

Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus

Herausgegeben von
ARMIN D. BAUM,
DETLEF HÄUSSER und
EMMANUEL L. REHFELD

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament 2. Reihe*

425

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors

Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL) · Tobias Nicklas (Regensburg)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

425



Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus

Herausgegeben von

Armin D. Baum, Detlef Häußer
und Emmanuel L. Rehfeld

Mohr Siebeck

ARMIN D. BAUM, geboren 1965; Studium der Ev. Theologie in Gießen und Kampen (NL); 1993 Promotion an der Theologische Universität Kampen (Niederlande); Professor für Neues Testament an der Freien Theologischen Hochschule Gießen, Adjunct Professor für Neues Testament an der Evangelische Theologische Faculteit Leuven (B), Visiting Professor für Neues Testament an der Theologische Universität Kampen (NL).

DETLEF HÄUSSER, geboren 1968; Studium der Ev. Theologie in Marburg und Tübingen; 2005 Promotion an der Universität Dortmund; Professor für Neues Testament an der Evangelischen Hochschule Tabor in Marburg.

EMMANUEL L. REHFELD, geboren 1980; Studium der Ev. Theologie in Tübingen und Heidelberg; 2006 Magister der Theologie an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen; 2012 Promotion an der TU Dortmund; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie der TU Dortmund und Pastor der Freikirche „Offene Tür“ in Lünen (Westf.).

e-ISBN PDF 978-3-16-153873-5

ISBN 978-3-16-153872-8

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Vorwort

Dieser Band bietet eine Sammlung der Beiträge eines neutestamentlichen Symposiums, das am 8. und 9. Juni 2015 im Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen stattfand. Thema und Termin waren zu Ehren von Prof. Dr. Rainer Riesner gewählt, der kurz zuvor seinen 65. Geburtstag gefeiert hatte. Das Thema greift zwei Schwerpunkte der Forschungen des Jubilars auf, deren Verbindung ihm ein zentrales Anliegen ist. In seinen Arbeiten zu den synoptischen Evangelien betont er den jüdischen Hintergrund der Jesusüberlieferung, und ebenso sieht er in der alttestamentlich-jüdischen Tradition und namentlich in der Jesusüberlieferung einen Wurzelgrund der Botschaft des Apostels Paulus.

Die Beiträge zu dem genannten Symposium sowie zu diesem Band haben Schüler, Kollegen und Weggefährten von Rainer Riesner beigeleitet. Gemeinsam mit anderen wollen die Herausgeber dies auch als Dank für das geistliche Vorbild, die persönliche Förderung und die inspirierende Bereicherung des wissenschaftlichen Diskurses verstanden wissen.

Einzelne Beiträge des Symposiums konnten aus unterschiedlichen Gründen nicht in den vorliegenden Band aufgenommen werden. Der Vortrag von Jostein Ådna, gewissermaßen eine Laudatio auf Rainer Riesner sowie eine Würdigung seiner archäologischen Arbeiten, ist in überarbeiteter Form bereits abgedruckt in der Zeitschrift *Theologische Beiträge* 47 (2016), 23–32; die Publikation anderer Vorträge ist vorgesehen.

Das Symposium wurde von der Facharbeitsgruppe Neues Testament des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) und dem Albrecht-Bengel-Haus veranstaltet, für dessen Doktorandenarbeit Rainer Riesner seit 2013 die Verantwortung innehat. Es stellte seine Räume zur Verfügung und trug auch die Hauptlast der Organisation der Tagung, wobei insbesondere Dr. Clemens Hägele ein großer Dank gebührt. Großzügige Unterstützung leistete das Israel-Institut in Gießen. Namentlich Dr. Henning Ziebritzki, Klaus Hermannstädter, Philipp Henkys und Rebekka Zech vom Verlag Mohr Siebeck sei herzlich gedankt für die hilfreiche und geduldige Betreuung des Bandes und Prof. Dr. Jörg Frey für die Aufnahme des Bandes in die 2. Reihe der Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament.

Wir wünschen Rainer Riesner viel Schaffenskraft im tätigen Ruhestand und hoffen, ihm mit den hier vorgelegten gesammelten Beiträgen Anregungen für das weitere exegetisch-theologische Arbeiten geben zu können.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
Einleitung: Von Israel in die Welt	1

Teil I

Der jüdische Messias Jesus von Nazareth

Thomas Pola

Zu „den Werken des Gesalbten“ (Mt 11,2–6 <i>par.</i>) vor dem Hintergrunde der alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionsgeschichte	9
---	---

Roland Deines

Der Messiasanspruch Jesu im Kontext frühjüdischer Messiaserwartungen ..	49
---	----

Emmanuel L. Rehfeld

Der Christus Israels zwischen Golgatha und Galiläa Beobachtungen zum Verhältnis von vorösterlicher Jesusbotschaft und nachösterlichem „Christus-Kerygma“ in der Darstellung der Synoptiker...	107
--	-----

Armin D. Baum

Zwischen Abschreibeverhältnis und frühjüdischer Gedächtniskultur McIvers experimentalpsychologische Kriterien zur Identifizierung eines Abschreibeverhältnisses zwischen den synoptischen Evangelien.....	137
--	-----

Teil II

Jesu jüdischer Apostel Paulus von Tarsus

Volker Gäckle

Dimensionen des Heils Die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Verkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus	175
--	-----

Joel R. White

Führt der Messias sein Volk aus dem Exil? Eine kritische Auseinandersetzung mit N.T. Wrights These eines impliziten Metanarrativs hinter dem paulinischen Evangelium.....	227
--	-----

Hanna Rucks

Paulus als Jude(n) lesen

Zur Auslegung von Römer 9–11 unter jesugläubigen Juden..... 243

Guido Baltes

„Freiheit vom Gesetz“ – eine paulinische Formel?

Paulus zwischen jüdischem Gesetz und christlicher Freiheit..... 265

Detlef Häußner

Die Verkündigung des jüdischen Messias in der paganen Welt

Der Beitrag der Gemeinde in Philippi zur Mission des Apostels Paulus 315

Alexander Weiß

Paulus und die *coloniae*

Warum der Apostel nicht der einzige römische Bürger unter den frühen

Christen war 341

Michael Theobald

Alt und Neu

Innovative Begriffsbildungen in den Pastoralbriefen als Indiz ihres

pseudepigraphen Charakters 357

Autorenverzeichnis..... 381

Stellenregister.....383

Autorenregister.....403

Namen- und Sachregister.....411

Einleitung: Von Israel in die Welt

Armin D. Baum, Detlef Häußler, Emmanuel L. Rehfeld

Der vorliegende Sammelband handelt von den jüdischen Wurzeln des frühen Christentums. Er geht von der einfachen Beobachtung aus, dass die beiden Hauptpersonen des Neuen Testaments, der Messias Jesus und sein Apostel Paulus, Juden waren. Die Beiträge kreisen mehrheitlich um die Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Judentum und Christentum in den neutestamentlichen Texten über Jesus von Nazareth und über bzw. von Paulus von Tarsus. Die Frage nach der jüdischen Verwurzelung des frühen Christentums umfasst mindestens drei Aspekte: das Verhältnis des Wirkens von Jesus und Paulus zu den heiligen Schriften Israels, die Beziehung von Jesus und Paulus zum zeitgenössischen Judentum und die Verknüpfung der paulinischen Theologie mit der Verkündigung Jesu bzw. der synoptischen Tradition. Alle drei Aspekte werden in den folgenden Beiträgen in den Blick genommen.

Die vier Beiträge im *ersten Teil* sind Jesus von Nazareth bzw. den synoptischen Evangelien gewidmet.

Thomas Pola („Zu ‚den Werken des Gesalbten‘ [Mt 11,2–6 *par.*] vor dem Hintergrunde der alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionsgeschichte“) arbeitet heraus, dass man im Alten Testament und Frühjudentum vom Messias erwartete, er werde Israel wiederherstellen, einen eschatologischen Tempel bauen und die endzeitliche Sühne schaffen. Zu dieser Messiaserwartung stehe die Aussage über die Werke des Messias in Mt 11,2–6 *par.* in Kontinuität und Diskontinuität. Im Unterschied zur Erwartung der alttestamentlich-frühjüdischen Apokalyptik sei der Neue Äon laut Mt 11,2–6 bereits angebrochen, und zwar ohne dass dem ein universales Weltgericht vorausgegangen sei. Eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Mt 11,2–6 und alttestamentlich-frühjüdischen Erwartungen sieht Pola in einem gemeinsamen Glaubensbegriff. Bereits Jesaja habe im Zusammenhang mit der Transformierung der jüdischen Königsideologie in die Erwartung eines idealen Herrschers (in Jes 7,1–17) die Messiaserwartung mit dem Glauben verbunden. An die messianische Wirklichkeit sollte gegen den Augenschein geglaubt werden. In entsprechender Weise sei der Glaube an eine unsichtbare messianische Wirklichkeit auch in Mt 11,2–6 von grundlegender Bedeutung.

Roland Deines („Der Messiasanspruch Jesu im Kontext frühjüdischer Messiaserwartungen“) plädiert dafür, die neutestamentlichen Schriften als frühjüdische Dokumente zu behandeln und in die Rekonstruktion der frühjüdischen

Messiaserwartungen einzubeziehen. Der neutestamentliche Messiasglaube sei eine Ausformung des frühjüdischen Messianismus. Dabei seien die frühchristlichen nicht aus anderen frühjüdischen Messiasvorstellungen abzuleiten. Vielmehr habe die frühe Christenheit parallel zu anderen frühjüdischen Gruppen dieselben messianischen Texte der Bibel auf sich und ihre Zeit angewandt. Den Evangelien zufolge habe die frühchristliche Messiasvorstellung ihre Basis in der Schriftauslegung Jesu gehabt, der als messianischer Deuter und Lehrer der Schrift aufgetreten sei. Der Grund dafür, dass die neutestamentlichen Messiasaussagen sich teilweise deutlich von denen in anderen frühjüdischen Schriften unterschieden, liege darin, dass die frühen Christen Anhänger eines schon gekommenen, in der Gegenwart als Throngenosse Gottes (Ps 110,1) verehrten und in Zukunft wiederkommenden Messias waren. Nach Deines hat es in frühjüdischer Zeit Gruppen gegeben, die eine gruppenspezifische Messiaserwartung pflegten, von deren Verwirklichung nichts bekannt ist. Daneben gab es gescheiterte messianische Personen oder Bewegungen, denen eine sehr spezifische Erwartungsphase vorausgegangen sein dürfte. Auch die Jesusbewegung gründe wahrscheinlich nicht nur in einer allgemeinen alttestamentlich-frühjüdischen, sondern in einer gruppenspezifischen Messiaserwartung. Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf die noch näher zu begründende These, Jesus habe zu einem davidisch-messianischen Familienclan gehört, der spätestens seit dem 1. Jh. v. Chr. in Galiläa beheimatet war. In dieser Familie sei auf der Grundlage der biblischen Davidsverheißungen die Erwartung auf den kommenden „Spross“ aus dem Haus Davids gepflegt worden.

Emmanuel L. Rehfeld („Der Christus Israels zwischen Golgatha und Galiläa. Beobachtungen zum Verhältnis von vorösterlicher Jesusbotschaft und nachösterlichem ‚Christus-Kerygma‘ in der Darstellung der Synoptiker“) fragt, wie die zahlreichen theologischen Spannungen innerhalb der synoptischen Jesusdarstellungen zu erklären sind. Seine doppelte Antwort lautet: Erstens zeugten die Spannungen von dem konfliktreichen Ablösungsprozess der alten durch die neue *διαθήκη* (vgl. Mk 2,21f. u.ö.), der sich proleptisch schon im vorösterlichen Wirken des irdischen Jesus, *realiter* dann in Passion, Kreuz und Auferstehung ereignet habe. Zweitens sei das Nebeneinander von Reich-Gottes-Ankündigung und Selbst-Verkündigung Jesu dadurch bedingt, dass die Synoptiker die im Christusgeschehen begründete und vollzogene Aufrichtung der neuen *διαθήκη* durchweg vor dem Hintergrund der (ver)alten(den) *διαθήκη* zur Sprache brächten. Rehfeld zufolge sind die synoptischen Evangelien (genauso wie Paulus) zwar grundsätzlich einer nachösterlichen Perspektive verpflichtet, blicken aus dieser Perspektive jedoch (anders als Paulus) auf den vorösterlich-irdischen Jesus, den Christus Israels, zurück. Daraus zieht Rehfeld in biblisch-theologischer Hinsicht die Konsequenz, dass namentlich die Paulusbriefe, aber auch das vierte Evangelium und die Apostelgeschichte als ein hermeneutischer Kommentar zu den synoptischen Evan-

gelien zu lesen seien, der die u.U. dunklen Einzelbeobachtungen recht verstehen und gewichten helfe. Im Rahmen dieser Leserichtung erscheine Jesus Christus als Retter Israels und der Heidenvölker in „evangelischem“ Licht.

In dem Beitrag von *Armin D. Baum* („Zwischen Abschreibeverhältnis und frühjüdischer Gedächtniskultur. McIvers experimentalpsychologische Kriterien zur Identifizierung eines Abschreibeverhältnisses zwischen den synoptischen Evangelien“) geht es um die Rolle, die das menschliche Gedächtnis in der Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien gespielt haben dürfte. Diese Frage liege nahe, insofern die Jesustradition im Rahmen einer frühjüdischen Gedächtniskultur entstanden und überliefert worden sei. Zunächst bietet Baum einen Überblick über die Bedeutung, die einem Gedächtnisfaktor in den verschiedenen Lösungsmodellen zur synoptischen Frage zugeschrieben wird. Anschließend werden gedächtnispsychologische Erkenntnisse ausgewertet, die für die synoptische Frage von Bedeutung sind. Robert McIver und Marie Carroll haben in den synoptischen Evangelien zehn Paralleltexte identifiziert, die ihres Erachtens eine so hohe Wortlautidentität aufweisen, dass ihre Entstehung nicht durch menschliche Gedächtnistätigkeit erklärt werden könne. Zieht man jedoch im Unterschied zu McIver und Carroll auch Gedächtnisexperimente mit Personen heran, die ein geübtes Gedächtnis haben, ergebe sich ein anderes Bild. Aus gedächtnispsychologischer Sicht enthalten die synoptischen Evangelien Baum zufolge keine Parallelabschnitte, in denen die Wortlautidentität so groß ist, dass sie nur durch ein Abschreibeverhältnis erklärt werden kann. Abschließend identifiziert er in synoptischen Parallelabschnitten mit besonders großer Wortlautidentität einige Phänomene, die sich besser durch einen Gedächtnisfaktor als durch ein Abschreibeverhältnis erklären ließen.

Die sieben Beiträge im *zweiten Teil* konzentrieren sich auf den Apostel Paulus bzw. das Corpus Paulinum.

Nach *Volker Gäckle* („Dimensionen des Heils. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Verkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus“) stellt sich die Frage nach der Kontinuität der paulinischen Briefe zur Jesustradition bei kaum einem Begriff schärfer als bei βασιλεία τοῦ θεοῦ. Während das Reich Gottes der zentrale Gegenstand der Jesus-Verkündigung ist, fristet es in der paulinischen Briefliteratur ein überraschend marginales Dasein. Gäckle setzt mit einer Analyse von βασιλεία τοῦ θεοῦ in der Verkündigung Jesu ein. Seit Gustaf Dalman wird der Begriff βασιλεία als *nomen actionis* aufgefasst und im Anschluss an den alttestamentlichen und frühjüdischen Gebrauch dynamisch mit „Königsherrschaft Gottes“ übersetzt. Demgegenüber lasse die Mehrzahl der Belege aber eher an einen Raum bzw. Ort, eine Zeit oder eine Gabe denken. Vor allem als *Gabe* sei βασιλεία nahezu austauschbar mit dem „ewigen Leben“ als der eschatologischen Heilshoffnung, die bereits jetzt im Glauben an Jesus Christus empfangen oder ererbt werden könne. Indem Gäckle das Reich Gottes als futurischen Heilsort und gleichzeitig als präsen-

tische Heilsgabe interpretiert, erschließt er zwei Brücken von der Verkündigung Jesu zur paulinischen Theologie. In einigen wenigen Belegen (z.B. 1Thess 2,12; 1Kor 6,9f.; 15,50; Gal 5,21) habe Paulus den jüdisch geprägten Begriff als Ausdruck für den futurischen, postmortalen bzw. postparusialen Ort des Heils verwendet. Im hellenistisch-römischen Raum habe Paulus den unverständlichen und politisch missverständlichen Begriff aber mit „(ewiges) Leben“ (z.B. Röm 6,23) oder schlicht mit „Heil“ übersetzt.

Joel White („Führt der Messias sein Volk aus dem Exil? Eine kritische Auseinandersetzung mit N.T. Wrights These eines impliziten Metanarrativs hinter dem paulinischen Evangelium“) befasst sich mit N.T. Wrights These, die frühjüdische Überzeugung, in einem „andauernden Exil“ zu leben, liege auch der paulinischen Theologie zugrunde. Zu Wrights Suche nach Spuren einer solchen metanarrativen Erzähllinie in frühjüdischen Texten formuliert White einige methodische und inhaltliche Anfragen. Während sich R. Hays' Aktantenanalyse nicht wirklich für die Eruierung von Metanarrativen eigne, böten N.R. Petersens „soziologisch-narratologische Analyse“ sowie neuere Ansätze zur Erschließung von Subtexten effektivere Möglichkeiten, Wrights These methodisch zu kontrollieren. White ist der Ansicht, dass Wright trotz seiner umfangreichen Ausführungen zur paulinischen Theologie eine Antwort auf die Frage schuldig bleibt, hinter welchen paulinischen Texten sich denn nun das Metanarrativ eines andauernden Exils nachweisen lässt. In seiner eigenen Untersuchung zu Röm 9–11 und 15,14–20 zeigt White, dass in beiden Texten die Aufnahme deuteronomischer und jesajanischer Vorstellungen von einer Rückkehr aus dem Exil bzw. von der Sammlung der Juden aus der Diaspora nachzuweisen ist. Die Argumentation des Paulus setze voraus, dass die Rückkehr zwar begonnen habe, aber noch nicht abgeschlossen sei.

Hanna Rucks („Paulus als Jude[n] lesen. Zur Auslegung von Römer 9–11 unter jesugläubigen Juden“) fragt anhand eines für das christlich-jüdische Gespräch zentralen Abschnitts des Römerbriefs, wie jesugläubige Juden den jüdischen Apostel Paulus lesen und verstehen. Die von ihr vorgestellten „messianisch-jüdischen“ Exegeten Jechiel Lichtenstein, David Stern und Joseph Shulam ziehen zur Deutung der neutestamentlichen Schriften intensiv die rabbinische Literatur heran. Rucks zeigt, dass sie bei der Auslegung von Röm 9–11 andere Schwerpunkte setzen als viele deutschsprachig-protestantische Kommentatoren. Erstens dächten sie weniger in den Gegensätzen alt/neu, jüdische Tradition/Christusereignis als viele deutsche Protestanten. Zweitens stoße die paulinische Hermeneutik und Argumentationsweise bei Lichtenstein, Stern und Shulam auf weit weniger Befremden als bei vielen deutschsprachig-protestantischen Auslegern. Drittens wendeten sich die drei jesugläubigen Juden deutlich emotionaler gegen antijudaistische Auslegungstraditionen als hiesige Exegeten. Wie Rucks feststellt, werden die von ihr untersuchten „messianisch-jüdischen“ Exegeten in der deutschsprachig-protestantischen Auslegungstradition bisher kaum wahrgenommen. Sie ist der

Überzeugung, dass deren Auslegung der Paulustexte unser Verständnis des jüdischen Apostels Paulus bereichern würde.

Guido Baltes („Freiheit vom Gesetz“ – eine paulinische Formel? Paulus zwischen jüdischem Gesetz und christlicher Freiheit“) geht davon aus, dass die Botschaft von der Freiheit vom Gesetz spätestens seit der von Martin Luther ins Zentrum seiner Theologie gerückten Antithese von Gesetz und Evangelium als Kernbestandteil der paulinischen Verkündigung gilt. Bibelausgaben unterschiedlichster Herkunft tragen diese „Formel“ in ihren Kapitelüberschriften zu Gal 3 und 4. In einer neueren Bibelübersetzung hat sie sogar in den Bibeltext von Gal 4,12 selbst Eingang gefunden. Anhand einer genaueren Analyse der wichtigsten Paulustexte, die „Freiheit“ und „Gesetz“ miteinander in Verbindung bringen (Röm 7–8; Gal 2,4; 3,22–25; 4,21–5,1), stellt Baltes allerdings fest, keiner dieser Texte spreche ausdrücklich von einer „Freiheit vom Gesetz“. Röm 7–8 behaupte lediglich eine „Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes“, die aber als Antithese gerade der Gebundenheit an das „Gesetz Gottes“ gegenübergestellt werde. Gal 2,4 spreche von einer Freiheit gegenüber menschlichen Zwängen. Das Vokabular von Gal 3,22–25 bezeichne, entgegen der verbreiteten Auslegung, nicht das Bild eines Gefängnisses, sondern das einer zwar (von der Sünde) umzingelten, aber dennoch temporär Schutz gewährenden Festung. Das Bild von Hagar und Sara in Gal 4 schließlich stelle nicht „Gesetz“ und „Gnade“ einander gegenüber, auch nicht „Judentum“ und „Christentum“, sondern die Sklaverei irdischer Existenz und die Freiheit himmlischer Existenz. Baltes kommt daher zu dem Ergebnis, dass die Formel „Freiheit vom Gesetz“ als solche keine treffende Beschreibung paulinischer Theologie darstelle. Formeln wie „Freiheit vom Fluch des Gesetzes“ oder „Freiheit vom Urteil des Gesetzes“ seien präziser und beschreiben das Anliegen des Paulus treffender.

Detlef Häußler („Die Verkündigung des jüdischen Messias in der paganen Welt. Der Beitrag der Gemeinde in Philippi zur Mission des Apostels Paulus“) zeigt anhand des Philipperbriefs auf, wie Paulus im Unterschied zum antiken Judentum, das keine wirkliche Mission im Sinne einer zielgerichteten Aktivität zur Gewinnung von Konvertiten kannte, Heidenmission betrieben hat. Dazu habe die christliche Gemeinde in Philippi einen wichtigen Beitrag geleistet. Um die Anhänger griechischer, römischer, thrakischer und ägyptischer Götter und des Kaiserkults in Philippi mit dem christlichen Evangelium zu erreichen, habe Paulus die Gemeinde in Philippi an der Verkündigung beteiligt (Phil 1,5). Erstens trugen die Philipper zur paulinischen Mission durch ihre eigene Verkündigung des Evangeliums bei (Phil 2,15f.), dessen Inhalt in Phil 2,6–11 erkennbar sei und in Anlehnung an alttestamentliche Vorgaben und eine frühjüdisch geprägte Jesusüberlieferung formuliert wurde. Zweitens leisteten die Philipper dem Paulus durch die Sendung des Epaphroditus personelle Unterstützung (Phil 2,25–30). Drittens förderten sie den Apostel durch ihre materielle Unterstützung in Form von (sehr wahrscheinlich finan-

ziellen) Gaben (Phil 4,10–20), wobei das Geben und Nehmen im Rahmen der antiken Freundschaftskonzeption zu interpretieren sei.

Alexander Weiß („Paulus und die *coloniae*. Warum der Apostel nicht der einzige römische Bürger unter den frühen Christen war“) befasst sich mit den Folgen der paulinischen Missionstätigkeit in einigen *coloniae*. Weiß hält es für mehr als wahrscheinlich, dass sich unter den frühen Christen eine nicht unbeträchtliche Zahl von Personen mit römischem Bürgerrecht befand – unabhängig davon, ob Paulus dazuzurechnen ist oder nicht. Denn der Apostel wirkte auf seinen Reisen durch Kleinasien und Griechenland in einer Reihe von Städten mit dem privilegierten Rechtsstatus einer *colonia*, in denen ein großer oder sogar überwiegender Teil der Bevölkerung das römische Bürgerrecht besaß. Wenn man annehme, dass die frühchristlichen Gemeinden hinsichtlich ihrer sozialen Zusammensetzung einen Querschnitt der jeweiligen lokalen Gesellschaft darstellten, dann müssten zu den christlichen Gemeinden auch Personen mit römischem Bürgerrecht gehört haben, und zwar beiderlei Geschlechts. Weiß hält die von A.N. Sherwin-White formulierte Einschätzung, die Untersuchung der Ausdehnung des römischen Bürgerrechts in den östlichen Provinzen sei kein übermäßig lohnenswertes Unterfangen, für unzutreffend. Vielleicht sei Edwin Judges Annahme, über die Hälfte von „Paul’s associates“ seien römische Bürger gewesen, gar nicht so kühn, wie sie auf den ersten Blick erscheine. Jedenfalls habe es in einigen *coloniae* in Kleinasien und Griechenland unter den frühen Christen eine Reihe von Personen mit römischem Bürgerrecht gegeben. Diesen *cives Romani* sowie ihren *servi* und den *peregrini* habe der Apostel Paulus nun ein höheres Bürgerrecht verkündigt. Ausgerechnet der Gemeinde der *colonia Iulia Augusta Philippensis* schrieb er: „Unser Bürgerrecht (πολίτευμα) ist im Himmel“ (Phil 3,20).

Michael Theobald („Alt und Neu. Innovative Begriffsbildungen in den Pastoralbriefen als Indiz ihres pseudepigraphen Charakters“) stellt die von Rainer Riesner vertretene These in Frage, die Pastoralbriefe seien bald nach dem Tod des Apostels Paulus von seinem Mitarbeiter Lukas verfasst worden. Nach Theobald spricht gegen eine so große persönliche und zeitliche Nähe der Pastoralbriefe zu Paulus neben ihrer Israel-Vergessenheit und ihrer gewachsenen Offenheit für hellenistische Denk- und Sprachformen auch die Einschreibung neuer Elemente in die paulinischen Vorgaben. Speziell die innovativen Begriffsbildungen der Pastoralbriefe (etwa die Kombination zweier oder dreier Substantive), die anhand ausgewählter Beispiele aus dem Titusbrief detailliert analysiert werden, ließen einen erheblichen Abstand zu Paulus erkennen. Indem der uns unbekannt Autor der Pastoralbriefe seine Fortschreibungen in die paulinischen Sprachmuster eingeschrieben habe, habe er im Sinne verdeckter Pseudepigraphie bei seinen Lesern den (unzutreffenden) Eindruck erwecken wollen, genuine Schreiben des Apostels vorzulegen. Die ‚hellenistische Übermalung‘ ursprünglich jüdisch geprägter Tradition verdanke sich einem missionarischen Impetus, der jede Esoterik vermeiden wolle.

Teil I

Der jüdische Messias Jesus von Nazareth

Zu „den Werken des Gesalbten“ (Mt 11,2–6 par.) vor dem Hintergrund der alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionsgeschichte

Thomas Pola

Abstract: According to late Old Testament and early Jewish traditions the Messiah is expected to achieve (1) the restitution of Israel, (2) the construction of an eschatological temple, and (3) the eschatological atonement. In comparison the “works of the Messiah” listed in Mt 11:5 par. are incomplete because vv. 2–6 demonstrate the fulfilment of Is 35, 61:1–3 and a tradition close to 4Q521.

According to Mt 11:2–6 par. the new era expected by the Old Testament and early Jewish apocalyptic has begun without any preceding universal judgment. However, in Is 7:1–17 the impetus of the expectation of an ideal Davidic ruler influences the specific definition of “faith” of Isaiah that dominates Messianic expectations in Is 7, 9 as well as subsequent Old Testament and Early Jewish traditions.

Das¹ irdische Wirken Jesu von Nazareth und seiner Jünger traf auf die vielgestaltigen alttestamentlich-frühjüdischen Erwartungen² einer idealen endzeitlichen Herrschergestalt.³ Rainer Riesner, dem dieser Beitrag in großer Dankbarkeit für das gemeinsame Wirken am Institut für Evangelische Theologie der TU Dortmund gewidmet ist, schreibt:

„Wenn man die Evangelien liest, dann gewinnt man den Eindruck, daß in den Tagen Jesu in weiten Teilen der jüdischen Bevölkerung eine brennende Erwartung des Messias herrschte. Dies ist in der exegetischen Wissenschaft verschiedentlich bestritten worden. In den Qumran-Schriften besitzen wir jetzt Originaldokumente aus neutestamentlicher Zeit, die belegen, wie fromme Juden gespannt nach der Wende der Zeiten Ausschau hielten und dazu in tiefstem Ernst und größter Anstrengung die Schriften des Alten Testaments durchforschten. Wir sehen dabei, wie die Aufmerksamkeit vor allem auf Stellen fiel, die dann

¹ Der Vf. dankt Frau Anna Reich M.A., Herrn Philipp Schreiber M.A. sowie den Herren stud. phil. Malte Bolin, Sebastian Horstmann, David Ramaker und Philipp Werner für ihre Hilfe bei der Erstellung dieses Beitrages.

² Die Auffassung, eine messianische Erwartung sei erst in hellenistischer Zeit bezeugt oder sei erst in frühchristlicher Zeit konstituiert worden, vertreten v.a. BECKER, Messiaserwartung, 82; STRAUSS, Messianisch, *passim*; SEEBASS, Herrscherverheißen, *passim*.

³ Diese von Protojesaja konzipierte Gestalt trägt *per definitionem* keine restaurativen Züge (s.u.) und wird unter *dieser* Voraussetzung im Folgenden „Messias“ genannt. Vgl. POLA, Priestertum, *passim*.

auch im Neuen Testament eine große Rolle spielen, so etwa Jesaja 11 und 61 oder auch Daniel 7. Gleichzeitig erkennen wir, wie sehr die Deutungen auseinandergehen.“⁴

Es waren also die Aspekte dieser idealen Gestalt vielfältig, sogar widersprüchlich, wie bereits die voressenischen Erwartungen eines priesterlichen, prophetischen, weisheitlichen bzw. königlichen Messias zeigen.⁵ Dennoch sahen das Matthäus- und das Lukasevangelium (bzw. deren hypothetische Vorlage in der Logienquelle Q, s.u.) in Jesus von Nazareth die in der hebräischen und griechischen Überlieferung angekündigte endzeitliche messianische Gestalt: „Bist du, der kommen soll (ὁ ἐρχόμενος = hebr. מָשִׁיחַ), oder müssen wir (!) auf einen anderen warten?“ fragt Johannes der Täufer in Mt 11,3 (*par.* Lk 7,19f.) als literarischer Repräsentant des v.a. weisheitlich und apokalyptisch geprägten Frühjudentums (vgl. Mt 11,11 *par.*),⁶ das einhellig die *Ablösung* des Alten Äons durch den Neuen erwartet hatte (vgl. Hag 2,6–8.20–23; Sach 12–14; Dan 7,9–14 u.m.). Das Ende des Alten Äons durch ein Weltgericht (vgl. Mt 3,7–12 *par.*) war aber bei der bisherigen Wirksamkeit Jesu, die aus διδάσκειν καὶ κηρύσσειν (Mt 11,1) sowie den ἔργα (τοῦ χριστοῦ, V. 2) bestand, nicht erkennbar. Die Frage des Täufers nach *dem* ἐρχόμενος setzt ein den Adressaten bekanntes traditionsgeschichtliches Motiv voraus: Der ἐρχόμενος von Mt 11,2 *par.* (vgl. Mt 3,11) bezieht sich sowohl auf den ἐρχόμενος von Dan 7,13 (Theodotion) als auch auf den ἐρχόμενος von Ps 117,26 LXX (= 118,26 MT).⁷ Hanna Stettler nennt darüber hinaus mit Recht sowohl Gen 49,10; Sach 9,9 und Mal 3,1 als auch das Motiv des Kommens Gottes zum Gericht (Jes 40,10; Sach 14,5; Mal 3,1–3; Ps 96,13; 98,9 u.ö.).⁸ Sie folgert: „Der Kommende‘ hat also in der Tradition eschatologischen Klang.“⁹ Es bezieht sich ὁ ἐρχόμενος auf Mt 3,11 *par.*: ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἔστιν. Im matthäischen Zusammenhang von 11,2f. und 3,11 hat die Frage des Täufers nach *dem* ἐρχόμενος also eine messianische Gestalt vor Augen (χριστός).¹⁰ Dies nötigt dazu, traditionsgeschichtlich innerhalb der Vielfalt der Erwartungen *nach dem grundlegend Gemeinsamen der dem Neu-*

⁴ RIESNER, Jesus, 118f.

⁵ Vgl. ZIMMERMANN, Texte, 16.22 u.ö.; SCHWEMER, Jesus, 176–193.

⁶ Der gegenüber Mt 11,2–6 redaktionelle Wortlaut in Lk 7,20f. bleibt hier unberücksichtigt. Auch STETTLER, Täuferanfrage, 176, geht von der matthäischen Fassung aus.

⁷ Zu Dan 7,13 (Theodotion) vgl. STUHLMACHER, Evangelium, 218.

⁸ In ὁ ἐρχόμενος schwingt also das exilisch-nachexilische *Motiv des Kommens JHWHs zum Zion* mit (bei Dtjes, in Sach 9,9f.; 14 u.ö.); vgl. zum Motiv als solchem PREUSS, Art. מָשִׁיחַ, 559–568, und aus neuerer Zeit EHRING, Rückkehr, 7–206.

⁹ STETTLER, Täuferanfrage, 177.

¹⁰ In der Forschung wurden als Identifikation des ἐρχόμενος vertreten: der endzeitliche Prophet, der der eschatologischen Gerichtstheophanie vorangeht (z.B. STUHLMACHER, Evangelium, 218–225), oder Elia, der das Kommen des Messias vorbereitet (z.B. SCHWEIZER, Matthäus, 166).

en Testament vorgegebenen Messiaserwartung zu fragen.¹¹ Dabei soll es spezifisch im Sinne der Antwort Jesu auf das Gesuch des Täufers in Mt 11,6f. (par. Lk 7,22f.) um die Frage der ἔργα τοῦ χριστοῦ (Mt 11,2) gehen, die diese matthäische Formulierung sachlich voraussetzt (vgl. 15,30f.): *Welche Werke hat man im Alten Testament und in den vorliegenden Schriften des Frühjudentums obligatorisch vom Messias erwartet?* Die Beachtung des jeweiligen biblisch-theologischen *Zusammenhangs* der in Frage kommenden Abschnitte eröffnet dabei jenen theologischen Rahmen, den das Neue Testament bei seinen Hörern bzw. Lesern *im geprägten Wortlaut* voraussetzt.

A. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Mt 11,2–6 par.

Der am ehesten bei Mt erhaltene Grundtext¹² wird seit den frühen Rekonstruktionsversuchen der „apostolischen Quelle“ (Bernhard Weiss),¹³ die im 20. Jh. besonders durch Rudolf Bultmann bestärkt wurden,¹⁴ der Logienquelle zugewiesen (Q 7,18f.22f.).¹⁵ Dem Abschnitt geht in Q 7,1–10 (par. Mt 8,5–13) *pars pro toto* ein Heilungswunder voraus.¹⁶ Rainer Riesner vertritt daher:

“Q by definition is a sayings source, but the story of the centurion of Capernaum (Matt 8:5–13 / Luke 7:1–10) shows it contained at least one miracle story. Of course, this was a text of special interest for Gentile Christians. Other narrative texts with strong minor agreements cannot be excluded *a priori* from the hypothetical source. This means that Q develops into a full gospel. Since this source follows the structure of Mark it is fair to assume that it is an edition of ‘Proto-Mark’ that has been enlarged by sayings material.”¹⁷

Zu Recht hat man in der Antwort Jesu (Mt 11,4–6) auf die Frage des inhaftierten Täufers (V. 2f.; vgl. 4,12) ein reflektiertes Geflecht alttestamentlicher Zitate und Anspielungen, insbesondere aus dem Jesajabuche, gesehen:

¹¹ Die u.a. von ZELLER, Kommentar, 39f., genannte Alternative, der ἐρχόμενος sei eine nachösterliche Projektion, bedeutet in der neueren Forschung eine Minderheitsmeinung; vgl. LUZ, Matthäus, 166, der für die Frage des Täufers und die Antwort Jesu in der dargestellten Weise „Historizität“ annimmt; ähnlich bereits KÜMMEL, Antwort, 149–159; KREPLIN, Selbstverständnis, 227f.; STETTLER, Täuferanfrage, 183–192. – Für das Verständnis der in Mt 11,2.4.7a („geht hin und verkündet Johannes...“) vorausgesetzten Szene ist wesentlich, dass im altsyrischen Raume der Besuch von Gefangenen offenbar möglich war, wie z.B. Mt 25,36 zeigt.

¹² So auch STETTLER, Täuferanfrage, 176.

¹³ WEISS, Matthäus, 211f.

¹⁴ Vgl. BULTMANN, Geschichte, 22.135–137 u.ö.

¹⁵ Vgl. aus neuerer Zeit ZELLER, Kommentar, 39–42; ROBINSON u.a., Edition, 124f., und die philologischen Matthäuskommentare.

¹⁶ Anders WERNLE, Frage, 224.

¹⁷ RIESNER, Teacher, 437. Vgl. bereits FLEDDERMANN, Q, 105.107.

„Geht hin und verkündet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde werden sehend (Jes 29,18; 32,3f.; 35,5), und Lahme gehen (35,6; vgl. 33,23), Aussätzige werden gereinigt (vgl. 35,8 LXX¹⁸), und Taube hören (32,2f.; 35,5), und Tote werden auferweckt (26,19), und Armen wird gute Botschaft verkündigt (61,1). Und glücklich ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt!“

Da sich die Heilung der genannten Gebrechen (evtl. mit Ausnahme des Aussatzes) aus Jes 35,5f. in Verbindung sowohl mit einer Erwartung der Erweckung der Toten (26,19) als auch der Thematik von 61,1 ebenfalls in einigen Fragmenten von 4Q521 findet,¹⁹ ist für Mt 11,4–6 *par.* und 4Q521 eine gemeinsame, Schriftgelehrsamkeit bezeugende Vorgabe zu vermuten.²⁰ In jedem Falle bedarf es Mt 11,2–6 *par.* zufolge zum Verstehen der Gegenwart (Jesu und seiner Jünger) eines Rückblickes in die *Vergangenheit* (der alttestamentlichen Propheten einerseits und der bisherigen Taten Jesu und der Jünger andererseits), um die *Gegenwart* als endzeitliche Erfüllung verstehen zu können.²¹ So richtig es aber dabei ist, als Intention von Mt 11,2–6 das Herausstellen des faktischen Eintreffens der gesamtjesajanischen Ankündigungen in der Verkündigung und den Werken Jesu und seiner Jünger innermatthäisch als Summe von Kap. 5–7 (11,4: ἃ ἀκούετε), 8f. und 10 (11,4: καὶ βλέπετε)²² anzunehmen,²³ so unbefriedigend ist dabei gegenüber Jes 35 (und auch der Vorlage von 4Q521) die Annahme, Jesus „heile“ und „helfe“ nur, und zwar durch einige „Taten der Barmherzigkeit“ (Joachim Gnilka).²⁴ Jes 35 ist daher auf sein Selbstverständnis – auch in seinem redaktionellen Kontext – zu befragen.

I. Die Intention von Jes 34f. im Kontexte des Jesajabuches

Jes 35²⁵, eine prophetische Rede in Poesie mit Anklängen an das Heilsorakel, ist innerhalb der rhetorischen Duplik 34,1–15/35,²⁶ der möglicherweise erst

¹⁸ Mit FRANKEMÖLLE, Matthäus, 105. Anders WEISS, Matthäus, 214.

¹⁹ Vgl. PUECH, Qumrân, 1–18.

²⁰ Vgl. COLLINS, Scepter, 122; ZIMMERMANN, Texte, 363 u.ö.; STUHLMACHER, Theologie, 140; SCHWEMER, Jesus, 210, Anm. 209; NOVAKOVIC, Messiah, 225; STETTLER, Täuferanfrage, 180.

²¹ Zu diesem, dem Neuen Testament vorgegebenen Geschichtsverständnis vgl. POLA, Zukunft, 139–146.

²² Vgl. STETTLER, Täuferanfrage, 176.

²³ Vgl. SCHWEIZER, Matthäus, 166; FRANKEMÖLLE, Matthäus, 103.

²⁴ GNILKA, Matthäusevangelium, 406f.

²⁵ Zu Philologie und Textkritik: V. 1: Das ם von שׁוֹשִׁׁים geht auf Dittographie zurück und ist zu streichen (GKB, § 47n). Es konnte entgegen der intransitiven Bedeutung von שׁוֹשִׁׁים stehenbleiben, weil sich das Suffix auf die in 34,11–15 genannten Tiere bezieht (über V. 16f. hinweg), um Kap. 35 als Fortsetzung von Kap. 34 zu markieren. – V. 1b.2a: Die masoretische Abtrennung der Verse ist (gegen BHS) beizubehalten; vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 329. – V. 2: Zu גִּילְתָּ vgl. GKB, § 130b. – V. 4: Zu וַיִּשְׁעֶקֶם vgl. GKB, § 65f. – V. 7b: *Lege* MT; vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 330. – V. 8a: BEUKEN, ebd., will ׀׀׀׀ mit der LXX

redaktionell entstandenen²⁷ Zuordnung von Gericht und Heil (analog zu Ez 35/36f.²⁸), eine literarische Einheit (vgl. die Inklusionen durch וְשִׁשׁ [V. 1.10b] und רִגְן [V. 2a.6a.10a]).²⁹ Sie besteht aus V. 1–6a (das endzeitliche Kommen des rettenden Gottes) und V. 6b–10 (die endzeitliche Heimkehr der Erlösten).³⁰

Beide³¹ Unterabschnitte beginnen in V. 1.2aαβ und 6b.7 mit dem Motiv der in der Zukunft fruchtbar gewordenen Wüste (מְדִבְרָה und מְדִבְרָה in V. 1a und 6b). V. 2aγδ.b leitet zur Ankündigung der Theophanie V. 3f. ein, mit der ein Gericht JHWHs einhergeht (V. 4b). Der erste Unterabschnitt schließt in V. 5.6a mit der Folge der genannten Theophanie: Blinde, Gehörlose, Gelähmte und Stumme werden geheilt. Damit wird das Motiv der Neuen Schöpfung aus V. 1.2aαβ inkludierend aufgenommen, zumal auch רִגְן in V. 2a.6a eine V. 1–6a umschließende Funktion besitzt. – Der zweite Unterabschnitt (V. 6b–10), in V. 6b.7 eröffnet durch das Motiv der Neuen Schöpfung, kündigt in V. 8 eine heilige Prozessionsstraße an innerhalb einer Neuen Schöpfung ohne Raubtiere (in der fruchtbar gewordenen Wüste?)

und trotz Fehlens in 1QJes^a und Syr (Haplographie?) beibehalten. – V. 9: Die Wortfolge וְשִׁשׁ וְהִלְכִי ist mit der LXX umzukehren, der Atnach ist unter תִּמְצָא zu setzen.

²⁶ Vgl. Jes 34,1–4/35,4; 34,8/35,4 (נָקַם יְבוֹאִיוֹם נָקַם לַיהוָה); 34,9/35,6b (נְהַלְמִים/נְהַלְיָה); 34,12–15/35,8–10; 34,10/35,8 (לֹא־יַעֲבְרֻנּוּ/אֵין עֹבֵר בָּהּ); 34,13b/35,7b (הַצִּיר וְנָה תַנִּים); 34,14/35,8f. (שֵׁשׁ/dreifaches שֵׁשׁ). Vgl. VERMEYLEN, Isaïe, 439; CHILDS, Isaiah, 255–258; MATHEWS, Zion, 12f.136f.161–163.178f. u.ö.; BLENKINSOPP, Isaiah 1–39, 450–457; BERGES, Jesaja, 250f.; BEUKEN, Jesaja 28–39, 298f. – Anders WILDBERGER, Jesaja, 1355f.; STECK, Heimkehr, 54–56; vgl. auch SWEENEY, Isaiah, 450f. Ungewöhnlich für ein alttestamentliches Diptychon ist jedenfalls der abrupte Beginn von Kap. 35, der in der Endgestalt jedoch durch 34,16f., den sekundären Abschluss von Kap. 34, gemildert wird. – HITZIG, Jesaja, 396, und DUHM, Jesaja, 254, gingen immerhin von *einem einzigen* Verfasser von Jes 34f. aus. GESENIUS, Jesaja, 908, hielt Jes 34f. für „Ein Stück“ (sic).

²⁷ Vgl. WILDBERGER, Jesaja, 1355ff.; STECK, Heimkehr, 52.101–103 u.ö.; MATHEWS, Zion, 11f. u.ö.; BERGES, Jesaja, 250ff.256ff.; BEUKEN, Jesaja 28–39, 298ff. – Fraglos will Jes 35 mit 13,2–22 einen Rahmen um Kap. 13–34 bilden; vgl. STECK, Heimkehr, 56, Anm. 36; MATHEWS, Zion, 55–68; ZAPFF, Prophetie, 249–257; BERGES, Jesaja, 251–254.

²⁸ Vgl. MATHEWS, Zion, 97–103.116–119.

²⁹ וְהוֹאִי־לְמוֹ הִלֵּךְ דְּרָרָה in V. 8 ist jedoch eine Glosse (vgl. WILDBERGER, Jesaja, 1354f.; BEUKEN, Jesaja 28–39, 330f.). – Anders HUBMANN, Weg, 30.36: V. 9b.10 sind sekundär (so im Ergebnis auch BERGES, Jesaja, 261–263); KIESOW, Exodustexte, 143, hält aus inhaltlichen Gründen V. 3–6a für sekundär.

³⁰ Auch Kap. 34 besteht aus zwei, durch Motivwörter und Stil verklammerten Unterabschnitten, V. 2–4 und 5–15: Die Einleitung durch כִּי (V. 2) findet sich auch in V. 5.6b.8; die Struktur des Ausdrucks קָצַף לַיהוָה entspricht לַיהוָה (V. 6aα), וְנָבַח לַיהוָה (V. 6b) und יוֹם נָקַם לַיהוָה (V. 8); schließlich wird das Gericht sowohl in V. 2 als auch in V. 5–7 mit den Wortfeldern „Schlachten“ (טָבַח und נָבַח) und „Bann“ (הָרַם bzw. הָרַם) ausgedrückt. Argumente für oder gegen die Einheitlichkeit von V. 2–15 können jedoch aus diesen Analogien nicht gewonnen werden.

³¹ Anders SWEENEY, Isaiah, 447f., der die Zäsur vor dem zweiten Teil vor V. 3 sieht. BEUKEN, Jesaja 28–39, 334f., befürwortet dagegen einen dreiteiligen Aufbau, indem er V. 1–6a in V. 1f. und 3–6a wegen seiner Annahme eines priesterlichen Heilsrakels in V. 3–6a unterteilt.

(V. 9a [ohne םִשָׁ]). Auf dieser Straße sollen die Erlösten zum Zion zurückkehren (V. 9b [einsetzend mit םִשָׁ וְהִלְכִי] und 10aα). Ihr (רִנָּן: kultischer) Jubel auf dem Zion (V. 10aβγ.b) entspricht terminologisch dem der Schöpfung von V. 1.2a.

Bernhard Duhm zufolge ist Jes 34f. das Werk eines Epigonen.³² Die neuere Forschung, darunter auch Odil Hannes Steck,³³ hält dagegen die zahlreichen innerjesajanischen intertextuellen Verbindungen³⁴ für Absicht des oder der Verfasser von Kap. 34f.: Blickt 34,1–15 besonders auf Kap. 1–33* zurück (insbesondere auf Kap. 13³⁵),³⁶ so erscheint Kap. 35 eher³⁷ als Vorwegnahme der nahezu erreichten Endgestalt von Deuterocesaja (besonders von Jes 40³⁸ und 52,7–10) und von mindestens Jes 56–63.³⁹ Für den hier zu verfolgenden Zusammenhang ist besonders relevant: Bei der Ankündigung des Endes der menschlichen Gebrechlichkeit in 35,5.6a ist die Aufnahme ähnlicher, aber nur einzelne Gebrechen betreffender Verheißungen aus Jes 29–33 relevant (29,18: Taube und Blinde; 30,20f.: Augen und Ohren; 32,2f.: Augen, Ohren, Artikulationslosigkeit; 33,23f.: Lahme).

Mit Recht haben einige Ausleger in Jes 35 das Fehlen zeitgeschichtlicher Bezüge festgestellt.⁴⁰ Das Motiv des „Weges“ in der Wüste (V. 8f.) beispielsweise weist nicht wie in Jes 40,1–9 auf den Hintergrund der Prozessionsstraße in Babylon und deren Bedeutung für das babylonische Neujahrsfest, sondern durch den für 35,8f. eigentümlich religiösen Charakter als „heiligem“ Weg (oder „Weg des Heiligtums/der Heiligkeit“), der für „Unreine“ ausgeschlossen ist, ohne historische Anbindung auf eine sakrale Sphäre. Jes 35 setzt also Deuterocesaja in nahezu erreichter Endgestalt voraus, aber nicht (mehr) dessen geschichtlichen Hintergrund der neubabylonischen Zeit. An die Stelle einer religiös antibabylonischen Ausrichtung scheint eine dem Geschichtlichen enthobene Sakralisierung der aufgenommenen Motive zu treten.

³² Vgl. DUHM, Jesaja, 248.254.

³³ Bezüglich Jes 35 vgl. STECK, Heimkehr, 13–44.59–80.

³⁴ Zur diachronen Beurteilung dieser Verbindungen und derjenigen mit außerjesajanischen Abschnitten wie Jer 49–51 in der Forschung s. MATHEWS, Zion, 22–27.

³⁵ S.o. S. 13, Anm. 27.

³⁶ Vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 305.311 u.ö.

³⁷ ELLIGER, Verhältnis, 277f., und VERMEYLEN, Isaie, 439–446, halten Kap. 34f. für den Abschluss von Kap. 1–33.

³⁸ Jes 35,1/40,3 (מְדַבֵּר und מְדַבְּרָה); 35,2/40,5 (רָאָה und רָאָה); 35,4/40,9 (vgl. V. 1) (הִבֵּה אֶלֶּהֶם); 35,8/40,3 (מְסֻלִּים und מְסֻלִּים/מְסֻלִּים und מְסֻלִּים); 35,3f./40,10 (הִזִּק); 35,4/40,9 (Theophanieformel). Vgl. BERGES, Jesaja, 256–263 (allerdings wird a.a.O., 257f., übersehen, dass in 40,1–8 Menschen *nicht* zu Worte kommen). – DELITZSCH, Jesaja, 358, und ELLIGER, Verhältnis, 277f., sehen mit Recht in Jes 40,1–11 die Overture von 40,12–55,13.

³⁹ Vgl. MATHEWS, Zion, 123–139.150–156; BERGES, Jesaja, 252ff.; BEUKEN, Jesaja 28–39, 311.

⁴⁰ Vgl. DELITZSCH, Jesaja, 257f.

Die ältere Forschung hielt Jes 34f. für eine Apokalypse.⁴¹ Aber „ein ‚apokalyptisches‘ Motiv macht noch lange keine Apokalypse“ (Hans Wildberger).⁴² Definiert man Apokalyptik also nicht als literarische Gattung, sondern inhaltlich als Zusammenfluss von Prophetie und Weisheit, dessen Thema die Ankündigung der weltweit sichtbaren Herrschaft JHWHs ist (s.o.),⁴³ so sind Jes 34f. als „apokalyptisch“ zu charakterisieren. Otto Kaiser gelangt daher zu der Folgerung, Jes 35 sei einem spätnachexilischen *Apokalyptiker* zuzuschreiben.⁴⁴

Daher erscheint die Auffassung, Jes 34 kündige (nur) ein Gericht über Edom an,⁴⁵ problematisch: Weshalb steht dieses Wort gegen Edom außerhalb der Fremdvölkerworte in Jes 13–23 (einschließlich des kurzen Edom-Wortes 21,11f.)? Will Jes 34 darüber hinaus ein Gericht „nur“ an Edom und Kap. 35 Heil „nur“ für Juda ankündigen? Entweder wurde die Prophetie gegen Edom (34,5–15) in V. 2–4 um eine universale Gerichtsankündigung erweitert⁴⁶ (analog zu Mi 1,2–4 und Zeph 1,2f. im Zusammenhang) oder Edom wird in Kap. 34 als Extremfall unter den Völkern herausgegriffen, weil das ehemalige *Brudervolk* (Gen 25,21–26; Dtn 23,8 u.m.) an der babylonischen Überwältigung im Jahre 587 v.Chr. beteiligt war (Ob 11; Ps 137,7f.) oder davon mindestens profitiert hat (durch die Inbesitznahme Südjudas). Hinzu kommt bei den Edomitern der Wechsel von der ursprünglichen JHWH-Verehrung (Dtn 23,8) zu der der Gottheit Qaus als Folge der im 8. Jh. einsetzenden Einsickerung arabischer Stämme in das Ostjordanland.⁴⁷ Gegenüber Ez 35–37 fällt jedenfalls in Jes 34,1–15, einem reinen Drohwort, das Fehlen eines begründenden Scheltwortes auf!

Jes 34f. gebraucht, wie oft in der Apokalyptik,⁴⁸ Chiffren: Es steht in der Endgestalt und damit auch in der antiken Rezeption⁴⁹ „Edom“ (analog zu „Babylon“ in der Endgestalt von Jes 13,2–22⁵⁰) für die gottwidrige Weltmacht,⁵¹ den *alten Äon*, dem seine bloße Existenz vorgeworfen wird⁵² und der daher dem Gericht JHWHs verfällt, der Zion (34,8; 35,10) dagegen, zu wel-

⁴¹ Jes 34f. sind „eine kleine Apokalypse“ (im Gegensatz zur sog. „großen“ Jesaja-Apokalypse 24–27) für KLATZKIN/KAUFMANN, Apokalyptik, 241; KAISER, Jesaja, 280, u.a.

⁴² WILDBERGER, Jesaja, 1330.

⁴³ Vgl. EGO, Apokalyptik, 94; FÖRG, Ursprünge, 42.218f. u.ö.

⁴⁴ KAISER, Jesaja, 280; vgl. auch DELITZSCH, Jesaja, 257.

⁴⁵ Vgl. z.B. HITZIG, Jesaja, 304.

⁴⁶ Vgl. z.B. BERGES, Jesaja, 252 („protoapokalyptische“ Bearbeitung).

⁴⁷ Ähnlich ROSE, Qaus, *passim*.

⁴⁸ Vgl. SCHREINER, Apokalyptik, 95–98.

⁴⁹ Der Targum deutet die Ströme von Jes 34,9aα als „die Ströme Roms“.

⁵⁰ Vgl. MATHEWS, Zion, 67f. Vgl. oben S. 13, Anm. 27.

⁵¹ Vgl. DELITZSCH, Jesaja, 358; KAISER, Jesaja, 280; BEUKEN, Jesaja 28–39, 306f.312.325f. S. auch LUST, Isaiah, 283–285, und die bei MATHEWS, Zion, 29f., angeführten Vertreter der Forschung, sowie ihre eigene Position a.a.O., 159.171–178. – Vgl. den Textüberschuss in Jes 35,9 Targum.

⁵² Anspielungen auf den in der Genesis und in Mal 1,2f. dargestellten Bruderkonflikt fehlen in Jes 34f.; vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 325f.

chem „der Weg des Heiligtums“ (35,8) führt, für die Gott zugehörige Neue Schöpfung als Existenz, den *neuen Äon*.⁵³ Der Tempel gilt nicht nur im Alten Orient, sondern auch im Alten Testament als Zentrum der Schöpfung.⁵⁴ Mit Recht sagt Marvin A. Sweeney:

“[T]he punishment of Jerusalem, Israel, and the nations, and the restoration of Zion at the center of the nations, stands in the book of Isaiah as a cosmic event that demonstrates YHWH’s sovereignty over the entire universe (cf. chs. 1; 2–4; 65–66).”⁵⁵

Die in 35,1f.6b.7.9 dargestellte Verwandlung der Wüste in fruchtbares, von Bestien befreites Land ist daher kein „Bild“ für die Rückkehr der Exulanten bzw. der Diaspora⁵⁶ und ein „Symbol für eine veränderte Welt“ (W.A.M. Beuken),⁵⁷ sondern zeigt – analog zum *Motiv des Neuen Menschen*, das durch die Neuwerdung der Gebrechlichen in V. 5 signalisiert wird – wie bei Dñes (40,4; 41,18f.; 43,20 u.ö.) bzw. in 11,6–8 und 65,25 die *universale Neuwerdung der Schöpfung durch JHWH* an.⁵⁸

Jes 34f. sind an der Schnittstelle von Jes 1–33* und 40ff.* herausgebildet worden, um grundsätzlich das in der nahezu erreichten Endgestalt des Jesajabuches sich in aspektivischen Variationen in den Vordergrund drängende Thema der sachlich obligaten Zuordnung von Gericht und Heil (vor dem Hintergrund entweder eines dualistischen Weltausgangs oder eines Universalismus) hervorzuheben.⁵⁹ Der *summarische Charakter* von Jes 35 wird nicht nur durch die zahlreichen intertextuellen Bezüge zu Kap. 1–33* und 40ff.* (besonders zu Kap. 40⁶⁰) evident, sondern auch durch die Stellung von Kap. 34f. als Abschluss der protojesajanischen Sammlung und zugleich als Ausblick auf Jes 40ff.*. Das Kapitel ist daher als „Brücke“ zwischen der nahezu erreichten Endgestalt der protojesajanischen Komposition einerseits und der deutero- und tritojesajanischen Sammlung andererseits herausgebildet worden.⁶¹ Jes 35 ist daher innerhalb der Duplik von Kap. 34f. nicht nur ein Summarium großjesajanischer Motive, sondern der Versuch einer Systematisierung der Abfolge von endzeitlichem Völkergericht und kosmischem Heil (vgl. 34,1). Für den hier zu verfolgenden Zusammenhang ist dabei besonders hervorzuheben:

⁵³ Damit entfallen alle Spekulationen, die in der Verwüstung Edoms in Jes 34 die *geographische* Voraussetzung für die Wegaufschüttung in Kap. 35 sehen wollen.

⁵⁴ Vgl. JANOWSKI, Himmel, *passim*, und in anderen Veröffentlichungen.

⁵⁵ SWEENEY, Isaiah, 436; vgl. auch a.a.O., 452.

⁵⁶ So BEUKEN, Jesaja 28–39, 335–338.

⁵⁷ A.a.O., 351.

⁵⁸ Gen 1,1–2,4a (P) verankert dies dann protologisch; vgl. POLA, Zukunft, 144f.

⁵⁹ Vgl. SWEENEY, Isaiah, 434–436 u.ö.; BEUKEN, Jesaja 28–39, 325.332 u.ö.

⁶⁰ Vgl. besonders BEUKEN, Jesaja 28–39, 332f.340.344–346 u.ö.

⁶¹ So bereits DELITZSCH, Jesaja, 358; vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 335f. u.ö. – Vgl. die Diskussion bei MATHEWS, Zion, 30–32.

1. Die Aufnahme des Gerichtsmotivs in Jes 35,4 (נְקָם גְּבוֹאָ) aus 34,8 (יּוֹם נְקָם לְיִהוּיָהּ) will den Zusammenhang von – positiv verstandenem! – Gericht und Gottesherrschaft auch für die Neue Weltzeit herausstellen.

2. Dem Ausbleiben eines Herrschers in „Edom“ (34,12) entsprechen in Kap. 35 die die Gottesherrschaft bedeutende Theophanie und Präsenz JHWHs (V. 2b.4). Von einer messianischen Gestalt ist in Kap. 35 jedoch *nicht* die Rede.

II. Zwischenergebnis

Erstens: Dass sich Jes 35 zusammen mit dem „Weltgericht“ ausdrückenden Kap. 34 als Duplik und damit als Einheit versteht, spielt in Mt 11,2–6 keine Rolle. Auch übergeht „Jesus in seinen Zitaten und Anspielungen die bei Jesaja deutlich mit den Heilsaussagen verbundenen Gerichtsaussagen (Jes 29,20; 35,4; 61,2)“ (Hanna Stettler).⁶² Liegt dies daran, dass Jesus (oder die synoptische Tradition) die genannten, dargestellten, selektiven Wunder als *Prolepse* der Heilszeit versteht, die im Tod Jesu als stellvertretend erlittenem Weltgericht⁶³ ihren eigentlichen Platz haben?

Zweitens: Da sich bereits Jes 35 als ein Summarium apokalyptischer und damit universaler bzw. kosmischer Erwartungen versteht,⁶⁴ ist es unwahrscheinlich, dass Mt 11,4–6 unter Heranziehung von Jes 35,5–8 nur auf „helfende“ „Taten der Barmherzigkeit“ Jesu (Gnilka, s.o.) hinweisen will. Es signalisiert v.a. die mit Hilfe von „Großjesaja“ formulierte Antwort, *dass der Neue Äon bereits angebrochen ist*, obwohl der Alte noch besteht, *dass also der Neue Äon – in Diskontinuität zur alttestamentlich-frühjüdischen Sicht – den Alten durchdringt*.⁶⁵ Dies soll der Einzelne entgegen dem Augenschein für die entscheidende Wirklichkeit halten: Obwohl nicht von πιστεύειν bzw. πίστευς die Rede ist, *ist die Dimension des Glaubens* im protojesajanischen Sinne vorausgesetzt (s.u.).

Drittens: Jes 35 dokumentiert innerhalb der Entwicklung der alttestamentlichen Apokalyptik eine Phase, die das Motiv der Überwindung des Todes als letzter qualitativer Ausdehnung der מְלִכוּת יְהוָה (Dan 12,1–3⁶⁶; vgl. Jes 25,8; 26,19) nicht kannte (oder noch nicht auszusprechen wagte). Da καὶ νεκροί

⁶² STETTLER, Täuferanfrage, 182.

⁶³ Z.B. Mk 14,51f. als *pars pro toto* dargestellte Erfüllung von Am 2,16, um die Erfüllung des aus apokalyptischer Sicht rezipierten Weltgerichts von Am 1,3–3,2 in der Passion Jesu darzustellen.

⁶⁴ Möglicherweise hat die hinter Mt 11,2–6 stehende Tradition Jes 34,16f. (trotz der enigmatischen Suffixe) als Einleitung von Kap. 35 verstanden, da es die Kapiteleinteilung noch nicht gab und Kap. 35 keine Einleitungsformeln aufweist. In 1QJes^a beginnt mit 34,16f. immerhin ein neuer Absatz.

⁶⁵ Vgl. WEISS, Matthäus, 214; SCHLATTER, Evangelist, 357.

⁶⁶ Vgl. FÖRG, Ursprünge, 68ff. u.ö.

ἐγγείρονται in Mt 11,5 in Jes 35 *nicht* aufgewiesen ist, ist nach einer über Jes 35 hinausgehenden Synthese zu fragen, auf die sich Mt 11,2–6 als Schriftgrundlage zur Deutung des aktuellen Geschehens bei Jesus (und den Jüngern) aus der Vergangenheit bezieht. In erster Linie in Frage dafür kommt eine Zusammenschau, wie sie in den Fragmenten von 4Q521 vorliegt.

III. Zur Intention der Fragmente von 4Q521

Innerhalb der als 4Q521 nummerierten apokalyptisch-prophetischen⁶⁷ Fragmente einer Handschrift aus späthasmonäischer Zeit⁶⁸ setzt das Fragment 4Q521 2 II⁶⁹ aus dem Jesajabuche 35,5; 26,19 und 61,1f. voraus und verknüpft deren Rezeption mit Gen 1,2b (רָחַף *pi.*); Jes 11,1f.; 42,1b; 43,1; 45,3; Ps 145,14b (= 146,8aß) und 146,7b. Mit Gen 1,2b (Z. 6) wird das v.a. in Jes 35 vorgegebene Geflecht von Stichwörtern und Anspielungen nun deutlich in das Licht des Motivs der von JHWH erwarteten *Neuen Schöpfung* gerückt.⁷⁰ Jes 11,1f. (Z. 6) thematisiert die Salbung des idealen Herrschers durch den Geist JHWHs. Komplementär dazu wird ebenfalls in Z. 6 die Verleihung des JHWH-Geistes an den JHWH-Knecht assoziiert (Jes 42,1), hier allerdings auf die עֲבוּדָי bezogen. In Z. 7 wird dieses Geflecht in Verbindung mit dem „Thron der ewigen Königsherrschaft (מַלְכוּת)“ gebracht. Z. 8 ist ein Zitat aus Ps 146,7b.8a (vgl. Jes 61,2; 35,5; Ps 145,14 [= 146,8aß]).⁷¹

Entscheidend für das Verständnis von Frg. 2 II sind die semantische Bestimmung v.a. der Wörter מְשִׁיחוֹ (Z. 1)⁷² und קְדוּשִׁים (Z. 2) in ihrem Kontext sowie die syntaktische Klärung bezüglich der handelnden Subjekte.

⁶⁷ Dagegen geht die Bezeichnung als „apocalypse messianique“ (PUECH, Une apocalypse, *passim*; v.a. DERS., Qumrân, 1 u.ö.) zu weit. – Auch erscheint die Deutung als *Hymnus* (u.a. befürwortet von NIEBUHR, 4Q521, *passim*) aufgrund des fragmentarischen Zustands von 4Q521 problematisch, wenngleich die erhaltenen Zeilen mit den Stichen des Wortlauts identisch sind.

⁶⁸ Vgl. PUECH, Qumrân, 3f.

⁶⁹ Ediert von PUECH, Qumrân, 1–38. – Zu den philologischen Problemen vgl. bes. ZIMMERMANN, Texte, 343–389.

⁷⁰ Gen 1,1–2,4a (P) will ohnehin eher eschatologisch denn protologisch verstanden werden; vgl. POLA, Zukunft, 144f.: Gen 1,11f. setzen die *vollständige* Bedeckung der Erde mit Pflanzen voraus. Alle Menschen und Tiere sind Vegetarier (V. 29f.; anders dann in 9,3f.). Aus der eschatologischen Prophetie ist das Motiv des Tierfriedens rezipiert (Jes 11,6–8; 65,25; vgl. 35,8–10; Ez 34,25; Lev 26,6), als Zukunft in die Vergangenheit versetzt. – Zum Motiv der Auferstehung innerhalb der Ankündigung der Neuen Schöpfung in 4Q521 vgl. PUECH, Qumrân, 2.

⁷¹ COLLINS, Scepter, 117, sieht Ps 146 als den Hintergrund von Z. 1–8 insgesamt an.

⁷² Die Lesung als Plural scheidet aufgrund der in den vergleichbaren Fragmenten üblichen Pleneschreibung aus (gegen PUECH, Qumrân, 1 u.ö.). NOVAKOVIC, Messiah, 211f., zufolge liegt in Z. 5–8 eine Liste vor, doch fehlen die Kennzeichen einer Aufzählung.

Da auch bezüglich der Vorgabe Jes 61,1–3 umstritten ist, ob in V. 1 der „Knecht JHWHs“, ⁷³ ein Priester (bzw. ein Hohepriester) ⁷⁴ oder (mit dem Targum) ein Prophet ⁷⁵ spricht, hilft in 4Q521 Frg. 2 II der Verweis auf den Bezug auf Jes 61,1f. bei der Deutung von משיח nicht. Andererseits bedeutet die (provisorische) Übertragung vorexilisch-königlicher Eigenschaften und Pflichten auf den Hohepriester in Sach 3 (vor 515 v.Chr.), ⁷⁶ dass der Hohepriester nun auch ein Prophet mit Zugang zum himmlischen Thronrat ist (V. 7). Ritualisiert wurde dies im Brauch der Salbung des Hohepriesters bei seiner Investitur (Ex 29,7; Lev 8,12; 21,12; Num 35,25) und der Ausweitung dieses Brauches auf alle Priester (Ex 28,41; Lev 8,30; 10,7), vgl. auch die Bezeichnung הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ in Lev 4,3.5.16. Es spricht also in Jes 61,1–3 ein prophetisch begabter Hohepriester. Die Salbung durch das als Lösemittel für bestimmte Duftstoffe fungierende Olivenöl (Ex 30,22–33) drückt wie in 1Sam 16,13f. sinnlich erfahrbar die Verleihung des JHWH-Geistes aus.

In Z. 1 ist משיח als „sein (endzeitlicher) Prophet“ zu übersetzen, ⁷⁷ da dieser משיח Z. 1–3 zufolge erfüllt vom Geiste von אדני die eschatologische Tora lehrt.

„[Denn die Him]mel und die Erde werden auf seinen Gesalbten (למשיח) hören,
[2] [und alles, w]as in ihnen ist, wird nicht abweichen von den Geboten der Heiligen.
[3] Seid fest entschlossen, die ihr den Herrn in seinem Dienst sucht!“ ⁷⁸

Das Suffix von למשיח bezieht sich auf אדני, der Adressat ist der Kosmos. Mit den קדושים sind Engel als Mittler der (Sinai-)Tora gemeint. ⁷⁹ Z. 3f. sind imperativisch. In Z. 5–8 ist grammatisch אדני das Subjekt (mit einer Ausnahme auf der Ebene des Quelltextes Jes 61,1, s.u.):

- (5) Denn der Herr wird nach den Frommen sehen,
und die Gerechten wird er beim Namen rufen.

⁷³ DELITZSCH, Jesaja, 584f.; BEUKEN, Servant, 415f.; CHILDS, Isaiah, 505; KRATZ, Tri-tojesaja, 126f.; BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, 220f.; ZAPFF, Jesaja 56–66, 390 (prophetisch-messianisch). – Ein kollektives Verständnis des JHWH-Knechtes findet HANSON, Isaiah, 223f.

⁷⁴ GRELOT, Isaïe, 417ff.; PUECH, Messianism, 243.

⁷⁵ DUHM, Jesaja, 454f.; DILLMAN/KITTEL, Jesaja, 502f.; MARTI, Jesaja, 385f.; KESSLER, Gott, 61f.; WESTERMANN, Jesaja, 290f.; MCKENZIE, Isaiah, 181f. (der Prophet sieht sich selber als Knecht JHWHs).

⁷⁶ Vgl. POLA, Priestertum, 173ff.

⁷⁷ Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, Erwartungen, 182; ZIMMERMANN, Texte, 385ff. – COL-LINS, Scepter, 121, sieht in diesem Propheten den Elia redivivus. Dafür spricht dem DtrG zufolge bei Elia und Elisa eine unter den Propheten sonst nicht belegte Wundertätigkeit, die in 1Reg 17,17–24 (vgl. 2Reg 4,18–37) auch eine Totenerweckung einschließt. Noch weiter geht STETTLER, Täuferanfrage, 181.

⁷⁸ Übersetzung von ZIMMERMANN, Texte, 344. – Zwar heißt es in Ps 105,15 in synonymem Parallelismus: „Tastet meine Gesalbten (מְשִׁיחַי) nicht an, tut meinen Propheten (נְבִיאַי) nichts Böses!“, aber im Kontext von V. 6–22 dieses Geschichtspsalms sind damit bestimmte Erzväter gemeint.

⁷⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Texte, 351. Er übernimmt bis Z. 8 die Ergänzungen von PUECH, Qumrân, 10f.

- (6) Und über den Armen wird sein Geist ‚rütteln‘,
und die Treuen erneuert er durch seine Kraft.
(7) [Ja,] er wird die Frommen ehren auf dem Thron der ewigen Königsherrschaft.
(8) Er befreit die Gefangenen, er öffnet (die Augen) der Blinden,
er richtet die Ge[beugten] auf (Ps 146,7f.).⁸⁰

Die Zeilen 9 und 10 weisen einen sehr fragmentarischen Zustand auf. In Z. 9 liegt mit אדבק 1. Pers. Sg., also das „Ich“ des Bekenners (oder Beters) vor, während mit dem Suffix ובהסדו wieder auf אדני verwiesen wird. In Z. 11f. ist er jedenfalls wieder grammatisch das Subjekt (erneut mit einer Ausnahme auf der Ebene des Quelltextes Jes 61,1, s.u.):

- (11) Und wunderbare Dinge, die nicht geschehen sind,
wird der Herr tun,⁸¹ wie [er geredet hat].
(12) [Dann wird] er Erschlagene heilen, und Tote wird er lebendig machen;
Armen wird er frohe Botschaft verkünden (Jes 61,1).⁸²

In Fragment 2 II ist das eigentümliche *Ineinander* der Aktivität des endzeitlichen prophetischen Gesalbten (Z. 1f., aus Z. 6 רוחו ועל תרחף und aus Z. 12 ישׁר ענוים jeweils mit Jes 61,1 als Quelltext)⁸³ und des Handelns von אדני (Z. 11 und 12 bis יחיה)⁸⁴ literarische Absicht.⁸⁵ Bereits das auf אדני bezo-

⁸⁰ Übersetzung von ZIMMERMANN, Texte, 344f.

⁸¹ Es ist ישׁה gegenüber מעשה vorzuziehen; vgl. PUECH, Qumrân, 10f.; ZIMMERMANN, Texte, 347; NOVAKOVIC, Messiah, 208–231 (bes. 209, Anm. 4).

⁸² Übersetzung von ZIMMERMANN, Texte, 345. In Z. 11 dürfte bei Zimmermann die eckige Klammer vor „und“ ein Versehen sein, zumal ein schließendes Gegenstück fehlt. Schwer lesbare Wörter hat Zimmermann in Parenthese gesetzt (PUECH, Qumrân, 10, klammert dagegen in Z. 10 nur „[בר,]“ ein).

⁸³ Da diese Wendung in Jes 61,1b den Sprecher (von Versteil *abā*) als Subjekt hat, der nicht mit JHWH zu identifizieren ist, ist es darüber hinaus aus sachlichen Gründen unwahrscheinlich, dass אדני auch im letzten Glied von Z. 12 das Subjekt wäre (אדני bzw. JHWH als Verkündender auf Erden?). Mitten in dieser Zeile wechselt also das Subjekt, was aber dem Hörer durch den Zitatcharakter der letzten beiden Wörter durch Assoziation des ursprünglichen Zusammenhangs in Jes 61,1 signalisiert wird. *Anders* NOVAKOVIC, 4Q521, 213f.: Sie leitet aus dem Messias als Subjekt von ישׁר ענוים die Folgerung ab, der Messias sei insgesamt in Z. 12 das Subjekt.

⁸⁴ Die Syntax von Z. 5–8 setzt eindeutig אדני als Subjekt voraus. Dies gilt darüber hinaus für die Zitate und Anspielungen in diesen Zeilen: Z. 5: יקרא בשם יקרא nimmt aus Jes 43,1 קראתי בשׁמך auf (vgl. Jes 45,3: יהוה הקורא בשׁמך); Z. 6: רוחו ועל תרחף ist eine Kombination von עלי רוחי (Jes 42,1), ונתה עלי רוח יהוה (Jes 11,2: wie in Z. 12 ist רוח יהוה das Subjekt) und ורוח אלהים מרחפת על (Gen 1,2: Subjekt ist אלהים analog zu Z. 12). Lediglich לשׁר ענוים (Jes 61,1) besitzt im Quelltext das menschliche Subjekt von V. 1ab. Z. 8 besteht aus einem wörtlichen Zitat von Ps 146,7b.8a (schon inneralttestamentlich mit dem *passivum divinum* עני עניי תפקתנה aus Jes 35,5 [!] verknüpft), in jedem Falle mit JHWH bzw. אדני als Subjekt.

⁸⁵ NOVAKOVIC, 4Q521, 226f., nimmt hier das Motiv der Verborgenheit des Messias (s.u.) an.

gene Suffix in משיחו drückt das *mit* dem Gesalbten erfolgende eschatologische Handeln von אדני aus. Der den Sendenden vertretende Gesandte (vgl. Jes 61,1–3) ist mBer 5,5 zufolge wie der ihn Sendende zu achten.⁸⁶

Inhaltlich geht Fragment 2 II über das im innerjesajanischen summarischen Zitatengeflecht von Jes 35 Angekündigte hinaus: Bereits die Formulierung von Z. 11: „und wunderbare Dinge, die (bisher) nicht geschehen sind, wird der Herr tun, wie er (z.B. in Jes 26,19) geredet hat“, bereitet die Erwartung der Auferstehung der Märtyrer und der Rückkehr von bzw. der Toten ins Leben von Z. 12 vor: „Dann wird er (= אדני) Durchbohrte (חללים) heilen, und Tote wird er lebendig machen (חיה pi.)“. Entscheidend ist aber: Es steht alles in Frg. 2 II Angekündigte im Kontext der „ewigen Königsherrschaft (מלכות)“ von אדני (vgl. ähnlich Frg. 7, Z. 6–8). Da diese βασιλεία τοῦ θεοῦ wie in Dan 12,1–3 auch das Totenreich einschließt, umfasst die innere Logik der Fragmente 2 II und 7 auch die Auferstehung von Märtyrern und Verstorbenen⁸⁷ *im Rahmen der Neuen Schöpfung* (s.o.), ein von Jes 35 vorgegebenes Motiv, das nur noch durch eine Erfüllungsdarstellung gesteigert werden könnte.

Für das hier zugrunde liegende *Wirklichkeitsverständnis* ist – unter der Voraussetzung, dass 4Q521 im חֲזֵן (der „Einung“) hervorgebracht worden ist, von dem alle Gebrechlichen ausgeschlossen waren⁸⁸ – mit Hans Kvalbein festzustellen: Es dürfen „die Heilsverheißungen in 4Q521 [...] nicht wie Matthäus 11,5p. auf körperliche Heilungswunder bezogen werden. Es geht um eine bildlich-poetische Darstellung der Erneuerung des Gottesvolkes in der Endzeit auf Grund von traditionellen, alttestamentlichen Vorstellungen und Ausdrücken“.⁸⁹

IV. Zwischenergebnis

1. *Rezeption von Jes 35*: Nicht nur der in Jes 34 vorgegebene Aspekt des dem Heil vorgeordneten Gerichts, sondern auch der in 35,4; 34,8 und 61,2 gemeinsame Satz נָקָם יְבוֹא („Vergeltung kommt!“) bleibt im vorliegenden Text-

⁸⁶ „Denn der Bevollmächtigte des Menschen ist ihm selbst gleich“ (mBer 5,5) hat das diesseitige Botenrecht vor Augen, wendet aber dieses Prinzip sogleich auf die vorhandene oder fehlende Vollmacht des Fürbitters für Schwerkranke an.

⁸⁷ Poesie vorausgesetzt, wäre hier die Ergänzung des Artikels denkbar. Doch bleibt in Frg. 2 II das Vorliegen von Poesie unsicher (s.o. S. 18, Anm. 67).

⁸⁸ Sollte 4Q521 im חֲזֵן hervorgebracht worden sein, wäre hier noch das Gebot des Ausschlusses der Kranken und Versehrten aus dem חֲזֵן aufgrund der auf die Laien ausgeweiteten Priestergesetze zu nennen (1QSa 2; 4Q266 Frg. 9; 4Q349 Frg. 8 IV). Die Gemeinschaft mit den Engeln verbietet darüber hinaus die Anwesenheit von Kranken und Versehrten sowohl im Kriegslager (1QM 7,3–7) als auch im חֲזֵן (CD 15,15–17). Da Gehörlose keine Möglichkeit haben, die Tora zu hören und diese vollkommen zu befolgen, müssen auch sie aus dem חֲזֵן ausgeschlossen werden (4Q349 Frg. 8 IV = 4Q396 Frg. 1–2).

⁸⁹ KVALBEIN, Wunder, 123.

bestand unberücksichtigt. Dies hat 4Q521 mit der Rezeption in Mt 11,2–6 gemeinsam.

2. *Zu den handelnden Subjekten:* Vor dem Hintergrunde des Zitatengeflechts in 4Q521 Frg. 2 II mit seiner Rezeption v.a. von Jes 61,1f.; 35 und Ps 146 bedeuten der Verweis Jesu auf seine (!) Werke in Mt 11,2–6 und seine Feststellung in seiner „Antrittspredigt“ in Lk 4,16–21, der gelesene Abschnitt Jes 61,1.2aα habe sich „heute erfüllt vor euren Ohren“ (V. 21), eine höchst anstößige, blasphemisch wirkende Provokation:⁹⁰ „Der lukanische Jesus erhebt als Geistgesalbter den Anspruch, an Gottes Stelle, d.h. wie Gott selbst, zu handeln“ (A.M. Schwemer).⁹¹ Allerdings dürfte aus heutiger Sicht diese angesichts des hier herausgearbeiteten *Ineinanders* des Handelns von יהוה und seines endzeitlichen prophetischen Gesalbten in 4Q521 für denjenigen Kreis, der die Endgestalt von 4Q521 in der zweiten Hälfte des 2. Jh. v.Chr. hervorgebracht hat,⁹² nicht ganz überraschend gewesen sein.

3. *Die Adressaten des Heils:* Während 4Q521 als Adressaten anscheinend die „Frommen“ (חסידים) und die „Gerechten“ (צדיקים) (Z. 5–7) vor Augen hat,⁹³ wendet sich Jesus dagegen „mit seinen Wundern gerade denen zu, die aufgrund der Reinheitstora keinen Platz im Volk Gottes haben, und gibt ihnen schon in der Gegenwart Anteil am Heil“ (Hanna Stettler).⁹⁴

4. *Zur Erwartung einer Auferstehung der Toten im Neuen Äon im Rahmen der „Königsherrschaft“ JHWHs:* Gegenüber Jes 35 wird in der Erwartung der Neuen Schöpfung ausdrücklich die Auferstehung der Toten genannt. Ihr Fehlen in Jes 35 setzt eine Gestalt von Jes 1–33 voraus, das die sog. Jesaja-Apokalypse Kap. 24–27 noch nicht enthielt. Darüber hinaus nennt 4Q521 ausdrücklich die „ewige“ „Königsherrschaft“ JHWHs (Z. 7). Dies war in Jes 35 nur in dem Ruf הנה אלהים יקם (V. 4) mit seinem deuterocesajanischen Hintergrund angeklungen. Daraus ist zu folgern: Ist also mit dem Hintergrund einer anzunehmenden gemeinsamen Vorgabe von 4Q521 und Mt 11,2–6 der Rahmen des für die Neue Schöpfung Angekündigten das Wirklich-Werden der βασιλεία τοῦ θεοῦ, dann sollte man die „Werke des Gesalbten“ nicht verniedlichend als „Taten der Barmherzigkeit“ (s.o.) bezeichnen. Vielmehr geht es Jesus in der matthäischen Darstellung (mit Hanna Stettler) um die Inauguration, um die Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ.⁹⁵ Die Gottesreichs-Verkündigung Jesu muss das Herzstück seines Wirkens gewesen sein, wie es Mt 4,17 (*par.*) ausdrückt. Die Wunder dagegen bedeuten die zeichenhafte⁹⁶ Bestäti-

⁹⁰ Vgl. RIESNER, Jesus, 114; BETZ, *Idea*, 67f.; HENGEL/SCHWEMER, Jesus, 333.

⁹¹ SCHWEMER, Jesus, 211. Vgl. STETTLER, Täuferanfrage, 179.

⁹² Vgl. ZIMMERMANN, *Texte*, 387f.; SCHWEMER, Jesus, 211.

⁹³ S.o. S. 21, Anm. 88.

⁹⁴ STETTLER, Täuferanfrage, 181.

⁹⁵ Vgl. STETTLER, Täuferanfrage, 200.

⁹⁶ Vgl. STETTLER, Täuferanfrage, 198–200.

gung dieser Verkündigung durch JHWH selber. Wie in 4Q521 gehen dabei das Handeln Gottes und das des Messias *ineinander*.

Die in Mt 11,5 genannten „Werke des Messias“ (V. 2) erscheinen im Horizont der Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ jedoch unvollständig. Dies könnte an der Orientierung von Mt 11,2–6 an dessen Vorgaben (besonders Jes 35 und der hinter 4Q521 stehenden Tradition) liegen. Von Sündenvergebung war in Jes 35 (im Unterschied zu 40,1f.) nicht die Rede. Jedenfalls wecken die eklesiologisch sammelnde Tätigkeit und das Tempelwort Jesu, an dem sich den Synoptikern zufolge sogar der Prozess Jesu entzündet hat (Mk 14,58 par.; 15,29 par.; vgl. Joh 2,19–21), sowie die Leidensankündigungen samt Passionsdarstellungen den Eindruck, dass vom Messias im Rahmen der Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ im Alten Testament und im Frühjudentum an obligaten Werken qualitativ *mehr* erwartet worden ist, als Mt 11,5 darstellt: *Es handelt sich um die Restitution Israels, den Tempelbau und die endzeitliche Sündenvergebung*. Dies soll im Folgenden skizziert werden.

B. Zur Restitution Israels als obligatem messianischen Werk und dessen Rezeption in den synoptischen Evangelien – eine Skizze

Wilhelm Gesenius deutete die in Jes 35,1 genannte Wüste auf das exilierte Volk in seiner elenden Situation.⁹⁷ Bereits der *Targum* bezog (wohl angeregt durch Jes 33,24) das Motiv des Jubels der Wüste (V. 1f.) auf deren Bewohner, die Heilung der Gebrechlichen (V. 5) auf eine Wiederherstellung der Integrität des „Haus Israel“, sowie die „Erlösten des Herrn“ (V. 10) ebenfalls auf das „Haus Israel“. Diese antiken und modernen Interpretationen tragen über das historische Selbstverständnis von Jes 35 (s.o.) hinweg einen sachlich aus der exilischen Prophetie vorgegebenen Zusammenhang ein, der im Folgenden skizziert werden soll.

Juda bezeichnet sich nach dem Untergang des Nordreiches 722 v.Chr. zunehmend als „Israel“,⁹⁸ versteht dies aber nicht als Substitution: Die auf Juda bezogenen Ergänzungen in der Endgestalt des Amos- (2,4f. u.ö.) und des Hoseabuches (1,7; 5,5 u.ö.) setzen eine Identifikation Judas mit der dem Nordreich geltenden Gerichtsbotschaft von Amos und Hosea voraus. Hatte sich vorstaatlich der alte Stämmeverband noch als „das Volk JHWHs“ bezeichnet (Jdc 5,11 = V. 13 LXX), so bedeutete später die sog. Reichsteilung (1Reg 12) aus der Sicht des DtrG im Lichte der Kultzentralisation bekanntlich eine folgenreiche Dekadenz (2Reg 17,7–18 u.ö.). Es wundert daher nicht, dass sich in der Prophetie der Exilszeit das davidische Königsideal mit einer Rückkehr

⁹⁷ Vgl. GESENIUS, Jesaia, 923. Ihm folgt in dieser Hinsicht FARFAN NAVARRO, El desierto, *passim*.

⁹⁸ Vgl. ZOBEL, לְיִשְׂרָאֵל, 1008–1010.

der Einheit von Nord- und Südreich verbunden findet. Es heißt innerhalb des sog. Trostbuches Ephraims (Jer 30f.) in einer die Ereignisse vom Herbst 587 v.Chr. voraussetzenden Ergänzung⁹⁹:

- ⁸ Und an jenem Tage wird es geschehen, Ausspruch JHWHs,
ich werde zerbrechen sein (= des Assyrsers?) Joch von deinem Hals,
und deine Stricke zerreiße ich,
und nicht werden sie (= Israel) mehr Fremden dienstbar sein;
⁹ sondern sie werden JHWH, ihrem Gott, dienen
und ihrem König David, den ich ihnen erwecken werde (Jer 30,8f.).¹⁰⁰

Diese judäische Ergänzung in einer Sammlung von Heilsworten, die dem Nordreich gelten,¹⁰¹ erwartet also eine Restitution der alle Stämme umfassenden Monarchie und einen Neuen Bund (V. 9: הַיְיָ הַנֶּחֱמָה ; vgl. 31,1!).¹⁰² „Die Hoffnung richtet sich auf eine Idealgestalt, die jener am Beginn der Monarchie gleichkommt“ (Georg Fischer).¹⁰³ Bezeichnenderweise wird aus V. 9 der Satz $\text{וְיָרֵד מִלְּכָם וְיָרֵד מִלְּכָם}$ in Hos 3,5, einer judäischen Ergänzung zu V. 1–4,¹⁰⁴ zitiert.

„Israel“ bezeichnet bei Ezechiel die Exulanten als das wahre Israel.¹⁰⁵ In den Heilstexten Ez 34,20–31 und 37,15–28 aus der (mit Jes 34f. strukturell verwandten!) Gesamtkomposition Ez 34,35–37 findet sich eine mit der idealen Davidsgestalt zusammenhängende Erwartung der Restitution von Nord- und Südreich:

- ²³ Und ich werde einen einzigen Hirten über sie (= die Schafe) einsetzen,
der wird sie weiden: meinen Knecht David,
er wird sie weiden, und der wird ihr Hirte sein.
²⁴ Und ich, JHWH, werde ihnen Gott sein,
und mein Knecht David wird Fürst in ihrer Mitte sein.
Ich, JHWH, habe geredet (Ez 34,23f.).¹⁰⁶

⁹⁹ Vgl. RUDOLPH, Jeremia, 190f.; SCHMIDT, Jeremia, 114f.; anders FISCHER, Jeremia, 122 u.δ.

¹⁰⁰ V. 8: $\text{וְיָרֵד מִלְּכָם וְיָרֵד מִלְּכָם}$ fehlt in der LXX. – V. 9bβ: Der kürzere Wortlaut der LXX (ohne וְיָרֵד מִלְּכָם und וְיָרֵד מִלְּכָם) setzt eine andere Syntax voraus. MT ist zu belassen.

¹⁰¹ Auch in Jer 30,3f. findet sich Juda eingefügt als Heilsempfänger mit Israel.

¹⁰² Minimalistisch gesehen, wird das Adjektiv „neu“ in Verbindung mit dem Bund nur in Jer 31,31 gebraucht. Dort wird der Neue Bund vom alten, von Israel gebrochenen Bund abgehoben. Sachlich ist es daher unumgänglich, bei den Bundesankündigungen und dem Gebrauch der Bundesformel der exilisch-nachexilischen Heilsprophetien (und in der Priesterschrift) das Motiv des Neuen Bundes hervorzuheben.

¹⁰³ FISCHER, Jeremia, 127. – Vgl. Jes 11,1; Mi 5,1.

¹⁰⁴ Vgl. JEREMIAS, Hosea, 53.

¹⁰⁵ Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel, 1258ff.

¹⁰⁶ V. 23: Der Versteil בְּאֵי fehlt in der LXX. – V. 24: וְיָרֵד מִלְּכָם fehlt in der LXX bzw. deren Vorlage. Es ist in beiden Fällen der MT beizubehalten.

In Ez 37,21f.24f. heißt es innerhalb von V. 15–28:

- ^{21*} Siehe, ich nehme die Söhne Israel aus den Nationen heraus, wohin sie gezogen sind, und ich sammle sie von allen Seiten und bringe sie in ihr Land.
²² Und ich mache sie zu einer einzigen Nation im Land, auf den Bergen Israels, und ein einziger König wird für sie alle König sein; und sie sollen nicht mehr zu zwei Nationen werden und sollen sich künftig nicht mehr in zwei Königreiche teilen. ...
²⁴ Und mein Knecht David wird König über sie sein, und sie werden alle einen einzigen Hirten haben; und sie werden in meinen Rechtsbestimmungen leben und meine Ordnungen bewahren und sie tun.
²⁵ Und sie werden in dem Land wohnen, das ich meinem Knecht Jakob gegeben habe, ... und sie werden darin wohnen, ... und mein Knecht David wird ihr Fürst sein für ewig.
²⁶ Und ich schließe mit ihnen einen Bund des Friedens, ein ewiger Bund wird es mit ihnen sein; ... und setze mein Heiligtum in ihre Mitte für ewig.¹⁰⁷

Entscheidend für den hier zu verfolgenden Zusammenhang ist die Beachtung der *Logik* des aus einer Kette von Einzelmotiven bestehenden Kontextes der zitierten Ausschnitte:¹⁰⁸

- Sammlung und Rückführung, Leben im Land der Väter: 37,21.25;
- Restitution des *einen* Volkes: 37,22a;
- Ende der getrennten Reiche zugunsten *einer* Monarchie: 37,22b;
- Aufrichtung *eines* Monarchen: 34,23 (David)/37,22a.24a.26b (David);
- endgültige Reinigung: 37,23;
- Heiligung des Volkes: 37,28;
- vollkommener Gesetzesgehorsam: 37,24b;
- Bundesformel: 34,24a (Davidsbund!)/37,23b.27aβ.b;
- Neuer Bund: 34,25aα/37,26a;
- Neue Schöpfung: 34,25aβ.b–27a.28aβ.29a.ba;
- Erkenntnis JHWHs: 34,27ba.30/37,28 (Völker);

¹⁰⁷ V. 22: LXX bietet καὶ ἄρχων εἷς ἔσται αὐτῶν statt לְמֶלֶךְ לְכֶלֶם יְהוָה אֶחָד וְיֶמְלֵךְ אֹתָם. – V. 25: אֲבוֹתֵיכֶם וְיִבְנֵי יִבְנֵיהֶם וְיִבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם; אֲבוֹתֵיכֶם וְיִבְנֵי יִבְנֵיהֶם וְיִבְנֵי בְנֵיהֶם עַד־עוֹלָם ist Ergänzung; אֲבוֹתֵיכֶם וְיִבְנֵי יִבְנֵיהֶם וְיִבְנֵי בְנֵיהֶם fehlt in der LXX und scheint nicht ursprünglich zu sein. – V. 26: Es ist in Versteil a mit der LXX אֶתָּם statt אוֹתָם zu lesen. Versteil ba (וְיִבְנֵי יִבְנֵיהֶם וְיִבְנֵי בְנֵיהֶם אֶתָּם) ist ergänzt. – ZIMMERLI, Ezechiel, 913, will in V. 24b den Beginn einer Fortschreibung der vorangegangenen Fortschreibung sehen.

¹⁰⁸ Die Überschneidungen mit Ez 36 und anderen Heilsankündigungen des Ezechielbuches (11,17–21; 20,30–44; 28,24–26 u.m.) bleiben hier unberücksichtigt.

- Schutz vor menschlichen Feinden: 34,27bβγ.28.29bβ;
- Neues Heiligtum inmitten des Volkes: 37,26b.27αα.28.

Das Geflecht von Ankündigungen umfasst also nicht nur Sammlung und Rückführung des Volkes samt dauerhafter Ansiedlung im Lande der Väter zu einem einzigen Volke mit einem einzigen (davidischen) Herrscher, sondern schließt gleichermaßen Reinigung und Heiligung des Volkes (nur in Kap. 37), Neuwerdung der Schöpfung (nur in Kap. 34), Neuen Bund, Neues Heiligtum, vollkommenen Gesetzesgehorsam (nur in Kap. 37; setzt die Neuwerdung des Menschen voraus) und die Erkenntnis JHWHs ein. Noch ist hier (und auch in der Kurzform des 18-Gebetes in bBer 29a) die Restitution Israels nicht das Werk des (davidischen) Herrschers, da die genannten Größen ausnahmslos von JHWH selber gewährt werden. Jedoch tritt der davidische Herrscher inmitten der Neuen Schöpfung auf den Plan, so dass in 37,24b.25–28 MT fünf Größen in Verbindung mit מְלִכּוֹת genannt werden: das künftige Leben im Lande der Väter, die Herrschaft des Davididen, der Neue Bund und das Neue Heiligtum (zweifach genannt).

Zwar kennt die *Priesterschrift* in ihrem Zukunftsgemälde (s.o.) einen Gesalbten nur in Gestalt des gesalbten Hohepriesters (und seines Kollegiums), sie übernimmt aber aus Ez 37 bekanntlich die Verse 27f. in Ex 29,45f. als einen ihrer theologischen Abschlussabschnitte.¹⁰⁹ Die „Söhne Israels“ bestehen für P aus *allen* 12 Stämmen. Dass aber die Restitution des Volkes (das als Niederschlag der protojesajanischen Definitionen des wahren Volkes [s.u.]¹¹⁰ nur noch in Formeln בְּיָד genannt wird)¹¹¹ in P hervorgehoben wird, wird an einem unscheinbaren Detail deutlich: Die beiden vom Geiste JHWHs begabten Handwerker, die Ex 31,1–11 zufolge die Einzelteile des Heiligtums herstellen sollen, stammen den Versen 2 und 5 zufolge aus Juda und Dan (also aus dem Süd- und Nordreich).

Auch Hos 2,1–3, die Revokation von Kap. 1 aus exilischer Perspektive, erwartet die Mehrung des von JHWH rehabilitierten Gottesvolkes. In V. 2 heißt es: „Und die Söhne Juda und die Söhne Israel werden sich miteinander versammeln und sich ein einziges Oberhaupt (רֹאשׁ אֶחָד) geben und aus dem Land heraufziehen...“ Erneut ist die königliche Gestalt nicht Subjekt des Geschehens.

Dies ist anders in 4Esr 13 (um 100 n.Chr. in Palästina entstanden):¹¹² Hier „ruft“ und sammelt der Sohn Gottes (V. 32) nach Abwehr des Völkersturmes und Vernichtung der Gottwidrigen in einem Neuen Exodus (V. 44.47) die von den Assyriern deportierten zehn Stämme des ehemaligen Nordreiches und die im Land Gebliebenen (V. 39–48). Durch seinen Sohn will Gott „seine Schöpfung erlösen ... und die Übriggebliebenen ordnen“ (V. 26) und diesen „viele große Wunder zeigen“ (V. 50).¹¹³ Das Subjekt der Restitution des Volkes ist

¹⁰⁹ Vgl. POLA, *Priesterschrift*, 267–271.275–281.286–290.

¹¹⁰ Innerhalb der Theologie Protojesajas 3,15; 14,32; 28,16 (*lege* רֹאשׁ).

¹¹¹ Vgl. POLA, *Priesterschrift*, 151ff.

¹¹² Vgl. SCHREINER, *Esra*, 301f.

¹¹³ Die Zitate sind der Ausgabe von SCHREINER, *Esra*, 369f., entnommen.

hier die „mein Sohn“ genannte Gestalt, in Verbindung mit der Neuwerdung der Schöpfung. Im Unterschied aber zu Mt 11,2–6 und 4Q521 geht diesem Geschehen das – vom „Sohn“ vollzogene – Weltgericht voraus.

Die synoptischen Evangelien führen die Berufung und Sammlung des Zwölferkreises (mit Trägern hebräischer und griechischer Namen) durch Jesus von Nazareth vor Augen (Mk 3,13–19 par.).¹¹⁴ Dass den Synoptikern zufolge das Wirken Jesu zunächst seinen Schwerpunkt in Galiläa besaß und der Auferstandene sowohl in Juda als auch in Galiläa erschienen sein soll (Mt 28,16–20;¹¹⁵ Lk 24,36ff.) und somit als König Israels sowohl das Nord- als auch das Südreich beansprucht, will die Erfüllung der von den exilischen und nachexilischen Propheten erwarteten Restitution ganz Israels unterstreichen,¹¹⁶ die 4Esr 13 zufolge der „Sohn“ Gottes selber in die Hand nehmen sollte. Es überrascht bei den Synoptikern nicht, dass dem skizzierten Geflecht von Heilsankündigungen in Ez 34 und 37 zufolge das Wirken Jesu mit der Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ zeichenhaft v.a. durch die Heilungs- und Speisungswunder den Anbruch der Neuen Schöpfung vor Augen führt. Vom Anbruch des Neuen Bundes ist die Rede in Lk 22,20. Anders aber als in den oben skizzierten alttestamentlichen und frühjüdischen Abschnitten geht in der synoptischen Darstellung kein Weltgericht voraus, es löst der neue Äon nicht den alten ab, sondern er durchdringt die vergehende Weltzeit.

C. Zum Tempelbau als obligatem messianischem Werk und zu dessen Rezeption in den kanonischen Evangelien – eine Skizze

Der Tempelbau ist im Alten Orient das Werk von Göttern oder von Königen (A.S. Kapelrud),¹¹⁷ aber im letztgenannten Fall stets im Rahmen der Konzeption des sakralen Königsverständnisses (*divine kingship*)¹¹⁸ von dem betreffenden Gott an einen speziellen König delegiert. Im dynastischen Herrschaftsverständnis von Juda findet dies seinen Ausdruck in der Logik von Zions- und Davidserwählung durch JHWH (Ps 132,11–18) einerseits und Davidsschwur und Ladeüberführung (V. 1–10) andererseits,¹¹⁹ die der Form von

¹¹⁴ Vgl. PINES, Notes, *passim*.

¹¹⁵ Vgl. POLA, Matthäus, 28.

¹¹⁶ Anders COLLINS, Scepter, 122f.

¹¹⁷ Vgl. KAPELRUD, Temple, *passim*. Ähnlich LUX, Temple, 151.

¹¹⁸ Das von der älteren Forschung für selbstverständlich gehaltene sakrale Herrschaftsverständnis im Alten Orient (vgl. exemplarisch JOHNSON, Kingship, *passim*) wird neuerdings wieder befürwortet; vgl. BERLEJUNG, Macht, *passim*, und in anderen Veröffentlichungen.

¹¹⁹ Vgl. GESE, Davidsbund, *passim*. – Literarische Einheit und vorexilische Entstehung des Psalms hängen mit der vorexilischen Datierung von 2Sam 7 zusammen, können aber im Rahmen dieses Beitrages nicht begründet werden.

Ps 132, einer rhetorischen Duplik,¹²⁰ zu entnehmen ist. Diese Logik hat sich in 2Sam 7,1–17 niedergeschlagen. Der historische Hintergrund – soweit fassbar – besteht in der Überführung der Lade auf den Zion durch David (vgl. 2Sam 6,1–19) und dem Tempelbau Salomos (vgl. 1Reg 6,1–9,9*). In der jüdischen Königszeit fungiert der König folglich als oberster Priester, auch wenn dessen Pflichten in der Praxis der Oberpriester übernommen haben dürfte. Für den hier zu verfolgenden Zusammenhang ist entscheidend: Alle Umbauten des Tempels und Kultreformen sind dem DtrG zufolge vom jeweiligen König ausgegangen (besonders 2Reg 16,10–18; 18,4; 22f.). Daher¹²¹ war frühnachexilisch, als von den Persern zwar der Tempelbau (Esr 6,3–5), *nicht* aber die Wiedereinführung des Königtums erlaubt wurde, als Protagonist der am 21. September 520 erfolgten Grundsteinlegung des Zweiten Tempels der damalige davidische Kronprinz (1Chr 3,19), Serubbabel ben Schealtiel, erforderlich (Sach 4,8–10*). Das Erstaunliche ist nun: *Der Tempelbau wird Sach 6,9–15a zufolge¹²² zu einem obligaten Werk des erwarteten idealen Herrschers,¹²³ in V. 12f. (vgl. 3,8) in Aufnahme der „Messias“-Ankündigung Jer 23,5f. (vgl. Ps 132,17) שֶׁצֶמַח („Spross“) genannt, obwohl seinerzeit die Errichtung des Zweiten Tempels kurz vor ihrem Abschluss gestanden haben muss. Der Tempelbau wird also, unabhängig von den Realien, zu einem Prinzip messianischen Handelns. Es heißt in der JHWH-Rede Sach 6,12f.*: „Siehe, ein Mann, ‚Spross‘ ist sein Name, denn von seiner Stelle (= Zion) aus wird er sprossen und er wird den Tempel JHWHs (הַיְכָל יְהוָה) bauen. Der wird den Tempel JHWHs bauen und der wird Königshoheit an sich tragen...“ Hier wird der Bau des Tempels (הַיְכָל יְהוָה) in Verbindung mit der Sammlung der Exulanten als Restitution des Gottesvolkes (Sach 6,9f.) zu einem obligaten messianischen Werk, wobei hinsichtlich des Tempelbaus traditionsgeschichtlich besonders 2Sam 7,13 und Am 9,11f. das Vorbild gewesen sein dürften.*

Adam S. van der Woude nennt generell Tob 14,5; äthHen 90,28ff.; 91,13 und Jub 1,17.27 als frühjüdische Wirkungen von Sach 6,9–15a.¹²⁴ Auf traditionsgeschichtlich breiterer Basis und vom neutestamentlichen Tempel-Logion (Mk 14,58 *par.*; 15,29; Joh 2,19f.; Act 6,14) ausgehend macht Jostein Ådna

¹²⁰ So auch ALLEN, Psalms, 204f.

¹²¹ Vgl. zum Folgenden POLA, Priestertum, *passim*; ähnlich ROSE, Zemah, *passim*.

¹²² In Sach 6,9–14 liegt nicht der Auftrag zu einer (nicht öffentlichen) Inthronisation oder gar „Krönung“ Serubbabels oder des Hohepriesters (außerhalb des Tempels) zum jüdischen König vor (so die Mehrheitsmeinung), sondern der Auftrag zu einer Zeichenhandlung, bei der die Krone im Tempel deponiert werden soll, so dass der „Spross“ geheimnisvoll im Tempel gegenwärtig ist (vgl. Ps 80,18; 84,9f.), Sach 3,8 (im Kontext) zufolge provisorisch im Priesterkollegium; vgl. POLA, Priestertum, 224–264. Dabei wird aus Dtjes auch das Motiv des Neuen Exodus rezipiert; vgl. POLA, a.a.O., 263f. u.ö.

¹²³ In Am 9,11f. (exilisch) war der Tempelbau noch ein Werk JHWHs.

¹²⁴ VAN DER WOUDE, Serubbabel, 153. Vgl. zu diesen Belegen zuletzt POPKES, Vorstellungen, 99–101.

den Tempelbau als messianisches Werk transparent.¹²⁵ Insbesondere die Targumversion von Jes 53,5 könnte von Sach 6,12f. abhängig sein: „Er¹²⁶ aber wird das Heiligtum bauen, das durch unsere Schulden entweiht worden war, preisgegeben durch unsere Sünden, und durch seine Lehre wird sein Frieden reich sein über uns, und wenn wir uns um seine Worte sammeln, werden uns unsere Schulden vergeben werden.“¹²⁷ Auch in 4Q522 Frg. 9 II¹²⁸ erscheint der Tempelbau als messianisches Werk: „... denn siehe, ein Sohn wurde dem Isai geboren, Sohn des Peretz, Sohn des Jeh[udah –] den Felsen Zion, und er nimmt von dort aus in Besitz das {ganze} Amoriter(land). [–,] um zu erbauen {das} Haus für JHWH, den Gott Israels. Gold und Silber [–] – Zedern und Zypressen brin[gt man vom] Libanon, um es zu bauen“ (Z. 2–5).¹²⁹ Vor allem das enigmatische Fragment aus der Tempelrolle, 11Q19 29,¹³⁰ erwartet eine Neuschöpfung des Tempels durch JHWH selber:

- „(7) Und ich werde Wohlgefallen haben an ihnen,¹³¹
 und sie werden mir zum Volk werden, und ich, ich werde sein für sie auf ewig,
 und ich werde wohnen (וְשֹׁכֵן) (8) mit ihnen für ewig und immer.
 Und ich will heiligen mein [Hei]lgligtum (וְקִדְשֵׁי) mit meiner Herrlichkeit,
 von dem gilt: Ich werde wohnen lassen (אֲשִׁיב) (9) auf ihm meine Herrlichkeit
 bis zum Tage der Schöpfung (הַבְּרִיאָה),¹³²
 wenn ich selbst mein Heiligtum (מִקְדָּשִׁי) schaffen (אֲבַרֵא) werde,
 (10) um es zu gründen für mich für alle Tage
 gemäß dem Bunde, den ich geschlossen habe mit Jakob in Bethel“ (Z. 7–10).

Zweifellos folgen Z. 7–9 dem priesterschriftlichen Abschlusstext Ex 29,44–46 bzw. dessen Vorlage in Ez 37,26bβ–28. Sie weisen mit dem Motiv der Errichtung eines qualitativ neuen Heiligtums durch Gott selber auch eine Nähe zu äthHen 90,29f. und Jub 1,17.27 auf. Für den hier zu verfolgenden Zusammenhang ist jedoch entscheidend die Verbindung der Erwartung der Neuen Schöpfung mit der Erschaffung (בְּרִיאָה) des Neuen Heiligtums durch Gott selber (Z. 9), obwohl hier vom Messias nicht die Rede ist. Erwartet wird hier der „Dritte“ Tempel. Ob dieser „mit Händen gemacht“ sein soll oder nicht (Mk 14,58), bleibt in den erhaltenen Fragmenten von 11Q19 offen. Die johanneische Inkarnationstheologie aber scheint Erwartungen wie die in 11Q19 29,7–10 aufzunehmen (Joh 1,14: ἐσαήνωσεν ἐν ἡμῖν, vgl. „und ich werde wohnen [וְשֹׁכֵן] mit ihnen“, Z. 7f.), einschließlich der Identifikation des Leibes Jesu mit dem wahren Tempel (Joh 2,19–21) und der dem vierten Evangelium eige-

¹²⁵ Vgl. ÄDNA, Stellung, 83–86.

¹²⁶ Der Knecht JHWHs wird in Jes 52,13 Targum mit dem Messias identifiziert.

¹²⁷ Übersetzung von JEREMIAS, Art. παῖς, 692 (Orthographie vom Vf. angepasst).

¹²⁸ Vgl. zu 4Q522 die Edition von PUECH, Qumrân, 29–74.

¹²⁹ Übersetzung von MAIER, Qumran-Essener, 688.

¹³⁰ S. CHARLESWORTH, Temple Scroll, 76–79.

¹³¹ Gemeint sind die unmittelbar vor Z. 19 genannten Opfer.

¹³² Lege הַבְּרִיאָה, vgl. 4Q226 Frg. 1, Z. 7.

nen Doxatheologie¹³³ (vgl. v.a. 1,14 [!]: „wir haben seine Herrlichkeit angeschaut“).

Nur wenig bekannt ist in diesem Zusammenhang die theologische Funktion der die johanneische Tempelreinigungsdarstellung einleitenden Zeitangabe „und das Passah der Juden war nahe...“ (Joh 2,13). Die meisten Ausleger messen dieser Angabe keine tiefere Bedeutung bei.¹³⁴ Dem Alten Testament zufolge jedoch finden Heiligtumseinweihungen grundsätzlich am Neujahrstag statt, je nach Neujahrstermin entweder unmittelbar vor dem Passa- oder dem Laubbüttenfest (Lev 8,3.33–35; 9,1; 1Reg 8,65; 2Reg 22,1–23,22; Esr 3,1–6). Auch in der Tempelrolle folgt auf den längeren Passus über das am Jahresbeginn zu feiernde Weihefest (11Q19 15,3; 17,5) ein Abschnitt über das Passafest (11Q19 17,6–9).¹³⁵ Die Zeitangabe in Joh 2,13 signalisiert vor diesem Hintergrunde also die Bedeutung der sog. Tempelreinigung als Heiligtumseinweihung oder -restauration¹³⁶ durch einen Jesus, der sowohl als davidisch-königliche als auch als hohepriesterliche messianische Gestalt über den (herodianischen) Tempel herrscht.

Sowohl das Tempel-Logion als auch die johanneische Darstellung der sog. Tempelreinigung demonstrieren also die Erfüllung des traditionell vom Messias obligaterweise erwarteten Tempelbaus bzw. der -restauration durch Jesus von Nazareth.

D. Zur endzeitlichen kultischen Sühnweihe als obligatem messianischen Werk – eine Skizze

Die vor 515 v.Chr. entstandene Vision Sach 3¹³⁷ legitimiert nicht nur das nachexilische Amt des Hohepriesters, sondern zugleich dessen prophetische Begabung (so dass er mit dem Geist „gesalbt“ ist;¹³⁸ er erhält nun Zutritt zum himmlischen Thronrat) und v.a. den Großen Versöhnungstag als *das* theologi-

¹³³ Vgl. KITTEL, in: VON RAD/KITTEL, Art. δοκέω, 252.

¹³⁴ So zuletzt ZUMSTEIN, Johannesevangelium, 125: „V.13 bietet als redaktionelle Überleitung den Rahmen der Erzählung. Das nahe bevorstehende Passahfest (Zeitangabe [...]) ist Grund dafür, dass Jesus nach Jerusalem (Ortsangabe) hinaufzieht.“ Am weitesten geht MOLONEY, Gospel, 80, demzufolge Passa und Tempelreinigung nichts miteinander zu tun hätten.

¹³⁵ Vgl. POLA, Heiligtumseinweihung, Abschnitt 3.3.11.

¹³⁶ Vgl. BECKER, Johannesevangelium, 122 (freundlicher Hinweis von Frau Anna Reich): Königlicher Einzug und Tempelreinigung spiegeln die altorientalische Abfolge von Inthronisation und Kultrestauration als Beginn einer neuen Ära wieder; so auch POLA, Heiligtumseinweihung, Abschnitt 3.3.11.

¹³⁷ Vgl. POLA, Priestertum, 173ff., und in anderen Veröffentlichungen.

¹³⁸ Ex 28,41; 29,21ff.; 30,30f.; Lev 8,2ff.; 16,32 u.ö.; Jes 61,1 (s.o.) und die Bezeichnung יהוה המשיח Lev 4,3.5.16.

sche Ziel des Kultes des Zweiten Tempels. JHWH spricht: „Ich will die Schuld jenes Landes weichen lassen an einem einzigen Tag“ (V. 9). Die in V. 10 angedeutete Folge ist das Neuwerden der Schöpfung. Die kultische Sühnweihe hat die vor Gott verwirkte *Existenz* des bzw. der Menschen vor Augen und nicht einzelne Sünden. Die Grundbedeutung von כפר ist „wegwischen“ (und nicht: „bedecken“).¹³⁹ Das Sühnmal (כַּפָּרִית = gr. ἰλαστήριον), eine Platte aus purem Gold¹⁴⁰ über (לְעַל, Ex 25,21) der Bundeslade, ist derjenige Ort, an dem JHWH Israel (= in Gestalt des Blutes des Opfertiers, mit dem sich der Hohepriester bzw. Israel durch die Handaufstützung auf den Kopf des Tieres [Lev 4,4.15.24 u.ö.] zuvor identifiziert hatte;¹⁴¹ vgl. Lev 17,11) *heiliegend* begegnen will (Ex 29,44 u.ö.). Vom Sühnmal aus will sich JHWH an Israel offenbaren (Ex 25,22; 29,42 u.ö.) und inmitten des Volkes dauerhaft wohnen (Ex 29,45f.). Diese kultische Wirklichkeitsauffassung findet sich in den priesterschriftlichen Teilen des Pentateuchs verankert als Ziel der *von JHWH befohlenen Kultoffenbarung* am Berge Sinai, der in den Farben des Jerusalemer Zionstempels dargestellt wird.

Fünf grundlegende Aspekte werden in der seit dem Erscheinen des Aufsatzes „Die Sühne“ von Hartmut Gese und der damit zusammenhängenden Monographie von Bernd Janowski¹⁴² andauernden Diskussion um die kultische Sühne im Alten Testament zu wenig berücksichtigt:

Erstens: Die Zerstörung des Tempels im Herbst des Jahres 587 v.Chr. bedeutete auch für die Kultgeschichte den Beginn einer für die Exilszeit und die Epoche des Zweiten Tempels neuen Ära: Obwohl während der ungefähr einjährigen Belagerung der Opferbetrieb im Tempel so lange wie möglich fortgesetzt worden sein dürfte, als die Bevölkerung schon nichts mehr zu essen hatte, haben die (deuteronomischen) Opfer die Katastrophe, die außer zur Zerstörung des Tempels zugleich zum Abbruch des jüdischen Königtums führte, nicht verhindern können.

Zweitens: Die uns überlieferte exilische Literatur,¹⁴³ insbesondere die Quellen A und C des Jeremiabuches,¹⁴⁴ aber auch die Klagelieder Jeremias,¹⁴⁵ sieht im gewaltsamen Ende des Staates Juda 587 v.Chr. die Durchsetzung des *Willens JHWHs*.¹⁴⁶ Den Priester und Propheten Ezechiel samt seiner Schule nötigten daher die Katastrophen von 597 und 587

¹³⁹ JANOWSKI, Sühne, 100–102.175–181.

¹⁴⁰ In Aufnahme von Ex 24,9–11.

¹⁴¹ Nur in Lev 16,21 bedeutet die Handaufstützung einen Abladeritus.

¹⁴² GESE, Sühne, *passim*; JANOWSKI, Sühne, *passim*, und in anderen Veröffentlichungen; SCHENKER, Vergebung, *passim*; SCHREINER, Theologie, 266–270. Vgl. auch MARX, Opfer, *passim*, und in anderen Publikationen.

¹⁴³ TALMON, Exil, 67: „Exil und Diaspora resultieren immer aus Verfehlungen Israels“.

¹⁴⁴ Dass große Teile der C-Quelle auf Jeremia zurückgehen, wird besonders vertreten von WEIPPERT, Prosareden, *passim*.

¹⁴⁵ KOENEN, Klagelieder, 43*–45*, zufolge sind die einzelnen Lieder noch vor 520 v.Chr. entstanden (mit Ausnahme von Kap. 3).

¹⁴⁶ Vgl. KOENEN, Klagelieder, 43* u.ö. – Hinzu kommen die exilischen Ergänzungen zum Deuteronomium (dtn³) und dem DtrG (dtr²), folgt man dem sog. Blockmodell von KUENEN, Histoire, 417 u.ö.

v. Chr. zu einer spezifischen Erfahrung JHWHs, die eine erhebliche *Steigerung des Empfindens der Heiligkeit JHWHs* zur Folge hatte.

Eingesetzt hatte dies bereits mit der in Jes 6,1–12 dargestellten unmittelbaren Erfahrung des קדוּשׁ יִשְׂרָאֵל (des „Heiligen Israels“)¹⁴⁷ durch Jesaja im Tempel, wobei er aus der Liturgie des himmlischen Gottesdienstes das Trishagion zitiert (V. 3). Die Wahrnehmung dieser Heiligkeit führt zur Nichtung seiner selbst (V. 5). Jedoch erfolgt der Weg zu JHWH *zeichenhaft* durch den Tod hindurch mittels der *pars pro toto* erfolgenden Berührung des Propheten mit dem himmlischen Feuer, was als *Sühne* (כַּפֵּר *pu.*) bezeichnet wird,¹⁴⁸ so dass Jesaja nun die Stimme JHWHs wahrzunehmen vermag (V. 8–12). Es deutet sich in Jes 6* bereits ein Zusammenhang von kultischer Sühne und Neuwerdung des Menschen bzw. der Schöpfung an (vgl. Sach 3,9f.): „Sühne, Sündenvergebung und Neuschöpfung gehören im Sühneritual aufs engste zusammen“ (Peter Stuhlmacher).¹⁴⁹ Die Sühne bedeutet Hartmut Gese zufolge „ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch“.¹⁵⁰

Drittens: Versteht man Kult und dessen „Organisation“ als Herrschaftsinstrument¹⁵¹ oder überhaupt Religion als Illusion ihrer Anhänger¹⁵², wird man der kultischen Sühne kaum eine positive Bedeutung zumessen. Das Selbstverständnis der bezüglich des Kultes im Alten Testament und im Alten Orient in Frage kommenden Abschnitte dagegen fasst den *Kult als Wirklichkeit* auf. Die Kultteilnehmer erwarten im Tempelbezirk eine Theophanie (Hab 2,20; Sach 2,17 u.ö.).¹⁵³ Das Alte Testament bezeugt darüber hinaus bei der (anscheinend sinnlich fassbaren) Erscheinung JHWHs im Tempel¹⁵⁴ eine ritualisierte Kondenszentrizität der himmlischen Wirklichkeit JHWHs, in die der Kultteilnehmer (wenn er bestimmten Reinheitskriterien genügt und sich in der sog. Torliturgie auf die Seite JHWHs gestellt hat) temporär hineingenommen wird (vgl. Jes 6,1–12). Belegen wie Lev 9,24; 2Chr 7,24 oder Sir 50,5ff.17–21 und ungezählte Male in den Psalmen (23,6; 26,8; 27,4; 42,5; 63,3; 84,4f.11 u.m.) ist zu entnehmen: Die Grundstimmung der Kultteilnehmer muss *heiter* gewesen sein (außer bei den Klagegottesdiensten). Hinter den sühnetheologischen Abschnitten steht also seitens der Laien und der Priester eine Wirklichkeitserfahrung, die bei den Laien auf das Leben im Alltag ausstrahlt: „Es ist anzunehmen, daß von solchem kultischen Denken her der ganze Lebensbereich geprägt wird“ (Hartmut Gese).¹⁵⁵

Viertens: Terminologisch kann das Alte Testament mit dem Verbum סָלַח auch „unkultische“ Vergebung bezeichnen, z.B. bei Jeremia (6,7–11; 31,34; 36,3 u.ö.)¹⁵⁶ und Deuterodesaja (55,7).¹⁵⁷ V.a. die Belege aus den Psalmen (25,11; 86,5; 103,3; 130,4) könnten ge-

¹⁴⁷ Jes 1,4; 5,19.24; 10,20 u.ö.

¹⁴⁸ Vgl. dazu JANOWSKI, Sühne, 123–129.

¹⁴⁹ STUHLMACHER, Theologie, 139.

¹⁵⁰ GESE, Sühne, 104.

¹⁵¹ Vgl. NIEMANN, Herrschaft, 185ff.205.

¹⁵² „Sind die gegenwärtig [...] wirksamen Geschichtsdekonstruktionen der Spiegel eines Wirklichkeitsverlustes in der zeitgenössischen Religiosität? Wird den alttestamentlichen Geschichtserzählern eine Fiktionenproduktion unterstellt, weil wir selbst eine religiöse Geschichtsschau als fiktiv und damit Religion überhaupt als illusionär verdächtigen?“ (MÜLLER, Tod, 20).

¹⁵³ Zum Zusammenhang von apokalyptischer und kultischer Wirklichkeitsauffassung vgl. FÖRG, Ursprünge, 74ff. u.ö.

¹⁵⁴ Vgl. JEREMIAS, Theologie, 322.

¹⁵⁵ GESE, Sühne, 104.

¹⁵⁶ Vgl. STAMM, Art. סָלַח, 156f.

¹⁵⁷ Vgl. STAMM, Art. סָלַח, 157f.

meinsam haben, vom Hintergrund kultischer Wirklichkeitsauffassung abzusehen. Dafür könnte auch die nachexilische Datierung nahezu aller Belege von סלס¹⁵⁸ sprechen: Spiegelt der Gebrauch von סלס besonders die nachexilische private Frömmigkeit? Jedoch sind gerade die Belege aus den Psalmen „dem Kult nahe und mit ihm mehr oder weniger verbunden“ (Johann Jakob Stamm).¹⁵⁹ Darüber hinaus wird סלס in der Priesterschrift wie selbstverständlich in (sühn-)kultischem Kontext gebraucht.¹⁶⁰ J.J. Stamm will gar das Verbum סלס aus dem kultischen Gebrauch ableiten.¹⁶¹

Fünftens: Aus welchem Grunde wird nirgendwo im Alten Testament und Frühjudentum die Liturgie der Sühnweihe, besonders der des großen Versöhnungstages, vollständig aufgeführt?¹⁶² Dieser Frage liegt das Missverständnis zu Grunde, die in Ex 24,14–31,18; 35–40; Lev 1–27 und im Buche Numeri priesterschriftlich hervorgebrachte und zusammengestellte, detailliert wirkende Kultoffenbarung habe den Zweck eines Priesterhandbuches besessen. Doch soll die ganze Liturgie des Großen Versöhnungstages aus Lev 16 bestanden haben? Nicht nur fehlen alle Gebete, die es gegeben haben muss, sondern die Mischna rechnet für die Verlesung dieser Liturgie vor dem Hohepriester am Abend vor dem Festtag mit einer bis in die Nacht hineinreichenden Dauer (mYom 1,4–7). Die Priesterschrift versteht sich vielmehr in ihrem Grundbestand als ein „Volksbuch“ (Heinrich Holzinger).¹⁶³ Dies erscheint plausibel vor dem Hintergrunde der von den Priestern ausgehenden Ausweitung priesterlicher Lebensweise auf (die) Laien im exilischen Heiligkeitsetz (Lev 17–26) und ab dem 2. Jh. v.Chr. im תנ״ך.

Für den hier zu verfolgenden Zusammenhang ist zunächst auf die dem Tempelbau als obligatam messianischem Werk (s.o.) inhärente Logik hinzuweisen: In der Zeit des Zweiten Tempels war der Zweck des Jerusalemer Tempels der legitime Vollzug der Sühnweihe.¹⁶⁴ Es lag daher nicht nur die Erwartung der Vollendung des „Dritten“ Tempels durch den Messias nahe, sondern auch die damit verbundene endzeitliche soteriologische und schöpfungstheologische Funktion dieses Tempels.

Folglich kommt es schon im Alten Testament zur Erwartung eines *priesterlichen* Messias. Es heißt, durch 1Sam 2,35¹⁶⁵ literargeschichtlich vorbereitet, in Jer 30,21:

„Und sein Mächtiger wird aus ihm selbst sein
und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen.
Und ich will ihm Zutritt gewähren (וְהָיָה קָרְבָּתִי), und er wird mir nahen (וְנִגַּשׁ אֵלַי).“

¹⁵⁸ Vgl. HAUSMANN, Art. סלס, 861.

¹⁵⁹ STAMM, Art. סלס, 154.

¹⁶⁰ Lev 4,20.26.31.35; 5,10.13.16.18.26; 19,22; vgl. auch Num 15,25–28; 30,6.9.13. – Auch den Belegen im Tempelweihegedet Salomos (1Reg 8,30.34.36.39.50) wird man wenigstens auf redaktioneller Ebene einen kultischen Zusammenhang nicht absprechen können.

¹⁶¹ STAMM, Art. סלס, 152.

¹⁶² Vgl. EBERHART, Sühne, *passim*; DERS., Kultmetaphorik, *passim*, und in anderen Veröffentlichungen.

¹⁶³ HOLZINGER, Einleitung, 335. Ähnlich GERSTENBERGER, Leviticus, 12.

¹⁶⁴ Vgl. JEREMIAS, Theologie, 323.

¹⁶⁵ Zwischen 622 und 597/587 zu datieren; vgl. POLA, Priestertum, 92–94.

Denn wer ist es, der sein Herz verpfändet, um zu mir zu nahen (יָלַץ לְפָנַי)?
Ausspruch JHWHs.“

Während der Versteil *aa* an das Königsgesetz anknüpft (Dtn 17,15), drückt V. *aß.b* mit den Verben *hi.* וְהָיָה *ni.* וְהָיָה den priesterlichen Charakter der hier erwarteten Herrschergestalt aus.¹⁶⁶ Es schließt sich in V. 22 MT die Ankündigung des Neuen Bundes an und in V. 23 MT die der Einsicht in die eschatologischen Pläne JHWHs. Auch Sach 3,8 (s.o.) schließt nicht aus, dass der „Spross“ aus den Reihen der Priester hervorgehen wird. Schließlich ist die späte Tradition eines Levibundes¹⁶⁷ als Übertragung des Davidsbundes auf den Hohepriester und sein Kollegium zu verstehen. TestLev 18* erwartet einen qualitativ neuen, endzeitlichen Priester:

„Dann wird der Herr einen neuen Priester erwecken,
dem alle Worte des Herrn offenbar werden.
Und er wird ein Gericht der Wahrheit auf Erden halten
in einer Fülle von Tagen“ (TestLev 18,2).¹⁶⁸

In Rezeption von 1Sam 2,35 wird dieser Neue Priester nicht nur Gericht halten, sondern auch die Neue Schöpfung herbeiführen (TestLev 18,5), den Völkern wird die Gotteserkenntnis zuteil, die Sünde hört auf (V. 9), das Paradies wird geöffnet und vom Baum des Lebens darf gegessen werden (V. 10).

Es überrascht daher nicht die Erwartung des מָשִׁיחַ, dass es außer dem davidischen¹⁶⁹ auch einen priesterlichen Messias geben wird (4Q375; 4Q376; 4Q541 u.m.),¹⁷⁰ die in IQS 9,11 zusammen mit dem Elia-ähnlichen eschatologischen Propheten „kommen“ werden.¹⁷¹ CD 14,18f. zufolge erfolgt unter dem „Gesalbten Aarons und Israels“¹⁷² die eschatologische Sühnweihe:

„Und dies ist die Darlegung der Gesetze, nach denen [sie gerichtet werden sollen] (...) (19) bis zum Auftreten des Gesalbten Aarons und Israels, und er schafft Sühne für ihre Verschuldung (*oder*: und ihre Verschuldung wird gesühnt), [besser als/durch Speis- und Sündopfer (?) ...].“¹⁷³

¹⁶⁶ In der LXX findet sich der priesterliche Charakter des bzw. der Herrscher nur in Versteil b.

¹⁶⁷ Jer 33,17f.; Mal 2,1ff.; Neh 13,29; Sir 45,15f. Vgl. Num 25,10ff.

¹⁶⁸ Übersetzung von BECKER, Testamente, 60.

¹⁶⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Texte, 46ff.: 4Q174; 4Q246; 4Q252; 4Q534 u.m.

¹⁷⁰ Vgl. ZIMMERMANN, Texte, 230ff.

¹⁷¹ Vgl. ZIMMERMANN, Texte, 23ff. – In IQSa 2,11–22 besitzt der priesterliche Messias Vorrang vor dem davidischen; vgl. ZIMMERMANN, Texte, 26ff.

¹⁷² Der „Gesalbte Aarons und Israels“ wird auch genannt in CD 12,23–13,1; 19,7–11; 19,33–20,1; IQS 9,11; IQSa 2,11–22.

¹⁷³ Übersetzung und Markierungen von ZIMMERMANN, Texte, 37: „Der Text wurde ergänzt aufgrund von Überschneidungen mit 4Q266(D^b) 10 I, Z. 11–13 (DJD 18, 72; hier einfach oder punktiert unterstrichen) und 4Q269(D^d) 11 I, Z 1–3 (DJD 18, 134; hier punktiert unterstrichen); weitere Ergänzung nach BAUMGARTEN 1996.“ Diese Angabe bezieht