

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 23 (1967)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Die Metamorphose Jesu : Mark. 9, 2f. par.  
**Autor:** Gerber, Wolfgang  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878636>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Die Metamorphose Jesu, Mark. 9, 2f. par.

Mark. 9, 2f. erzählt, daß Jesus mit Petrus, Jakobus und Johannes auf einen hohen Berg geht und dort verwandelt wird, wobei seine Kleider so weiß werden, wie sie kein Walker weiß machen kann<sup>1</sup>. Die parallele Stelle Matth. 17, 1f. unterscheidet sich von Mark. 9, 2f. in verschiedener Hinsicht. Zunächst wird gleichfalls gesagt, daß Jesus mit Petrus, Jakobus und Johannes auf einen Berg steigt. Dann aber heißt es, daß Jesus verwandelt wird, sein Gesicht wie die Sonne leuchtet und seine Kleider weiß wie das Licht werden. Auch Luk. 9, 28f. ist keine genaue Parallele. Hier heißt es zunächst, daß Jesus seine Jünger Petrus, Jakobus und Johannes nimmt, auf einen Berg steigt, um dort zu beten, sodann, daß Jesu Gesicht während des Gebetes anders wird und sein Gewand weiß erstrahlt. Im allgemeinen nimmt man an, daß der Text des Mark. ursprünglich und der des Matth. bzw. Luk. von ihm abhängig sei<sup>2</sup>. Doch hat man auch vermutet, daß die Fassung des Luk.<sup>3</sup> bzw. die des Matth.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924), S. 315f., hat vermutet, daß ursprünglich auch das Mark.-Ev. vom Glanz des Angesichtes Jesu berichtet habe. Vgl. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), S. 175 Anm. 1.

<sup>2</sup> J. Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu* (1937), S. 35, vertritt die Ansicht, daß Matth. seiner Vorlage καὶ... ἥλιος hinzufügte, den Text seiner Vorlage τὰ ἱμάτια... λευκᾶναι als zu umständlich und bäurisch empfand und durch τὰ δὲ ἱμάτια... φῶς ersetzte, weiter, daß Luk. das Wort μεταμορφώθη tilgte, um den Anklang an die griechische Mythologie zu vermeiden, und daß er den Walkervergleich strich und durch ἔξαστραπτῶν ersetzte.

<sup>3</sup> F. Spitta, *Die synoptische Grundschrift* (1912), S. 237ff., hat angenommen, daß Luk. 9, 29 ursprünglich sei und daß Mark. 9, 2f. und Matth. 17, 2 als Weiterbildungen beurteilt werden müßten: «Denn nach Mark. – Matth. vollzieht sich bei Jesus nicht sowohl eine Veränderung seines Gesichtes als vielmehr seiner ganzen Gestalt.» Er hat weiter gemeint, das Leuchten des Kleides werde in Luk. 9, 29 schlicht erzählt, in Mark. 9, 3 dagegen ins Überirdische gehoben und in Matth. 17, 2 zu der Höhe einer Gotteserscheinung emporgesteigert.

<sup>4</sup> E. Dabrowski, *La Transfiguration de Jésus* (1939), S. 22: ... le texte de S. Matthieu doit être tenu pour la plus ancienne forme du récit de la Transfiguration.

primär ist. Aber diese Überlegungen haben sich nicht durchgesetzt<sup>5</sup>. — Umstritten ist nun die Frage nach dem *religionsgeschichtlichen Hintergrund* der Erzählung von der Metamorphose Jesu.

## 1.

a) E. Lohmeyer hat seinerzeit auseinandergesetzt, daß die Darstellung der Metamorphose Jesu in der griechisch/hellenistischen *Religion* beheimatet sei<sup>6</sup>.

Er erinnerte an die Metamorphose der Demeter im Homerischen Demeterhymnus. Hier wird erzählt (Hom. Dem. 233 ff.), daß Demeter die Pflege des Königssohnes Demophon übernimmt: Sie salbt ihn am Tage mit Ambrosia und hält ihn während der Nacht ins Feuer. Als davon die Mutter Metaneira erfährt, gibt sich Demeter zu erkennen. Dabei geschieht es, daß die Göttin Größe und Gestalt verändert, daß Schönheit sie umweht und Licht von ihrer Haut leuchtet<sup>7</sup>. — Weiter hat er auf die Verwandlung des Poimandres in dem gleichnamigen Traktat des Corpus Hermeticum hingewiesen, wo der Adept darlegt (Corp. Herm. I, 1 ff.), daß er sich eines Tages mit dem Seienden beschäftigte und meinte, eine übergroße Person rief seinen Namen und fragte ihn: Was willst du hören und sehen? Auf die Frage, wer sie sei, habe sich diese Person als Poimandres zu erkennen gegeben und versprochen, alles zu lehren, worauf sie ihr Aussehen verändert habe. — Auch die Metamorphose des Offenbarungsträgers im Pastor Hermae hat Lohmeyer herangezogen (Herm. Past. Vis. V). Der Seher berichtet dort, daß ihm ein Mann begegnet sei, der ihn nach seinem Namen gefragt habe. Er habe sich dann als der Hirt bezeichnet und seine Gestalt verändert. — Lohmeyer hat dann gemeint<sup>8</sup>: Solche Analogien berechtigen dazu, den Zug der Verwandlung Jesu aus irgendwie vermittelten hellenistischen Vorstellungen zu erklären. Wir halten dann in dieser Schilderung von einer Verwandlung Jesu das Bruchstück eines auf Jesus übertragenen hellenistischen Mythos: Jesus ist ein vom Himmel herabgekommenes göttliches Wesen, das auf der Erde menschliche Gestalt angenommen und einmal vor dem kleinen Kreis der vertrauten Jünger durch die Verwandlung in himmlische Lichtgestalt seine ursprüngliche Herrlichkeit offenbart hat.

Schließlich hat Lohmeyer die Ausführungen des Apuleius über Initiationsriten im Isiskult behandelt (Apul. Met. XI, 23 ff.). Der Verfasser führt hier

<sup>5</sup> Vgl. Blinzler (A. 2), S. 51; H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu* (1959), S. 29.

<sup>6</sup> E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*: Zs. ntl. Wiss. 21 (1922), S. 203 ff.

<sup>7</sup> Vgl. K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus*: Abh. Ak. Lit. Wiss. Mainz, Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1950, 6 (1950), S. 508 f.

<sup>8</sup> Lohmeyer (A. 6), S. 205.

aus, daß der Myste durch das Reich der Proserpina, der Elemente bis zum Reich der oberen Götter wandelt. «Er wird nacheinander durch zwölf Gewänder geheiligt, die seine Wandlung von niederer zu höherer Gestalt symbolisieren. Als der Morgen anbricht, wird er mit dem letzten, dem ‚Himmelsgewand‘, bekleidet und tritt nun, zum neuen Gott gewandelt, öffentlich vor die anbetende Gemeinde.»<sup>9</sup> – Lohmeyer hat darauf hingewiesen<sup>10</sup>, daß auch in Mark. 9, 2f. nur von einem unirdischen Glanz der Gewänder die Rede ist, und daraus geschlossen, daß diese Art der Schilderung, die nichts als das Gewand und die vollzogene Wandlung erwähnt, aus Vorstellungen der hellenistischen Mysterienkulte zu verstehen sei<sup>11</sup>.

Die hier skizzierte Theorie findet auch in der neueren Exegese noch ihre Vertreter<sup>12</sup>.

b) Lohmeyer hat sie jedoch später als ungenügend empfunden. Er hat sie aufgegeben und behauptet, daß der Hintergrund der Metamorphose Jesu nicht die griechisch/hellenistische Religion, sondern die Welt des Judentums bzw. der *jüdischen Apokalyptik* sei<sup>13</sup>.

Er hat zunächst auf die Unterredung des Mose mit Jahve verwiesen, wo es heißt (Ex. 34, 29): Als Moses dann vom Berg Sinai hinabstieg..., da wußte Moses nicht, daß die Haut seines Angesichtes infolge seiner Unterredung mit dem Herrn strahlend geworden war. – Sodann hat er die Endzeithoffnung im Buche Daniel erwähnt (Dan. 12, 3): «Die Verständigen (sc. der Auferstandenen) werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne in alle Ewigkeit.» – Weiter hat er 4. Esra genannt (4. Esr. 7, 97). Hier geht es gleichfalls um die Seligen, von denen gesagt wird, daß ihr Antlitz wie die Sonne leuchtet und sie dem Sternenlicht gleichen. – Schließlich hat er auf die Beschreibung der Auferstehung der Toten in der Syrischen Baruchapokalypse aufmerksam gemacht (2. Bar. 50, 10): Sie verwandeln sich in alle möglichen Gestalten,

<sup>9</sup> Ebd., S. 207f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 208.

<sup>11</sup> Neben der Isisweihe hat Lohmeyer (A. 6), S. 207, einige Zauberpapyri genannt. Auch J. Behm, *Theol. Wört.* 4 (1942), S. 764, zitiert mehrere Texte, z. B. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I, 117; IV, 215f.; V, 416ff.; VII, 560ff.; VIII, 8f.; XIII, 70ff.; 270ff.

<sup>12</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (1963), S. 310: Das μεταμορφουσαι ist zweifellos als terminus technicus gebraucht. Da es sich so nur in ausgesprochen hellenistischen Zusammenhängen findet, muß das Motiv der Metamorphose, wie wir es aus Mysterienkulten und Zaubertexten kennen, auch bei Mk. 9, 2 fin. im Hintergrund stehen. Ders., a.a.O. S. 338 Anm. 5: Aber es geht hier ja gar nicht um eine Verwandlung in eine Herrlichkeitsgestalt, vielmehr um ein Erscheinenlassen des göttlichen Wesens; das hat seine Parallelen jedoch gerade nicht im apokalyptischen Denken, sondern im Hellenismus, wo ja auch der Begriff der Metamorphose beheimatet ist.

<sup>13</sup> Lohmeyer (A. 1), S. 174 Anm. 7.

wie sie wünschen, von Schönheit bis zur Pracht, vom Licht bis zum Glanz der Herrlichkeit. – Lohmeyer hat dann aus diesen Stellen den Schluß gezogen: Der Gedanke dieser Wandlung ist im Judentum nicht völlig unerhört<sup>14</sup>.

Auch diese Vermutung ist in verschiedenen Veröffentlichungen aufgegriffen worden<sup>15</sup>.

## 2.

Für die Beurteilung der Metamorphose ist eine nähere Berücksichtigung des Kontextes unerlässlich. Hierbei verhält es sich so, daß bei allen Synoptikern auf die Metamorphose ein Bericht über die Begegnung Jesu mit *Elias* und *Moses* folgt. Mark. 9, 4 sagt, daß

<sup>14</sup> Lohmeyer (A. 1), S. 174.

<sup>15</sup> G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration: Journ. Theol. Stud.* 41 (1940), S. 129 Anm. 3, verweist auf 1. Hen. 38, 4 (... weil der Herr... sein Licht auf das Angesicht der Heiligen und auserwählten Gerechten strahlen läßt...); 39, 7 (alle Gerechten und Auserwählten glänzen wie Feuerchein); 50, 1 (in jenen Tagen wird eine Umwandlung für die Heiligen und Auserwählten stattfinden; das Tageslicht wird über ihnen wohnen und Herrlichkeit und Ehre werden sich den Heiligen zukehren); 62, 15 (die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erheben, aufhören, ihren Blick zu senken und werden mit dem Kleide der Herrlichkeit angetan sein); Test. Lev. 18, 1ff. (und nachdem ihre Bestrafung vom Herrn erfolgt ist, wird dann der Herr dem Priestertum einen neuen Priester erwecken... und es wird sein Stern am Himmel aufgehen wie ein König, ausstrahlend Licht und Erkenntnis, wie durch die Sonne am Tag, und er wird verherrlicht werden auf der Erde bis zu seiner Aufnahme). Er hat dann gemeint: Both in Judaism and in the New Testament, then, transformation into a glistening body of δόξα has outstanding reference to the events of the last days. It was a current apocalyptic hope, which in the New Testament focuses strongly upon the fashion of Jesus at his second coming. This weighs in favour of Mark seeing in Christ's δόξα body at the transfiguration a portrayal of Jesus as he would come from heaven at the End. – Behm (A. 11), S. 764f., nennt 2. Bar. 51, 3. 5. 10. 12 und meint, daß die Metamorphose Jesu in den Zusammenhang apokalyptischer Vorstellungen weist. – Auch H. Riesenfeld, *Jésus Transfiguré* (1947), S. 108. 110, bespricht Ex. 34, 29; Dan. 12, 3; 4. Esr. 7, 97. Er führt außerdem aus, daß das Motiv der Herrlichkeit (Kabod) der Messiasvorstellung eigentümlich sei, S. 108. Im übrigen steht er auf dem Standpunkt, daß die Verklärung Jesu die partielle Abbildung einer Messiasintronisation sei, S. 274. – Baltensweiler (A. 5), S. 63, beruft sich gleichfalls auf Ex. 34, 29 usw. und hält es für überflüssig, nach hellenistischen Einflüssen zu suchen.

Jesus und seinen drei Jüngern Elias und Moses erscheinen und diese sich mit Jesus unterhalten. In Matth. 17, 3 heißt es ähnlich, daß Moses und Elias<sup>16</sup> erscheinen und sich mit Jesus besprechen. In Luk. 9, 30 ist von zwei Männern die Rede, nämlich Moses und Elias, die in Herrlichkeit sichtbar werden und Jesus mitteilen, welches Ende er in Jerusalem finden werde. Man wird hier wohl die alttestamentlich/jüdischen Vorstellungen heranziehen dürfen, wonach Elias bzw. Moses in das Jenseits aufgenommen werden, ohne den Tod zu finden<sup>17</sup>. Damit ergibt sich, daß beide als *Gestalten der himmlischen Welt* verstanden werden. Wir können somit konstatieren, daß auf die Metamorphose Jesu die Begegnung mit zwei Vertretern der himmlischen Welt folgt. Damit drängt sich die Vermutung auf, daß die Metamorphose Jesu durch die Begegnung mit der himmlischen, höheren Welt bedingt ist bzw. die Begegnung mit der himmlischen Welt eine Metamorphose notwendig macht<sup>18</sup>.

Beide Größen, Metamorphose und Erscheinen der himmlischen Welt, müssen wir nun auch im Auge behalten, wenn wir uns nunmehr der Frage nach der Herkunft des Überlieferungsstückes zuwenden.

a) Zunächst vergleichen wir die griechisch/hellenistische Überlieferung<sup>19</sup>: Der homerische Demeterhymnus erzählt, daß Demeter verwandelt wird und ihr Gesicht leuchtet. Dieser Bericht findet eine Parallele in Mark. 9, 2 par., wo es heißt, daß Jesus verwandelt wird, bzw. in Matth. 17, 2, wo gesagt wird, daß sein Gesicht wie die Sonne erstrahlt. Der homerische Demeterhymnus schreibt nun weiter, daß die verwandelte Göttin sich den Menschen zuwendet und zu ihnen spricht. Nach der synoptischen Überlieferung hingegen unterhält sich der verwandelte Jesus mit Elias und Moses, d.h. mit zwei Vertretern der himmlischen Welt. Man wird nicht gerade sagen können,

<sup>16</sup> Vgl. zu dieser Stellung Baltensweiler (A. 15), S. 70.

<sup>17</sup> Zu Elias vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 (1928), S. 765; zu Moses ebd., 1 (1922), S. 753.

<sup>18</sup> Es heißt, daß Elias und Moses bzw. Moses und Elias ihnen (Mark. 9, 4; Matth. 17, 3), d. h. Jesus und seinen Jüngern, erscheinen. Man könnte also fragen, weshalb nicht auch die Jünger verwandelt werden. Hier ist zu beachten, daß die eigentliche Begegnung nur zwischen Jesus und Elias und Moses bzw. Moses und Elias stattfindet und die Jünger nur Begleitpersonen sind. Nach Luk. 9, 32 schlafen sie sogar. Deshalb kommt eine Verwandlung nicht in Frage.

<sup>19</sup> S. oben, A. 6. 8–10.

daß hier eine starke Übereinstimmung vorliegt. – Im Traktat Poimandres begegnet nur das Stichwort der Verwandlung. Eine nähere Beschreibung fehlt. Auch hier wendet sich der verwandelte Poimandres dem menschlichen Bereich, nämlich seinem Adepten, zu. – Im Pastor Hermae ist gleichfalls nur von einer Verwandlung die Rede. Auf die Mitteilung von Einzelheiten wird verzichtet. Außerdem ist zu beachten, daß sich der Offenbarungsträger mit seinem Schüler unterhält. – Auch Apuleius ist der Begriff der Wandlung nicht fremd. Diese steht mit der Vergottung des Mysten im Zusammenhang. Im Unterschied hierzu hat die Metamorphose Jesu mit Vergottung nicht das geringste zu tun. Von einer Parallele wird man also nicht sprechen können<sup>20</sup>. – Man wird somit konstatieren dürfen, daß die Übereinstimmungen zwischen der Verwandlung Jesu und den hier genannten griechisch/hellenistischen Texten nicht sehr groß sind. Damit aber wird die Herleitung der Metamorphose aus der griechisch/hellenistischen Religion zweifelhaft.

b) Trifft auf die von E. Lohmeyer herangezogenen alttestamentlich/jüdischen Texte dasselbe Urteil zu?

Ex. 34, 29 fehlt zwar der Begriff der Wandlung. Aber er dürfte mitgemeint sein, wenn es heißt, daß das Gesicht des Mose glänzend wurde. Dieser Vorgang erinnert daran, daß das Gesicht Jesu wie die Sonne leuchtete (Matth.) bzw. ein anderes wurde (Luk.). In Ex. 34, 29 heißt es dann weiter, daß das Gesicht des Mose infolge der Unterredung mit Jahve erglänzte. Auch bei Jesus haben wir vermutet, daß er infolge seiner Begegnung mit Elias und Moses, die wir als zwei Vertreter der himmlischen Welt charakterisierten, seine Verwandlung erfuhr. Jedoch ist die Frage, ob eine Differenz nicht darin besteht, daß in Ex. 34, 29 von Jahve, hier aber von Elias und Moses bzw. Moses und Elias die Rede ist. Hier wird man zu bedenken haben, daß auch sonst bestimmte Vorstellungen nicht nur für Gott, sondern auch für besonders ausgezeichnete Personen gelten. Im übrigen werden wir im folgenden noch eine Stelle heranziehen, wo eine Metamorphose im Zusammenhang mit einer Engelbegegnung steht.

Dan. 12, 3 fehlt gleichfalls das Stichwort der Wandlung. Aber es

<sup>20</sup> Die Zaubertexte enthalten den Verwandlungsglauben in großer Breite. Aber hier gilt auch der Satz Behms (A. 11), S. 764: «... der Mensch kann durch magische Verwandlung in göttliche Gestalt zu göttlicher Art und Kraft gelangen», in vollem Umfang. Deshalb sind diese Texte auszuschließen.



dürfte auch hier im Hintergrund stehen, da es heißt, daß die Verständigen wie der Glanz der Himmelfeste und wie die Sterne leuchten würden. Diese Beschreibung ist von der Metamorphose Jesu, wie sie vom Matth. erzählt wird, nicht grundlegend verschieden. Auf Gott selber kommt Dan. 12, 3 nicht zu sprechen. Doch ist zu vermuten, daß die Verständigen deshalb eine Metamorphose erfahren, weil sie in der Nähe Gottes weilen. Damit ergibt sich die gleiche Frage, auf die wir schon oben bei der Besprechung von Ex. 34, 29 eingegangen sind.

Auch in 4. Esr. 7, 97 suchen wir vergeblich nach dem Ausdruck der Wandlung. Er dürfte aber gemeint sein, wenn es heißt, daß das Antlitz der Seligen wie die Sonne leuchten wird. Dieser Passus stimmt fast wörtlich überein mit der Wendung des Matth., wonach Jesu Gesicht wie die Sonne erstrahlte. In 4. Esr. 7, 98 wird dann berichtet, daß die Seligen das Antlitz dessen schauen, dem sie im Leben treu gedient haben. Wahrscheinlich ist die Metamorphose durch die Schau Gottes verursacht.

In 2. Bar. 50, 10 schließlich begegnet der Begriff der Verwandlung. Sie wird beschrieben mit den Ausdrücken Pracht, Licht, Glanz, mit Wendungen also, die an die Metamorphose Jesu erinnern. Dagegen fehlt ein direkter Hinweis auf Gott. Aber es ist anzunehmen, daß die Metamorphose der Seligen durch seine Nähe oder Gegenwart bedingt ist.

Man wird also sagen dürfen, daß die Metamorphose Jesu und die von Lohmeyer herangezogenen *jüdischen* Texte einander nicht unähnlich sind, ja daß sie *Parallelen* darstellen.

### 3.

Allerdings muß man einräumen, daß der parallele Aufbau nicht immer mit Händen zu greifen ist und teilweise erst erschlossen werden muß. Im folgenden soll nun auf einige Texte der *jüdischen Mystik* aufmerksam gemacht werden, bei denen der parallele Aufbau stärker in die Augen springt.

Zunächst seien die *Hekhalot rabbati* genannt<sup>21</sup>. Hier wird von dem

<sup>21</sup> Der hebräische Text, wie er bei J. D. Eisenstein, *Ozar Midrashim* (1928), S. 111–122, abgedruckt ist, wird hier zugrunde gelegt. – Nach G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957), S. 48f.,



Gang zur Merkaba gesprochen. Der Adept beginnt seine Wanderung, die ihn durch die im oberen Himmel befindlichen Paläste führt. Er trifft hier auf Torwächter, die seinem Gang zur Merkaba im Wege stehen. Aber der Adept vermag sie in die Flucht zu schlagen. Dazu treten Gefahren. Engel und Archonten stürmen gegen ihn an<sup>22</sup>. In diesem Zusammenhang ist nun auch vom Gewand Gottes die Rede, Hekhalot rabbati III, 4:

Kein Lebewesen kann mit seinen Augen es (sc. das Gewand) ansehen, weder die Augen von Fleisch und Blut noch die Augen seiner (sc. Gottes) Diener. Demjenigen aber, der hinblickt oder hinschaut oder hinsieht, dem passiert, daß wirbelnde Kreisbewegungen seine Augäpfel erfassen, und seine Augäpfel werfen und entsenden Feuerbündel, und diese entzünden und verbrennen ihn. Denn das Feuer, das aus dem Menschen schlägt, der es (sc. das Gewand) ansieht, entzündet und verbrennt ihn<sup>23</sup>.

Interessant sind nun die Ausführungen von G. Scholem: Aber es ist eben doch so etwas wie ein Beginn einer mystischen Transfiguration, der hier bei jedem einzelnen sich wiederfindet<sup>24</sup>. Auch J. Maier hat in einem instruktiven und anregenden Aufsatz ausgeführt: In der ritualistischen Esoterik wird dieser Gedanke zu einer richtiggehenden substantiellen Verwandlung des Aufsteigenden ausgebaut<sup>25</sup>. Die Transfiguration selber erfolgt so, daß der Adept zu einer feurigen Gestalt wird. Diese Vorstellung aber unterscheidet sich nicht so sehr von der synoptischen Überlieferung, wie es den Anschein haben könnte. Denn auch hier, speziell in Matth. 17, 2, spielt das Moment des Glanzes und der Sonne eine Rolle. Beachtlich ist weiter, daß von Gott, genauer vom Gewand Gottes, gesprochen wird und Transfiguration und Gewand zueinander in Beziehung gesetzt werden: Die Transfiguration tritt ein, weil sich der Adept in der Nähe Gottes befindet. Auch diese Vorstellung erinnert an die Metamorphose Jesu. Zu der Tatsache, daß hier von Gott, in Mark. 9, 4 dagegen von Elias und Moses die Rede ist, ist das zu Ex. 34, 29 Gesagte zu vergleichen.

sind die Hekhalot rabbati nicht vor dem 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr. redigiert.

<sup>22</sup> Scholem (A. 21), S. 52ff.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu noch G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (1960), S. 59f.

<sup>24</sup> Scholem, *Mystik* (A. 21), S. 56.

<sup>25</sup> J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und «Gnosis»*: *Kairos* 5 (1963), S. 32.

Neben den Hekhalot rabbati ist der 3. *Henoch* zu erwähnen<sup>26</sup>. Hier wird erzählt, daß Henoah zu Gott entrückt wird und daß er im Himmel zu höchsten Würden gelangt: Er ist der Herr der Engel, er ist über alle Schätze des Araboth gesetzt, er ist im Besitz aller Geheimnisse der Torah, er ist himmlischer Lehrer und führt die göttlichen Beschlüsse auf der Erde aus<sup>27</sup>. In 3. Hen. 15 heißt es nun:

Ismael sagte: Metatron, der Engel, der Fürst der Gegenwart, die Herrlichkeit aller Himmel sagte mir: Nachdem der einzig Heilige, gesegnet sei er, mich in seinen Dienst genommen hatte, um am Thron der Herrlichkeit und den Rädern der Merkaba und den Notwendigkeiten der Schekhina zu dienen, da wurde mein Fleisch zu Flammen verwandelt (נהפך), meine Sehnen zu flammendem Feuer, meine Knochen zu Kohlen von brennendem Wacholder, der Glanz meiner Augenlider zu dem Glanz von Leuchten, meine Pupillen zu Feuerbränden, das Haar meines Hauptes zu heißen Flammen, alle meine Glieder zu Flügeln brennenden Feuers und meine ganze Erscheinung zu glühendem Feuer.

Zweifellos liegt hier eine Metamorphose vor. Henoah wird in Feuer verwandelt. Außerdem aber ist von Gott die Rede. Metamorphose und Gott werden nun aber auch miteinander verbunden. Das Weilen in der Nähe Gottes, der Dienst am Thron der Herrlichkeit macht eine Metamorphose notwendig. Der zugrundeliegende Gedanke ist wohl der, daß das Menschliche in der Nähe der Gottheit keine Berechtigung hat, daß das Menschliche verschwinden muß, wenn ein Mensch in der Gegenwart Gottes, vor Gottes Angesicht weilt.

Neben 3. Hen. 15 ist noch Kap. 48C zu nennen, wo es heißt:

Ich verwandelte (הפכתי) sein Fleisch in Feuerströme und alle die Knochen seines Körpers in feurige Kohlen, und ich machte die Erscheinung seiner Augen wie Licht und das Licht seiner Augenbrauen wie unvergängliches Feuer. Ich machte sein Gesicht glänzend wie den Glanz der Sonne und seine Augen glänzend wie den Glanz des Thrones der Herrlichkeit<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Der Text des 3. Hen. ist abgedruckt bei H. Odeberg, *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch* (1928). – Die Datierung ist strittig. Nach Odeberg, S. 41, gehört die Schrift in das 3. Jahrhundert n. Chr. Diese Ansicht findet man auch bei O. Plöger, *Die Rel. in Gesch. u. Geg.*, 3 (1959), Sp. 225; O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (1956), S. 842 Anm. 3. Scholem (A. 21), S. 49. 392 Anm. 14, datiert das 3. Hen. später als die Hekhalot rabbati, wahrscheinlich zu Recht.

<sup>27</sup> Vgl. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (1951), S. 153f.

<sup>28</sup> Hier ist noch auf eine Stelle im Alphabet des R. Akiba hinzuweisen, wo Gott im Hinblick auf Metatrons Erhöhung sagt: «Ich verwandelte

In diesem Kapitel ist auch vom Gewand Henochs die Rede. Es wird beschrieben als ein Gewand der Herrlichkeit, das mit Licht geschmückt ist<sup>29</sup>. Diese Stelle unterscheidet sich von der eben genannten nur in Äußerlichkeiten. Auch hier ist von einer Metamorphose die Rede, auch hier steht Gott im Hintergrund, auch hier sind beide Größen miteinander verbunden.

Zwischen 3. Hen. 15; 48 C und der Metamorphose Jesu gibt es nahe Berührungspunkte. Hier wie dort ist von einer Verwandlung die Rede, bei der das Moment des Glanzes eine Rolle spielt. Hier wie dort erfolgt die Metamorphose bei einer Begegnung mit Gott bzw. der himmlischen Welt. Sowohl in 3. Hen. 48 C als auch in Mark. 9, 3 par. ist von einem besonderen Gewand die Rede.

Schließlich ist noch der Midrasch *K'etappuach b'ase ha-ja'ar* anzuführen<sup>30</sup>. Er überliefert, daß Moses der Auftrag zuteil wird, die Juden aus Ägypten herauszuführen, und Henoch/Metatron den Befehl erhält, Moses unter Musik und Gesang in die himmlischen Regionen zu führen. Er soll 30 000 Engel als Leibwache holen, 15 000 zur Rechten, 15 000 zur Linken. Auf die Frage des Mose, wer er sei, gibt Metatron sich dann als Henoch, Sohn des Jared, zu erkennen, dem befohlen wurde, Moses zum Thron Gottes zu geleiten. Es heißt nun weiter:

Moses sagte: Ich bin nur Fleisch und Blut und kann das Angesicht der Engel nicht sehen. Sogleich trat er hinzu und verwandelte sein Fleisch in Feuerfackeln, seine Augen in Merkaba-Räder, und er gab ihm Kraft, wie die Kraft der Engel ist, und er machte seine Zunge zu einer Flamme.

Moses wird dann in den Himmel entführt, die eine Hälfte der Engel zur Rechten, die andere Hälfte zur Linken. Er kommt in den ersten Himmel, wo Ströme von Wasser sind, in den zweiten, wo der Engel Nuriel ist, in den dritten, wo er einem anderen Engel begegnet, und schließlich in einen vierten, wo ein Tempel steht, der in allen Einzelheiten und mit großer Ausführlichkeit beschrieben wird<sup>31</sup>.

(הפכתו) sein Fleisch in Feuerfackeln und alle Knochen seines Körpers zu glühenden Kohlen... und ich ließ erglänzen sein Angesicht wie das Licht des Glanzes der Sonne»; vgl. Maier (A. 25), S. 33 Anm. 59.

<sup>29</sup> Vgl. noch 3. Hen. 12.

<sup>30</sup> Der hebräische Text ist abgedruckt bei Eisenstein (A. 21), S. 262–264. – Der Midrasch ist nicht vor 500 n. Chr. anzusetzen.

<sup>31</sup> Vgl. zu unserer Stelle noch L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 2 (1910), S. 306.

Die Stelle paßt sich unserem Zusammenhang lückenlos an. Hier findet sich zunächst einmal wieder der Begriff der Verwandlung, der auch in Mark. 9, 2 par. entgegentritt. Die Verwandlung selber wird mit Hilfe des Feuers beschrieben. Diese Beschreibung ähnelt Mark. 9, 2 par., wo von der Sonne, dem Licht oder dem Glanz die Rede ist. Zum anderen ist von der durch die Engel repräsentierten himmlischen Welt die Rede, die ein Mensch wie Moses nicht sehen kann, ohne Schaden zu nehmen. Beides aber, Metamorphose und himmlische Welt, werden nun derart miteinander verbunden, daß die Metamorphose als Bedingung für die Begegnung mit der himmlischen Welt verstanden wird. Auch in Mark. 9, 4 par. haben wir – wenn unsere Interpretation zutrifft – zwei Vertreter der himmlischen Welt. Und auch hier haben wir vermutet, daß die Begegnung mit der himmlischen Welt eine Metamorphose notwendig macht.

Man wird zusammenfassend sagen dürfen, daß zwischen der Metamorphose Jesu und den von Lohmeyer genannten alttestamentlich/jüdischen Texten bzw. den außerdem noch erwähnten Überlieferungen ein paralleler Aufbau, ein gleiches Schema besteht. Damit aber legt sich die Annahme nah, daß die Darstellung der Metamorphose Jesu im jüdischen Denken beheimatet ist bzw. auf solche Vorstellungen zurückzuführen ist, die unter anderem auch in die Literatur der *jüdischen Apokalyptik* bzw. *Mystik* Eingang gefunden haben.

Wolfgang Gerber, Hannover