

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 28

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Die Redaktion des Bandes wurde von Mag. Renate Raml vorgenommen.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Prof. DDr. Heinz Giesen, Postfach 1361, D-53760 Hennef

Dr. Beate Kowalski, Nachtigallenweg 1, D-44225 Dortmund

Prof. Dr. Francis J. Moloney, Cath. Univ. of America, Washington D.C. 20064, USA

PD. Dr. Christoph G. Müller, Sachsenstr. 5, D-36043 Fulda

Prof. Dr. Helge K. Nielsen, Det teologiske Fakultet, 8000 Aarhus C, Denmark

Dr. Heike Omerzu, Johannes Gutenberg-Universität, D-55099 Mainz

Prof. Dr. Wilhelm Pratscher, Rooseveltplatz 10/10, A-1090 Wien

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 2003. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemsstraße 20

email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

FRANCIS J. MOLONEY

Literary Strategies in the Markan Passion Narrative
(Mark 14,1-15,47) 5

BEATE KOWALSKI

Forschungsgeschichtlicher Überblick: Sprache und Stil des Lukasevangeliums.
3. Sprache und Stil des Lk in neueren Lk-Kommentaren..... 27

HELGE KJÆR NIELSEN

Der erste Gottesdienst. Eine Analyse von Joh 20,19-23 65

HEINZ GIESEN

Gott steht zu seinen Verheißungen. Eine exegetische und theologische
Auslegung des Pfingstgeschehens (Apg 2,1-13)..... 83

HEIKE OMERZU

Das traditionsgeschichtliche Verhältnis der Begegnungen von Jesus
mit Herodes Antipas und Paulus mit Agrippa II 121

ALBERT FUCHS

Das Erbe der Zweiquellentheorie.
Dargestellt anhand einer neueren Dissertation von M. Hüneburg 147

WILHELM PRATSCHER

Divergenz und Konvergenz von Himmel und Erde
bei den Synoptikern 175

CHRISTOPH G. MÜLLER

Kleidung als Element der Charakterzeichnung
im Neuen Testament und seiner Umwelt 187

REZENSIONEN 215

Bachmann M., Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht (Gmainer-Pranzl) ...265

Backhaus K., Theologie als Vision (Giesen) 261

Bakke O.M., Concord and Peace (Giesen) 278

Bieringer R. (u.a.), Anti-Judaism and the Fourth Gospel (Fuchs) 245

Bieringer R. (u.a.), Resurrection in the New Testament (Fuchs) 271

Böcher O., Die Johannesapokalypse (Kowalski) 257

Böttlich Ch., Petrus (Fuchs) 222

Böttlich Ch., Tischendorf-Lesebuch (Fuchs) 284

Burkett D., An Introduction to the New Testament (Fuchs) 219

Crossan J.D., The Birth of Christianity (Gmainer-Pranzl) 232

Crossan J.D., Der historische Jesus (Fuchs) ..	235
Dietzfelbinger Ch., Das Evangelium nach Johannes (Fuchs)	239
Dion von Prusa, Olympische Rede (Schmeller)	285
France R.T., The Gospel of Mark (Fuchs)	225
Guthrie D., New Testament Introduction (Fuchs)	221
Hahn J., Zerstörungen des Jerusalemer Tempels (Fuchs)	267
Harrisville R.A. - Sundberg W., The Bible in Modern Culture (Fuchs)	282
Heil J.P., The Transfiguration of Jesus (Fuchs)	268
Hengel M., Paulus und Jakobus (Fuchs)	274
Hintermaier J., Befreiungswunder in der Apg (Jaroš)	246
Hofius O., Paulusstudien (Oberforcher)	250
Iwe J.C., Jesus in the Synagogue of Capernaum (Fuchs)	231
Jung F., ΣΩΤΗΡ (Fuchs)	264
Kammler H.-Ch., Christologie und Eschatologie (Hoegen-Rohls)	240
Lange A. (u.a.), Die Dämonen (Fuchs)	272
Lichtenberger H. - Oegema G.S., Jüdische Schriften (Fuchs)	276
Löser W. - Sticher C., Gottes Wort ist Licht und Wahrheit (Fuchs)	271
Lukian, Die Lügenfreunde (Schmeller)	286
Mack B.L., The Christian Myth (Michaud)	236
Marguerat D., Introduction en Nouveau Testament (Fuchs)	216
Marguerat D., The First Christian Historian (Fuchs)	249
Martin R.P. - Davids P.H., Dictionary of the Later New Testament (Fuchs)	279
Mell U., Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999 (Fuchs)	270
Mora V., La Symbolique de Matthieu II (Fuchs)	223
Müller U.B., Christologie und Apokalyptik (Fuchs)	273
Novak K. - Oexle O.G., Adolf von Harnack (Fuchs)	283
Omerzu H., Der Prozess des Paulus (Fuchs)	247
Peterson E., Der Brief an die Römer (Fuchs)	251
Pilhofer P., Die frühen Christen und ihre Welt (Fuchs)	277
Pummer R., Early Christian Authors on Samaritans (Fuchs)	280
Rüegger H.-U., Verstehen, was Markus erzählt (Fuchs)	230
Schimanowski G., Die himmlische Liturgie in der Apk (Fuchs)	260
Schmeller Th., Schulen im Neuen Testament? (Fuchs)	280
Schmid H., Gegner im ersten Johannesbrief? (Feneberg)	255
Schwindt R., Das Weltbild des Epheserbriefes (Fuchs)	254
Shum S., Paul's Use of Isaiah in Romans (Fuchs)	251
Stuhlmacher P., Biblische Theologie und Evangelium (Fuchs)	263
Thiessen H.C., Introduction to the New Testament (Fuchs)	218
Wenham D. - Walton S., Exploring the New Testament, 2 Bde. (Fuchs)	215
Witherington III B., The Gospel of Mark (Fuchs)	226
Zwikel W., Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde (Jaroš)	222

Divergenz und Konvergenz von Himmel und Erde bei den Synoptikern

Um das Verhältnis von Himmel und Erde bei den Synoptikern in den Blick zu bekommen, scheint es am sinnvollsten zu sein, sich auf die Stellen zu konzentrieren, an denen beide Termini gemeinsam vorkommen. Das Nebeneinander von Divergenz und Konvergenz von Himmel und Erde kommt so am angemessensten zum Ausdruck.¹ Beide Größen sind wichtige Bezugspunkte der Verkündigung Jesu. Sie sind auch in der nachösterlichen Ausprägung und Weiterbildung der Jesustradition wichtig geblieben, sodass auch hier das Wachsen der Tradition sehr schön beobachtet werden kann.

Wie die Durchsicht der Belege zeigt, wird das Verhältnis von Himmel und Erde in der synoptischen Jesustradition in kosmologischer, theologischer (im speziellen Sinn der Gotteslehre), christologischer und eschatologischer Hinsicht erörtert. Diesen Teilaspekten möchte ich im Folgenden nachgehen, um abschließend einige systematisierende Schlussbetrachtungen anzustellen.

1. Himmel und Erde als kosmische Größen

Mehrfach wird das Syntagma „Himmel und Erde“ zur Bezeichnung des dem Menschen *sichtbaren und ihn bestimmenden Lebensraumes* verwendet.²

Lk 12,56 kritisiert Jesus seine Zuhörerinnen und Zuhörer, meteorologische Kenntnisse über Erde und Himmel³ zu haben (gemeint ist nach V.54f das Kommen

¹ Es geht somit nur um die in den Texten *explizit* vorliegende Nebeneinanderstellung von Himmel und Erde. Dabei steht das strukturelle Verhältnis beider Größen im Zentrum, die so jeweils als Einheit gesehen werden. Es geht also nicht um die Thematik der βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder um die Frage nach einer möglichen Beschreibung der himmlischen Welt, sei es in Analogie oder Differenz zur irdischen. - Die neutestamentlichen Schriften zeigen im Vergleich zu griechischen oder jüdischen Texten „a striking desinterest in details of a concept of heaven“ (U. Mauser, „Heaven“ in the World View of the New Testament, in: HBTh 9/2 [1987] 31-51, 34). Zu den diversen religionsgeschichtlichen Vorstellungen über die Struktur des Kosmos vgl. nur U. Simon, *Heaven in the Christian Tradition*, London 1958; J.E. Wright, *The Early History of Heaven*, New York-Oxford 2000.

² „Himmel und Erde“ ist hellenistisch-heidnische wie alttestamentlich-jüdische und frühchristliche Umschreibung des Kosmos; vgl. nur PsArist Mund 2; Gen 1,1; Apg 17,24 u.ö.

von Regen⁴ oder Hitze), aber die eschatologische Stunde nicht zu erkennen. Himmel und Erde werden hier „beobachtet“ – also ganz analog im empirischen Sinne als umgebender Lebensraum⁵ verstanden (ähnlich Apg 2,19). Dahinterstehende theologische Vorstellungen über Entstehung oder Bestand dieser kosmischen Größen sind gewiss nicht auszuschließen, werden aber nicht explizit gemacht.

Himmel und Erde als Größen des gegenwärtigen Äons kommen auch Mt 5,18 par Lk 16,17 in den Blick. Nach Matthäus sagt Jesus in einem Amen-Wort, kein Jota oder Häkchen des Gesetzes trete außer Kraft, bis Himmel und Erde vergangen seien; nach Lukas sei es leichter, dass Himmel und Erde vergehen, als dass ein Häkchen des Gesetzes dahinfalle. Beide Male steht das Stichwort *παρέρχομαι*. Himmel und Erde werden somit als *vergänglich* vorausgesetzt. Beide sind in dieser Beziehung völlig *analog* zu sehen. Als Größen des gegenwärtigen Äons ist ihnen ein Ende gesetzt. Die Erwartung ihres Endes ist ein apokalyptischer *Topos*.⁶ Die ältere Tradition Israels bezeugte die ewige Gültigkeit der göttlichen Weltordnung. So begründet Jer 31,35f die dauerhafte Gültigkeit des Bundes mit der niemals vergehenden Ordnung von Sonne, Mond und Sternen (vgl. Ps 148,6). Dagegen

³ An der Parallele Mt 16,3 ist nur vom Himmel die Rede.

⁴ Vgl. 1 Kön 18,44.

⁵ E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (HNT, 5), Tübingen ³1975, 141 redet vom „natürlichen Horizont“.

⁶ Nach 2 Petr 3,7 werden Himmel und Erde für das Feuer aufbewahrt. Nach 3,10 werden am Tag des Herrn die Himmel mit Geprassel vergehen (ebenso wie die Weltelemente verbrannt werden und sich auflösen) und die Erde wird „gefunden“ werden: So die bestbezeugte, aber schwer verständliche Lesart *εὑρεθήσεται* κ B K P u.a. Andere Lesarten: „nicht gefunden werden“ (sa), „in Auflösung gefunden werden“ (P72), „vernichtet werden“ (A. 048. 33 u.a.); „unsichtbar werden“ (C). Z.T. fehlt das Verb überhaupt, sodass sich eine Verbindung mit der vorher erwähnten Auflösung der Weltelemente ergibt. Dazu tritt eine Reihe von Konjekturen. Wie immer das klassische textkritische Problem zu lösen ist (vgl. *H. Paulsen*, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* [KEK, 12/2], Göttingen 1992, 167: „Die Vernichtung der Erde ... wird durch das rätselhafte *εὑρεθήσεται* ausgedrückt“), ein Bestehenbleiben der Erde (während Himmel und Weltelemente vergehen), ist nirgends vorauszusetzen. Dem Vergehen des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde entspricht 2 Petr 3,13 das Kommen eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Auch Hebr 12,26f setzt die Vergänglichkeit von Himmel und Erde voraus: sie werden erschüttert, d.h. sie vergehen als Geschaffene - im Unterschied zum Bestehenbleiben der unerschütterlichen Dinge. In apokalyptischem Kontext stehen auch Apg 6,13 (die Sterne des Himmels fallen auf die Erde) und 20,11 (vor dem auf dem Thron Sitzenden fliehen Himmel und Erde). Besonders deutlich redet Apg 21,1: Himmel und Erde werden ausdrücklich als „erste“ bezeichnet, denen ein neuer Himmel bzw. eine neue Erde folgt. In der Vision des apokalyptischen Sehers sind der erste Himmel und die erste Erde schon verschwunden.

redet schon Hi 14,12 in der Erwartung der Auferstehung vom Vergehen der Himmel und auch nach der rabbinischen Tradition haben Himmel und Erde ein von Gott festgesetztes Maß (GenR 10,1).⁷

Eine formale Parallele zu Mt 5,18 par liegt Mk 13,31 par Mt 24,35; Lk 21,33 vor. Während dort die bleibende Gültigkeit der Tora betont wird, sind es hier die λόγοι Jesu.⁸ Das vermutlich ursprünglich selbständige Logion⁹ dürfte wegen des Stichwortes παρέρχομαι in den Text eingefügt worden sein. Der Gegensatz ist derselbe wie vorhin: der bleibenden Gültigkeit einer Größe, hier: der Worte Jesu, wird die *Vergänglichkeit* von Himmel und Erde gegenübergestellt. Himmel und Erde stehen wieder auf *einer Stufe*, sofern von beider Vergehen gesprochen wird. Sie beschreiben wiederum „die Totalität der sichtbaren Welt“.¹⁰ Thema der Perikope ist Mk 13,31 par ebenso wenig wie Mt 5,18 par das Verhältnis von Himmel und Erde zueinander, sondern die Gegenüberstellung zum Gesetz oder den Worten Jesu. In dieser Gegenüberstellung werden sie aber ohne innere Differenzierung voneinander dem bleibend Gültigen kontrastiert. Nicht um sie geht es, sondern um jenes bleibend Gültige. Sie werden allerdings (der Tradition entsprechend) als hervorragende Argumentationsmittel verwendet. Ihre Überzeugungskraft muss nicht näher expliziert werden, sondern ist (im Rahmen des apokalyptischen Weltverständnisses) unmittelbar gegeben.

Dem Vergehen von Himmel und Erde entspricht ihr Entstehen. Eine direkte Erwähnung des *Geschaffenseins* findet sich zwar nicht in den synoptischen Evangelien, wohl aber in der mit Lukas verbundenen Apostelgeschichte (4,24; 14,15; 17,24).¹¹ Wie an den übrigen Stellen des Neuen Testaments¹² liegt auch hier ein

⁷ Vgl. Bill. I, 961; III, 842ff. Die Aussagen vom Vergehen von Himmel und Erde sind freilich „stets nur der negative Hintergrund für die eigentliche, positive Verkündigung dessen, was bleibt“, H. Traub, Art. οὐρανός κτλ., in: ThWNT V, 1954, 515; zustimmend A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (KBANT), Düsseldorf 1970, 107.

⁸ Analog: das Wort unseres Gottes (Jes 40,8).

⁹ M.D. Hooker, A Commentary on the Gospel According to St Mark (BNTC), London 1991, 321.

¹⁰ P. Pesch, Das Markusevangelium (HThK, 2/2), Freiburg-Basel-Wien⁴1991, 309.

¹¹ Die Schöpfung steht im Kontext des Geschichtshandelns Gottes, vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte (EKK, 5/1), Zürich u.a. 1986, 176: „Gott wird als Schöpfer gefeiert, weil er der Herr der ganzen Geschichte ist“.

¹² Hebr 1,10; Apk 10,6; 14,7. Dazu gehört auch Kol 1,16: In Christus (bzw. durch ihn) ist alles geschaffen, was in den Himmeln und auf der Erde zu finden ist; auch 2 Petr 3,5 redet von der Schöpfung von Himmel und Erde.

alttestamentliches Zitat bzw. eine Anspielung vor. Das Motiv des Geschaffenseins ist so sehr in der Tradition Israels verankert, dass es nicht näher betont werden muss.

2. Himmel und Erde als Orte des Seins bzw. Handelns Gottes

Mehrfach werden Himmel und Erde in speziell theologischer Hinsicht verwendet, m.a.W. mit dem Sein bzw. Handeln Gottes in Konnex gebracht.

Mt 5,34f verbietet Jesus in einem Sondergut-Logion das Schwören und nennt als Garanten des Schwurinhaltes u.a. den Himmel und die Erde.¹³ Schwüre beim Himmel oder der Erde wurden in der Endfassung der Mischna wegen ihrer Zweideutigkeit abgelehnt (Scheb 4,13), waren aber zur Zeit des Neuen Testaments offenbar geläufig (S Lev 19,17 [352a]).¹⁴ Die Begründung Jesu nimmt Jes 66,1¹⁵ fast wörtlich auf: Der Himmel ist sein Thron, die Erde der Schemel für seine Füße (Apg 7,49 findet sich das Zitat wörtlich). Die traditionelle Zusammenstellung von Himmel und Erde wird hier in Bezug auf das *Sein* Gottes formuliert.¹⁶ Die Vorstellung ist vordergründig recht statisch, wenn Gott als Sitzender vorgestellt ist. Diese metaphorische Rede drückt dabei aber die allumfassende *Macht* Gottes aus.¹⁷ Wie

¹³ Eine Parallele liegt Jak 5,12 vor. Den Schwur beim Himmel kennt auch Mt 23,22; diese Sondergut-Tradition verbietet das Schwören zwar nicht, sie warnt aber vor Leichtfertigkeit: Wer beim Himmel schwört, schwört beim Thron Gottes, hier wohl eine Umschreibung für Gott. Zu Himmel und Erde als Zeugen prophetischer Gerichtsreden vgl. Dtn 31,28: Jes 1,2 u.ö. Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. J. Bergmann - M. Ottosson, Art. אָרץ, in: ThWAT I, 1973, 418ff.

¹⁴ Bill. I, 332f; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK, 1/1), Zürich u.a. 1985, 284.

¹⁵ Vgl. auch Klgl 2,1; nach Ps 102,20 schaut Gott vom Himmel auf die Erde herunter; vgl. dazu genauer Bergmann - Ottosson, Art. אָרץ, 423ff.

¹⁶ Gegenüber der altorientalischen und frühalttestamentlichen Vorstellung vom Wohnen Gottes an einem heiligen Ort „stoßen wir in der deuteronomischen Theologie auf das offenkundige Bestreben, das Problem von Jahves Überweltlichkeit und zugleich seiner Bindung an Israel im Sinne einer präzisen theologischen Verhältnisbestimmung zu klären. Grundlegend für diese theologische Schule ist die Anschauung von dem Himmel als der Wohnung Jahves“. (G. v. Rad, Art. οὐρανος κτλ., in: ThWNT V, 1954, 505).

¹⁷ 1 Kor 8,5 nennt Paulus Himmel und Erde im Kontext der speziellen Theologie: Selbst wenn es sogenannte Götter im Himmel oder auf der Erde gibt - was er nicht bestreitet -, gibt es doch für die Christen nur den einen Gott. „Sie existieren im Himmel und auf der Erde, d.h. im Kosmos, in der Schöpfung, sind also selbst Geschöpfe“ (H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK, 5), Göttingen ²1981, 178).

ein König auf einem Thron sitzt und die Füße auf einen Schemel legt, so erfüllt Gott Himmel und Erde. Wie deren Verhältnis näherhin zu denken ist, auch in welchem Bezug der Bereich der Dämonen zu sehen ist, wird wiederum nicht gesagt.

Himmel und Erde werden nur in ihrem traditionellen Zuordnungsverhältnis genannt, sie *konvergieren* in *formaler* Hinsicht. Die *inhaltliche Divergenz* wird aber in den Metaphern Thron und Schemel sehr plastisch formuliert. Der Unterschied könnte kaum größer sein. Das eine entspricht dem anderen wie der Inbegriff königlicher Macht dem Sklavendasein.¹⁸

Die wohl berühmteste Stelle, an der Himmel und Erde nebeneinander genannt werden, ist Mt 6,10, die 3. Vaterunser-Bitte über das Geschehen des Willens Gottes. Bei dieser Bitte liegt Sondergut vor, gewiss Jesustradition in der Fassung der matthäischen Gemeinde und nicht Redaktion des Evangelisten. Doch es entspricht recht gut seiner theologischen Ausrichtung. Das Geschehen des Willens impliziert sicher das Wissen, dass Gott seinen Willen durchsetzt. Primär geht es aber um das aktive Einstimmen in diesen göttlichen Willen (vgl. das Gethsemane-Gebet Jesu, Mt 26,42) sowie um den aktiven Einsatz für diesen Willen. Dafür sprechen nicht nur die jüdischen Parallelen (1Makk 3,60; Ab 2,4 u.ö.),¹⁹ sondern auch die auf das verantwortliche Tun ausgerichtete Gesamtintention des Matthäus. Das Tun der Gerechtigkeit ist für ihn zentral (vgl. 5,6.10; 6,33 u.ö.). Entsprechend liegt in der 3. Vaterunser-Bitte der Ton auf dem Geschehen des Willens auf der Erde. Wie Gottes Wille im Himmel ohnehin geschieht, so möge er auch auf der Erde durch die verantwortliche Lebensgestaltung der Glaubenden durchgesetzt werden.²⁰ Himmel und Erde *unterscheiden* sich gegenwärtig darin, dass der Wille Gottes unterschiedlich realisiert wird. Überall dort, wo der Wille Gottes auf der Erde erfüllt wird, verschwindet dieser Unterschied schon punktuell und ansatzweise. Die enthusiastische Erwartung geht dahin, diese Divergenz überhaupt zu beseitigen und eine *Konvergenz* zu erreichen. Die Konvergenz ist eine der eschatologischen Hoffnung. Eschatologisch werden also Himmel und Erde eins in Bezug auf die Geltung göttlicher Macht.

¹⁸ Die Tradition Israels kennt gleichwohl eine noch größere Differenzierung von Himmel und Erde in Bezug auf das Sein Gottes: So z.B. wenn Pred 5,1 den Himmel als Wohnort Gottes der Erde als dem Lebensbereich der Menschen kontrastiert. Äth Hen 100,6 kann das Syntagma „Kinder der Erde“ schlicht Gottlose bedeuten. Entsprechend fragt 1 Kön 8,27 der betende Salomo bei der Tempelweihe, ob Gott überhaupt auf Erden wohnen könne.

¹⁹ Bill. I, 419f.

²⁰ Luz, Matthäus I, 344: „Unsere Bitte zielt ... auf ein aktives Verhalten des Menschen“.

Das Thema des Gebetes ist auch Mt 18,19 (Sondergut) der Anlass für die gemeinsame Nennung von Himmel und Erde: „Wenn zwei von euch auf Erden übereinstimmen, eine Sache zu erbitten, so wird sie euch zuteil werden von meinem Vater in den Himmeln“. Die *Divergenz* von Himmel und Erde wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt: Gott ist im Himmel, die Betenden auf der Erde. Von beiden Bereichen gehen Wirkungen in den jeweils anderen, wenn auch von ganz unterschiedlicher Qualität. Dem gemeinsamen²¹ Gebet gilt die Verheißung der Erfüllung. Dem Handeln der Glaubenden entspricht das Handeln Gottes. Die Bewegung Erde – Himmel im Gebet hat ihre Entsprechung in der Bewegung Himmel – Erde in der Gebetserfüllung. Letztere Bewegung übertrifft die erstere so sehr wie der Himmel über der Erde ist (Ps 103,11).

Ebenfalls mt Sondergut liegt in dem Logion 23,9 vor: Die Angesprochenen sollen niemanden auf Erden ihren Vater nennen, denn nur einer, der himmlische, sei das.²² Hintergrund ist, wie der vorausgehende Vers zeigt, die Warnung vor der Tendenz zur Selbstdarstellung in der Benutzung diverser Titel, von der gerade die religiösen Führer nicht ausgenommen waren. Der Grund für die Warnung liegt im Wissen um die letztlich unbedeutende Differenz unter Menschen angesichts der *Differenz* aller zu Gott. Auf die Situation der Gemeinde bezogen: in ihr soll es keine wie immer gearteten Patronatsverhältnisse geben. Die Glaubenden stehen auf einer Ebene. Eine Differenz gibt es nur Gott gegenüber. Das Logion verlangt – gemäß jüdischer Tradition – die Beachtung der Differenz zwischen dem Schöpfer

²¹ Nach U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK, 1/3), Zürich u.a. 1997, 51 würden „rein ichbezogene Gebete ... nicht erhört“. Es ist fraglich, ob das so scharf formuliert werden kann; vgl. nur die Forderung der ganz privaten Gebetsatmosphäre Mt 6,6 oder die Ausführungen über die Gebeterhöhung Mt 7,7ff par.

²² Sachlich unbedeutend ist, dass hier von „himmlisch“ statt von „Himmel“ die Rede ist. Die Rede von Gott als Vater ist traditionell, zunächst auf das Volk als Ganzes bezogen (Dtn 32,6; Hos 11,1 u.ö.), weiters auf den König als Repräsentanten des Volkes (2 Sam 7,14; vgl. Ps 2,7 u.ö.). Auf das Individuum bezogen findet sich diese Gottesbezeichnung erst spät (Sir 23,1; SapSal 14,3 u.ö.). Besonders häufig ist (bei den Rabbinen) von Gott als Vater im Himmel die Rede (m Sota 9,15; SLev 20,26 u.ö.), vgl. auch Bill. I, 392ff. Zum „Himmel als Wohnstatt Gottes“ vgl. H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT, 2), Tübingen 1951, 53ff. Der Zusatz „im Himmel“ sei erfolgt, um „jede Verwechslung mit dem irdischen Vater eines Menschen zu vermeiden“ und „sicher auch die Erhabenheit und Majestät Gottes“ zu betonen (79). Konvergenz und Divergenz zwischen Himmel und Erde kommt so auch im Vaternamen für Gott zum Ausdruck. Irdische Metaphern müssen zwar verwendet werden, um Aussagen über Gott zu machen, sie sind aber letztlich unangemessen.

und den Geschöpfen.²³ Dabei wird – ganz in der Tradition Jesu – Gott als Vater verstanden. Die Differenz Gott - Mensch bleibt, wird aber in der liebenden Zuwendung zur familiären Nähe.

Mt 11,25 par Lk 10,21f bündelt gleichsam die Aussagen über Himmel und Erde im Blickwinkel der speziellen Theologie. In dem Q-Logion preist Jesus Gott für die Außerkraftsetzung menschlicher Differenzen in Bezug auf die eschatologische Offenbarung. Die Einleitung dieses Lobpreises ist bei Matthäus und Lukas identisch. Gott wird als „Vater, Herr des Himmels und der Erde“ apostrophiert. Das Stichwort „Vater“ ist Gebetsanrede und schließt den Text mit den vorhin genannten zusammen. Gott als Herr des Himmels und der Erde ist in zumeist ähnlichen Formulierungen²⁴ traditionell jüdische Beschreibung der Macht Gottes.²⁵ Himmel und Erde stehen hier wieder in *Konvergenz* zueinander. Die universale Macht Gottes erstreckt sich auf Himmel und Erde. In welcher Weise diese Macht jeweils realisiert ist, ist freilich eine andere Frage, die der Lobpreis nicht stellt. Ihm geht es nur darum, diese Macht als fraglos gegebene zu kennzeichnen.

3. Himmel und Erde in christologischer Hinsicht

Ein letztes Mal werden bei Matthäus in der Schlußchristophanie vor den Jüngern 28,16ff²⁶ Himmel und Erde nebeneinander genannt. Die Aussendung begründet der Auferstandene mit der ihm gegebenen Vollmacht ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ γῆς (V.18). Seine Vollmacht ist sachlich unbeschränkt (πᾶσα); sie ist auch räumlich nicht beschränkt, sondern auf die gesamte Schöpfung ausgerichtet. Zur Vollmacht des Irdischen im Lehren (7,29), Heilen (9,8) oder Vergeben (9,6) tritt hier der volle Anteil an der unumschränkten Schöpfermacht Gottes (vgl. nur 1 Kor 8,6; Kol 1,16

²³ Im weiteren Sinn ist überhaupt an das Grundbekenntnis Israels zum einen Gott (Ex 20,3; Dtn 5,7 u.ö.) zu denken.

²⁴ Dieselbe Formulierung findet sich nur Tob 7,17AB LXX, ähnliche Formulierungen sind „Herr des Himmels“ (Dan 2,37), „Gott des Himmels und der Erde“ (2 Esr 5,11), „Gott des Himmels“ (Tob 7,13); eine umfassende Zusammenstellung bei A.F.J. Klijn, Matthew 11:25 // Luke 10:21, in: E.J. Epp - G.D. Fee (eds), New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honor of Bruce M. Metzger, Oxford 1981, 5. Die Texte stammen meist aus der frühjüdischen Zeit, wobei in den Handschriften häufig τῆς γῆς ausgelassen ist. Klijn sieht hier einen markionitischen Einfluß (14).

²⁵ J. Gnilka, Das Matthäusevangelium (HThK, 1/1), Freiburg-Basel-Wien 1986, 434: „Die Gottesanrede ‚Herr des Himmels und der Erde‘ spricht Gott als den universalen Welt-schöpfer und -erhalter an“.

²⁶ Es liegt terminologische Nähe zu Dan 7,14 vor.

u.ö.).²⁷ Es ist die Vollmacht des Vaters, dessen Thron der Himmel ist. Das Mt 5,34 metaphorisch im theologischen Kontext Ausgesagte wird hier nichtmetaphorisch in christologischer Hinsicht formuliert. Die Himmel und Erde umfassende Macht des Auferstandenen schließt selbstverständlich auch die Macht über den Bereich der Dämonen ein, der in dieser Formel nicht extra ausgewiesen wird. Schon der Irdische hatte ja volle Macht über die gottfeindlichen Mächte. Schöpfungstheologisch stehen Himmel und Erde auf einer Ebene und somit in *Konvergenz* zueinander. Die *Divergenz* ergibt sich, wie an den anlogten Stellen, in der Frage der Ausübung der Macht. Während sie im Himmel als realisiert vorausgesetzt ist, muss sie auf Erden, obwohl grundsätzlich vorhanden, erst umgesetzt werden: dies geschieht in der Verkündigung des angebotenen eschatologischen Heils durch die Jünger.²⁸

4. Himmel und Erde in eschatologischer Hinsicht

Nicht zuletzt spielt das Syntagma „Himmel und Erde“ in eschatologischer (und damit verbunden: auch ekklesiologischer) Hinsicht eine wichtige Rolle.

Im Rahmen der synoptischen Apokalypse redet Mk 13,27 von der endzeitlichen Sammlung der Auserwählten aus allen vier Himmelsrichtungen, erläutert durch: vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. Diese Bestimmung ist unklar. Lukas lässt sie dementsprechend weg.²⁹ Mt 24,31 ändert in: von einem Ende des Himmels zum anderen. Gemeint ist beide Male, wie die gemeinsame Rede von den vier Winden zeigt, die universale Ausrichtung der Rettung der Auserwählten, deren Zerstreung über die ganze Erde vorausgesetzt ist.³⁰ Die merkwürdige Wendung bei Mk könnte eine Kombination von Dt 13,8 LXX (von einem Ende der Erde zum

²⁷ Richtig *W. Trilling*, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (StANT, 10), München 1964, 25. „Wegen der Verbindung von *πάσα ἐξουσία* mit der Formel *οὐρανὸς καὶ γῆ* ist es am nächstliegenden, das Wort von der durch die Erhöhung und Einsetzung des Kyrios erlangten Befähigung zur Ausübung des Herrentums zu verstehen, so wie sie für Gott selbst in seiner Schöpfermacht begründet liegt“.

²⁸ In christologischer Hinsicht werden Himmel und Erde auch Phil 2,10; Kol 1,16 (dazu oben) .20; Eph 1,10 nebeneinander genannt: In (durch) Christus wurde alles im Himmel und auf der Erde geschaffen (Kol 1,16) bzw. versöhnt (Kol 1,20; Eph 1,10). Himmel und Erde werden zusammen mit der Unterwelt in Phil 2,10 als Machtbereich des Erhöhten bezeichnet. Analog dazu kann nach Apk 5,3 niemand in diesen drei Bereichen das Buch mit den sieben Siegeln öffnen - alle geschaffenen Mächte sind Christus gegenüber inferior.

²⁹ *G. Sasse*, Art. *γῆ κτλ.*, in: ThWNT I, 1933, 678.

³⁰ Hintergrund ist Sach 2,10; Dtn 30,4 LXX u.ö. *Gnilka*, Matthäusevangelium II, 201.

anderen) und Dtn 4,32 (von einem Ende des Himmels zum anderen) sein.³¹ Die Formel stellt nicht gleicherweise Himmel und Erde in den Blickpunkt des Interesses, sondern *nur die Erde*. Sie ist der Ort des endzeitlichen Heilshandelns. „Himmel“ wird nur im Sinne der Festlegung des menschlichen Lebensraumes gesehen. Die Ausdehnung von Erde (und Himmel) bekommt so eine eschatologische Dignität, die einen ausgesprochenen Trostcharakter hat, wie er auch sonst apokalyptischen Endzeitaussagen innewohnt: es gibt keinen Ort, der Gottes Heilshandeln nicht zugänglich wäre.

Mt 6,19f fordert Jesus,³² nicht Schätze auf der Erde, sondern im Himmel zu sammeln.³³ Erstere seien vergänglich, nur letztere könnten nicht durch Insekten vernichtet oder von Dieben gestohlen werden. Die allgemein gültig formulierte weisheitliche Kritik am Reichtum (Spr 23,4f; Sir 27,1 u.ö.)³⁴ ist hier eschatologisch überhöht. Himmel und Erde werden nur *formal parallelisiert*, insofern für jenen oder für diese Schätze gesammelt werden. *Inhaltlich* liegt jedoch die auch sonst öfters betonte *Divergenz* zwischen beiden vor. Nur die Schätze für den Himmel haben bleibende Gültigkeit. Das Bild setzt von seinem weisheitlichen Hintergrund her kein Neuwerden von Himmel und Erde voraus, sondern nur eine himmlische Belohnung eines irdischen Sachverhaltes. Die apokalyptische Prägung des Verhältnisses von Himmel und Erde ist also noch nicht so weit entwickelt wie Apk 21,1,³⁵ gleichwohl ist der Text apokalyptisch geprägt: Himmel ist Synonym für den neuen, Erde für den gegenwärtigen Äon. Die lokale Dimension des Oben und Unten wird durch die zeitliche des Jetzt und Dann ergänzt.

Schließlich ist noch die berühmte Stelle zu nennen, die Petrus die Binde- und Lösegewalt zuspricht (Mt 16,19 [Sondergut])³⁶, was 18,18 (Sondergut) von der Gemeinde als Ganzer gesagt wird. An letzterer Stelle ist das Vergeben oder Behalten von Sünden gemeint. An ersterer dürfte von 23,13 her primär an Petrus als den

³¹ *Gnilka*, Matthäusevangelium II, 202.

³² Das Logion ist wohl jesuanisch, vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium I, 240.

³³ Die Parallelstelle Lk 12,33 redet nur von den Schätzen im Himmel.

³⁴ Vgl. *O. Plöger*, Sprüche Salomos (Proverbia) (BK, 17), Neukirchen 1984, 271; *G. Sauer*, Jesus Sirach / Ben Sira (ATD.A, 1), Göttingen 2000, 199.

³⁵ Vgl. nur *C.R. Schoonhoven*, *The Wrath of Heaven*, Grand Rapids 1966, 120: „For the Prophet of the Apocalypse the basic metaphysical opposition is not between heaven and earth, but between the first heaven-and-earth and the new heaven-and-earth“.

³⁶ In den Evangelien ist in der Gegenüberstellung zur Erde nur hier von „Himmeln“ die Rede.

rechten Interpretieren der Tradition, d.h. den Garanten des durch Jesus eschatologisch in Kraft gesetzten Gotteswillens, gedacht sein.³⁷ Auf jeden Fall haben Petrus bzw. die Gemeinde Vollmacht für das zukünftige Sein. Irdisches Handeln hat Gültigkeit für den Himmel.³⁸ Es geht nicht um die Verfügung über Gott, wohl aber um ein Akzeptieren menschlicher Entscheidungen durch Gott, insofern diese menschlichen Entscheidungen von den eschatologisch Befreiten getroffen werden. Der Himmel stimmt in diesem Handeln mit der Erde überein, weil diese mit jenem übereinstimmt. Die grundsätzliche *Divergenz* zwischen Himmel und Erde, göttlichem und menschlichem Wollen und Handeln, ist eschatologisch beseitigt. Die Erde steht darin schon mit dem Himmel in eschatologischer *Konvergenz*. Sie ist gleichsam schon in den Himmel hinein aufgehoben.³⁹ Insoweit sind Himmel und Erde eschatologisch tatsächlich ident.

5. Systematisierender Rückblick

Das Verhältnis von Himmel und Erde ist insgesamt durch *Konvergenz* und *Divergenz* geprägt, ohne dass das in den einzelnen Belegen jeweils in gleicher Weise zum Ausdruck käme. In unterschiedlichen Themenbereichen tauchen Himmel und Erde nebeneinander auf: Kosmologie, spezielle Theologie, Christologie und Eschatologie. Die Spanne der Möglichkeiten reicht von der Alltagssprache bis zur betont theologischen Reflexion.

³⁷ So in neuerer Zeit: *R. Pesch*, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (PuP, 15), Stuttgart 1980, 142; *J. Gnllka*, Das Matthäusevangelium (HThK, 1/2), Freiburg-Basel-Wien 1988, 65; *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK, 1/2), Zürich u.a. 1990, 465; *C. Böttrich*, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (BG, 2), Leipzig 2001, 71. Den Akzent auf die Disziplinargewalt legte *O. Cullmann*, Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1985, 236.

³⁸ Die Gültigkeit ist bereits gegeben. Sie wird nicht erst im Endgericht realisiert, vgl. *G. Schneider*, „Im Himmel und auf Erden“, eine Perspektive matthäischer Theologie, in: *L. Schenke* (Hg), Studien zum Matthäusevangelium (= Fs. W. Pesch) (SBS), Stuttgart 1988, 296.

³⁹ *Bietenhard*, Welt, 140 betont, „dass der nt.liche Parallelismus von Himmel und Erde eschatologischer Art ist“. Dem ist zweifellos zuzustimmen, doch scheint „Parallelismus“ die sachliche Übereinstimmung noch zuwenig zum Ausdruck zu bringen. Mit Verweis auf die Gleichnisse Mt 18,2ff und 20,1ff betont *Mausser*, Heaven, 40 z.R.: „when heaven rules the earth a goodness is spread upon it which puts all human measures of justice and good order to shame. Human order and justice become mere appearances of goodness, and heaven inaugurates an unrealized dimension of grace which is covered up by human convention“.

In kosmologischer Hinsicht sind Himmel und Erde, auf einer Ebene stehend, als beobachtbare Größen verstanden. Ihnen ist ein Ende gesetzt, was auch ihren Anfang, ihr Geschaffensein, impliziert. Die meisten Belege finden sich im Zusammenhang der Rede von Gottes Sein und Handeln. Die Aussagen sind durchaus spannungsvoll. Konvergenz und Divergenz stehen unvermittelt nebeneinander. So ist zwar gleichermaßen Gott der Herr von Himmel und Erde. Während ersterer aber metaphorisch sein Thron ist, ist letztere nur der Schemel für seine Füße. Die Divergenz wird auch stark betont in der Gegenüberstellung von irdischen Vätern und Gott als himmlischem Vater, ebenso in der vom gemeinsamen Gebet auf Erden, das der Vater in den Himmeln zu erfüllen verspricht. Etwas anders ist es bei der 3. Bitte des Vaterunsers. Auch hier ist zunächst die Divergenz betont, die aber im Eschaton in Konvergenz übergeht.

Ähnliches gilt auch in christologischer Hinsicht, wenn dem Auferstandenen alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben wird, die Durchsetzung der heilvollen Macht auf Erden aber vom verantwortlichen Handeln der Jünger abhängt.

Divergenz und Konvergenz von Himmel und Erde zeichnen auch die Belege aus, in denen sie in eschatologischem Kontext stehen. Auch hier steht beides unverbunden nebeneinander. Völlige Konvergenz liegt in der Rede von der Sammlung der Auserwählten vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels vor, völlige Divergenz in der Mahnung, sich nicht Schätze auf Erden, sondern im Himmel zu bereiten. Beides fließt dagegen ineinander im gegenwärtigen Binden bzw. Lösen, das Folgewirkung für den Himmel hat. Wie bei der 3. Vaterunser-Bitte geht auch hier die Divergenz in eine endzeitlich erwartete und glaubend schon ansatzweise erlebte Konvergenz über. Dies scheint mir der theologisch interessanteste Aspekt im Bezug von Himmel und Erde bei den Synoptikern zu sein.

Es wird nicht expliziert, aber implizit ist somit in der Rede von Himmel und Erde, in der Darstellung ihres Verhältnisses in Divergenz und Konvergenz, letztlich das Heilsgeschehen als ganzes präsent.