

Von Jesus zum Christus
Christologische Studien



Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von
Erich Gräßer

Band 93

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1998

Von Jesus zum Christus

Christologische Studien
Festgabe für Paul Hoffmann
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Rudolf Hoppe und Ulrich Busse

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

[Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte]

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – Berlin ; New York : de Gruyter

Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Bd. 93. Von Jesus zum Christus. – 1998

Von Jesus zum Christus : christologische Studien ; Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag / hrsg. von Rudolf Hoppe und Ulrich Busse. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 93)

ISBN 3-11-015546-X

ISSN 0171-6441

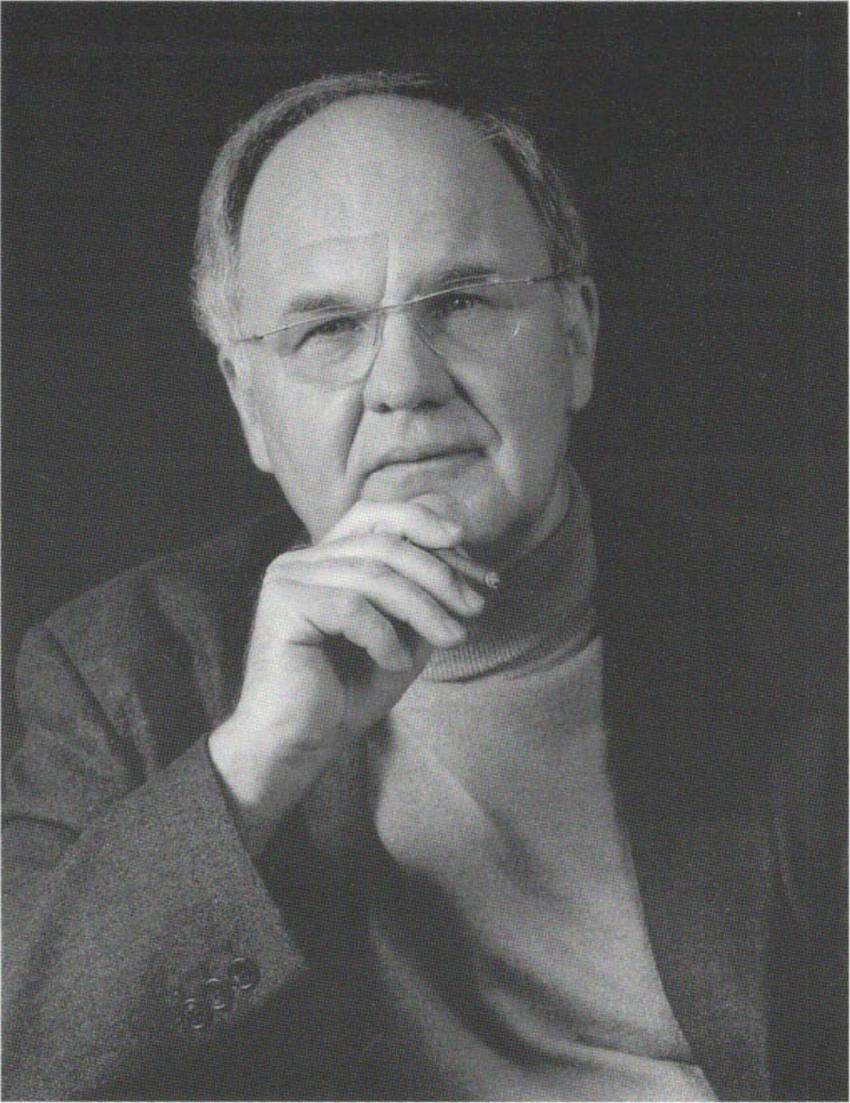
© Copyright 1998 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin



Paul Glusman

Vorwort

Lieber Paul Hoffmann,

Deine Freunde, Schüler und Kollegen wollen Dir mit diesen Studien zur Vollendung des 65. Lebensjahres gratulieren. Die hohe Anerkennung Deines exegetischen Schaffens findet darin Ausdruck, daß über 20 Autoren aus dem In- und Ausland zu dieser Festschrift beigetragen haben. Sie wissen Dein methodisch unbestechliches und zuweilen kritisches Engagement für das historisch-ästhetische und theologische Gewicht des neutestamentlichen Textes zu schätzen. Sie möchten zugleich würdigen, daß Du die sachlich notwendigen Fragen an die neutestamentlichen Texte und von diesen her an Theologie und Kirche in mitunter unbequemer Konsequenz gestellt hast. Dabei bist Du nicht im exegetischen Binnenraum stehengeblieben, sondern hast gerade denen entscheidende Impulse gegeben, die hinter den kirchlich vermittelten Jesus zurückzufragen versuchen und mit einem »verbürgerlichten Jesus« nicht zufrieden sind.

Dein leitendes Interesse kreist vorrangig um die Theologie dreier neutestamentlicher Textgruppen: um die paulinischen Briefe, die Synoptiker und - in den letzten Jahren immer konzentrierter - um die Logienquelle, die Dir den Zugang zum historischen Jesus und seiner »Sache« als »gefährliche Erinnerung« sowie als norma normans aller christlich motivierten Handlungen öffnet. Wir haben nun im Blick auf Dein exegetisches Repertoire danach Ausschau gehalten, an welchem Punkt es möglich sei, uns mit unseren Beiträgen an Deine Überlegungen anzuschließen. In Deinem im Jahre 1994 publizierten Aufsatz »Zur Problematik der christologischen Karriere des Jesus von Nazareth« meinen wir die »Schnittstelle« gefunden zu haben, die wir vereint nutzen könnten: Dein exegetischer Partner in der Bamberger Theologischen Fakultät, der in Lehre und Forschung zusammen mit Dir die alles bestimmende jüdische Tradition repräsentiert, eröffnet die Studien mit einer detaillierten Skizze der Entwicklung des Immanuel-Motivs bis zur makkabäischen Zeit, das in der mathäischen Christologie unverkennbar eine rahmende wie bestimmende Funktion gewinnt. Es schließt sich ein weiterführender Einblick in die Kyrios-Bezeichnung bzw. -Vorstellung der Umwelt Israels an. Das prophetisch-charismatische Selbstverständnis des historischen Jesus wird sodann von dem zeitgenössischer prophetischer Gestalten, von denen Flavius Josephus zu berichten weiß, abgehoben, um dann zu dem Kernpunkt voranzuschreiten, den Du intellektuell einsichtig gemacht hast: das Osterwiderfahrnis der Erstzeugen als Grundlage und Ausgangspunkt aller christologischen Reflexion. In kritischer Rückfrage und

Erweiterung wird noch einmal die zentrale Bedeutsamkeit Deiner Ausführungen für die gegenwärtig aktuelle Diskussion aufgezeigt.

Über kultur- und sozialgeschichtliche Fragestellungen führt der Weg zu einem weiteren Kerngebiet Deiner Arbeit besonders in den letzten Jahren, der Rekonstruktion der Logienquelle, mit deren methodologischen Aporien, forschungsgeschichtlich relevanten Einsichten, Umfang, Komposition und inhaltlicher Intention Du ringst. Wir hoffen, daß sie in einem wegweisenden Kommentar in der renommierten ökumenischen Reihe »Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)« gekrönt wird. Ohne profunde redaktionskritische Kenntnisse der synoptischen Evangelien - dies haben wir bei Dir gelernt - ist eine Rekonstruktion von Q unmöglich. Deshalb liegt es nahe, den umfassenden historisch-kritischen Forschungsansatz von einer verengenden, psychologisierenden Sichtweise der Texte - wie etwa bei Eugen Drewermann - abzuheben, um zu den individuellen, literarisch-theologischen Ansätzen der jeweiligen evangelischen Autoren in einigen Beiträgen vorzustoßen. Dabei darf auch das Johannesevangelium nicht ganz fehlen, dem ja bekanntlich »hohe« (sicher nicht unumstrittene) Christologie zugeschrieben wird. Der Einfluß der Evangelien wird besonders in der patristischen Literatur sichtbar, wie drei weitere Beiträge eindrucksvoll belegen, seien es die Entwürfe von Tertullian, Origenes, Theodor von Mopsuestia, Markion oder Augustinus.

Aber was wäre der Nutzen vom Nachzeichnen einer Entwicklung, ohne deren aktuelle Relevanz zu reflektieren? Dies geschieht in der Exegese nur zu oft lediglich am Rand, wie Du nicht selten kritisch bemerkt hast. Deshalb versuchen die abschließenden Beiträge, Perspektiven in die gegenwärtige theologische Diskussion an allen Fronten außerhalb der Exegese und ihren Orientierungsrastern zu öffnen. Sie lassen erkennen, welche Bedeutung Dein hermeneutischer Schlüsselbegriff »Perspektive« für die heutige gesellschaftliche und kirchliche Situation weiterhin spielt. Es sei nur an Dein, für eine zeitgerechte christliche Moral bahnbrechendes Werk »Jesus von Nazareth und eine christliche Moral«, das Du mit Deinem langjährigen Kollegen und Freund Volker Eid publiziert hast, erinnert.

Daß Deine Arbeiten offensichtlich die Leitungsebene der Katholischen Kirche bewegt haben, der Du aus der Perspektive der »gefährlichen« Rückbesinnung auf die Jesusüberlieferung aus wissenschaftlicher Redlichkeit manches kritisch vorhalten mußtest, zeigt sich u.a. in der Ablehnung Deines Heimatbistums, des Erzbistums Paderborn, diese Festschrift finanziell zu unterstützen. Um so mehr gilt der Dank der Erzdiözese Bamberg und dem Universitätsbund der Universität Bamberg für ihre Förderung des Bandes, vor allem aber dem Verlag Walter de Gruyter für sein großzügiges Entgegenkommen und die verlegerische Betreuung, vornehmlich Herrn Dr. Hasko von Bassi, sowie der Universität Passau für Bereitstellung eines Betrages für die Arbeiten zur Erstellung der Druckvorlage. Besonderen Dank sagen wir

Herrn Kollegen Prof. Dr. Erich Gräßer für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der BZNW.

Die editorische Arbeit lag weitgehend auf den Schultern eines der Herausgeber und seiner Mitarbeiter an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau, da die Gesamthochschule Essen sich nicht in der Lage sah, die Herausgabe dieser Festschrift zu unterstützen. Unser Dank gilt insbesondere Herrn Dipl.-Theol. Jörn Günther, Passau, der das Druckformat erstellte, und Herrn Dipl.-Theol. Michael Reichardt, der einen Großteil der Beiträge bearbeitete und die Korrekturen mitlas.

Rudolf Hoppe, Passau

zum 14. Februar 1998

Ulrich Busse, Essen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	V
--------------------------------------	---

I. Christologische Kontexte

Hubert Irsigler Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des »Immanuel« in Jesaja 7-11	3
Helmut Merklein Marānā (»unser Herr«) als Bezeichnung des nabatäischen Königs. Eine Analogie zur neutestamentlichen Kyrios-Bezeichnung?	25

II. Ostern

Hubert Frankemölle Auferweckung Jesu - (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf	45
Dieter Zeller Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?	71
Michael Theobald Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20)	93

III. Zeit- und kulturgeschichtliche Aspekte

John S. Kloppenborg Status und Wohltätigkeit bei Paulus und Jakobus	127
Joachim Kügler Paulus und der Duft des triumphierenden Christus. Zum kulturellen Basisbild von 2 Kor 2,14-16	155

- Klaus-Stefan Krieger
Die Zeichenpropheten - eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu? 175

IV. Logienquelle

- Otto Merk
Die synoptische Redenquelle im Werk von Werner Georg Kümmel
- Eine Bestandsaufnahme - 191
- Ulrich Luz
Matthäus und Q 201
- Jacques Schlosser
Q 11,23 et la christologie 217
- James M. Robinson
The Sequence of Q: The Lament over Jerusalem 225
- Christoph Heil
»Πάντες ἐργάται ἀδικίας« Revisited. The Reception of
Ps 6,9a LXX in Q and in Luke 261
- Rudolf Hoppe
Das Gastmahlgleichnis Jesu (Mt 22,1-10/Lk 14,16-24) und seine
vorevangelische Traditionsgeschichte 277
- Frans Neiryck
Saving/Losing One's Life. Luke 17,33 (Q?) and Mark 8,35 295

V. Synoptiker

- Alfred Suhl
Beobachtungen zu den Passionsgeschichten der synoptischen
Evangelien 321
- Ingo Broer
Auslegung der Heiligen Schrift zwischen historischer Kritik und
Tiefenpsychologie. Zu Mk 14,32-42 379

Michael Wolter	
Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2)	405
Ulrich Busse	
Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11-27)	423
VI. Johannesevangelium	
Ludger Schenke	
Christologie als Theologie. Versuch über das Johannesevangelium	445
Manfred Görg	
Fleischwerdung des Logos. Auslegungs- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Joh 1,14a	467
VII. Alte Kirche	
Ernst Ludwig Grasmück	
Aspekte zur Auslegung des Vaterunsers in der Zeit der Alten Kirche ..	485
Wolfgang Schenk	
Die Jesus-Rezeption des Markion als theologisches Problem	507
Erich Feldmann	
Christologische Ansätze des Augustinus von Mailand und ihre Voraussetzungen	529
VIII. Perspektiven	
Volker Eid	
»Gleichzeitigkeit« mit Jesus von Nazaret? Überlegungen zum Zusammenhang von Glaube, Bibel und Moral	553
Ottmar Fuchs	
Christologische Karriere als Kehre in der Theodizee. Pastoraltheologische Aspekte	571

Carl-Peter Klusmann	
Zur Vergesetzlichung der Botschaft Jesu	615
Heinz Robert Schlette	
Die Theologie der Religionen, der neue Relativismus und die Frage nach Jesus	621
IX. Publikationen	
von Paul Hoffmann	631

I. Christologische Kontexte

Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des »Immanuel« in Jesaja 7-11

von HUBERT IRSIGLER

Das alttestamentliche Motiv vom Mit-Sein Gottes (in seinen verschiedenen Ausprägungen) wird am Ende des Matthäusevangeliums in der Verheißung des Auferstandenen Mt 28,20b neu interpretiert. In dieser Beistandszusage verdichten sich und gipfeln im Sinne des Evangelisten alle Verheißungen für die Jüngergemeinschaft. Der Auferstandene bleibt der »Immanuel«, als der Jesus programmatisch im Erfüllungsvermerk von Mt 1,22-23 am Beginn des Evangeliums gedeutet wurde. Der Weg der Rezeption und Neuinterpretation des Immanuel von Jes 7,14 (im Kontext von Jes 7,*1-17) bis hin zur christologischen Interpretation im Neuen Testament, ein Weg, den man als Aufstieg oder »Karriere« des Immanuel bezeichnen könnte, soll hier nicht insgesamt zu beschreiben versucht werden. Das Anliegen meines Beitrags muß viel bescheidener sein. Es geht darum, einige Beobachtungen zur Rezeption und Interpretation des Immanuel innerhalb von Jes 7-11 (im Rahmen der redaktionellen Makrokomposition Jes 5-10+11) beizusteuern, als Aspekte der Geschichte des Immanuel von Jes 7,14 von ihren literarischen und historischen Anfängen her.¹ Allerdings, was sich synchroner Betrachtung als eng begrenzter literarischer Komplex darbietet, erweist sich in diachroner Sicht als Spiegelbild eines langen Nach-Denkens und Nach-Interpretierens, als ein spannungsvolles literarisches Gebilde, das vermutlich in der Hauptsache vom 8. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist. Mit diesem Versuch schließe ich an meinen Beitrag über »Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1-17« von 1985 (neu ediert 1989) an und führe ihn weiter.²

¹ Vgl. exemplarisch die integrierenden Untersuchungen der in Frage stehenden Texte von Jes 7-11 (besonders 7,1-17; 8,5-8; 8,9-10; 9,1-6; 11,1-9[+10]) durch M. Rehm, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Kevelaer 1968 und A. Laato, *Who is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations*, Åbo 1988. Allerdings plädieren beide im wesentlichen für eine einheitliche jesajanische Verfasserschaft dieser Texte; beide gehen von erheblich anderen literarhistorischen Voraussetzungen der Kompositionsbildung aus, als ich sie in meiner Interpretation annehme.

² H. Irsigler, *Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1-17*. Notizen zum Immanueltext, in: BN 29 (1985) 75-114 (auch in: U. Struppe [Hrsg.], *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* [SBAB 6], Stuttgart 1989, 155-197). Eine hinsichtlich der Frage nach Textcharakter und Textentstehung von Jes 7,1-17 erheblich erweiterte Fassung des vorliegenden Beitrags ist erschienen in: Ders., *Vom Abrahamssohn zum Immanuel* (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 101-152. - *Neuere Literatur zu Jes 7*, nach den grundlegenden Untersuchungen von Rehm, *Messias* (s. Anm. 1), und R. Kilian, *Die Verheißung Immanuel* (SBS 35), Stuttgart 1968, vgl. bei P. Höffken, *Grundfragen von Jesaja 7,1-17 im Spiegel neuerer Literatur*, in: BZ 33

*1. Das Immanuelwort Jes 7,14-17 in seiner primären Situation
und im Kontext von Jes 7**

1.1 Nicht nur literarisch, sondern auch pragmatisch-situativ schließt die Szene Jes 7,10-17 eng an den Überlieferungsgeschichtlich vorgegebenen Diskurs V. *4-7 und seine Situierung in V. 3 an. Auf der Ebene des Gesamttextes V. *1-17 sind die Szenen V. 3-9 und V. 10-17 ohnehin einer einheitlichen Redesituation (V. 1*-2.3) zugeordnet. Dennoch weist einiges darauf hin, daß wir das in der Szene V. 10-17 vorausgesetzte Redegeschehen als ein auf V. 3-7 folgendes und situativ modifiziertes Gespräch, als einen neuen Diskurs in relativ neuer Situation verstehen sollten.³ Darauf führt einmal die textpragmatische Beobachtung, daß V. 10 nicht nur den tatsächlichen Vollzug des Redeauftrags V. 4a voraussetzt, sondern auch, daß eine nach V. 4-7 erwartete positive Reaktion des Königs innerhalb einer gewissen ›Bedenkzeit‹ bislang ausgeblieben ist. Zum anderen deutet V. 11-14 auf eine Situation, die es erlaubt, den Dynastierepräsentanten Ahas und die Königsfamilie zugleich anzureden, während V. *3-7 überlieferungskritisch einheitlich direkt nur an Ahas als Redeempfänger gerichtet ist. Das nach V. 11 angebotene Zeichen sollte die *unbedingte* göttliche Zusage, daß Aram und Efraim scheitern V.7, bekräftigen, nachdem die Sprechakte der Jesaja-Rede V. 4-7 und die mit ihnen gesetzten Bewirkungsversuche nicht erfolgreich waren, ihren Zweck bei Ahas nicht erreicht haben. Auf die »fromme« Ablehnung durch Ahas reagiert der Jesaja des Textes mit einer Schelte von auffallendem Gewicht: Stilistisch gesteigert durch Ausweitung des Adressatenkreises auf das Haus David, ohne daß der situative Empfänger wechseln muß, inhaltlich mit einem schweren Tadel, der einen Bruch zwischen den Redeempfängern und Jesaja sowie Jahwe selbst anzeigt. Auf der Redeebene weist Ahas im Verständnis Jesajas durch seine ablehnende Antwort

(1989) 25-42.25. Darüber hinaus vgl. besonders Laato, Who is (s. Anm. 1), und Ders., Immanuel - Who Is With Us? - Hezekiah or Messiah?, in: M. Augustin/K.-D. Schunck (Hrsg.), »Wünschet Jerusalem Frieden«. Collected Communications to the XIIth Congress of the IOSOT, Jerusalem 1986 (BEATAJ 13), Frankfurt/M. 1988, 313-322; J. Høgenhaven, Die symbolischen Namen in Jes 7 und 8 im Rahmen der sogenannten »Denkschrift« des Propheten, in: J. Vermeulen (Hrsg.), The Book of Isaiah. Le livre d'Isaie (BETHL 81), Leuven 1989, 231-235; R.E. Clements, The Immanuel Prophecy of Isa. 7, 10-17 and Its Messianic Interpretation, in: E. Blum u.a. (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 225-240; S. Deck, Die Gerichtsbotschaft Jesajas. Charakter und Begründung (FzB 67), Würzburg 1991, 157-181; E. Haag, Das Immanuelzeichen in Jesaja 7, in: TThZ 100 (1991) 3-22; J. Werlitz, Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jes 7,1-17 und 29,1-8 (BZAW 204), Berlin-New York 1992, 95-250; M.A. Sweeney, Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature (FOTL XVI), Grand Rapids/Michigan-Cambridge/UK 1996, 143-164 (Lit. 163f).

³ Aus unterschiedlichen Blickwinkeln kommen M.E.W. Thompson, Isaiah's Sign of Immanuel, in: ET 95 (1983/84) 67-71.69, und überlieferungskritisch Höffken, Grundfragen (s. Anm. 2), 29f.41, zu einem ähnlichen Ergebnis.

Jahwe als den Garanten der Jerusalemer Dynastie zurück.⁴ Dann dürfen wir im Blick auf die vorausgesetzte Situation vermuten, daß die ja allem Anschein nach religiös korrekte und fromm, nicht heuchlerisch gemeinte Antwort des Ahas (vgl. Dtn 6,16) ein Handeln impliziert, das im Sinne Jesajas direkt der göttlichen Zusage von V. 7 zuwiderläuft und die Mahnung, Ruhe zu bewahren und zu vertrauen (V. 4, vgl. 9a), in den Wind schlägt.

Nun haben Exegeten nicht erst, aber besonders seit Kemper Fullerton (1918) und Emil G. Kraeling (1931) häufiger vermutet, daß bereits die Ermutigungsrede an Ahas V. 4ff situativ darauf ziele, den König von dem Plan abzuhalten, gegen den drohenden Angriff Arams und Efraims (Israels) den Assyrerkönig Tiglat-Pileser III. um Hilfe zu ersuchen. Ein Hilfesuch, das notwendig Unterwerfung, schweren Tribut und Vasallität (im ersten Stadium) nach sich ziehen mußte (vgl. 2 Kön 16,7-9)!⁵ Denn daß die Vasallität Judas schon vor dem Hilfesuch des Ahas bestanden haben sollte, ist textlich nicht zu verifizieren.⁶ Im intertextuellen Ver-

-
- 4 Vgl. Irsigler, Zeichen (s. Anm. 2), 103-107.104: Als geprägt ist in Jes 7,11ff die Vorstellung vorausgesetzt, daß ein verantwortlicher Führer oder ein dynastisches Oberhaupt in einer Krisensituation für die Wahrheit einer empfangenen Zusage von Jahwe (ohne dessen Aufforderung) ein Zeichen erbitten darf, ebenso das in der Königstheologie Jerusalems beheimatete Motiv, wonach Jahwe selbst dem davidischen König das Angebot des Bittendürfens macht (unabhängig von einer *Zeichen*-Bitte). In Jes 7,11 ist damit auch vorausgesetzt, daß Ahas von diesen Zusammenhängen wissen konnte und daher das Angebot natürlich hätte annehmen können. Daß er sich auf eine andere Glaubenstradition beruft, die in Dtn 6,16 ja nur resümierend und exemplarisch formuliert ist (Jes 7 ist nicht von Dtn 6,16 abhängig!), stempelt Ahas noch nicht subjektiv als »Heuchler«. In diese Nähe rückt ihn wohl auch noch Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 231 (»Ahas weiß fromme Worte zu benutzen, ohne sich von deren Wahrheit ansprechen zu lassen.«), der allerdings mit Recht zugleich auf die Glaubensverweigerung des Ahas abhebt. Wenn Ahas sich in der situativ möglichen Konkurrenz von traditionellen religiösen Konzepten in der Weise seiner Antwort von 7,12 entscheidet, wird freilich (auf Textebene) fehlendes Vertrauen auf Jahwes Beistand und Verhaftung in Furcht (7,4!) sichtbar.
- 5 Vgl. K. Fullerton, Immanuel, in: AJSL 34 (1918) 256-283.258.260; E.G. Kraeling, The Immanuel Prophecy, in: JBL 50 (1931) 277-297.279f, der sich allerdings sogar zu der These versteigt, Jes 7,1-17 habe seinen primären Platz nach 2 Kön 16,4 gehabt, gefolgt von 2 Kön 16,7-9 (295-297). Dazu besonders E. Würthwein, Jesaja 7,1-9. Ein Beitrag zu dem Thema: Prophetie und Politik (1954), in: Ders. (Hrsg.), Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 127-143.133-135; H. Wildberger, Jesaja. 1. Teilband Jesaja 1-12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972, 280. Die Imperative Jes 7,4 setzen gewiß eine spezifische Situationskenntnis, keineswegs aber eine *Text*-kenntnis ihres Autors von der narrativen Darstellung in 2 Kön 16,5.7-9 voraus, gegen Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 228. Werlitz weist freilich Jes 7,1 (nach 2 Kön 16,5) insgesamt dem Grundtext von Jes 7* zu (216ff), im Gegensatz zu V. 2. Gerade wenn man von dieser literarkritisch-methodisch durchaus unwahrscheinlichen Annahme (s. u. Anm. 17), ausgeht, erscheint es seltsam, daß derselbe Autor Jes 7,4 für seine Leser derart enigmatisch formuliert haben sollte, um eine Warnung vor der Absendung des Hilfesuchs an Tiglat-Pileser III. auszudrücken.
- 6 J. Hughes, *Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology* (JSOT.SS 66), Sheffield 1990, 202.203 Anm. 85, plädiert dafür, daß die Tributleistung des Ahas, die in der Tontafelinschrift Tiglat-Pileser III. K 3751 (Z. 11) bezeugt ist, und die Vasallität des

gleich mit 2 Kön 16 sprechen gute Gründe für diese Vermutung zum historisch-situativen Hintergrund von Jes 7*. Auch die bekannten Warnungen Jesajas vor politisch-militärischen Bündnissen, die dem Suchen nach Jahwe und dem Vertrauen auf ihn entgegenstehen in Jes 30,1-5; 31,1-3, deuten in diese Richtung. Jedoch darf man über dieser plausiblen Vermutung die spezifischen Textmerkmale von Jes 7 nicht aus den Augen verlieren. Da ist vor allem das Gewicht der Situationsangabe in V. 3. Es handelt sich um einen wichtigen Zugang zu Jerusalem, wahrscheinlich »am unteren Siloa-Teich, am Ende der von Salomo gebauten Wasserleitung« (Eckart Otto).⁷ Dann wird die Annahme im Recht sein, der Aufenthalt des Ahas an diesem Platz habe mit dem Bemühen um militärische Verteidigungsmaßnahmen und dem Schutz der Wasserversorgung der Stadt zu tun. Innertextlich erklärt sich aus dieser Sicht, daß Jesaja der Unruhe und der von Furcht diktierten Suche nach militärischer Sicherheit bei Ahas mit der Forderung entgegentritt, sich vor einem solchen *furchtbestimmten* Verhalten zu hüten, davon Abstand zu nehmen, Ruhe zu finden und zu bewahren (V. 4). Eine Aufforderung zur quietistischen Tatenlosigkeit ist aus V. 4 nicht zu entnehmen. Mit diesem textsemantischen und -pragmatisch erschließbaren Verständnis der Aufforderungen in V. 4 kongruiert die Scheltrede in Jes 30,15-16 (Einheit 30,15-17). Dieser Text setzt in enttäuschter Rückschau das »Ruhe bewahren« (*hašqit* V. 15 wie Jes 7,4) als rettendes Angebot Jahwes dem Streben nach (eigener) militärischer Rüstung und Macht gegenüber. Allerdings, mit diesem Streben kann die Suche nach der Hilfe einer auswärtigen Großmacht und ihrem Militärpotential eng verknüpft sein, wie Jes 31,1 zeigt.

Auf der Ebene der historischen Rekonstruktion könnte auch von daher mit der Entscheidung für ein solches Hilfesuch am Königshof in der textexternen Situation des Redegeschehens in Jes 7* zu rechnen sein. Der Primärtext von V. 3.4-7 jedoch läßt keinen Hinweis darauf erkennen. Textpragmatisch setzt er gemäß der Ortsangabe V. 3 und dem Verhalten des Ahas nach V. 4 ein in Furcht verhaftetes militärisches Sicherungsstreben beim König voraus. Textimmanent zeigt erst die Zeichenablehnung V. 11ff den wahren Charakter, die Zielrichtung dieses Verhaltens: es erscheint als Mißtrauen gegen Jahwes Zuspruch und Beistand.

Auf der Ebene der Zeichenablehnung und der nachfolgenden Schelte sowie des Immanuelwortes (V. 12.13.14.16-17*) ist die Entscheidung von Ahas und Königshof für ein Bemühen um militärische Rüstung und Sicherheit gegenüber den beiden Feindkönigen, das ebenso der eigenen Furcht wie politisch-militärischer Logik gehorcht, offensichtlich schon gefallen. Historisch könnte dies konkret bedeuten,

judäischen Königs seinem Hilferuf an den Assyrer vorausging. Aus der (tendenziellen) Selbstbezeichnung des Ahas als »Knecht« und »Sohn« des assyrischen Königs läßt sich eine *vorgängige* Vasallität kaum erschließen. Vor allem spricht der Zusammenhang von Hilfesuch und Tributleistung in 2 Kön 16,7-9 dagegen. Vgl. bes. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, 308 (mit Anm. 29).313!

⁷ E. Otto, Jerusalem - die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrzeit, Stuttgart u.a. 1980, 64.

daß die Entscheidung für das fatale, für Juda so folgenreiche Signal an die Assyrer schon getroffen ist.⁸ Von daher jedenfalls wird der situative Sinn, die Schärfe und das Gewicht der Schelte in V. 13 noch deutlicher. Besonders aber erklärt sich in diesem Fall der Übergang von V. 16 auf V. 17 in dem Interdependenzgefüge 16b-17 leichter: Nur Assur kommt situativ als die Kriegsmacht in Frage, die Aram und Efraim entvölkern und dann aber auch Juda Notzeit als schweren Machtverlust bringen wird (vgl. 8,1-4.5-8!).

Ohne diese Beobachtungen zum situativen Hintergrund zu entwerfen, müssen wir allerdings für die überlieferte Textgestalt betonen, worauf es dem Jesaja des Textes entschieden ankommt: auf die Konfrontation von Ahas und Königshaus mit Jahwe. An ihm, an Jahwe, nicht an äußeren Feinden, kommt der König zu Fall. Nichts spricht dagegen, diese Sicht der Dinge auch schon dem historischen Jesaja zuzutrauen.⁹ Für (den) Jesaja (des Textes) bedeutet das, was die Zeichenablehnung situativ signalisiert, eine Ermüdung der Geduld Gottes, einen religiösen Bruch, Abweisung des göttlichen Zuspruchs, Verharren in Furcht. *Darauf* antwortet Jahwes Strafe in V. 17, nicht etwa auf einen politischen Mißgriff des Ahas.

Auf diesem Hintergrund zeichnet sich der *primäre situative Sinn des Immanuelworts* ab. Das dem Königshaus angekündigte göttliche Zeichen 14a erfordert, daß die Sachverhalte des Zeicheninhalts V. 14b-c.16-17* insgesamt in der Zukunft liegen, allerdings in einer durchaus nahen Zukunft. Für Ahas und das Königshaus müssen die Sachverhalte erfahrbar, überprüfbar sein. Alle genannten Personen bzw. Personengruppen in V. 14.16-17* sind, natürlich mit Ausnahme des Immanuelsohnes, in der erzählten Zeit, zur Sprechergegenwart Jesajas gehörig eingeführt und situativ vorausgesetzt: Das »Haus David«, verstanden als die jetzt regierende Königsfamilie, *ha=ʿalmā* »die junge Frau«, die beiden Feindkönige und selbstverständlich Ahas und sein Volk. Das »wir« des Immanuelnamens nimmt die direkte Anrede an die Königsfamilie (V. 13.14a) auf, was sachlich auch von der Begründung in V. 16-17 her unbedingt gefordert ist. Da auch die »junge Frau« und ihr Sohn diesem »wir« angehören, spricht alles dafür, in der jungen Frau eine Angehörige des Königshauses, die Frau des Ahas zu sehen.¹⁰ Sie ist daran, schwan-

⁸ Vgl. auch Fullerton, Immanuel (s. Anm. 5), 260.

⁹ Von einer »sich ganz auf Jahwe und Ahas konzentrierende(n) Profilierung der Geschehensdarstellung« spricht O.H. Steck, Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9, in: EvTh 33 (1973) 77-90.85. Sie kann jedoch schwerlich darin begründet sein, daß Jesaja den Text erst im Zuge der Abfassung der »Denkschrift« gestaltet habe (86) - Jes 7* ist Fremdbbericht, als Makrotext ohnehin nicht von Jesaja und aus einer gewissen zeitlichen Distanz zu den Ereignissen der erzählten Welt, jedenfalls erst nach der Regierungszeit des Ahas, verfaßt. Aber warum sollte die besagte Konzentrierung, abgesehen von jener in den narrativen Textelementen, nicht schon *originäres* Merkmal einer prophetischen Rede sein?

¹⁰ Vgl. zur personalen Deixis Irsigler, Zeichen (s. Anm. 2), 95-97, und die Folgerung 107f. Die Geschichte dieser Interpretation braucht hier nicht wiederholt dargelegt zu werden. Vgl. aus neuerer Zeit etwa C. Dohmen, Das Immanuelzeichen. Ein jesajanisches Drohwort und seine inneralttestamentliche Rezeption, in: Bib 68 (1987) 305-329.318; J. Høgenhaven, Gott und

ger zu werden und einen Sohn zu gebären, dem sie den Namen »Immanuel« geben soll. Daß V. 14c als Anweisung oder Aufforderung zur Namengebung verstanden werden muß, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Sachverhalte von V. 16-17 nachzeitig zu Geburt und Namensgebung sind und daher die *ʿalmā* zur Zeit der Geburt ihres Sohnes nicht dazu anregen können, dem Kind von sich aus diesen Namen zu geben.¹¹ Daß der Sohn nicht in ferner Zukunft, sondern bald, schon etwa innerhalb eines Jahres geboren werden soll, dafür spricht V. 14 sprachlich sowie im Blick auf die situative Zeichenfunktion für Ahas und die Königsfamilie.¹²

Das göttliche Zeichen verrät eine tiefe Tragik. Der Name Immanuel, primär Vertrauensname »Gott ist mit uns«, konnotiert Erwählungstraditionen, Davids-tradition und kultisch vermitteltes Heilsvertrauen.¹³ Er läßt erkennen, wie heilvoll, ausschließlich positiv für Ahas und das Königshaus das Gotteszeichen ursprünglich (V. 11) hätte sein sollen. Als Immanuelsohn verbürgt das Kind die *unbedingte*, sichere Zusage Jahwes von V. 7: Aram und Efraim wird es nicht gelingen, in Jerusalem den davidischen Herrscher zu stürzen und einen willfähigen König einzusetzen. Diese unbedingte Zusage bleibt auch in der Situation der Zeichengabe von V. 14 gültig. V. 16 bestätigt, überbietet und konkretisiert ja den göttlichen Zuspruch. Innerhalb weniger Jahre, noch bevor der Knabe fähig sein wird, die richtige Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen, wird das Wohnland Arams und Efraims entvö-

Volk bei Jesaja. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie (ATHD 24), Leiden 1988, 87-93.88 und - allerdings unter der Voraussetzung einer sehr problematischen entstehungsgeschichtlichen Hypothese und Spätdatierung von Jes 7* - Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 235.237. Vgl. den Forschungsüberblick bei Laato, Who is (s. Anm. 1), 136-159, der selbst freilich für einen unbekanntenen Immanuel als Neubeginn der davidischen Dynastie plädiert (154ff).

- 11 Die Nachzeitigkeit der Sachverhalte von Jes 7,16-17 gegenüber der Geburt und Namensgebung V. 14 haben H.W. Wolff, Frieden ohne Ende. Jesaja 7,1-17 und 9,1-6 ausgelegt (BSt 35), Neukirchen-Vluyn 1962, 35, und O.H. Steck, Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7,10-17 und 8,1-4, in: ThZ 29 (1973) 161-178.171 Anm. 43, klar gesehen, allerdings ohne die Konsequenz für den Appellcharakter von V. 14c zu ziehen. Vgl. dagegen H.-P. Müller, Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel vi 1-viii 18, in: Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers (VTS 26), Leiden 1974, 25-54.39; Irsigler, Zeichen (s. Anm. 2), 90f.
- 12 Da die Zeichenankündigung Jes 7,14a die Sachverhalte des Zeicheninhalts als zukünftig deklariert, wird dies auch für den qualifizierenden Nominalsatz V. 14b gelten. Aber das prädikative Partizip /w=jō**ʾid*/ als Ausdruck für futurum instans zeigt schon sprachlich, daß an eine nahe Zukunft gedacht ist, vgl. Gen 17,21 (und V. 19!), Irsigler, Zeichen (s. Anm. 2), 89f mit Anm. 48.
- 13 Vgl. Wildberger, Jesaja (s. Anm. 5), 292f; Laato, Who is (s. Anm. 1), 131; Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 236. David-Tradition (1 Sam 16,18; 17,37 u.a.), Kult-Tradition (kultischer Ruf, vgl. Ps 46,8.12) und Jahwe-Krieg-Tradition (Ri 6,12; Dtn 20,4) können konnotiert sein. Zu beachten ist auch, daß die Verbindung von Zeichengabe und »Immanuel«-Name an das Schema der Berufung eines (charismatischen) Führers (Ex 3 »E«; Ri 6; 1 Sam 9f), ferner eines Propheten (Jer 1) erinnert: Die Beistandsformel vom göttlichen Mit-Sein mit dem Berufenen will dessen Einwand überwinden. Sie wird verstärkt durch eine göttliche Zeichengabe (vgl. Ex 3,12; Ri 6,16.17; auch Jer 1,8.9).

kert sein.¹⁴ Aber gerade jene unbenannte Macht, die dies bewirkt, wird mit dem gleichen Zug auch Ahas, dem Repräsentanten des Davidhauses und seinem Volk eine schwere Zeit bringen. Man wird sie als Strafe Jahwes erfahren (V. 17). Sie wird nur mit dem Machtverlust des Davidhauses unter dem Salomosohn Reha-beam bei der sog. Reichstrennung um 930 v. Chr. vergleichbar sein. Nach dem Gesagten kommt als mit Bedacht ungenannte Fremdmacht situativ nur Assur in Frage. König Ahas verursacht durch sein Hilfersuchen an Tiglat-Pileser III. für Juda eine Zeit schwerer staatlicher Abhängigkeit, wie sie Juda bisher nicht kannte.

Die Ereignisnähe der Darstellung und die gemachten situativen Voraussetzungen sprechen dafür, *das Redegeschehen* von V. (3).4-7 (mit formuliert vorgegebener Überlieferung) wie prinzipiell auch V. 11-17 historisch glaubwürdig in der Zeit des von Aram angeführten Angriffsversuchs auf Jerusalem zu verankern, also 734 (733) v. Chr.¹⁵

1.2 Die vorliegende schriftliche Gestalt von Jes 7,1-17 in ihrer literarisch primären Form stammt allerdings von einem Jesajaschüler und ist m. E. am ehesten in der Frühzeit der Regierung des Ahas-Sohnes Hiskija anzusetzen.¹⁶ Entgegengesetzte neuere Spätdatierungen von Jes 7* überzeugen nicht.¹⁷ Letzten Endes hat

¹⁴ Die Interpretation, wonach die Rede von der Fähigkeit, Böses zu verwerfen und Gutes zu wählen, einen Zeitraum von wenigen Jahren, etwa 2-3 Jahre, bezeichnen soll, ist immer noch am wahrscheinlichsten, vgl. Müller, Glauben (s. Anm. 11), 41; Thompson, Isaiah's Sign (s. Anm. 3), 68b.69a. Vgl. Jes 8,4.

¹⁵ Zu der von Jes 7* vorausgesetzten historischen Situation vgl. Donner, Geschichte (s. Anm. 6), 303-316.307-313; J.A. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991, 158-161; Thompson, Situation (s. Anm. 3), 104-114; J.M. Asurmendi, La guerra siro-ephraimita. Historia y profetas (Institución San Jerónimo 13), Valencia-Jerusalem 1982, 13ff.59-66.

¹⁶ Vgl. Irsigler, Zeichen (s. Anm. 2), 110f: wahrscheinlich zu Beginn der Regierungszeit Hiskijas; entsprechend Dohmen, Immanuelzeichen (s. Anm. 10), 321. Zur Problematik der Datierung insgesamt Höffken, Grundfragen (s. Anm. 2), 36-38, der Jes 7* allerdings erst in den Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. nach dem Eingriff Sanheribs in Palästina setzen will. Vgl. auch die Argumentation gegen eine Einordnung von Jes 7* in den Kontext deuteronomistischer Theologie (O. Kaiser) ebd. 33, auch C. Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch, in: VF 31 (1986) 16-19; E. Blum, Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jesaja 1-11 (Teil I), in: ZAW 108 (1996) 547-568.554 Anm. 25. Sweeney, Isaiah 1-39 (s. Anm. 2), 149-159.150.159, betrachtet die Letztgestalt von Jes 7,1-9,6 zwar als ein Werk der Joschijanischen Reform, führt jedoch »the underlying form« des Textes, abgesehen von Modifikationen in 7,1.3-4.10.17.18-19 und 21-25 auf den Propheten Jesaja selbst zurück als eine Komposition, die er am Beginn der Regierung Hiskijas verfaßt habe.

¹⁷ Vgl. oben Anm. 16 Höffken und Hardmeier gegen Kaiser; ihre Argumentation greift der Sache nach auch gegenüber dem Ansatz von Jes 7* »im dtn-dtr Milieu exilisch-nachexilischer Zeit« nach Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 213.222 Anm. 34 bzw. entsprechend in der nachexilischen Zeit nach R. Kilian, Jesaja 2. 13-39 (NEB Lfg. 32), Würzburg 1994, 162. Eine eingehende Auseinandersetzung kann hier nicht erfolgen. Es erstaunt, daß J. Werlitz, Studien (s. Anm. 2), der sich ausführlich mit Fragen literarkritischer Krieteriologie und Methodik auseinandersetzt (1. Kap., 7ff), zu literarkritischen Entscheidungen kommt,

der Mißerfolg Jesajas beim Königshaus, die Abweisung des prophetischen Worts für Ahas, die Erfahrung der bösen Folgen für das zum Assyriervasall gewordene Juda und das Nachdenken über den Wahrheitswert des prophetischen Worts zur Verschriftung von Jes 7 geführt.¹⁸ Nach einer narrativen Exposition macht der Verfasser aus den beiden überlieferten Redegeschehnissen textstruktural zwei Szenen V. 3-9 und V. 10-17, die präzis aufeinander bezogen sind. Sie laufen in ihren dominanten illokutiven Sprechaktfunktionen parallel: Von dem göttlichen Versprechen, der verheißenden Zusage V. 7 hin zur bedingten Drohung an das Königshaus V. 9c-d, und ebenso von der für das Königshaus und das Volk von Juda implizit heilvollen Ankündigung V. 16 hin zu der Unheilsankündigung für König, Volk und Königshaus in V. 17. V. 16 verwirklicht inhaltlich V. 7 und entsprechend V. 17 den V. 9c-d. Die bedingte Drohung V. 9c-d »glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht«, die wohl in dem besagten Redegeschehen an das Königshaus letztlich verwurzelt, aber relativ eigenständig überliefert ist, wird nun zum Schlüsselwort des gesamten Textaufbaus, zum Brennpunkt des Rede- und Gesprächsberichts. Jene Sätze, die die wichtigsten Mitteilungsziele der beiden prophetischen Redegeschehen formulieren, d.h. V. 7 und als tragischer Höhepunkt V. 17, werden nun durch diese bedingte Drohung V. 9c-d vermittelt. Sie unterstreicht mit allem Nachdruck das Wirkungsziel der Ermutigungsrede in V. 4 und artikuliert jetzt zugleich das entscheidende Wirkungsziel des ganzen Textes 7,1-17! Der Text präsentiert sich als Dokument einer gesteigerten, äußersten Glaubensmahnung an das jüdische Königshaus und den regierenden König, nach V. 2 auch an das Königsvolk. Die Szene V. 10-17 präsentiert das warnende Beispiel für die Wahrheit der bedingten Drohung V.9c-d als Glaubensforderung. So verstanden unterstreicht die Szene V. 10-17 die Glaubensforderung für die Verfasserzeit, aber auch für neue implizite Leser und Erzähler der weiteren Überlieferungszeit des Textes.

Wenn die primäre literarische Fassung von Jes 7 aus den ersten Regierungsjahren Hiskijas stammt, wird der Immanuelsohn von Jes 7 pragmatisch mit dem Ahassohn Hiskija identifizierbar, freilich noch immer durchaus ohne die Züge einer »messianischen« Hoffnungsgestalt im Horizont restaurativer bzw. eschatologischer

die in entscheidenden Punkten textintern-literarkritisch weder plausibel noch haltbar sind (214-222): Die Sätze 2a-b (+ 2c?) sollen gegenüber einem primären V. 1 (abhängig von 2 Kön 16,5) eine Erweiterung sein, obwohl ihr formulierter Inhalt die Kenntnis von V. 1 gerade nicht voraussetzt. Ein exegetischer Gewaltstreich ist die entsprechende Ausgrenzung von V. 5-6 aus der Grundschrift. Damit entfällt nicht nur redeintern (V. 4-9), sondern auch makrotextintern die entscheidende Information, daß es in dem Kriegszug nach V. 1 um eine Gefährdung der davidischen Dynastie geht (V. 6!). Die Szene V. 10ff hängt dann in der Luft! Zur Kritik an Werlitz vgl. besonders auch Blum, Testament I (s. Anm. 16), 554f Anm. 26!

18 Vgl. umfassender zur Frage der »Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel« C. Hardmeier, Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel, in: ThGl 73 (1983) 119-134, im Rahmen einer Analyse von »Verkündigung und Schrift bei Jesaja«, bes. 127f; Ders., Jesajaforschung (s. Anm. 16), 24.

Erwartung. Dann gewinnt aber auch die Tatsache besonderes Gewicht, daß der Text nur Ahas und der Königsfamilie seiner Zeit, in keiner Weise dem Immanuelsohn Schuld und Verantwortung für das Unglück Judas (V. 17) zuspricht. Wäre der Text erst in den Jahren um und nach 701 v. Chr. entstanden, so wäre dieser Aspekt kaum zu verstehen. Dem jungen König Hiskija aber wird in dem Text Jes 7 ein warnender Spiegel vorgehalten, der ihn im Sinne des Verfassers mit allem Nachdruck zur Glaubensfestigkeit mahnt, ebenso die Königsfamilie und das Königsvolk. Die Fähigkeit, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen (V. 16), die nach Parallelformulierungen Regierungskompetenz intendieren kann (1Kön 3,9), aber nicht muß (Dtn 1,39), wird jetzt textpragmatisch sicher im ersteren Sinn verstanden.¹⁹ Dem jungen König wird also die Kompetenz zuerkannt, in seiner Regierung die richtige Wahl zwischen Gut und Böse zu treffen. Der Text mahnt den König, sich nicht zu verweigern, nicht die falsche Wahl zu treffen wie Ahas.²⁰ Aber es bleibt die Tragik im Geschick, im Ergehen des Königs. Die bösen Folgen der falschen Entscheidung seines Vaters Ahas und des Königshofes können nicht mehr verhindert werden. Auch über den Tod des Ahas hinaus bleibt das Geschick Judas und des Königshauses davon gezeichnet.

Leider sind die wesentlichen biographischen Daten Hiskijas kaum noch mit der wünschenswerten Sicherheit zu klären. Plausibel erscheint es, seinen Regierungsantritt in den Jahren 728/27 oder 727/26 anzusetzen.²¹ Wenn er (gegen 2 Kön 18,21)

-
- ¹⁹ Vgl. die Vermutung M. Görgs, Hiskija als Immanuel. Plädoyer für eine typologische Identifikation, in: BN 22 (1983) 107-125.120f, zur Regierungskompetenz des Immanuel nach Jes 7,16; dazu Irsigler, Zeichen (s. Anm. 2), 91 Anm. 52.
- ²⁰ Schon Fullerton, Immanuel (s. Anm. 5), 282, spricht von einem »contrast between the disastrous choice of the father and the possible correct choice of the son ...«.
- ²¹ Vgl. J.A. Soggin, Einführung (s. Anm. 15), 167; V. Pavlovsky/E.Vogt, Die Jahre der Könige von Juda und Israel, in: Bib. 45 (1964) 321-347.347: 728/7 - 699 v. Chr.; im Anschluß daran M. Hutter, Hiskija, König von Juda. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte in assyrischer Zeit (GrTS 6), Graz 1982, 52-55, mit einer knappen Diskussion weiterer Datierungsvorschläge. G. Hentschel, 2 Könige (NEB Lfg. 11), Würzburg 1985, 85a: Antrittsjahr Hiskijas endete mit Neujahrsfest im Frühjahr 728. J.H. Hayes/P.K. Hooker, A New Chronology for the Kings of Israel and Juda, Atlanta/Georgia 1988, 71(80): Thronbesteigung einige Zeit nach dem 15. Marcheschwan 728, offizieller Regierungsantritt 15. Tischri 727. Dagegen E.R. Thiele, The mysterious numbers of the Hebrew kings, Grand Rapids/Michigan 1983, 200-204: 716/15 v. Chr.; Hughes, Secretes (s. Anm. 6), 218-223: 722 v. Chr. Bei den beiden letzteren Ansätzen des Akzessionsjahrs Hiskijas wird 2 Kön 18,1,9-10 zu wenig gewichtet. Fraglich erscheint auch der Vorschlag L. McFalls, Dis Thiele Overlook Hezekia's Coregency?, in: BS 146 (1989) 393-404.400-404, die Probleme der Datierung von Hiskijas Regierungszeit durch Annahme einer Mitregentschaft des Hiskija mit seinem Vater Ahas für die Jahre 728 bis 715 v. Chr. zu lösen. Zur Diskussion der Regierungszeit des Ahas (2 Kön 16,1-2) vgl. z. B. Hentschel, 2 Könige (s. diese Anm.), 74; M. Rehm, Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982, 158f; E. Würthwein, Die Bücher der Könige. 1 Kön 17-2. Kön 25 (ATD 11,2), Göttingen 1984, 387, vgl. ebd. 407.412f, wo 2 Kön 18,13 mit plausiblen Argumenten als Fehlдатierung erwiesen wird, zugunsten der Datierung des Regierungsantritts Hiskijas in das dritte Jahr Hoscheas von Israel 2 Kön 18,1: wohl 728 v. Chr.

vermutlich schon als Kind König wurde,²² könnte die Entstehung der Primärform von Jes 7 in den frühen Regierungsjahren Hiskijas besonders gut verständlich werden. Noch führen dann andere für ihn die Regierungsgeschäfte, etwa Hiskijas Mutter Abi (2 Kön 18,2) und der führende Priester Urija (Jes 8,2), noch hat der »Immanuelsohn« keine gewichtigen eigenen Entscheidungen zu verantworten. Aber die Mahnung und Warnung des Textes auf Zukunft hin hat in dieser Situation durchaus ihren motivierenden Ort und Sinn.

Die weitreichende und theologisch so gewichtige Rezeptionsgeschichte des Immanuelworts beginnt schon mit der Bildung des Gesamttextes von Jes 7,*1-17. In ihm erhält ja die zweite Redeszene und besonders die Immanuelankündigung V. 14-17 den Hauptakzent. Sie provoziert eine Interpretationsgeschichte, deren entscheidende inhaltliche Weichenstellung an der Makrokomposition Jes 5-10+11 ablesbar ist. Was ich hier versuche, ist nicht mehr als ein Ausblick auf weitere Stadien der Rezeptionsgeschichte, der »Karriere« des Immanuel im genannten Rahmen Jes 5-11, näherhin in den Kapiteln 7-11. Die zugrundeliegende literarhistorische Hypothese dürfte dabei deutlich werden, auch wenn ich im engen Rahmen meines Beitrags nicht auf die komplizierten literarhistorischen Fragen dieser Kapitel und ihre Diskussion in der Forschung näher eingehen kann.²³

²² Die Angabe in 2 Kön 18,2, Hiskija sei bei seinem Regierungsantritt 25 Jahre alt gewesen, kann auf keinen Fall richtig sein, vgl. nur z.B. Rehm, 2 Kön (s. Anm. 21), 177f, der (nach anderen) von einem Alter von 5 Jahren ausgeht. Ebenso Hutter, Hiskija (s. Anm. 21), 55-58; er weist auf drei einflußreiche Persönlichkeiten in der Zeit der Minderjährigkeit Hiskijas hin: Hiskijas Mutter Abi, der Priester Urija und auch der Prophet Jesaja selbst.

²³ Zur Struktur und Redaktionsgeschichte der Makrokomposition Jes 5-10(+11) vgl. B.W. Anderson, »God with Us« - In Judgement and in Mercy: The Editorial Structure of Isaiah 5-10(11), in: G.M. Tucker u.a. (Hrsg.), Canon, Theology and Old Testament Interpretation (FS B.S. Childs), Philadelphia 1988, 230-245; näherhin zu Jes 5,1-10,4 C.E. L'Heureux, The Redactional History of Isaiah 5.1-10.4, in: W.B. Barrick/J.R. Spencer (Hrsg.), In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature (FS G.W. Ahlström [JSOT.S 31]), Sheffield 1984, 99-119; Sweeney, Isaiah 1-39 (s. Anm. 2), 112-121 (Lit. S. 121!). Auf die (fragwürdige) These Blums, Testament I (s. Anm. 16), 547-568.550ff, vgl. Ders., Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11 (Teil II), in: ZAW 109 (1997) 12-29, Jes 1,21-11,5 gehe auf eine Komposition zurück, die Jesaja gegen Ende seiner Wirksamkeit (im Krisenjahr 701 v. Chr.) für den Kreis seiner Anhänger zusammengestellt habe (»Testament Jesajas«), soll hier nur hingewiesen werden. Einen breiten Konsens kann die kompositionskritische These beanspruchen, daß der erweiterte »Denkschrift«-Komplex Jes 6,1-9,6 von einem doppelten Rahmen umgeben ist, der das Nordreich Israel und das Südreich Juda in gleicher Weise betrifft. Die Rechtsbruchsammlung mit ihren sieben Wehe-Worten als äußerer Rahmen (5,1-7,8-24+10,1-4A) fungiert als Schuld aufweis, das Kehrversgedicht von der ausgestreckten Hand Jahwes als innerer Rahmen bringt dazu die Drohung (Jes 5,25.26-29[30]+9,7-20). Der in 10,4B wiederholte Kehrvers von der ausgestreckten Hand erlaubt den Anschluß von (jetzt erweiterten) Assur-Worten in Kap. 10 und die kompositionelle Identifikation der ausgestreckten Hand Jahwes mit Assur, dem Strafwerkzeug (10,*5-15; 10,27*-32[33-34]). Aus der Unheilsinterpretation der »Denkschrift« durch den doppelten Rahmen läßt sich erschließen, daß das Heilswort 9,1-6 jedenfalls nicht primär zur Komposition Jes 6-8* und ihrem genannten Rahmen gehört,

2. Das Immanuelwort im Kontext der (erweiterten) »Denkschrift« Jes 6,1-8,18

2.1 Im Kontext der *primären* redaktionellen sog. »Denkschrift« Jes *6,1-8,18²⁴ folgen die beiden Texteinheiten Jes 8,1-4 und 8,6-8b mit der redaktionellen Einleitung 8,5 ursprünglich unmittelbar auf Jes 7,16-17. Die Ankündigung gegen die beiden Feindkönige von Aram und Efraim in 7,16 wird kompositionell exakt in der eigenständigen Einheit 8,1-4 aufgenommen und im Namen des Jesaja-Sohns »Maher-Schalal-Hasch-Bas« symbolisiert. Diese Drohung gegen Damaskus und Samaria nennt jetzt auch ausdrücklich den in 7,16-17* noch ungenannten, aber vorausgesetzten Feind, die Großmacht Assur. In gleicher Weise bestätigt die Unheilsankündigung in 8,5-8b, nun gegen *ha*=*am[m]* *ha*=*zā* »dieses Volk da« (wie

sondern nachträglich eingefügt wurde, so z.B. auch schon Rehm, *Messias* (s. Anm. 1), 30-33.32. Die Verheißung Jes 11,1-9.10 setzt sicher 10,33-34 voraus. Zum ganzen Komplex Jes 5-11 vgl. resümierend H. Wildberger, *Jesaja. 3. Teilband Jesaja 28-39* (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1551-1553.1557f (zu Jes 2,6-11,9) sowie O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des AT*. Bd. II: Die prophetischen Werke, Gütersloh 1994, 37-39; dessen exilische Datierung von Jes 6-8 schafft jedoch m.E. mehr Probleme, auch kompositionsgeschichtlicher Art, als sie löst. - Vgl. zur literarhistorischen Diskussion und inhaltlichen Interpretation der im Folgenden besprochenen Texte neben den Kommentaren die oben in Anm. 1 und 2 genannte Literatur, dazu besonders noch Wolff, *Frieden* (s. Anm. 11); J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart 1977; H. Gese, *Der Messias*, in: Ders. (Hrsg.), *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, 128-151; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*. Bd. I: I-XXXV miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël: (EiB), Paris 1977, 197-249.269-277; H. Barth, *Die Jesajaworte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn 1977, 44-54.57-76.141-180.200-202; W. Werner, *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker* (FzB 46), Würzburg 1982; H. Strauss, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament* (EHS XXIII/232), Bern 1984; Hardmeier, *Jesajaforschung* (s. Anm. 16), bes. 10-19; die Beiträge in U. Struppe (Hrsg.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart 1989, bes. 23-66.67-88.155-197.199-229.253-270. Siehe auch Kaiser, *Einleitung* (s. diese Anm.), 39 mit Literatur in Anm. 48 und bes. Sweeney, *Isaiah 1-39* (s. Anm. 2), 143ff.165ff(169.171.174f).175ff(183-188).196ff(200f.203f.208f.210f).

- 24 Der seit K. Budde's »Jesaja's Erleben« (1928) eingeführte Name »Denkschrift« kann verwendet werden, um den Memorabilien-Charakter der Komposition Jes 6-8 anzuzeigen, auch wenn es sich um eine redaktionelle und nicht von Jesaja selbst zusammengestellte literarische Größe handelt. In dieser Weise neu verstanden müßte das »Ende« der sog. »Denkschrift« Jesajas terminologisch noch nicht gekommen sein, wie H. Graf Reventlow, *Das Ende der sog. »Denkschrift« Jesajas*, in: BN 38 (1987) 62-67, es will. Zur literarischen Abgrenzung der primären Komponenten vgl. resümierend K. Nielsen, *Is 6:1-8:18* as Dramatic Writing*, in: *StTh* 40 (1986) 1-16.1, nach O.H. Steck: *Jes 6,1-11; 7,1-9.10-17; 8,1-8.11-15.16-18*. Vgl. ferner E. Blum, *Testament I* (s. Anm. 16), 552-555; auch in der von ihm angenommenen Ringstruktur in Jes ¹1-11 erscheint Jes ⁶6-8 (primär Jes 7f) als Zentrum, um das sich mehrere konzentrische Ringe lagern, vgl. Ders., *Testament II* (s. Anm. 23), 23. S. weiter unten im Folgenden.

Jes 6,9.10) bzw. gegen Juda gerichtet, die Drohung gegen König, Volk und Dynastie in Jes 7,17. So wird der im Effekt ambivalente und endlich für Juda negative Sinn des Immanuelzeichens kompositionell entfaltet und bestätigt. Der Denkschrift-Kompositor bzw. ihr erster Redaktor gibt damit hinreichend klar zu verstehen, wie er das Immanuelzeichen, m. E. mit vollem sachlichem Recht, interpretiert. Der kompositionelle Zusammenhang von 7,16-17 mit den Einheiten in 8,1-8 ist ein sehr gewichtiges Indiz dafür, daß der Kompositor tatsächlich das Immanuelzeichen auf eine konkrete geschichtliche Situation bezieht, d.h. zunächst auf die Gefahr für Juda von Damaskus und Samaria her, dann aber auf die weit größere Gefahr vom »mächtigen Strom«, dem Eufrat her, wie Assur metaphorisch beschrieben wird.

Aber noch bleibt die Frage nach der pragmatischen personalen Referenz des Immanuel im Sinne des Denkschrift-Kompositors offen. In Jes 8,18, dem letzten Vers der Denkschrift, sagt der prophetische Sprecher (Jesaja) von sich selbst: »Siehe ich und die Kinder, die YHWH mir gegeben hat, dienen als *ʾō*ōt* und *mōpitīm*, d.h. Vorzeichen und Wahrzeichen in Israel von YHWH Zebaoth her, der auf dem Berg Zion wohnt«. Am wahrscheinlichsten ist von den leiblichen Kindern Jesajas, nicht von seinen Schülern oder Jüngern (V. 16) *limmū*d-a[y]=y* die Rede. Sie und Jesaja selbst sind schon durch ihre Existenz Zeichen für die Wahrheit jesajanischer Botschaft. Sollen wir annehmen, daß der Denkschrift-Kompositor nicht nur die Jesaja-Söhne von 7,3 und 8,1-4, Schear Jaschub und Maher-Schalal-Hasch-Bas, sondern auch Immanuel 7,14 zu diesen »Kindern« des Propheten zählt? Auf Jes 8,18 verweisen ja jene Exegeten gerne, die den Immanuel mit einem Jesaja-Sohn identifizieren.²⁵ Als Möglichkeit möchte ich diese Interpretation für den Denkschrift-Kompositor nicht ganz ausschließen. Wahrscheinlich ist sie mir aber nicht. Nur von den Jesaja-Söhnen in 7,3 und 8,3-4 wird auf der Ebene der Denkschrift klar gesagt, nicht nur etwa situativ vorausgesetzt, daß sie zur Zeit des jeweiligen impliziten Sprechers bzw. Erzählers tatsächlich existieren und schon ihre Zeichenfunktion für jesajanische Botschaft erfüllen. Dies gilt nicht für Jes 7,14-17. Noch wichtiger ist eine andere, kompositionelle Beobachtung. Der Fremdbbericht Jes 7* mit seinem Mitteilungsschwerpunkt in Jes 7,14-17 bildet ja in der Denkschrift den »Kern«, der von Ich-Worten umrahmt wird (in 8,5.11 redaktionell). Genauer noch präsentiert sich Jes 7*+8,*1-8 als das zentrale Korpus mit der Einleitung 6,1-11 und dem Abschluß 8,11-15+8,16-18. Die zentrale Stellung von Jes

²⁵ Zu dieser seit Hieronymus, aber auch Raschi und Ibn Esra, bis in neueste Zeit vertretenen Identifikation vgl. Laato, Who is (s. Anm. 1), 144-147. R.E. Clements, Isaiah 1-39. Based on the revised standard version (NCBG), Grand Rapids 1980, 4. Ndr. 1994, 101 und Ders., Prophecy (s. Anm. 2), 232, vertritt sie mit Nachdruck für Jes 7,14, aber auch auf der Ebene von Jes 8,18 und der ganzen primären »Denkschrift« 6,1-8,18 ([ebd.], 70f). Erst durch die Hinzufügung von Jes 9,1-6, die redaktionelle Einträge in 7,2c und 7,9c-d verursacht haben soll, sei Jes 7,14 neu interpretiert worden: aus dem Prophetensohn sei ein Königssohn geworden ([1990] 234f). Wenn Clements, Prophecy (s. Anm. 2), 232, seine Identifikation des Immanuel primär mit einem Jesaja-Sohn besonders durch die Folge der drei Zeichen-Namen in Jes 7,2-8,4 gestützt sieht, so wird dies jedoch dem formulierten Profil von Jes 7,14 und dem besonderen kompositionellen Gewicht von 7,10-17 nicht gerecht.

7,14-17 in der Denkschrift deutet demnach doch im Sinne des Denkschrift-Kompositors das besondere Gewicht der Immanuelankündigung an. Sie darf allem Anschein nach nicht mit den bekannten Namen der Jesaja-Söhne und den mit ihnen gegebenen Zeichenhandlungen auf eine Stufe gestellt werden. Wenn wir darüber hinaus bedenken, daß die Denkschrift das kompositionelle Zentrum und der diachron originäre Ansatz für die Entstehung der kleinen Buchkomposition Jes 1-12 insgesamt darstellt, können wir daran nochmals die sachliche wie auch kompositionsgeschichtliche Bedeutsamkeit von Jes 7,14-17 ablesen.

2.2 Innerhalb der ursprünglichen Denkschrift haben *Redaktoren* den Immanuelnamen in sekundären Erweiterungen explizit rezipiert. Wir stoßen *in dem Zusatz Jes 8,8c einerseits und in Jes 8,10e in der sekundären Einheit 8,9-10 andererseits* auf unterschiedliche, ja kontroverse Rezeptionen des Immanuelnamens. Sie führen auf der Ebene des redaktionellen Ausbaus der Denkschrift die ambivalente Entfaltung des Immanuel-Themas in den Einheiten 8,1-4 und 8,5-8b und letzten Endes den Satzkomplex Jes 7,16-17 fort. Allerdings jetzt in der umgekehrten Folge von Drohung für Juda und Rettungsgewißheit. Von einem erwarteten »messianischen« Heilskönig sprechen die beiden unterschiedlichen Nachinterpretationen so gut wie sicher (noch) nicht. Daher können wir darin auch rezeptionsgeschichtlich eine Warnung vor einer *primären* »messianischen« Interpretation von Jes 7,14 erkennen.²⁶

Der wahrscheinliche Zusatz Jes 8,8c kann im direkten Progreß zu V. 8a-b nicht von den schützenden »Flügel« Jahwes reden.²⁷ Ich zitiere: »Und es wird sein: Die Spannweiten seiner Flügel füllen die Weite deines Landes, Immanuel!« Nach dem Bild vom Euftrat-Strom, der auch Juda »bis zum Hals« überschwemmen wird, *setzt* V. 8c wohl das abrupt neue Bild von ausgespannten Flügeln semantisch *voraus*.²⁸ Aber diese Bedeutungsvoraussetzung ist mit der konkreten textuellen Bedeutung der Rede von den »Spannweiten seiner Flügel« nicht zu verwechseln. Diese ist metaphorisch zu verstehen und bedeutet kontextuell die weit auseinanderliegenden Ränder des Euftrat-Stroms. Die so *bezeichnete* oder *referierte* Wirklichkeit aber ist die assyrische Heeresmacht. Mindestens aus Qumran (1 QM IX, 11) ist das Substantiv */kanapaym/* als militärische Metapher für die vorrückenden »Flügel«

²⁶ Das spricht nicht nur gegen traditionelle direkt messianische Interpretationen, sondern z.B. auch gegen Kaiser, Jesaja (s. Anm. 2), 150ff.158-161.166f, der Jes 7,14b-16* als messianischen Nachtrag zu Jes 7* erklärt.

²⁷ Das unterstreicht zu Recht für V. 8c als Zusatz auch Högenhaven, Gott und sein Volk (s. Anm. 10), 101. Vgl. schon Rehm, Messias (s. Anm. 1), 126, der mit anderen einen Bildwechsel zu einem riesenhaft vorgestellten Raubvogel ausgedrückt findet. - Zum Zusatzcharakter von Jes 8,8c vgl. noch Barth, Jesajaworte (s. Anm. 23), 200-202, allerdings mit wenig plausibler Interpretation des Immanuelnamens als Nominalsatz und kontextuell kaum nachvollziehbarer Referenz der Anrede an die 2. Person auf Juda.

²⁸ Verbal ist die Basis *NTY* (G/H-Stamm) des Sekundärsubstantivs **muttā* »Spannung, Spannweite« (<Ptz H pass) von Jes 8,8c biblisch jedoch nicht als Bezeichnung für das Ausbreiten (PRŠ Ex 25,20; 37,9; 1 Kön 6,27; Ex 16,8; Rut 3,9) oder Heben (NŠ Ez 10,16.19; 11,22; vgl. Ps 139,9; Hag 2,12) von Flügeln belegt.

einer Schlachtordnung belegt. Der Zusatz Jes 8,8c übernimmt den Eigennamen Immanuel von Jes 7,14 und spricht ihn wie den König eines Landes direkt an. Als Nachinterpretation zu der Unheilsankündigung für Juda in 8,5-8b läßt sich V. 8c m. E. am besten als *vaticinium ex eventu* verstehen. Situativ und zeitgeschichtlich könnte der Zusatz dann im Rückblick den Einfall Sanheribs und die Notzeit für das Land Juda unter König Hiskija im Jahre 701 v. Chr. vor Augen haben. Trifft dies zu, so ist die Vermutung erlaubt, daß wir in V.8c auf eine alte, wohl noch aus dem (Beginn des) 7. Jh. v. Chr. stammende Identifikation des Immanuel mit König Hiskija stoßen. Der Vertrauensname Immanuel *kornnotiert* in diesem Fall im Sinne der Drohung von Jes 7,17 die Bitte »Gott sei bei uns!«²⁹

Ganz anders die Nachinterpretation zu Jes 8,8c und zu 8,5-8 insgesamt in den Versen 8,9-10 mit ihrem Abschluß im programmatischen Bekenntnisruf *kī 'imm-a=nū 'il* »Denn mit uns ist Gott!« (V. 10e)! Die situationsfiktive Anrede und Drohung gegen die »Völker« und die »fernen (Länder oder Enden) der Erde« in Jes 8,9-10 verrät nicht nur einen Anschluß an 8,5-8, sondern zugleich eine Replik auf Jes 7*. Dies zeigt sich schon am Sprachgebrauch in V. 10 (*'ū*šū 'iṣā* und *w=lō(?) yaqūm* nach Jes 7,5 und 7; der Name Immanuel von 7,14 wird zur Bekenntnisaussage). Zudem wird die geschichtlich konkrete Bedrohung Jerusalems und Judas nach Jes 7 und 8,5-8 radikal universalisiert. Im universalen Horizont trifft sich Jes 8,9-10 mit dem so gut wie sicher sekundären Text Jes 14,24-27, in dem eine Drohung gegen Assur (wohl noch einmal sekundär) auf alle Völker hin erweitert ist. Dieser Text, der das Kehrversgedicht von Jes 9,7ff und die von Assur handelnden Worte in Jes 10* aufnimmt, hat seinen primären Ort nach Kap. 10* (V. 32 [34]). Er bildet so den für Juda/Jerusalem heilvollen Abschluß der Assurworte.³⁰ Das bedeutet, daß Jes 14,24-27 die messianische Verheißung von Jes 11,1-9 (10) noch nicht voraussetzt. Eine derart undifferenzierte universale Völkerbedrohung, wie sie Jes 14,24-27 und noch konzentrierter 8,9-10 bieten, ist kaum mit Hermann Barth u. a. einer vorexilischen Assur-Redaktion z. Zt. Joschijas zuzuordnen. Eher läßt sich an eine spätexilische oder frühnachexilische Bearbeitung denken. Dafür plädiert hinsichtlich Jes 14,22-27 in jüngerer Zeit ähnlich auch Roland E. Clements, der damit eine früher gegebene Datierung aufgibt.³¹ Auf jeden

²⁹ Vgl. z.B. 1 Kön 8,57; Rut 2,4. Zum Immanuelnamen als »message of judgement« in dem Zusatz Jes 8,8c vgl. bes. noch Clements, *Isaiah* 1-39 (s. Anm. 25), 97.

³⁰ Zu dem redaktionell hergestellten kompositionellen Zusammenhang von Jes 5,8-24* 25-29; 6-8*; 9,7-10,4; 10,5ff; 14,24-27 vgl. besonders Barth, *Jesajaworte* (s. Anm. 23), 115-117 (103-119); zum Zusammenhang von Jes 14,24f mit Kap. 10 (V. 5-14) Vermeylen, *prophète* (s. Anm. 23), 253.

³¹ R.E. Clements, *Isaiah* 14,22-27. A Central Passage Reconsidered, in: J. Vermeylen (Hrsg.), *The Boll of Isaiah* (BETHL 81), Leuven 1989, 253-262.261f: Jes 14,24f, sekundär erweitert durch V. 22f und V. 26f datiert nach 587 v. Chr. als Ausdruck des Wunsches »to re-establish a rationale for restoring the Davidic kingship and for rebuilding the Jerusalem temple ...« (262). Vgl. dagegen Ders., *Isaiah* 1-39 (s. Anm. 25), 5f.146, zur Einordnung von Jes 14,24-27 in eine Joschijanische Redaktion des 7. Jahrhunderts v. Chr. noch Barth, *Jesajaworte* (s. Anm. 23); entsprechend zu Jes 8,9-10 ebd. 6.97f. Eher ist auch 8,9-10 mit Kaiser, *Jesaja* (s.

Fall bezeugt Jes 8,9-10 mit dem Bekenntnismotto »Gott ist mit uns« nach 586 v. Chr. im Rückblick auf die Verschonung Jerusalems im Jahre 701 v. Chr., daß der Immanuelname von 7,14 als Grund und Symbol der Hoffnung auf ein Scheitern der feindlichen Völker und die Rettung Judas affirmiert worden ist.

3. Der Immanuel als »messianischer« Heilsbringer in Jes 7-11

3.1 Mit Jes 8,9-10 stehen wir an der Schwelle einer Heilserwartung, die den Immanuel von 7,14 nun allerdings in einer ganz anderen Weise zum Programm erhebt. Nicht das Scheitern und die Vernichtung der Feinde, sondern die Erwartung eines Königs des Friedens und der Gerechtigkeit ist das Charakteristikum der beiden berühmten Heilsworte in Jes 9,1-6 und 11,1-5.6-9. Jedoch ist bereits *in Jes 7 selbst, in V. 15*, eine Bearbeitung erkennbar, die als messianisch orientiert bezeichnet werden darf: Butter und Honig wird er [der Immanuelsohn] essen, damit bzw. so daß er versteht bzw. die Einsicht gewinnt zum Verwerfen des Bösen und zum Erwählen des Guten.³² Diese seine charakteristische Tätigkeit bezeichnet hier nichts anderes als die herrscherliche Vollmacht zur richtigen und gerechten Entscheidung (1Kön 3,9; vgl. Jes 11,3f). Daß Butter und Honig als Zeichen einer Segenszeit zu verstehen sind und nicht als kärgliche Kost, dafür spricht schon der unmittelbare literarische Kontext (Immanuel V. 14 und die indirekte Verheißung in V. 16), aber auch die Analogie von Jes 7,21-22. Diese bescheidene, nicht messiani-

Anm. 17), 182f, resümierend Ders., Einleitung (s. Anm. 23), 36f, in die exilische Epoche bzw. nachexilisch zu datieren. Unverkennbar sind die Entsprechungen von Jes 8,10 und 14,24.26f.

³² Zur literarkritischen Ausgrenzung von Jes 7,15 als sekundär vgl. bes. schon Fullerton, Immanuel (s. Anm. 5), 283; auch B. Duhm, Das Buch Jesaja (HK III,1), Göttingen ⁵1968 (1922), 75.76. Entsprechend zur Interpretation als messianisch orientierte »relecture« zu 7,14.16 vgl. bes. Wildberger, Jesaja 1 (s. Anm. 5), 269; Vermeylen, prophète (s. Anm. 23), 210 mit Lit. Anm. 1. Zur Forschungssituation vgl. resümierend Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 182-186. 237-239, der allerdings V. 15 der Primärschicht von Jes 7* zuordnet. Seine Argumente entkräften die bekannten literarkritisch relevanten Beobachtungen nicht. Das gilt schon für die Merkmale der Doppelung und Wiederaufnahme in der Umstandsangabe (I=) V. 15 und dem temporalen Nebensatz (*b=tarm*) in V. 16. Nicht erst auf einer texttypischen Ebene, sondern textindividuell ist eine Begründung für den kontextuell profilierten Namen Immanuel zu erwarten (*kī* V. 16). In Werlitz' Interpretation (ebd. 237ff) steht der heilvoll konnotierte Immanuelname von Jes 7,14 ganz unvermittelt, ohne syntaktische bzw. semantische Brücke, vor den (ihn nicht begründenden) Sätzen V. 15.16*, die im Unheilssinn verstanden werden. Hier wird nicht »vordergründige Zusicherung« und »hintergründige Absage« (ebd. 239) gegenübergestellt, vielmehr stehen semantisch kontroverse Elemente ohne Interdependenz appositiv nebeneinander, mit verrätselnder Wirkung. Außerdem hängt die Ausgrenzung von V. 15 keineswegs an der (makrotextuell allerdings notwendigen) Beibehaltung des Relativsatzes in V. 16, gegen Werlitz, ebd. 186. Das zeigt sich übrigens auch an der Position Kaisers, Jesaja (s. Anm. 17), 150ff.158-160, der V. 15 als integralen Bestandteil seines Immanuel-Nachtrags Jes 7,14-16* ansieht, obwohl er den Relativsatz von V. 16 als sekundär ausgrenzt.

sche Heilserwartung wohl aus exilischer Zeit verheißt in dem (hinzugefügten) *ka-*Satz V. 22c allen von der Katastrophe im Land übrig gebliebenen, daß sie Butter und Honig essen werden. Während aber in V. 22 das Essen von Butter und Honig nur Zeichen neuen Segens ist, verleiht diese Segensspeise dem Immanuelsohn nach V. 15 herrscherliche Entscheidungskompetenz.³³ Aus der Zusammenschau von Jes 7,15 mit 7,21-22 darf man folgern, daß der sichere Zusatz V. 15 frühestens aus der Zeit des babylonischen Exils stammen kann.

3.2 Über Jes 7,15 hinaus möchte ich die literarisch und theologisch weitaus gewichtigeren Texte Jes 9,1-6 und 11,1-9(10) entschieden als futuristisch-messianische Texte verstehen. Eben diese Interpretation ist allerdings besonders für Jes 9,1-6 bis heute durchaus umstritten. Eine präsentisch-königstheologische Interpretation von 9,1-6 erklärt den Text als prophetisches Akzessionsorakel, sei es zur Thronbesteigung von König Hiskija³⁴ oder ein knappes Jahrhundert später für König Joschija.³⁵ Darin wirkt noch immer die eindrucksvolle Deutung nach, die Albrecht Alt (zuerst 1950) dem als Einheit verstandenen Text Jes 8,23b-9,6 gegeben hat: nach Alt verheißt der Text ja anläßlich des Regierungsantritts eines Davididen jenen nordisraelitischen Landstrichen Befreiung, die 733/32 v. Chr. durch die Assyrer als die Provinzen Dor, Megiddo und Gilead in das assyrische Verwaltungssystem eingegliedert wurden.³⁶ Nun können und sollen die exegetischen Einzelfragen zu Jes 8,23b-9,6 im Rahmen meines Beitrags nicht erneut geprüft und vorgestellt werden. Soviel allerdings läßt sich - gewiß verkürzt und thesenhaft - sagen: Jes

³³ Zur Infinitiv-Phrase $l=d^k t=\bar{o}$... in Jes 7,15, die temporal, als Bezeichnung des Zeitpunkts eines Geschehens verstanden werden kann - so mit Nachdruck wieder Werlitz, Studien (s. Anm. 2), 184f - wahrscheinlicher textuell jedoch final zu interpretieren ist, vgl. auch die resümierende Diskussion bei Brunet, Essai (s. Anm. 15), 105f. Die Wortfügung $l= + \text{Inf } cs$ YD^c hat sonst im AT stets finalen (/konsekutiven) Sinn (Gen 3,22; 24,21 usw.; semantisches Prädikat in Gen 38,26; s. auch Irsigler, Zeichen [s. Anm. 2], 82 Anm. 27). Die Folge und der Sachzusammenhang von $'KL$ und YD^c in Jes 7,15 ist ähnlich in Gen 3,5 und 3,6-7 verwirklicht, s. auch 3,17, vgl. Wolff, Frieden (s. Anm. 11), 44(10).

³⁴ Clements, Isaiah 1-39 (s. Anm. 25), 103-109: ein im »Hofstil« gehaltenes, von hymnischen Elementen des Danklieds geprägtes Orakel zur Thronbesteigung Hiskijas 725 v. Chr.; Ders., Prophecy (s. Anm. 2), 225 Anm. 2.226.230-235; Høgenhaven, Gott und Volk (s. Anm. 10), 65-67.105f; 8,23*-9,6 als Heilsprophetie aus der Zeit zwischen 732 und 722 v. Chr. Vgl. auch Becker, Messiaserwartung (s. Anm. 23), 39f; Wildberger, Jesaja 1 (s. Anm. 5), 363-389, jeweils aus der Sicht gegenwartsbezogener königsideologischer Deutung bzw. eines »mesianismo dinástico-davídico« nach M. García Cordero, El mesianismo dinástico-davídico y el concepto de realeza sacra en el antiguo Oriente, in: M. Carrez u.a. (Hrsg.), De la Torah au Messie. Etudes d'exégèse et d'hermeneutiques (FS H. Cazelles), Paris 1981, 263-273, 269f.

³⁵ Barth, Jesajaworte (s. Anm. 23), 141-177.145-148; Vermeylen, prophète (s. Anm. 23), 232-245.245; dazu Hardmeier, Jesajaforschung (s. Anm. 16), 10-13; Blum, Testament (s. Anm. 16), 552 Anm. 17.

³⁶ A. Alt, Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag, in: Ders. (Hrsg.), Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München 1953 (Erstveröffentlichung 1950), 206-225.

8,23b-c bildet schwerlich mit 9,1-6 eine literarische Einheit.³⁷ Eher handelt es sich um den nachträglichen redaktionellen Versuch, die breit angelegte Heilsverheißung von 9,1-6 historisierend auf die Gebiete der assyrischen Nordprovinzen hin zu beziehen und somit zu konkretisieren (vgl. 2 Kön 15,29). Die Sätze 8,23b-c binden mit ihrer Wende-Thematik 9,1-6 auch noch fester an den Vortext. Die Sätze sind aber kaum nur als redaktionelle »Überleitung« zu einer Kontext-unabhängig entstandenen Einheit 9,1-6 vorgeschaltet worden.³⁸ Denn der Text 9,1-6 ist selbst schon, unabhängig von 8,23b-c, nicht ohne Kenntnis seines Vortextes geschaffen. Er fügt sich durchaus passend an die bereits durch die Zusätze 8,19-20.21-22(+23a) erweiterte Denkschrift-Komposition an: *hušk* »Dunkel« 9,1 knüpft an

³⁷ Die Argumentation Barths, Jesajaworte (s. Anm. 23), 142f, für die primäre Zugehörigkeit der Sätze Jes 8,23b-c zu 9,1-6 überzeugt methodisch nicht, da sie von vornherein von Merkmalen möglicher Kohärenz ausgeht, nicht von den ebenso gegebenen literarkritisch relevanten Disgruenzbeobachtungen, vgl. dazu Duhm, Jesaja (Anm. 32), 88; Rehm, Messias (s. Anm. 1), 139f; Kaiser, Jesaja (s. Anm. 17), 195.198, der u.a. mit Recht den auf die Nordreichprovinzen verengten Blickwinkel von 8,29b-c der in 9,1-6 durchwegs gegebenen gesamtisraelitischen Orientierung als Disgruenzmerkmal (anders Barth, ebd. 143) gegenüberstellt. Vgl. auch Werner, Eschatologische Texte (s. Anm. 23), 21f.24; C. Westermann, Prophetische Heilsworte im Alten Testament, Göttingen 1987, 66.

³⁸ So z.B. Duhm, Jesaja (s. Anm. 32), 88, der plausibel darauf hinweist, daß Jes 8,23b-c das Stück 9,1-6 in dieselbe Zeit wie Jes 7 und 8 zu setzen scheint. Vermeylen, prophète 23 (s. Anm. 23), 238; Werner, Eschatologische Texte (s. Anm. 23), 43 mit Anm. 133 (212). Für 8,23b-c scheint aber die Funktion der Anbindung von 9,1-6 an den Vortext weniger signifikant zu sein, obwohl die Entgegensetzung einer früheren und einer späteren Zeit (negativ - positiv) kontextuell als eine Brücke zwischen der Notzeit Jes 8,21-22 und dem Siegesjubiläum von 9,1ff verstanden werden kann (vgl. auch QLL-D 8,21d - QLL-H 8,23b). Aber diese Entgegensetzung interpretiert zuallererst und genauer 9,1 »Das Volk, das dahingehet im Dunkel, hat (schon) ein großes Licht gesehen ...« Die Suffixkonjugationen unterstreichen die Verbindung von 8,23b-c mit 9,1a-b in morphologischer Hinsicht. Funktional *bezeichnen* (unabhängig von der Frage des textpragmatisch *gemeinten* Sinns) die SK von 9,1 Perfekt der Gegenwart (der Lichtglanz ist nicht vergangen, sondern wirkt in der Gegenwart des Volkes). Das kann auch für *hikbid* V. 23c zutreffen (»er hat [schon] zu Ehren gebracht«). Die SK *hiqal*[l] V. 23b bezeichnet (und meint) einfache Vergangenheit, was sich freilich analog auch für V. 23c nahelegt. Allerdings scheint die Opposition der früheren und der späteren oder künftigen (bzw. der ersten und der dann folgenden) Zeit doch zu signalisieren, daß der *gemeinte* Sachverhalt von V. 23c in der Zukunft liegt. Wohl ist es »recht unwahrscheinlich, daß Jes 8,23a und Jes 9,1 jemals unmittelbar aufeinandergestoßen sein sollten«, so Werner, ebd. 212 Anm. 133. Wenn man aber 8,23a als späteren Zusatz erkennt (z.B. Wildberger, Jesaja 1 [s. Anm. 5], 355f.360), so wird der lexikalisch-semantische und textsemantische Anschluß von Jes 9,1 an die Situation von Not und Dunkel in 8,22 schon viel deutlicher. Plausibel versteht Westermann, Prophetische Heilsworte (s. Anm. 37), 66, Jes 8,23b-c »als eine Randglosse ..., in der einmal, was sonst nie geschieht, einem Teilgebiet Israels aus seiner Erniedrigung eine Wandlung zum Heil angekündigt wird«. Ob nun Randglosse oder eher deutender Vor-Satz, der semantisch spezifische und primäre (literarkritisch aber sekundäre) Bezug von 8,23b-c zu 9,1-6 ist unverkennbar. - Zur makrotextuellen Funktion von Jes 8,23b-c und seinem Kontext für die redaktionelle Verknüpfung von Proto-, Deutero- und Tritojesaja vgl. B. Gosse, Isaiah 8,23b and the Great Parts of the Book of Isaiah, in: JSOT 70 (1996) 57-62.

ḥašikā V. 22 und die dort geschilderte Notsituation an. Die Geburtsproklamation von 9,5 ist ohne Jes 7,14 als Hintergrund kaum zureichend erklärbar: »Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt«. Das zweimalige *la=nū* erinnert zu deutlich an den *‘imm-a=nū ʔil!*³⁹ Jes 9,5 bleibt textsemantisch echte Geburtsproklamation, ist nicht schon Metapher für eine göttliche Adoption, auch wenn die Geburt eng mit dem Herrschaftsantritt (V. 5c-6) zusammen gesehen wird.⁴⁰ Der gewaltlose Friedenherrscher auf dem Thron Davids wird endlich *mišpat* und *šadaqā* für immer verwirklichen (V. 6). So erfüllt er in genuiner Königstradition faktisch die prophetische Forderung nach »Recht und Gerechtigkeit« wie sie z.B. Jes 5,7 formuliert.

Daß Jes 9,1-6 textpragmatisch doch als Verheißung und nicht als Retrospektive gemeint ist, zeigt sich auch schon verbalsyntaktisch an der Progreesform *w=hayatā* V. 4 sowie an dem Schlußsatz V. 6c.⁴¹ Der vorliegende Text 9,1-6 wird erst früh-nachexilisch entstanden sein. Er erscheint bereits auf die in 8,19-22 exilisch erweiterte Denkschrift-Komposition hin entworfen und erinnert in V. 1 eklatant an Tritojesaja 60,1-3. Er verrät in seinem Kompositionscharakter mit den Hauptteilen Heilszeitschilderung V. 1-4 und Herrscherankündigung V. 5-6 eine ähnliche Struktur wie Jes 11,1-5.6-9, hier in umgekehrter Reihenfolge.⁴²

3.3 *Dieser Text Jes 11,1-9 mit der Erweiterung V. 10* ist nach 7,15 und 9,1-6 der dritte, sicher messianisch orientierte Text im Gefolge der Immanuelankündigung von Jes 7,14. Es handelt sich syntaktisch und semantisch eindeutig um eine Ankündigung. Sie schließt gezielt nachinterpretierend an die (literarisch sekundä-

³⁹ Vgl. auch P. Höffken, Das Buch Jesaja. Kap. 1-39 (NSK. AT 18/1), Stuttgart 1993, 105.106.

⁴⁰ Vgl. Werner, Eschatologische Texte (s. Anm. 23), 35: »Der Verfasser von Jes 9,1-6 erzählt die Geburt des erwarteten Herrschers aus der Perspektive der Inthronisationsfeier, in der die Geburt des Herrschers vergegenwärtigt wird und mit seinem Herrschaftsantritt zusammenfällt«. S. auch Höffken, Jesaja (s. Anm. 39), 106f.

⁴¹ Gegen Kaiser, Jesaja (s. Anm. 17), 196 Anm. 11, ist *w=hayatā* in Jes 9,4 doch u.a. mit Barth, Jesajaworte (s. Anm. 23), 147 Anm. 40, futurisch zu verstehen. Auch die finalen Infinitive in Jes 9,6 sind als zukunfts wirksam zu beachten. Hinzu kommt die Beobachtung, daß die zustandsbeschreibenden Partizipien in V. 1 (attributiv */ha=hō*likām/* substantiviert *yō*šibē X*) am ehesten auf die Gegenwart des impliziten Sprechers zu beziehen sind (gleichzeitig zur Gegenwartswirkung des »Perfekts der Gegenwart« der SK). Dann impliziert der Kontrast Dunkel - Licht einen Zeitkontrast, wie er verbalsyntaktisch *explizit* in Jes 60,1-2 gegeben ist: bisheriges Dunkel - schon aufgestrahltes Licht, als bereits verwirklicht konstatiert in Antizipation einer unmittelbar anstehenden Zukunft (vgl. *bā(ʔ)/zarah* Jes 60,1 - *w=al-ay=k yizrah* V. 2). Wie dieses Beispiel schon zeigt, kann sehr wohl der Ausdruck einer schon als verwirklicht vorgestellten Zukunft (SK!) in den syntaktisch regulären Ausdruck der Zukunft übergehen (*/x-PK, w=SK/* vgl. Jes 9,6c). Dies wäre auch an Texten wie dem »eschatologischen Danklied« Jes 12,1-6 u.a. zu zeigen. Der Einwand Barths, ebd. 148, »...denn wo sich der Blick allemal in die Zukunft richtet, ist die Differenzierung in Ereignisse, die bereits zurückliegen bzw. sich gegenwärtig auswirken, und solche, die noch ausstehen, überflüssig und unsinnig«, verfängt nicht, weil er dem Vorstellungspotential bzw. der gezielt evozierten besprochenen Welt dieser Texte nicht gerecht wird.

⁴² Vgl. dazu bes. Westermann, Prophetische Heilsworte (s. Anm. 37), 66-68.

ren) Verse 10,33-34 mit ihrem Gerichtsbild von der Vernichtung des Waldes, der hohen und niederen Bäume, an. Die faszinierende Metapher in 11,1 von dem Sproß aus dem Wurzelstock Isais setzt gewiß das historische Ende der Herrschaft der davidischen Dynastie voraus. In der Forschung wird demzufolge Jes 11,1-9 heute verstärkt und weithin als nachjesajanisch aus der exilisch-nachexilischen Epoche hergeleitet. Vieles spricht für nachexilische Entstehung.⁴³ Die Frage ist, ob wir in dem Text noch einen Widerhall von Jes 7,14 entdecken können. Auf den ersten Blick scheint dies nicht der Fall zu sein; vielmehr reagiert diese letzte, eindeutig messianische Ankündigung im Kontext der Großkomposition Jes 5-11 deutlich auf ihr Pendant in 9,1-6. Geht dort der Blick von »außen« nach »innen«, von der Befreiung vom drückenden Feindesjoch hin zum Reich Davids, so liegt im Gesichtskreis von 11,1-9 von vornherein das Juda der nachexilischen Zeit mit seinem Zentrum im heiligen Berg, Jerusalem (V. 9). Jes 11,1-9 entfaltet breit das Thema der gerechten Friedenherrschaft von 9,5-6. Aber vielleicht dürfen wir über diesen nur sehr indirekten Bezug zu Jes 7, vermittelt durch 9,1-6, hinaus noch auf einige Sinnrelationen zu Jes 7 aufmerksam machen. Die Geburt von 7,14 und 9,5 wird in 11,1 in die Metapher vom frischen Trieb aus dem Wurzelstock gekleidet. Die *rūh* YHWH, die sich auf diesen »Sproß« niederläßt und ihn zum ständigen Geistträger macht, steht motivisch in engem Kontakt zu dem Mit-Sein Gottes, von dem der Immanuelname spricht, gerade in der David-Tradition.⁴⁴ Der Geist der »Erkenntnis« (*di'at* V. 2) in diesem salomonisch gerecht entscheidenden Herrscher, der den Schwachen Recht verschafft, schließt an das »Erkenntnis«-Vermögen (*YD'*) des Immanuel zur rechten Entscheidung an. Und dieses intendiert ja auf der Ebene des Gesamttextes Jes 7 und sicher auf der Ebene des messianischen Zusatzes 7,15 königliche Regierungsvollmacht. Die Ausdehnung der Erkenntnis als *di'ā 'at* YHWH auf alle Bewohner des Landes in 11,9 gibt dem Erkenntnismotiv zuzätzliches Gewicht.

Die Bezüge von Jes 11,1-9 zu Jes 7 sind zumindest auf der Ausdrucksebene noch verhaltenener als jene von 9,1-6 zu Jes 7. Gleichwohl lassen sie sich nachweisen. Vor allem aber sind die großen messianischen Texte Jes 9,1-6 und 11,1-9 unverkennbar letzten Endes von Jes 7,14 und einem »messianisch« verstandenen Immanuel her motiviert. Ein sachlicher Progreß von »Ankündigung - Geburt - heilvolle Herrschaft des »Messias«« verknüpft die Kapitel Jes 7, 9 und 11 synchron gesehen zu einem »messianischen Triptychon«.⁴⁵

43 So mit Westermann, Prophetische Heilsworte (s. Anm. 37), 67f, und u.a. Clements, Isaiah 1-39 (s. Anm. 25), 121-124; Kaiser, Jesaja (s. Anm. 17), 241; Werner, Eschatologische Texte (s. Anm. 23), 70-73, der mit gutem Grund die Verschiedenheit der Herkunft von Jes 9,1-6 und 11,1-9 unterstreicht (76f); R. Kilian, Jesaja 1-12 (NEB Lfg. 17), Würzburg 1986, 87. Anders Blum, Testament I (s. Anm. 16), 566-568 (562f.550-568); die von ihm angenommene kompositionelle Einbindung von Jes 11,1-5 kann die wesentliche Beweiskraft für die »Authentizität« dieses nachinterpretierenden Textes (568) nicht tragen.

44 Vgl. bes. 1 Sam 16,13 mit V. 18; 17,37; 18,14; 2 Sam 5,10; auch 2 Sam 7,3.9.

45 E. Zenger, Jesus von Nazaret in den messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: U. Struppe, Studien zum Messiasbild des AT (SBAB 6), Stuttgart 1989 (Erstveröffent-

Der (eher spätnachexilische) Nachtrag in Jes 11,10 vermag die Karriere des Immanuel in dem von uns betrachteten literarischen Rahmen sogar noch einmal gewichtig zu steigern: »Die Wurzel Isais«, wie jetzt der Heilskönig kurzerhand genannt wird, im Rückblick auf 11,1, sie soll nicht mehr nur für Juda bzw. Israel die Heilszeit garantieren. Vielmehr wird der davidische Heilsherrscher (weniger wahrscheinlich die nachexilische Zionsgemeinde insgesamt)⁴⁶ als Signal für die Völker dastehen, ihnen Orientierung und gerechte Entscheidungen bringen. Die Inklusion von Jes 11,10 zur Völkerwallfahrt zum Zion Jes 2,2-5 ist unübersehbar (vgl. auch schon Jes 11,4a-b und Jes 2,4a-b). Nun in 11,10 aber ist es nicht mehr Jahwe, der Gott Jakobs (2,3), sondern der Messias, an den sich die Völker wenden.

3.4 Eine wesentlich neue Qualität der Immanuel-Rezeption bzw. -interpretation scheint in der alttestamentlichen Textüberlieferung endlich mit der *Jesaja-Septuaginta* erreicht. Auf dem Hintergrund der Makkabäerzeit versteht sie Jes 7 als Heilsansage. Ohne an dieser Stelle in die weit verzweigte Forschungsdiskussion zur griechischen Version von Jes 7,14 einsteigen zu müssen, soll der Hinweis auf die wichtige Untersuchung zu Jes 7 LXX von Martin Rösel genügen.⁴⁷ Danach darf es zumindest als möglich und noch mehr als wahrscheinlich gelten, daß die Jesaja-Septuaginta auf der Basis hellenistischer Verstehensmuster im ägyptischen Alexandria die Geburt des Immanuel von Jes 7,14 als jungfräuliche Geburt des verheißenen Heilsbringers begreift.⁴⁸

lichung 1980), 23-66.45. Daß dieses »Triptychon« entstehungsgeschichtlich nicht von einer einheitlichen Redaktion veranlaßt ist, sondern in Jes 7,10-17; 9,1-6 und 11,1-9 jeweils unterschiedliche Verfasser hat, darf als gesichert gelten. Was konvergiert, ist die ihrerseits unterschiedlich ausgeprägte messianische Perspektive: Jes 7,15 interpretiert die Ankündigung 7,14ff insgesamt neu, ebenso setzt 9,1-6 einen messianischen Sinn von Jes 7 voraus und Jes 11,1-9 in ähnlicher Weise von Jes 9,1-6 und Jes 7.

- ⁴⁶ Die kollektive Deutung auf die nachexilische Tempel-Gemeinde Judas ist nach Becker besonders von Barth, *Jesajaworte* (s. Anm. 23), 59 und Vermeylen, *prophète* (s. Anm. 23), 277, begründet worden. Zum Problem vgl. auch Westermann, *Prophetische Heilsworte* (s. Anm. 37), 69. Kaiser, *Jesaja* (s. Anm. 17), 248f, läßt andererseits die Referenz der »Wurzel Isais« auf den Messias als Heilskönig der Zukunft oder »die ganze erneuerte Dynastie in der nie endenden Abfolge ihrer Herrscher« (248) offen. Überzeugende Hinweise auf einen Bezug der »Wurzel Isais« auf das Volk insgesamt lassen sich (trotz etwa Jes 53,2; 55,3-5) kaum finden, der Zusammenhang mit Jes 11,1-5 spricht eher dagegen (Jes 11,12 schließt sekundär an 11,10 an). Ähnlich wie die Verben von Jes 11,4 wohl Jes 2,4 aufnehmen, so greift 11,10 die Völkerwallfahrt zum Zion 2,2-5 auf und richtet sie nach 11,1ff auf den zukünftigen Heilsherrscher aus. Vgl. auch Kilian, *Jesaja 1-12* (s. Anm. 43), 90; Höffken, *Jesaja* (s. Anm. 39), 123.
- ⁴⁷ M. Rösel, *Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jes 7 in der Übersetzung der Septuaginta* (JBTh 6), Neukirchen-Vluyn 1991, 135-161.135-151.
- ⁴⁸ Rösel, *Jungfrauengeburt* (s. Anm. 47), 144-151. Eine häufigere Interpretation von Jes 7,14 LXX geht allerdings davon aus, daß der Vers von einer Frau spricht, die in der besprochenen Zeit zunächst noch Jungfrau ist, dann aber auf natürlichem Weg ihr Kind empfangen und gebären wird; der Immanuel sei daher ihr Erstgeborener, vgl. z.B. R.G. Bratcher, *A Study of Isaiah 7,14. Its Meaning and Use in the Masoretic Text, the Septuagint and the Gospel of*

4. Resümee

Der »Immanuel« durchläuft rezeptions- bzw. wirkungsgeschichtlich im Rahmen der erweiterten Komposition Jes 5-11 keine geradlinige, aber eine seit der Notzeit nach 586 v. Chr. steile Karriere. Ursprünglich war er konzipiert als Zeichen, das auf dem Hintergrund des königstheologischen Selbstverständnisses der davidischen Dynastie bzw. der Dynastieverheißung den festen, von Aram und Efraim nicht antastbaren Bestand der Dynastie in Jerusalem garantieren sollte. Nach der Verweigerung des Königs Ahas gegenüber Jesaja und Jahwe konnte das Immanuelzeichen nur noch ambivalent und letzten Endes drohend ausfallen. Auf der Ebene des Gesamttextes Jes 7* und sodann der sog. Denkschrift-Komposition rückt Jes 7,14-17* ins literarische Zentrum. Die kontroverse Namensbegründung in 7,16-17, die doch eine einheitliche Ereigniskette intendiert, wird kompositionell ebenso kontrastiv in Jes 8,1-4.5-8b entfaltet. Immer noch, wie schon auf der Ebene des Primärtextes Jes 7 läßt sich der Immanuelsohn als Kind des Königshauses und sodann konkret als Hiskija situativ identifizieren. Mit einiger Wahrscheinlichkeit identifiziert auch die Glosse 8,8c aus dem (frühen) 7. Jh. v. Chr. den angesprochenen Immanuel in diesem Sinne und in unheilvollem Zusammenhang. Als programmatisches Heilsbekenntnis hingegen interpretiert das Völkerwort Jes 8,9-10 aus der exilischen Epoche den primären Namen Immanuel. Jetzt aber ist eindeutig der Schritt zum ausschließlich heilvollen Verständnis getan. Der historische Sohn aus königlichem Haus von einst motiviert nun in der frühnachexilischen Zeit die intensive und gesteigerte Erwartung eines idealen Königs des Friedens und der Gerechtigkeit, eines neuen Herrschers aus dem gestürzten David-Haus (Jes 7,15; 9,1-6; 11,1-9). An diese Heilserwartung knüpft sachlich die Septuaginta von Jes 7,14 auf dem Hintergrund der Makkabäerzeit an; möglicherweise impliziert sie bereits die Vorstellung einer jungfräulichen Geburt des verheißenen Immanuel. Der Weg, die Karriere des Immanuel von Jes 7,14 bis hin zu Jes 11,10 wird sich später im Neuen Testament in den Zitaten dieser Jesaja-Stellen nach LXX in Mt 1,(21.)23 und ferner Lk 1,31 einerseits und Röm 15,12 andererseits widerspiegeln. Aber die Eckpunkte dieser Interpretationsgeschichte werden dann nur noch verschiedene Aspekte in dem einen gemeinsamen Bemühen um ein christologisches Verständnis des Jesus von Nazaret sein.

Matthew, in: BiTr 9 (1958) 97-126.115f; Rehm, *Messias* (s. Anm. 1), 54f. Zu dieser und weiteren Positionen vgl. bei Rösel ebd. 145 Anm. 44.

Marānā (»unser Herr«) als Bezeichnung des nabatäischen Königs

Eine Analogie zur neutestamentlichen Kyrios-Bezeichnung?

von HELMUT MERKLEIN

1. Zur Fragestellung

Die religions- und traditionsgeschichtliche Ableitung des neutestamentlichen Kyrios-Titels ist umstritten.¹ Das Problem ist vielschichtig. Ferdinand Hahn nennt im Anhang zur 5. Auflage seines Standardwerks über die »Christologische(n) Hoheitstitel« vier Problemkreise.² Das Material, das im vorliegenden Beitrag vorgestellt werden soll, betrifft, sofern es überhaupt relevant ist, nur einen ganz begrenzten Sektor daraus. Unberücksichtigt bleiben alle Aspekte, die auf eine direkte oder indirekte Übernahme des christologischen Kyrios-Titels von griechischen (κύριος) oder hebräisch-aramäischen (קַדְוֹן, מַרְאָ) Ersatzformen für den biblischen

¹ J.A. Fitzmyer, Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels, in: G. Strecker (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 267-298.269-271, unterscheidet vier Typen der Ableitung: 1. palästinisch-semitische Herkunft, und zwar aus dem profanen Wortgebrauch: bes. F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 5., erweiterte Aufl. 1995 (1963 [FRLANT 83]), 74-95.463f. - 2. palästinisch-semitische Herkunft aus dem religiösen Wortgebrauch: G. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache I. Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig ²1930 (1898) (Nachdruck Darmstadt 1965), 266-272; W. Foerster, Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses (NTF 2/1), Gütersloh 1924, 201-227. - 3. hellenistisch-jüdische Herkunft: W. Foerster, Art. κύριος κτλ., in: ThWNT 3 (1938), 1038-1098.1093f. - 4. hellenistisch-heidnische Herkunft: W. Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 21), Göttingen ²1921 (1913), 75-104. Die Einteilung ist nicht ganz ohne Probleme, denn auch Dalman, Worte (s. diese Anm.), 269f, rechnet damit, daß bereits die Jünger Jesus mit מַרְאָ oder מַרְאָ bzw. מַרְאָ angeredet haben; ähnlich (allerdings in eingeschränktem Gebrauch) Foerster, Herr (s. diese Anm.), 220-226. Fitzmyer, Hintergrund (s. diese Anm.), 290-298, selbst vertritt einen palästinisch-semitischen, religiösen Ursprung. Zur Sache vgl. auch: L. Cerfaux, Recueil Lucien Cerfaux. Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse I II (BETHL 6.7), Gembloux 1954, 3-188; D. Zeller, Art. Kyrios, in: DDD (1995) 918-928.922-925.

² Hahn, Hoheitstitel (s. Anm. 1), 461-466.

JHWH-Namen schließen lassen.³ Auch für die Frage, welche Rolle Ps 110 in der neutestamentlichen Entwicklung gespielt hat,⁴ läßt sich bestenfalls ein indirekter Hinweis gewinnen, sofern sich die Verbindung der Kyrios-Bezeichnung mit der Erhöhungs- oder Inthronisationsvorstellung bestärken ließe. Interesse aus neutestamentlicher Sicht verdient das zu präsentierende Material vor allem unter der Rücksicht der traditionsgeschichtlichen Verankerung der Kyrios-Bezeichnung im profanen Bereich. Als Ausgangspunkt mag das Urteil Hahns dienen, mit dem er seine diesbezügliche Sicht zusammenfaßt:

Hinsichtlich der christologischen Verwendung von Kyrios ist m. E. weiterhin davon auszugehen, daß מָרִי (κύριε) als Anrede gegenüber dem irdischen Jesus neben רַבִּי (ῥαββί) gebraucht wurde. Das wurde in früher nachösterlicher Zeit in die Gebetsanrede übernommen und auf den Auferstandenen und Wiedererwarteten übertragen, wie aus dem Gebetsruf μαρναθά, »unser Herr, komm!«, hervorgeht. Erst danach ergab sich eine titulare Verwendung von κύριος. Wenn häufig gesagt worden ist, der Übergang von »mein Herr«/»unser Herr« zu ὁ κύριος, also der Übergang von einer Suffixform zu einer absoluten titularen Verwendung, sei nicht verständlich zu machen, so ist das durch die neueren hebräischen und aramäischen Texte widerlegt (vgl. Fitzmyer). Eine direkte Übernahme von »Herr« als Gottesprädikation ist angesichts der Tatsache, daß die älteste Gemeinde in μαρναθά nachweislich »unser Herr« für den Auferstandenen und Wieder-

³ Hahn, Hoheitstitel (s. Anm. 1), 70-72. 117-132, hatte sich hier einseitig an der Wiedergabe des JHWH-Namens mit κύριος in der (christlichen Überlieferung der) LXX orientiert, was ihm die scharfe Kritik P. Vielhauers eingetragen hat: Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament (ThB 31), München 1965, 141-192, unter Hinweis auf P.E. Kahle, The Cairo Geniza, Oxford ²1959 (= dt.: Die Kairoer Geniza. Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen, Berlin 1962); vgl. auch: H. Stegemann, KYPIOS O ΘEOΣ und KYPIOS IHZOYΣ. Aufkommen und Ausbreitung des religiösen Gebrauchs von KYPIOS und seine Verwendung im Neuen Testament (Habil. masch.), Bonn 1969; A. Pietersma, Kyrios or Tetragramm: A Renewed Quest for the Original LXX, in: Ders./C. Cox (Hrsg.), De Septuaginta (FS W. Wevers), Missisauga 1984, 85-101. - Zur Gottesbezeichnung מָרִי, מָרִי im frühen Judentum vgl. J.A. Fitzmyer, Hintergrund (s. Anm. 1), 290-298; Ders., Qumran: Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer, Stuttgart 1993, 175-177; H. Stegemann, Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten, in: M. Delcor (Hrsg.), Qumran. Sa piété, sa théologie et son milieu (EThL 46), Gembloux-Leuven 1978, 195-217 (hauptsächlich zu מָרִי: 212-214); G. Vermes, Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993, 97-107. Als Materialsammlung immer noch hilfreich ist: W.W. Graf Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte I-IV, Gießen 1929.

⁴ Vgl. dazu: D.M. Hay, Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity (SBL MS 18), Nashville-New York 1973; W.R.G. Loader, Christ at the right hand - Ps. cx.1 in the New Testament, in: NTS 24 (1978) 199-217; M. Gourgues, À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110:1 dans le Nouveau Testament (EtB), Paris 1978; M. Hengel, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: C. Breytenbach/H. Paulsen (Hrsg.), Anfänge der Christologie (FS F. Hahn), Göttingen 1991, 43-73.

erwarteten verwendete, schwerlich möglich gewesen. Zu beachten ist dabei, daß die Anrede des irdischen sowie des auferstandenen und wiedererwarteten Jesus mit »(unser) Herr« aus der Relation zu den Jüngern bzw. der Gemeinde resultierte, nicht aus der Relation zu Gott.⁵

Daß dabei »der Befund im vorchristlichen jüdischen Sprachgebrauch« noch »präziser beurteilt werden muß«, gesteht Hahn seinem Kritiker Geza Vermes zu.⁶ Dieser hatte gegen Hahn geltend gemacht, daß nicht »nur die ›Herr‹-Anreden seitens Nichtjuden als historisch zuverlässig« anzusehen seien,⁷ sondern, »daß vom rein sprachlichen Standpunkt aus Jesus in mehreren Bedeutungen als ›Herr‹ angesprochen oder bezeichnet werden konnte.«⁸ Nach Durchmusterung der Evangelien kommt er zum Ergebnis, daß der Titel »Herr« »auf Jesu Doppelrolle als charismatischer Chassid und Lehrer« abziele.⁹

Die im folgenden vorgestellten nabatäischen Belege spielen, soweit ich sehe, in der bisherigen Diskussion der neutestamentlichen Problematik kaum eine Rolle. In der älteren Forschung ist - von einzelnen Hinweisen abgesehen¹⁰ - nur Lucien Cerfaux etwas ausführlicher auf sie eingegangen.¹¹ In neueren Arbeiten werden sie nicht mehr erwähnt. Bevor die Texte der neutestamentlichen Forschung gänzlich abhandeln kommen, sollen sie hier noch einmal gesichtet und überprüft werden. Die folgende Liste erfaßt meines Wissens alle heute bekannten nabatäischen Belege ad vocem »unser Herr«. ¹² Eine vollständige Übersetzung kam teilweise schon wegen der Länge nicht in Frage. Doch wurde wenigstens so viel aus dem Kontext wiedergegeben, daß die Funktion des jeweiligen Textes deutlich wird. Es handelt sich durchweg um epigraphische Texte. Soweit es möglich ist, werden der Fundort und die Datierung¹³ angegeben.

⁵ Hahn, Hoheitstitel (s. Anm. 1), 463f.

⁶ Hahn, Hoheitstitel (s. Anm. 1), 463.

⁷ Vermes, Jesus (s. Anm. 3), 92.

⁸ Vermes, Jesus (s. Anm. 3), 107.

⁹ Vermes, Jesus (s. Anm. 3), 112.

¹⁰ Knappe Hinweise finden sich bei Dalman, Worte (s. Anm. 1), 268 (Verweis auf CIS II [s. Anm. 14], 201.205); K.G. Kuhn, Art. μαρναθά, in: ThWNT 4 (1942), 470-475.471,11f mit Anm. 11 (Verweis auf J. Cantineau, Le Nabatéen II. Choix de textes - lexique, Paris 1932, 117).

¹¹ Cerfaux, Recueil (s. Anm. 1), 15-17 (mit Verweis auf CIS II [s. Anm. 14], 199.201.205.206.208.209.211.350); der dort wiederabgedruckte Aufsatz ist zuerst in RSPTh 11 (1922) 40-71 erschienen.

¹² Nicht aufgenommen wurde RES IV (s. Anm. 14), 2093, wo מראנא אלמלכו (so: RES; richtig wohl: מראנא מלכו) = »unser Herr Malikū« nur eine (wenig wahrscheinliche) Konjekture zu מראלמלכו = »Marāl-malikū« (nomen proprium) darstellt.

¹³ Zur Regierungszeit der nabatäischen Könige vgl. R. Wenning, Eine neuerstellte Liste der nabatäischen Dynastie, in: Boreas 16 (1993) 25-38.

2. מֵרֵאָאָא (»unser Herr«) in nabatäischen Texten¹⁴

(I) CIS II 350,3; Healey, S. 238-240 (Petra, Turkmāniyeh-Grab; 39/40 - 69/70 n. Chr. oder später¹⁵):

(1) Dieses Grab und die große (Grab-)Kammer, die in ihm ist, und ...

(2)

(3) und alles übrige, was immer in diesen Orten ist, sind geheiligter und geweihter Bezirk des Dūšārā, des Gottes unseres Herrn (דְּוִשְׂרָא אֱלֹהֵ מֵרֵאָא), und seines festen Thrones (? חַרִישָׂא (? וּמוֹחַבָּה חַרִישָׂא) und aller Götter (כֻּלְהוּם) (ואֱלֹהִיא כֻּלְהוּם))

.....

(II) CIS II 185,7f; RES IV 2120 (Salhād, Hauran, Stele; 70/71 - 106 n. Chr.):

Diese Stele / weihte / Bamašlū¹⁶/ Sohn des Šulla, der / Allat, der Mutter / der Götter¹⁷ / unseres Herrn Rabbel (לְ/אֱלֹהִים אִם / אֱלֹהִיא / דִּי מֵרֵאָא רַבְאֵל)

- ¹⁴ Es werden folgende Abkürzungen verwendet: CIS II = Corpus inscriptionum semiticarum, ed. Academia inscriptionum semiticarum et litterarum humaniorum conditum atque digestum, Pars Secunda, Inscriptiones Aramaicas continens, Tomus I (= Nr. 1-1470), Paris 1889-1902. - RES = Répertoire d'épigraphie sémitique, Académie des inscriptions et belles-lettres, publié par la commission du corpus inscriptionum semiticarum avec le concours de J.-B. Chabot, Tomus I-IV, Paris 1900-1919. - JS = A. Jaussen/R. Savignac, Mission archéologique en Arabie I/II, Paris 1909/1914. - Savignac (1933) bzw. (1934) = R. Savignac, Le sanctuaire d'Allat à Iram, in: RB 42 (1933) 405-422; RB 43 (1934) 574-589.590f. - Negev (1961) = A. Negev, Nabatean Inscriptions from 'Avdat (Oboda), in: IEJ 11 (1961) 127-138; 13 (1963) 113-124. - Starcky (1985) = J. Starcky, Les inscriptions nabatéennes et l'histoire de la Syrie méridionale et du Nord de la Jordanie, in: J.-M. Dentzer (Hrsg.), Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine, Paris 1985, 167-181. Strugnell (1959) = J. Strugnell, The Nabataean Goddess Al-Kutba' and her Sanctuaries, in: BASOR 156 (1959) 29-36. - Healey = J.F. Healey, The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih (JSS 1), Oxford 1993. - Herr Privatdozent Dr. R. Wenning war mir bei der Zusammenstellung der Texte behilflich. Dafür und für viele andere wertvolle Hinweise danke ich ihm herzlich.
- ¹⁵ Vgl. J. McKenzie, The Architecture of Petra (British Academy Monographs in Archaeology 1), Oxford 1990, 35.167.
- ¹⁶ Mit RES (s. Anm. 14), 2120 (בְּרִנְשָׁלוּ), gegen CIS II (s. Anm. 14), 185 (בְּרִנְשָׁבוּ).
- ¹⁷ Die Lesung ist m. E. möglich; so auch: J. Hoftijzer/K. Jongeling, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions I.II (HO I,21), Leiden-New York-Köln 1995, I 67 (s. v. יָמ). Sie wird allerdings immer wieder problematisiert, vgl. J. Henninger, Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete (OBO 40), Göttingen-Freiburg (Schweiz) 1981, 76 Anm. 95.

(III) RES I 83,7 (Imtān, Hauran, Stele; 82/83 n. Chr.):

Dies ist die Stele, / die geweiht hat Murʿat, Sohn / des Gadīū, dem / Dūšarā und/ Aʿrā, dem Gott / unseres Herrn, der / in Bošrā ist **מראנא / אלה / אדושרא / אדושרא / אדושרא / אדושרא** / די, im Jahre / 23 des Rabbel, des Königs / der Nabatäer, der / Leben und Be/freiung brachte seinem Volk.

(IV) RES IV 2054 (Šammeh [Šammet el-Burdān], verbauter Stein [Türsturz?]; 39/40 - 69/70 n. Chr.):

- (1) Das ist das Gebäude, das gebaut hat
- (2) unser Herr Malikū, der König, König der Nabatäer **מראנא מלכו מלכה** (מלך נבטן).

(V) CIS II 199,8; JS Nr. 1 (A 3), S. 141f; Healey H 1, S. 68-80 (Hegra, Qaṣr Fahad, Grabmal; 4/5 n. Chr.):

- (1) Das ist das Grab und die Basis¹⁸ und der (umfriedete) Vorplatz, die gemacht hat Hūšabū, der Sohn
- (2) des Nafiū¹⁹, der Sohn des Alkūf, aus Teima für sich selbst und seine Kinder und Ḥabbū, seine Mutter,
- (3) und Rūfū und Aftiū, seine Schwestern, und ihre Kinder: heilig nach der Art des Heiligen²⁰
- (4) der Nabatäer und der Salamier²¹ in Ewigkeit. Und es möge verfluchen Dūšarā jeden, der begräbt in diesem Grab
- (5) jemand anderen als diejenigen, die oben geschrieben sind, oder (es) verkauft oder kauft²² oder verpfändet oder
- (6) verpachtet oder verschenkt oder über es verfügt²³. Und wer anders handelt als oben
- (7) geschrieben, wird schulpflichtig dem Dūšarā, dem Gott (**אלהא אדושרא**), durch die Unverletzlichkeit (**בחרמא**), von der oben (die Rede ist),
- (8) zu einer Gesamtsumme von 1000 Sela (**סלעין**)²⁴ Ḥaretats und unserem Herrn Ḥaretat, dem König (**מלכה חרתת מלכה**), ebenso.

18 Zur Bedeutung von **בססא** (vom griechischen βάσις) = »Basis, Plattform« s. Healey (s. Anm. 14), 69f.

19 So JS (s. Anm. 14) und RES (s. Anm. 14), 1140; gegen CIS II (s. Anm. 14) (**כפיר**).

20 Vgl. dazu: Healey (s. Anm 14), 72.

21 Vgl. die ähnliche Formulierung in CIS II (s. Anm. 14), 206,2f (Inscription IX).

22 Vgl. dazu: Healey (s. Anm. 14), 74.

23 Zu **אנא** s. Healey (s. Anm. 14), 75f.

- (9) Im Monat Šebaṭ des 13. Jahres des Ḥaretat, des Königs der Nabatäer, der liebt
(10) sein Volk.

(VI) CIS II 200,7; JS Nr. 30 (E 1), S. 190-192; Healey H 30, S. 200-205 (Hegra, Qṣur Bethænah [nw von Qaṣr eṣ-Šāniʿ, Grabmal; 7/8 n. Chr.]

- (1) Das ist das Grab, das gemacht haben Munʿat und Hagarū²⁵, Kinder des ʿAmirat,
(2) des Sohnes des Wahbū, für sich selbst und ihre Kinder und ihre Nachkommen. Und
wenn unter
(3) den Nachkommen dieses Munʿat sein sollte ein Sünder²⁶, der [verkauft oder ver-
pfändet]²⁷
(4) seinen Anteil von diesem Grab
(6) [Und jeder, der es verkauft, wird schulpflichtig dem Dūšarā,]²⁸
(7) dem Gott (אלהא), zur Geld(strafe) von 1000 Sela Ḥaretats und [unserem Herrn
Ḥaretat (חרתא חרתא)]²⁹
(8) ebenso zur Geld(strafe) von 1000 Sela Ḥaretats ...
(9) 500 Sela [Im Jahr]
(10) 16 des Ḥaretat [des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt].

(VII) CIS II 201,4; JS Nr. 29, S. 189f; Healey H 29, S. 196-199 (Hegra, Qaṣr eṣ-Šāniʿ, Grabmal; 8/9 n. Chr.)

- (1) Das ist das Grab, das gemacht hat Malkiūn, der Vorzeichen-Deuter³⁰,
(2) für³¹ Ḥonainū Hephastion, den Chiliarchen³², seinen Vater,

24 Zur nabatäischen Währung (1 nabatäischer Sela [Selaʿ] = 1 ptolemäische Tetradrachme = 4 römische Denare) vgl. K. Schmitt-Korte/M. Price, Nabataean Coinage III. Nabataean Monetary System, in: NumC 34 (1994) 67-131, bes. 90-93. 119. 128-131.

25 Hagarū ist ein weiblicher Name, so daß das anschließende כנִי als »Kinder« übersetzt werden muß; vgl. Healey (s. Anm. 14), 203.

26 Die Übersetzung von עוֹרֵד ist ungeklärt; zur möglichen Bedeutung »Sünder« (»wrong-doer«) s. Healey (s. Anm. 14), 203.

27 Zur Rekonstruktion des Textes s. Healey (s. Anm. 14), 200f.

28 Die Lesung ist unsicher; vgl. JS (s. Anm. 14), 191; Healey (s. Anm. 14), 200.202. Als Analogie vgl. CIS II (s. Anm. 14), 199,7 (Inschrift V).

29 Ergänzt in Analogie zu anderen Inschriften; vgl. Healey (s. Anm. 14), 202.

30 Zu dieser Übersetzung von פתורא s. Healey (s. Anm. 14), 197f.

31 Zu עָל = »für« (nicht »über« [so: JS (s. Anm. 14), 189f]) vgl. Healey (s. Anm. 14), 181f.

32 »Hephastion« ist wohl als zweiter Namensbestandteil zu interpretieren (so: Healey [s. Anm. 14], 198f). C. Clermont-Ganneau, La chiliarchie d'Héphaestion et la Nabatéen, in: RAO 7 (1906) 247-254.248, denkt dagegen an einen »Hephastischen Chiliarchen« in der Tradition des berühmten Generals Alexanders des Großen.

(3) und für sich selbst und seine Kinder und seine Nachkommen zum legalen Erbe³³
Im Monat Nisan

(4) des siebzehnten Jahres unseres Herrn Ḥaretat (חַרְתַּת מַלְכָּא), des Königs

(5) der Nabatäer, der sein Volk liebt (מַלְכָּא נַבְטָר רַחֵם עַמּוֹה). ‘Abdḥaretat, der Bildhauer,

(6) Sohn des ‘Abd’obodat, hat es gemacht.

(VIII) CIS II 205,10; JS Nr. 12 (B 10, außen), S. 162-165; Healey H 12, S. 137-143 (Hegra, Qasr el-Bint, Grabmal; 34/35 n. Chr.³⁴)

(1) Das ist das Grab, das gemacht haben Wšuh, die Tochter des Bagrat,

(2) und Qainū und Naškūyah, ihre Töchter, aus Teima ...

(3-8) 35

(9) Er wird schulpflichtig der Tadhai (לְתַדְהַי)³⁶ zu hundert Sela Ḥaretats

(10) und unserem Herrn Haretat, dem König (וּלְמַרְאֵנָא חַרְתַּת מַלְכָּא), ebenso. Im Monat Iyyar, Jahr

(11) 43 des Haretat, des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt (לְחַרְתַּת מַלְכָּא נַבְטָר רַחֵם עַמּוֹה)

(IX) CIS II 206,7; JS Nr. 19 (B 22), S. 179f; Healey H 19, S. 166-170 (Hegra, Qasr el-Bint, Grabmal; 26/27 n. Chr.)

(1) Das ist das Grab, das gemacht hat Kahlan, der Arzt, der Sohn des Wālan, für sich selbst und seine Kinder und seine Nachkommen

(2) zum legalen Erbe in Ewigkeit. Und dieses Grab ist heilig nach der Art der Heiligkeit dessen, das

(3) geheiligt ist dem Dūšarā bei den Nabatäern und Salamiern. Und jedem, der einen Rechts- und Erbspruch hat, obliegt es, nicht

³³ Vgl. dazu: Healey (s. Anm. 14), 91f.

³⁴ Die nicht ganz sichere Zählung in Z. 11 (CIS II [s. Anm. 14] liest 34) wird durch CIS II (s. Anm. 14), 211,9 eindeutig (s. u. Text XII). Vgl. auch Healey (s. Anm. 14), 142f.

³⁵ Die Lesung der Z. 3-8 ist relativ schwierig. Sachlich enthalten sie Verfügungen bezüglich des Grabes, die durch die Sanktionen der Z. 9-11 gesichert werden sollen. Vergleichbare Verfügungen und Regelungen finden sich in den Inschriften V, VI, IX, XII und XVIII.

³⁶ CIS II (s. Anm. 14) liest »meinen Göttern (לְאֵלֵהֶי)«. JS (s. Anm. 14) halten diese Lesart für nicht möglich; sie sehen in den beiden ersten Buchstaben ein ן und ein ך bzw. ך und erwägen die Göttin Tadah oder Tarah, die allerdings nur durch eine Inschrift von Teima bekannt ist (CIS II [s. Anm. 14], 306). Dies ergäbe insofern einen guten Sinn, als die Frauen, die in dem Grab bestattet sind, von dort stammen (vgl. Z. 2). Vgl. auch Healey (s. Anm. 14), 141f.

- (4) zu verkaufen dieses Grab und es nicht zu verpfänden und es nicht zu verpachten und es nicht zu verleihen und nicht zu schreiben
 (5) für dieses Grab irgendeine Urkunde in Ewigkeit.
 (6) Und jeder, der für dieses Grab eine Urkunde schreibt, die etwas von dem oben (Ausgeführten ausführt)³⁷,
 (7) wird schulpflichtig dem Dūšarā zur Geld(strafe) von dreitausend Sela Ḥaretats und unserem Herrn
 (8) Ḥaretat, dem König (חֲרַתַּת מַלְכָּא / וְלִמְרִיאָא), ebenso. Und verfluchen möge Dūšarā und Manūtū jedweden, der ändert etwas von dem,
 (9) was oben (steht). Im Monat Iyyar des fünfunddreißigsten Jahres des Ḥaretat, des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt.

(X) CIS II 208,6; JS Nr. 28 (D'), S. 188f; Healey H 28, S. 193-195 (Hegra, zwischen Qašr eš-Šeiḥ [Maḥal el-Meḡlis] und Qšur Bethænah, Grabmal; zwischen 19/20 und 39/40 n. Chr.)

- (1) Das ist das Grab, das gemacht hat Šullai, der Sohn des Rašwā,
 (2-4)³⁸
 (5) ... Und wer anders handelt als wie oben (geschrieben steht), wird schulpflichtig
 (6) dem Dūšarā, dem Gott unseres Herrn (לְדוֹשָׂרָא אֱלֹהֵי מְרִיאָא), zur [Geldstrafe] von tausend [Sela]
 (7) Ḥaretats. Im Monat Nisan des Jahres 20 + x³⁹
 (8) des Ḥaretat, des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt. ...

(XI) CIS II 209,8.9; JS Nr. 36 (E 18), S. 199-201; Healey H 36, S. 226-231 (Hegra, Qšur Bethænah, Grabmal; 31/32 n. Chr.)

- (1) Dies ist das Grab, das gemacht hat Ḥalafū, der Sohn des Qosnatan, für sich und für Sa'īdū, seinen Sohn,
 (2) und seine Brüder
 (3-6)⁴⁰
 (7) ... Und wer anders handelt als wie hier (geschrieben steht), der wird schulpflichtig
 (8) zur Geldbuße dem Dūšarā, dem Gott [unseres] Herm (-א) מְרִיאָא אֱלֹהֵי (אָא), (in Höhe) von fünfhundert Sela Ḥaretats
 (9) und unserem Herrn (וְלִמְרִיאָא) ebenso ... Im Monat Nisan des vierzigsten Jahres

³⁷ Zu dieser Übersetzung s. Healey (s. Anm. 14), 169.

³⁸ Vergleichbare Verfügungen zu den hier übergangenen Z. 2-4 finden sich in den Inschriften V, VI, IX, XII und XVIII.

³⁹ Healey (s. Anm. 14), 194; vgl. JS (s. Anm. 14), 198; CIS II (s. Anm. 14), 208, comm. ad lin. 7.

⁴⁰ Zu den hier übergangenen Verfügungen vgl. Anm. 38.

(10) des Ḥaretat, des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt. ...

(XII) CIS II 211,4.6; JS Nr. 11 (B 10, innen), S. 159-161; Healey H 11, S. 131-136 (Hegra, Qaṣr el-Bint, Grabmal; 34/35 n. Chr.)⁴¹

- (1) Das ist die Grablege (loculus), die gemacht hat Wšuh, die Tochter
- (2) des [Ba]g[ra]t, für sich selbst im Innern des (Fels)grabes, das ihr und ihren Töchtern (gehört).
- (3) Wenn einer sie (die Grablege [loculus]) für sich öffnet⁴² oder sie (die Verstorbene) herausholt
- (4) aus dieser Grablege jemals,⁴³ wird er schuldpflichtig unserem Herrn
- (5) Ḥaretat, König der Nabatäer (למראנא / חרתת מלך נבטו), der sein Volk liebt, zu tausend Se[la] Ḥaretats.
- (6) Und es mögen verfluchen Dūšarā, der Gott unseres Herrn (דושרא אלה), und alle Götter **למראנא**,
- (7) jeden, der diese Wšuh herausholt aus dieser Grablege jemals.⁴⁴
- (8) Und es wacht darüber der Fluch⁴⁵ des Dūšarā und aller Götter.
- (9) Und das am 10. Tage des (Monats) Ab im 43. Jahr des Ḥaretat,
- (10) des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt.

(XIII) CIS II 212,8; JS Nr. 9 (B 7), S. 157f; Healey H 9, S. 123-127 (Hegra, Qaṣr el-Bint, Grabmal; 35/36 n. Chr.)

- (1) Das ist das Grab, das gemacht hat ‘Abd’obodat, Sohn des Aribas, für sich selbst
- (2) und für Wā’ilat, seine Tochter, und für die Söhne dieser (Wā’ilat), und ihre Töchter und deren Kinder ...
- (3-6) 46
- (7) ... Und jeder, der (etwas) ändert und nicht handelt, wie oben geschrieben ist,
- (8) wird er schuldpflichtig unserem Herrn (למראנא) zur Geld(strafe) von zweitausend Sela Ḥaretats. Im Monat
- (9) Ṭebet des 44. Jahres des Ḥaretat, des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt.
-

⁴¹ Vgl. oben Text VIII.

⁴² Mit JS (s. Anm. 14) gegen CIS II (s. Anm. 14); zum reflexiven Verständnis (»für sich«) vgl. Healey (s. Anm. 14), 133.

⁴³ Mit JS (s. Anm. 14) gegen CIS II (s. Anm. 14) (»die oben [beschrieben ist]«).

⁴⁴ Mit JS (s. Anm. 14) gegen CIS II (s. Anm. 14).

⁴⁵ Mit JS (s. Anm. 14) gegen CIS II (s. Anm. 14). Anders: Healey (s. Anm. 14), 134f.

⁴⁶ Zu den hier übergangenen Verfügungen vgl. Anm. 38.

(XIV) CIS II 224,13; JS Nr. 34 (E 14), S. 196-198; Healey H 34, S. 219-224 (Hegra, Qṣur Bethænah, Grabmal; 71/72 n. Chr.)

- (1) Das ist das Grab, das (gehört) der Hinat, der Tochter des ‘Abd’obodat, für sich selbst
- (2) und für ihre Kinder und ihre Nachkommen ...
- (3-9) 47
- (10) Und wer handelt
- (11) anders als oben (geschrieben steht), wird schuldpflichtig zur Buße
- (12) für Dūšarā und Manūtū (in Höhe) einer Geld(strafe) von tausend Sela Ḥaretats
- (13) und für unseren Herrn Rabbel, den König der Nabatäer (רַבְבֵּל מֶלֶךְ) וְלִמְרֵאנָא רַבְבֵּל מֶלֶךְ, ebenso. Im Monat Iyyar des Jahres נִבְטַר
- (14) zwei des Rabbel, des Königs der Nabatäer.

(XV) CIS II 323,4 (Felsinschrift zwischen Hegra und Teima)

- (1) Das ist das Totenmal (נִפְשָׁא) ...
- (2) [das] gemacht hat ‘Aidū, Sohn des ‘Obaidū,
- (3) für ‘Obaidū, seinen Sohn, durch dessen Hand (?)
- (4) ... für [unseren] Herrn (לִמְרֵאנָא) ... 48

(XVI) CIS II 337,3 (Teima, Grabstein)

- (1) für sich selbst
- (2)
- (3) das für unseren Herrn (דִּי לִמְרֵאנָא)
- (4) und seine Nachkommen in Ewigkeit.

(XVII) JS Nr. 5,9 (B 1), S. 151-153; Healey H 5, S. 101-105 (Hegra, Qaṣr el-Bint, Grabmal; 31/32 n. Chr.)

- (1) Das ist das Grab, das gemacht hat Hani’ū, Sohn des Tafṣā,
- (2) für ihn und für seine Kinder, seine Söhne und seine Töchter ...
- (3-7) 49
- (8) Und wer anders handelt als dies (hier geschrieben ist)

47 Zu den hier übergangenen Verfügungen vgl. Anm. 38.

48 Ob in Z. 4 - in Analogie zu den vorausgehenden Texten - eine Geldbuße für den König vorausgesetzt ist (so: CIS II [s. Anm. 14]), muß offen bleiben.

49 Zu den hier übergangenen Verfügungen vgl. Anm. 38.

(9) wird schulpflichtig unserem Herrn (למר־אנא) zu tausend Sela Ḥaretats. Im Monat (10) Nisan des vierzigsten Jahrs des Ḥaretat, des Königs der Nabatäer, der sein Volk liebt.

.....

(XVIII) JS Nr. 38 (F 4), S. 202-204; RES 1108,8; Healey H 38, S. 234-236 (Hegra, Qṣur Bethaenah, Grabmal; 63/64 n. Chr.)

- (1) Das ist das Grab, das gemacht hat Tarṣū, der Kavalleriegeneral⁵⁰,
- (2) Sohn des Taimū, für sich selbst und für ‘Aidat, seine Frau, ...
- (3-6) 51
- (7) Und jeder, der dieses Grab verkauft, oder es sich als Geschenk überschreiben läßt (?), wird schulpflichtig
- (8) dem Strategen (Gouverneur), der in Hegra ist, zu tausend Sela Ḥaretats, und unserem Herrn Malikū, dem König (ולמר־אנא מלכו מלכא), ebenso.
- (9) Im Monat Ṭebet des vierundzwanzigsten Jahrs des Malikū, des Königs der Nabatäer.

(XIX) Savignac (1933) Nr. 5, S. 415f (Wādi Ram, ‘Ain eš-Šellāleh, Votivinschrift; Zeit Rabbels II.)

- (1) Gedacht werde des Aišū
- (2) und des Wahab’allah,
- (3) Diener unseres Herrn (עלימי מראנא),
- (4) und des ‘Abdālḡā und des Taimū,
- (5) Stukkateur⁵², vor Allat
- (6) im Guten!

(XX) Savignac (1934) Nr. 19 (15), S. 576f (Wādi Ram, ‘Ain eš-Šellāleh, Votivinschrift; Zeit Rabbels II.)

- (1) Dies ...
- (2) Dūšarā ...
- (3)
- (4) und Ba‘alšamīn, Götter (ובעל־שמין אלהי)
- (5) unseres Herrn (מר־אנא) ...

⁵⁰ דפרכא = »Hipparch« (Kavalleriegeneral) oder »Eparch« = »Präfekt«, vgl. Healey (s. Anm. 14), 108f.

⁵¹ Zu den hier übergangenen Verfügungen vgl. Anm. 38.

⁵² Statt שידא = »Stukkateur« könnte man auch שירא = »Karawanenführer« lesen.

(XXI) Negev (1961) Nr. 8,3, S. 135f⁵³ (Nähe 'Abdat/Oboda, Negev, Votivinschrift; 87/88 n. Chr.)

- (1) Dies ist der Kanal⁵⁴, den [geweiht hat ...]
- (2) Sohn des Adramū⁵⁵, und seine Freunde (וּדְבָרֵיהֶם)⁵⁶ [die Söhne (Mitglieder) der Opfergesellschaft, im Monat ...]
- (3) des 18. Jahres unseres Herrn Rabb[el (רַב־אֵל)], des Königs, des Königs der Nabatäer],
- (4) der Leben und Befreiung [seinem Volk] brachte.

(XXII) Starcky (1985), S. 180f (Ḥarāyeb, Hauran, s von Boṣrā, Bauinschrift, verbaut in der Mauer der großen Zisterne; 100/101 n. Chr.)

- (1) Das ist das Heiligtum, das gemacht hat 'Ailamū, Sohn des 'Amrū,
- (2) Sohn des 'Amrū, dem Dūšarā, dem Gott unseres Herrn Rabbel, des Königs (לְדוֹשָׂרָא אֵלֵהּ מְרַאנָא רַבְאֵל מַלְכָא),
- (3) im 31. Jahr des Rabbel des Königs, des Königs der Nabatäer.

(XXIII) RES 2117 (Si', Hauran, Statuenpodest; 29/30 n. Chr.)⁵⁷

- (1) Im Jahr 33 unseres Herrn (לְמַרְנָא)
 - (2) Philippus wurde gemacht von Witrū, dem Sohn
 - (3) des Budar (?), und von Qašū ...
 - (4) und von Ḥana'el ... und von Mun'a ...
 - (5) ... das Podest der Statue des Gališū
-

⁵³ Mit den Ergänzungen bzw. Korrekturen von J. Naveh, Some Notes on Nabatean Inscriptions from 'Abdat, in: IEJ 17 (1967) 187-189.

⁵⁴ Statt סִכְרָא = »Damm« (Negev) ist wohl מְדַרְא zu lesen; vgl. Naveh, Inscriptions (s. Anm. 53), 187. Die Bedeutung ist unklar, wahrscheinlich hat man an eine Rinne oder einen Kanal (Bewässerungssystem) zu denken; vgl. ebd. 187f.

⁵⁵ Mit Naveh, Inscriptions (s. Anm. 53), 188 (בַּר אֲדַרְמוֹ), gegen Negev (s. Anm. 14) (מִרְמֹר בְּנָא = »baute Garmo«).

⁵⁶ Eigentlich »Genossenschaft«; es ist entweder an eine religiöse Genossenschaft oder an eine Familie, einen Clan oder einen Stamm zu denken.

⁵⁷ Vgl. dazu auch: J. Teixidor, Les inscriptions nabatéennes du musée de Suweidā', in: J.-M. Dentzer/J. Dentzer-Feydy (Hrsg.), Le djebel al-'Arab. Histoire et Patrimoine au Musée de Suweidā'. Catalogue établi avec H. Hatoum, Paris 1991, 25-27.27. Das Podest ist besprochen im Katalogteil unter Nr. 5,18 (S. 122f).

(XXIV) Strugnell (1959), S. 31f (Tell eš-Šuqāfiyeh, Ägypten, Votivinschrift; 77 v. Chr. [Ptolemäus XII.] oder 44 v. Chr. [Ptolemäus XIV.]⁵⁸)

- (1) [Das ist das Ha]jus (Tempel), d[as gemacht hat NN]
- (2) [Sohn ...] für Al-Kutbā, der G[öttin]⁵⁹
- (3) [für] das Leben unseres Herrn Šaiū (מֵרֵאֵן צִיר), des Priesters,
- (4) [und für das Le]ben von ihm selbst und daß sei [seines] Namens
- (5) [ged]acht vor ihr (Al-Kutbā) und in ^{רַחֲמֵי}
- (6) in Frieden. Am 21. Paḥonsi im [Jah
- (7) r] 4 des Ptolemäus, des Königs, welches ist das [erste ?
- (8) Jahr] unseres Herrn Šaiū (מֵרֵאֵן צִיר), des Priesters.

3. Auswertung

Zunächst ist festzuhalten, daß der Ausdruck »unser Herr« fast durchweg den nabatäischen König bezeichnet. Indirekt zu dieser Kategorie (Herrscherbezeichnung) gehört auch der Beleg, in dem der Tetrarch Philippus als »unser Herr« bezeichnet wird (XXIII). Daß die Bezeichnung auch auf andere Personen angewendet werden konnte, zeigt der Text vom Tell eš-Šuqāfiyeh (XXIV), wengleich er zeitlich und geographisch etwas abseits der übrigen Texte liegt. Für diese darf zumindest eine große Stereotypie in der Anwendung von מֵרֵאֵן festgehalten werden.⁶⁰ Bevor es diesen Befund auszuwerten gilt, seien wenigstens kurz noch die Wendungen erwähnt, in denen »Herr« als Gottesbezeichnung gebraucht wird.⁶¹ Am meisten verbreitet ist die Wendung »der Herr des Hauses« (מֵרֵאֵן בֵּיתָא),⁶² wobei mit dem

⁵⁸ Bei Strugnell (1959 [s. Anm. 14]), 35, ist das Jahr 44 v. Chr. fälschlicherweise mit Ptolemäus XIII. verbunden. J. Starcky, Art. Pétra et la Nabatène, in: DBS VII (1966) 886-1017.929, denkt an Ptolemäus XII., möchte aber nicht das Jahr »4«, sondern »7« oder »27« lesen; so kommt er auf das Jahr 75/74 oder 55/54 v. Chr.

⁵⁹ Strugnell (1959 [s. Anm. 14]), 31f, plädiert wegen des Präpositionalsuffixes קִדְמֵיהָ in Z. 5 für eine Göttin Al-Kutbā. Zur Problematik des Geschlechts von Kutbā vgl. J.T. Milik/J. Teixidor, New Evidence on the North-Arabic Deity Aktab-Kutbā, in: BASOR 169 (1961) 22-25; Starcky, Pétra (s. Anm. 58), 993f (mit starkem Votum für das männliche Geschlecht).

⁶⁰ Zu weiteren Belegen für מֵרֵאֵן, מֵרֵאֵן, מֵרֵאֵן als Bezeichnung des Herrschers im semitischen Raum vgl. Cerfaux, Recueil (s. Anm. 1), 10-23; Hof-tijzer/Jongeling, Dictionary (s. Anm. 17), II 682-689 (s. v. *mr*²).

⁶¹ Zur Gottesbezeichnung als »(unser) Herr« im semitischen Bereich (bes. Ḥatrā) vgl. J. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harrān und Ḥatrā am Vorabend der christlichen Mission, Wiesbaden 1986, bes. 255-458; Hof-tijzer/Jongeling, Dictionary (s. Anm. 17), II 684-686 (s. v. *mr*²).

⁶² Belege: 1. aus Petra: »Al-ʿUzzā und der Herr des Hauses« (G. Dalman, Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem, Leipzig 1912, 96, Nr. 85; RES [s. Anm. 14], 1088,1). - 2. aus dem Wādi Ram, ʿAin eš-Šellāleh: »Al-ʿUzzā und der Herr des Hauses« (Savignac [1933 (s. Anm. 14)], 413-415, Nr. 4[20]). - 3. aus Hegra: Wie-

»Haus« der Tempel oder auch das Königshaus (Dynastie) gemeint ist.⁶³ Einmal ist auch der »Herr der Welt« (מרי עלמא) belegt.⁶⁴

Mit Folgerungen für das Neue Testament wird man gewiß vorsichtig sein müssen, da eine direkte religionsgeschichtliche oder gar traditionsgeschichtliche Linie von der nabatäischen Königsbezeichnung zur christologischen Titulatur nicht nachweisbar und wohl auch nicht vorhanden ist. Dennoch sollte man die nahezu stereotype Applikation des nabatäischen »unser Herr« (מראנא) auf den König als eine mögliche Analogie beachten, zumal die nabatäischen Texte zeitgleich mit dem Neuen Testament sind. Die Kultur, der sie entstammen, steht sprachlich und geographisch in unmittelbarer Nachbarschaft zum jüdischen Kulturraum, in dem und aus dem sich das frühe Christentum entwickelt hat. Einige Konsequenzen sollten unter dieser Rücksicht wenigstens diskutiert werden.

(1) Es ist zu fragen, ob bei der Bezeichnung Jesu als »unser Herr« nicht viel stärker als meist angenommen eine königliche Konnotation mitschwingt.⁶⁵ »Herr« wäre dann nicht nur eine allgemeine Hoheitsbezeichnung, sondern würde speziell den königlichen Herrn im Sinne des »Herrn und Messias« von Apg 2,36 zum Ausdruck bringen (vgl. Mt 25,31-46). Dann freilich wäre es noch schwerer (als es dies m. E. ohnehin schon ist), traditionsgeschichtlich zwischen der Vorstellung des zur Parusie wiederkommenden »Herrn« und der Vorstellung des zum »Messias« inthronisierten Auferstandenen zu unterscheiden.⁶⁶ Man müßte dann vielmehr an-

derherstellung eines Ortes (d. i. wohl eines Heiligtums) »für den Herrn des Hauses« (CIS II [s. Anm. 14], 235 A 2; JS [s. Anm. 14], 213-216, Nr. 57; RES [s. Anm. 14], 1160,2); »es sagt der Herr des Hauses: Ja!« (CIS II [s. Anm. 14], 235 B; JS [s. Anm. 14], Nr. 57; RES [s. Anm. 14], 1160,3); »*mnsf* [Bedeutung unklar, Stele?] des Herrn des Hauses« (JS [s. Anm. 14], 216f, Nr. 58; RES [s. Anm. 14], 1111 A); Weihgabe »für den Herrn des Hauses *ʿlht* [fem.!]« (JS [s. Anm. 14], 217, Nr. 59; RES [s. Anm. 14], 1111 B). - 4. aus Zizeh (ö von Madeba): eine Bilingue »des Herrn des Hauses« (der griechische Teil spricht vom *ιερον του Διου ειν εν Βεελφεγορ*) [= Beelphegor] (RES [s. Anm. 14], 1284,5).

⁶³ Für den Tempel votiert Starcky, Pétra (s. Anm. 58), 995, für das Königshaus J.T. Milik, *Nouvelles inscriptions nabatéennes*, in: *Syr.* 35 (1958) 227-250.235.

⁶⁴ JS (s. Anm. 14), 172-176 (Hegra), Nr. 17,7.

⁶⁵ Das entspricht der Grundthese von Cerfaux, *Recueil* (s. Anm. 1), 62: »Le titre Kyrios a donc été imposé d'abord à Jésus à cause de sa dignité de Roi-Messie.« Die (traditionsgeschichtliche) Beurteilung der neutestamentlichen Texte durch Cerfaux steht hier nicht zur Debatte; unter religionsgeschichtlicher Rücksicht spricht der nabatäische Befund aber voll für seine These.

⁶⁶ Nach Hahn, *Hoheitstitel* (s. Anm. 1), hat die Urgemeinde »die Herrenbezeichnung Jesu nicht nur im Hinblick auf sein irdisches Wirken ausgebildet, sondern vor allem auch der Hoheit und Vollmacht des Wiederkommenden damit Ausdruck verliehen« (ebd. 112); »die Herrenbezeichnung war offensichtlich auf palästinischem Boden mit der Vorstellung von Jesu endzeitlicher Messianität noch nicht verbunden, wird aber im *hellenistischen Judenchristentum* über Ps 110,1 einbezogen und mit der Prädikation Jesu als »Messias« ausdrücklich gleichgesetzt« (ebd. 113 [Hervorhebung vom Verf.]). Zur Kritik vgl. H. Merklein, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie*

nehmen, daß mit der Anrufung μαρναθᾱ (1 Kor 16,22; Did 10,6; vgl. Offb 22,20) = מרנא מרנא⁶⁷ nicht nur der Auferstandene und Wiedererwartete, sondern präzise der als Auferstandene zum Messias bzw. Sohn Gottes im Himmel Inthronisierte (vgl. Röm 1,3f; 1 Thess 1,9f) angerufen und zum Kommen aufgefordert wurde (vgl. Apg 3,20f). Dazu würde auch passen, daß die Rede vom κύριος ἡμῶν bei Paulus syntagmatisch überwiegend mit (Ἰησοῦς) Χριστός verbunden ist.⁶⁸

(2) Wenn dem so ist, bliebe weiter zu fragen, ob die Anrede Jesu als »(unser) Herr« nicht überhaupt im Kontext der messianischen Christologie entstanden ist. Für die in den Evangelien bezeugten Anreden Jesu als κύριε wäre dann zu überlegen, ob es sich traditionsgeschichtlich nicht um Rückprojektionen aus der Sicht der nachösterlichen Christologie handelt. Einen pauschalen nachösterlichen Ursprung der κύριε-Anrede wird man daraus aber nicht ableiten dürfen, da philologisch die historische Möglichkeit einer entsprechenden Anrede nicht auszuschließen ist.⁶⁹ Es gilt den Einzelfall zu prüfen.

(3) Schließlich ist noch auf ein Letztes aufmerksam zu machen. Mehrfach ist in den nabatäischen Texten vom »Gott (oder von den Göttern) unseres Herrn NN« die Rede (I, II, III, X, XI, XII, XX, XXII). Das erinnert an die neutestamentliche Rede von ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm 15,6; 2 Kor 1,3; 11,31; Eph 1,3.16f; Kol 1,3; 1 Petr 1,3; Offb 1,6). Formgeschichtlich hat die neutestamentliche Wendung ihren Sitz im Leben wohl im liturgischen Lobpreis,

(Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn), in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 221-246.236-242.

67 Μαρναθᾱ kann entweder perfektisch (מרנא מרנא) oder imperativisch (מרנא מרנא) oder (מרנא מרנא) gelesen werden; vgl. Kuhn, Art. μαρναθᾱ (s. Anm. 10), 470-475. Die imperativische Lesung ist wegen Offb 22,20 (ἔρχου κύριε Ἰησοῦ) zu bevorzugen; so auch Hahn, Hoheitstitel (s. Anm. 1), 100f; W. Kramer, Christos-Kyrios-Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (ATHANT 44), Zürich-Stuttgart 1963, 95-97.

68 Die Sachlage stellt sich folgendermaßen dar: 1. Am häufigsten ist die Wendung κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός: 1 Thess 1,3; 5,9.23.28; 1 Kor 1,2.7.8.10; 6,11; 15,57; 2 Kor 1,3; 8,9; Gal 1,3; 6,14.18; Röm 5,1.11; 15,6.30; 16,24; vgl. 2 Thess 1,12; 2,1.14.16; 3,6(?); Kol 1,3; Eph 1,3.17; 5,20; 6,24; 1 Tim 6,3 (sonst im NT: Jak 2,1; 1 Petr 1,3; 2 Petr 1,8.11 [ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός]. 14.16; 3,18 [wie 1,11]; Jud 4.17.21). - 2. Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν: 1 Kor 1,9; Röm 1,4; 5,21; 7,25 (sonst im NT: Jud 24). - 3. Χριστός Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν: 1 Kor 15,31; Röm 6,23; 8,39 (vgl. Phil 3,8; Χριστός Ἰησοῦς ὁ κύριός μου); vgl. Eph 3,11; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2. - 4. ὁ κύριος ἡμῶν Χριστός: Röm 16,18. - Ohne den Christus-Titel begegnen folgende Wendungen: 1. ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς: 1 Thess 3,11.13; 1 Kor 5,4; 2 Kor 1,14; Röm 16,20; vgl. 2 Thess 1,8.12; Hebr 13,20 (sonst im NT: Apg 20,21). - 2. Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν: 1 Kor 9,1; Röm 4,24 (sonst im NT: 2 Petr 1,2). - Die Wendung ὁ κύριος ἡμῶν begegnet nur einmal in den Pastoralbriefen: 2 Tim 1,8 (sonst im NT: 2 Petr 3,15; Offb 4,1 [ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν]; 11,15).

69 Siehe Vermes, Jesus (s. Anm. 3), 97-107.

wie die Einleitung mit εὐλογητός in 2 Kor 1,3; Eph 1,3 und 1 Petr 1,3 nahelegt.⁷⁰ Wahrscheinlich handelt es sich um eine Umformung der biblischen Wendung »Gelobt sei der Gott Israels«. ⁷¹ Auch hier soll in keiner Weise eine direkte Verbindung zwischen den nabatäischen Texten und dem Neuen Testament hergestellt werden, wiewohl der differente Sitz im Leben der nabatäischen Texte sich möglicherweise nur der Zufälligkeit der uns erhaltenen Texte verdankt. Inhaltlich verweisen beide Textgruppen auf eine semitische Gemeinsamkeit, nämlich die der personalen Gottesbindung, wie sie alttestamentlich durch den »Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs« und den »Gott der Väter« geläufig ist.⁷² Darüber hinaus läßt sich vielleicht die Analogie wechselseitig für beide Textgruppen fruchtbar machen.

Für den nabatäischen Bereich ergäbe sich aus der neutestamentlichen Analogie eine *religiöse Qualifikation des Königtums*. Im neutestamentlichen »Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus« wird Gott als der in Christus Handelnde vorgestellt. Zugleich erscheint Christus als der Repräsentant Gottes, an den sich Gott gebunden hat, so daß Gott nicht mehr ohne Christus definiert werden kann und Christus den Zugang zu Gott schlechthin markiert. In analoger Weise würde der nabatäische »Gott unseres Herrn NN« den König als die Instanz ausweisen, die einerseits von der Gottheit her deren Repräsentant und andererseits von den Menschen her der religiöse Brennpunkt ist, über den die Gottesverehrung ihren angemessenen Weg findet. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Rede vom »Gott unseres Herrn NN« sich vor allem auf Rabbel II. bezieht (I, II, III, XX, XXII), der mit dem Programm einer religiösen renovatio das gefährdete Nabatäerreich zusammenhalten wollte.⁷³

Für die neutestamentlichen Aussagen läßt sich aus der Analogie der nabatäischen Texte vielleicht die Erkenntnis ableiten, daß mit dem Ausdruck »der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus« nicht das in Christus erfolgte Handeln Gottes im allgemeinen angesprochen ist, sondern speziell auf das *intronisierende, Jesus in die königliche Würde des Herrn und Messias einsetzende Handeln Gottes* angespielt wird. Sofern dieses - sachlich und traditionsgeschichtlich - ursprünglich in der Auferweckung Jesu begründet ist (vgl. Röm 1,3f; Apg 2,36; 13,33), wäre der Lobpreis des »Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus« nur die liturgische Parallele bzw. der liturgische Reflex zum kerygmatischen Bekenntnis, daß Gott Jesus aufgrund der Auferweckung von den Toten zum Sohn Gottes einge-

⁷⁰ Vgl. 2 Kor 11,31, wo εὐλογητός nachgeschoben wird; in Röm 15,6 ist die Verbindung mit δοξάζειν zu beachten.

⁷¹ C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 22.

⁷² Auf die alttestamentliche Diskussion über den »Gott der Väter«, die von A. Alt, Der Gott der Väter (BWANT III/12), Stuttgart 1929, angestoßen wurde, kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. in Kürze: W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn⁶ 1987, 17-36.

⁷³ Vgl. R. Wenning, Das Ende des nabatäischen Königreichs, in: A. Invernizzi/J.-F. Salles (Hrsg.), Arabia Antiqua. Hellenistic Centres around Arabia (SOR LXX,2), Rom 1993, 81-103.96-103.

setzt (Röm 1,3f) bzw. zum Herrn und Messias gemacht hat (Apg 2,26; vgl. Apg 13,33).

II. Ostern

Auferweckung Jesu - (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit?

Ein Zwischenruf

von HUBERT FRANKEMÖLLE

Auch wenn es die literarische Gattung »Zwischenruf« nicht gibt, schon gar nicht in der Exegese der Bibel (sie soll hier auch nicht kreierte werden), kann als Konsens im alltagssprachlichen Verständnis vorausgesetzt werden, daß Zwischenrufer *sensu bono* nicht primär stören, sondern Redner bzw. Schreiber auf in der Regel bekannte, aber in den Darstellungen zu wenig beachtete oder ganz übersehene Aspekte hinweisen wollen. Unterstellen kann man dabei, daß sie ihren Einwurf bzw. ihre Frage als begründet ansehen, gleichzeitig aber aufgrund der Sprachform davon befreit sind, sie in *extenso* argumentativ in jeder Hinsicht begründen und die sachlichen Folgerungen selbst ziehen zu müssen. Nicht nur die Sprachform, auch die Breite des Themas und die zu den verschiedenen Aspekten erschienene, uferlose Literatur legen es nahe, aphorismen- und thesenhaft das, worum es mir geht, zu skizzieren. Es geht nicht um penible quellen- und traditionsgeschichtliche sowie textlich exegetische Arbeit, wie sie die Veröffentlichungen des Geehrten von Anfang an in hohem Maße auszeichnen, sondern um zugespitzte, auch provozierende Stich-Worte. Daß dabei auch - indirekt und direkt - das Gespräch mit dem zu ehrenden Kollegen insinuiert ist, dürfte naheliegen. Worauf zielt der Zwischenruf?

1. »Auferweckung« - nur ein apokalyptisches Interpretament?

Nicht auf den Begriff »Interpretament«, der vor einigen Jahrzehnten in der evangelischen und katholischen Theologie und Kirche äußerst umstritten war - an diesem Punkt ist eine angemessene, sprachwissenschaftlich zutreffende Gelassenheit eingetreten¹ - zielt das Fragezeichen, sondern auf das Adjektiv

¹ Aus jüngerer Zeit vgl. etwa L. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in: Ders. (Hrsg.), Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Freiburg u.a. 1986, 63-95, ebd. 64f unter Hinweis auf Veröffentlichungen von R. Schnackenburg, P. Seidensticker und G. Kegel in Reaktion auf die These von W. Marxsen, das Auferweckungs-Bekenntnis als ein Interpretament unter anderen zu verstehen (vgl. Ders., Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968, 150f). Vgl. auch das Zitat von J. Gnllka in Anm. 5. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff »Interpretament« in der Konzeption von W. Marxsen vgl. etwa H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den

»apokalyptisch«. Gefragt werden soll, wie weit aus der Literatur der letzten Jahre, die nur selektiv auf unsere Fragestellung hin angeführt werden soll, ein unbefangener Leser folgenden Eindruck gewinnen kann: Die apokalyptischen Glaubensvorgaben haben für das grundlegende Bekenntnis (fast) aller ntl. Theologen, daß »Gott ihn (Jesus) aus den Toten auferweckt hat«, nicht nur eine mögliche sprachliche Kategorie geliefert, sondern die leitende oder sogar auch die ausschließlich angemessene. Einige wahllos, aus meiner jüngsten Lektüre herausgegriffene Zitate mögen andeuten, was ich meine:

Helmut Merklein (1981): »Der Ausdruck ›von den Toten auferwecken‹ ist trotz des Widerspruchs, der in jüngster Zeit laut wurde, auf dem Hintergrund der apokalyptisch-pharisäischen Vorstellung von der endzeitlichen Totenerweckung zu verstehen.«² Zur ältesten Gestalt des österlichen Glaubensbekenntnisses heißt es (1987): »In diesem Bekenntnis ist die apokalyptische Vorstellung von der *endzeitlichen Totenerweckung* auf Jesus übertragen.«³ Zusammenfassend wird behauptet (1995): »Die ntl. E. (schatologie) ist wesentlich v. der Apokalyptik beeinflusst.«⁴

Joachim Gnilka (1994): Der Glaubenssatz »Gott hat ihn aus den Toten auferweckt« »kommemoriert nicht nur ein Faktum, er interpretiert es auch. Das Interpretament stammt aus der jüdischen Apokalyptik, in der man für das Ende der Welt die Auferstehung der Toten erwartete. ... Der Vergleich lehrt, daß die jüdisch-apokalyptische Eschatologie die Begrifflichkeit bereitgestellt hatte, die das Ostergeschehen in Worte zu kleiden vermochte. Er lehrt aber auch, daß die Auferweckung Jesu die endzeitlichen Geschehnisse vorwegnahm.«⁵

Hans Kessler (1991): »Die singuläre Auferweckung Jesu ist kein isoliertes Geschehen an Jesus allein und keine Wegnahme von der Welt, sondern die eschatologische Gottestat, durch welche Gott endgültig sich der Welt zuwendet, so daß ihre Endzeit unwiderruflich angebrochen ist. In zweiter Linie enthält die Formel eine implizit christologische Erfahrung: Gott hat durch sein *exzeptionelles* Auferweckungshandeln den Gekreuzigten gerechtfertigt und die Sendung seiner Jünger begründet.«⁶

Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 178-181, wobei er vor allem kritisiert, daß s.M.n. Marxsen im Bekenntnis »Jesus ist auferstanden« ein austauschbares und daher letztlich verzichtbares Interpretament sieht.

² Ders., Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn), zitiert nach: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 221-246.222f.

³ Ders., Eschatologie im Neuen Testament, in: H. Althaus (Hrsg.), Apokalyptik und Eschatologie, Freiburg u.a. 1987, 11-42.15.

⁴ Ders., Eschatologie. 2. Neues Testament, in: LThK 3 (³1995) 868-872.868.

⁵ Ders., Theologie des Neuen Testaments (HThK. S 5), Freiburg u.a. 1994, 17.

⁶ Auferstehung, in: NHTHG 1 (²1991), 121-138.125 (dort nicht kursiv); fast wörtlich Ders., Sucht den Lebenden (s. Anm. 1), 112 mit dem Hinweis, daß »die apokalyptisch-

Michael Theobald (1992) versteht den vorpaulinischen Glaubenssatz in Röm 4,24 »Er, der Jesus von den Toten auferweckt hat« als »vollgültige Gottesprädikation« und als »prägnante Zusammenfassung des christlichen Glaubens« mit der folgenden Deutung: »Auch wenn sie ausdrücklich ein nur Jesus betreffendes Geschehen, seine Auferweckung von den Toten, bekennt, so begreift sie dieses doch im Horizont jüdisch-frühchristlicher Apokalyptik als machtvollen, wenn auch noch verborgenen, nur dem Glauben zugänglichen Anbruch der Endzeit, der in der allgemeinen Totenerweckung gipfeln wird.«⁷

Jacob Kremer (1993): »Die Formulierung ... (er stand auf ...) sagt in der aus apokalypt. Texten ... über die Auferstehung der Toten bekannten Sprache schlicht aus: Der gekreuzigte Jesus ist nicht mehr bei den Toten, sondern lebt.«⁸

Ferdinand Hahn (1996): »Die Erwartung einer Auferweckung der Toten durch Gott war, abgesehen von den Sadduzäern, weitverbreitet unter den damaligen Juden, zumal sie in Dan 12,1f einen biblischen Anhalt hatte. Daß diese Auferweckung sich bereits im Vorgriff [an Jesus: H.F.] ereignet, war allerdings ein Novum. ... Das Ostergeschehen wird im Neuen Testament als Vorwegnahme der endzeitlichen Totenerweckung verstanden (vgl. 1 Kor 15,20).«⁹

Schließlich ist in diesem Kontext *Paul Hoffmann* zu nennen, speziell seine vielfach zitierten, meinungsbildenden und darum erst hier zu nennenden Monographien »Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie« (NTA 2), Münster 1966, ¹1978 zur paulinischen Eschatologie und »Studien zur Theologie der Logienquelle« (NTA 8), Münster 1972, ³1983, vor allem zur dort vorliegenden Konzeption der Naherwartung und Menschensohn-Christologie, sowie seine Artikel »Auferstehung« und »Auferstehung Jesu Christi« (1979).¹⁰ Lese ich diese Veröffentlichungen *und ihre Rezeption* »richtig«, so drängt sich mir der Eindruck auf, daß ein unterschiedlich akzentuiertes Konzept und Vorverständnis dem Leser angeboten werden. Analog zu der von *Hoffmann* vertretenen, bekannten Hypothese einer erst nachösterlichen Verwendung der - apokalyptischen - Menschensohn-Bezeichnung¹¹ und der damit verbundenen Konzeption

pharisäische Vorstellung von der endzeitlichen Totenerweckung ... die Voraussetzung und den Hintergrund der Formulierung »auferweckt von den Toten« bildet« (Anm. 78).

⁷ Römerbrief I (SKK. NT 6/1), Stuttgart 1992, 134; ähnlich ebd. 32 zur vorpaulinischen Formel in Röm 1,4.

⁸ Auferstehung Christi, in: LThK 1 (³1993), 1177-1182.1178.

⁹ Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Neukirchen-Vluyn 1996, 30f.80f.

¹⁰ In: TRE 4 (1979; Neudruck der Studienausgabe 1993), 450-467.478-513 [die Seiten 478ff sind auch aufgenommen in: Ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung (SBAB 17), Stuttgart 1994, 188-256]; Ders., Auferweckung Jesu, in: NBL 1 (1991), 202-215.

¹¹ So zuletzt Ders., Jesus versus Menschensohn. Matthäus 10,32f und die synoptische Menschensohn-Überlieferung, in: L. Oberlinner/P. Fiedler (Hrsg.), Salz der Erde-Licht der Welt (FS A. Vögtle), 165-202, und Ders., QR und der Menschensohn. Eine vorläu-

der »Erhöhung« des Menschensohnes als angemessene Ostererfahrung in den ältesten Gemeinden¹² vertritt er im Artikel »Auferstehung Jesu Christi« im Hinblick auf die alten, formelhaften Wendungen eine zunächst streng theozentrische Aussage,¹³ die von jüngeren christologisch orientierten Varianten ergänzt und durch Menschensohn-Vorstellungen inhaltlich gefüllt werden (485f). Erst in diesem christologischen, aber bereits vorpaulinischen Stadium wird Auferweckung als Vorwegnahme der endzeitlichen Auferstehung gedeutet: »Die christliche Formel versteht und deutet Gottes Handeln an dem getötenen Jesus unter der Voraussetzung des israelitischen Glaubens an Gottes Macht über Leben und Tod (vgl. Dtn 32,39), die in der apokalyptisch-pharisäischen Erwartung der endzeitlichen Totenerweckung ihren exemplarischen Ausdruck gefunden hat.« Er geht davon aus, »daß die Formel die apokalyptische Vorstellungskategorie der endzeitlichen Totenaufstehung voraussetzt.«¹⁴

Auch wenn *Hoffmann* an der letztzitierten Stelle auf die Möglichkeit, Auferweckung im jüdischen Kontext individuell zu denken, durchaus hinweist (dazu unten), bleibt für ihn die apokalyptische Vorgabe für ein angemessenes Verständnis der formelhaften Auferweckungs-Bekenntnisse offensichtlich prägend und leitend. Daran ändert auch m.E. seine im folgenden zitierte nüchterne Feststellung nichts: »In der Tat wird in der Formel weder eine zukünftige oder gegenwärtige Hoheitsstellung Jesu noch das Verhältnis der Auferweckung Jesu zur allgemeinen Totenaufstehung explizit in den Blick genommen« (487). Denn sie suggeriert dem Leser, daß dies implizit durchaus so ist. Bestimmt die universale, apokalyptisch gefärbte Christologie des Paulus - falls eine solche überhaupt vorliegt (s.u.) - in 1 Kor 15,20-28 (V. 20: Jesus Christus als »Erstling der Entschlafenen«) tatsächlich das Verständnis aller vorpaulinischen und sonstigen vorntl Auferweckungs-Formeln? Diese Frage richtet sich nicht gegen die These einer Apokalyptisierung der Erhöhungsvorstellungen und der jüngeren Deutung der Auferweckung als Vorwegnahme der endzeitlichen Auferweckung aller, wohl aber richtet sie sich gegen einen möglicherweise ange-

fige Skizze (1992), in: Ders., Tradition und Situation. Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA 28), Münster 1994, 208-242.243-278. Zu dieser Apokalyptisierung der frühen Christologie und der erst nachösterlichen Verwendung der Menschensohn-Bezeichnung vgl. auch A. Vögtle, Die »Gretchenfrage« des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive (QD 152), Freiburg u.a. 1994, ebd. 14-21 und 101-119 das grundsätzlich zustimmende, positive Referat von Vögtle zu den Thesen von Hoffmann.

12 So schon Ders., Studien (s. S. 47), 139-142.

13 Anders J. Kremer, Die Auferstehung Jesu Christi, in: W. Kern (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie II. Traktat Offenbarung, Freiburg u.a. 1985, 175-196.182f und Ders., Auferstehung (s. Anm. 8), 1178, der die These, am Anfang habe lediglich eine Aussage über Gott in Aufnahme jüdischer Gottesprädikate (wie: »Gott, der die Toten lebendig macht«) zur Beglaubigung der Gottesverkündigung Jesu gestanden, die dann später, allerdings schon vor Paulus, als Vorwegnahme der endzeitlichen Auferstehung gedeutet wurde, dezidiert ablehnt.

14 Auferstehung Jesu Christi (s. Anm. 10), 486.487.

nommenen allgemeinen apokalyptischen Vorstellungshorizont als Voraussetzung *aller* Auferweckungs-Bekenntnisse im NT in *all* ihren traditionsgeschichtlich eruibaren Stadien.

Bestätigt wird meine Lesart zu den religionswissenschaftlichen Annahmen durch den neuesten Artikel von *Paul Hoffmann* »Auferweckung Jesu« aus dem Jahre 1991. Hier heißt es zur eingliedrigten Auferweckungs-Formel: »Die Formel versteht und deutet Gottes Handeln an dem getöteten Jesus im Horizont des israelit. Glaubens an Gottes Macht über Leben und Tod, der in der apokalyptischen Erwartung der endzeitlichen Totenerweckung zeitgenössischen Ausdruck gefunden hat, als Vorwegnahme dieses eschatologischen Geschehens« unter Hinweis darauf, daß »die jüd. Exegese ... die Verheißung von Hos 6,2 ... bereits auf die allgemeine Totenaufstehung deutete.«¹⁵

Verstärkt wird der Eindruck der verengt wirkenden Perspektive *Hoffmanns*, der apokalyptische Denkhorizont sei die alleinige und umfassend prägende Konzeption der urchristlichen Vorstellung von der Auferweckung, ferner durch seinen Artikel zu »Auferstehung der Toten. I/3. Neues Testament« in der TRE von 1979. Er beginnt mit den Worten: »Die Darstellung der christlichen Rezeption der jüdisch-apokalyptischen Auferstehungshoffnung im Neuen Testament steht vor einem komplexen Befund. Die Erwartung der endzeitlichen Totenerweckung gehört mit hinein in das jüdisch-apokalyptische Welt- und Geschichtsbild, welches die christliche Verkündigung vor allem in ihrer Anfangsphase bestimmt hat. Sie ermöglichte es auch den Jüngern Jesu, das Ostergeschehen als Tat Gottes, der die Toten erweckt, zu verstehen und zu verkünden« (450). Zeitlich wird diese Anfangsphase in die vorpaulinische Entwicklung verlegt, da er mit neuerer Literatur (von *Brandenburger* und *Becker*) »in zunehmendem Maß von der Einsicht« ausgeht, »daß die frühe Verkündigung, auch die des Paulus, von der Parusieerwartung bestimmt war (vgl. 1 Thess 1,9f) und die Auferstehungshoffnung - mag sie auch im jüdischen Erbe vorgegeben gewesen sein - in ihr zunächst keine Rolle spielte« (452).¹⁶ Vorausgesetzt wird, daß es erst »in einer schöpferischen Neuinterpretation« (aaO. 497) zu einer Apokalyptisierung des ältesten Osterglaubens kam. Ihre Impulse verdankt sie der erforderlichen Reflexion über Todesfälle in den frühen Gemeinden, dann aber auch aufgrund der im folgenden Zitat angedeuteten glaubensgeschichtlichen Situation: »Zu einer bewußten Rezeption der Hoffnung kommt es jedoch erst aufgrund der Auseinandersetzung mit einem enthusiastisch-präsentischen und - am Ende des 1. Jh. - mit einem gnostischen Heilsverständnis, wie einerseits Paulus, andererseits das Johannesevangelium (in seiner vorliegenden Gestalt) und möglicherweise auch Lukas erkennen las-

¹⁵ Ders., *Auferweckung Jesu* (s. Anm. 10), 202-215.203. Die Wendung »die jüdische Exegese« halte ich für problematisch, da sie einen einheitlichen Umgang aller jüdischen Gruppierungen mit der Heiligen Schrift suggeriert.

¹⁶ In dieser Überzeugung bleibt Verf. sich konstant, wie etwa sein Hinweis auf 1 Thess 4,15 (s. u. bei Anm. 55) aus dem Jahre 1966 zeigt (*Die Toten in Christus* 220 [s. S. 47]); zu kritischen Neuansätzen s. u. bei Anm. 56-60.

sen« mit der These: »Die Auseinandersetzung zeigt, daß es für christliche Gruppen auch eine Interpretation des Heiles ohne eine solche Zukunftshoffnung gab« (450). Doch der Leser sucht vergeblich nach einer Konkretisierung dieser Behauptung.

Welche weiteren Vorstellungen zum Glauben an ein Leben nach dem Tod - außerhalb von apokalyptischen Konzeptionen - könnten für die ersten Gemeinden und ihre Theologen und deren Vorgänger leitend gewesen sein? Statt einer Antwort darauf wird die Frage in 2. erneut fokussiert auf »Die Totenauferstehung im Horizont apokalyptischer Zukunftserwartung in der synoptischen Jesus-Überlieferung« (450f) sowie in 4. auf »Die Rezeption apokalyptischer Auferstehungshoffnung in der Auseinandersetzung mit hellenistisch-judenchristlichem Enthusiasmus durch Paulus« (452-458).

Wenn dabei im Hinblick auf 1 Thess 4; 1 Kor 15; 2 Kor 5; Phil 3 und Röm 8 formuliert wird: »Diese Zeugnisse stellen die ersten historisch-greifbaren Versuche dar, die jüdische Auferweckungs-Hoffnung christlichem Glauben zu integrieren« (452f), wird sich der Leser vermutlich des Eindrucks nicht erwehren können, als sei »die« apokalyptische Auferstehungshoffnung die einzig vorherrschende und allgemein gültige, wobei die Charakterisierung der anderen mit »enthusiastisch-präsentisch« und »gnostisch« beim Leser leicht den Eindruck erwecken kann, die damit gekennzeichneten Formen des Auferweckungs-Glaubens seien von vornherein pejorativ zu bewerten. Zumal dann, wenn sie »der apokalyptisch-pharisäischen Erwartung der endzeitlichen Totenerweckung«¹⁷ gleichsam als einer einheitlichen, normativen Größe gegenübergestellt werden.

Läßt sich »pharisäisch-apokalyptische« Literatur, in denen entsprechende Vorstellungen belegt sind, als einheitliche Größe verstehen?¹⁸ Darüber hinaus ist nicht nur auf die schwierige Frage der Datierung rabbinischer Aussagen und der möglichen Verarbeitung von alten Traditionen in jungen Texten hinzuweisen,¹⁹ sondern im vorliegenden Kontext noch mehr auf die keineswegs systematische Stimmigkeit apokalyptischer Aussagen. So sei vor allem daran erinnert, daß keineswegs überall eine universale Auferweckung aller Toten am Ende der Zeit vorausgesetzt wird; nach äthHen 51,5 sind nur die Gerechten betroffen, da nach 46,6; 48,9-10 die Sünder nicht an der Auferstehung teilhaben. Generell gilt, daß in der apokalyptischen Literatur disparate Vorstellungen

17 Auferstehung Jesu Christi (s. Anm. 10), 486; vgl. zur Wendung »apokalyptisch-pharisäisch« auch Merklein, Auferweckung (s. Anm. 3), 3 und Kessler, Sucht (s. Anm. 1), 112 Anm. 78. Zur Kritik s.u. bei Anm. 34.

18 Zur Differenzierung vgl. G. Stemberger, Auferstehung. I/2. Judentum, in: TRE 4 (1979 = 1993), 443-450.

19 Sehr kritisch äußert sich dazu K. Müller, Zur Datierung rabbinischer Aussagen, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), Freiburg u.a. 1989, 551-587, bes. 571.

vom Schicksal der Verstorbenen belegt sind.²⁰ Entgegen der futurisch-apokalyptischen Deutung kann auch begründet für die sogenannten Bilderreden in äthHen 37-71 vermutet werden: »Die Gerechten und Auserwählten gelangen - man darf annehmen: im Tode - an den jenseitigen Ort, wo ihre Gemeinde »unter den Fittichen«, also in vertraulicher Nähe »des Herrn der Geister« (39,7) besteht, bis sie am Ende der Tage offenbar wird (38,1; 53,6).« Eine solche Vorstellung wurde m.E. zu Recht als »Eschatologie der Erscheinung« charakterisiert.²¹

Akzeptiert man dieses »Reservoir an unterschiedlichen Bildern und Vorstellungsmodellen, die ihre jeweils eigene Vorgeschichte und ihre spezielle Akzentuierung haben«, ebenso auch die Tatsache, »daß die Ausfaltung einer Hoffnung über den Tod hinaus nicht linear, sondern pluralistisch erfolgt«,²² dann stellt sich die Frage: Ist die seinerzeit vielzitierte Wendung von *Ernst Käsemann* aus dem Jahre 1960, wonach die Apokalypik »die Mutter aller christlichen Theologie« gewesen ist, da sie sich im wesentlichen aufgrund der Aufer-

²⁰ Überblicke zur bunten Vielfalt der Auferweckungs-Vorstellungen in den apokalyptischen Schriften bietet H.C. Cavallin, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum I. Spätjudentum*, in: ANRW II 19/1 (1979), 240-345.249-272 (überarbeitete Fassung des Buches *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, Uppsala 1974); O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66)*, Frankfurt 1987, 173-242; lesenswerte Überblicke über die Zeugnisse zu den vielfältigen frühjüdischen Jenseitsvorstellungen insgesamt finden sich bei K. Wengst, *Ostern - Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte. Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu*, München 1991, 20-34 (zur analogen Vielfalt der Aussagen von der Auferweckung Jesu vgl. ebd. 42-66); Schwankl, *Sadduzäerfrage* (s. diese Anm.), 145-292; vgl. aber auch Hoffmann, *Die Toten in Christus* (s. S. 47), 58-174 und J. Kremer, *Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht*, in: G. Greshake/Ders., *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 59-82. Auch im Kontext des Gerichtes lassen sich im Frühjudentum von der nachexilischen Zeit bis zum Bar-Kochba-Aufstand zwei grundlegend unterschiedliche Konzeptionen feststellen; zur Begründung vgl. M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23)*, Münster 1990, 9-132. Neben dem allgemeinen Jüngsten Gericht am Ende der Zeit steht das besondere Gericht nach dem Tod des einzelnen, neben der Unterscheidung Israel - Heiden der Gegensatz Gerechte - Sünder (vgl. die Zusammenfassung ebd. 133-144.149-151).

²¹ Schwankl, *Sadduzäerfrage* (s. Anm. 20), 187f; das letzte Zitat stammt von C. Barth, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel (SBS 72)*, Stuttgart 1974, 55. So auch G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (HThS 26)*, Cambridge 1972, 171f, der auch für Kap. 23 im Jubiläenbuch dies voraussetzt (ebd. 32f.178).

²² C.P. März, *Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung*, Stuttgart 1995, 52 mit einem Zitat von H. Gollinger, »Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?« (Ijob 14,14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu, in: Oberlinner, *Auferstehung* (s. Anm. 1), 11-38, ebd. 37.

stehung Jesu ergab,²³ heute in der gängigen exegetischen Literatur trotz aller religionsgeschichtlichen Differenzierungen - nimmt man die obigen Zitate zum Maßstab - nicht nur subkutan virulent, sondern auch *expressis verbis* (ohne die Meinung der zitierten Autoren auf die aus den Zitaten erkennbaren Thesen beschränken zu wollen)?

Auf die beiden unten angegebenen, bedeutsamen, oft rezipierten Aufsätze von Käsemann hatte bereits *Rudolf Bultmann* 1964 kritisch reagiert²⁴ und einerseits auf »das Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie« in der paulinischen Literatur hingewiesen mit der seinerseits spitzen These, »daß für Paulus das größere Gewicht auf der präsentischen Eschatologie liegt«, zum anderen mit der These, »daß die Theologie und das Geschichtsbild des Paulus am Individuum orientiert« sind, diese näherhin aus der Erfahrung »des begnadeten Sünders« erwachsen. Daraus folgt für ihn: »Die Theologie und das Geschichtsbild des Paulus stammen nicht aus der Apokalyptik, sondern aus der Anthropologie, nämlich einem Verständnis der menschlichen Existenz. Was Paulus der Apokalyptik verdankt, ist das Motiv, Gegenwart und Zukunft aus der Eschatologie zu verstehen.«²⁵

Ohne daß hier das existentielle Verständnis *Bultmanns* debattiert werden soll, sind seine beiden Differenzierungen bis heute bedenkenswert: Das Nebeneinander von unterschiedlichen eschatologischen Konzeptionen, wobei s.M.n. Paulus apokalyptische Vorstellungen neu interpretiert hat,²⁶ und: die Orientierung am Individuum. Denn jede apokalyptische Deutung der Auferstehung Jesu impliziert seine universale, ja kosmische Bedeutung und setzt zugleich eine differenzierte Reflexion über die universale soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes Jesu voraus, die jedoch nicht zu belegen ist.²⁷ Kann

²³ E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Erster und zweiter Band, Göttingen 1964, II 82-104.100 (Erstveröffentlichung 1960); Ders., *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: ebd. 105-131.

²⁴ R. Bultmann, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann*, in: Ders., *Exegetica*. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 476-482.

²⁵ Bultmann, *Apokalyptik* (s. Anm. 24), 479.481.

²⁶ Mit dieser Lösung ist etwa die Antwort auf die Frage von W. Thüsing, ob in Röm 8,29 eine futurisch-eschatologische und/oder präsentisch-eschatologische Sicht vorliegt, zu vergleichen; vgl. Ders., *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*. I *Per Christum in Deum*. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1), Münster ³1986, 272-280: »Wichtig ist ..., daß man die Genesis der Eschatologie des Paulus nicht aus den Augen verliert: Das Futurisch-Apokalyptische bildet den Ausgangspunkt. Paulus würde die Priorität dieses apokalyptischen Ausgangspunkts niemals zugunsten eines einseitigen präsentisch-eschatologischen Enthusiasmus aufgeben. Von dieser Einsicht aus erscheint es um so notwendiger, die futurisch-eschatologische Komponente der paulinischen Aussagen nicht durch die präsentisch-eschatologische (deren Bedeutung für Paulus gar nicht in Frage steht) überspielen zu lassen« (279f).

²⁷ Zu soliden Überblicken vgl. M.L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung