

Christoph Niemand

## Höllenpredigt im Evangelium

Wen Jesus mit ewiger Strafe bedroht

◆ Es ist eine nicht zu ignorierenden Tatsache, dass das Neue Testament nicht nur „Frohbotschaften“ enthält. Jesus drohte jenen, die seine Einladung in die Königsherrschaft Gottes nicht annehmen wollten, das göttliche Strafgericht an (Lk 10,13 ff.), Paulus gibt zu bedenken, dass wir alle vor dem Richterstuhl Gottes stehen werden (Röm 14,10) und in der Johannes-Apokalypse steht dem „Neuen Jerusalem“ der „Feuersee“ gegenüber, in den die geworfen werden, die das Gericht „nach den Taten“ nicht bestehen (20,14 f.). Der Verfasser, Neutestamentler an der KU Linz, befragt einige der Höllensprüche Jesu aus den Evangelien danach, *an wen sie sich eigentlich richten*. (Redaktion)

Klaus Bieberstein hat in seinem Beitrag die kulturellen Vorstellungsmuster dargestellt, die im Alten Testament zum Tragen kommen, wenn vom Sterben und von den Toten die Rede ist. Ich knüpfe direkt daran an und führe dann weiter ins Neue Testament.

### 1 Transmortales Heil ... und Unheil!

Die Totengeister (*raḥā'im*) der verstorbenen Menschen (ver)schwinden in der Unterwelt (*šə'ōl*). Während aber in den umgebenden altorientalischen Kulturen ein „kleiner Grenzverkehr“ zwischen Menschen- und Totenwelt durch Ahnenkult und Nekromantie möglich blieb, wurde im Zuge der von den Propheten und der „deuteronomistischen Bewegung“ propagierte JHWH-allein-Verehrung der Bereich des Todes für das vorexilische Israel zum „theologischen Vakuum“ (H. W. Wolff): Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist keine Totengottheit, sondern ein Gott von Lebenden (vgl. Mk 12,27). Deshalb sind die Verstorbenen seiner Hand entzogen

(Ps 88,6) und alttestamentliche BeterInnen bitten um Bewahrung vor dem Tod u. a. mit dem „Argument“, dass Gott nur von Lebenden, nicht aber von Toten Lobpreis erwarten könne (Ps 6,5 f.; 30,9 f.; 88,11–13; 115,17 f.; Jes 38,11.18 f.; Sir 17,27 f.; vgl. auch Ps 118,17; 119,175).

Demgegenüber bricht auf der Basis der (nach)exilisch sich ausbreitenden Glaubenserkenntnis von JHWHs Konkurrenz- und grenzenloser Souveränität (vgl. Ps 139,8 ff.; Jes 43,10–13; 44,6–8) eine neue Hoffnung durch: An jenen Gerechten, die als seine Zeugen ehrlos lebten und starben, könne und werde Gott seine Bundestreue zum Tragen bringen. Der Gottesknecht des Jesajabuches wird nach Tod und Grab das Licht schauen und sich an Erkenntnis sättigen (Jes 53,11). Und die weisheitlich geprägten BeterInnen von Ps 73 dürfen erwarten, dass Gott sie an ihrer rechten Hand hält und „danach in Herrlichkeit aufnimmt“ (V. 23–24). Und auch im schonungslos dunklen Gedicht von Ps 49 lesen wir in V. 16 den kontrastierenden Bekenntnisruf, dass Gott „meinen Lebenshauch (*nefeš*) aus der Hand der Un-

terwelt auslösen“ wird, denn „er nimmt mich auf“.

Die zuletzt genannten Texte denken Gottes tod-überschreitende Treue gegenüber seinen Frommen so, dass er sie als *einzelne* aus der Unterwelt befreit und zu sich in seine himmlische Welt holt. In anderen Texten begegnet diese Hoffnung in *verallgemeinerter* Gestalt und mit einer eigenen Terminologie<sup>1</sup>: Nachdem Jes 25,8 das prägnante Bild in den Raum stellte, dass Gott „an jenem Tag“ den unersättlichen Menschenfresser Tod verschlungen haben wird, heißt es wenig später hymnisch:

*Jes 26,19:*

Deine Toten werden leben,  
meine Leichen stehen auf.

Wacht und jubelt, ihr Bewohner des  
Staubes!

Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau  
und die Erde wirft (her)aus die  
Schattengeister.<sup>2</sup>

Im Danielbuch, das aus der Aufstandszeit 167–164 v. Chr. stammt, ist zu lesen:

*Dan 12,2–3:*

Von denen, die im Land des Staubes  
schlafen, werden viele erwachen,  
die einen zum ewigen Leben,

die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu.

Die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste  
und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, wie die Sterne für immer und ewig“.

Bei Dan 12 wird nicht recht deutlich, wie diese Auferweckung näherhin gedacht ist. Insgesamt aber kristallisieren sich in der apokalyptischen Tradition zwei Grundmuster heraus: Auferweckung kann vorgestellt sein als *selektives* Geschehen, das als solches auch schon der Vollzug des göttlichen Gerichts ist. Gott rehabilitiert die verfolgten Gerechten, *indem* er ihnen neues Leben in seinem himmlischen Bereich gibt, während die frevlerischen Verfolger bleiben, „wo“ sie sind: im Tod. Demgegenüber steht die Vorstellung einer *universalen* Auferweckung „allen Fleisches“. Diese ist der erste Akt des endzeitlichen Geschehens und ermöglicht ein universales Gericht nach dem Kriterium der Taten eines jeden Menschen. Dieses Gericht hat einen „doppelten Ausgang“: Heil *oder* Unheil, Lohn *oder* Strafe, ewiges Leben *oder* (zweiter) Tod, Himmel *oder* Hölle. Ein Dazwischen gibt es nicht.

<sup>1</sup> Die hebräische Wurzel *qûm* (aufrichten; aufstehen machen) wird griechisch mit den beiden gleichbedeutenden Verben *egeirō* und *anistēmi* wiedergegeben, was im Deutschen zu den religiösen Spezialverben *auf-er-wecken* bzw. *auf-er-stehen* führte. Die andere hebräische Wurzel ist *ḥāyāh* (leben), deren Piel-Formen *beleben*, *zum Leben bringen* bedeuten. Das griechische AT verwendet dafür verschiedene Vertreter der Wortfamilie *zōē* (Leben), das NT näherhin *zōopoiōō* (lebendig machen).

<sup>2</sup> Die letzte Zeile *wā'āreṣ rāfā'im tappil* lautet in der Einheitsübersetzung (2016) „und die Erde gebiert die Schatten“. Das hebräische Verb *nāfal* (fallen) findet in seinen Hifil-Formen – davon hier *tappil* – ein breites Verwendungsspektrum: zu Fall bringen, fällen, fallen lassen, (hin) werfen. Von Letzterem ausgehend wird vermutet, dass es auch die Sonderbedeutung „gebären“ gegeben hätte. (Auch im Deutschen sagen wir „werfen“ für das Gebären bei Tieren.) Aber das ist nicht sicher und überhaupt liegt es vom Sprachbild her näher anzunehmen, dass der Tod, der ja oft als Raubtier vorgestellt wird, seine Beute entweder fallen lassen oder (aus seinem Schlund) auswerfen muss.

## 2 Gehenna als eschatologischer Strafort

Wie es dazu kam, dass das Hinnom-Tal bei Jerusalem namensgebend für die *Gehenna* – jenen eschatologischen Strafort, den die Apokalyptik als Vorstellungsbild ausdachte und ausmalte – wurde, hat Klaus Bieberstein gut nachvollziehbar aufgezeigt.<sup>3</sup> Ich will hier nur hinzuzufügen, dass ein solcher „Raum“ oder „Zustand“ mit einer gewissen Notwendigkeit von jenen angenommen werden musste, die den Glaubensgedanken von einer *universalen* Auferweckung zu denken begannen. Wenn hingegen nur die Gerechten auferstehen, dann „braucht“ es keine Hölle, denn die Strafe der Frevler ist ihr Bleiben im Tod.

Dass die universale Auferweckungs- und Gerichtsvorstellung sich stärker ausbreitete als die selektive und dass deshalb nicht nur die Seite des Heils, sondern auch jene des Unheils „ausgemalt“ wurde, hängt mit der Grundbefindlichkeit zusammen, die sich in apokalyptischer Religiosität ausdrückt: Angesichts des Leidensdrucks der erlebten Verhältnisse liegt dieser kein moralischer Fortschrittsoptimismus zugrunde, der denken würde, dass *alle* Menschen Heil wollen und Heil finden. Das Krisenphänomen Apokalyptik entstand vielmehr angesichts von notorischer Unterdrückungs- und Gewalterfahrung. Apokalyptiker denken Unterdrückung und Gewalt *an ein Ende*. Und sie tun dies in phantastischen Sprachbildern. Dabei lässt dieser Blick aufs Ende die jetzt Gefährdeten aufatmen, indem sie gleichzeitig ihre eigene Rehabilitierung und das Urteil über die mächtigen Gefährder antizipieren. Die

Rede von der Gehenna sollte man deshalb auch nicht als Ausgeburt niedriger Rachegeleüste bewerten. Sie ist ursprünglich die Rede vital bedrohter Menschen, die sie dazu anhält, den Glauben an Gott als Garanten für Gerechtigkeit und Menschlichkeit auch angesichts von massiver Unrechtserfahrung nicht aufzugeben. So bewahrt die Rede von der Hölle vor Resignation, Selbstaufgabe und Gleichgültigkeit. Wer „Hölle“ sagt, sagt letztlich nichts anderes als: „Auch wenn sie sich jetzt durchsetzen, sie werden damit nicht durchkommen ...“.

Den möglicherweise ältesten Hölle-text – äthiopisches Henochbuch 27,2–4 – hat schon Bieberstein vorgestellt (vgl. S. 150 f.). Ich präsentiere noch eine zweite Passage, weil diese eine direkte Brücke ins Neue Testament ist.

*äthHen* 90,26:<sup>4</sup>

Und ich schaute in jener Zeit,  
wie sich eine gleiche Tiefe öffnete mitten auf der Erde,  
die voll von Feuer (war),  
und man brachte jene verblendeten Schafe, und sie wurden alle gerichtet und als Sünder (befunden),  
und sie wurden in jene Feuertiefe geworfen, und sie brannten.

Möglicherweise rührt der besondere Feuer-Charakter der Gehenna daher, dass das Hinnom-Tal bei Jerusalem mit einem Moloch-Kult assoziiert wurde, bei dem man „Kinder durchs Feuer gehen ließ“ (vgl. 2 Kön 23,10; Jer 32,35), vielleicht aber brachte der Gedanke an einen endzeitlichen Strafort auch ganz spontan solche Assoziationen hervor. Die *Johannes-Apokalypse* denkt jedenfalls in ähnlichen Szenarien:

<sup>3</sup> Übrigens: Das deutsche Wort *Hölle* hat etymologisch mit Gehenna nichts zu tun. Die germanische Sprachwurzel *hel/hal* bedeutet (ver)bergen. Dementsprechend bezeichnet das davon abgeleitete Nomen einen (unterirdisch) *verborgenen* Raum, oder einen Raum, der die Toten *birgt*.

<sup>4</sup> Zitiert nach Siegbert Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984, 702.

Bevor in ihren beiden Schlusskapiteln 21 und 22 die neue Welt und Stadt Gottes für die geretteten Menschen erscheinen, ist die Rede von einem „Abgrund“ (*abysos*). Daraus war die Tier-Bestie aufgestiegen (9,1f.11; 11,7; 17,8). Für eine tausend-jährige Zwischenzeit wird der Satan darin sicher verwahrt sein, bevor er im letzten Akt des Herrschaftsdramas zwischen Gott und dem Bösen „für kurze Zeit freigelassen werden muss“ (20,1–3.7). Der endgültige Strafart wird in leicht variabler Terminologie „See von Feuer“ (*limnē tou pyros*: 20,14.14.15), „See von Feuer, der in Schwefel brennt“ (19,20; ähnlich 21,8) und „See von Feuer und Schwefel“ (20,10) genannt. Nachdem schon in 19,20 die Symbole des Kaiserkultes – das bestialische Tier-Standbild samt seinem Propheten – dahinein geworfen worden waren, wird nach seinem letzten Aufstand gegen die Gottesherrschaft auch der Satan in diesen Feuersee geworfen. „Und sie werden in Qualen sein Tag und Nacht, in alle Ewigkeit“ (20,10). Am Schluss des 20. Kapitels werden dann alle Menschen nach ihren Taten gerichtet (V. 12). Sogar das Meer, der Tod und die Unterwelt „gaben die Toten, die in ihnen waren“, für dieses Gericht her(aus) (V. 13). Daraufhin werden die mythisch personifizierten Gestalten von „Tod“ und „Unterwelt“ in den Feuersee geworfen (V. 14), ebenso wie jene, die „nicht im Buch des Lebens verzeichnet waren“ (V. 15), also jene, die das Gericht nicht bestehen.<sup>5</sup> „Das ist der zweite Tod: der Feuersee.“

### 3 Hermeneutische Zwischenbemerkung

Diese Sprachgestalten apokalyptischer Höllenrede mögen gegenwärtig bei nicht wenigen Menschen – sofern sie nicht biblizistisch oder fundamentalistisch sozialisiert sind – entweder verstört-protestierende oder belustigt-unernste Reaktionen auslösen. In Verkündigung, Katechese und geistlichem Leben der christlichen mainstream-Gemeinden spielen sie meiner Wahrnehmung nach keine Rolle. Und das *Dies irae* schafft es normalerweise auch nur im Windschatten der unsterblichen Vertonung von Wolfgang A. Mozart in die Liturgie unserer Tage.

Bevor ich mich einigen einschlägigen Aussagen Jesu in den Evangelien zuwende, halte ich deshalb kurz inne und stelle fest, dass es ein gewisses Maß an Unvoreingenommenheit und auch eine Portion Neugierde braucht, wenn diese biblischen Texte heute theologisch ernst genommen werden sollen. Kein vernünftiger Mensch wird leugnen, dass die Rede von der Hölle nicht selten dysfunktional wirkte und oft genug „die Falschen“ ängstigte. Umgekehrt gilt aber auch: Wer das Wirkungspotenzial biblischer Texte auf die simple Alternative „Frohbotschaft“ versus „Drohbotschaft“ festlegen möchte und in seinen persönlichen Empfangseinstellungen „Drohbotschaften“ von vorne herein als Spam-Nachrichten wegfiltern lässt, wird vom Gesamtspektrum dessen, was biblische Texte „können“, nur einen recht verkürzten Anteil wahrnehmen. Warnung und Dro-

<sup>5</sup> Im Gerichtsbild Offb 20,12.15 gibt es einerseits die Bücher, in denen das Tun der Menschen protokolliert ist und die dem Gericht als Urteilsgrundlage dienen (vgl. Dan 7,10). Das „andere Buch“, das „*Buch des Lebens*“, enthält schon seit Anbeginn der Schöpfung die Namen derer, die im Letzten Gericht als Gerechte befunden werden. Dieses auf der Basis von Ps 69,29 (vgl. auch Ex 32,32 und Dan 12,1) entwickelte apokalyptische Motiv begegnet noch in Offb 3,5; 17,8 und 22,19. Auch Paulus kennt es: Phil 4,3.

hung sind Sprechakte, die vorkommen, seit Menschen sprechen. Sie im Rahmen religiösen Sprechens einfach „auslassen“ zu wollen, wird nicht verlustfrei funktionieren.

Ein neues, aufmerksames Hinhören ist also wünschenswert, und dieses Hin(ein)-hören versuche ich so anzugehen: *An wen* eigentlich richtet sich die neutestamentliche Rede von der Hölle? Wen spricht sie an? Auf den ersten Blick mag man diese Frage so beantworten: Jene, die tun – oder in Gefahr oder Versuchung sind, zu tun –, was im betreffenden Text mit Höllenstrafe bedroht ist. Aber ist dies wirklich so? Wenn ja, müsste man nämlich unterstellen, dass ein Vertreter jenes „Typs“ von menschlichem Handeln, der im Text beschrieben wird, auch der *erwartete* Adressat bzw. die *tatsächliche* Leserin der jeweiligen biblischen Perikope ist. Aber so einfach ist das bei den Höllentexten nicht. Ihre *Kommunikationsstruktur* ist komplexer. Man wird in jedem Fall eigens darüber nachdenken müssen, „wer“ hier eigentlich „wen“ anspricht: Wer wird jeweils bedroht, wer entlastet? Wen verunsichern solche Texte, wen bestärken sie?

Der ästhetische Akt des Hörens oder Lesens von so hochgradig fiktionalen, phantasie- und emotionsbetonten Sprachbildern ist ein vielschichtiges Geschehen: Da ist einerseits die Ebene der damaligen Interaktion des Menschen *Jesus* von Nazaret. Auch wenn sie uns nicht mehr zugänglich und erkennbar sein sollte, es war eine ganz spezifische Konstellation, in der Jesus solche Worte sagte. Und dann ist da die literarische Ebene des jeweiligen *Evangeliums*: Überlieferte Jesusworte werden jetzt in bestimmte textliche Zusammenhänge montiert, die ihre Wirkung neu ausrichten. Und schließlich ist da die jeweilige Situation eines *konkreten* (Vor-)Lesegeschehens, in der ein solcher Text seinen „impact“ erzielt –

oder verfehlt. Bei den im Folgenden präsentierten Höllentexten aus den Evangelien will ich deshalb vor allem auf die Kontexte achten und versuchen, die Kommunikationsebenen zu unterscheiden, die in diesen Stellen erkennbar sind.

#### 4 Wen fürchten?

Das Jesus-Wort, das ich als erstes vorstellen wollte, fanden die beiden Evangelisten Mt und Lk nicht in ihrer „Hauptvorlage“, dem Markus-Evangelium, vor, sondern in der ihnen beiden zugänglichen Logienüberlieferung. Mt bringt es im Rahmen einer aus unterschiedlichen Materialien gebauten Aussendungsrede (9,35–11,1) unter, näherhin innerhalb einer Gruppe von Sprüchen, die allesamt von einer massiven Gefährdung der Jünger Jesu ausgehen (10,16–39). Auffällig

*Matthäus 10,28:*

Und fürchtet euch nicht vor denen,  
die den Leib töten,  
die Seele aber nicht töten können.  
Fürchtet eher den, der Seele und Leib  
zugrunde richten kann in der Hölle.

ist die endzeitliche Kolorierung, die über die kontextuell gegebene Situation einer Aussendung der Zwölf zur Predigtwanderung in die umliegenden galiläischen Dörfer (vgl. zuvor 10,5–15) hinauschießt: Sie werden massiver Verfolgung und tödlichem Hass ausgesetzt sein, sollen sich aber nicht ängstigen, sondern vor aller Welt und ihren Königen offen Zeugnis geben und ihrem Herrn nachfolgen, auch wenn dies Kreuzesnachfolge bedeutet; denn wer sein Leben um Jesu willen verliert, wird es umso mehr finden. Mitten in diese Spruchreihe

hinein platziert Mt seine Variante des Logions. Ich meine, dass dieser *unmittelbare Kontext* einen Hinweis auf seinen originären Funktionszusammenhang gibt: Bestärkung derer, die Jesus nachfolgen angesichts einer als endzeitlich wahrgenommenen Gefährdung durch Menschen, die auch vor Gewalt nicht zurückschrecken.

Hinsichtlich der *Formulierung* dürfte die Version, die Lk überliefert, die ursprünglichere sein: Dass sie vom anthropologischen Standard-Binom „Leib und Seele“, das die Mt-Version strukturiert, (noch) frei ist, spricht für höheres Alter. Auch sonst wirkt die griechische Sprachgestalt des Mt angesichts der Semitismen bei Lk deutlich geglättet. Deshalb blicke ich primär auf den etwas holprigeren Lk-Text: Seine vorletzte Zeile wird man nicht so auffassen, als würde Gott darin als jener gedacht, der die

Wer aber wird hier mit der Hölle „bedroht“? Eigentlich niemand. Dann natürlich brauchen jene, die mit dem Martyrium um Jesu willen rechnen, *nicht* befürchten, von Gott in die Hölle geworfen zu werden. Und *ihnen* ist dieser Spruch gesagt. Die Hölle sollten vielmehr jene Mächtigen fürchten, die Jesu JüngerInnen womöglich in den Tod schicken werden. Aber sie sind weder die intendierten noch – normalerweise – die faktischen HörerInnen. Die die Hölle fürchten sollten, sind vielmehr das mitgedachte Gegenüber jener, die durch diesen Spruch ermutigt werden.

In beiden Fassungen heißt es, dass wir uns nicht *vor* denen (Präposition *apo* + Genitiv!) fürchten sollen, die den Leib töten. Wir sollen vielmehr *den* (bloßes Akkusativobjekt!) fürchten, dem allein es zukommt, menschliches Leben als definitiv

gescheitert darzutun. Der feine sprachliche Unterschied zwischen „sich vor Menschen fürchten“ und „Gott fürchten“ ist wichtig. *Vor* Gott fürchten sich Jesu JüngerInnen nicht. Aber: Indem sie Gottes Wort und Gebot, seine Gnade und

#### Lukas 12,4–5:

Nicht sollt ihr euch fürchten vor denen, die den Leib töten, danach aber nichts haben, was sie darüber hinaus tun (könnten).  
Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollt:  
Ihr sollt den fürchten, der Macht hat nach dem Töten in die Hölle zu werfen.  
Ja, ich sage euch: Ihn sollt ihr fürchten.

Menschen tötet, um sie dann in die Hölle zu werfen. Die Infinitiv-Gruppe „nach dem Töten“ ist hinsichtlich des zu denkenden Subjekts vielmehr offen: Töten können viele, in die Hölle werfen kann aber nur Gott! Überhaupt ist bezeichnend, dass hier nicht vom Sterben, sondern vom Töten die Rede ist. Dieses Logion ist Menschen gesagt, für die denkbar ist, um Jesu und seiner Botschaft willen getötet zu werden.

Güte ernst nehmen, fürchten sie *ihn*. Was Gottesfurcht ist, definiert sich zuallererst in ihrem Gegenüber zur Menschenfurcht: Wer (nur) Gott fürchtet, erschrickt vor keinem Menschen, und sei er noch so mächtig. Oder: (Nur) wer Gott fürchtet, braucht keinen Menschen zu fürchten. Umgekehrt: Wer Menschen nicht achtet, fürchtet auch Gott nicht – hätte aber allen Grund dazu!<sup>6</sup> Gottesfurcht ist nicht nur der Anfang der

<sup>6</sup> Die weitere Entwicklung zeigt, wie die in Mt 10,28 par Lk 12,4–5 nur implizite Bedrohung derer, die die ChristInnen zum Tod verurteilen, in den frühesten Märtyrerakten zu einem literarischen Motiv wird, das im Prozess direkt ausgesprochenen wird: „Du richtest uns, aber Gott wird dich



Weisheit (vgl. Ps 111,10; Spr 1,7 etc.), sie ist auch das *Ende der Menschenfurcht*.

## 5 Unerlassbare Sünde

Im nächsten Logion kommt zwar weder das Wort Gehenna noch das Motiv von einer ewigen Strafe vor, dennoch ist es für unser Thema einschlägig: Wenn Jesus jene, die den heiligen Geist schmähen, als mit unerlassbarer Sünde behaftet bezeichnet, bedeutet dies nichts anderes als im Gericht Gottes definitiv verworfen zu werden. Die überlieferungsgeschichtliche Kontextualisierung dieses Spruchs ist komplex. Mk stellt ihn in einen unmittelbaren sachlichen Konnex mit der vorangegangenen „Beelzebulkontroverse“ (Mk 3,22–30). Der Blick auf die synoptischen Parallelen des Logions (Mt 12,31–32; Lk 12,10) zeigt, dass dieser Zusammenhang nicht der einzig mögliche und vielleicht auch gar nicht der ursprünglichste ist. Dadurch wird aber umso deutlicher, worauf der Evangelist Mk mit seiner Zusammenstellung hinauswill: Darauf, dass der (etwas mysteriöse) Tatbestand einer (unerlassbaren) Geist-Schmähung im-

mer dann erfüllt ist, wenn Menschen sich so verhalten wie jene Schriftgelehrten, die den Beelzebul-Vorwurf äußerten. Wir müssen deshalb den Streitverlauf, wie Mk ihn darstellt, genau betrachten:

Einige eigens von Jerusalem nach Galiläa angereiste Schriftgelehrte unterstellten, Jesus habe den – in dieser Perikope nicht eigens erzählten – Exorzismus „mit

### *Markus 3,28–30:*

<sup>28</sup> Amen, ich sage euch, alles wird erlassen werden den Menschenkindern, (alle) Versündigungen und Schmähungen, wieviel immer sie schmähen mögen.<sup>a</sup>

<sup>29</sup> Wer aber schmäht gegen den heiligen Geist, der wird keinen Erlass erhalten in Ewigkeit. Vielmehr ist er haftbar einer ewigen Versündigung. –

<sup>30</sup> Sie hatten nämlich gesagt: Einen unreinen Geist hat er.

Hilfe des Herrschers der Dämonen“ vollzogen; er selbst „habe den Beelzebul“ (V. 22), deshalb könne er solches wirken. Jesus wäre also kein Prophet, der Gottes Herrschaft propagiert, sondern eine Art „Doppelagent“ des Satans, der mit dämonischer Mimikry die Menschen blendet und verführt. Weil ein Prophet, der mit seinen Wunderzeichen zum Abfall von JHWH verleitet, gemäß Dtn 13,2–6 mit Steingung bedroht ist, muss Jesus in dieser Kon-

richten“ (Passio Perpetuae et Felicitatis, 18). „Du drohst mir mit einem Feuer, das nur eine Stunde brennt (...); denn du kennst nicht das Feuer des zukünftigen Gerichts und der ewigen Strafe, das auf die Gottlosen wartet“ (Martyrium Polycarpi, 11). Ähnlich in den Akten der Scilitanischen Märtyrer (Nr. 8) sowie im Martyriums des Justin (Nr. 5). Alle diese Stellen sind online nachlesbar unter <https://www.unifr.ch/bkv/awerk.htm> unter dem Stichwort Märtyrerakten.

<sup>a</sup> Im Urtext steht nicht das Standardnomen *harmartia* (Sünde), sondern das Nomen concretum *hamartēma* (sündige Tat), das manchmal auch als Intensivierung verwendet wird, weshalb ich mit „Versündigung“ übersetze. Das Nomen *blasphēmia* bzw. das Verb *blasphēmō* übersetze ich mit „Schmähung bzw. schmähen“. Das semantische Bedeutungsspektrum ergibt sich aus der Etymologie (*blaptō*/schädigen und *phēmi*/sprechen): beleidigendes, abwertendes oder verleumdendes Sprechen und Handeln, insbesondere gegenüber heiligen oder besonders schützenswerten Personen bzw. Sachverhalten.

troverse aufs Ganze gehen. Er weist die Unterstellung scharf zurück und bewertet die Idee, er hätte als Agent des Teufels den Teufel vertrieben, damit der Teufel den Besessenen umso mehr beherrsche, als wirre Verschwörungstheorie (VV. 23–26). Bei jenem armen Menschen war es um Besessenheit *oder* Freiheit, Krankheit *oder* Gesundheit gegangen. Darauf zielt auch das Gleichnisfragment von V. 27: Jesus und alle, die mit ihm die bereits wirksame Gottesherrschaft verkünden, sind die wagemutigen Abenteurer, die im Handstreich in die Burg des Starken – d. i. der Dämon – eindringen, ihn fesseln und jene als ihre Beute in die Freiheit mitnehmen, die er gefangen gehalten hatte (vgl. Lk 11,22).

Dies alles läuft seit V. 23 unter dem Stichwort „Gleichnis“ und hat – bei allem Pathos – doch den Charakter einer Argumentation. Mit dem in V. 28–29 platzierten Logion aber attackiert er die Gegner frontal. Die kaum zu überbietende Drastik beginnt schon im vorgeschalteten Amen-Satz. Dieser ist nicht, wie man vielleicht erwarten würde, als generelle *Möglichkeit* formuliert, aus der aber ein besonderer Fall ausgeschlossen würde: Alle Sünden *können* erlassen werden (... *wenn* gewisse Bedingungen gegeben sind), außer der einen. Vielmehr hören wir einen Satz, der ebenso *faktisch* wie *bedingungslos* daherkommt: Alle Sünden und Schmähungen *werden im Gericht erlassen werden* (*aphethēsetai*), nur die eine nicht! Ob dieser Total-Erlass nun tatsächlich als apodiktische Behauptung gemeint ist oder doch eher als hyperbolische Übertreibung, bleibt dahingestellt. Unmissverständlich deutlich ist jedenfalls die intendierte Aussage des Gesamt-Logions: Die allerschlimmste Versündigung, die überhaupt denkbar ist, sei es, *den heiligen Geist Gottes zu schmäh*en. Diese Aussage ist doch einigermaßen

überraschend und rechnet mit einem Publikum, das fragt, wodurch denn eine solche Schmähung geschieht. Und da wir ausschließen können, dass das Logion jemals von einer Liste einschlägiger Handlungen begleitet war – eine solche Kasuistik passt nicht mit der prophetischen Verve der Formulierung zusammen! –, müssen wir folgern: Diesem Spruch ist es wohl von Anfang und in kalkulierter Weise inhärent, dass seine HörerInnen ihn auf das in seinem Zusammenhang geschehene bzw. erzählte Geschehen beziehen.

Worin die Schmähung gegen den heiligen Geist besteht, daran lässt das MkEv jedenfalls für seine Darstellung keinen Zweifel: Sie hatten gesagt, er habe einen unreinen Geist (V. 30). Wenn gilt, dass Jesus den Dämon „im Geist Gottes“ vertrieben hat (vgl. Mt 12,28), dann schmähen die Schriftgelehrten diesen Gottesgeist genau darin, dass sie sagen, Jesus habe mithilfe des obersten Dämon gehandelt. Schmähung des heiligen Geistes ist die wohlkalkulierte Unterstellung der Schriftgelehrten aber auch darin, dass sie mit der Beleidigung Jesu auch jenen Behinderten, der sich gegen sie gar nicht wehren kann, *in den Schmutz ziehen*. Wer die Befreiungserfahrung eines Armen, der an Jesu Gottesreich-Verkündigung glaubt und daran gesund wird, *mies macht* und aus taktischem Kalkül *schlechtredet*, der begeht einen unentschuldbaren Frevel, der in Ewigkeit an ihm haften bleiben wird! Wer solches tut, wird der Hölle nicht entgehen.

## 6 Besser im Meer versenkt oder verstümmelt als ...

Viermal, jeweils in der Beginnzeile der VV. 42, 43, 45 und 47, steht das Verb *skandalizō*. Oft wird es so übersetzt: zum Bösen ver-



führen, zur Sünde verleiten, Ärgernis bzw. Anstoß geben. Obwohl dies natürlich nicht falsch ist, hilft die Kenntnis der sehr prägnanten Etymologie und der biblischen Verwendungszusammenhänge doch, präziser zu erfassen, wie sich diese Sprüche im Original „anfühlen“:

„Der Stamm *skand-* (...) bedeutet ursprünglich *empor-* oder *zurückschnellen*, *zuklappen*. Die davon gebildeten Substantiva meinen daher das *Mittel*, *mit dem man etwas zum Zuklappen bringt*, das *Stellholz* in der Tierfalle (...), dann – *pars pro toto* – die *Falle selbst*“.<sup>7</sup> Profangriechisch wurde *skandalon* fast nur in der Fachsprache der

Jäger verwendet. Im hellenistischen Judentum erhielt es aber einen besonderen

Klang, weil es in der griechischen Bibelübersetzung (LXX) zwei hebräische Wortfamilien wiedergibt, die eine wichtige religiöse oder ethische Rolle spielten, nämlich die Verbstämme *yāqīš* (eine Falle stellen, davon *môqēš*: Stellholz der Falle) und *kāšal* (straucheln, stolpern; davon *mīkšōl*:

Mk 9,42.43–48:

<sup>42</sup> Und wer immer einen dieser Kleinen, die glauben<sup>b</sup>, zu Fall bringt (*skandalisē*), für den wäre es besser, wenn ihm ein Eselsmühlstein<sup>c</sup> um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen würde.

<sup>43</sup> Und wenn deine Hand dich zu Fall zu bringen droht (*skandalizē*)<sup>d</sup>, hau sie ab. Besser ist, du gehst verstümmelt ins Leben ein als du gehst mit zwei Händen weg in die Hölle, in das unlöschbare Feuer.<sup>(44)</sup>

<sup>45</sup> Und wenn dein Fuß dich zu Fall zu bringen droht, hau ihn ab. Besser ist, du gehst als Lahmer ins Leben ein als du wirst mit zwei Füßen in die Hölle geworfen.<sup>(46)</sup>

<sup>47</sup> Und wenn dein Auge dich zu Fall zu bringen droht, reiß es aus. Besser ist, du gehst als Einäugiger in das Königreich Gottes ein als du wirst mit zwei Augen in die Hölle geworfen,

<sup>48</sup> wo ihr Wurm an kein Ende kommt und das Feuer nicht erlischt.<sup>e</sup>

Gegenstand, der [heimlich] im Weg steht und jemand zu Fall bringt). Diese Wor-

<sup>7</sup> Gustav Stählin, Art. *skandalon*, *skandalizō*, in: ThWNT 7 (1964), 338–358, hier: 339 (Zitat).

<sup>b</sup> Viele Bibelausgaben setzen in Klammer „[an mich]“ dazu. Diese Worte gehören nach meiner textkritischen Einschätzung nicht zum ursprünglichen Text. In den Codices Sinaiticus (Ⲱ, um 350), Ephremi Rescriptus (C\*, 5. Jh.), Bezae (D, 5. Jh.) und Sangallensis (Δ, 9. Jh.) fehlen sie, sind aber schon früh durch Quereinfluss der Parallelstelle Mt 18,6 in den Text eingedrungen, z. B. im Vaticanus (B, 4. Jh.).

<sup>c</sup> Der obere Drehstein einer großen Mühle, die nicht von Hand bedient wurde, sondern von einem Arbeitstier.

<sup>d</sup> Während in V. 42 die Aoristform *skandalisē* steht, die *punktuell* das Faktum bezeichnet, drückt die dreimalige Präsensform *skandalizē* der VV. 43.45.47 einen *linearen* (andauernden, immer wieder aktuell werdenden) Aspekt aus.

<sup>e</sup> Spätere Handschriften kopierten den Text von V. 48 auch an den Schluss der beiden vorangegangenen Sprüche. Heutige Bibelausgaben rechnen sie nicht zum ursprünglichen Text. V. 48 ist ein fast wörtliches Teilzitat des letzten Verses des Jesaja-Buchs, 66,24. Das zweifache Sprachbild – Existenz in Gesellschaft eines unersättlichen *Wurms* und in einem nie erlöschenden *Feuer* – soll grausige Assoziationen evozieren.

te wurden nicht nur in übertragener Bedeutung allgemein für „Ursache des Verderbens“ verwendet, sondern stehen speziell dann, wenn die *Hinkehr zu fremden Göttern* (z. B. Jos 23,13; Ri 2,3; 8,27; Ps 106,36) oder *andere fatale Sünden* (z. B. 1 Sam 25,31; vgl. Ps 119,165) zur Folge haben, dass Israel als Bundesvolk oder Einzelne darin aus der Gottesgemeinschaft herausfallen und schweren Schaden erleiden. Oft schwingen an diesen mit *skandalon* oder *skandalizō* übersetzten Stellen die „Momente des Unerwarteten, Tückischen und Gewaltsamen“ mit. Und „wenn *skandalon* oft einen Grund zu göttlicher Bestrafung für die Sünde bezeichnete, war es nur noch ein Schritt zu den weiteren Bedeutungen *Anlass zur Versündigung* durch eigene Schuld, *Verführung zur Sünde* durch andere“<sup>8</sup>.

Die Etymologie rät für die Verwendungen im NT also zu Übersetzungen mit „zu Fall bringen bzw. kommen“, eventuell auch „Anstoß geben bzw. nehmen“. Die anderen Möglichkeiten – zum Bösen verführen, zur Sünde reizen oder verleiten, Ärgernis geben – forcieren semantisch sekundäre Vorstellungszusammenhänge und lösen Assoziationsketten aus, die womöglich den Kontakt zur Mitte des originären Bedeutungsspektrums verlieren.

In der jesuanischen Spruch-Überlieferung<sup>9</sup> und auch in der urchristlichen Gemeindesprache kommt der *skand*-Stamm recht häufig vor. Es bezeichnet *zum einen* die wegen des steilen Anspruchs durchaus realistische Möglichkeit, dass Menschen an Jesus und seiner Botschaft Anstoß nehmen und an der Zumutung des Evangeliums scheitern (Mt 11,6 par Lk 7,23; Mk

6,3 par Mt 13,57; Mt 15,12; Joh 6,61). Angesichts seiner Passion werden sogar seine JüngerInnen an ihm irre und zerstreuen sich (Mk 14,27.29; Mt 26,31.33). Paulus wird vom „Skandal des Kreuzes“ sprechen (1 Kor 1,23; Gal 5,11). – Eine zweite Gruppe von Texten verwendet die Wortfamilie zur Bezeichnung der endzeitlichen Bedrängnisse, die es den ChristInnen schwer machen, ihren Glauben durchzuhalten (Joh 16,1; Mt 18,7 par Lk 17,1; vgl. auch Mk 4,17 par Mt 13,21), insbesondere in der Zeit vor der Parusie des Herrn (Mt 24,10). An jenem Tag aber werden seine Engel alle *skándala* zusammenholen und aus seinem Reich entfernen (Mt 13,41). – Der dritte Verwendungszusammenhang ist die innergemeindliche Paränese: Da die Gefährdungen der Endzeit ohnehin ein heilsgeschichtliches „Muss“ darstellen, sollen die ChristInnen wenigstens nicht untereinander zu Stolperstein und Anlass von Glaubensverlust werden (1 Kor 8,13; Röm 14,13; 16,17). – Ich stelle im Folgenden die Frage, wie sich die Logien vom „Eselsmühlstein um den Hals“ (Mk 9,42 par Mt 18,6 und Lk 17,2) und vom „Verstümmeln“ (Mk 9,43.45.47 par Mt 18,8–9; vgl. auch Mt 5,29f.) in dieses Szenario einfügen: Was lässt sich über ihre (möglichst) originären Funktionszusammenhänge ausmachen?

Um in dieser Frage weiter zu kommen, beginne ich mit einigen Beobachtungen zur Form der Sprüche. Das leitende Verb *skandalizō* und die „besser“-Fügung (*kálon estin* + Dativ) stellen zwar zwei markante Gemeinsamkeiten dar. Aber die nähere Betrachtung zeigt eine doch recht unterschiedliche Bauweise:

<sup>8</sup> Ebd., 341. 342.

<sup>9</sup> Viele dieser Logien dürften authentisch sein. „Wahrscheinlich ist *tāqal* das Wort, das Jesus gebrauchte, wo in seinen Logien *skandalizō* steht“: ebd., 340. *tāqal* ist ein mit *kāšal* synonymes aramäisches Lehnwort.

Wer einem dieser Kleinen	zum <i>skandalon</i> wurde,
für den wäre besser	ihn im Meer zu versenken.
als ...?	

Wenn dir Körperteil x	zum <i>skandalon</i> wird	hau ihn ab!
Besser ohne Körperteil x	ins Leben gehen,	
als mit Körperteil x	in Hölle die geworfen zu werden.	

Da diese Darstellung weitgehend selbsterklärend ist, muss ich die syntaktischen und logischen Unterschiede nicht im Einzelnen benennen. Nur eine Beobachtung: Der Mühlsteinspruch bricht mit „besser wäre ...“ ab und verzichtet darauf auszuführen, *gegenüber welchem* noch schlimmerem Geschick das Versenken im Meer vorzuziehen ist. Dass die HörerInnen in diese Leerstelle unwillkürlich etwas eintragen, ist ebenso evident wie die durch das Verb „werfen“ im Text schon vorgeschlagene Assoziation: besser *ins Meer geworfen* zu werden als ... *in die Hölle*. Demgegenüber arbeiten die Verstümmelungssprüche gerade nicht mit einer solchen Leerstelle. Sie malen vielmehr mit dem abschließenden V. 48 die Höllenqualen weidlich aus und bieten mit den Imperativen „hau ab“ bzw. „reiß aus“ eine drastische Handlungsaufforderung als Möglichkeit an, diese zu vermeiden. – Insgesamt ist also evident, dass der (einzelne) Mühlsteinspruch, der als allgemeingültige *Feststellung* daherkommt, und die (Reihe der) Verstümmelungssprüche, die eine *bedingte Aufforderung* an direkt angesprochene AdressatInnen sind, keine ursprüngliche literarische Einheit bilden. Die Frage nach den Funktionszusammenhängen müssen wir also je eigens stellen.

Der Mühlsteinspruch wirkt im thematischen Kontext, in dem er bei Mk – gefolgt von Mt – steht, so sehr „zuhaus“, dass man diesen auch als funktionalen Ursprungsort ansehen wird: Die gesamte Passage ist geprägt von Worten Jesu an seine Jünge-

rInnen, die durchsichtig sind auch auf Situationen der nachösterlichen Gemeinde: Aufforderung zur Kreuzesnachfolge; Größter-sein-wollen *versus* Diener-sein-sollen; Kinder nicht behindern, sondern aufnehmen und fördern. Unmittelbar vor unserem Logion stehen dann die anti-zeilotische Toleranzaufforderung gegenüber den fremden Wundertätern („wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“: 9,38–40) und die großzügige Versicherung, dass „wer euch auch nur einen Becher Wasser zu trinken gibt, weil ihr zu Christus gehört“, der werde nicht um seinen (eschatologischen) Lohn kommen (9,41). Nach dieser nach außen gerichteten Liberalität bringt unser Spruch eine Wendung nach Innen und wendet sich an Gemeindemitglieder: Wer einen der kleinen, unbedeutenden – ganz gewöhnlichen? – Menschen, die glauben (wollen bzw. zu glauben begonnen haben?), durch sein Tun oder Reden in einer Weise verstört oder beschädigt, dass dieser Mensch zu Glauben und Vertrauen nicht mehr – womöglich nie mehr – fähig ist, dem ist die schlimmste Strafe genauso sicher, wie zuvor jenen Außenstehenden eschatologischer Lohn zugesichert wurde, die „uns“ VerkünderInnen Unterstützung gewährten, und sei es auch nur durch einen Becher Wasser. Es geht also um die Außenwirkung der Jüngerschaft Jesu: Die Mitglieder der Gemeinde dürfen dem Evangelium nicht im Weg stehen. Und dafür gibt es ein klares Urteilskriterium, das auf der negativen Seite immer dann ge-

geben ist, wenn das Verhalten derer, die Kirche darstellen – das sind alle, aber die „Großen“ besonders –, die Fähigkeit zu Glauben und Vertrauen bei anderen – besonders bei den „Kleinen“ – zerstört. Fraglos bedroht dieses Jesus-Wort kirchliche Missbrauchstäter (jeden denkbaren Typs). Aber kein Jünger und keine Jüngerin Jesu, keine Christin und kein Christ, und schon gar kein Hierarch darf sich von der Anfrage, die dieses Logion stellt, dispensieren. Dazu ist die Terminologie („einen dieser Kleinen, die glauben, zu Fall bringen“) kalkulierterweise gleichzeitig zu *unbestimmt* und zu *schwerwiegend*.

An wen sich die Verstümmelungssprüche (VV. 43.45.47) wenden, ist weniger deutlich. Ihre Verortung im Rahmen der Kap. 9–10 umfassenden Zusammenstellung jüngerschaftlicher Logien wirkt

weniger „natürlich“ als jene von V. 42. Und überdies überliefert Mt sie auch ein zweites Mal, und zwar in einem anderen Themenkontext: In der Bergpredigt stellt Mt eine zweigliedrige Fassung (5,29–30: rechtes Auge ausreißen und rechte Hand abhauen) unmittelbar nach die Antithese 5,28 („... Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“). Aber auch *dieser* Zusammenhang dürfte kaum ursprünglich sein. Denn der Blick auf die Gesamtheit des Abschnitts 5,21–48 macht wahrscheinlich, dass der Evangelist den ihm vorliegenden Antithesen jeweils weitere, ihm thematisch dazu passend erscheinende Sprüche beigab. Der Gedanke, der ihn dazu motivierte, eine Traditionsvariante der Verstümmelungslogien hier einzubauen, mag gewesen sein, dass es ja nicht zuletzt das mit den *Augen* geschehende Anblicken eines Menschen ist, durch das erotisches Begehren zuerst ausgelöst und dann befeuert wird. Umgekehrt zeigen zwei leichte Kohärenzmängel, dass die Zusammenstellung eben doch eine sekundäre ist: Das *rechte* Auge auszureißen hilft nicht wirklich gegen begehrlisches Anschauen, das auch einäugig immer noch möglich ist. Und die *rechte Hand* kommt hier überhaupt nur deshalb in die Gesellschaft des lüsternen Blicks, weil sie von vornherein ein Tandem mit dem rechten Auge bildete.

Weil die Verstümmelungssprüche somit ursprünglich nicht in einem Atemzug mit dem Logion vom „Ehebruch im Herzen“ gesagt oder tradiert wurden, darf man die in ihnen angesprochenen Gefährdungen, die der Leib und seine Sinne für unser endgültiges Heil darstellen können, nicht auf die Sexualität – den „üblichen Verdächtigen“ – einengen. Die literar(krit)ische Kontextanalyse lässt aber auch sonst

---

#### Weiterführende Literatur:

Dale C. Allison, *Night comes. Death, imagination, and the last things*, Grand Rapids 2016.

Heikki Räisänen, *Matthäus und die Hölle. Von Wirkungsgeschichte zu ethischer Kritik*, in: *Moisés Mayordomo* (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte* (Ein Symposium zu Ehren von U. Luz) (SBS 199), Stuttgart 2005, 103–124.

Michael Tilly, *Apokalyptik* (UTB Profile), Tübingen 2012.

Christoph Niemand, *Matthäus 25,31–46 universal oder exklusiv? Rekonstruktion der ursprünglichen Textintention im Spannungsfeld moderner Wertaxiome*, in: *Marinella Perroni / Elmar Salmann* (Hg.), *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?* (FS Magnus Löhrer und Pius R. Tragan) (Studia Anselmiana 124), Rom 1997, 287–326.

---

keinen Funktionszusammenhang als den mutmaßlich ursprünglichen erkennen. Deshalb kann die der Logienreihe eigene Kommunikationsfunktion nur dadurch erhellt werden, dass ihre *textimmanenten* Assoziationsangebote in den Blick genommen werden.

Dazu scheint mir vorweg der Hinweis nötig, dass Jesus keinen buchstäblich gemeinten Rat zur Selbstverstümmelung äußert. Im Kontext des antiken Judentums wäre dies sowieso undenkbar und es ist auch im Blick auf die Textlogik ganz unplausibel: Die Versuchung, die ein Mensch erfährt, affiziert ja wohl kaum nur *eine* Hand, nur *ein* Bein oder Auge, während die oder das je andere davon unberührt bliebe. Wer diese Sprüche somit als unmittelbare Handlungsanweisung versteht, führt sie *ad absurdum*. (Das zeigt übrigens auch Mk 7,14–23.) Die extreme Drastik ist vielmehr ein Element des prophetischen Stils Jesu und sie steht in Verbindung damit, dass diese Logien unter allen Höllenworten, die wir in der Jesus-Überlieferung vorfinden, *die einzigen sind, die sich direkt an ein als „du“ angesprochenes Adressaten-Individuum wenden*.<sup>10</sup> Dies und die im Leseakt (fast) körperliche Reaktionen auslösende Semantik leiblicher Verletzlichkeit – *apokoptō*, amputieren; *ekballō* herausreißen; *kyllos* verstümmelt; *chōlos* lahm; *monophthalmos* einäugig – macht diesen Text gleichzeitig intim und verstörend. Letzteres wird noch verstärkt durch das ekel- und schmerzcodierte Doppel-Sprachbild

vom unendlichen Wurmfraß und unauslöschlichen Feuer. Es ergibt sich ein eigenartiger Lektüre-Eindruck: Dem hohen Maß an personalem Angesprochen-Sein und leiblicher „Empfindlichkeit“, das den Text auf der einen Seite auszeichnet, steht auf der anderen Seite ein kaum geringerer Grad an Allgemeinheit und genereller Anwendbarkeit gegenüber. Denn *was* es näherhin und konkret sei, das ein Auge sieht, eine Hand anfasst oder ein Fuß betritt, und das daraufhin den ganzen Menschen zu Fall bringen könnte, bleibt ja völlig in der Schwebel. Es lässt sich aber in ungezählten Anwendungsfällen, Varianten und Kombinationen durchspielen. Dazu kommt, dass Auge, Hand und Fuß hier wohl für menschliche Grundfähigkeiten stehen: Wir können wahrnehmen, wir arbeiten und schaffen, und wir sind frei zu gehen, wohin uns unsere Beine tragen. Das sind aber bloß *Beispiele*, denn natürlich kann auch unser Ohr, unser Mund, unser Bauch und vieles mehr Anlass der Versuchung und Werkzeug zur Sünde werden.

Es ist schon eigenartig: Ein Höllentext, der mich ganz *individuell* anspricht und dabei an die Nieren geht, der andererseits aber auch *universal* anwendbar ist: Allen, die sich auf ein solches „Spiel“ einlassen, fällt wohl eine Situation in ihrem Leben ein, in der ein von Hand, Fuß, Auge oder sonst einer Zone ihres Leibes ausgehender Impuls sie zu Fall bringen drohte oder tatsächlich zu Fall brachte. Ob dies womöglich genau so gewollt ist: Wir sollen unse-

<sup>10</sup> Gegenprobe: *Sonst* sind es von den LeserInnen als Gegner empfundene Gruppen (Mt 23,33 vgl. Mt 3,7 par Lk 3,76; Mt 10,28 par Lk 12,4–5 s. o.), welche die Hölle fürchten sollten. Auch die für gnomische Lehr-Worte typische „Wer immer X tut, erhält Y“-Gestalt (Mt 5,22; Mk 3,29 par und Mk 9,42 par s. o.), engagiert nicht zur spontanen Identifikation. Das gilt auch für die beim „Höllenexperten“ Mt gängigen fiktiven Gleichnisfiguren, die in die „äußerste Finsternis hinausgeworfen“ werden, wo „Heulen und Zähneknirschen“ ist. Von diesen distanziert man sich im Leseakt (Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30.41; vgl. auch Lk 16,23 f.). Die „Söhne des Reiches“, die draußen bleiben und nicht am eschatologischen Mahl teilnehmen (Mt 8,12), sind auch keine Figuren, die den intendierten Mt-LeserInnen unmittelbar nahe gehen würden.

ren Leib lieben, ihm aber keinesfalls über den Weg trauen?

## 7 Schluss

Wem also ist die Höllenpredigt der Evangelien zugesagt? Wahrscheinlich nicht jenen, die nach landläufiger Vorstellung womöglich in die Hölle kommen könnten. Denn diese lassen sich ohnehin davon nicht beeindrucken. Sie spricht jedenfalls uns an, die wir hoffen, dass einmal gilt: „Wir werden immer beim Herrn sein“ (1 Thess 4,17). Bis dahin bestärkt uns Jesu Höllenpredigt in den Auseinandersetzungen, die wir um die Tragfähigkeit von Lebensentwürfen zu führen haben. Sie bewahrt uns aber auch vor religiöser Arroganz, wenn wir die Worte annehmen, die schon der Lehrer Jesu seinen Zeitgenossen sagte:

*Mt 3,7–10:*

Ihr Otterngezücht, wer hat euch gewiss gemacht,  
dass ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet?  
Seht zu, bringt rechtschaffene Frucht der Buße!  
Denkt nur nicht, dass ihr bei euch sagen könntet:  
Wir haben Abraham zum Vater

*[--- und den Sohn Gottes zum Bruder ---].*

Denn ich sage euch:

Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder  
zu erwecken.

Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt.  
Darum: Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt,  
wird abgehauen und ins Feuer geworfen.

**Der Autor:** *Christoph Niemand*, geb. 1959, studierte Philosophie und Theologie in Rom. Er wurde 1989 in Linz mit einer Arbeit zu *Synoptischen Frage* promoviert und habilitierte sich mit einer Studie zur Traditionsgeschichte der Fußwaschungserzählung im *Johannesevangelium*. Seit 1995 ist er Professor für Neues Testament an der KU Linz. Zu seinen Arbeitsfeldern zählen u. a. die Jesusforschung (*Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart 2007), die Gleichnisforschung (*Irritation oder Einverständnis? Jesu Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg*, in: Franz Gruber [u. a. Hg.], *Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens* [LPTB 17], Frankfurt a. Main 2009, 93–113) und die frühe Christologie (*Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische eikōn-Christologie* [2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29] und ihre Kontexte,

in: Gerd Häfner [u. a. Hg.], *Kontexte neutestamentlicher Christologien* [QD 292], Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 9–59.