RUBEN A. BÜHNER

Hohe Messianologie

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 523

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber/Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford) · James A. Kelhoffer (Uppsala)
Tobias Nicklas (Regensburg) · Janet Spittler (Charlottesville, VA)
J. Ross Wagner (Durham, NC)

523

Ruben A. Bühner

Hohe Messianologie

Übermenschliche Aspekte eschatologischer Heilsgestalten im Frühjudentum

Mohr Siebeck

Ruben A. Bühner, geboren 1990; 2012–2017 Studium der evang. Theologie in Heidelberg, Tübingen und Princeton; 2018–2020 Assistent in Zürich; 2020 Promotion an der Universität Zürich; ausgezeichnet mit dem Forschungspreis des Zentrum Altertumswissenschaften Zürich; seit 2020 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte der Universität Tübingen.
orcid.org/0000-0002-7033-5637

ISBN 978-3-16-159606-3 / eISBN 978-3-16-159607-0
DOI 10.1628/978-3-16-159607-0

ISSN 0340-9570 / eISSN 2568-7484
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

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

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung 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.

Printed in Germany.

Für Judith

Vorwort

Die vorliegende Studie geht auf meine nur geringfügig überarbeitete Dissertationsschrift zurück, die im Frühling 2020 an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich *summa cum laude* angenommen und mit dem Forschungspreis des Zentrums für Altertumswissenschaften Zürich ausgezeichnet wurde. Die Themenfelder rund um frühjüdische messianische Erwartungen begleiten mich bereits in vielfältiger Weise seit meiner Studentenzeit an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg, an der Eberhard Karls Universität Tübingen sowie am Princeton Theological Seminary (NJ).

Mein Dank gilt zunächst meinem Doktorvater Jörg Frey. Er hat mit mir gemeinsam das Dissertationsprojekt konzipiert, Zwischenergebnisse meiner Arbeit stets konstruktiv und ermutigend kommentiert, wichtige Kontakte hergestellt, Einladungen zu diversen Fachkonferenzen ermöglicht und mir immer das Gefühl vermittelt, dass er stets Zeit und Freude daran hat, meine Themen zu diskutieren. Eine bessere Förderung kann sich ein Doktorand nicht wünschen.

Mein Dank gilt ferner den vielen Wissenschaftlern, die mir auf dem Weg hin zur Promotion von großer Hilfe waren. Nennen möchte ich hier James H. Charlesworth, der mich in meiner Zeit in Princeton nachhaltig für den Reichtum frühjüdischer Literatur, insbesondere den Schriftrollen vom Toten Meer, begeistern konnte, und so den Weg bereitet hat für mein späteres Dissertationsprojekt. Zu danken habe ich ferner John J. Collins, Jan Bremmer, Thomas J. Kraus, Matthew Novenson und vielen anderen, die mir auf verschiedensten internationalen Fachkonferenzen zu wichtigen Detailfragen beratend zur Seite standen.

Mein Dank gilt zudem Konrad Schmid für die Erstellung des Zweitgutachtens sowie für seine hilfreichen Anregungen aus der Perspektive der alttestamentlichen Wissenschaft.

Danken darf ich auch all jenen Freunden und akademischen Wegbegleitern, die kritisch und konstruktiv Abschnitte meiner Studie kommentierten und so zu ihrer Entstehung beigetragen haben. Ich danke meinen Kolleginnen und Kollegen an den Theologischen Fakultäten in Zürich, Regensburg und Tübingen, die meine Zwischenergebnisse in den Doktorandenkolloquien kritisch mit mir diskutierten. In diesem Zusammenhang sind auch die Kolloquien der deutschschweizerischen Theologischen Fakultäten zu erwähnen sowie die

Schwerte-Qumran Konferenz, an denen ich Entwürfe meiner Arbeit präsentieren und diskutieren durfte.

Namentlich hervorheben möchte ich ferner Manuel Nägele, der mir nicht nur ein unschätzbarer Gesprächspartner in akademischen Fragen ist, sondern darüber hinaus auch ein echter Freund geworden ist, der mich durch die Höhen und Tiefen eines Doktoratsstudiums begleitet hat. Zu danken habe ich auch Friedhelm Bühner sowie Chris Bühner, die weite Teile der Dissertationsschrift korrekturlasen.

Ausdrücklich danken möchte ich der Hanns-Seidel-Stiftung für die Förderung während des Doktoratsstudiums, was hervorragende Rahmenbedingungen dafür geschaffen hat, dass ich mich ganz dem Forschungsprojekt widmen konnte.

Ich danke den Herausgebern von WUNT für die Aufnahme meiner Dissertation in die zweite Reihe und dem Verlag Mohr Siebeck für die vorbildliche Betreuung bei der Drucklegung.

Schließlich gilt mein Dank meiner Familie. Neben meinen Kindern danke ich vor allem meiner Frau, Judith. Ihre Unterstützung hat auf vielfältige Weise maßgeblich mit zu dieser Studie beigetragen. Ihr sei diese Studie gewidmet.

Loßburg, im Sommer 2020 *Ruben A. Bühner*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

Inhaltsverzeichnis IX

Kapitel 1: Einleitung 1

I. Forschungsgeschichtliche Einbettung 1

1. Forschungsgeschichtlicher Kontext 1
2. Zielsetzung dieser Studie 11

II. Terminologische Klärungen 12

1. „Messias“, „messianisch“ und „eschatologische Heilsgestalt Gottes“ 12
2. „Eschatologisch“ 16
3. „Übermenschlich“ 17

III. Methodische Differenzierungen 19

1. Fragenkatalog 19
2. Rezeption autoritativer Texte 20
3. Zwischen Intention und Rezeption der antiken Übersetzungen 21

IV. Auswahl und Darstellung der Quellentexte 26

1. Zwischen messianischen Texten erster und zweiter Ordnung 27
2. Zum Aufbau dieser Studie 29

Kapitel 2: Präexistente und mit der Schöpfung verbundene eschatologische Heilsgestalten 30

I. Einleitung 30

II. Psalm 72(71) 32

1. Zur messianischen Relecture des Textes 32

2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt ... 39
2.1. Lokale Qualifizierung ... 41
2.2. Zwischenfazit ... 45
2.3. Zeitliche Qualifizierung ... 45
3. Zusammenfassung ... 50

III. Psalm 110(109) ... 51

1. Zur messianischen Relecture des Textes ... 51
2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt ... 55
2.1. Zur wesensmäßigen Grundbestimmung ... 55
2.2. Lokale Qualifizierung ... 56
2.3. Zwischenfazit ... 65
2.4. Zeitliche Qualifizierung ... 65
3. Zusammenfassung ... 74

IV. Micha 4,14–5,3 ... 76

1. Zur messianischen Relecture des Textes ... 76
2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt ... 83
2.1. Universale Ausdehnung des messianischen Reiches ... 83
2.2. Zeitliche Qualifizierung ... 84
3. Zusammenfassung ... 90

V. Amos 4,13^{LXX} ... 90

1. Zur messianischen Relecture des Textes ... 90
2. Übermenschliche Aspekte der messianischen Gestalt ... 94
2.1. Verbindung mit der Schöpfung ... 94
2.2. Identifikation mit Gott? ... 95
3. Zusammenfassung ... 95

VI. Klagelieder 4,20 ... 96

1. Zur messianischen Relecture des Textes: fragliche Evidenz ... 96
2. Übermenschliche Aspekte des Gesalbten von Klgl 4,20 ... 100
3. Zusammenfassung ... 101

VII. Zusammenfassung und Kontextualisierung ... 102

1. Zusammenfassung: Präexistente eschatologische Heilsgestalten ... 102
2. Kontextualisierung: Präexistente Heilsgestalten und Weisheit ... 105

Kapitel 3: Der danielische „Menschensohn“ und damit verwandte eschatologische Heilsgestalten 107

I. Einleitung 107

II. Daniel 7 108

1. Zur messianischen Relecture des Textes 108
2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt 114
2.1. Die wesensmäßige Grundbestimmung 114
2.2. Lokale Qualifizierung 115
2.3. Zeitliche Qualifizierung 117
2.4. Begleiterscheinungen 118
2.5. Funktion und Mittel 119
2.6. Figurenkonstellation 120
3. Zusammenfassung 123

III. Die Bilderreden des 1. Henoch 124

1. Zum messianischen Charakter des Textes 124
2. Übermenschliche Aspekte der messianischen Gestalt 129
2.1. Die wesensmäßige Grundbestimmung 129
2.2. Lokale Qualifizierung 130
2.3. Zeitliche Qualifizierung 134
2.4. Begleiterscheinungen 138
2.5. Exkurs: PsSal 17,31–32 140
2.6. Figurenkonstellation 141
2.7. Kultische Verehrung 148
3. Zusammenfassung 151

IV. Das 4. Buch Esra 152

1. Zum messianischen Charakter des Textes 152
2. Übermenschliche Aspekte der messianischen Gestalt 157
2.1. Wesensmäßige Grundbestimmung 157
2.2. Lokale Qualifizierung 158
2.3. Zeitliche Qualifizierung 160
2.4. Begleiterscheinungen 163
2.5. Figurenkonstellation: Verhältnis zu Gott? 168
3. Zusammenfassung 171

V. Das 2. Buch Baruch 172

VI. Sibyllinische Orakel V 175

1. Zum messianischen Charakter des Textes 176
2. Übermenschliche Aspekte der messianischen Gestalt 182

2.1. Wesensmäßige Grundbestimmung ... 182
2.2. Lokale Qualifizierung ... 183
2.3. Zeitliche Qualifizierung ... 184
2.4. Machtmittel ... 185
2.5. Figurenkonstellation ... 185
3. Zusammenfassung ... 189

VII. Die Exagoge des Tragikers Ezechiel 68–89 ... 190

VIII. Zusammenfassung und Kontextualisierung ... 193

1. Zusammenfassung: Der danielische „Menschensohn“ und damit verwandte eschatologische Heilsgestalten ... 193
2. Die von Dan 7 ausgehenden Vorstellungen im Kontext weiterer messianischer Diskurse ... 195

Kapitel 4: Engelhafte und göttliche eschatologische Heilsgestalten ... 197

I. Einleitung ... 197

II. Jesaja 9,5f ... 199

1. Zur messianischen Relecture des Textes ... 199
2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt ... 204
2.1. Wesensmäßige Grundbestimmung ... 204
2.2. Zeitliche Qualifizierung ... 206
2.3. Verhältnis zu Gott ... 207
3. Zusammenfassung ... 208

III. Psalm 45(44) ... 209

1. Zur messianischen Relecture des Textes ... 209
2. Übermenschliche Aspekte: Auszeichnung mit Gottesprädikat ... 211
3. Zusammenfassung ... 213

IV. Maleachi 3,1.23 ... 213

1. Zur messianischen Relecture des Textes ... 214
2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt ... 219
2.1. Wesensmäßige Grundbestimmung ... 219
2.2. Lokale und zeitliche Qualifizierung ... 219
3. Zusammenfassung ... 220

V. 11QMelchizedek (11Q13) ... 220

1. Zum messianischen Charakter des Textes ... 223

2. Übermenschliche Aspekte Melchizedeks 230
2.1. Wesensmäßige Grundbestimmung 230
2.2. Lokale Qualifizierung 235
2.3. Zeitliche Qualifizierung 239
2.4. Figurenkonstellation 240
3. Zusammenfassung 247

VI. Self-Glorification Hymn (4Q491[c] und verwandte Texte) 248

1. Zum messianischen Charakter des Textes 252
2. Übermenschliche Aspekte der Gestalt 257
2.1. Lokale Qualifizierung 257
2.2. Wesensmäßige Grundbestimmung 259
2.3. Verhältnis zu den Elim 260
3. Zusammenfassung 262

VII. Assumptio Mosis 10,2 262

1. Zum messianischen Charakter des Textes 262
2. Übermenschliche Aspekte der messianischen Gestalt 264
2.1. Wesensmäßige Grundbestimmung 264
2.2. Lokale Qualifizierung 267
3. Zusammenfassung 268

VIII. Zusammenfassung und Kontextualisierung 268

1. Zusammenfassung: Engelhafte und göttliche Heilsgestalten 268
2. Kontextualisierung innerhalb frühjüdischer Engelsdiskurse 270

Kapitel 5: Eschatologische Heilsgestalten als „Sohn Gottes“ und „von Gott gezeugt“ 274

I. Einleitung 274

II. Psalm 2 275

III. 2Samuel 7 279

IV. 4Q174 (4QMidrEschat[a]) 280

V. 4Q246 (Der Sohn-Gottes-Text) 283

1. Zum messianischen Charakter des Textes 283
2. Übermenschliche Aspekte: Gottessohnschaft und ewige Königsherrschaft 292

VI. Exkurs: Der Erstgeborene Sohn in 4Q369 293

VII. Jesaja 7,14^{LXX} 295

1. Zur messianischen Relecture des Textes 295
2. Jungfräuliche Geburt? 298

VIII. 1QSa II,11f („Gemeinschaftsregel“) 303

IX. Sibyllinische Orakel III,652–656 307

1. Zum messianischen Charakter von Sib III 307
2. Zum Ausdruck „König von der Sonne“ 311

X. Kontext und Bedeutung der Gottessohnschaft 312

1. Sprachlicher Kontext: Israel, Engel, Gerechter und König als Sohn Gottes 313
2. Religionsgeschichtlicher Kontext: Gottessohnschaft als Teil der ägyptischen und altisraelitischen Königsideologie 315
3. Zeitgeschichtlicher Kontext: Gottessohnschaft und hellenistischer Herrscherkult 317
4. Eschatologische Heilsgestalten als Sohn Gottes: Zwischen Mythos und Metapher 319

XI. Zusammenfassung: Eschatologische Heilsgestalten als „Sohn Gottes“ und „von Gott gezeugt“ 320

Kapitel 6: Ergebnisse und Perspektiven 323

I. Zusammenfassung 323

II. Der eine Gott und die vielen „divine beings“: Gibt es eine „proto-binitarische“ oder göttliche messianische Erwartung? 331

III. Systematisierbarkeit und Verbreitung 336

IV. Ausblick ins Neue Testament 338

Literaturverzeichnis 341

Stellenregister 375

Autorinnen- und Autorenregister 386

Sachregister 390

Kapitel 1

Einleitung

I. Forschungsgeschichtliche Einbettung

1. Forschungsgeschichtlicher Kontext

Bereits in Justins Dialog mit Tryphon findet sich die Behauptung, wonach der wesentliche Differenzpunkt zwischen frühjüdischen messianischen Erwartungen auf der einen Seite und der neutestamentlichen Christologie auf der anderen Seite gerade in der Göttlichkeit Jesu Christi, d.h. in der „hohen" Christologie bestehe. So lässt Justin den Juden Tryphon in *Dial* 49,1 kontrastierend feststellen:

πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.[1]

„Wir alle erwarten den Messias als Menschen von Menschen."

Diese um gegenseitige Abgrenzung bemühte Vorstellung bestimmt bis in die Gegenwart hinein weite Teile der Forschung.

Dies gilt im 20. Jh. im Besonderen für die sog. Religionsgeschichtliche Schule und deren Forschungsparadigma. Demnach entwickelten sich die Vorstellungen einer „hohen" Christologie frühestens am Ende des 1. Jh. n.Chr. im Rahmen der mutmaßlichen „Hellenisierung" des Christentums. Leitend war dabei der Gedanke, wonach die Vorstellung von der Göttlichkeit Jesu Christi im Rahmen palästinisch-jüdischer Denkvorstellungen prinzipiell unmöglich gewesen sei und erst beim angenommenen „Übergang" der frühen Jesusbewegung in hellenistisch-römische Kontexte denk- und aussagbar geworden sei.[2]

Trotz zahlreicher Verschiebungen in den Details findet solch ein Ansatz auch in jüngerer Zeit weiterhin Anhänger. Bereits im Titel seiner Monographie „From Jewish Prophet to Gentile God" präsentiert Maurice Casey die seines Erachtens grundlegende Entwicklungslinie der frühen Christologie.[3] Entscheidend ist für solch eine Konzeption neben exegetischen Urteilen im Neuen

---

[1] Der angeführte Text folgt der Edition von MARCOVICH, Miroslav (Hg.): Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (PTS 47), Berlin / New York 1997.

[2] Vgl. hierzu beispielhaft und besonders wirkmächtig BOUSSET, Wilhelm: Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (FRLANT 4), Göttingen 1921.

[3] Vgl. CASEY, Maurice: From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology (ECL 1985/1986), Cambridge 1991.

Testament v.a. die Frage nach dem frühjüdischen Kontext, innerhalb dessen sich die frühe Jesusbewegung entwickelte – bzw. den sie nach Casey für manche Entwicklungen notwendigerweise verlassen musste. So fasst Casey zusammen:

„It has been argued above that the deity of Jesus is a Gentile perception, and that Jews have consequently not been able to accept it without ceasing to be Jewish."[4]

Zumindest in diesem Aspekt immer noch in Kontinuität zur „alten" Religionsgeschichtlichen Schule stehend kann auch Stefan Schreiber in seiner 2015 erschienenen Monographie „Die Anfänge der Christologie"[5] zum frühjüdischen Gottesbild im Hinblick auf die frühe Christologie schreiben:

„Die ersten Christen standen vor der Aufgabe, ihrer Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass Christus mächtiger und bedeutsamer ist als alle irdischen Mächte und damit auch als der römische Kaiser, ohne dabei die Grenzen des Gottesbildes Israels zu verlassen: Sie sagten die größte Nähe des Christus zu Gott in den Koordinaten des jüdischen Gottesbildes aus. Daher war ihnen eine Rede vom Gottsein Jesu […] im Koordinatensystem des jüdischen Monotheismus verwehrt."[6]

Für die als erst späte Entwicklung angenommene Hochchristologie formuliert Schreiber dann dementsprechend:

„Außerhalb des jüdischen Gottesbildes muss Christus als ‚Gott' erscheinen."[7]

Diese grundlegenden Vorstellungen eines frühjüdischen Monotheismus, der mit der Hochchristologie grundsätzlich inkompatibel sei, finden ihre

[4] CASEY, Jewish Prophet, 174. Vgl. auch DERS.: Monotheism, Worship, and Christological Developments in the Pauline Churches, in: Carey C. Newman / James R. Davila / Gladys S. Lewis (Hg.): The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden / Boston / Köln 1999. Ähnlich, zumindest im Hinblick auf die Annahme einer erst zum Ende des 1. Jh. n.Chr. hin stattfindenden Entwicklung der Hochchristologie, ist ferner DUNN, James D. G.: Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, London 1980, wenngleich J. Dunn diese Entwicklung – anders als M. Casey – innerhalb jüdischer Kontexte verortet. Die These einer erst späten Entwicklung der hohen Christologie findet sich ferner auch in dem in Teilen recht polemisch gehaltenen und für eine breitere Öffentlichkeit publizierten Buch von EHRMAN, Bart D.: How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee, New York, NY 2014; vgl. ebd., 44: „It will become clear in the following chapters that Jesus was not originally considered to be God in any sense at all, and that he eventually became divine for his followers in some sense before he came to be thought of as equal with God Almighty in an absolute sense. But the point I stress is that this was, in fact, a development."

[5] SCHREIBER, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.

[6] SCHREIBER, Anfänge, 44.

[7] SCHREIBER, Anfänge, 45. Vgl. ähnlich auch DERS.: Von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Christus, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.): Christologie (UTB 4942), Paderborn 2018, 69–140.

forschungsgeschichtliche Entsprechung schließlich auch dort, wo sich Exegeten überhaupt nicht in Fortsetzung der klassischen Religionsgeschichtlichen Schule verorten und wo dezidiert messianische Erwartungen des Frühjudentums in den Blick genommen werden. Offensichtlich im denkbar starken Kontrast stehend zur Hochchristologie hält Joseph Fitzmyer bereits auf Seite eins seiner 2007 veröffentlichten Monographie zur jüdischen Messiaserwartung definitorisch zum Begriff „Messias" fest:

„The term expresses a notion that emerged in Palestinian Judaism in pre-Christian centuries and denoted an eschatological figure, an anointed *human* agent of God, who was sent by Him as a deliverer and was awaited in the end time."[8]

Ganz im Rahmen dieser eingangs erläuterten Definition lautet dann auch sein Fazit am Schluss, wo Fitzmyer den wesentlichen Differenzpunkt zwischen frühjüdischer und frühchristlicher Messiaserwartung gerade im Aspekt der hohen Christologie verortet.

„I end this discussion with a contrast of the Jewish and Christian Messiah. To sum up, first, the Jewish belief, one must stress that the expectation of a Jewish Messiah was not of one form […] The dominant expectation, however, was one that awaited a human kingly figure."[9]

Und:

„How different that Jewish Messiah is from the Christian Messiah […]. The Christian Messiah is also known to be the Son of God in a transcendent sense, the Word (*Logos*) of God, and Second Person of the Triune God. In this, he is the God-Man. In these respects, the Christian Messiah differs radically from the awaited Jewish Messiah […]."[10]

Ähnlich bipolar orientierte Vorstellungen lassen sich auch bei Vertretern finden, die sich ansonsten kaum mit der Religionsgeschichtlichen Schule oder deren Aufnahme in der Schule Rudolf Bultmanns in Kontinuität sehen.[11] So behauptet im deutschsprachigen Raum Otfried Hofius:

„Nach der Sicht des Judentums der vorneutestamentlichen und der neutestamentlichen Zeit ist der Messias streng und ausschließlich ein *purus homo*, ein ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων […]. Der Messias gehört seinem Ursprung und Wesen nach *nicht* auf die Seite Gottes, sondern er wird aufgrund göttlicher Erwählung allererst in eine bestimmte Gottesbeziehung versetzt

[8] FITZMYER, Joseph A.: The One Who is to Come, Grand Rapids, Mich. 2007, 1 (Hervorhebung RB).

[9] FITZMYER, One Who is to Come, 182.

[10] FITZMYER, One Who is to Come, 183.

[11] Vgl. für einen forschungsgeschichtlichen Überblick bzgl. „The Jewish Messiah-Christian Messiah Distinction" NOVENSON, Matthew V.: The Grammar of Messianism. An Ancient Jewish Political Idiom and Its Users, New York 2017, 187–216 (deutschsprachige Literatur findet allerdings nur sehr eklektisch Berücksichtigung).

und empfängt damit zugleich einen bestimmten Auftrag und eine bestimmte Funktion. […] Der Messias ist also keineswegs ein supranaturales himmlisches bzw. göttliches Wesen."[12]

Diese starke Gegenüberstellung und Kontrastierung messianischer Erwartungen des Frühjudentums auf der einen Seite und der frühchristlichen Hochchristologie auf der anderen Seite steht nun zugleich in einem scharfen Kontrast zu zwei neueren und miteinander verwandten Forschungsparadigmen.

Nicht zuletzt auf die zahlreichen diesbezüglichen Arbeiten Martin Hengels[13] aufbauend sind große Teile der heutigen Forschung darum bemüht, die frühe Jesusbewegung und das (ganze) Neue Testament – im Gegensatz zur Religionsgeschichtlichen Schule – im Rahmen frühjüdischer Diskurse zu verorten und zu plausibilisieren. Maßgeblich mitangetrieben wird dieses neue Forschungsparadigma vom im Jahr 2001 von Gabriele Boccaccini gegründeten „Enoch Seminar". In mehreren Veröffentlichungen bemühen sich die Mitglieder u.a. um die Kontextualisierung der neutestamentlichen Schriften innerhalb frühjüdischer Diskurse.[14] Dies schließt auch das Johannesevangelium ein, wo sich unzweifelhaft die profilierteste und, wenn man so will, „höchste" Christologie präsentiert. So wurde im Zusammenhang des Enoch Seminar 2018 der Konferenzband veröffentlicht: „Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs."[15] In der dazugehörigen Einleitung spricht Benjamin Reynolds von „a high Messianism that is remarkably similar to the Christology of John" und: „In some streams of early Judaism, there were some who expected a Messiah not unlike the Jesus

[12] HOFIUS, Otfried: Ist Jesus der Messias? Thesen. Friedrich Lang zum 80. Geburtstag, in: JbTh (1993), H. 8, 115.

[13] Vgl. in Auswahl HENGEL, Martin: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen ^{2}1977; DERS.: „Setze dich zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Marc Philonenko (Hg.): Le Trône de Dieu (WUNT 69), Tübingen 1993, 108–194; DERS.: Präexistenz bei Paulus?, in: Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger (Hg.): Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW 86), Berlin 1997, 479–518; DERS.: Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Sendungsbewusstsein" Jesu, in: Studien zur Christologie. Kleine Schriften 4 (WUNT II 201), hg. von Claus-Jürgen Thornton, Tübingen 2006, 260–280.

[14] Vgl. in Auswahl BOCCACCINI, Gabriele / SEGOVIA, Carlos A. / DOODY, Cameron J. (Hg.): Paul the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism, Minneapolis 2016; OLIVER, Isaac W. / BOCCACCINI, Gabriele (Hg.): The Early Reception of Paul the Second Temple Jew. Text, Narrative and Reception History (LSTS 92), London 2018; STUCKENBRUCK, Loren T. / BOCCACCINI, Gabriele (Hg.): Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscences, Allusions, Intertextuality (EJIL 44), Atlanta 2016.

[15] Vgl. REYNOLDS, Benjamin / BOCCACCINI, Gabriele (Hg.): Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs (AGJU), Boston 2018.

of the Gospel of John."[16] Gerade im Kontext des Johannesevangeliums ist das eine Aussage, die konträr zu weiten Teilen der bisherigen Forschung steht und deren Überprüfung noch auf sich warten lässt. Auch in dem soeben besprochenen Sammelband widmet sich kein einziger Beitrag direkt jenen messianischen Erwartungen des Frühjudentums, die so etwas wie ein „high messianism" bezeugen.[17]

Eng mit diesem Forschungsparadigma verwandt ist schließlich ein weiteres, das sich zumindest im angelsächsischen Raum zunehmend als Konsens herauskristallisiert, wonach sich die Entwicklung der Hochchristologie nicht nur in einem jüdischen Kontext, sondern auch überaus schnell ereignete, d.h. spätestens mit dem Eintritt des Paulus in die frühe Jesusbewegung.[18] Über diesen sich anbahnenden Konsens bzgl. des Dass einer frühen Hochchristologie („early high christology") hinaus brachte die Frage nach dem Wie und Warum derselben bisher höchst unterschiedliche Forschungsentwürfe hervor. Hier ist nicht der Ort, um diese in ihrer vollen Breite zu diskutieren.[19] Vielmehr werde ich sie im Hinblick auf die Frage referieren, welche Bedeutung frühjüdischen Mittlergestalten im Allgemeinen und eschatologischen Heilsgestalten im Besonderen für das jeweilige Erklärungsmodell zur Entstehung der frühen Hochchristologie zukommt.

Grundlegend sind neben den christologischen Arbeiten Hengels v.a. jene von Larry W. Hurtado[20], die ihrerseits durch die Arbeiten Hengels angestoßen

---

[16] REYNOLDS, Benjamin: Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism: An Introduction, in: Benjamin Reynolds / Gabriele Boccaccini (Hg.): Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs (AGJU), Boston 2018, 36.

[17] Untersuchungen zu diesem Thema finden sich innerhalb der zahlreichen Veröffentlichungen des Enoch Seminar zumindest in Bezug auf 1Hen in dem Sammelband BOCCACCINI, Gabriele (Hg.): Enoch and the Messiah Son of Man. Revisiting the Book of Parables, Grand Rapids, Mich. 2007.

[18] Vgl. hierzu grundlegend und den weiteren Weg der Forschung weisend HENGEL, Martin: Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: Studien zur Christologie. Kleine Schriften 4 (WUNT II 201), hg. von Claus-Jürgen Thornton, Tübingen 2006, 27–51.

[19] Vgl. für eine ausführlichere Darstellung der Forschungsgeschichte CHESTER, Andrew: High Christology – Whence, When and Why?, in: EC (2011), H. 2, 22–50 und – wenn auch in Teilen etwas verzerrend darstellend – FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T.: Jesus Monotheism. Bd. 1: Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond, Eugene 2015.

[20] Vgl. in Auswahl HURTADO, Larry W.: One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, Philadelphia ^{3}2015; DERS.: The Binitarian Shape of Early Christian Worship, in: Carey C. Newman / James R. Davila / Gladys S. Lewis (Hg.): The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden / Boston / Köln 1999, 187–213; DERS.: Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament (2000); DERS.: Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Grand Rapids, Mich.

wurden. Gemäß Hurtado sind die verschiedenen Vorstellungen von „divine agents“[21] im Frühjudentum bereitliegende Denk- und Sprachkonzepte. Diese wurden von den Anhängern der frühen Jesusbewegung nach der Erscheinung des Auferstandenen aufgenommen, um ihre grundlegende Überzeugung, nämlich dass Christus zu himmlischer und göttlicher Höhe erhöht sei, zu vermitteln:

„At the earliest stages, Christian experience of and reflection upon the risen Jesus were probably influened by and drew upon the divine agency category. Jesus was experienced and understood as exalted to the position of God's chief agent. The divine agency tradition was important in providing the resources for accommodating a heavenly figure second only to God in authority and glory.“[22]

Dabei subsumiert Hurtado unter dem Stichwort „divine agents“ drei Gruppen: personifizierte Eigenschaften Gottes wie der Logos bei Philo, erhöhte Patriarchen wie Mose und Henoch sowie (Erz-)Engel und engelhafte Gestalten wie Michael.

Gleichzeitig steht nun im Zentrum von Hurtados Ansatz die Überzeugung, dass für den frühjüdischen Monotheismus und somit auch für die frühe Hochchristologie die religiöse Praxis, und d.h. besonders die kultische Anbetung, der maßgebliche Differenzpunkt sei. So schreibt Hurtado zusammenfassend zu den unterschiedlichen „divine agents“ des Frühjudentums:

„[T]he crucial line distinguishing these figures from God was in worship. God was to be worshiped, and worship was to be withheld from any of these figures. I contend that this was the decisive and clearest expression of what we call Jewish ‚monotheism'.“[23]

Im Ergebnis ist folglich genau dieser Aspekt der kultischen Anbetung Jesu das, was nach Hurtado analogielos für das von der frühen Jesusbewegung unabhängige Judentum sei und was er als „mutation“[24] der frühen Jesusbewegung beschreibt.[25]

Die enorme Bedeutung der religiösen Erfahrung und Praxis – in Anlehnung an die „alte“ Religionsgeschichtliche Schule und im Kontrast zu stärker an

---

2003; DERS.: How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus, Grand Rapids, Mich. 2006.

[21] Vgl. dazu HURTADO, One God, 17–95.

[22] HURTADO, One God, 129.

[23] HURTADO, Lord, 47.

[24] HURTADO, One God, 97.

[25] Vgl. auch HURTADO, How on Earth, 22: „The fact is that we simply have no evidence that any other figure, whether human or angelic, ever featured in the corporate and public devotional practice of Jewish circles in any way really comparable to the programmatic role of Jesus in early Christian circles.“

Titeln und Hymnen orientierten Entwürfen[26] – wieder stärker in den Fokus der Debatte zu bringen, ist eine dankenswerte Leistung Hurtados. Gleichzeitig folgt aus diesem vorrangigen Interesse Hurtados, dass bei seiner Untersuchung der verschiedenen „divine agents" messianische Figuren keine gesonderte Berücksichtigung finden. Frühjüdische Mittlergestalten sowie messianische Figuren sind demnach gemäß dem Modell Hurtados für das Aufkommen der frühen Hochchristologie nur von untergeordneter Relevanz. Stattdessen betont er die Bedeutung der religiösen Erfahrung der frühen Anhänger Jesu, allen voran die Erscheinungen des Auferstandenen. Auch wenn mir grundsätzlich Hurtados Betonung der Bedeutung der religiösen Praxis richtig erscheint, werden hier m.E. die übermenschlichen Aspekte innerhalb messianischer Erwartungen zu Unrecht marginalisiert.

Kritisch gegenüber dem Ansatz bei der religiösen Erfahrung der ersten Christen ist der – in Teilen etwas eigenwillige – Ansatz von Crispin Fletcher-Louis.[27] Nach seiner Leitthese habe es im Frühjudentum eine Strömung gegeben, die die gesamte Menschheit ihrer Bestimmung nach als engelhaft oder gar göttlich verstand. Diese Vorstellung meint Fletcher-Louis v.a. in den Texten von Qumran finden zu können und sie finde ihren Höhepunkt in jenen Texten, die gar von einer Anbetung Adams sprechen, allen voran VitAd 12–16. Im Hinblick auf die Bedeutung von frühjüdischen Mittlergestalten im Allgemeinen und messianischen Erwartungen im Besonderen argumentiert Fletcher-Louis insofern parallel zu Hurtado, als er sich – m.E. einseitig – auf das von Hurtado vorgegebene Thema der kultischen Anbetung konzentriert. Dadurch steht sein Modell einer „Adam-Christologie" vor der Problematik, dass an den meisten Stellen strittig ist, inwiefern die von Fletcher-Louis genannten frühjüdischen Texte tatsächlich eine kultische Anbetung bezeugen und nicht nur die Verehrung eines gewöhnlichen Menschen. Das Erklärungspotential vieler anderer frühjüdischer Texte, die zwar nicht von einer Verehrung anderer Gestalten neben Gott sprechen, aber verschiedene eschatologische Heilsgestalten mit göttlichen Kategorien beschreiben, schöpft auch Fletcher-Louis nicht aus.

---

[26] Besonders auflagenreich und wirkmächtig waren in dieser Hinsicht CULLMANN, Oscar: Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{5}1975 sowie HAHN, Ferdinand: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (UTB 1873), Göttingen ^{5}1995.

[27] Vgl. in Auswahl FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T.: The Worship of Divine Humanity and the Worship of Jesus, in: Carey C. Newman / James R. Davila / Gladys S. Lewis (Hg.): The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden / Boston / Köln 1999, 112–128; DERS.: All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls (StTDJ 42), Leiden 2002 sowie sein auf vier Bände angelegtes Werk, von dem bisher allerdings nur eine forschungsgeschichtliche Zusammenfassung als Band eins erschienen ist: FLETCHER-LOUIS, Jesus.

Auf der anderen Seite des Spektrums steht Richard Bauckham[28], der den frühjüdischen Mittlergestalten jegliche „decisive importance for the study of early Christianity“[29] abspricht. Grund für diese Marginalisierung ist Bauckhams definitorische Leithypothese, die sich ironischerweise sehr ähnlich wie die von Casey[30] darstellt, obwohl beide zu grundverschiedenen Ergebnissen gelangen. Danach setzt sowohl das Frühjudentum als auch die frühe Jesusbewegung als Teil derselben einen absoluten Monotheismus voraus, der sich mit klaren inhaltlichen Kriterien definieren lasse und der es deshalb nicht zulasse, eine zweite göttliche Gestalt neben oder unter Gott zu denken. Das Neue Testament bringe vielmehr, so Bauckham, die Gottheit Christi durchweg dadurch zum Ausdruck, dass es – im Kontrast zu allen frühjüdischen Mittlergestalten – Christus unmittelbar in die eine „divine identity“ integriere:

„[E]arly Christians said about Jesus what no other Jews had wished to say about the Messiah or any other figure; that he had been exalted by God to participate now in the cosmic sovereignty unique to the divine identity.“[31]

Im Hintergrund dieses Modells steht ein deutlich theologisches Deutungsmuster. So verlockend ein solch methodisch und argumentativ klarer Ansatz auch sein mag, so kann er m.E. eben gerade nicht plausibilisieren, wie und wodurch es so schnell zu einer „hohen“ Christologie kommen konnte. Des Weiteren ist kritisch anzufragen, ob Bauckhams definitorischer Ansatz der Pluralität des Frühjudentums gerecht wird.

Vom methodischen Ansatz her sehr verschieden, in der Frage nach der Relevanz frühjüdischer Mittlergestalten allerdings ähnlich verneinend wie Bauckham, ist der Entwurf Timo Eskolas[32], der meint: „typological theories are not very fruitfull in the interpretation of early Christology“[33]. Irreführend sei v.a. das in der Forschung ausgeprägte Interesse an erhöhten Patriarchen und engelhaften Wesen des Frühjudentums, weil Christus im Neuen Testament eben gerade nicht als Patriarch oder als Engel beschrieben werde, sondern vornehmlich in königlich messianischen Kategorien. Deshalb rückt Eskola die jüdische

---

[28] Vgl. in Auswahl BAUCKHAM, Richard: The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity, in: NTS 27 (1981), H. 3, 322–341; DERS.: God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament, Carlisle 1998; DERS.: The Throne of God and the Worship of Jesus, in: Carey C. Newman / James R. Davila / Gladys S. Lewis (Hg.): The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden / Boston / Köln 1999, 43–69; DERS.: Jesus and the God of Israel. God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity, Grand Rapids, Mich. ²2010.

[29] BAUCKHAM, Jesus, 182.

[30] Vgl. CASEY, Jewish Prophet.

[31] BAUCKHAM, Throne, 63.

[32] Vgl. v.a. ESKOLA, Timo: Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse (WUNT II 142), Tübingen 2001.

[33] ESKOLA, Messiah, 328.

Merkaba Traditionen in den Mittelpunkt. Demnach ist für die frühe Hochchristologie entscheidend, dass die ersten Christen zwei bis dahin voneinander getrennte Motive miteinander verbanden, was Eskola als „transcendental shift“[34] bezeichnet: erstens, die Vorstellung eines davidischen Messias, der auf einem irdischen Thron regiert, und zweitens, die dann v.a. in der jüdischen Apokalyptik ausgeprägten Vorstellungen einer himmlischen Inthronisation.

Während die bisher referierten Entwürfe frühjüdischen Mittlergestalten und erst recht messianischen Gestalten kaum Aufmerksamkeit und Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung der frühen Hochchristologie einräumen, finden sich bei anderen Exegeten wichtige dahingehende Überlegungen. Zu nennen ist hier William Horbury[35], der in seiner Monographie „Jewish Messianism and the Cult of Christ“ gegen die seinerzeit verbreitete Tendenz zur Marginalisierung der messianischen Erwartung argumentiert. Unter den verschiedenen und pluriformen messianischen Erwartungen erkennt Horbury auch Diskurse über einen „spiritual messiah“[36] und in einem knappen Kapitel seines Buches führt Horbury einige dazugehörige Texte an, in denen sich seines Erachtens messianische Figuren und verschiedene himmlische Gestalten miteinander verbinden.[37] Sein Fazit lautet:

„[W]hen the material just summarized is considered, it seems rather that the depiction which had been judged exceptional is relatively widespread. It is true that the superhuman and spiritual aspects of the descriptions do not abolish the humanity of the messiah; but it is also true that the messiah is widely, not just exceptionally, depicted with emphasis on his superhuman and spiritual aspect.“[38]

Horbury will gerade auch in dem Prozess der Redaktion und Sammlung alttestamentlicher Korpora eine Vernetzung der messianisch interpretierten Texte wahrnehmen können. In einigen Fällen interpretiert Horbury die Quellen über das hinaus, was methodisch abgesichert werden kann. Dennoch scheint mir grundsätzlich der von ihm dargelegte Ansatz richtig, auch jene Texte in die Quellenbasis miteinzubeziehen, die erst im Laufe ihrer Redaktions- und Überlieferungsgeschichte eine messianische Relecture erfahren haben.

Als eine Spur zu der hier vorgelegten Untersuchung legend kann auch das Buch „King and Messiah as Son of God“ von Adela Y. Collins und John J.

---

[34] ESKOLA, Messiah, 332.

[35] Vgl. in Auswahl HORBURY, William: Jewish Messianism and the Cult of Christ, London 1998; DERS.: Jewish Messianism and Early Christology, in: Richard N. Longenecker (Hg.): Contours of Christology in the New Testament (MNTS 7), Grand Rapids, Mich. 2005, 3–24; DERS.: Die jüdischen Wurzeln der Christologie, in: EC (2011), H. 2, 5–21; DERS. (Hg.): Messianism among Jews and Christians. Biblical and Historical Studies, London / New York ^{2}2016.

[36] HORBURY, Jewish Messianism, 86.

[37] Vgl. HORBURY, Jewish Messianism, 86–108.

[38] HORBURY, Jewish Messianism, 107.

Collins[39] betrachtet werden. Dabei befragen sie einige einschlägige Texte des Frühjudentums in erster Linie nach deren Aussagen zur Gottessohnschaft und breiten dabei thesenhaft Vorschläge aus, wie die Entwicklung der Gottessohnvorstellung ausgesehen haben könnte. Zusammenfassend folgert J. J. Collins:

„[T]here were clear biblical precedents for speaking of the messiah as God or son of God, and there was plenty of speculation about heavenly deliverers."[40]

Dabei beschränkt sich deren Untersuchung im Wesentlichen jedoch auf Texte, die im Zusammenhang mit Gottessohnvorstellungen stehen.

Zu nennen sind aus der bisherigen Forschung schließlich noch Beiträge, die bereits auf jene übermenschlichen messianischen Erwartungen hinweisen, die sich innerhalb der BR des 1Hen sowie 4Esr oder in rabbinischen Überlieferungen finden. In diesen Texten der Henoch- und Esratradition werden die von anderen für undurchdringlich gehaltenen Grenzen überschritten. So stützen sich v.a. Daniel Boyarin[41] und Peter Schäfer[42] auf diese Texte, und Boyarin kann dazu formulieren:

„To my way of thinking the absolute and inescapable key term for thinking about Christology is ‚the Son of Man'."[43]

Sowohl Boyarin und mehr noch Schäfer sind dabei weniger an messianischen Erwartungen als vielmehr an grundsätzlichen Überlegungen zum jüdischen Gottesbild interessiert. So resümiert Schäfer:

„Der jüdische Himmel begnügte sich keineswegs immer mit einem Gott, sondern war trotz aller gegenläufigen Tendenzen und trotz zahlreicher Versuche, diesen Trend aufzuhalten, oft auch mit zwei Göttern oder mit mehreren göttlichen Potenzen bevölkert. Die Engel, ursprünglich depotenzierte und zu Dienern degradierte ältere Gottheiten, kehrten als göttliche Gestalten neben dem einen und einzigen Gott zurück."[44]

Dies führt dann auch in der Quellenauswahl zu einer Konzentration auf die auf Dan 7 bezugnehmenden Texte sowie auf spätere rabbinische Literatur. Was

---

[39] Vgl. COLLINS/COLLINS, King; vgl. daneben auch Collins Aufsatz zu Horburys These, wonach sich auch in der Septuagintaversion des Pentateuch klare messianische Vorstellungen fänden: COLLINS, Messianism; sowie Collins komprimierten Aufsatz zum selben Thema: DERS., King and Messiah.

[40] COLLINS/COLLINS, King, 100.

[41] Vgl. in Auswahl BOYARIN, Daniel: How Enoch Can Teach us about Jesus, in: EC 2 (2011), H. 1, 51–76; DERS.: Daniel 7, Intertextuality, and the History of Israel's Cult, in: HTR 105 (2012), H. 2, 139–162; DERS. / MILES, Jack: The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ, New York 2012; DERS.: Enoch, Ezra, and the Jewishness of „High Christology", in: Matthias Henze / Gabriele Boccaccini (Hg.): Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall (JSJ.S 164), Leiden / Boston 2013, 337–361.

[42] Vgl. v.a. SCHÄFER, Peter: Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike, München 2017.

[43] BOYARIN, Jewishness, 339.

[44] SCHÄFER, Zwei Götter, 151.

dabei sowohl bei Boyarin als auch bei Schäfer weitestgehend fehlt, ist der umfassende Vergleich dieser Texte der Henoch- und Esratradition mit zahlreichen anderen messianischen Texten des Frühjudentums, die ähnliche oder auch ganz andere übermenschliche Aspekte von eschatologischen Heilsgestalten aussagen.

2. Zielsetzung dieser Studie

An diese verschiedenen Entwürfe und Vorarbeiten der Forschung anknüpfend stellt die hier vorgelegte Studie die erste monographische Untersuchung all jener frühjüdischen Texte dar, in denen unabhängig von der frühen Jesusbewegung eine eschatologische Heilsgestalt Gottes mit Aspekten beschrieben wird, die das gemein Menschliche überschreiten.[45]

Im Zentrum steht dabei die analytische und exegetische Arbeit an den einzelnen Quellentexten. Diese werden zunächst jeweils in ihren eigenen Kontexten untersucht, was – sofern methodisch vertretbar und inhaltlich zielführend – auch Überlegungen zur Redaktions- und Textgeschichte miteinschließt. Dem schließen sich Beobachtungen sowie Konzeptionen zu verbindenden Linien zwischen den einzelnen Texten an. Dies gilt besonders dort, wo sich intertextuelle oder inhaltliche Bezüge zwischen den Quellen nahelegen.

Wie die Horizonte der hier knapp referierten Forschungspositionen so ist auch das erkenntnisleitende Interesse dieser Studie zweigeteilt. *Zum einen* geht es um einen grundlegenden Beitrag zur Erforschung frühjüdischer messianischer Erwartungen um ihrer selbst willen. Insofern sollen die hier vorgelegten Untersuchungen zu Erwartungen von übermenschlichen eschatologischen Heilsgestalten unser Bild der Pluriformität der messianischen Erwartungen erweitern und präzisieren. *Zum anderen* geht es darum, die frühjüdische Sprachmatrix sowie den Raum der Denkmöglichkeiten zu erschließen, innerhalb dessen und derer die frühe Hochchristologie sowohl ihren Kontext als auch ihre Plausibilität besitzt. Dabei sind die Texte des Neuen Testaments selbst ausdrücklich nicht Gegenstand dieser Studie. Gleichwohl bin ich davon überzeugt, dass die hier vorgelegten Untersuchungen und Ergebnisse sowohl hinsichtlich der Kontextualisierung des Neuen Testaments innerhalb frühjüdischer Diskurse im Allgemeinen als auch hinsichtlich der Entwicklung der frühen Hochchristologie im Besonderen wertvolle Beobachtungen und Anstöße zur Verfügung stellen.

[45] Im konkreten Einzelfall ist die sachliche Zugehörigkeit mancher Texte (v.a. Jes 11,4 und 1QM) freilich nicht immer eindeutig.

II. Terminologische Klärungen

1. „Messias", „messianisch" und „eschatologische Heilsgestalt Gottes"

Die Debatte, ob man die Bezeichnung „Messias" oder das Prädikat „messianisch" auf jene Figuren beschränken sollte, die bereits in den Quellen mit Gesalbtenterminologie in Verbindung gebracht werden, wird erstaunlich leidenschaftlich – manchmal fast ideologisch – geführt.[46] Dabei stimmen die eigentlich maßgeblichen Aspekte und die tatsächlichen Diskussionspunkte m.E. nicht immer überein. Grundlegend ist, streng zwischen „Messias" als *quellensprachlichem Begriff* auf der einen Seite sowie „Messias / messianisch" als *moderner Forschungskategorie* auf der anderen Seite zu unterscheiden. Wichtiger und sachlich entscheidender als die Überlegung, welcher Begriff für die moderne Forschungskategorie geeignet ist, ist deshalb die Frage, ob Gesalbtenterminologie für die frühjüdischen Texte und für die in ihnen zum Vorschein kommende Hoffnung konstitutiv ist oder nicht. Dies ist m.E. für die frühjüdischen Texte und Diskurse nicht der Fall. Das lässt sich an mehreren Aspekten aufzeigen.

Erstens, die eigentliche Salbung als Handlung wird in keinem „messianischen" Text erwähnt. Es scheint vielmehr so, dass sich in den relevanten Quellen der *Begriff* und Titel „Messias" von dem *Akt* der Salbung losgelöst hat. Das gilt selbst für das Neue Testament, wo sich zwar Erzählungen von der Salbung Jesu finden, diese aber zugleich nicht entscheidend dafür sind, dass Jesus mit dem Christustitel bezeichnet werden kann.

Zweitens, der Titel „Messias" hat seinen Ursprung unbestreitbar in der gleichnamigen Bezeichnung von Königen, Priestern und Propheten in der Hebräischen Bibel.[47] Doch mit der Ausnahme von Ps 2 wird kein einziger Text der Hebräischen Bibel, der die Bezeichnung „Messias" enthält, in frühjüdischer Zeit messianisch interpretiert. Umgekehrt enthält kein einziger Text aus der Hebräischen Bibel, der in manchen Kreisen des Frühjudentums einer messianischen Relecture unterzogen wird, den Begriff „Messias". So folgert Matthew Novenson:

---

[46] Vgl. eine Zusammenstellung verschiedener Definitionen zu „Messias" bzw. „messianisch" bei OEGEMA, Gerbern S.: Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba (SIDL 2), Göttingen 1994, 26f; vgl. ebenso die hilfreiche Diskussion bei CHESTER, Andrew: Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207), Tübingen 2007, 193–205 und HOGETERP, Albert L. A.: Expectations of the End. A Comparative Tradition-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic, and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament (StTDJ 83), Leiden / Boston 2009, 428–430.

[47] Der Versuch von KARRER, Martin: Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151), Göttingen 1991, stärker griechisch-römische Salbungsvorstellungen als Hintergrund des Christustitels zu vermuten, muss als gescheitert gelten.

„This irony is an important feature of early Jewish and Christian messiah texts: they take the word itself from one set of scriptures and the imagery with which they interpret the word from a different set of scriptures. What this latter set of scriptures have in common is not the word ‚messiah' but rather the promise, either in oracular or in visionary form, of an indigenous ruler for the Jewish people."[48]

Drittens bezeugen die gemeindespezifischen („sectarian") Texte aus Qumran unzweideutig, dass mindestens für den yaḥad neben משיח mehrere Titel oder Bezeichnungen nebeneinander für die gleiche Gestalt verwendet werden konnten. So wird in 4Q252 V,3 in Auslegung von Gen 49,10 ein und dieselbe Gestalt sowohl als משיח wie auch als צמח דביד bezeichnet. Gleichzeitig kann in anderen Texten (4Q174; 4Q161; 4Q285) eine eschatologische Heilsgestalt als צמח דביד bezeichnet werden ohne Kombination mit der Bezeichnung משיח. Dafür kann צמח דביד gelegentlich mit העדה (כול) נשיא gleichgesetzt werden (4Q161; 4Q285), sowie העדה (כול) נשיא ohne Kombination mit anderen Bezeichnungen aber in der eschatologischen Auslegung derselben alttestamentlichen Texte verwendet werden (so in 1QSb V mit der Auslegung von Jes 11,1–5). Zumindest für den yaḥad kann es folglich als sicher gelten, dass mehrere Titel und Bezeichnungen zur Qualifizierung der gleichen eschatologischen Gestalten parallel verwendet wurden und ebenso, dass die Bezeichnung משיח keineswegs die dominierende darstellte.[49]

Viertens ist es unmöglich zwischen jenen Texten, in denen „Messias" als quellensprachlicher Begriff Verwendung findet, eine inhaltliche Kohärenz festzustellen, die über den prinzipiellen Zusammenhang aller Texte, die von eschatologischen Heilsgestalten handeln, hinausgeht. D.h. es ist auf sachbezogener Ebene nicht möglich, jene Heilsgestalten, die schon in den Quellen als „Messias" bezeichnet werden, als eigene Unterkategorie einer übergeordneten Kategorie von eschatologischen Heilsgestalten zuzuordnen. Zwar lässt sich eine gewisse Tendenz feststellen, wonach vorrangig königlich-davidische Heilsgestalten als „Messias" bezeichnet werden, dennoch finden sich auch priesterliche (vgl. 1QS IX,11; CD XII,23–XIII,1 u.ö.) oder prophetische (vgl. 11QMelch; 4Q521) Heilsgestalten, die mit Gesalbtenterminologie in Verbindung gebracht werden.

Fünftens und schließlich drängt sich der Verdacht auf, dass die Fokussierung und Betonung der Gesalbtenterminologie insofern christliche Entscheidungen zurückprojiziert, als sich erst mit der frühen Jesusbewegung eine Zentralstellung des Messiastitels gegenüber anderen Titeln und Bezeichnungen

---

[48] NOVENSON, Matthew V.: Christ among the Messiahs. Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism, Oxford 2012, 58.

[49] Vgl. hierzu besonders ZIMMERMANN, Johannes: Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT II 104), Tübingen 1998, 125–127 sowie COLLINS, John J.: The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, New York [2]2010, 68–71.

nachweisen lässt.[50] Unabhängig von der frühen Jesusbewegung werden dagegen vielfältige Heilsgestalten erwartet, die sowohl auf verschiedene Weise miteinander konvergieren als auch sich radikal voneinander unterscheiden.[51] Für diese unterschiedlichen Erwartungen von Heilsgestalten im Frühjudentum werden nun auch unterschiedliche Begriffe verwendet, von denen משיח bzw. χριστός nur ein möglicher aber keineswegs ein zwingender ist.[52]

Für die frühjüdischen Quellen bzw. die frühjüdische „Messiashaggada"[53] um eschatologische Heilsgestalten ist Gesalbtenterminologie folglich in keiner Weise konstitutiv. Zwar taucht sie immer wieder im Zusammenhang mit der Erwartung von eschatologischen Heilsgestalten auf, doch kommt ihr dabei unabhängig von der frühen Jesusbewegung nie solch eine hohe Bedeutung und Sonderstellung zu, wie es der späteren christlichen und rabbinischen Tradition entspricht.

Aus diesem quellentechnischen Befund lassen sich dann in einem *zweiten* Schritt auch verschiedene Überlegungen hinsichtlich der Begrifflichkeit moderner Forschungskategorien anstellen. Am wenigsten sachgemäß erscheint es mir, mit „Messias" eine moderne Forschungskategorie zu beschreiben, die eine Untergruppe, bzw. einen Sonderfall innerhalb der Erwartungen von eschatologischen Heilsgestalten darstellt.[54] Denn solch eine Subkategorie, die sich an der Gesalbtenterminologie festmacht, ist den frühjüdischen Quellen fremd. Als Möglichkeiten für geeignete Subkategorien stellen sich vielmehr jene

---

[50] D.h. heißt nicht, dass „Messias" und „Messianismus" in Gänze erst ein christliches Konzept wären, wie XERAVITS, Géza G.: King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library (StTDJ 47), Leiden 2003, 9, meint: „[T]he term ‚messianism' reflects a particular concept of Christian theology." Auf christlichen Einfluss geht nicht der Begriff an sich zurück sondern lediglich die Betonung dieses einen Begriffs gegenüber zahlreichen anderen.

[51] Vgl. die Untersuchungen zur Diversität der messianischen Erwartungen im Frühjudentum von COLLINS, Scepter; OEGEMA, Gesalbte; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino: Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: JbTh 8 (1993), 171–208; ZIMMERMANN, Messianische Texte; SCHREIBER, Stefan: Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000; FITZMYER, One Who is to Come; CHARLESWORTH, James H.: Messianology in the Biblical Pseudepigrapha, in: James H. Charlesworth / Hermann Lichtenberger / Gerbern S. Oegema (Hg.): Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls, Tübingen 1998, 21–52.

[52] Vgl. auch die Definition von Collins: „A messiah is an eschatological figure who sometimes, but not necessarily always, is designated as a משיח in the ancient sources." (COLLINS, Scepter, 17f.)

[53] Vgl. zum Begriff „Messias-Haggada" HENGEL, Jesus, 267: „Es gab immer nur verschiedene Messiasbilder mit mehreren Bezeichnungen, die oft nicht so sehr Titel als Funktionen zum Ausdruck brachten. Man sollte darum besser von einer – relativ breiten und vielseitigen – ‚Messiashaggada' sprechen."

[54] Vgl. so aber FITZMYER, One Who is to Come; CHARLESWORTH, Messianology, 21–52 und SCHREIBER, Gesalbter.

Vorschläge als sachgemäß dar, die ausgehend von J. J. Collins vielfach übernommen wurden, indem man zwischen königlichen, priesterlichen und prophetischen Heilsgestalten unterscheidet.[55]

Konträr zum quellensprachlichen Gebrauch ist die Rede vom „Messias" oder von „messianischen Gestalten" als moderner Forschungskategorie weit verbreitet und besitzt deshalb aus rein konventionellen Gründen eine gewisse Berechtigung. So finden sich besonders in Titeln und Untertiteln von Publikationen die Begriffe „Messias" und „messianisch" auch bei jenen Vertretern, die der Gesalbtenterminologie selbst wenig bis kaum Gewicht einräumen.[56]

Den frühjüdischen Quellen außerhalb der frühen Jesusbewegung kommt man am nächsten, wenn man auf jegliche Gesalbtenterminologie zur Bezeichnung der modernen Forschungskategorien verzichtet. So spricht bspw. Géza Xeravits stattdessen im Untertitel seiner 2003 veröffentlichten Monographie von „positive eschatological protagonists"[57].

Diesem Weg prinzipiell folgend, dabei jedoch den Begriff „positive" etwas näher bestimmend, spreche ich im Folgenden von „eschatologischen Heilsgestalten Gottes" zur Bezeichnung der übergeordneten, modernen Forschungskategorie.[58] Dabei werde ich die *heilvolle* Funktion dieser Gestalten denkbar weit fassen und jede intendierte Handlung mit für die Trägergruppe des Textes positivem Ergebnis darunter subsumieren.[59] Das Attribut „Gottes" soll ferner deren besonderen Bezug zu Gott im Unterschied zu gewöhnlichen Protagonisten anzeigen. Das Substantiv „Messias" wird in dieser Studie dagegen nicht zur Bezeichnung eines Konzepts oder einer Kategorie verwendet, sondern lediglich zum Verweis auf jene einzelnen Figuren, die schon im Quellentext als „Messias" bezeichnet werden.

Weniger aus konventionellen als vielmehr aus sprachästhetischen Gründen werde ich dabei dennoch nicht gänzlich auf das Adjektiv „messianisch" verzichten. Dort, wo ich es – sparsam – verwende, meint es nichts anderes als den sprachlich prägnanten Ausdruck für „hinsichtlich einer eschatologischen Heilsgestalt Gottes". So spreche ich bspw. von einer „messianischen

---

[55] Vgl. COLLINS, Scepter, 18. Er spricht dabei gar von vier „basic messianic paradigms", nämlich „king, priest, prophet, and heavenly messiah" (ebd., 18). Wie jedoch Collins selbst einräumt, befindet sich die vierte Kategorie auf einer anderen Ebene als die übrigen drei. Vgl. zu diesen drei Subkategorien auch ZIMMERMANN, Messianische Texte; HOGETERP, Expectations, 429.

[56] Vgl. z.B. COLLINS, Adela Y. / COLLINS, John J.: King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature, Grand Rapids, Mich. 2008; ZIMMERMANN, Messianische Texte; HORBURY (Hg.), Messianism.

[57] Vgl. XERAVITS, King.

[58] Vgl. ähnlich bei SOUSA, Rodrigo F. de: Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12 (The Hebrew Bible and its Versions 4), New York 2010, 3: „The expectation of an individual who inaugurates an era of salvation".

[59] Als zu eng erscheint es bspw. von Gestalten zu sprechen, die „eine befreiende Rolle in der Endzeit spielen"; vgl. so die Definition von OEGEMA, Gesalbte, 28.

Relecture“, wenn ich damit die Interpretation eines Textes hinsichtlich einer eschatologischen Heilsgestalt Gottes meine. Dies ist in jenen Fällen unabhängig vom quellensprachlichen Vorkommen von Gesalbtenterminologie und dient ausschließlich der Vermeidung sprachlicher Ungetümer.

Die Frage ob und inwieweit es sich dann jeweils in den in dieser Studie behandelten Quellen um Texte handelt, in denen von einer eschatologischen Heilsgestalt Gottes die Rede ist, muss und wird jeweils im Einzelfall geklärt werden. Der fragmentarische Überlieferungszustand sowie unklare Kontextbestimmungen führen dabei nicht immer zu einem eindeutigen Ergebnis.

2. „Eschatologisch“

Der Begriff „eschatologisch“ ist im Zusammenhang von eschatologischen Heilsgestalten Gottes nicht ganz unproblematisch. Es handelt sich dabei zunächst um einen modernen Begriff aus der systematischen Theologie, der hier erst im 19. Jh. geläufig wird.[60] Erst von daher kommend findet er seine Anwendung auf antike Quellentexte und deren Vorstellungen. Zugleich wird er in der Forschung höchst unterschiedlich gefüllt. Im engeren Sinn handelt „Eschatologie“ vom Ende der Zeiten (und dem, was danach kommt). Auf der einen Seite findet sich solch eine Vorstellung von einem eigentlichen Ende der Welt, häufig verbunden mit einer Neuschöpfung, durchaus auch in messianischen Texten, die der apokalyptischen Geistesbewegung zuzuordnen sind, wie bspw. 1Hen oder 4Esr. Gleichzeitig jedoch spiegelt solch ein Verständnis von Eschatologie im engeren Sinn nicht die Zukunftserwartung aller messianischer Texte der hellenistisch-römischen Zeit. Denn auf der anderen Seite gibt es z.B. mit PsSal 17 auch Texte, die unzweifelhaft von einem zukünftigen Messias sprechen, ohne aber die Vorstellung vom Ende der Zeit oder dem Abbruch der Geschichte zu kennen. Vielmehr ist hier das Kommen des Messias und die Heilszeit rein innergeschichtlich gedacht.

Deshalb wird der Begriff „Eschatologie“ bzw. „eschatologisch“ in dieser Studie in seinem weiteren Sinn verwendet. Demnach qualifiziert das Attribut „eschatologisch“ eine Vorstellung, die eine endgültige Heilszeit erwartet, unabhängig davon, ob diese mit dem eigentlichen Ende von Zeit und Welt einhergeht.[61] Insofern kann in dem hier verwendeten Sinne eine eschatologische Heilsgestalt Gottes in apokalyptischen Kontexten durchaus auch mit dem Abbruch der Geschichte in Verbindung stehen. Zugleich kann sich „eschatologisch“ aber auch lediglich auf die Vorstellung einer für die Zukunft erwarteten,

---

[60] Vgl. für eine Erörterung des Aufkommens des Begriffs „Eschatologie“ im 18. und 19. Jh. sowie für einen Überblick über die verschiedensten Definitionen desselben im Laufe der Forschungsgeschichte die Einführung bei FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd. 1: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (WUNT 96), Tübingen 1997, 2–5; vgl. ferner HOGETERP, Expectations, 2–6.

[61] Vgl. dazu auch XERAVITS, King, 3–5.

finalen und zugleich innerweltlichen Heilszeit Gottes beziehen, die insofern keine Neuschöpfung aber einen qualitativen Neuanfang darstellt.

3. „Übermenschlich"

Wesentlich für die Konzeption dieser Studie sowie für die Auswahl der Quellentexte ist die Auszeichnung von eschatologischen Heilsgestalten als „übermenschlich".

Mit „übermenschlicher" Qualifizierung ist die Frage gestellt nach Aspekten einer eschatologischen Heilsgestalt, die in ihrem Wesen, in ihrer Herkunft oder in ihrem Handeln über das gemein Menschliche hinausgeht. Auch hier erscheint es angebracht, zunächst einmal heuristisch den Rahmen weit zu setzen und nicht auf Gestalten zu reduzieren, von denen in klarer ontologischer Begrifflichkeit eine Göttlichkeit ausgesagt wird. V.a. im Rahmen christologischer Untersuchungen findet sich häufig die typisch gewordene Begrifflichkeit einer „hohen" bzw. im Kontrast dazu „niedrigen" Christologie. Im Anschluss daran spreche ich auch in dieser Studie von einer „hohen Messianologie"[62], wohl wissend, dass auch diese Begrifflichkeit nicht ganz unproblematisch ist. Denn häufig verbindet sich mit dieser Begrifflichkeit eine starre Scheidung in zwei Lager[63], die in dieser polarisierenden Alternative für die vorliegende Studie ungeeignet wäre.

Dabei muss auch hier stets bewusst bleiben, dass die Frage nach „übermenschlichen" Charakteristika vor dem Horizont des gegenwärtigen neutestamentlichen Forschungsdiskurses gestellt ist und insofern eine neuzeitliche Forschungskategorie darstellt, die nur bedingt dem Verständnis der antiken Quellen bzw. deren Autoren entspricht. Was wir heute als „übermenschlich" charakterisieren, muss keineswegs dasselbe sein wie zu frühjüdischer Zeit. Problematisch tritt hinzu, dass eine übergreifende Gattung „Mensch" für die zur Diskussion stehende Zeit nur bedingt vorauszusetzen ist. So ist ein König, und damit verbunden dann auch königlich messianische Gestalten, zumindest für die Texte der Hebräischen Bibel in ihrer vorexilischen Überlieferung schon *per definitionem* „übermenschlich", was sich an den verschiedenen königs- und herrscherideologischen Konzepten des Alten Orients – wie auch zu Teilen noch in späterer Zeit – anschaulich beobachten lässt. Wenn die Frage nach „übermenschlichen" Aspekten eschatologischer Heilsgestalten im Frühjudentum deshalb zumindest von ihrem altorientalischen Rückraum her beinahe als tautologisch erscheint, ist sie zu neutestamentlicher Zeit – vgl. etwa den

---

[62] Vgl. so („high Messianism") meines Wissens zum ersten Mal bei REYNOLDS, Reading, 36.

[63] Vgl. z.B. den Definitionsvorschlag bei FREY, Jörg: Continuity and Discontinuity between Jesus and Christ. The Possibilities of an Implicit Christology, in: RCatT 36 (2011), H. 1, 75: „‚[H]igh' christology usually denotes the view that Jesus is primarily a Divine being, that he belongs to the side of the creator, not the created beings."

Blasphemievorwurf an Jesus in den Evangelien – und dann v.a. im Horizont des gegenwärtigen Forschungsdiskurses durchaus legitimiert.

V.a. in der bisherigen Forschung zur Entwicklung der neutestamentlichen Hochchristologien wurde bereits mehrfach der Versuch unternommen, den *einen* entscheidenden Punkt bzw. Aspekt zu benennen, durch den Jesus Christus „Gott wurde". So schlägt Hurtado – dem darin viele folgen – den Aspekt der tatsächlich vollzogenen kultischen Verehrung Jesu vor.[64] Bauckham dagegen betrachtet die Aufnahme Jesu in die eine „divine identity"[65] als den maßgeblichen Aspekt, der Jesus Christus als Gott erscheinen lasse. Casey wiederum behauptet, dass es lediglich die johanneische Vorstellung der Inkarnation sei, die Jesus Christus als „fully divine"[66] charakterisiere.[67] Etwas anders stellt sich der jüngere Vorschlag von Boccaccini dar. Ihm zu Folge drücken die

[64] Vgl. innerhalb der großen Menge an qualifizierten Publikationen L. W. Hurtados zu dieser Sache z.B. HURTADO, How on Earth, 26: „In fact, it is this pattern of cultic devotion, with Jesus included programmatically alongside the one God, that probably comprises the most characteristic and most notable feature of earliest Christianity. That is, we are dealing with a central, major, and absolutely crucial phenomenon. In the Roman era (as seems to have been the case generally in the ancient world), worship practice (usually sacrifice) was the key expression of religion, and the most characteristic way of affirming one's participation in and adherence to a religious position or group. In the Second-Temple period, devout Jews chose to express the distinctiveness of their religious stance most vividly and firmly in the area of worship, absolutely refusing to join in the worship of any figure but the God of biblical revelation."

[65] BAUCKHAM, Throne, 63. Vgl. dazu ausführlicher (ebd., 45): „Briefly, God is the only Creator of all things (the heavens, the earth, the sea and all that is in them) and God is the only sovereign Ruler of all things (all nature and history). […] The point is that both of these features of the divine identity define an absolute distinction between God and all other reality." Und (ebd., 60): „When New Testament Christology is read within the context of the understanding of Second Temple Jewish monotheism I have sketched, it can readily be seen that early Christians applied to Jesus all the well-established and well recognized characteristics of the unique divine identity in order, quite clearly and precisely, to include Jesus in the unique identity of the one God of Israel."

[66] CASEY, Jewish Prophet, 159. Vgl. ausführlicher (ebd., 157): „Thus the Johannine community had most of its basic christology in common with other New Testament documents. […] Most of the distinctive christological beliefs which the Johannine epistles share with the fourth Gospel are associated with the final push for deity." Und (ebd., 159): „The fourth Gospel provides sufficient data. The deity and incarnation of Jesus first occur there, and this is dependent on the Gentile self-identification of the Johannine community observable in it. This is where we find incarnation in the full sense. […] Whatever our definitions, incarnation is clearly declared as the entry of a fully divine being into the world in the Johannine prologue, alone of all New Testament documents."

[67] Dass diese Konzeption Caseys kaum zutreffen dürfte, wird deutlich, wenn man sich den traditionsgeschichtlichen Kontext der Inkarnationsvorstellung vor Augen malt und damit auch deren historische Entwicklung wahrscheinlich macht. Vgl. dazu HEYDEN, Wichard von: Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie (TANZ 58), Tübingen 2014.

neutestamentlichen Autoren die Vorstellung von der Göttlichkeit Jesu mit Hilfe unterschiedlicher Aspekte aus, wobei zugleich die Vorstellung von der Ungeschaffenheit Jesu der maßgebliche Punkt sei, durch den dieser „from an inferior divine being to a Jewish God“ [68] geworden sei. Diese Überlegungen sind höchst interessant. Zugleich zeigt jedoch bereits die Diversität der forschungsgeschichtlichen Vorschläge, dass die Suche nach dem *einen* Aspekt, der den Unterschied zwischen Gott und nicht-Gott definieren soll, der Pluralität des Frühjudentums nicht gerecht werden kann. Insofern fragt die hier vorgelegte Untersuchung nicht (nur) nach jenen Aspekten und Qualifizierungen, die eine eschatologische Heilsgestalt unzweifelhaft als Gott darstellen. Vielmehr nähere ich mich mit dem Begriff und der Suche nach „übermenschlichen“ Aspekten von der anderen Seite und damit m.E. weniger definitorisch der Vielfalt der Denk- und Sprachmöglichkeiten an.

III. Methodische Differenzierungen

1. Fragenkatalog

Als rein heuristische Instrumente dienen zur Untersuchung der übermenschlichen Aspekte dabei folgende Fragen, die freilich jeweils nur teilweise bei den zu untersuchenden Quellen eine Antwort erhalten.

1. Was ist die *wesensmäßige Grundbestimmung* der Gestalt? Trägt sie menschliche, geist- oder engelhafte Züge? Werden ihr Aussehen und / oder ihre körperliche Beschaffenheit beschrieben?
2. Wie ist die Gestalt in *spatialer* Hinsicht zu bestimmen? Hält sich die Gestalt in himmlischer Sphäre oder auf der Erde auf bzw. findet ein Wechsel der Lokalisierung statt?
3. Ist die *Herkunft* der Gestalt bestimmbar? Wird sie geschaffen oder gezeugt? Kommt sie von der Erde oder aus dem Himmel? Hat sie ihren Ursprung in Gott?
4. Welche *Funktion* kommt der Gestalt zu? Wie stehen diese Funktionen im Verhältnis zu Funktionen, die in anderen Texten genuin Gott zukommen?
5. Mit welchen *Mitteln und Begleiterscheinungen* tritt die Gestalt auf, bzw. setzt sie ihre Funktionen um? Zeugen diese Mittel und Begleiterscheinungen von übermenschlichem Charakter?

---

[68] BOCCACCINI, Gabriele: How Jesus Became Uncreated, in: Joel S. Baden / Hindy Najman / Eibert J. C. Tigchelaar (Hg.): Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy. Bd. 1 (JSJ.S 175,1), Leiden / Boston 2017, 208. Vgl. dazu ausführlicher (ebd., 208): „The crossing of the boundary between the ‚created‘ and the ‚uncreated‘ distinctively set the Christian messiah apart and brought Jesus to an unprecedented level of exaltation, from an inferior divine being to a Jewish God.“

6. Erfährt die Gestalt *Anbetung* oder *Verehrung?* Ist die Form der Anbetung / Verehrung mit der von Gott verschieden? Gibt es Hinweise auf einen kultischen Vollzug?
7. Welcher *zeitliche Aspekt* kommt den übermenschlichen Zügen zu? Finden sich diese von Beginn an oder erst im Laufe der Zeit? Gibt es einen Aufstieg, oder eine Entwicklung hin zu einer übermenschlichen Gestalt?
8. Wie ist die *Figurenkonstellation?* D.h. wie ist die Zuordnung zu Gott, zu Engeln und zu anderen himmlischen Gestalten? Gibt es einen „messianischen Gegenspieler" und wenn ja, wie ist dieser zu bestimmen?

2. Rezeption autoritativer Texte

Für das weitere methodische Vorgehen sind zwei Punkte besonders erwähnenswert. Der erste bezieht sich auf rezeptionsgeschichtliche Überlegungen und der zweite wendet sich noch einmal gesondert der Frage nach dem Umgang mit den antiken Übersetzungen, allen voran den Septuagintatexten zu.

a) Gerade für die vorliegende Untersuchung kann es nicht genügen, sich mit dem „anfänglichen" Sitz im Leben eines Textes und mit seinem „ursprünglichen" Verständnis zu begnügen. Vielmehr muss gerade bei den breit rezipierten biblischen Texten methodisch zwischen dem Anliegen ihrer Autoren und Redaktoren und den von ihnen intendierten Primärlesern bzw. Primärhörern auf der einen Seite und den späteren Rezipienten und deren Interpretation der Texte auf der anderen Seite unterschieden werden, ohne dabei immer der „ursprünglichen" Intention allein theologische Verbindlichkeit und folglich wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu schenken.[69] Verschiedene Rezipienten durch die Zeit hindurch nehmen dieselben überlieferten Texte unter veränderten Verstehensbedingungen und damit notwendigerweise in einem neuen semantischen Horizont war. Gerade eine solche Rezeptionsgeschichte[70] der überlieferten alttestamentlichen Texte ist für das Verständnis der neutestamentlichen Denk- und Redeweise entscheidend – weit mehr als die Frage nach der „ursprünglichen" Intention der Autoren und Redaktoren.[71]

---

[69] In der alttestamentlichen Forschung zum Psalter ist hier in jüngerer Zeit besonders der Kommentar von F.-L. Hossfeld und E. Zenger zu begrüßen, die fast jeden Psalm auch hinsichtlich seiner Rezeptionsgeschichte in den antiken Übersetzungen befragen.

[70] Dabei muss Rezeptionsgeschichte recht verstanden mehr sein als eine monologische Wirkungsgeschichte. Gerade die antiken Übersetzungen zeigen eindrücklich, dass die Rezeptionsgeschichte ihre Spuren sowohl an den sie rezipierenden Menschen als auch an den Texten selbst hinterlässt; vgl. dazu auch KOCH, Klaus: Rezeptionsgeschichte als Voraussetzung biblischer Theologie, in: Die aramäische Rezeption der hebräischen Bibel. Studien zur Targumik und Apokalyptik. Gesammelte Aufsätze IV, hg. von Martin Rösel / Martin Krause / Uwe Gleßmer, Neukirchen-Vluyn 2003, 220–235.

[71] Die Rede vom Menschensohn ist ein sehr geeignetes – weil weitgehend akzeptiertes – Beispiel dafür, dass die „ursprüngliche" Intention für die vorliegende Untersuchung nicht allein ausschlaggebend sein kann: Obwohl der aramäische Text von Dan 7,13 für sich

b) Hier gilt es nun, methodisch noch einmal weiter zu differenzieren. Denn die tatsächliche Rezeptionsgeschichte, d.h. ein späteres Verständnis eines Textes, ist bedingt durch die Quellenlage nicht immer mit Eindeutigkeit zu bestimmen. Bedenkt man, dass unsere Quellenlage für das Frühjudentum in weiten Teilen recht zufällig ist, dann darf solch ein fehlender Beleg aber nicht einfach zu dem Urteil verführen, dass eine solche Rezeption nicht stattgefunden hätte. Vielmehr muss es an einigen Stellen offenbleiben, ob, wo und wann ein bestimmtes – neues – Sinnangebot eines Textes aufgegriffen wurde. Wenn aber untersucht werden soll, in welchen sprachlichen und motivischen Kontexten die neutestamentlichen Konzeptionen einer hohen Christologie ihre Gestalt und Plausibilität gewinnen, dann darf dieses methodische Problem nicht daran hindern, gerade auch das textimmanente Potential für ein neues Verständnis zu erheben, d.h. zunächst einmal danach zu fragen, welche Interpretations*möglichkeiten* ein Text bietet. Für die Untersuchung der Rezeptionsgeschichte kommt es demnach darauf an, nach zwei verschiedenen Dingen zu fragen, die sowohl sorgfältig voneinander zu unterscheiden, als auch aufeinander zu beziehen sind: *Erstens*, welches Potential für ein (neues) Verständnis eröffnet sich im Laufe der Text- und Traditionsgeschichte. Und *zweitens*, wo und wann lassen sich Indizien oder feste Belege dafür finden, dass dieses potentielle Verständnis auch tatsächlich realisiert worden ist. Nur in dieser methodischen Ausdifferenziertheit bekommen wir ein adäquates Bild davon, in welchem frühjüdischen Kontext sich die neutestamentlichen Konzeptionen und Motive einer hohen Christologie entwickelten.

3. Zwischen Intention und Rezeption der antiken Übersetzungen

Mit dem Verweis auf die Rezeptionsgeschichte autoritativer Texte sind wir nun v.a. auf die antiken Übersetzungen, allen voran auf die Septuaginta, verwiesen.[72] Gerade die Septuagintatexte sind durch ihre breite Rezeption als „Katalysator neuer Ideen und Vorstellungen“[73] zu betrachten.[74] Deshalb ist es sowohl

---

genommen sicherlich keine individuelle eschatologische Heilsgestalt im Blick hat, scheint hier in Daniel der rezeptionsgeschichtliche Ausgangspunkt für die spätere Ausprägung des größeren *Motivs* vom „Menschensohn“ und eventuell gar des Aufkommens eines *Titels* einer eschatologischen Heilsgestalt zu liegen; vgl. z.B. BOYARIN, Enoch, 51–76.

[72] Ähnliches lässt sich auch für die Targumim sagen; vgl. hierzu grundlegend KOCH, Klaus: Die aramäische Rezeption der hebräischen Bibel. Studien zur Targumik und Apokalyptik. Gesammelte Aufsätze IV, hg. von Martin Rösel / Martin Krause / Uwe Gleßmer, Neukirchen-Vluyn 2003.

[73] SCHAPER, Joachim: Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie, in: Martin Hengel / Anna Maria Schwemer (Hg.): Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 41.

[74] Vgl. zur Rezeption der Septuaginta im Frühjudentum und Neuen Testament die Aufsätze in KRAUS, Wolfgang / KREUZER, Siegfried / MEISER, Martin u.a. (Hg.): Die

notwendig, sie selbst als Teil der Rezeptionsgeschichte des Tanach zu begreifen, als auch ihre eigene Rezeptionsgeschichte zu untersuchen.[75] Hier sind in methodologischer Hinsicht die allzu polarisierenden Herangehensweisen mancher Teile der Forschungsgeschichte zu verwerfen. Dabei besteht der eigentliche forschungsgeschichtliche Dissens in der Frage, auf welcher Seite die Beweislast für eine Neuinterpretation der Septuaginta liegt. Weder ist die Septuaginta nur als „Übersetzung", d.h. ganz von ihrer hebräischen Vorlage her, zu bestimmen, noch ist sie nur ein eigenständiges theologisches Dokument, das generell unabhängig von seiner hebräischen Vorlage zu verstehen ist.[76] Denn die Übersetzer gehen wohl in den meisten Fällen von dem – ihrer Ansicht nach – ursprünglichen Sinn der zu übersetzenden Texte aus und sind dabei dennoch immer beeinflusst von ihren eigenen Verstehensbedingungen und ihrem eigenen theologischen Denken. D.h., auch wenn die Übersetzer in der Regel nicht intendierten, ihre hebräische Vorlage zu interpretieren, geschah der Vorgang der Übersetzung in die griechische Sprache immer auch unter dem Einfluss der durch die griechische Sprache transportierten Weltdeutung. Mit den Worten von Michael Knibb:

„The unintentional as well as the deliberate changes introduced by a translator, often simply to clarify obscurities in the original, inevitably betray something of the historical and social circumstances, and the intellectual and religious milieu in which the translation was made."[77]

Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012 (WUNT 325), Tübingen 2014.

[75] Vgl. SCHAPER, Septuaginta, 39–43.

[76] Vgl. dazu beispielhaft für die Forschungsgeschichte auf der einen Seite die Vertreter eines minimalistischen Ansatzes: PIETERSMA, Albert: A New Paradigm for Addressing Old Questions. The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: Johann Cook (Hg.): Bible and Computer, Leiden 2002, 337–364; AEJMELAEUS, Anneli: On the Trail of Septuagint Translators. Collected Essays, Kampen 1993; PIETERSMA, Albert: Messianism and the Greek Psalter. In Search of the Messiah, in: Michael A. Knibb (Hg.): The Septuagint and Messianism (BETL 195), Leuven 2006, 49–75 sowie speziell mit Bezug zu einem verwandten Thema der vorliegenden Studie SCHIMANOWSKI, Gottfried: Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie (WUNT II 17), Tübingen 1985, v.a. 111. Vgl. auf der anderen Seite die Vertreter eines eher maximalistischen Ansatzes: SCHAPER, Septuaginta, 38–61; SCHAPER, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter (WUNT II 76), Tübingen 1995; HORBURY, Jewish Messianism oder RÖSEL, Martin: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin 1994.

[77] KNIBB, Michael A.: The Septuagint and Messianism: Problems and Issues, in: Michael A. Knibb (Hg.): The Septuagint and Messianism (BETL 195), Leuven 2006, 9. Vgl. ähnlich TILLY, Michael: Griechische Bibelübersetzungen im antiken Judentum und im Urchristentum, in: Michael Becker / Jörg Frey (Hg.): Qumran und der biblische Kanon (BThSt 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 178; vgl. ferner zur Schwierigkeit zwischen Intention und Zufälligkeit der Übersetzung zu unterscheiden den zur Vorsicht mahnenden Beitrag von LOUW, Theo A. W. van der: Did the Septuagint Translator Really Intend the Greek Text as it is?, in:

Auch die nur zwei Alternativen eröffnende Frage, ob die Übersetzer als „Dolmetscher" oder als „Interpreten" zu verstehen sind, ist als polarisierend und anachronistisch zu verwerfen. Vielmehr finden die Prozesse einer aktualisierenden Relecture und Neuinterpretation im Zuge der Übersetzung in den meisten Fällen ganz unbewusst statt, sodass die Übersetzer immer beides zugleich sind.[78] Diese grundlegende Feststellung erübrigt dann freilich nicht, bei jedem einzelnen Text neu nach der angewandten Übersetzungstechnik, nach den sprachlichen und theologischen Besonderheiten sowie nach dem exakten Verhältnis von Vorlage und Übersetzung zu fragen.

Verwirft man die polarisierende Alternative von Übersetzung oder eigenständigem theologischen Dokument, dann gilt, dass „die Differenzierung zwischen der Interpretation des Ausgangstextes durch den Übersetzer und der Auslegung der Übersetzung methodologisch grundlegend"[79] ist.[80] Diese Differenzierung ermöglicht es zum einen, danach zu fragen, ob und wo bereits die Übersetzer der antiken Übersetzungen selbst als Beleg für ein bestimmtes – neues – Verständnis eines Textes herangezogen werden können. Und zum anderen erlaubt eine solche methodische Herangehensweise, unabhängig der Intention

---

Siegfried Kreuzer / Martin Meiser / Marcus Sigismund (Hg.): Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal, 24.–27. Juli 2014 (WUNT 361), Tübingen 2016, 449–466.

[78] Schon dass das griechische ἑρμενεύειν sowohl „übersetzen" als auch „auslegen" bedeuten kann, lässt erahnen, wie anachronistisch hier eine alternative Denkweise ist. Vgl. so auch schon HENGEL, Martin: ‚Schriftauslegung' und ‚Schriftwerdung' in der Zeit des Zweiten Tempels, in: Martin Hengel / Hermut Löhr (Hg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT 73), Tübingen 1994, 2–4; vgl. ferner grundlegend zum Gebrauch von ἑρμενεύειν oder Synonymen desselben in der Septuaginta selbst sowie in zeitgleichen hellenistisch-jüdischenTexten DELL' ACQUA, Anna Passoni: Translating as a Means of Interpreting. The Septuagint and Translation in Ptolemaic Egypt, in: Wolfgang Kraus / Martin Karrer / Martin Meiser (Hg.): Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.–27.7.2008 (WUNT 252), Tübingen 2010, 322–339.

[79] AUSTERMANN, Frank: Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter (MSU 27), Göttingen 2003, 209.

[80] Diese methodologisch grundverschiedenen Möglichkeiten der Herangehensweise an die Septuagintatexte zeichnen sich gegenwärtig auch an den beiden großen (geplanten) Kommentarreihen zur Septuaginta ab. Auf der einen Seite stehen die Autoren der Septuagint Commentary Series (SCS), die sich ganz dem widmen „what the text […] would have meant to an early Greek reader who did not know Hebrew and possibly did not even have access to the Hebrew text of the book" (GLENNY, Edward W.: Micah. A Commentary Based on Micah in Codex Vaticanus (SCS), Leiden / Boston 2015, 1). Auf der anderen Seite steht das Vorhaben der International Organization of Septuagint and Cognate Studies, die in Zusammenarbeit mit der Society of Biblical Literature die Kommentarreihe Society of Biblical Literature Commentary on the Septuagint (SBLCS) angekündigt haben, die sich wiederum ganz dem Septuagintatext als Übersetzung, d.h. in seiner Abhängigkeit von der hebräischen Vorlage widmen soll.

des Übersetzers und unabhängig des Sinngehalts des „ursprünglichen“ Ausgangstextes, danach zu fragen, welches Verständnis eine Übersetzung ermöglicht. D.h. welches Sinnpotential der übersetzte Text eröffnet, wenn er unabhängig von seiner hebräischen Vorlage rezipiert wird.

In den Termini ausgedrückt, die seit einem Aufsatz von Marguerite Harl[81] in der Septuagintaforschung geläufig sind, bedeutet diese Differenzierung, die Septuaginta nicht nur „en amont“ („stromaufwärts“), d.h. an der Vorlage und dem Übersetzer orientiert, sondern auch „en aval“ („stromabwärts“), d.h. an der weiteren Rezeptionsgeschichte orientiert, zu untersuchen. Dabei dient es dem Ziel dieser Studie am besten, beide Fragerichtungen zwar aufeinander bezogen, aber dennoch getrennt voneinander zu stellen. Eine explizite Mittelposition[82], wie sie gelegentlich vertreten und von Helmut Utzschneider als „in Augenhöhe“ oder „en face“[83] bezeichnet wird, verwischt dabei m.E. nur das Ergebnis. Mit den Worten von Anneli Aejmelaeus:

„Es ist nicht sinnvoll auf verschiedene Stufen der Rezeptionsgeschichte gleichzeitig zu fokussieren. Wenn man auf verschiedene Punkte gleichzeitig fokussiert, wird das Bild auf jeden Fall unscharf.“[84]

In der Folge dieser methodischen Differenzierung ist auch der forschungsgeschichtliche Dissens in der Frage, auf welcher Seite die Beweislast für die Feststellung einer Neuinterpretation in der Septuaginta liegt, weniger gravierend.[85]

Für die Wahl des den Untersuchungen zugrundeliegenden Textes bedeutet diese methodologische Entscheidung, dass nicht nur „stromaufwärts“ orientiert

---

[81] HARL, Marguerite: Traduire la Septante en Français: Pourquoi et Comment, in: Marguerite Harl (Hg.): La Langue de Japhet. Quinze Études sur la Septante et le Grec des Chrétiens, Paris 1994, 33–42.

[82] Vgl. z.B. UTZSCHNEIDER, Helmut: Auf Augenhöhe mit dem Text. Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Offerhaus (Hg.): Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel (BWANT IIX 13), Stuttgart 2001, 11–50.

[83] UTZSCHNEIDER, Auf Augenhöhe, 20.

[84] AEJMELAEUS, Anneli: Die Übersetzung einer Übersetzung: Vom Hebräischen über das Griechische in eine moderne Sprache, in: Siegfried Kreuzer / Jürgen Peter Lesch (Hg.): Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 2: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel (BWANT IX 1), Stuttgart 2004, 135.

[85] Vgl. so z.B. auf der einen Seite Schaper, der die Septuagintatexte in erster Linie als unabhängige Dokumente der jüdisch-hellenistischen Zeit verstehen will und damit auch vorschnell dort eine Neuinterpretation durch den Übersetzer selbst behauptet, wo die Veränderung der Septuaginta zum hebräischen Text auch als Folge der Übersetzungstechnik verstanden werden kann; SCHAPER, Eschatology, 16–25. Auf der anderen Seite stehen Vertreter wie A. Pietersma, die konsequent eine Neuinterpretation durch die Übersetzung erst dann annehmen, wenn diese eindeutig bewiesen werden kann. Vgl. PIETERSMA, Messianism, 50, der im Kontext einer messianischen Interpretation innerhalb des Septuagintspsalters schreibt: „The important question for me is not one of existence [d.h. die Existenz einer messianischen Interpretation der Septuagintapsalmen], but one of proof existence.“

allein der „ursprüngliche“ Septuagintatext bzw. „the Old Greek“, wie ihn die Göttinger Septuaginta Edition zu rekonstruieren versucht, von Relevanz ist, sondern ebenso „stromabwärts“ orientiert ein sich davon eventuell unterscheidender aber dennoch rezeptionsgeschichtlich relevanter Text. Insofern ist jedes Mal im Einzelfall zu fragen, ob neben der Göttinger Septuaginta Edition auch die Handausgabe von Rahlfs mit ihrer bekannten Konzentration auf die Unzialen B, ℵ und A oder eine in keinem von beiden Editionen in den Fließtext aufgenommene Lesart zu berücksichtigen ist.

Die hier behandelten Texte werden demnach, sofern davon antike Übersetzungen vorliegen, immer auf vier Ebenen behandelt:

1. Verständnispotential des Ausgangstexts bzw. in der Regel der hebräischen oder aramäischen Vorlage.
2. Verständnispotential des übersetzten Textes, meist der Septuaginta.
3. Intention und Verständnis des Übersetzers.
4. Tatsächlich belegbare rezeptionsgeschichtliche Aufnahme des Ausgangstextes oder seiner Übersetzung.[86]

Diese Differenzierungen ermöglichen es schließlich auch, das prinzipielle methodologische Problem, dass wir die exakte Vorlage der antiken Übersetzungen nicht kennen, zwar nicht zu lösen, aber es doch zumindest methodisch einzuholen. Denn möglich ist nicht nur ein unterschiedlicher Konsonantenbestand des hebräischen oder aramäischen Textes in vorchristlicher Zeit, sondern auch unterschiedliche Vokalisierungstraditionen, von denen die spätere masoretische eben lediglich diejenige ist, die sich im Laufe der Zeit durchsetzte.[87] In Folge dessen muss es aber bekanntlich ein grundlegendes methodologisches Problem bleiben, wie genau die hebräische bzw. aramäische Vorlage der antiken Übersetzungen aussah, weshalb auch nie mit letzter Sicherheit gesagt werden kann, an welcher Stelle eine Abweichung der Septuaginta vom späteren MT auf den Übersetzer selbst zurückgeht. Methodisch bleibe ich dabei zwar bei der – einzig praktikablen[88] – Arbeitshypothese, wonach die Vorlage der Septuaginta dem MT sehr nahe stand, doch ermöglichen es die hier vorgestellten methodischen Differenzierungen, auch unabhängig der hebräischen Vorlage und unabhängig der Intention des Übersetzers nach dem Verständnispotential und der tatsächlichen Rezeptionsgeschichte des einmal übersetzten Textes zu fragen und die Ergebnisse damit, wenigstens teilweise, von diesem grundlegenden methodologischen Problem unabhängig zu machen.

---

[86] Genau genommen ist die 3. Betrachtungsweise ein Unterpunkt zur tatsächlich belegbaren Rezeptionsgeschichte. Da sie in der vorliegenden Studie jedoch von besonderer Relevanz ist, wird sie hier besonders hervorgehoben.

[87] Vgl. zur Mehrdeutigkeit des hebräischen Konsonantentextes GZELLA, Holger: Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters (BBB 134), Berlin / Wien 2002, 58–63.

[88] Vgl. GZELLA, Lebenszeit, 62f.

IV. Auswahl und Darstellung der Quellentexte

Obwohl für die vorliegende Studie die neutestamentlichen Texte ausdrücklich nicht Gegenstand der Untersuchung sind, ist das Neue Testament bzw. die frühe Christologie in zweifacher Hinsicht für die Auswahl der zu behandelnden Texte entscheidend, indem letztere sich an der potentiellen Relevanz eines Textes für die Kontextbestimmung der frühen Christologieentwicklung orientiert.

In formaler bzw. zeitlicher Hinsicht kommen dabei nur Texte in Frage, die spätestens bis zum Ende des Bar Kochba Aufstands 135/136 n.Chr. zu datieren sind. Quellen, deren Datierung nicht konsensfähig ist, werden dann in das Projekt einbezogen, wenn es zumindest gute Gründe dafür gibt, sie vor die Zeit des Bar Kochba Aufstandes zu datieren.[89] Nach vorne ist die zeitliche Abgrenzung weniger eindeutig. Den im Untertitel verwendeten Begriff „Frühjudentum" verstehe ich dabei weitestgehend analog zu der im englischen Sprachraum verbreiteten Bezeichnung „Second Temple Judaism". Dies bezeichnet eine Epoche, die von der Zeit der persischen Vorherrschaft bis zu den vernichtenden jüdischen Aufständen im ersten und zweiten Jahrhundert n.Chr. reicht. Für die zeitliche Abgrenzung nach vorne ist dabei die Annahme wesentlich, dass der Niedergang der judäischen und israelitischen Königsdynastien sowie die daran anschließende Exilszeit den Nährboden für die Hoffnungen auf eine eschatologische Restaurierung darstellen.

Das zweite Auswahlkriterium ist ein inhaltliches, indem all jene Texte untersucht werden, die übermenschliche Aspekte von einer eschatologischen Heilsgestalt Gottes aussagen, bzw. so verstanden wurden. D.h. ausgeschlossen sind jene Texte, die lediglich von personifizierten Eigenschaften Gottes, wie der Weisheit, handeln, wenn diese nicht auch zugleich als eschatologische Heilsgestalten zu charakterisieren sind. Dasselbe gilt für Texte, die von „historischen" Figuren wie erhöhten Patriarchen handeln: Nur dort, wo diese zugleich als eschatologische Heilsgestalten Gottes zu verstehen sind, werden sie berücksichtigt.[90]

Die Ausrichtung dieser Studie an einem neutestamentlichen Fragehorizont bedingt auch, dass den historischen Entwicklungslinien, die zurückreichen zu den herrscherideologischen Kontexten der israelitischen und judäischen Königszeit, nur bedingt Beachtung geschenkt werden kann. Dies stellt keineswegs

---

[89] Zu den aus formalen Gründen nicht berücksichtigten Texten gehören somit z.B. die samaritanischen Taheb-Erwartungen oder 3Hen.

[90] Zu „personified divine attributes", exalted patriarchs" und „principal angels" als „divine agents" vgl. die ausführliche und grundlegende Untersuchung von HURTADO, One God, 17–95. Die Beschränkung auf messianische Gestalten bedeutet zugleich, dass es in dieser Studie nicht darum gehen kann, alle frühjüdischen Voraussetzungen für die neutestamentlichen Hochchristologien zu untersuchen.