Aussage so, dass er mit der Androhung der verschiedenen Gerichten lediglich illustrieren wollte, wie schlimm das Zürnen in Gottes Augen ist. Ein solches Verständnis würde aber seiner Forderung kaum gerecht werden. Eine plausiblere Sicht weist Kienle (1993:89) vor, die auch von einer Hyperbel ausgeht, jedoch in einem anderen Sinn. Sie meint, die christlichen Adressaten des Matthäus hätten sich bestimmt nicht bei jüdischen Gerichtsinstanzen gemeldet, um sich selbst wegen „verbalen Mordes“ anzuklagen. Und erst recht wären sie deswegen nicht zum Tode verurteilt worden. Dies heisse für sie aber trotzdem, dass Jesus' Anspruch absolut ernst genommen werden müsse. Es gehe hier um ein „Mehr an Gerechtigkeit“, schreibt sie (Kienle 1993:89). In diesem Punkt kann ich mich Kienle anschließen. Jesus will damit Gottes Masstab aufzeigen, der das bisherige Tora-Verständnis der Juden übersteigt. Es scheint als warnte Jesus: Zürnt nicht gegen eure Mitmenschen, denn in Gottes Augen wiegen schon einfache Schimpfwörter schwer (Jeremias 1959:975) – sie werden mit dem Töten gleichgesetzt¹¹¹. Es ist eine Warnung, dass Töten nicht nur ein irdisches, sondern auch ein göttliches Gerichtsurteil zur Folge hat (die GEHENNA). Die Aussagen Jesus' sollten die Zuhörer wachrütteln und sie eindringlich ermahnen, dass Zorn nicht in Gottes neue Welt gehört¹¹². Seine Worte wirken schockierend. Doch das ist wohl auch der Sinn der Sache. Die Geschichte von Kain und Abel illustriert beispielsweise, wie sich Zorn auswirken kann. Er widerspricht dem Liebesgebot, das selbst zur Feindesliebe aufruft (Vgl. Mt 5,44). Man handelt damit gegen Gottes Willen und zerstört seine geliebte Schöpfung. Diese Art, mit den Mitmenschen umzugehen, wird in Gottes erneuerter Schöpfung nicht geduldet und kann deshalb das Gericht der GEHENNA zur Folge haben. Die Jünger, die Jesus' Worte hören, werden in Anbetracht dessen ermahnt, den Weg der besseren Gerechtigkeit zu beschreiten (Stettler 2011:266). Auf diesem Weg ist das Liebesgebot, das auch mit Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glauben umschrieben wird, grundlegend (vgl. Mt 23,23). Es handelt sich um die Werte oder anders gesagt die Sprache, die in der angebrochenen messianischen Königsherrschaft gesprochen wird¹¹³ (Ebner 2013:151). Damit werden alle Nachfolger Jesus' aufgefordert, anderen barmherzig zu vergeben, die sie im Zorn verletzen. Man soll sich mit dem Nächsten versöhnen, wo es notwendig ist¹¹⁴, und eben nicht dem

¹¹⁰ Davies & Allison (1988:516) vermuten, dass die ursprüngliche Antithese nur bis V22b auf den historischen Jesus zurückzuführen und als Hyperbel zu verstehen sei, während V 22c auf Matthäus zurückgehe. Schweizer (1986a:68) geht in eine ähnliche Richtung, so dass Jesus Antithese vermutlich mit V 22a aufhöre. Luz (1989:251) bestätigt, dass man V 22b.c. meist für „sekundäre Zusätze“ halte, kommt aber zum Schluss, dass der ganze V 22 auf Jesus zurückgeht.

¹¹¹ Der Zorn gegen die Sünde oder das Böse ist davon zu unterscheiden, denn sonst würde sich Gott selbst widersprechen. Der Zorn Gottes ist im Alten wie Neuen Testament ein nicht wegzudenkender Bestandteil. Es geht hier vielmehr um den zerstörerischen Zorn gegen eine Person.

¹¹² Vgl. Gal 5,17-22.

¹¹³ Vgl. Mt 5,7,44; 6,12,14,15; 9,13; 12,7; 18,21-35.

¹¹⁴ Während in VV 21-22 gegen den Bruder gezürnt wurde, ist es in VV 23-24 gerade der Bruder, der etwas gegen einen hat. Wenn dies dem Betroffenen bewusst wird, soll er alles liegen lassen und sich zuerst mit dem Bruder aussöhnen, bevor er sein Opfer darbringt. In VV 25,26, geht es um Geldschulden, um Schuldner und Gläubiger (Reiser 1990:278). Der Schuldner wird darin aufgerufen, so schnell wie möglich, noch auf dem Weg zum Gericht, seine Schulden zu begleichen, bevor es zu spät ist und er ins Gefängnis geworfen wird. Ältere wie neuere Ausleger sehen hier neben der praktischen Botschaft eine Anspielung auf das eschatologische Gericht, wie es in der Parallelstelle von Lk 12,58f der Fall ist (Reiser 1990:276, Gnlika 2004:159). Eine allegorische Auslegung, in der jedes Element der Erzählung eine Bedeutung hätte, wird meist

zerstörerischen Zorn Raum geben. Wer auf diesem Weg scheitert, darf immer wieder Gottes Gnade und Vergebung, durch die Erlösungstat von Jesus Christus in Anspruch nehmen (Vgl. Mt 1,21; 26,28). Denn das Laufen auf diesem Weg dient nicht dem Erlangen vom Heil, sondern ist ein Ausdruck der empfangenen Liebe und Vergebung. Entscheidend ist aber, dass man sich auf diesen Weg der besseren Gerechtigkeit begibt (Stettler 2011:266).

4.2.2 Mt 5,29.30 – Der Schutz der Ehe

29 Wenn aber dein rechtes Auge dir Anlass zur Sünde gibt, so reiß es aus und wirf es von dir! Denn es ist dir besser, dass eins deiner Glieder umkommt und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. 30 Und wenn deine rechte Hand dir Anlass zur Sünde gibt, so hau sie ab und wirf sie von dir! Denn es ist dir besser, dass eins deiner Glieder umkommt und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird.

Mt 5,27-30 knüpft an die vorherige Stelle an und bildet die zweite Antithese innerhalb der Bergpredigt. Jesus beginnt wieder mit den Worten: „Ihr habt gehört, dass euren Vorfahren gesagt wurde [...], ich aber sage euch [...]“. Er richtet sich immer noch an seine Jünger. Diesmal geht es um das Gebot des Ehebrechens und damit um den Schutz der Zweierbeziehung (Werder 1985:113). Jesus betont, dass Ehebruch nicht erst mit der Tat, sondern bereits mit dem „besitzergreifenden Blick“, dem lüsternen Begehren im Herzen beginnt (Werder 1985:113, so auch Sand 1986:114). Man nehme sich innerlich etwas, das einem nicht gehöre, schreibt Werder (1985:114). Dabei sei aber Ehebruch nicht auf „jeden Blick“ oder auf das Wohlgefallen bezogen. Ähnlich schreibt Luz (1989:264), man solle eine Frau nicht „mit dem Ziel, die Ehe eines anderen Juden zu brechen“ anschauen¹¹⁵. Es gehe dabei nicht bloss um „erotische Faszination“, meint Kienle (1993:95), sondern vielmehr um erste konkrete Schritte zur Verführung einer verheirateten Frau. Daraufhin wiesen die erwähnten Körperteile (V 29), die ausgeschaltet werden sollten (:95). Das Auge und die Hand, die Anstoss (*skandalizo*) bereiten, sprich „zur Sünde verführen“ (Haubeck & von Siebenthal 2011:24), sollen ausgerissen und abgehackt werden. Es sei besser, einzelne Körperteile zu verlieren, als dass der ganze Körper in die GEHENNA geworfen werde (VV 29.30)¹¹⁶. Der Text weise auf „einen hohen Grad an körperlicher Kontinuität“ zwischen dem gegenwärtigen und kommenden Zeitalter hin, meint Wright (2014:492). Es handle sich in beiden Bestimmungsorten, im Reich Gottes wie auch in der GEHENNA, um dieselbe Person wie zu Lebzeiten (:493). Im Text wird demnach das „Auferstehungsleben“ impliziert. Daraus lässt sich schliessen, dass hier die GEHENNA als endgültiger Strafort nach der Auferstehung der Toten zum letzten Gericht vorausgesetzt wird (Milikowsky 1988:242).

abgelehnt (Reiser 1990:276). Was man aber sagen darf, ist, dass eine eschatologische Anspielung angesichts des kommenden Gerichts die Zuhörer zu „unverzüglichem Handeln“ aufrufen will (Wiefel 1998:108, so auch Gnlika 2004:159-160), weil es irgendeinmal zu spät sein wird. Sie sollen umkehren, indem sie Jesus' Botschaft und damit auch die Inhalte der Bergpredigt befolgen (Reiser 1990:279).

¹¹⁵ Aufgrund der damaligen patriarchalen Strukturen konnte nur eine Frau die eigene Ehe brechen (Werder 1985:113). Ein jüdischer Ehemann konnte seine eigene Ehe nicht brechen, stattdessen nur diejenige eines anderen Juden (Luz 1989:264, Werder 1985:112).

¹¹⁶ Die gleichen Aussprüche finden sich ein zweites Mal bei Matthäus, teilweise auch in den anderen Synoptikern, jedoch nicht im gleichen Kontext: Mt 5,27-30 par 18,8-9; 19,9 und Mk 9,43-48; 10,11-12; Lk 16,18.

Das Ausreissen und Abhacken der Körperteile ist jedoch nicht wortwörtlich, sondern als Überspitzung in hyperbolischer Manier zu verstehen¹¹⁷ (Luz 1989:267, Wright 2014:493, Gnilka 1986:162, Haubeck & von Siebenthal 2011:24). Ansonsten müsste die „christliche Kirche zu einem Invalidenhaus‘[...]“verkommen (Tholuck & Grausen zitiert nach Luz 1989:267). Was ist also mit dem rechten Auge und der rechten Hand gemeint? Die Glieder stehen für das böse Handeln oder Wollen (Schütz & Wibbing 2010:1280). Die rechte Seite war in der Antike bedeutender (Gnilka 1986:163). Sie stehe „symbolisch für ‚gut‘, ‚kostbar‘, ‚wichtig‘“, schreibt Luz (1989:267). Jesus wird wohl gemeint haben, dass seine Jünger das besitzergreifende Verlangen nach einer Ehefrau, das zur Zerstörung einer Ehe führen kann, um jeden Preis bekämpfen sollten. Durch die Hyperbel vom Ausreissen und Abhacken sowie dem möglichen Ausgang in der GEHENNA werden sie ermahnt, dass sie im Horizont des anbrechenden Gottesreiches „alles riskieren“ sollten, um Gottes Reich aufzurichten (Wright 2014:490)¹¹⁸.

4.2.3 Mt 10,28 – Mahnung zu furchtlosem Bekennen

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

Jesus Jünger werden in die Dörfer und Städte Israels gesandt, um die nahe gekommene Königsherrschaft Gottes zu verkünden (Mt 10). Als Zeichen davon sollen sie Kranke und Aussätzige heilen, Tote auferwecken und Dämonen austreiben (V 8). Den Jüngern wird in ihrer missionarischen Tätigkeit Widerstand, Hass und Verfolgung angekündigt (VV 22-23). Ihre Widersacher werden sie vor Gerichte, Statthalter und Könige führen und in Synagogen geisseln lassen (VV 17-18). Im Angesicht dieses furchteinflössenden Szenarios will Jesus seinen Jüngern und nun auch Matthäus seiner Gemeinde (Gnilka 1988:160) Mut machen. Nicht Menschen, die bloss den Körper töten, sollen sie fürchten (*phobeō*), sondern Gott, der die Macht hat, die Seele und den Körper endgültig in der GEHENNA zu zerstören¹¹⁹ (V 28). Sie sollen deshalb das Evangelium furchtlos verkündigen, in dem sie Gott anstatt Menschen fürchteten (Gnilka 1988:383.388, Schweizer 1986a:161, Luz 1990:130). Gott zu fürchten, bedeute nicht Angst vor Gott zu haben - vielmehr sei die Anerkennung seiner Souveränität und Macht gemeint (Luz 1990:128) und das persönliche Vertrauen zu ihm¹²⁰ (Schweizer 1986a:161).

¹¹⁷ Es gibt zwar wenige rabbinische Belege, die das Abschneiden der Hände als Strafe für sexuelle Vergehen effektiv fordern, dennoch kann bis heute nicht nachgewiesen werden, dass es in der Praxis so vollzogen wurde (Luz 1989:266-267). In der Auslegungsgeschichte ist die wörtliche Auslegung fast ausschliesslich abgelehnt worden (Luz 1989:267).

¹¹⁸ Für die Aussage im Zusammenhang mit der GEHENNA sind vorwiegend VV 27-30 relevant. In der dritten Antithese in VV 31-32 geht es nicht um Ehebruch, den ein Mann durch begehrlische Blicke begeht, sondern darum, dass er mit einer Scheidung seine Frau zu einer zweiten Heirat und damit zum Ehebruch zwingt (Wiefel 1998:112). Deshalb wird auch ein Mann, der eine geschiedene Frau heiratet, zum Ehebrecher (V 32). Hier wird aber im Gegensatz zur dritten Antithese nur die Schuld ausgedrückt, jedoch nicht eine Strafe angedroht (Luz 1989:272).

¹¹⁹ Es ist Gott, der Richter ist und in die GEHENNA verurteilen kann, nicht etwa der Teufel (Gnilka 1988:387, Davies & Allison 1991:207, Schweizer 1986a:160; Luz 1990:127, vgl. Jak 4,12).

¹²⁰ So wird Gott als liebender Vater beschrieben, der sich selbst um Sperlinge kümmert, die damals kaum etwas Wert waren (Luz 1990:128.129). Gottes Jünger sind mehr wert als viele dieser Vögel, selbst ihre Haare sind gezählt (V 30). Er sorgt für sie und hält alles in seiner Hand (Gnilka 1988:389).

Im jüdischen Denken konnte man sich das Weiterleben ohne Körper kaum vorstellen¹²¹ (Schweizer 1986a:160). So ist die *psyché* nach dem Tod zwar noch nicht ausgelöscht, ihr Zustand ist jedoch nicht näher bestimmbar¹²² (Zeller 2011:104, Gnilka 1988:388, Luz 1990:127). Der Glaube war, wie hier bei Matthäus, verbreitet, dass bei einer allgemeinen Auferstehung alle Toten einen neuen Leib erhalten werden (Davies & Allison 1991:207). Je nach Gerichtsausgang folgt das Leben in der Königsherrschaft Gottes oder es wird zerstört, beziehungsweise man verliert (*apollymi*) es im Strafgericht der GEHENNA (Zeller 2011:102, Milikowsky 1988:242). Was ist darunter zu verstehen? Schweizer (1986a:161) meint, es sei möglich an eine komplette Auslöschung, jedoch auch an einen ewigen Zustand zu denken. Zeller (2011:103) meint mit Verweis auf Mk 9,48, dass wohl nicht an eine punktuelle Auslöschung des Lebens, sondern an einen Prozess der Vernichtung gedacht werde. Davies & Allison (1988:207, 1991:207) beschreiben diesen Zustand als „immer sterbend, nie tod“ [Übers. S.F.¹²³]. Rölver (2010:539) spricht von einer „eschatologischen Endgültigkeit“ oder auch „hoffnungslose[m] Todesgeschick“, dem Gegenteil vom Leben¹²⁴. Was mit Zerstörung in der GEHENNA gemeint ist, ist nicht mit letzter Sicherheit auszumachen. Es entspräche auch nicht der Absicht des Textes präzise Aussagen darüber zu machen, schreibt Luz (1990:132). Das Hauptgewicht liege auf V 31, es gehe darum, die leidenden Jünger zu trösten (:130). Gott habe alles in seinen Händen, was auch immer geschehen mag, er ist mächtiger und hat die Macht über das Endsicksal der Menschen, schreibt Gnilka (1988:392). Im letzten Gericht entscheide sich schliesslich, ob man sich zu Lebzeiten zu Jesus bekannte oder ihn verleugnete¹²⁵ (:389). In Jesus werde das Heil angeboten, weshalb auch das Bekenntnis zu ihm gefordert werde (Gnilka 1988:389, Luz 1990:131). Sein Urteil im Gericht vor dem Vater wird über Leben und Tod entscheiden¹²⁶ (Luz 1990:130). Doch für Matthäus sei Jesus nicht einfach ein unbekannter Richter. Die Gemeinde kennt seine Botschaft der Liebe, sie kennt Jesus, denn er ist der „Immanuel“, der Gott, der mit ihnen ist. Der Vater ist Herr des Gerichts – damit ist derselbe gemeint, der für seine Nachfolger sorgt und sich um sie kümmert, es ist derjenige zu dem sie beten (Luz 1990:130). In Anbetracht der Matthäus-Botschaft sei es schwer vorstellbar, dass sich Jesus im Gericht in einen unbarmherzigen Richter verwandeln würde, meint Luz (1997:555).

¹²¹ Die getrennte Erwähnung von Seele und Leib sei auf griechische Einflüsse zurückzuführen meinen Luz (1990:126) und Gnilka (1988:387.388). Dennoch sind aber Seele (*psyché*) und Körper (*sōma*) nicht als separate Teile im griechischen Sinn zu verstehen. Die Seele ist hier im jüdischen Sinn zu übersetzen als das „Leben“ die „Lebenskraft“ oder das „Innere des Menschen“ (Schweizer 1986a:160, Zeller 2011:96, Sand 2011:1199, Schnelle 2010:1617). Die Seele wird auch nicht im griechischen Sinn als der höhere Teil des Menschen betrachtet (Schnelle 2010:1622). Der griechische Glaube an die Unsterblichkeit der Seele liegt hier ebenso wenig vor, denn die Seele kann nach V 28 vernichtet werden (Luz 1990:126, Zeller 2011:102).

¹²² Milikowsky (1988:242) meint hierzu: „the soul by itself has no real existence and does not receive retribution“ (Die Seele selbst existiert [nach dem Tod] nicht wirklich, sie wird auch nicht bestraft) [Übersetzung S.F.].

¹²³ „ever dying, never dead“.

¹²⁴ Vgl. Mt 7,14 wo *zōē* (Leben) den Gegensatz zu *apōleia* bildet (Rölver 2010:539). Für weitere Ausführungen siehe EWNT 1, 325-327 und TBLNT 1731-1733.

¹²⁵ Siehe hierzu auch die Ausführungen über Petrus unter 4.4.1.

¹²⁶ Vgl. Mt 7,23; 25,34.

4.2.4 Mt 18,8.9 – Warnung vor der Verführung zur Sünde

Wenn aber deine Hand oder dein Fuß dir Anlass zur Sünde gibt, so hau ihn ab und wirf ihn von dir! Es ist besser für dich, lahm oder als Krüppel in das Leben hineinzugehen, als mit zwei Händen oder mit zwei Füßen in das ewige Feuer geworfen zu werden. Und wenn dein Auge dir Anlass zur Sünde gibt, so reiße es aus und wirf es von dir! Es ist besser für dich, einäugig in das Leben hineinzugehen, als mit zwei Augen in die Hölle des Feuers geworfen zu werden.

Es handelt sich hier um eine Wiederholung des Logions im Zusammenhang mit den verführenden Gliedern unter 4.2.2 – nun aber in einem anderen Kontext. Während es in Mt 5,29-30 um sexuelle Versuchung ging, geht es hier um die Warnung die „Kleinen“ (*mikron*) nicht zur Sünde und damit zum Abfall vom Glauben zu verführen (Luz 1997:19). Aufgrund der Bezeichnung in V 6 *pisteuontōn eimi eme* wird klar, dass es sich um Menschen handelt, die ihr Vertrauen in Jesus setzen. Es muss sich also um gläubige Christen handeln. Ob es sich dabei um alle Christen handelt oder lediglich um solche, die im Glauben neu, wankelmütig oder sozial benachteiligt sind, kann nicht abschliessend beantwortet werden¹²⁷. In weltlichen Augen gelten solche Menschen wenig, dafür aber vor Gott umso mehr (Vgl. Mt 18,10.11; 18,4). Deshalb steht das „Wehe“ (*ouai*) als Gerichtsankündigung über der Welt und den Verführern, die sie zum Bösen und damit zum Glaubensabfall verführen (V7). Wer wird hier angesprochen? Es könnten allgemein Menschen gemeint sein, die Anstoss zum Fallen geben (Gnilka 1992:126). Es könnten Gemeindemitglieder sein, die auf die Schwachen im Glauben Rücksicht nehmen müssen, damit sie nicht zu Fall kommen¹²⁸ (Davies & Allison 1991:763). Es könnten auch falsche Propheten gemeint sein, vor denen Jesus schon zuvor gewarnt hat. Vor dem Kommen des Menschensohns würde nach apokalyptischer Vorstellung das „Böse [eben auch in der Gestalt von falschen Propheten] überhandnehmen“ (Luz 1997:22). Hinter dem Bösen, das verschiedene Gesichter haben kann und selbst vor der Kirche nicht Halt macht, stehe der Teufel als Drahtzieher, meint Gnilka (1992:127)¹²⁹. Für einen Verführer eines „kleinen“ Gläubigen wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein im tiefsten Meer ersäuft würde, als dem eschatologischen Gericht verfallen zu sein. Luz (1997:20) schreibt, dass es sich hierbei um „ein hyperbolisches Bild für ein grausiges Schicksal, aus dem es kein Entrinnen gibt“ handle. Dem entspricht auch die Aussage in VV 8.9: Es ist besser als Krüppel oder einäugig „ins Leben“ (ins Reich Gottes) einzugehen, als mit dem ganzen Körper ins ewige Feuer (*pyr aiōnion*¹³⁰) beziehungsweise die Hölle des Feuers (*geennan*

¹²⁷ Ausleger sind sich uneinig; Einige meinen, es handle sich um Jünger (vgl. Gnilka 1992:126, Schweizer 1986a:238, vgl. Mt 10,42), andere um die schwachen Glieder der Gemeinde (vgl. Wiefel 1998:321, Davies & Allison 1991:763), wieder andere allgemein um Nachfolger Jesu im Sinne von Mt 18,3 (vgl. Luz 1997:21, Haubeck & von Siebenthal 2011:116, vgl. Mt 5,3).

¹²⁸ Vgl. Mt 18,10.11; Röm 14,1ff; 1 Kor 8,7ff; 10,25.

¹²⁹ Ebenso: Giessen (2011:595), Luz (1997:21.22), Zager (1996:207), Wiefel (1998:321), vgl. auch Mt 13,36ff, 16,23; 2 Thess 2,3ff.

¹³⁰ Für Matthäus sei die Wendung „ewiges Feuer“ (*pyr aiōnion*) typisch, schreibt Vorgrimmler (1994:17). Er ersetzt damit „unlösliches Feuer“ (*pyr ton asbeston*), der Parallele von Mk 9,43. Dafür hat Matthäus, im Gegensatz zu Markus, das Zitat von Jesaja 66,24 weggelassen. Weitere Belege des Begriffs fänden sich alle im Kontext vom matthäischen Sondergut oder seien redaktionell (Mt 5,22; 7,19; 13,40; 42,50; 25,41). Eine positive Verwendung des Begriffs wie bei Mk 9,49 gäbe es bei Matthäus nicht, schreibt Rölver (2010:518). Nach Balz (2011:111) werde *aiōnios* im Bezug auf das gesamte NT durchwegs als „ewig“ wiedergeben. Auch Guhr & Kraus (2010:2000) verstehen den Begriff als

tou pyros) geworfen zu werden. Dem Schicksal in der Hölle wird das Leben im Reich Gottes gegenübergestellt. Die Hölle ist demnach der Gegensatz vom Leben, von Gottes Herrschaft und von seinem Willen. Es sei die Herrschaft unter gottwidrigen, todbringenden Chaosmächten, meint Erdmann (2012:40). Das Ignorieren von Jesus' Worten kann im Endgericht zerstörerische Folgen haben, einen Ausschluss von seiner Königsherrschaft der Liebe. Mit der Rede vom Feuer werde die Dringlichkeit und Notwendigkeit unterstrichen, dem Aufruf zum Tun von Gottes Willen, welcher durch Jesus offenbart wurde, zu folgen, meint Rölver (2010:521).

Jesus warnt in dieser Perikope: Wer einen der Kleinen zum Glaubensabfall bringt, erwartet ein schreckliches Gericht. Während es in VV 6.7 wohl mehr um Bedrohungen, die von ausserhalb auf die Gemeinde zukommen, geht, beziehen sich VV 7.8 wohl eher auf die Gläubigen selbst, die ebenso in Gefahr stehen andere zu Fall zu bringen (Davies & Allison 1991:765). Auch hier wird das Logion mit den Gliedern in hyperbolischer Manier verwendet (Wiefel 1998:319, Haubeck & von Siebenthal 2011:117). Luz (1997:23) und Gnilka (1992:127-128) meinen etwa, die Kleinen sollten sich radikal von Menschen trennen, die sie vom Glauben abbringen wollten. Es könnte sich aufgrund des Gemeindegkontexts um eine Exkommunikation solcher Personen handeln¹³¹ (Wiefel 1998:321, Luz 1997:24). Davies & Allison (1991:765) sowie Bachmann (2010:1804) meinen, die Gläubigen sollen alles in ihrem Leben kompromisslos abschneiden oder ausreissen, was sie zur Sünde verführen will. Ansonsten stünden sie in Gefahr, andere Gläubige zu Fall zu bringen (Davies & Allison 1991:765). Dies scheint natürlicher zu sein, da sich im griechischen Grundtext die Körperteile Fuss, Hand und Auge jeweils auf das Possessivpronomen „dein(e)“(*sou*) beziehen (Davies & Allison 1991:765). Somit scheint der Text grundsätzlich zwei Warnungen zu enthalten: Einerseits die Ankündigung eines furchtbaren Gerichts über alle Verführer, die einen Kleinen im Glauben zu Fall bringen (VV 6-7). Andererseits die Warnung an die Christen vor Verführungen. Sie sollen ihnen vehement und um jeden Preis widerstehen (Davies & Allison 1991:767), um nicht sich selbst und andere im Glauben zu Fall zu bringen.

Da die GEHENNA im Matthäusevangelium häufig mit dem Begriff *pyr* (Feuer) verbunden wird, werde ich im folgenden Exkurs vertiefter auf die damit verbundenen Vorstellungen eingehen.

4.2.5 Exkurs zum Begriff Feuer in der Bibel

Der Begriff Feuer (*pyr*) zieht sich durch die ganze Bibel und wird insgesamt 73 Mal im NT (Liechtenberger 2011:478) und mehr als 350 Mal (meist vom hebr. *esh*) im hebräischen AT verwendet (Bietenhard 2010:465). Im NT finden sich die meisten Belege innerhalb der Offenbarung (26x) und

„endgültig, unaufhörlich, immerwährend.“ Sie (:2001) weisen aber darauf hin, dass sich das NT mit Aussagen über den künftigen Äon bewusst zurückhalte. Deshalb werde nicht über den kommenden Äon spekuliert, sondern vielmehr auf die Gegenwart verwiesen.

¹³¹ Vgl. Mt 18,8-9; 1 Kor 5,5.

den synoptischen Evangelien (25x)¹³², während das Wort in den Paulus-Briefen nur selten vorkommt (4x)¹³³. Im AT wird Feuer etwa in folgenden Zusammenhängen gebraucht¹³⁴:

1. In Bezug auf Gott ist Feuer der Ausdruck seiner Heiligkeit und Herrlichkeit und im Gegensatz dazu auch Sinnbild seines zerstörerischen Zorns (Grohmann 2013). Gottes Erscheinung oder Offenbarung (Theophanie) wird oft im Zusammenhang mit Feuer beschrieben, als Ausdruck seiner Heiligkeit und Herrlichkeit (Lang 1959:934). So offenbart er sich beim Bundesschluss mit Mose mit Blitz, Donner, Feuer und Rauch beim Berg Sinai (2 Mo 19,18), er spricht aus dem brennenden Dornbusch zu Mose (2 Mo 3,2), er begleitet sein Volk in der Wüste durch eine Wolken- und Feuersäule (2 Mo 13,21) und Gott selbst kann als verzehrendes Feuer bezeichnet werden (5 Mo 4,24; 9,3). In apokalyptischen Texten wie beispielsweise bei Daniel ist Gottes Thron in Feuerflammen und „dessen Räder ein loderndes Feuer“, ein Feuerstrom fließt vom Thron her (Dan 7,9-10). Feuer kann sinnbildlich auch für „verzehrende Leidenschaften“ (Hi 31,12; Spr 6,27ff; 31,12) stehen wie beispielsweise Zorn, Schmerz, Ehebruch, Unrecht (Stolz 2004:245). So konnte auch Sauls Zorn über Jonathan entbrennen (1. Sam 20,30). Daraus leitet sich auch das Verständnis ab, dass Gottes Zorn entbrannt ist:

Und es geschah, als das Volk sich in Klagen erging, da war es böse in den Ohren des HERRN. Und als der HERR es hörte, da erglühete sein Zorn, und ein Feuer des HERRN brannte unter ihnen und fraß am Rande des Lagers. Und das Volk schrie zu Mose; und Mose betete zu dem HERRN, da legte sich das Feuer. Und man gab diesem Ort den Namen Tabera, weil ein Feuer des HERRN unter ihnen gebrannt hatte (4 Mo 11,1-3).

Wenn in der hebräischen Sprache also Zorn beschrieben wird, ist der „Übergang zwischen konkreter und bildlicher Redeweise fließend: der Zorn – sowohl göttlicher als auch menschlicher – entbrennt, glüht oder wird entfacht“¹³⁵, schreibt Grohmeier (2013). So findet sich auch im metaphorischen Sinn des Feuers die positive, reinigende Kraft und die negative zerstörerisch-vernichtende Wirkung (Grohmann 2013).

2. Das Feuer ist ein Bild des göttlichen Gerichts (vgl. Lethipuu 2007:213). So fielen Feuer und Schwefel auf Sodom und Gomorra (1 Mo 19,24). Hagel und Feuer fiel vom Himmel als eine der zehn Plagen über Ägypten (2 Mo 9,24; Offb 8,7). Bei den vorexilischen Propheten konnte Feuer als Strafmittel des göttlichen Gerichts gegen Israel oder dessen Feinde gerichtet sein,

¹³² Nach Liechtenberger (2011:478): Matthäus (12x), Mk (6x), Lk (7x).

¹³³ Bei den Paulusbriefen: Röm 12,20; 1 Kor 3,13-15, in den katholischen Briefen: Jak 3; 1 Petr 1; 2 Petr 1; Jud 2 und weitere Belege in Joh 1; Apg 4; 2 Thess 1 (Liechtenberger 2011:478).

¹³⁴ Ich beziehe mich hier vorwiegend auf Belege zum Begriff Feuer, die für den zu untersuchenden Forschungsgegenstand relevant sind. Detaillierte inner- und ausserbiblische Belege zu *pyr* finden sich bei: Stolz, HTAT 1,242-246; Lang, ThWNT 6,927-951; Bietenhard, TBLNT 465-468, Liechtenberger, EWNT 3, 477-484.

¹³⁵ Vgl. auch 5 Mo 29,19-22.

in dem Paläste oder ganze Städte durch Feuer (durch fremde Völker) niedergebrannt wurden¹³⁶. Gottes Zorn und Gericht werden insgesamt häufig mit dem Bild des Feuers in Verbindung gebracht, so dass es bildlich als reinigendes oder vernichtendes Feuer vollzogen wird (Grohmann 2013). So beispielsweise in Hesekiel (Hes 22,17-24.31)¹³⁷:

Und das Wort des HERRN geschah zu mir so: Menschensohn, das Haus Israel ist für mich zu Schlacken geworden; sie alle sind Kupfer und Zinn und Eisen und Blei im Schmelzofen; Silberschlacken sind sie geworden. Darum, so spricht der Herr, HERR: Weil ihr alle zu Schlacken geworden seid, darum, siehe, werde ich euch in Jerusalem zusammentun. Wie man Silber und Kupfer und Eisen und Blei und Zinn in einen Schmelzofen zusammentut, um Feuer darunter anzublasen, um es zu schmelzen, so werde ich euch in meinem Zorn und in meinem Grimm zusammentun und euch hineinlegen und schmelzen. Und ich werde euch sammeln und das Feuer meines Grimms gegen euch anblasen, dass ihr darin geschmolzen werdet. Wie Silber im Ofen geschmolzen wird, so werdet ihr mitten in ihm geschmolzen werden. Und ihr werdet erkennen, dass ich, der HERR, meinen Grimm über euch ausgegossen habe. ... So gieße ich meinen Zorn über sie aus, im Feuer meines Grimms vernichte ich sie, ihren Weg bringe ich auf ihren Kopf, spricht der Herr, HERR.

Bei den nachexilischen Propheten wird die irdische Feuer-Strafe immer mehr zum „Gerichtsfeuer“ (Stolz 2004:246) des nun vermehrt endzeitlich verstandenen Gerichtstages JHWHs¹³⁸ (Lang 1959:935-936, Beck 2008). Blut, Feuer und eine Rauchsäule werden vom Propheten Joel für den grossen Gerichtstag JHWHs angekündigt (Joel 3,3). Dieser wird bei Hesekiel und Zefanja als „Tag des Zornes JHWHs“ bezeichnet (Hes 7,19; Zef 1,15.18; Zef 2,2.3). Bei Maleachi wird der Tag als individuelles Gericht mit unterschiedlichem Ausgang für Gerechte und Ungerechte beschrieben:

Und ihr werdet wieder den Unterschied sehen zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient. Denn siehe, der Tag kommt, der wie ein Ofen brennt. Da werden alle Frechen und alle, die gottlos handeln, Strohstoppeln sein. Und der kommende Tag wird sie verbrennen, spricht der HERR der Heerscharen, so dass er ihnen weder Wurzel noch Zweig übrig lässt. Aber euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und Heilung ist unter ihren Flügeln (Mal 3,18-20).

Das Gericht wird hier mit einem typischen Hilfsmittel aus dem Alltag, einem brennenden Ofen, verglichen, in dem der Gottlose vernichtet wird wie Stroh durch Feuer¹³⁹. Für die

¹³⁶ z.B. Am 1ff; 2,2.5; Jer 11,16; 43,12; Hes 8,14; 15,7.

¹³⁷ Vgl. Sach 13; Mal 3; Mt 13,42.50.

¹³⁸ Vgl. Jes 66,15f; Mal 3,19; Hes 38,22; 39,6; Dan 7,9ff; Sach 9,4; vgl. auch den Artikel bei Beck (2008).

¹³⁹ Im Alltag und insgesamt für die menschliche Kultur war Feuer ein positives wie auch zerstörerisches Element. Feuer war sehr wichtig für das alte Israel, sei es zum Kochen, Heizen oder Leuchten im Haushalt. Im Handwerk wurden beispielsweise Ziegel mit Feuer gebrannt, Metalle mit Hilfe der Glut und des Feuers im Schmelzofen gereinigt und bearbeitet (Grohmann 2013). Es diente auch, um Opfer darzubringen oder für rituelle Reinigungen (Num 31,23; Jes 6,6). Auf der anderen Seite nutzte man dessen vernichtende Kraft für den Krieg. Brandpfeile wurden

Vorstellung des unauslöschlichen Höllenfeuers bestimmend wurde ganz besonders Jes 66,24 (Rölver 2010:520), wo vermutlich das Hinnomtal angedeutet wird (Freiling 2008:23). Die Gottlosen werden dort zu einem unaufhörlichen „Verwesungs- und Peinigungsprozess“ durch den nicht sterbenden Wurm und das unauslöschliche Feuer verurteilt¹⁴⁰ (Lang 1959:936, Bietenhard 2010:466). Die apokalyptischen Vorstellungen vom Feuer werden in ausserbiblischen spätjüdischen Schriften übernommen und zunehmend erweitert. Das Feuer gewinnt in der Eschatologie an Bedeutung. Man verbindet damit Vorstellungen von einem ewigen Feuer, einem feurigen Abgrund, Feuerpfuhl, Feuersäulen, einem Feuermeer oder Feuerofen. Es können aber auch himmlische Wesen mit Feuer in Verbindung gebracht werden¹⁴¹ (Lang 1959:937).

Im NT wird der Begriff Feuer basierend auf dem AT weiter verwendet, nun aber hauptsächlich in einem endzeitlichen Zusammenhang (Liechtenberger 2011:478ff):

1. Feuer kann im Sinne einer Läuterung oder Reinigung gemeint sein. So wie Gold im Feuer wird der Glaube geläutert. Mit dem Feuer sind hier Leiden, Anfechtungen oder Versuchungen gemeint, die möglicherweise als eine Art irdisches Fegefeuer (oder lat. Purgatorium für Reinigungsort) verstanden werden könnten¹⁴². Der Gläubige muss sich bewähren und die Echtheit seines Glaubens steht auf dem Prüfstand (vgl. Mk 9,49, 1. Petr 1,7; Offb 3,18; vgl. Bietenhard 2010:467).
2. Das Feuer als Symbol des endzeitlich-göttlichen Gerichts erscheint im NT in verschiedenen Formen. So kann es sinnbildlich im Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Bildern verwendet werden: Bäume, die keine gute Frucht bringen, werden mit der Axt abgehauen und ins Feuer geworfen (Mt 3,10; 7,19; Lk 3,9), die Spreu wird vom Weizen getrennt und in unauslöschlichem Feuer verbrannt (Mt 3,12), das Unkraut vom Acker wird von Engeln gesammelt und in den Feuerofen (*kaminon tou pyros*) geworfen (Mt 13,40-42) und abgetrennte Reben werden verbrannt (Joh 15,6). Auch andere Stellen setzen das Feuer und das Endgericht in Verbindung zueinander: So werden vor dem Gericht Zeichen von Blut, Feuer und Rauch beschrieben (Apg 2,19, vgl. Joel 3,1-5), Jesus und seine Engel werden am Gerichtstag in Feuerflammen erscheinen¹⁴³ (2. Thess 1,8), ein fürchterliches Gericht mit „Eifer des Feuers“ wird erwartet (Hebr 10,27; Jes 26,11; Zef 1,18) und die Erde und der

benutzt (Jes 50,11), Häuser (Ri 12,1; 2Kön 25,9) oder ganze Städte (Num 31,10) konnten abgebrannt werden (Grohmann 2013). Beim heiligen Krieg wurde dazu alles, was zum Feind gehörte, mit Feuer vernichtet. In besonderen Fällen erfolgte die Todesstrafe durch Verbrennung (Stolz 2004:244).

¹⁴⁰ Lang (1959:936) nennt hierzu folgende Belege: 1 Hen 27; 1 Hen 46,6; ApkAbr 31,4.

¹⁴¹ Lang bietet hierzu in ThWNT, 6,937, zahlreiche Belege aus der spätjüdisch-apokalyptischen Literatur.

¹⁴² Vgl. die Bemerkungen über Feuer und Salz im Zusammenhang mit Verfolgungen und Leiden zu Mk 9,49f unter 4.3.1.

¹⁴³ Mit Feuer wird jedoch auch die himmlische Herrlichkeit umschrieben (Bietenhard 2010:467). In der Offenbarung hat Christus Augen wie Feuerflammen (Offb 1,14; 2,18; 19,12; Hes 1,27), um Gottes Thron brennen sieben Feuerfackeln (Offb 4,5; 15,2) und ein gläsernes, mit Feuer vermengtes Meer (Offb 4,6) wird beschrieben. An Pfingsten erscheinen Feuerflammen über den versammelten Gläubigen (Apg 2,3; vgl. Joh 3,3) als Zeichen der Erneuerung durch den des heiligen Geist (Vgl. Mt 3,11; Lk 3,16).

Himmel sind für das Feuer aufgehoben zum Tag des Gericht und des Verderbens (2. Petr 3,7; Lichtenberger 2011:483). Paulus schreibt, dass die Werke der Menschen im Endgericht im Feuer geprüft werden. Wessen Werke im Feuer nicht bestehen können, der kann nur knapp, vergleichbar mit ein einem „Scheit [, das] aus einem brennenden Holzstoss gerissen wird“, gerettet werden (1. Kor 3,13; vgl. Bietenhard 2010:468). In der Offenbarung finden sich verschiedene Symbole in der Verbindung mit Feuer oder auch Gerichte, die dem Wiederkommen Christi vorausgehen¹⁴⁴. So wirft beispielsweise ein Engel vom himmlischen Altar Feuer auf die Erde, bei einem Schalengericht werden Menschen verbrannt. Wie bei den ägyptischen Plagen fallen Feuer und Hagel vermischt auf die Erde. Das Tier kann auch Feuer vom Himmel werfen und die Menschen verführen (Lichtenberger 2011:483).

Mit Feuer wird schliesslich auch die ewige Strafe beziehungsweise der ewige Strafort beschrieben: Im Judasbrief gilt Sodom und Gomorra und anderen Städten, die ebenso handelten wie sie, die Strafe des ewigen Feuers (Jud 1,7)¹⁴⁵. Die christlichen Mistreiter sollen dem Zweifler helfen, damit sie ihn aus dem Feuer reissen (Jud 1,23; vgl. Lichtenberger 2011:483).

In den synoptischen Evangelien finden wir verschiedene Bilder im Zusammenhang mit der Feuerhölle: GEHENNA des Feuers (Mt 5,22; 18,9), unauslöschliches Feuer (Mk 9,43.48), ewiges Feuer (Mt 18,8; 25,41) sowie der Feuerofen (Mt 13,42.50), der den Verfluchten, dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist (Lichtenberger 2011:483). Die Verbindung des Terminus *pyr* mit dem Strafgericht findet sich hauptsächlich im Matthäusevangelium¹⁴⁶. Mit dem Feuer werde die ewige Vernichtung impliziert, meint Rölver (2010:519ff). Im synoptischen Vergleich scheinen die Bilder für das eschatologische Strafgericht auswechselbar zu sein. So werden der „Feuerofen“ und die „äussere Finsternis“ bei Matthäus und bei Lukas der Ausschluss vom himmlischen Bankett mit dem Zustand vom „Heulen und Zähneklappern“¹⁴⁷ in Verbindung gebracht. Daraus wird klar, dass die verschiedenen Bilder dasselbe mitteilen wollen – sie wollen vor dem Ausgeschlossensein von der Gottesherrschaft warnen. Die eschatologischen Aussagen wollen also keine präzise Vorstellungen der Zukunft oder des Jenseits ausmalen (Luz 1997:548). Vielmehr soll durch die Bildwelt dem Zuhörer die Botschaft zugänglich gemacht werden (Rölver 2010:58.59).

In der Offenbarung ist der mit Feuer und Schwefel brennende Feuersee¹⁴⁸ (*limnē tou pyros*) ein Bild für den endzeitlichen Strafort (Lichtenberger 2011:484). Das Tier, der Pseudoprophet, der Teufel, der Tod und der HADES und diejenigen, die nicht im Buch des

¹⁴⁴ Vgl. Offb 8,5; 8,7; 13,13; 16,8.

¹⁴⁵ Vgl. 2 Thess 1,8; 2 Petr 2,4; 2 Petr 3,7, Hebr 10,27.

¹⁴⁶ Vgl. Mt 3,10.12; 5,22; 7,19; 13,40; 18,8.9; 25,41; Mk 9,43.48; Lk 3,9.17.

¹⁴⁷ Vgl. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28.

¹⁴⁸ Offb 20,10; 21,8.

Lebens eingetragen sind, werden in ihn geworfen¹⁴⁹. Es handelt sich hierbei um den „zweiten Tod“, der ewig ist (Offb 20,14) (Lichtenberger 2011:484). Es handelt sich auch hierbei nicht um wortwörtlich gemeinte Beschreibungen, sondern um Symbole der apokalyptischen Sprache¹⁵⁰.

Dem Feuer kommt im Kontext des göttlichen Strafgerichts eine reinigende und vernichtende Funktion zu. Der Begriff kann mit verschiedenen Wörtern kombiniert werden: z. B. als Feuerofen, ewiges Feuer, unauslöschliches Feuer, GEHENNA des Feuers oder Feuersee. Die grob nachskizzierten Vorstellungen im Zusammenhang mit Feuer, waren für das Judentum des 1. Jh. prägend. Es fällt auf, dass die GEHENNA bei Matthäus besonders häufig mit dem Begriff Feuer in Verbindung gebracht wird, während die anderen Evangelisten viel weniger und wenn dann fast nur in Gleichnissen vom strafgerichtlichen Feuer sprechen. Wenn Matthäus über das ewige Feuer schreibe, wolle er die Gemeinde damit warnen, meint Luz (1997:548). Weder wie es in der Hölle noch wie es im Himmel aussehen würde, werde vom Evangelisten beschrieben (:548). Rölver (2010:521) meint auch, dass dem Feuers bei Matthäus ermahrender und warnender Charakter zukomme. Die Notwendigkeit Gottes Willen zu tun, der sich in der Person Jesus' offenbart habe, werde damit unterstrichen. Durch das Feuer werde schliesslich die Dringlichkeit im Hinblick auf das Heil sowie der vernichtende Charakter des Strafgerichts illustriert (:517).

4.2.6 Mt 23,15.33 – Gerichtsansage über die Pharisäer und Schriftgelehrten

Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Land und Meer durchzieht, damit ihr einen Judengenossen gewinnt; und wenn er's geworden ist, macht ihr aus ihm ein Kind der Hölle, doppelt so schlimm wie ihr (Mt 23,15). Ihr Schlangen, ihr Otternbrut! Wie wollt ihr der höllischen Verdammnis entrinnen? (Mt 23,33)

Jesus spricht zu der Menge und zu seinen Jüngern und wendet sich gegen die Machenschaften der Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23,1-13). Ab V 13ff folgen sieben Wehe-Rufe¹⁵¹, als Ankündigung des kommenden Gerichts über sie. Sie werden sechs Mal als Heuchler („hypokritai“) bezeichnet, weil sie in ständigem Widerspruch leben:

Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! Denn ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, inwendig aber sind sie voller Raub und Unenthaltbarkeit.

Blinder Pharisäer! Reinige zuerst das Inwendige des Bechers, damit auch sein Auswendiges rein werde. Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Heuchler! Denn ihr gleicht übertünchten Gräbern, die von außen zwar schön scheinen, inwendig aber voll von Totengebeinen und aller Unreinheit sind. So scheint auch ihr von außen zwar gerecht vor den

¹⁴⁹ Offb 14,10; 19,20; 20,10; 20,14; 20,15.

¹⁵⁰ Einige Hinweise sowie weiterführende Literatur zur Symbolik der apokalyptischen Sprache finden sich bei Hardmeier (2010:409-421) sowie Fee & Stuart (2010:292-310).

¹⁵¹ Vgl. Mt 11,21; 18,7; 24,19; 26,24.

Menschen, von innen aber seid ihr voller Heuchelei und Gesetzlosigkeit (Mt 23,25-28).

Dieser Ausschnitt illustriert die Heuchelei sehr bezeichnend. Die innere Haltung und die fromme Wirkung gegen aussen klaffen auseinander, ebenso die Worte und Taten (Luz 1997:321). Vermutlich waren nicht alle Pharisäer so (Luz 1993:23). Bei Matthäus diene das wieder erzählte Verhalten der Pharisäer als „dunkle Kontrastfolie“ (Luz 1993:138) oder „Negativbeispiele“ (Rölver 2010:567), um das für die Gemeinde oder das jüdische Volk gewünschte Verhalten umso stärker zu beleuchten, schreibt Ebner (2013:144). Die Pharisäern sollten hier wohl eher als literarischer Typus für heuchlerische Frömmigkeit gedacht werden. Der Text ist in diesem Sinn für die Adressaten des Matthäusevangeliums nicht als direkte Gerichtsankündigung, sondern als Ermahnung („Paränese“) zu verstehen (vgl. Luz 1993:138, vgl. Rölver 2010:567). Ihr Reden und Tun soll nicht so schwerwiegend auseinanderklaffen wie bei den Pharisäern (Rölver 2010:568). Im ersten Ausspruch steht das „Wehe euch“ („ouai“) über dem pharisäischen Verhalten. Denn sie schliessen durch ihre Art, die Tora auszulegen und zu lehren¹⁵², das Himmelreich nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Hörer zu (Ebner 2013:151, Wiefel 1998:401). Während sie die äussere Reinheit betonen und den Zehnten minuziös abgeben, lassen sie wichtige Dinge wie Recht, Barmherzigkeit und Glauben (V23) ausser acht, die im Zusammenhang mit dem angebrochenen Königreich wichtig wären (Luz 1997:322ff). Insgesamt scheinen die Pharisäer und Schriftgelehrten nach biblischen Bericht mehrheitlich taub für Jesus' Ruf zur Umkehr zur sein. Gottes Herrschaft ist durch ihn nahe gekommen¹⁵³, doch sie waren blind für das angebotene Heil (Wiefel 1998:401-402).

Im zweiten Wehewort (V 15ff) werden die Pharisäer und Schriftgelehrten gerügt, dass sie „riesige Anstrengungen“¹⁵⁴ (Luz 1997:324, Davies & Allison 1997:288) unternehmen würden, um einen Heiden zum pharisäischen Judentum zu konvertieren¹⁵⁵. Und wenn sie einen hätten, würden sie ihn anstatt zu einem Sohn des Gottesreiches (*hyos basileias* vgl. Mt 13,38) zu einem Sohn der GEHENNA (*huion geennēs*) machen (Luz 1997:325). Das Problem sei hierbei nicht, dass sich Heiden zum Judentum bekehrten, sondern dass ihre Bekehrung zum „Judaismus ohne Jesus“ erfolgte, erklären Davies & Allison (1997:287). Sie hatten somit das ganze Reinheitsgesetz zu befolgen, distanzierten sich von ihrem nichtjüdischen Umfeld und tendierten womöglich dazu, das Ritualgesetz besonders ernst zu nehmen (Luz 1997:325). Sie werden gleich wie ihre Lehrer und durch ihren Enthusiasmus als frisch

¹⁵² Das gute Beispiel hierzu bildet die Schlüsselgewalt, die Petrus in Mt 16,19a als Repräsentant der Kirche zugesprochen wird. Durch die Vermittlung des Evangeliums von Jesus soll die Kirche den Menschen den Weg ins Himmelreich öffnen (Luz 1997:322-323). So bekehrten sich durch die Pfingstpredigt des Petrus gegen die 3000 Menschen und gingen durch die „geöffneten Türen“ hindurch (Apg 2,41). Die Pharisäer und Schriftgelehrten tun das Gegenteil, sie versperren durch ihre Lehren und ihre Lebensweise sich selbst, wie auch den Menschen um sie herum den Einlass ins Gottesreich.

¹⁵³ Vgl. Mt 3,2; 4,17; 10,17.

¹⁵⁴ Nach Luz (1997:324) stellen das „Meer und das Festland“ ein „rhetorisch geschliffenes hyperbolisches Bild“ für eine riesige Anstrengung dar.

¹⁵⁵ Hier ist die Rede von einem Proselyten, also einem Heiden, der sich beschneiden lässt, sich ans jüdische Gesetz hält (Gnilka 1988:286) und durch das Taufbad ein Teil des Gottesvolkes Israel wird (Luz 1997:324).

Bekehrte sogar noch schlimmer als diese (Davies & Allison 1997:289). Erst mit der Konvertierung zum pharisäischen Judentum werden solche Heiden „Söhne der GEHENNA“ genannt. Wie ist dieser Ausdruck gemeint? Davies & Allison (1997:289) interpretieren ihn als Semitismus, im Sinne von „für die GEHENNA bestimmt sein“ oder „die GEHENNA zu verdienen“ [Übersetzung S.F.]. Andererseits könnte man ihre Art und Weise zu leben bereits als ein Hineinwirken der GEHENNA in die Gegenwart betrachten¹⁵⁶. Damit gehören sie zu denjenigen, die in Gefahr stehen, nicht in Gottes neuer Welt dabei zu sein, weil sie den Weg der Pharisäer und Schriftgelehrten eingeschlagen haben und denen gilt: „Schlangen! Otternbrut! Wie solltet ihr dem Gericht der Hölle (*kriseōs tēs geennēs*) entfliehen?“ (Mt 23.33). Das „Gericht der GEHENNA“ ist ein rabbinischer Ausspruch für den Ort des Zorns (Davies & Allison 1997:307). Davor warnte schon Johannes der Täufer (Mt 3,7):

Als er aber viele der Pharisäer und Sadduzäer zu seiner Taufe kommen sah, sprach er zu ihnen: Otternbrut! Wer hat euch gewiesen, dem kommenden Zorn zu entfliehen?

Die Pharisäer und Schriftgelehrten sollen sich keine falschen Hoffnungen machen, weil sie Nachfahren Abrahams sind (Mt 3,8ff). Sie wurden wie alle andern Juden zur Busse aufgerufen, um dem „kommenden Zorn“ Gottes zu entgehen. Die gegenwärtige Elite erweise sich als Nachkommenschaft der Prophetenmörder (V 29-31), nicht nur von ihrer Abstammung her, sondern auch von ihrer Gesinnung her, schreibt Wiefel (1998:404) Es handle sich um eine „kontinuierliche Geschichte der Umkehrverweigerung.“ So ist es nur eine Frage der Zeit, bis sie das Mass an Schuld voll machen (V 32) und das Gericht nicht nur über sie, sondern ganz Israel kommen soll (V 36 „diese Generation“). Denn indem sie Jesus und seine Nachfolger ermorden, würde dieses voll werden, schreibt Luz (1997:344). Die Frage in V 33 ist damit nur noch rhetorisch (Luz 1997:345) – das kommende Gericht ist unausweichlich. Jerusalem und der Tempel werden durch die Römer zerstört werden (Luz 1993:139). In diesem Kontext scheint es mir plausibler den Begriff GEHENNA im innerzeitlichen Sinne auf den jüdisch-römischen Krieg zu beziehen, da das Gericht der Generation zu Jesus' Lebzeiten angekündigt wurde (Vgl. Wright 1996:330ff). Hier ist also nicht das Endgericht gemeint und damit Israel nicht endgültig in Ungnade geworfen. Denn in V 39 wird angedeutet, dass Israel den Messias bei seiner Rückkehr willkommen heißen werde. Es werde aber eine längere Zeit vergehen von der Zerstörung Israels bis zur Umkehr und der Wiederkunft des Messias, schreibt Hardmeier (2010:196).

¹⁵⁶ Vgl. Fussnote 160.

4.3 Die Gehenna im Markus-Evangelium

4.3.1 Mk 9,43-48 – Warnung vor der Verführung zur Sünde

43-44 Und wenn deine Hand dir Anlass zur Sünde gibt, so hau sie ab! Es ist besser für dich, als Krüppel in das Leben hineinzugehen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das unauslöschliche Feuer. 45-46 Und wenn dein Fuß dir Anlass zur Sünde gibt, so hau ihn ab! Es ist besser für dich, lahm in das Leben hineinzugehen, als mit zwei Füßen in die Hölle geworfen zu werden. 47 Und wenn dein Auge dir Anlass zur Sünde gibt, so wirf es weg! Es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes hineinzugehen, als mit zwei Augen in die Hölle geworfen zu werden, "wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt".

Den Text von den verführenden Gliedern habe ich in der Parallelstelle von Mt 18,8.9¹⁵⁷ bereits ausgelegt. Jesus redet in Mk 9,33 mit seinen Jüngern in einem Haus von Kapernaum über die Rangordnungen in seinem Reich und warnt auch hier davor, den „Kleinen“¹⁵⁸ einen Anstoss zum Bösen zu geben (V 42). Die Warnung ist hier wohl eher an bereits „Bekehrte“ in den Gemeinden¹⁵⁹ gerichtet (Zager 1996:210.218, Pesch 1984:114). Sie werden im Sinne der Nächstenliebe eindringlich gemahnt, die „Kleinen“ nicht zum Glaubensabfall zu verführen und damit um das ewige Leben zu bringen (Pesch 1984:1149), um nicht selbst der GEHENNA zu verfallen. Wieder werden die Glieder als Sinnbild für den Ursprungsort von bösen Trieben¹⁶⁰ dargestellt (Gnilka 1979:65). Diese sollen mit aller Kraft, auch unter „Opfer und Verzicht“ (Gnilka 1979:65), ausgerottet werden, um nicht in die GEHENNA geworfen zu werden (Zager 1996:218.222). Die GEHENNA und das Königreich Gottes, das auch als „Leben“ bezeichnet wird, werden einander dreimal gegenübergestellt (VV 43.45.47). Die GEHENNA gilt als Gegensatz zu Gottes Königsherrschaft (Räisänen 2010:92.102). Dalman schreibt (zitiert nach Zager 196:220), dass sich jeder Mensch vor dem göttlichen Gericht verantworten müsse und entweder „für immer“ in Gottes Herrschaft leben oder davon ausgeschlossen in der GEHENNA den „ewigen Feuertod[...]“ erleiden müsse.

In V 48 folgt ein Septuaginta-Zitat von Jes 66,24¹⁶¹, das die GEHENNA folgendermassen beschreibt: Es ist der Zustand, "wo ihr Wurm [skōlēx] nicht stirbt [teleutaō] und das Feuer nicht erlischt [sbennytai]"¹⁶². Das Zitat wurde für das Frühjudentum zu einer wegweisenden Stelle. Die Frage stellt

¹⁵⁷ Siehe unter 4.2.4.

¹⁵⁸ Damit sind wohl die „Geringen“ und „Unterprivilegierten“ der Gemeinde (Gnilka 1979:64, Schweizer 1983:107), oder allgemein für klein betrachtete, verachtete oder arme Christen gemeint (Pesch 1984:114, Grundmann 1977:265).

¹⁵⁹ Vgl. Mt 13,5f.21f.

¹⁶⁰ Nach Grundmann (1077:265) galten die Glieder in der jüdischen Anthropologie als Sitz der sündigen Triebe im Menschen, die durch Versuchungen gereizt und geweckt würden (Vgl. Spr 6,17f; 23,33; 27,20). In diesem Sinn galt wohl auch die Zunge als ein Feuer, das von der GEHENNA entzündet wurde (Vgl. Jak 3,5f). Wie ein kleines Feuer einen ganzen Waldbrand entfacht, kann die Zunge als kleines Glied wie ein fressendes Feuer zerstörerische Kraft entwickeln (Lichtenberger 2011:480, Lang 1959:941). Durch eine ungezügelte Zunge wird der ganze Mensch verdorben und die Gemeinschaft der Gemeinde zerstört (Schütz & Wibbing 2010:1280). Die GEHENNA wirkt nach Jak 3,5 bereits ins irdische Leben hinein, indem dem Mensch, der in Gottes Ebenbild geschaffen ist, durch Worte verflucht und herabgesetzt wird (Jak 3,9.10).

¹⁶¹ Das Zitat ist nur hier bei Markus vorhanden, während es Matthäus nach Mt 18,9 weglässt.

¹⁶² In anderen Textvarianten findet sich das LXX-Zitat bereits in den VV 44 und 46. In wichtigen älteren Schriften ist dies jedoch nicht der Fall. Es wäre möglich, dass Abschreiber diese in jüngeren Texten hinzugefügt haben, um die rhetorische Brisanz zu verstärken (Marcus 2009:691, Pesch 1984:113).

sich nun aber, wie der Wurm und das unauslöschliche Feuer zu deuten sind. Sind damit ewige Qualen oder die völlige Auslöschung des menschlichen Lebens gemeint? Ausleger sind sich bei dieser schwierigen Frage kaum einig: Mit dem nicht sterbenden Wurm und dem unauslöschlichen Feuer in V 48 sei die völlige Vernichtung gemeint, meinen Gnilka (1979:65) Grundmann (1977:266) und Eckey (1998:254). Der Wurm sei ein Symbol für die Verwesung (Gnilka 1979:65) und das Feuer ein Sinnbild für die Verbrennung der Leichen (Pesch 1984:115, Grundmann 1977:266). Dem Leben in Gottes Reich würde so der endgültige Tod entgegengestellt (Grundmann 1977:266). Pesch (1984:115), meint jedoch, dass hier nicht eine komplette Vernichtung, sondern eher ewige Qualen gemeint sein müssten¹⁶³. Frey-Anthes (2008) hält es auch für wahrscheinlich, die Stelle so zu interpretieren, schliesst es aber nicht ganz aus, dass damit auch immer neue Leichen gemeint seien, die den Wurm im Hinnomtal am Leben erhalten würden. Marcus (2009:698) ist nicht sicher, wie wortwörtlich die Stelle zu verstehen sei, da er den ganzen Kontext als Hyperbel betrachtet. Schweizer (1983:107-108) spricht sich klar gegen Höllenqualen aus und versteht den Text mehr im Sinne einer dringlichen Warnung.

Aus jüdischen Quellen geht hervor, dass Rabbiner ab dem zweiten Jh. n. Chr. die GEHENNA auch als zwischenzeitliches Fegefeuer deuten konnten (Luz 1989:253). Im rabbinischen Judentum gab es eine ganze Bandbreite von Vorstellungen zum Leben nach dem Tod und zu möglichen Bestrafungen in der GEHENNA (Milikowsky 1988:241). Hierzu ein kleiner Ausschnitt als Exempel in Bezug auf Jes 66,24: Rabi R. Aqiba (gestorben um 135) meinte, dass das Gericht der Gottlosen in der GEHENNA nur zwölf Monate daure (Strack & Billerbeck 1924:20, Räisänen 2010:118). Rabbiner R. Jochanan b. Nuri, der etwa um 110 n. Chr. wirkte, geht von einer vollständigen Vernichtung nach zwölf Monaten für Israels Frevler aus. Für Abtrünnige rechnet er mit einer ewigen Bestrafung in der GEHENNA:

Nach 12 Monaten ist die Seele der Frevler aus Israel, die die Tora u. die Gebote übertreten haben, vernichtet, u. ihr Leib ist (gleichfalls) vernichtet, u. sie sind zu Asche geworden, u. der Gehinnom speit sie aus, u. der Wind zerstreut sie unter die Fusssohlen der Gerechten, s. Mal 3,21: ‚Sie werden zu Asche werden unter euren Fusssohlen‘. Aber die sich von den Wegen der Gemeinde (der Gesamtheit) abgesondert haben, wie die Minim (Häretiker) u. die Abtrünnigen u. die Denunzianten u. die Heuchler u. die Epikureer, u. die ihren Schrecken auf das Land der Lebendigen legen (z. B. tyrannische Gemeindevorsteher), u. die die Auferstehung der Toten leugnen, u. die sagen, die Tora sei nicht vom Himmel, u. die über die Worte der Gelehrten spotten – hinter denen wird der Gehinnom verschlossen, u. sie werden darin alle Ewigkeiten gerichtet (bestraft), s. Jes 66,24: Ihr Wurm wird nicht sterben u. ihre Flammen nicht erlöschen. Und nicht bloss dies, sondern auch die Scheol (=Gehinnom) vergeht, aber sie vergehen nicht... (Strack & Billerbeck 1924:20).

¹⁶³Ebenso Stein (2008:449), Haubeck & von Siebenthal (2011:291); vgl. auch Judit 16,17.

R. Jochanan unterscheidet also die Dauer der GEHENNA aufgrund der Vergehen. Er betrachtet die GEHENNA aber als temporär. Von Rabbi Jehuda (um 150) lesen wir, dass er im Bezug auf die Jesaja-Stelle meinte, dass Gottes Mass an Güte grösser als das Mass der Strafe sei. Gott werde den Gottlosen in der GEHENNA die Kraft geben, ihre Strafe hinzunehmen und zu ertragen (Strack & Billerbeck 1924:20). Die unterschiedlichen Ansichten der Rabbiner im zweiten Jh., wie auch diejenigen von neuzeitlichen Theologen zeigt auf, dass ein abschliessendes Urteil in dieser Frage kaum möglich ist. Es muss offen bleiben, ob Markus Jes 66,24, als komplette Auslöschung (Annihilation) oder als zwischenzeitliche, beziehungsweise als ewige Qualen verstanden werden muss.

Der Gedanke des Feuers wird in V 49 nochmals aufgegriffen, diesmal aber in einem anderen Sinn. Er wird im Zusammenhang mit Salz erwähnt. Das Feuer beziehe sich hier wohl nicht mehr auf die Hölle, sondern auf Prüfungen und Opfer, durch die Jünger wie durch ein Feuer geläutert werden sollten¹⁶⁴, meint Gnilka (1979:66)¹⁶⁵. Das Salz sei ein Sinnbild für „reinigende, bewahrende und würzende Kraft“, schreibt Bietenhard (2010:468). Die Jünger würden demnach durch das läuternde Feuer auch im göttlichen Gericht Bestand haben (Grundmann 1977:267, Gnilka 1979:66). Während die reinigende Kraft des Feuers hier wohl temporär und auf Lebzeiten bezogen ist, scheint die vernichtende beziehungsweise zerstörende Kraft des Feuers im letzten Gericht einschneidende Konsequenzen mit sich zu bringen.

4.4 Die Gehenna im Lukasevangelium

4.4.1 Lk 12,5 – Mahnung zu furchtlosem Bekennen

Ich will euch aber zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet den, der nach dem Töten Macht hat, in die Hölle zu werfen; ja, sage ich euch, diesen fürchtet!

Ähnlich wie in der Parallele von Mt 10,28 ermutigt Jesus seine Jünger dreimal dazu, furchtlos zu ihrem Glauben zu stehen, trotz möglicher Verfolgung, die bis zum Märtyrertod führen kann (Lk 12,1-12¹⁶⁶) (Schweizer 1986b:135). Sie würden vor jüdische und vermutlich auch römische Gerichte¹⁶⁷ gezerzt werden (Schweizer 1986b:134). Gott wird ihnen durch den Heiligen Geist beistehen (V 12), weshalb sie ohne Furcht und Heuchelei mutig zu Jesus stehen sollen. Nach Zager

¹⁶⁴ Vgl. z. B. 1. Petr 4,12.

¹⁶⁵ Diese Meinung teilen auch: Gnilka (1979:66), Grundmann (1977:267), Schweizer (1983:108), Haubeck & von Siebenthal (2011:291). Vereinzelt wird über eine Art Purgatorium diskutiert. Stein meint jedoch, ein Fegefeuer könne sich durch das NT kaum belegen lassen (2008: 450). Er (450) und Marcus (2009:698) schliessen dennoch die Möglichkeit nicht aus, dass es sich um ein läuterndes Feuer im Endgericht handeln könnte. Marcus (2009:698), meint, dass das läuternde Feuer nur für Nachfolger Jesu wäre, jedoch das vernichtende Feuer für die Verdammten. Stein (2008:450) spricht sich schliesslich eher auch für ein läuterndes Feuer für Nachfolger Jesu zu Lebzeiten aus.

¹⁶⁶ Die VV 1-12 werden von praktisch allen konsultierten Kommentaren als eine Einheit von aneinandergereihten Sprüchen beziehungsweise Einzelworten betrachtet (Schneider 1984:278), die in einen grösseren Block eingebettet sind (VV 9,1-52). Die zwölf Verse treten in den anderen Evangelien meist nicht in derselben Abfolge und nicht im selben Kontext auf: V 2b.c. par Mt 16,5f., VV 2-9 par Mt 10,26-33; V 10 par Mt 12,31f.

¹⁶⁷ In Mt 10,17-18 wird auch von Gerichten (Synedrien) oder von der Geisselung in Synagogen berichtet. In Lk 21,12 wird zudem die Überlieferung ins Gefängnis angekündigt und in beiden Versen, dass die Jünger vor Statthalter und Königen Zeugnis von Jesus ablegen werden.

(1996:248) und Wiefel (1988:234) wird in VV 8-9 eine Gerichtszenerie aufgegriffen, in der Gott als Richter auf dem Thron sitzt, umgeben von seinem „himmlischen Hofstaat“¹⁶⁸. Auch hier wird das Heil mit der Person Jesus in Verbindung gebracht, da er als „Heilsvermittler“ gilt und „eschatologische Autorität“ hat (Wiefel 1988:234). Das Bekenntnis zu Jesus im irdischen Leben sei nicht nur für die Jünger, sondern für jeden (*pas*) Menschen, das „alles entscheidende Gerichtskriterium“, schreibt Zager (1996:248.249) und ebenso Bovon (1996:260), Wiefel (1988:234), Schneider (1984:279) und Reiser (1990:308).

Was passiert aber, wenn ein Nachfolger Jesus' im Angesicht des Todes nicht zu seinem Herrn stehen kann? Ist er dann für immer verloren? Bovon (1996:260) weist auf den Kontrast hin zwischen dem Verhalten der Jünger vor der Passion, wie sie alle Prüfungen durchgehalten haben¹⁶⁹, und ihrem Verhalten während der Passion¹⁷⁰, als sie sich nicht mehr mutig zu Jesus stellen konnten. Nach Bock (1996:1139) bezieht sich die Aufforderung nicht auf einen einzigen Moment. Schliesslich verleugnete der Apostel Petrus Jesus bei seiner Passion sogar. Trotz seines Versagens war er durch Jesus immer noch als Schlüsselperson für die aufzubauende Gemeinde gesetzt (Vgl. Joh 21,15ff). Jesus verhies ihm sogar, dass er tatsächlich einen Märtyrertod erleiden werde. Im Gegensatz zu Judas kämpfte Petrus wohl eher mit einem Versagen der Nerven als einer Verweigerung des Herzens (Bock 1996:1139). So scheint es, als sei hier nicht einfach das punktuelle Bekennen zu Jesus gemeint, sondern die grundsätzliche Herzeshaltung, die sich zu der Person Jesus bekennt. Die Betonung liegt darauf, dass Gott mehr als Menschen zu fürchten ist. Durch die Gottesfurcht sollen die Jünger die Menschenfurcht überwinden. Damit ist im biblischen Sinn die „Ehrfurcht, [...] Verehrung und vertrauensvolle[...] Ergebenheit“ gegenüber Gott gemeint (Bovon 1996:255). Es ist wichtiger den Richter zu fürchten, als diejenigen, die keine wirkliche Autorität haben (Bock 1996:1136). Denn Gott hat die Vollmacht (*exousia*), nach dem Tod in die GEHENNA zu werfen (*embalein eis tēn geennan*). Lukas lässt hier, im Gegensatz zur Matthäus-Parallele (Mt 10,28), das Werfen von „Leib und Seele“ in die GEHENNA weg. Rölver (2010:525) schreibt, dass diese GEHENNA-Stelle wirkungsgeschichtlich wichtig wurde, um die Hölle als Ort der individuellen Vergeltung zu verstehen. Bei Matthäus ist der Gedanke der allgemeinen Wiederauferstehung impliziert. Die Strafe der GEHENNA tritt damit erst nach dem letzten Gericht ein¹⁷¹. Anders sei es bei Lukas: Gott werfe unmittelbar nach dem Tod in die GEHENNA, schreiben Milikowsky (1988:242), Rölver (2010:525), von Bendemann (2001:223) und Sand (2011:1202). Demnach scheint in Lk 12,5 nur die Seele (die Lebenskraft) ohne Körper in der GEHENNA zu leiden¹⁷² (Sand 2011:1202, Lethipuu 2007:273). Nach

¹⁶⁸ Vgl. Dan 7,9ff; Offb 3,5; 1 Hen 47,3; 90,20-27 (Zager 1996:248).

¹⁶⁹ Vgl. Lk 22,28-32.

¹⁷⁰ Vgl. Lk 22,21-23,33-34; 23,54-62; 23,49.

¹⁷¹ Siehe unter 4.2.3.

¹⁷² Damit wären die Erklärungen von Bovon, Schweizer und Klein, wieso Lukas hier „Leib und Seele“ weglässt, in Frage zu stellen: Nach Bovon (1996:255) mied Lukas die Bezeichnung „Leib und Seele“, weil die meisten zeitgenössischen Griechen überzeugt waren, dass die Seele („psyche“) unsterblich sei. So hätten sich griechische Leser womöglich darüber lustig gemacht. Schweizer (1986b:135) schreibt, dass Lukas die

Lethipuu (2007:273) scheint es zwischen dem HADES im Lazarus-Gleichnis (Lk 16,23) und der hier beschriebenen GEHENNA keine Unterschiede zu geben¹⁷³. Es wäre auch vorstellbar, dass Lukas die GEHENNA hier zwischenzeitlich versteht, meint sie (Lethipuu 2007:273)¹⁷⁴. Da dies aber die einzige GEHENNA-Stelle bei Lukas sei, könnten keine sicheren Schlussfolgerungen über das lukanische Verständnis der beiden Begriffe getroffen werden¹⁷⁵. Dennoch darf wohl gesagt werden, dass wir bei Lukas keine klare Unterscheidung der Begriffe GEHENNA und dem HADES vorfinden können (Rölver 2010:525, Lethipuu 2007:273).

griechische Vorstellung von einer unsterblichen Seele bewusst gemieden habe, während Klein (2006:440) meint, dass Lukas damit den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele ablehne.

¹⁷³ Milikowsky (1988:243) geht davon aus, dass dem Lukasevangelium nicht die gleiche Eschatologie wie beim Matthäusevangelium zu Grunde liegt. Bei Lukas würden die Ungerechten direkt nach dem Tod in der GEHENNA gerichtet und nur die Gerechten bei Jesus' zweitem Kommen auferstehen. Er nennt hierfür folgende Belege: In Lk 14,14 werde nur von der Auferstehung der Gerechten gesprochen. Zweitens vergleicht er Mt 22,23-33 und Mk 12,18-27 mit Lk 20,27-40. Nur bei Lukas fände man die Anmerkung in V 35: „die aber, die für würdig gehalten werden, jener Welt teilhaftig zu sein und der Auferstehung aus den Toten“. Drittens vergleicht er Lk 10,10-15 mit Mt 10,14-15. Lukas rede hier einerseits vom einem Tag, an dem Gottes Reich aufgerichtet werde, dann aber nicht von einem Tag des Gerichts, sondern nur vom Gericht. Nach Milikowsky geht daraus hervor, dass Lukas grundsätzlich nicht von einem allgemeinen Gerichtstag, sondern einem individuellen, postmortalen Gericht ausgeht. In der Apostelgeschichte, die vom selben Autor verfasst wurde, finden sich jedoch Belege, die seiner These widersprechen: So wird in Apg 17,31 von Paulus ein allgemeiner Gerichtstag angekündigt und in Apg 24,15 wird die Auferstehung von Gerechten und Ungerechten beschrieben, in Apg 2.27.31 wird der HADES als allgemeiner Aufenthaltsort der Toten beschrieben. Es scheint mir, Lethipuu (2007:237.297.303) liegt hier richtig, wenn sie meint, dass die Eschatologie im lukanischen Doppelwerk nicht einheitlich sei und sich auch nicht harmonisieren lasse (siehe hierzu auch 3.3.2.).

¹⁷⁴ Siehe hierzu den Aufsatz von Milikowsky, 1988, S. 238-249. Er zeigt auf, dass die GEHENNA im frühen Judentum ein Strafort nach dem Tod, jedoch auch der ewige Strafort nach dem jüngsten Gericht sein konnte.

¹⁷⁵ Milikowsky geht davon aus, dass Lukas V 5 redaktionell bearbeitet und Matthäus (in Mt 10,18) das ursprüngliche Material übernommen habe.

5 ERGEBNIS UND AUSBLICK

5.1 Ergebnisse der Exegesen

Im folgenden sollen die Ergebnisse der Exegesen zu den Begriffen HADES und GEHENNA thesenartig zusammengefasst werden.

5.1.1 Hades – Zusammenfassung

Wie sich gezeigt hat, variiert die Verwendung und die inhaltliche Füllung des Begriffs HADES innerhalb der Synoptiker. Aus den vier ausgelegten Perikopen ergeben sich folgende Thesen:

1. Der Begriff HADES wird meistens im Zusammenhang von Warnungen im Bezug auf das eschatologische Gericht verwendet, um die Hörer zur Umkehr aufzurufen (Mt 11,23; Lk 10,15; 16,23).
2. Jesus wendet sich an jüdische Zuhörer, die sich in falscher Sicherheit wogen: Pharisäer, Reiche (Lk 16,14f), jüdische Städte (Mt 11,20f; Lk 10,13f) und damit insgeheim Israel. Gegen Heiden, Sünder, Zöllner oder Prostituierte wendet er hingegen keine Gerichtsworte.
3. Im Sinne einer alttestamentlichen Redewendung werden die jüdischen Bewohner von Kapernaum gewarnt, dass sie anstatt in den Himmel erhoben in den HADES hinabgestürzt werden (Mt 11,23; Lk 10,15). Ihnen könnte der Ausschluss von Gottes Königsherrschaft drohen.
4. Jesus warnt mit dem Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus eindringlich vor der Liebe zum Geld, der Ignoranz gegenüber den Hilfebedürftigen und einem verstockten Herzen gegenüber seiner Person und Botschaft. Das Gleichnis greift sehr bekannte Elemente aus antiken Jenseitsvorstellungen auf, die lediglich der Veranschaulichung und nicht einer präzisen Beschreibung des Jenseits dienen sollen. Dem Begriff HADES kommt im Gleichnis eine warnende und ermahnende Funktion zu. Die Betonung liegt darin, dass die Hörer jetzt umkehren und gerecht handeln sollen, bevor es zu spät ist.
5. In Mt 16,18 gilt der HADES als zwischenzeitliche Unterwelt, als Sitz für Tote und auch für böse, eschatologische Mächte. Möglicherweise ist der HADES hier in verschiedene Räume für Gerechte und Ungerechte unterteilt. In der Endzeit werden diese Chaosmächte gegen die christliche Gemeinde kämpfen.

6. Der Verfasser des lukanischen Doppelwerks greift auf verschiedene Vorstellungen des HADES zurück. So ist der Begriff einerseits als zwischenzeitlicher, neutraler Aufenthaltsort der Toten, im Sinne des alttestamentlichen Scheol (Apg 2,27.31) – andererseits, als endgültiger postmortaler Strafort (Lk 16,23), welcher mit der GEHENNA vergleichbar ist, zu verstehen.

Ursprünglich galt der HADES, beziehungsweise der hebräische Scheol, als neutraler Ort für alle Toten. Als Bestandteil des dreistöckigen Weltbildes (Himmel, Erde Unterwelt) wurde er im Erdinnern oder unter der Erde lokalisiert. Im Lauf der Zeit kam es zu weiteren Vorstellungen des Totenreichs. So galt der HADES vermehrt als zwischenzeitlicher Aufenthaltsort mit verschiedenen Räumen für Gerechte und Ungerechte. Ebenso konnte er als endgültiger Strafort mit der GEHENNA identifiziert werden, der neben Finsternis nun auch Feuer beinhaltete. Die verschiedenen Vorstellungen scheinen sich in den Schriften der synoptischen Verfasser zu widerspiegeln. So kann der HADES sprachlich sehr variabel verwendet und inhaltlich gefüllt werden: A) als Teil einer alttestamentlichen Redewendung im Hinblick auf das letzte Gericht. B) Als endgültiger feuriger Strafort im Kontext eines Gleichnisses. Darin werden damals typische volkstümliche Jenseits-Vorstellungen und Anschaulichkeitsmotive wie Feuer, Durst oder die Trennung von Gerechten und Ungerechten aufgegriffen. Dieses Gleichnis will keine Doktrin über die Hölle vermitteln, sondern mit den dramatischen Bildern zur Umkehr zu Lebzeiten aufrufen und vor dem „zu spät“ warnen. C) Der HADES kann gleichzeitig als zwischenzeitlicher Sitz der Toten und Chaosmächte aufgefasst werden.

Die synoptischen Evangelien benützen den Begriff HADES recht selten. Wenn sie ihn benützen dann meist im Zusammenhang des eschatologischen Gerichts. Die inhaltliche Füllung und die Art der Verwendung des Terminus variiert in den einzelnen Perikopen. Es scheint Jesus nicht um präzise Aussagen über das göttliche Gericht oder den HADES zu gehen. Vielmehr sollen die Hörer vor dem Strafgericht gewarnt und zur Umkehr in die Nachfolge Jesus ermahnt werden.

5.1.2 Gehenna – Zusammenfassung

Aufgrund von meinen Exegesen, innerhalb der Synoptiker, ergeben sich folgende Thesen zum Begriff GEHENNA:

1. Die GEHENNA ist ein jüdisch geprägter und örtlich gebundener Begriff, eine Bezeichnung für Gottes Strafgericht. Er taucht deshalb schwerpunktmässig im Matthäusevangelium auf, das sich vermutlich an syrische Judenchristen richtete. Bei Markus und Lukas, die sich eher an ein gemischtes oder vorwiegend heidenchristliches Publikum richteten, taucht der Begriff nur spärlich auf (in je einer Passage). Im restlichen NT, mit Ausnahme des Jakobusbriefs, ist der Begriff nicht zu finden.

2. Die Warnungen vor der GEHENNA gelten innertextlich nur den Gläubigen: Jesus' Jüngern (Mt 5,22.29.30; 10,28), den Pharisäern (Mt 23,15.33) oder allgemein den christlichen Gemeinden (Mt 18,8.9; Mk 9,43-48). Nach den synoptischen Evangelien drohte Jesus den Heiden und Sündern nie die GEHENNA an.
3. Dem Begriff GEHENNA kommt mehrheitlich eine ermahrende oder warnende Funktion in Bezug auf das ethische Verhalten der eben erwähnten Adressaten zu. Die Jünger, denen als Träger der Botschaft Jesus' ein besonders hohes Mass an Verantwortung zukommt, werden ermahnt, sich aktiv auf den Weg der Nachfolge Jesus' zu begeben, in dem sie keinen zerstörerischen Zorn gegen den Nächsten zulassen (Mt 5,22f), die Ehefrau des Nächsten nicht einmal gedanklich in Besitz nehmen (Mt 5,29.30f) und sich selbst im Angesicht des Todes furchtlos zu Jesus bekennen (Mt 10,27f; Lk 12,4f). Durch letztere Anweisung sollten die Jünger jedoch vorwiegend ermutigt werden: Gott ist mächtiger als mögliche Verfolger, von denen sie getötet werden könnten. Er hat sogar die Macht, in die GEHENNA zu werfen. Die Gemeinde wird ermahnt den schwachen, sozial benachteiligten oder wankelmütigen Gläubigen keinen Anstoss zu geben, damit sie nicht vom Glauben abfallen. Sie sollen sich radikal vom Bösen trennen, das sie und andere von Gott wegweisen will (Mt 18,8.9f; Mk 9,43-48). Den Pharisäern und Schriftgelehrten, die bei Matthäus ein Typus für scheinheilige, heuchlerische Frömmigkeit sind, droht das Strafgericht der GEHENNA (Mt 23,15.33). Sie wiegen sich in falscher Sicherheit (Mt 3,7), sind unbussfertig und leben am Willen Gottes vorbei. Zu alledem ziehen sie auch ihre Anhänger auf diesen falschen Pfad. Die konvertierten Proselyten werden durch ihren Eifer noch schlimmer als ihre Lehrer – sie entwickeln sich zu *Söhnen der GEHENNA* (Mt 23,23).
4. Der Begriff GEHENNA wird oftmals im Zusammenhang von hyperbolischen Aussagen verwendet (vgl. Mt 5,22.29.30; 18,8.9; Mk 9,43-48).
5. Die GEHENNA gilt in den Synoptikern meistens als Strafort nach dem Endgericht (postkritisch). Ausnahmen bilden Lk 12,5, wo die GEHENNA bereits nach dem Tod (postmortal) eintritt oder Lk 23,15.33, wo die GEHENNA auf den jüdisch-römischen Krieg zu beziehen ist (innergeschichtlich).
6. Die GEHENNA bildet den Gegensatz zum ewigen „Leben“ in Gottes vollendeter Königsherrschaft (18,8.9; Mk 9,43-48). Die Synoptiker scheinen damit einen doppelten Ausgang im eschatologischen Gericht anzudeuten.

7. Die GEHENNA wirkt bereits in die Gegenwart hinein. Dies zeigt sich in jeglichem Verhalten, das sich gegensätzlich zur Reich-Gottes-Ethik äussert (vgl. Mt 23,15; Jak 3,6).
8. Die GEHENNA ist eine von verschiedenen Umschreibungen für das eschatologische Strafgericht. Dazu gehören in den Synoptikern unter anderem folgende Termini, welche fast ausschliesslich im Matthäusevangelium zu verzeichnen sind: „GEHENNA des Feuers“, „unauslöschliches Feuer“, „ewiges Feuer“, „Feuerofen“, „äussere Finsternis“. Diese scheinen austauschbar zu sein. So kann der Terminus „Heulen und Zähneklappern“ im Zusammenhang mit dem Feuerofen oder der äusseren Finsternis verwendet werden. Ebenso wird er auch für die Reaktion derjenigen, die vom eschatologischen Bankett ausgeschlossen sind, verwendet. Es handelt sich hierbei um verschiedene Bilder, die vom vernichtenden, zerstörenden oder auch qualvollen Schicksal warnen wollen, dem „Draussen-sein“, beziehungsweise dem Ausgeschlossen-Sein von Gottes Königsherrschaft. Matthäus bringt es oft mit der GEHENNA in Verbindung. Dem Feuer kommt eine ermahrende und warnende Funktion zu. Es gilt gleichzeitig auch als Sinnbild für den reinigenden oder vernichtenden Charakter des göttlichen Gerichts.

Der Terminus GEHENNA, der in deutschen Bibeln stets mit Hölle übersetzt wird, ist eine Metapher für Gottes Gericht. Er geht auf das an Jerusalem angrenzende Tal Hinnom zurück. Dort wurden dem Gott Moloch auf feurigen Opferstätten Opfer dargebracht. Aus diesem Grund kündigte Jeremia dem Tal die göttliche Strafe an: In Zukunft sollte es zu einem Strafort, einem „Tal des Schlachtens“ verkommen. Mit der Vorstellung des künftigen Gerichts wurde der Ort zum Sinnbild für das postkritische (oder auch postmortale und innergeschichtliche) Strafgericht. Die hebräische Bezeichnung *Gê Hinnom* wurde hierbei zu *Gehinnam* aramäisiert und schliesslich zu *geenna* gräzisiert. Fast alle Vorkommnisse von GEHENNA finden sich in den Synoptikern, wobei das Schwergewicht deutlich auf dem Matthäusevangelium liegt. Dieses Phänomen könnte wie folgt begründet werden: Die Vorstellung des feurigen Strafgerichts der GEHENNA war lokal und kulturell gebunden. So wurde der Begriff vermutlich nur in einem grösseren Einzugsgebiet rund um Jerusalem verwendet. Die Adressaten, die womöglich syrische Judenchristen waren, müssten demnach mit dem Begriff vertraut gewesen sein. Im Weiteren ist Matthäus die Betonung des göttlichen Gerichts besonders wichtig. Im Angesicht der fürchterlichen Vernichtungserfahrung des jüdisch-römischen Krieges, der gescheiterten Mission in Israel, massiven Spannungen mit dem jüdischen Umfeld und teilweise auch Verfolgungen, galt es die Gemeinde zur Bewährung aufzurufen. Im Matthäusevangelium wird deshalb die Geschichte erzählt, wie Israel das messianische Königreich weggenommen wurde. Durch das niedergebrannte Jerusalem, dem zerstörten Tempel und den vielen Toten, wurde nun die eschatologische Vernichtung als reale Option in Erwägung gezogen. Es war nun wichtig, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und sich bis zum Wiederkommen Jesus als Richter der Welt zu

bewähren. Überdies sollte die Gemeinde im Hinblick auf das Endgericht und die damit vollkommen durchgesetzte Herrschaft Gottes Hoffnung schöpfen. Bis dahin galt es Gottes Willen zu tun und nichtjüdische Völker mit dem Evangelium zu erreichen. Die Aussagen und Warnungen im Zusammenhang mit der GEHENNA richten sich innertextlich meistens an die Jünger Jesus', denen eine besondere Verantwortung zukommt. Ausserdem wird zweimal die christliche Gemeinde um Matthäus und in einer weiteren Perikope die Pharisäer angesprochen. Die Warnungen vor der GEHENNA richten sich jedoch nie gegen Zöllner, Huren oder Heiden.

Vom Terminus GEHENNA machen die Synoptiker nur spärlich Gebrauch. Der Begriff wird in den synoptischen Evangelien unterschiedlich verwendet, wobei unklar bleibt, was man sich darunter genau vorstellen muss. Der Begriff ist eine Metapher für ein vernichtendes Gericht. Ihm kommt mehrheitlich eine zum ethischen Verhalten ermahnende, aber auch dringlich warnende Funktion zu. Die Jünger und auf einer weiteren Ebene die judenchristlichen Hörer oder solche, die sich in falscher Sicherheit wiegen, werden angesprochen. Sie sollen sich im Hinblick auf das angebrochene und sich vollendete Königreich Gottes bewähren und Jesus' Botschaft nicht nur hören, sondern annehmen und tun.

5.2 Fazit

Durch die Arbeit ging hervor, dass sich die Begriffe GEHENNA und HADES je nach Perikope inhaltlich teilweise oder sogar ganz überschneiden können. Sie dürfen deshalb nicht, wie Jeremias¹⁷⁶ meinte, scharf voneinander getrennt werden. Biblische Höllenvorstellungen gehen zu einem grossen Teil auf Unterweltsvorstellungen der finsternen hebräischen Scheol zurück und zum anderen auf das Hinnomtal, das zum Inbegriff eines feurigen Straferts wurde. Dem in deutschen Bibeln übersetzten Begriff Hölle liegen somit verschiedene sprachliche Bilder zugrunde. Im Gegensatz zu frühjüdischen apokalyptischen Schriften halten sich die synoptischen Evangelien jedoch mit Ausschmückungen von Höllenvorstellungen zurück. Im Lauf der Auslegungsgeschichte tendierten Lehrer der christlichen Kirche dennoch dazu, Bilder wie Feuer, Finsternis oder Heulen und Zähneklappern wortwörtlich zu deuten, bis schliesslich Höllenvorstellungen ins Unermessliche ausgemalt wurden. Die Eigenart von eschatologischen Aussagen wurde dabei offensichtlich nicht bedacht. Diese wollen keine präzise Vorstellungen der Zukunft oder des Jenseits ausmalen, sondern Bilder und Assoziationsketten freisetzen, um es den Hörern bzw. Lesern zu ermöglichen, sich selbst und ihre Situation in den Texten wiederzufinden. Deshalb ist es auch nicht erstaunlich, dass die Synoptiker keine einheitliche systematische Doktrin über das Leben nach dem Tod kennen.

Dementsprechend können auch die Begriffe HADES und GEHENNA unterschiedlich verwendet und inhaltlich gefüllt werden. Den Begriffen kommt dabei vorwiegend eine warnende und ethisch

¹⁷⁶ Vgl. Jeremias, Joachim 1933. Gehenna. ThWNT 1,655-656.

ermahnende Funktion zu: Die Hörer der Botschaft Jesus' werden eindringlich gewarnt, dass sie alles verlieren und das Leben in Gottes neuer Welt verpassen könnten. Sie werden aufgerüttelt, damit sie sich nicht länger in falscher Sicherheit wiegen. Vielmehr sollen sie umkehren und ihr ganzes Leben auf das in Jesus angebrochene Reich Gottes ausrichten, bevor es zu spät ist.

In Bezug auf das eschatologische Gericht werden die Begriffe HADES und GEHENNA stets metaphorisch gebraucht. Es sind Bilder für das fürchterliche Ausgeschlossenheit von Gottes Königreich der Liebe – und dies ist schlussendlich alles, was die untersuchten Texte über die Hölle preisgeben.

5.3 Ausblick und persönliches Schlusswort

5.3.1 Ausblick

In meiner Arbeit habe ich die Verwendung und inhaltliche Füllung von HADES und GEHENNA in den synoptischen Evangelien untersucht. Die Termini lassen keinen klaren Blick hinter die Pforten der Hölle zu. Trotzdem liesse sich noch Vieles in Bezug auf das Thema Hölle erforschen und diskutieren. Hier werden deshalb einzelne Fragen aufgegriffen, die in der Arbeit offen geblieben sind:

1. Was passiert mit Menschen, die ausserhalb der Königsherrschaft Gottes sein werden? In meiner Arbeit war es nicht möglich diese Frage abschliessend zu klären. Die Untersuchung müsste auf sämtliche biblische wie auch ausserbiblische Texte ausgeweitet werden, die Aussagen über ein Purgatorium, einer gänzlichen Auslöschung der menschlichen Existenz (Annihilation) oder ewigen Qualen enthalten. Es liesse sich auch fragen, inwiefern es sich dabei um endgültige oder zwischenzeitliche Szenarien handelt.
2. Es war in dieser Arbeit nur vereinzelt möglich, historische Belege aus ausserbiblischen Quellen zu konsultieren. Eine umfassende historische Aufarbeitung wäre für das Thema äusserst hilfreich. So wären zu erforschen, welche Vorstellungen eines Vernichtungsgerichts die jüdischen Gruppierungen des frühen Judentums kannten.
3. Die synoptischen Evangelien scheinen verschiedene Gerichtsmassstäbe zu kennen. Die Betonung liegt vielfach darin, dass man sich in die Nachfolge Jesus begibt. Im Matthäusevangelium, welches für diese Arbeit besonders wichtig war, drückt sich dies insbesondere im Tun von Gottes Willen durch gelebte Barmherzigkeit aus¹⁷⁷. So scheinen die Menschen in der bekannten Endgerichtsszene von Mt 25,31ff über Gottes Gerichtsmassstab überrascht zu sein. Entscheidend war, ob sie dem Hungrigen zu essen gaben, den Durstigen zu trinken, den Fremdling aufgenommen, den Nackten bekleidet sowie den Kranken und denjenigen im Gefängnis besucht haben. Diese Aussagen müssen nicht unbedingt als

¹⁷⁷ Vgl. z. B. Mt 7,21; 22,37-39; 23,23.

wortwörtliches Gerichtsszenario verstanden werden, sondern eher als Betonung, dass gelebte Liebe für die Nachfolge Jesus' entscheidend ist. Nach den Synoptikern werden auch nicht alle über die gleiche Kante gebrochen, sondern entsprechend der eigenen Möglichkeiten beurteilt (vgl. Lk 12,48). So scheinen auch Aussagen wie diejenige in Mt 21,28-32 zu überraschen: Huren und Zöllner gehen nach dem Text vor den anderen Zuhörer ins Gottesreich ein, weil sie auf die Botschaft des Johannes reagierten und umkehrten. Eine gesamtbiblische Untersuchung des göttlichen Gerichtsmaßstabes wäre überaus spannend und könnte für die eine oder andere Überraschung sorgen.

4. Im grösseren eschatologischen Kontext liesse sich die Frage stellen, was die Wiederherstellung des Rechts und der Schöpfung beim eschatologischen Gericht beinhaltet. Wie kann man sich Gottes richterliches Handeln vorstellen?
5. Es wäre schliesslich auch zu erörtern wie man heutzutage über das göttliche Gerichtshandeln sprechen könnte? Ebenso wäre zu überdenken, wie biblische Bilder des Vernichtungsgerichts heutigen Hörern zugänglich gemacht werden könnten.

Zu letzterer Frage möchte ich eine Perspektive eines einflussreichen Professors aufgreifen. N. T. Wrights Ansatz über die Hölle könnte als spannender Gedankenanstoss für heute aufgegriffen und weiterdiskutiert werden: Nach Wright (2008:179) sei Gott absolut entschlossen, die Welt wiederherzustellen. Diese Vorstellung sei tief im Glauben verwurzelt, dass Gott der Schöpfer und gleichzeitig vollkommen gut wäre. Das führe dazu, dass alles, was Gottes gute Schöpfung zerstöre und damit auch alles, was den Menschen als Ebenbild Gottes entstelle, vernichtet werden müsse. Das Neue Testament kenne verschiedene Kategorien von Verhaltensweisen, die Gottes Schöpfung zerstören würden. Diese seien vergleichbar mit roten Ampellichtern, die vor dem Weg warnten, der direkt zu einer zaunlosen Klippe führe (:179). Diese Ampellichter liessen sich zunächst auf ein Hauptproblem reduzieren – Götzendienst (:179ff). Damit sei die Vergötterung von irgendwelchen Dingen gemeint, so als wären sie Gott. Ein Grundmuster des Lebens sei nun, dass man so werde wie das, was man anbetet (:182). Wer also zunehmend Geld verehere, der werde sich selbst und andere darüber definieren: als Schuldner, Kreditgeber, Partner oder Klienten, anstatt Menschen. Wer Sex zum Zentrum seines Lebens mache, werde sich selbst darüber definieren, und zunehmend auch andere Leute als potentielle Sex-Objekte behandeln. Die Vergötterung von Dingen werde nicht nur einen selbst bestimmen, sondern sie wirke sich auch auf das Verhalten gegenüber den Mitmenschen aus (:182). Hiervor warne das NT, wenn es von Sünde spreche: unmenschliches Verhalten, das Menschen, und damit Gottes Ebenbilder degradiere. Und wer (ob Individuen oder ganze Gruppen) sich für diese falsche Vergötterung von Dingen und Unmenschlichkeit entscheide und konsequent ohne Bereitschaft zur Umkehr in diesem Lebensstil verharre, dem drohe die Entmenschlichung

(:180). Der Mensch würde schliesslich durch den Götzendienst die eigene Qualität der Gottesebenbildlichkeit beschädigen und auch diejenige der Mitmenschen. Wer also all die kleinen und grossen Warnsignale ignoriere, wer die leisen Ermahnungen umzukehren und einen anderen Weg einzuschlagen verachte, wer die vielen leisen Hinweise im Leben auf Gottes Liebe ablehne, werde schliesslich sein eigenes Schicksal nach dem Tod beschreiben. Wright (:181) meint, es sei beim letzten Gericht schliesslich ebenso, dass gesagt werde „Dein Wille geschehe“. Man werde aufgrund der eigenen Entscheidung zu einem Wesen werden, das einst Mensch war, nun aber nicht mehr ist. Die Konsequenz sei der völlige Verlust der Gottesebenbildlichkeit und damit auch der Menschlichkeit (:182). Die Hölle sei letztlich keine Folterkammer oder ein Konzentrationslager, sondern das Weiterleben in einem entmenschlichten Zustand. Weil solche Menschen Gott nicht mehr reflektierten, könnten sie weder bei sich selbst noch anderen eine Spur von Sympathie wecken (:183).

5.3.2 Persönliches Schlusswort

Wrights Ansatz ist spannend und hat sicherlich einiges für sich. Er scheint weniger von einem eingreifenden richterlichem Handeln von Gottes Seite auszugehen. Vielmehr akzeptiert Gott den freien Willen des Menschen mit allen Konsequenzen, die damit einhergehen. Ob so das Recht im biblischen Sinn wiederhergestellt würde, müsste umfassend erforscht werden. Insgesamt greift aber Wright, in überzeugender Weise, ein grundlegendes theologisches Problem auf: Der Mensch wählt seinen eigenen Weg und entscheidet, was oder wen er verehren will. Dies zeichnet sich bereits in der Geschichte Israels ab, in der das Volk immer wieder am ersten der Zehn Gebote, der Anbetung von fremden Göttern, zu Fall kommt. Und mit dem Bruch des ersten, folgt meist auch der Bruch der anderen Gebote. Deshalb scheint es nicht erstaunlich zu sein, wenn Jesus das Gesetz und die Propheten im doppelten Liebesgebot zusammenfasst: Liebe Gott mit allem was du bist und hast und liebe deine Mitmenschen wie dich selbst. Dies ist das Lebensprinzip der neuen Welt Gottes. Jesus war als messianischer König in die Welt gesandt. Weil mit ihm das Königreich Gottes angebrochen war, rief er seine Hörer zur Umkehr auf. Es ist ein Ruf in seine Nachfolge – eine Einladung, sich seiner Herrschaft und seinen göttlichen Prinzipien der Liebe zu unterstellen und entsprechend zu leben. Durch die offerierte Gnade und Vergebung durch sein Erlösungswerk am Kreuz hat jeder Mensch die Möglichkeit, dieses neue Leben zu beginnen. Dadurch kann der Kreislauf des Götzendienstes, der Sünde, des Bösen und der Hölle durchbrochen werden. Anstatt den Weg der Zerstörung kann nun der Weg zum Leben beschritten werden. So ist es auch nicht mehr notwendig, angstvoll auf ein künftiges Schicksal fern von Gott zu blicken, sondern in einer überragenden Hoffnung auf Gottes neue Welt zu leben.

6 BIBLIOGRAPHIE

- Aland, Kurt (Hrg.) 1989. *Synopse der vier Evangelien*. Griechisch-Deutsche Ausgabe der Synopsis Quattuor Evangeliorum. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bachmann, Michael 2010. σκάνδαλον. *TBLNT* 1800-1806.
- Backhaus & Meyer 2012. Das Buch Jeremia, in Frevel 2012, 548-577.
- Bailey, Lloyd R. 1986. Gehenna: The Topography of Hell, in *Biblical Archaeologist* 1986, 187-191.
- Baltes, Guido 2013. *Jesus, der Jude, und die Missverständnisse der Christen*. Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung GmbH.
- Balz, Horst & Schneider Gerhard (Hrsg.) 2011. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Dritte, durchgesehene Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH Stuttgart.
- Balz, Horst 2011. αἰώνιος. *EWNT* 1,111-115.
- Balz, Horst, 2011. οὐαί. *EWNT* 2,1320-1322.
- Bauer, Johannes 1994. *Bibeltheologisches Wörterbuch*. 4. völlig neu bearbeitete Aufl. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria.
- Beck, Martin 2008. Tag Jahwes (AT). *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/32258/> [12. März 2014]
- Bergmeister, 2011. ταρταρόω. *EWNT* 3,806.
- Berlejung, Angelika 2001. Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein Ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in Janowski & Ego 2001, 465-502.
- Biblehub.com. Interlinear Bible. Online im Internet: <http://biblehub.com/interlinear> [15. April 14]
- Bibelkommentare.de. Studienbibel. Online im Internet: <http://www.bibelkommentare.de/index.php?page=studybible> [8. Mai 14]
- Bibleserver.com. Einheitsübersetzung, Elberfelder Bibel (Rev. 26), Neue Genfer Bibel, Luther 1984. Online im Internet: <http://www.bibleserver.com> [8. Mai 2014].
- Biblical Archaeologist 1986. Vol. 49. Nr. 3. Philadelphia: American Schools of Oriental Research.
- Bieberstein, Klaus 2011. Hinnomtal. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21286/> [9. April 2014]
- Bieberstein, Klaus 2001. Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in Janowski & Ego 2001, 503-533.
- Bietenhard, Hans 2010. γέεννα. *TBLNT* 966.
- Bietenhard, Hans 2010. ἄδης. *TBLNT* 964-965.
- Bietenhard, Hans 2010. Himmel/Hölle. *TBLNT* 967-972.

- Bietenhard, Hans 2010. Παράδεισος. TBLNT 1453-1455.
- Bietenhard, Hans 2010. πῦρ. TBLNT 465-468.
- Bietenhard, Hans & Haacker, Klaus 2010. ἄβυσσος. TBLNT 963.
- Blomberg, Craig L. 1998. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
- Bock, Darel L. 1996. *Luke. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Volume 2:9:51-24:53*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Bovon, Francois 1989. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.3/1. Zürich: Benziger Verlag.
- Bovon, Francois 1996. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.3/2. Zürich: Benziger Verlag.
- Bovon, Francois 2001. *Das Evangelium nach Lukas*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.3/3. Zürich: Patmos Verlag GmbH & Co. KG Benziger Verlag.
- Böcher, Otto 2011. ἄδης. EWNT 1,72-73.
- Böcher, Otto 2011. γέεννα. EWNT 1,574-576.
- Böcher, Otto 2011. ἄβυσσος. EWNT 1,8-9.
- Böhlemann, Peter 1997. *Jesus und der Täufer. Schlüssel zu Theologie und Ethik des Lukas*. Society for New Testament Studies. Vol. 99. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandenburger, Egon 1993. *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums*. Stuttgarter biblische Aufsätze. Neues Testament. Bd. 15. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Carson, Donald & Moo, Douglas 2010. *Einleitung in das Neue Testament*. Giessen: Brunnen Verlag.
- Coenen, Lothar & Haacker Klaus (Hrsg.) 2010. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT)*. 2. Sonderausgabe. Witten: SCM R. Brockhaus.
- Davies, W. D. & Allison, D. C. 1988. *The Gospel according to Saint Matthew*. Vol. I. The international critical commentary. Edinburgh: T&T Clark.
- Davies, W. D. & Allison, D. C. 1991. *The Gospel according to Saint Matthew*. Vol. II. The international critical commentary. Edinburgh: T&T Clark.
- Davies, W. D. & Allison, D. C. 1997. *The Gospel according to Saint Matthew*. Vol. III. The international critical commentary. Edinburgh: T&T Clark.
- Deacy, Christopher (Hrg.) [et al.] 2012. *Blick über den Tod hinaus. Bilder vom Leben nach dem Tod in Theologie und Film*. Bd. 18. Marburg: Schüren Verlag GmbH.
- Dietrich, Walter 2008. Gericht Gottes (AT). Bibelwissenschaft.de. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19328/> [10. April 14]
- Ebner, Martin & Schreiber, Stefan (Hrsg.) 2013. *Einleitung in das Neue Testament*. Stuttgart: Kohlhammer GmbH.
- Ebner, Martin 2013. Das Matthäusevangelium, in Ebner & Schreiber 2013, 126-154.

- Eckey, Wilfried 1998. *Das Markusevangelium: Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ego, Beate 2007. Henoah/Henochliteratur. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20989/> [29. April 14].
- Erdmann, Peter 2012. Bilder vom Tod und Jenseits. *Biblische Perspektiven*, in Deacy 2012, 27-46.
- Erlemann, Kurt 1999. *Gleichnisauslegung: ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen und Basel: A. Francke Verlag.
- Fee, Gordon & Stuart, Douglas 2010. *Effektives Bibelstudium. Die Bibel verstehen und auslegen*. Basel: Brunnen Verlag.
- Fendrich, Herbert 2011. καθισχύω. *EWNT* 2,474-476.
- Fitzmyer, Joseph A. 1985. *The Gospel According to Luke (X-XXXIV)*. The Anchor Bible. Bd.28A. New York: Doubleday & Company, Inc.
- Frenchschkowski, Marco 2010. ὑψόω. *TBNT* 983-986.
- Frevel, Christian (Hrg.) 2012. *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer Studienbücher Theologie. Bd. 1,1. 8 Aufl. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Freedman, David N. et al. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc.
- Freiling, Franz 2008. *Der biblische Auferstehungs Glaube. Religionsgeschichtliche Entstehung - heilgeschichtliche Entfaltung*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- Freuling, Georg 2010. Strafe. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31816/> [12. Mai 2014]
- Frey-Anthes, Henrike 2008. Wurm. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/14081/> [12. März 2014]
- Friedrich, Gerhard (Hrsg.) 1959. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*. Begründet von Gerhard Kittel. Bd. 6. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- Gerlemann, G. 2004. ἡσυχία (Scheol). *THAT* 2,837-841.
- Giessen, Heinz 2011. σκάνδαλον. *EWNT* 3,594-596.
- Gnilka, Joachim 1979. *Das Evangelium nach Markus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 2/2 – 1. Aufl. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Gnilka, Joachim 1988. *Das Matthäusevangelium*. Bd. 1. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg im Preisgau: Herder Verlag.
- Gnilka, Joachim 1992. *Das Matthäusevangelium*. Bd. 2. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg im Preisgau: Herder Verlag.
- Gnilka, Joachim 2004. *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Wie das Christentum entstand. Bd. 1. Ungekürzte Sonderausgabe der seit 1992 in 6 Auflagen erschienenen Taschenbuchausgabe. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

- Gradl, Hans-Georg 2005. *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leseorientierter und textpragmatischer Perspektive*. Würzburg: Echter Verlag GmbH.
- Grohmann, Marianne 2013. Feuer. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18353/> [11. März 2014]
- Grundmann, Walter 1984. *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH.
- Gundry, Robert H. 1993. *Mark. A Commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Guhrt, Joachim & Kraus, Wolfgang 2010. αἰών. *TBLNT* 1994-2001.
- Haacker, Klaus 2010. φυλάσσω. *TBLNT* 172-173.
- Hahn, Hans C. 2010. ἀπόλλυμι. *TBLNT* 1731-1733.
- Hardmeier, Roland 2010. *Zukunft. Hoffnung Bibel. Endzeitmodelle im biblischen Vergleich*. 4. Aufl. der Neuausgabe 2010. Oerlinghausen: Betanien Verlag e. K.
- Haubeck, Wilfried & von Siebenthal, Heinrich 2011. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte*. 2. Aufl. Giessen: Brunnen Verlag.
- Hultgren, Arland J. 2000. *The parables of Jesus: a commentary*. Michigan & Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Hutter, Manfred 1994. Hölle. *Bibeltheologisches Wörterbuch* 319-321.
- Janowski, Bernd & Ego, Beate. (Hrsg.) 2001. *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Forschungen zum Alten Testament. Bd. 32. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jenni, Ernst & Westermann Claus (Hrsg.) 2004. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*. 6 Aufl. Lizenzausgabe für Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus GmbH.
- Jeremias, Joachim 1933. γέεννα. *ThWNT* 1,655-656.
- Jeremias, Joachim 1933. ἄδης. *ThWNT* 1,146-150.
- Jeremias, Joachim 1959. πύλη. *ThWNT* 6,973-976.
- Jeremias, Joachim 1959. ῥακά. *ThWNT* 6,973-976.
- Kellermann, Ulrich, 2011. συνέδριον. *EWNT* 3,717-721.
- Kienle, Bettina 1993. *Feuermale: Studien zur Wortfelddimension „Feuer“ in den Synoptikern, im pseudophilonischen Liber-Antiquitatum Biblicarum und im 4. Esra*. Bonner biblische Beiträge. Bd. 89. Bodenheim: Hanstein Verlagsgesellschaft mbH.
- Kim-Raucholz, Mihamm 2008. *Umkehr bei Lukas. Zu Wesen und Bedeutung der Metanoia in der Theologie des dritten Evangelisten*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kittel, Gerhard (Hrsg.) 1933. *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament (ThWNT)*. Bd 1. Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Klauck, Hans-Josef (Hrg.) 1994. *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. Quaestiones disputatae*. Bd. 150. Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder.
- Klein, Hans 2006. *Das Lukas Evangelium*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Bd.1/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Koch, Christoph 2013. Welt/Weltbild (AT). *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34756/> [2. April 2014]
- Koenen, Klaus 2007. Eschatologie (AT). *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/20917/> [15. April 2014]
- Konradt, Matthias 2003. *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Bd. 117. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Kratz, Reinhard 2011. πύλη. *EWNT* 3, 474-476.
- Kühn, Dagmar 2011. Totenkult (Israel). *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36094/> [13. März 2014]
- Kretzer, A. 2011. ἀπόλλυμι. *EWNT* 1, 325-327.
- Kreuzer, Michael 2003. „Auferstanden am dritten Tag“. Christologie als Modell der Eschatologie in Schreiber & Siemons 2003, 119-142.
- Lang, Friedrich 1959. πῦρ. *ThWNT* 6,927-951.
- Lehtipuu, Outi 2007. *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Lewis, C.S. 1996. *Die grosse Scheidung. Oder zwischen Himmel und Hölle*. 9. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Lichtenberger, Hermann 2011. πῦρ. *EWNT* 3, 477-484.
- Liess, Kathrin 2005. Auferstehung (AT). *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14249/> [10. März 2014]
- Lohse, Eduard 2000. *Umwelt des Neuen Testaments*. 10. durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Longenecker, Richard (Editor) 2000. *The challenge of Jesus Parables*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Luz, Ulrich 1989. *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.1/1 – 2. durchges. Aufl. Zürich: Benziger Verlag.
- Luz, Ulrich 1990. *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.1/2. Zürich: Benziger Verlag.
- Luz, Ulrich 1993. *Die Jesusgeschichte des Matthäus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Luz, Ulrich 1997. *Das Evangelium nach Matthäus*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd.1/3. Zürich: Benziger Verlag.

- Marcus, Joel 2009. *Mark 8-16. A new Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. Bd. 27A. New Haven & London: Yale University Press.
- März, Claus Peter 1994. Zum Verständnis der Gerichtspredigt in Q, in Klauck 1994, 128-148
- Milikowsky, Chaim 1988. Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts, in *New Testament Studies* (Vol. 34) 1988, 238-249.
- Müller, Karlheinz 1994. Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums, in Klauck 1994, 23-53.
- Nestle-Aland 2006. *Novum Testamentum Graece mit Wörterbuch*. 27. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- New Testament Studies* 1988. An international Journal. Published quarterly under the Auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas. Vol. 34. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pesch, Rudolf, 1984. *Das Markus-Evangelium*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 3. 3. erneut durchges. Aufl. Freiburg im Preissgau: Herder Verlag.
- Pesch, Rudolf, 2011. ὄργιζομαι. *EWNT* 2, 1297.
- Pesch, Rudolf 1986. *Die Apostelgeschichte*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 5/1 Zürich: Benziger Verlag.
- Pokorny, Petr & Heckel, Ulrich 2007. *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Räisänen, Heikki 2010. *The rise of Christian beliefs. The thought world of early Christians*. Minneapolis: Fortress Press.
- Reiser, Marius 1990. Die Gerichtspredigt Jesu. *Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*. Neutestamentliche Abhandlungen. Bd. 23. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co.
- Rölver, Olaf 2010. *Christliche Existenz zwischen den Gerichten Gottes. Untersuchungen zur Eschatologie des Matthäusevangeliums*. Bonner Biblische Beiträg. Bd. 163. Göttingen: V&R Unipress GmbH.
- Rusam, Dietrich 2013. Das Lukasevangelium, in Ebner & Schreiber 2013, 185-209.
- Sand, Alexander 1986. *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburger Neues Testament. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Sand, Alexander 2011. ψυχή. *EWNT* 3,1197-1203.
- Schenk, Wolfgang 1987. *Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schlatter, Adolf 1931. *Das Evangelium des Lukas*. Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung.
- Schlatter, Adolf 1987. *Das Evangelium nach Matthäus. Erläuterungen zum Neuen Testament*. Bd. 1. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schlatter, Adolf 1982. *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*. 7. Auflage Stuttgart: Calwer Verlag.

- Schmelzer, Carsten 2012. *Hölle. Der Blick in den Abgrund*. Witten: SCM R. Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG.
- Schmithals, Walter 1980. *Das Evangelium nach Lukas*. Zürcher Bibelkommentare. Bd. 3/1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Schnelle, Udo 2010. ψυχή. *TBLNT* 1617-1626.
- Schnelle, Udo 2013. *Einleitung in das Neue Testament*. 8. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schneider, Gerhard 1984. *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24*. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament. Bd. 3/2. Würzburg: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Echter Verlag.
- Schoenborn, Ulrich 2011. οὐρανός. *EWNT* 2, 1328-1338.
- Schottroff Luise 2005. *Die Gleichnisse Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus GmbH.
- Schreiber, Stefan & Siemons, Stefan (Hrsg) 2003. *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schürmann, Heinz 1994. *Das Lukasevangelium*. Bd. 3/2. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg im Preisgau: Herder Verlag.
- Schütz, H. G. & Wibbing, S. 2010. μέλος. *TBLNT*, 1279-1280.
- Schweizer, Eduard 1983. *Das Evangelium nach Markus*. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 1. 16. durchgesehene Auflage. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweizer, Eduard 1986a. *Das Evangelium nach Matthäus*. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 2. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweizer, Eduard 1986b. *Das Evangelium nach Lukas*. Das Neue Testament Deutsch. Bd. 3. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Soggin, Jan A. 2004. שַׁמַּיִם (schamajim). *THAT* 2,965-970.
- Söding, Thomas 2000. Feuer und Schwert. Gottes Gericht in der Verkündigung Jesu. *Ruhr-uni-bochum.de*. Online im Internet: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/nt/entdeck/taeuferlang.html> [15. April 14]
- Stadelmann, Helge & Richter, Thomas 2009. *Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen*. Witten: SCM R. Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG.
- Stein, Robert H. 2008. *Mark*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic a division of Baker Publishing Group.
- Stegemann, Ekkehard W. & Stegemann, Wolfgang 1997. *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- Stettler, Christian 2011. *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 299. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stolz, F. 2004. עֵשׂ (esch). *THAT* 1,242-246.

- Strack, Hermann L. & Billerbeck Paul 1924. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 2. München: C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck.
- Vette, Joachim 2008. Bibelauslegung, historisch-kritische. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15249/> [14. April 14]
- Von Bendemann, Reinhard 2001. *Zwischen Doxa und Stayros. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*. Berlin und New York: De Gruyter.
- Vorgrimmler, Herbert 1993. *Geschichte der Hölle*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Watson, Duane F. 1992. Gehenna. *Anchor Bible Dictionary* 2,926-928.
- Wehnert, Jürgen 2011. Gericht Gottes. *Bibelwissenschaft.de*. Online im Internet: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/48909/> [10. April 14]
- Wendebourg, Nicola 2003. *Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wenger, Stefan 2013. Einführung ins Neue Testament. Lektüre und Lernskript.
- Werder, Hans 1985. *Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Weren, Wim, Van de Sandt, H., Verheyden J. (Hrsg.) 2011. *Life Beyond Death in Matthew's Gospel: Religious Metaphor or Bodily Reality. Biblical Tools and Studies*. Vol. 13. Leuven, Paris, Walpole, Ma: Peeters.
- Werlitz, Jürgen 2003. Scheol und sonst nichts? Zu den alttestamentlichen „Jenseits“-Vorstellungen in Schreiber & Siemons 2003, 41-61.
- Wesley Center online. Online im Internet: <http://wesley.nnu.edu>. 1. Hennoch, 2. Baruch, 4. Esra, Psalms of Solomon [2. April 2014]
- Westermann, Claus 2004. תְּהוֹם (tehom). *THAT* 2,1026-1031.
- Wiefel, Wolfgang 1988. *Das Evangelium nach Lukas*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd.3. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH.
- Wiefel, Wolfgang 1998. *Das Evangelium nach Matthäus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH.
- Wright, Nicolas Thomas 1996. *Jesus and the Victory of God*. Christians Origin and the Question of God. Vol 2. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, Nicolas Thomas 2008. *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*. New York: HarperCollins Publisher.
- Wright, Nicolas 2010. *Worum es Paulus wirklich ging*. Giessen: Brunnen Verlag.
- Wright, Nicolas Thomas 2014. *Die Auferstehung des Sohnes Gottes*. Bd. 3. Marburg: Francke-Buchhandlung GmbH.
- Wright, Stephen I. 2000. Parables on Poverty and Riches, in Longenecker 2004, 217-239

Zager, Werner 1996. *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschliesslich der Q-Parallelen*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Zahn, Theodor (Hrsg.) 1984. *Das Evangelium des Matthäus*. Nachdruck aus dem Kommentar zum Neuen Testament 4. Auflage Bd. 1. Wuppertal: Brockhaus Verlag.

Zeller, Dieter 2011. The Soul which cannot be killed by men in Weren, Van de Sandt, Verheyden 2011, 95-106.

7 ANHANG

Abkürzungen von ausserbiblischen Quellen

1 Hen	1. Henoch, äthiopischer Henoch
2 Hen	2. Henoch, slawischer Henoch
4 Esra	4. Buch Esra
2 Bar	2. Baruch
PsSal	Psalmen Salomon
Weish	Buch der Weisheit, Weisheit Salomos, Sapientia Salomonis
3 Makk	3. Buch der Makkabäer
2 Clem	2. Clemensbrief
syr Bar	Syrischer Baruch
Sib	Sibyllinisches Orakel
1 QH	Hodajot Loblieder
ApkAbr	Apokalypse des Abraham

Weitere Abkürzungen

AT	Altes Testament
Jh.	Jahrhundert
LXX	Septuaginta
NT	Neues Testament
par	par
usw.	und so weiter
V	Vers
VV	Verse
z. B.	zum Beispiel

Leitsatz

Wir bieten Ausbildung, Weiterbildung und Dienstleistungen an, die sich auf die Bewahrung der Schöpfung, auf die Ausbreitung und Vertiefung des Evangeliums sowie auf die Gestaltung der Gesellschaft beziehen (Leitbild 2008).

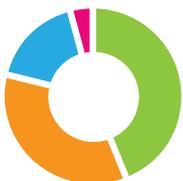
Unsere Absolventen und Absolventinnen

In den letzten 20 Jahren haben in Deutschland und in der Schweiz über 400 Personen ein Studium auf Bachelor- oder Master-Level absolviert. Hinzu kommen rund 100 weitere Personen, die ein Kurz- oder Fernstudium abgeschlossen haben. Total sind es 527 Absolventen (Stand 30. Oktober 2012). Jährlich kommen weitere 40 bis 50 Absolventen dazu.



Absolvierende

■ Männer	381 (72%)
■ Frauen	146 (28%)



Abschlüsse

■ Bachelor Abschlüsse	228 (44%)
■ Master Abschlüsse	181 (35%)
■ Zertifikate	86 (17%)
■ Diplome	23 (4%)

Was machen unsere Absolventen?

Soeben haben wir eine umfassende Recherche über die momentanen Tätigkeiten unserer Absolventen abgeschlossen. Das Ergebnis ist sehr erfreulich: 66 % der Absolventen mit Bachelor- oder Masterabschluss (über 400) arbeiten in einem vollzeitlichen Dienst, wobei Berufsbezeichnungen je nach Organisation variieren können.

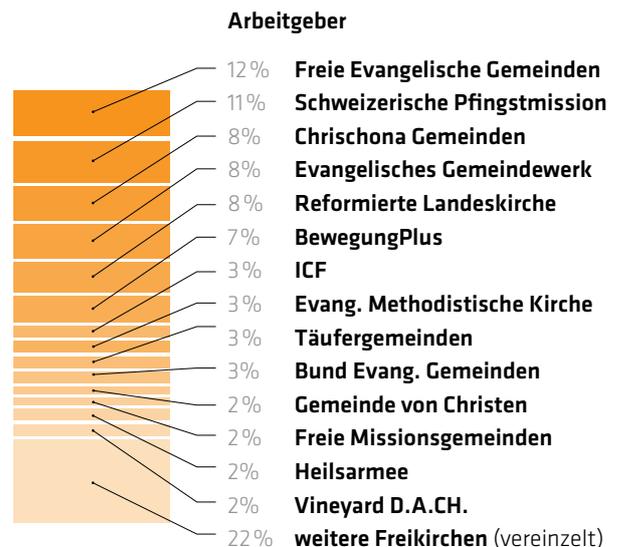
Wo arbeiten unsere Absolventen?

Unsere Absolventen sind in verschiedenen Kirchen, Freikirchen, Gemeindeverbänden und Werken (rund 20 verschiedene Organisationen) tätig. In der Regel bleiben sie in ihren Gemeinden, in denen sie sich schon während des Studiums engagierten.



Berufliche Tätigkeit

■ Pastor, Gemeindeleiter	47 %
■ Sozialdiakonische Mitarb.	19 %
■ Jugendpastor	14 %
■ Werksleitungen	10 %
■ Missionar	7 %
■ Gemeindegründer	4 %



Arbeitgeber

12 %	Freie Evangelische Gemeinden
11 %	Schweizerische Pfingstmission
8 %	Chrischona Gemeinden
8 %	Evangelisches Gemeindegewerk
8 %	Reformierte Landeskirche
7 %	BewegungPlus
3 %	ICF
3 %	Evang. Methodistische Kirche
3 %	Täufergemeinden
3 %	Bund Evang. Gemeinden
2 %	Gemeinde von Christen
2 %	Freie Missionsgemeinden
2 %	Heilsarmee
2 %	Vineyard D.A.CH.
22 %	weitere Freikirchen (vereinzelt)

Leitsatz

Wir gestalten Aus- und Weiterbildung modular und nach erwachsenenbildnerischen Grundsätzen. Dabei legen wir Wert auf eine Verbindung von Theorie, Praxis und Persönlichkeitsentwicklung. Die Studierenden werden in ihrer Spiritualität, in ihrer sozialen, fachlichen und methodischen sowie in ihrer Forschungskompetenz gefördert. (Leitbild 2008)

Lernfelder

Das Ausbildungskonzept von IGW sieht drei Lernfelder als Teilelemente des Studiums vor.

Lernfeld Theorie: IGW vermittelt den Studierenden auf allen Gebieten der Theologie das notwendige Fachwissen.

Lernfeld Praxis: Mitarbeit in Leitungsaufgaben oder sonstige studienrelevante Praxisarbeit können mit einer definierten Praxisbegleitung angerechnet werden. Die Ausbildung erfordert daher eine verantwortliche Mitarbeit in einer lokalen Gemeinde bzw. einem Werk, die im Verlaufe des Studiums idealerweise in eine teilzeitliche Anstellung mündet.

Lernfeld Praxisbegleitung: Da wir die Ausbildungsthemen Charakterschulung, Jüngerschaft, Praxisbegleitung und Persönlichkeitsentwicklung prozesshaft angehen, gestalten wir die entsprechenden Module dazu aufeinander aufbauend.

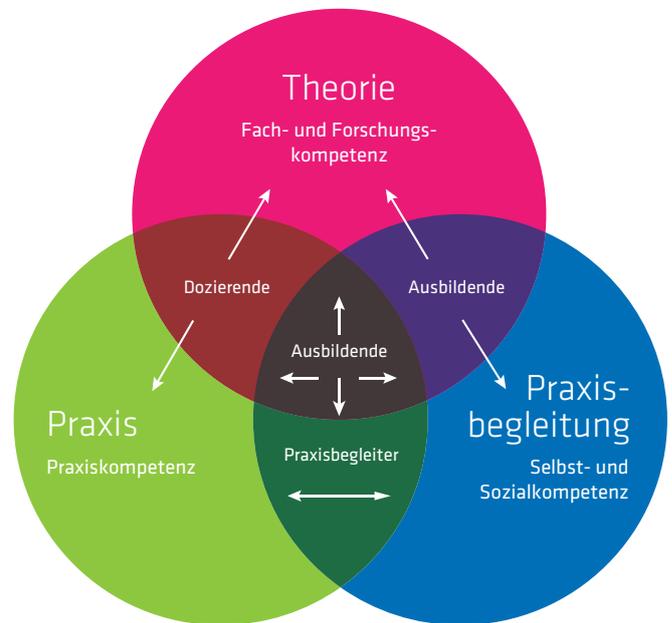
Studienangebote

Studium

Das drei- bis vierjährige Studium wurde für Personen entwickelt, die über einen Berufsabschluss oder eine Matura (Abitur) verfügen. Der Student studiert drei Tage bei IGW und arbeitet in seiner lokalen Gemeinde. Diese fundierte, praxisbegleitende Ausbildung befähigt für den vollzeitigen Dienst. Credits: 180 ECTS. Abschluss: Bachelor (IGW).

Weiterbildung

IGW steht für lebenslanges Lernen. Unser berufsbegleitendes Weiterbildungsangebot richtet sich an Pastoren im Gemeindedienst, die hier jene Kompetenzen und Fähigkeiten



vertiefen, die für den Dienst und die persönliche Entwicklung entscheidend sind. Es kann ein Master of Arts (IGW) oder ein MTh (Unisa) erworben werden.

Kurzprogramme

Unsere Kurzprogramme dauern ein Jahr und sind zur Berufungsklä rung oder als Zwischenjahr für ehrenamtliche Mitarbeitende gedacht.

Quereinsteiger

Dieses Angebot richtet sich an Hochschulabsolventen, die sich in Theologie weiterbilden möchten. Abschluss ist ein Master of Arts (IGW); Credits: 60 ECTS.

Swiss Quality: eduQaa-zertifiziert!

Das eduQaa-Zertifikat bescheinigt IGW ein zeitgemässes, hochstehendes sowie praxisrelevantes Angebot und garantiert den Teilnehmerinnen und Teilnehmern den für Weiterbildungs-Institutionen geforderten Standard. Das eduQaa-Label ist das wichtigste und bedeutendste schweizerische Qualitätszertifikat für Aus- und Weiterbildungsinstitutionen. Weitere Informationen zu eduQaa finden sich im Internet unter www.eduqaa.ch.

Leitsatz

Wir sehen uns als Ergänzung zu unseren Mitbewerbern, stärken die Partnerschaft mit Verbänden und engagieren uns in Netzwerken. In der Zusammenarbeit mit Partnern streben wir Win-Win-Situationen an. (Leitbild 2008)

Mitgliedschaften

IGW International ...

- ... ist Mitglied der Schweizerischen Evangelischen Allianz (SEA).
- ... verfügt über den Gästestatus beim Verband Freikirchen Schweiz (VFG).
- ... ist Mitglied der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Missionen (AEM).
- ... ist Mitglied der Christlichen Institutionen der Sozialen Arbeit (CISA).
- ... beteiligt sich am Seminarleitertreffen der theologischen Seminare der Schweiz.
- ... ist Mitglied der Europäischen evangelikalen Akkreditierungs-Gesellschaft (EEAA).
- ... ist Mitglied der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA).

Akademische Zusammenarbeit

Die GBFE (Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa, www.gbfe.org) ist der europäische Vertreter der Unisa (University of South Africa, www.unisa.ac.za). Ihre Vereinbarungen mit der Unisa ermöglichen es der GBFE, Studienprogramme der Unisa anzubieten und zu begleiten. IGW ist seit 1. Jan 2002 Vollmitglied der GBFE und betreut in Zusammenarbeit mit GBFE/Unisa ein Master-of-Theology-(MTh)-Programm. Mit diesem Abschluss können Absolventen anschliessend an der Unisa ins Doctor-of-Theology-(DTh)-Programm einsteigen. Die Anforderungen in diesen beiden Programmen werden nach der Vorgabe von GBFE/Unisa gestaltet.

Zusammenarbeit in der Ausbildung

IGW sucht die Zusammenarbeit zwischen Ausbildner und Gemeinden, Verbänden und Werken – den zukünftigen Arbeitgebern der Studierenden. Es bestehen Ausbildungsvereinbarungen mit 16 Verbänden, Werken und Ausbildungsstätten. Unter anderem mit:

