

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-

gelen 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 ἐστίν. 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 שׁוֹשִׁיׁם geht auf Dittographie zurück und ist zu streichen (GKB, § 47n). Es konnte entgegen der intransitiven Bedeutung von שׁוֹשִׁי 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 זִינְתָּהּ vgl. GKB, § 130b. – V. 4: Zu וְיִשְׁעָם vgl. GKB, § 65f. – V. 7b: *Lege* MT; vgl. BEUKEN, Jesaja 28–39, 330. – V. 8a: BEUKEN, ebd., will ךְּךְ 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 יְבוּאֵי־יָוִם נָקַם לַיהוָה) (נְהַלְיָם/נְהַלְיָה) (נְהַלְיָם/נְהַלְיָה); 34,12–15/35,8–10; 34,10/35,8 (לֹא־יִעֲבְרוּ/אֵין עֲבַר בָּהּ) (הַצִּיר וְנָה תָנִים) (הַצִּיר וְנָה תָנִים); 34,14/35,8f. (שִׁשׁ/dreifaches שִׁשׁ). 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 וְהוֹאֵלְמוּ הַלֵּךְ דְּרָהּ 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 וְהֵלְכֵי] 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 מְעַרְבֵּב); 35,2/40,5 (רָאָה und כְּבוֹד יְהוָה); 35,4/40,9 (vgl. V. 1) (הֵבִיחַ אֶלֶּהֶם); 35,8/40,3 (מְסֻלֵּל und מְרַדְּדֵר/מְרַדְּרֵר und מְסֻקָּה); 35,3f./40,10 (חֹק); 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 größesajanischer 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 מְלִכּוּת 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.

ἐγείρονται 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 (רַחַף *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 עֲבוּדֵי 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 Prophet⁷⁵ 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. – COLLINS, 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 (נְבִיאֵי) 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 *וּבְהַסְדוֹ* 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 *וְעַל תְּרוּחָהּ* und aus Z. 12 *יְבִישׁוּ עֲנוּיִם* jeweils mit Jes 61,1 als Quelltext)⁸³ und des Handelns von *אדני* (Z. 11 und 12 bis *יְחִיהֶה*)⁸⁴ literarische Absicht.⁸⁵ Bereits das auf *אדני* bezo-

⁸⁰ Übersetzung von ZIMMERMANN, Texte, 344f.

⁸¹ Es ist *יעשה* 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 *יְבִישׁוּ עֲנוּיִם* 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: *יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה* nimmt aus Jes 43,1 *קָרָאתִי בְּשֵׁם יְהוָה* auf (vgl. Jes 45,3: *בְּשֵׁם יְהוָה הַקְּוֹרָא בְּשֵׁם יְהוָה*); Z. 6: *וְעַל עֲנוּיִם רוּחוֹ תְרוּחָהּ* ist eine Kombination von *וְעַל עֲנוּיִם רוּחַ יְהוָה* (Jes 42,1), *וְנָתַתָּה עָלָיו רוּחַ יְהוָה* (Jes 11,2: wie in Z. 12 ist *רוּחַ יְהוָה* das Subjekt) und *וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵם עָלַי* (Gen 1,2: Subjekt ist *אֱלֹהִים* analog zu Z. 12). Lediglich *לְבִישׁוּ עֲנוּיִם* (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* *עֲנִי עֲנִי עֲנִי* 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 חק (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 חק hervorgebracht worden sein, wäre hier noch das Gebot des Ausschlusses der Kranken und Versehrten aus dem חק 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 חק (CD 15,15–17). Da Gehörlose keine Möglichkeit haben, die Tora zu hören und diese vollkommen zu befolgen, müssen auch sie aus dem חק ausgeschlossen werden (4Q349 Frg. 8 IV = 4Q396 Frg. 1–2).

⁸⁹ KVALBEIN, Wunder, 123.