

**König JHWH und königlicher Gesalbter.
Das Repräsentanzverhältnis in 4Q174**

In meiner Untersuchung „Gesalbter und König“ habe ich für den Kulturraum des Frühjudentums einen kausalen Zusammenhang zwischen königlichen Gesalbtenvorstellungen und der theologischen Basiskonzeption von JHWH als König vorausgesetzt.¹ Dies gilt in theologischer Hinsicht, dürfte aber zugleich auch den traditionsgeschichtlichen Prozeß in seiner Grundstruktur spiegeln. Der zunehmend transzendent empfundene JHWH, der seinen Thronszitz im Himmel einnimmt, kann durch bevollmächtigte Mittlergestalten zukünftig bzw. endzeitlich auf Erden tätig werden. Einen solchen Mittler stellt auch die in einigen zeitgenössischen Texten beschriebene oder titular beanspruchte Figur eines „Gesalbten“ dar.

Die fundamentale theologische Voraussetzung für entsprechende Gesalbten-Konzeptionen findet sich in der Überzeugung von der Mächtigkeit JHWHs in Geschichte und Kosmos, die sich unter Verwendung metaphorischer Sprache in der Bildwelt von JHWH als König konzentriert. Damit ist JHWHs Gestaltungsmöglichkeit, sein Einfluß in der Geschichte seines Volkes grundgelegt und als Paradigma formuliert, das für eine Haltung des Vertrauens auf JHWHs Heilshandeln nötig ist. An JHWHs Macht hat dann in manchen Traditionen der Gesalbte Anteil, indem er als Repräsentant JHWHs dessen Herrschaft geschichtlich verwirklicht – er übernimmt eine königliche Funktion JHWHs. Ermächtigung und Legitimation für seine Aufgaben erhält er allein von JHWH, womit das Verhältnis theozentrisch bestimmt ist, d.h. die Relation JHWH – Gesalbter läßt sich als Partizipation und Repräsentanz beschreiben. Explizit verbalisiert ist dieses Verhältnis zeitgenössisch lediglich in PsSal 17.²

Diesen Kausalzusammenhang hat unlängst Michael Wolter grundsätzlich in Frage gestellt: Die Messiaserwartung gehöre nicht (oder nur randständig) zum „semantischen Feld von Gottes eschatologischer Durchsetzung seiner universalen

¹ S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW, 105), Berlin-New York 2000, v.a. 142.551.

² Ebd. 163-184.

Königsherrschaft“.³ Wolter führt als Argument den negativen Textbefund an, der auf PsSal 17 beschränkt sei und auch dort gerade Gottes himmlische Transzendenz ausdrücke; „der davidische Messias König übt seine Herrschaft gewissermaßen als von Gott autorisierter irdischer Vasallenkönig aus“.⁴ Wolter betont die „Differenz zwischen den beiden Heilskonzepten“, deren Grund darin liege, „daß für die Erwartung der Gottesherrschaft der Gedanke der unmittelbaren Präsenz Gottes *selbst* konstitutiv ist“.⁵

Den von PsSal 17 hergestellten Zusammenhang kann man freilich auch ganz anders beurteilen, wenn man den Gedanken eines weitreichenden Repräsentationsverhältnisses ins Spiel bringt. Zunächst wird die Vorstellung von JHWH als König durch die Makrostruktur von PsSal 17 als Fundament der gesamten Aussage des Textes erkennbar: Mittels einer *inclusio* artikulieren die VV.1-3 und V.46 JHWHs Königsein als theologische Basis.⁶

¹Herr, du selbst bist unser König (βασιλεὺς ἡμῶν) für immer und ewig;
ja, in dir, o Gott, soll unsere Seele sich rühmen.

²Und was ist die Lebenszeit des Menschen auf Erden?

Seiner Zeit entspricht auch seine Hoffnung auf sie.

³Wir aber wollen hoffen auf Gott, unseren Retter;

denn die Stärke unseres Gottes ist auf ewig mit Barmherzigkeit,

und das Königtum (βασιλεία) unseres Gottes ist in Ewigkeit über den Heiden mit Gericht. ...

⁴Der Herr selbst ist unser König (βασιλεὺς ἡμῶν) für immer und ewig.

Die Bildwelt der königlichen Herrschaft Gottes wird daraufhin mit der königlichen Herrschaft eines Nachkommen aus der davidischen Dynastie in Beziehung gesetzt:

⁴Du, Herr, erwähltest David zum König über Israel,
und du schworst ihm für seinen Samen in Ewigkeit,
daß sein Königtum (βασιλείον) vor dir nicht aufhöre.⁷

³ M. Wolter, „Was heisset nu Gottes reich?“, in: ZNW 86 (1995) 5-19, hier 10. Er nimmt Bezug auf P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (1957), in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament (TB, 31), München 1965, 55-91, hier 80.

⁴ Wolter, Gottes reich, 10.

⁵ Ebd., Hervorhebung im Original.

⁶ Deutsche Übersetzungen von S. Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos (JSHRZ, IV/2), Gütersloh 1977, 97-107.

⁷ Die Tradition vom die geschichtliche Zeit überspannenden Bestand der davidischen Königsdynastie ist atl.-frühjüdisch breit bezeugt, wobei neben Ps 89,4f; 132,11; Jes 11,4; Jer

Von dieser Verheißung her kann auf einen königlichen Gesalbten ausgeblickt werden. Dieser zukünftig erwartete davidische König erhält Sendung und Ermächtigung durch JHWH, woraus ihm übermenschliche Möglichkeiten zur Verwirklichung seiner Herrschaft auf Erden erwachsen, wie 17,21-31 ausführlich (und damit zur persönlichen Annahme einladend) schildert. Dieser davidische König wird in V.32 mit dem Gesalbten-Prädikat tituiert: καὶ βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κυρίου.⁸ V.34 reflektiert in diesem Zusammenhang das Verhältnis des Gesalbten-Königs zu JHWH: Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ. Weil JHWH König ist und den davidischen König begabt, kann auch dieser König sein. Die aufeinander bezogene Metaphorik zeigt, daß die Königsherrschaft des Gesalbten aus JHWHs Königsein resultiert – die Terminologie signalisiert bereits das Verhältnis der Partizipation und Repräsentanz, wobei man interpretierend die Analogie von JHWH als Großkönig und dem Gesalbten als Vasallenkönig heranziehen könnte. Die fundamentale Theozentrik frühjüdischer Theologie bleibt innerhalb der Bildwelt gewahrt, wenn JHWH König des Gesalbten ist und dieser an der königlichen Macht JHWHs teilhat. Daher kann der in der davidischen Dynastieverheißung begründete Gesalbte Heil für Israel wirken.

*

Diese Verhältnisbestimmung liegt nun auch der Schriftauslegung von 4Q174 III zugrunde, was in der Forschung angesichts einer Beschränkung auf das für die „messianische“ Frage wichtige Textstück ZZ.10-13 zumeist ausgeblendet bleibt. Auf diesen Sachverhalt wollen meine Ausführungen aufmerksam machen.

Der Text 4Q174 III 1-13⁹ stammt wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 1. Jh. v.Chr.¹⁰ und entstand somit etwa zeitgleich mit PsSal 17. In seiner literarischen Form läßt er sich am ehesten als Pescher klassifizieren,¹¹ der eine eschatologische

33,17; 1 Makk 2,57; Sir 45,25 besonders auch die Natan-Verheißung 2 Sam 7,11-16 in Betracht kommt, eine Stelle, die in 4Q174 im Zentrum der Interpretation steht (s.u.).

⁸ Zur Begründung der Konjektur κυρίου (anstelle von κύριος) vgl. *Schreiber*, *Gesalbter*, 177f.

⁹ Text: DJD V (1968), 53; neue Rekonstruktion als Kol. III von *A. Steudel*, *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat^{a,b})* (StTDJ, 13), Leiden u.a. 1994, 25.

¹⁰ Die erhaltene Handschrift, die paläographisch in das letzte Drittel des 1. Jh. v.Chr. zu datieren ist, stellt bereits eine Kopie dar. Zur Datierung *Steudel*, *Midrasch*, 7.202-210.

¹¹ Anders *Steudel*, *Midrasch*, 190-192: „thematischer Midrasch mit Parallelen zu den (frühen) Pescharim“ (191); vgl. *G.J. Brooke*, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT.S, 29), Sheffield 1985, 139-141.166f. Diese Bestimmung läuft frei-

Auslegung von 2 Sam 7,10-14 bietet. Der Abschnitt ist so strukturiert, daß sich an ein längeres oder kürzeres Schriftzitat aus 2 Sam 7,10-14 eine Deutung anschließt. Der zitierte Text weicht freilich in einigen Einzelheiten vom MT ab, entspricht ihm aber so weitgehend, daß eine eindeutige Identifizierung unstrittig ist. Der Abschnitt 4Q174 III 1-13 lautet nach der Übersetzung von Johann Maier:¹²

(1) [.....]. ein Fei[nd. Und nicht wird weite]r ein Sohn des Unrechts es [unterdrücken (?)] wie vordem (2 Sam 7,10), und von der Zeit an, da (2) [ich Richter bestellt hatte] über mein Volk Israel (2 Sam 7,11). Das ist das Haus, welches [.....am E]nde der Tage, wie es geschrieben steht im Buch (3) [des Mose: Das Heiligtum,] JHWH, welches Deine Hände [gegrün]det; JHWH herrsche (als König) immer und ewig (עוֹלָם וָעֶד יְהוָה יִמְלֹךְ עַלְיָנוּ) (Ex 15,17f). Das ist das Haus, in welches nicht eintreten darf (4) [.....].[auf]jimmer, und ein Ammoniter, ein Moabiter, ein Bastard und ein Fremder und ein Proselyt auf ewig (vgl. Dtn 23,1-3), denn Seine Heiligen sind dort (5) ..[.].[.....]ewig, (Er) wird ständig über ihm erscheinen. Und nicht werden wieder Fremde es zerstören, wie sie vordem zerstört haben (6) das Heilig[tum I]sraels durch dessen Versündigung. Und Er sagte an, Ihm zu erbauen ein Menschen-Heiligtum (אֲדָמָה שֶׁקִּדְשָׁהּ), damit man in ihm Räucherwerk darbringt für Ihn (7) vor Ihm als Dank-Erweise. Und wenn Er zu David gesagt hat: *Ich habe dir R[uhe verschafft] von all deinen Feinden* (2 Sam 7,11a), so darum, weil Er ihnen Ruhe verschaffen wird vor al[en] (8) Belialssöhnen, die sie zu Fall bringen (wollen), um sie zu vernichten [durch Schu]ld, als sie gekommen sind durch Belials Plan, um stracheln zu lassen die Sö[hne] (9) des Lich[ts, und] um gegen sie unheilvolle Ränke zu sinnen, da[mit] sie für Belial gefangen [werden] in schuldhafter Verirrung. [vacat]

(10) Und es [verkünd]et dir JHWH, daß Er dir ein Haus bauen werde (2 Sam 7,11b): „Und ich werde deinen Samen aufrichten nach dir und fest hinstellen den Thron seines Königtums (כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ) (11) [für im]mer (vgl. 2 Sam 7,12f.). Ich [werde] für ihn Vater sein und er wird für mich ein Sohn sein“ (2 Sam 7,14). Das ist der Sproß Davids (צִמְחַת דָּוִד), der mit dem Toraerteiler (דּוֹרֵשׁ הַתּוֹרָה) auftritt, welchen (12) [Er auftreten lassen wird] in Zi[on am E]nde der Tage, wie es geschrieben steht (vgl. Am 9,11): *Und ich richte die*

lich Gefahr, anachronistisch von späteren (rabbinischen) Gattungen auszugehen. Zur Problematik vgl. J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB.AT Erg, 3), Würzburg 1990, 132-136. Von Pescher spricht auch K.E. Pomykala, The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism (SBL Early Judaism and Its Literature, 7), Atlanta 1995, 192.

¹² J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer II (UTB, 1863), München 1995, 104f.

umgefallene Schutzhütte Davids wieder auf. Das ist die Schutzhütte (13) Davids, die umgefall[en ist, d]ie Er aufstellen wird, um Israel zu retten. [vacat]

Am Beginn steht ein Zitat aus 2 Sam 7,10.11a, woran sich die interpretierende Rede von einem „Haus“ anschließt, das zunächst doppelt bestimmt wird: (1) Es steht mit dem „Ende der Tage“ in Verbindung,¹³ wobei der Charakter dieser Verbindung wegen einer *lacuna* nicht expliziert ist. Der Terminus signalisiert jedoch, daß eine eschatologische Auslegung von 2 Sam 7 stattfindet. Offenbar ist im Selbstverständnis des qumranischen Verf. die Endzeit bereits angebrochen und beginnt, sich zu verwirklichen. (2) Das „Haus“ wird durch ein erläuterndes Zitat aus Ex 15,17f näher bestimmt als das von JHWH gegründete Heiligtum, in dem JHWH als König auf ewig herrscht. Z.3 zitiert fast wörtlich den Beginn von Ex 15,18: יהוה ימלךך עולם ועד (MT: ימלךך לעולם). Beachtenswert scheint, daß das Zitat an dieser Stelle nicht notwendig ist bzw. auch vor der König-Aussage hätte enden können und so als bewußte interpretatorische Leistung verstanden werden muß.

„JHWH ist König“ fungiert als paradigmatische Aussage für das Verhältnis JHWHs zu Israel.¹⁴ Dieses grundlegende Bekenntnis dient der Identitätsstiftung und damit der Situationsbewältigung: Wenn es in die Lage politischer Unterdrückung und realer Unheilserfahrung gesprochen wird – wie sie die römische Fremdherrschaft im 1. Jh. v.Chr. im allgemeinen und die Konfliktsituation zwischen Qumran-Gemeinde und Jerusalemer Aristokratie im besonderen darstellen – produziert es ein Gegenbild, das den angesichts der Negativerfahrung naheliegenden Verdacht der Ohnmacht JHWHs als Irrtum im Sinne einer vordergründigen Sicht, die JHWHs Plan für Geschichte und Endzeit nicht berücksichtigt, überführt. Geschichtlich greifbarer Ort der irdischen Manifestation des Königseins ist der Tempel in Jerusalem, womit auch der primäre Israelbezug des Königseins JHWHs deutlich wird. Dieses Paradigma prägt inhaltlich die zentrale Aussagestruktur des Textes 4Q174 III 1-13, der aufweist, wie JHWH als König zur Wirkung gelangt. In

¹³ Zur Bedeutung des Syntagmas אחר יום ה'ים als „terminus technicus für die letzte Zeitspanne einer periodisch verlaufenden Geschichte“, dabei als teils schon gegenwärtiges, teils erst zukünftiges Geschehen vgl. *Stuedel*, *Midrasch*, 161-163 (Zitat 161); ferner *J. Zimmermann*, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT, II/104)*, Tübingen 1998, 105f.

¹⁴ Zu der im AT und Frühjudentum verbreiteten Vorstellung von JHWH als König vgl. die Textbetrachtungen bei *Schreiber*, *Gesalbter*, 39-142.

diesem Kontext ist das „Heiligtum“ bedeutungstragend, weil es die Spezifizierung eines Ortes für JHWHs Königsein erlaubt und damit zugleich eine konkretisierende Interpretation auf der Grundlage qumranischer Gruppenidentität eröffnet. Das wird im Textverlauf deutlich.

Das „Haus“, von dem in Z.2 recht unvermittelt die Rede war, steht mit dem im Zitat (2 Sam 7,10f) genannten Volk Israel, genauer mit der Frage, wer über Israel herrschen soll, in Verbindung. Möglicherweise ist auch der 2 Sam 7,10 vor dem zitierten Textstück im MT zu findende „Ort“ (מקום) als Bezugsgröße vorzusetzen. Wieder ist in Z.3 nach dem Zitat aus Ex 15,17f das Motiv des „Hauses“ verwendet, und dessen exklusiver Israelbezug wird durch Abgrenzungen demonstriert: Fremde dürfen nicht eintreten, denn JHWHs „Heilige“¹⁵ befinden sich dort, ja JHWH selbst ist präsent, was die Qualität der Beständigkeit und den Schutz vor Zerstörung begründet. Die offene Bildwelt lädt geradezu zur Projektion eigener Erfahrungen der Rezipienten ein.¹⁶

Laut Z.6 verhiess JHWH den Bau eines Heiligtums (מקדש), das durch das Substantiv מִקְדָּשׁ bestimmt wird. Mir scheint ein semantischer Gehalt dieses rätselhaften Syntagmas plausibel, der die Deutung provoziert, daß es nun Menschen sind, die – analog zu IQS V 1-6; VIII 4b-11; IX 3-6 – JHWHs Heiligtum darstellen.¹⁷ Dies ist unter der Voraussetzung der Substitution des Jerusalemer Tempels durch die Gemeinde von Qumran denkbar, die wegen einer die Reinheit gefährdenden Depravation von Kult und Kultpersonal geschieht. Dabei wird dann auch ein Exklusivitätsanspruch der Qumran-Gemeinde sichtbar. Der Zusammenhang mit dem Heiligtum

¹⁵ Nach Brooke, Exegesis, 182f und Zimmermann, Texte, 107 sind damit Engel bezeichnet.

¹⁶ Der Rekonstruktionsvorschlag von Steudel, Midrasch, 25.43f füllt die lacuna zu Beginn von Z.5 nochmals durch ein Zitat aus Ex 15,18: יְהוָה יְמַלֵּךְ [עוֹלָם]. Damit würde die königliche Bildwelt verstärkt. Übernommen von Zimmermann, Texte, 100. Anders Brooke, Exegesis, 87.92.103f (כְּבֹרֵדוֹ לְעוֹלָם), „[His glory shall] be revealed for ever“).

¹⁷ Für die Bedeutung „ein Heiligtum, aus Menschen (bestehend)“ spricht sich Zimmermann, Texte, 107f aus (der andere Deutungen diskutiert); so auch Steudel, Midrasch, 165f; G.-W. Nebe, 4Q174, 1-2, I, 6f im Lichte von Sektenschrift und Jub 2,22, in: RdQ 18/72 (1998) 581-587, hier 586. Anders geht D.H. Juell, Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity, Philadelphia 1988, 66f von einem realen endzeitlichen Tempel aus. D.R. Schwartz, The Three Temples of 4QFlorilegium, in: RdQ 10/37 (1979) 83-91 deutet auf den salomonischen Tempel als „a man-made temple“ (88), so daß der Text von drei Tempeln sprechen würde. M.O. Wise, 4QFlorilegium and the Temple of Adam, in: RdQ 15/57-58 (1991) 103-132 übersetzt „Temple of Adam“, was den eschatologischen Tempel im Sinne einer Urzeit-Endzeit-Typologie bezeichne.

von ZZ.2ff kann entweder als Identität (die Gemeinde als Tempel)¹⁸ oder als Unterscheidung von eschatologischem Tempel als Gebäude und der Qumran-Gemeinde als tempelähnlicher Gemeinschaft¹⁹ begriffen werden. Es handelt sich in jedem Fall wohl um eine *Interpretation des endzeitlichen Tempelgebäudes* auf die Qumran-Gemeinde, die seine gegenwärtige Verwirklichung oder Antizipation darstellt.²⁰

Es folgt – strukturell zu verstehen als weitere deutende Vertiefung der Rede vom „Haus“ – ein Zitat aus 2 Sam 7,11(b), das als Wort JHWHs an David eingeführt wird. Die anschließende Deutung formuliert das Handeln JHWHs, der (aktuell!) Ruhe verschafft vor allen Söhnen Belials, die die Adressaten – die Gemeinde – in Schuld führen und so (mit endzeitlicher Wirkung) vernichten wollen. Selbstverständnis und Feindbild der Qumran-Gemeinde stehen im Hintergrund und bereiten die Szene für die geschilderte Wirkung der Königsmacht JHWHs, seiner königlichen Souveränität.²¹

Das nun gebotene längere Zitat aus 2 Sam 7,11-14 wendet den Blick der Rezipienten auf die davidische Königsdynastie. Aus dem im atl. Text verfügbaren Motivinventar wählt der Verf. aus: (1) Das Bauen eines Hauses durch JHWH (7,11c). (2) Die Verheißung an David über dessen Nachkommen und den ewigen Bestand seines Thrones/Königtums (aus 7,12.13). (3) Die Ansage einer Vater-Sohn-Beziehung zwischen JHWH und dem davidischen König (7,14a). Mit diesen Elementen eröffnet sich eine eschatologische Perspektive, während eine (dem atl. Text inhärente) Deutung auf die unmittelbare Nachfolge Davids (Salomo) verblaßt. Das „Haus“-Motiv schafft eine Verbindung zu dem zuvor thematisierten „Heiligtum“, damit zur Qumran-Gemeinschaft selbst, die zum Ort der Herrschaft des davidischen Sprosses wird. Das „Haus“ bleibt dabei gänzlich theozentrisch bestimmt: JHWH handelt an der Gemeinde – ein Aspekt, der noch deutlicher hervortritt,

¹⁸ So Brooke, *Exegesis*, 184-193.

¹⁹ Eine Unterscheidung treffen D. Dimant, *4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple*, in: *Hellenica et Judaica* (=Fs. V. Nikiprovetzky), Leuven-Paris 1986, 165-189; auch Zimmermann, *Texte*, 109; Steudel, *Midrasch*, 163 (vgl. aber 167 die Erwägung, bereits ZZ.1-5 auf die gegenwärtige Gemeinde zu deuten).

²⁰ Anders bestreitet J.J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1995, 106f den eschatologischen Aspekt des Tempels.

²¹ Die Wirkung der königlichen Macht JHWHs schildert eindrücklich auch 1QM XIX.

wenn man die Auslassung des in 2 Sam 7,13 ausgesagten Hausbaus durch den Davididen wahrnimmt.²²

Der mittels der Semantik von **כס**/Thron und **מלכות**/Königsherrschaft artikuliert König-Gedanke erweist sich in zweierlei Hinsicht als bedeutsam: (1) Er bildet die Grundlage für eine erstrebte Herrschaft des Heils zugunsten der Adressatengruppe, die das wahre, das „eschatologische Israel“²³ verkörpert. Die dynastische Komponente vermag diese Hoffnung heilsgeschichtlich in der Verheißung JHWHs zu stützen. (2) Er erlaubt die Formulierung einer Beziehung zu JHWH, was durch die kulturell-königsideologisch vorgeprägte (vgl. Ps 2,6f) Vater-Sohn-Metaphorik geschieht.²⁴ Diese denotiert einzigartige Nähe und personale Unmittelbarkeit zu JHWH, die sich in Legitimation und Vollmacht auswirkt, also das irdische Königsein als von JHWH gegeben und getragen aufwertet, hält aber zugleich in der königsideologisch situierten Bildwelt eine kausal-qualitative Abstufung präsent: Das irdische Königtum verdankt sich ganz der Zusage und dem Handeln JHWHs.

Im unmittelbaren Anschluß an das Zitat aus 2 Sam 7,11-14 erfolgt die Identifizierung des verheißenen davidischen Königs mit dem „Sproß Davids“ (**צמח דויד**). Dieser atl. grundgelegte (Jer 23,5; 33,15; Sach 3,8; 6,12) Terminus leistet an dieser Stelle eine titulare Evozierung frühjüdischer bzw. qumranischer Gesalbtenkonzeptionen, d.h. die Gestalt eines königlichen Gesalbten ist damit bezeichnet. Die semantische Äquivalenz der Titel „Gesalbter“ und „Sproß Davids“ in der Sprache der Qumran-Gemeinde belegt 4Q252 V 3f, wo beide Titel parallel verwendet werden (mit einer Anspielung auf 2 Sam 7 in Z.4: **ברית המלכות**). Wenn man die Lücke zu Beginn von 4Q174 III 19 nach dem in ZZ.18.19 zitierten Ps 2,1f ergänzen darf – was wahrscheinlich ist – fällt dort in unmittelbarer Nähe und Position zu JHWH der Begriff **משיחו**; daß damit der „Sproß Davids“ wiederum angesprochen sein soll, liegt nahe. „Fürst der Gemeinde“ und „Sproß Davids“ setzt 4Q285 Fr. 5 in Relation, der „Sproß Davids“ begegnet in Auslegung von Jes 11,1-5 auch in

²² Vgl. auch *Juel*, Exegesis, 66.

²³ *Stuedel*, Midrasch, 164.

²⁴ Das Repräsentationsverhältnis zwischen JHWH und dem Davididen wird in der *Relecture* von 2 Sam 7,16 in 1 Chr 17,14 bereits deutlicher herausgearbeitet: „Bestehen sollen dein Haus und dein Königtum auf ewig vor mir; dein Thron soll Bestand haben auf ewig“ (2 Sam 7,16) – „Ich will ihn bestellen über mein Haus und über mein Königtum in Ewigkeit; sein Thron soll Bestand haben auf ewig“ (1 Chr 17,14). Vgl. *Brooke*, Exegesis, 178f.

4Q161 Fr. 8-10 (vgl. in Jes 11,1 die analoge Bildwelt vom „Zweig aus dem Stumpf Isais“).²⁵

Die eschatologische Zielgestalt des „Gesalbten“ stellt also die Erfüllung der durch Natan ergangenen dynastischen Verheißung in 2 Sam 7 dar – die Natan-Verheißung wird messianisch interpretiert. Damit dokumentiert 4Q174 III 10-13 historisch eine fortgeschrittene Station innerhalb der Entwicklung von der davidischen Königstheologie zur messianischen Erwartung. Königliche Stellung und Charakter des „Sprosses“ werden in der Erwählung der davidischen Dynastie fundiert und vermittelbar, so daß die geschichtsverändernde Wirkmöglichkeit des „Sprosses“ deutlich ist. Der fundamental-kausale Bezug zu JHWH wird durch die dynastische Rückbindung an David sichergestellt, wobei hier auch die König-Bildwelt ihren genuinen Ort besitzt. In diesen Rahmen fügt sich die weitere Charakterisierung des „Sprosses“ in 4Q174 III: Das Auftreten in Zion signalisiert die Israelzentrik des Wirkens (Z.12). Der Hinweis auf das „Ende der Tage“ (Z.12) bedeutet die eschatologische Funktion der Gestalt, die auf der gleichen Ebene wie die Ausschaltung der Belialssöhne in ZZ.7-9 zu erfassen ist. Die Rettung Israels in Z.13 kennzeichnet die *Heilsperspektive*; diese resultiert aus einer Deutung mittels eines Zitates aus Am 9,11, das eine bildhaft offene Beschreibung der „Rettung“ als Wiedererrichtung der umgestürzten Hütte Davids bietet – die eschatologische Neukonstitution der zerstörten davidischen Heilsherrschaft für Israel wird pointiert. Man wird darin spezifischer einen exklusiven Bezug zur Gemeinde von Qumran zu vermuten haben, da das Bild des „Hauses“, das mit dem Tempel identifiziert wurde, als Vorwegnahme des eigentlichen, reinen Tempels in der gegenwärtigen Gemeinschaft von Qumran zu verstehen ist.²⁶

Der messianische Aussagewert von 4Q174 III wurde in der Forschung sehr breit rezipiert,²⁷ freilich häufig unter Konzentration auf die ZZ.10-13, was eine

²⁵ Zur Äquivalenz „messianischer“ Titel in den Qumran-Schriften vgl. *Schreiber, Gesalbter*, 239-241.

²⁶ So *Brooke, Exegesis*, 184-193.218.

²⁷ Vgl. schon *A.S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (SSN, 3), Assen 1957, 172-175; dann z.B. *Brooke, Exegesis*, 197-205; *Juel, Exegesis*, 67f; *Collins, Scepter*, 61.164; *Pomykala, Tradition*, 194-197; *C.A. Evans, Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (AGJU, 25), Leiden-New York-Köln 1995, 105; *A. Laato, A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (International Studies in Formative Christianity and Judaism, 5), Atlanta 1997, 297-299; *Zimmermann, Texte*, 110-113; *Schreiber, Gesalbter*, 224-226. – Zur Gestalt des מָלֶכְךָ הַיְהוָה, die sich im Kontext des Qumran-

Ausblendung des Kontextes mit sich bringt. Entsprechend wenig Beachtung findet die Beobachtung der theologischen Fundierung der Gesalbten-Konzeption in der JHWH-König-Vorstellung.²⁸

Fragt man nach dem theologischen Hintergrund der Aussage über den „Sproß Davids“, stößt man über das Motivfeld der Königsherrschaft auf die im Textduktus selbst angelegte Relation: Die Verbindung von JHWH-König und dem davidischen Gesalbten als König. Es handelt sich dabei nicht nur um einen allgemeinen theologischen Hintergrund, sondern um ein in seiner Bildwelt konkret qualifizierbares Verhältnis. Als Verhältnis von Vater und Sohn besitzt es ein Gefälle, das durch die Konnotationen von personaler Nähe, Ermächtigung und Repräsentanz bestimmt ist. Es steht in dem gemeinsamen Kontext der Heilsherrschaft für Israel mit eschatologischer Perspektive (als Erfüllung einer Verheißung). Die Motivik des „Hauses“, in ZZ.2.3 für JHWHs eschatologisches Heiligtum verwendet und in Z.10 im Zitat aus 2 Sam 7,11 auf den David-Nachfahren (im Sinne der Wiedererrichtung der davidischen Dynastie) gedeutet, läßt das Auftreten des David-Sprosses als Kulminationsort des endzeitlichen Handelns JHWHs erscheinen und bestätigt damit das enge Verhältnis zwischen JHWH und seinem Repräsentanten. JHWHs ewiges Königtum wirkt sich aus im ewigen Bestand des davidischen Thrones,²⁹ dessen zu-

Schriftums als priesterlicher Gesalbter deuten läßt, vgl. *Zimmermann*, Texte, 112; *Brooke*, Exegesis, 203-205; *Juel*, Exegesis, 68-75; *J.C. VanderKam*, Messianism in the Scrolls, in: *E. Ulrich/J. VanderKam* (Hgg), The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (CJAn, 10), Notre Dame 1994, 211-234, hier 227f. Zur Tora-Autorität *J. Maier*, Messias oder Gesalbter? Zu einem Übersetzungs- und Deutungsproblem in den Qumrantexten, in: RdQ 17 (1996) 585-612, hier 603f.

²⁸ Aus der einschlägigen Literatur läßt sich kaum ein Autor benennen, der dieses Verhältnis reflektiert. Lediglich *O. Betz*, The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament, in: RdQ 6/21 (1967) 89-107, hier 101 Anm. 45 merkt an: „This midrash shows that the concept of ‘Kingship of God’ and that of the Messianic king do not exclude each other. The rise and rule of the Messiah reveal the Kingship of God“. Einige Hinweise finden sich bei *Brooke*, Exegesis, 144 (spricht in bezug auf Gottes Herrschaft von „representative rule of the shoot of David“), 198f (mit dem Verb *שׁוּט* ist ein Aspekt der Souveränität JHWHs ausgedrückt, „carried out through the seed of David (2 Sam 7:12a), the shoot“), 205 (durch den davidischen Messias „God’s proper rule will be restored“).

²⁹ Diese Legitimations- und Ermächtigungsstruktur erinnert an Ps 89: In den VV.19-38 wird geschildert, wie JHWH David zum König einsetzt, ihn ermächtigt und ihm in seiner Treue Hilfe gegen seine Feinde gewährt; zuvor begegnet in V.15 im „Thron“ (*נוֹס*) JHWHs königliche Metaphorik, in VV.2-15 wird JHWHs Herrschaft beschrieben, so daß sich auch in Ps 89 ein Zusammenhang über die König-Vorstellung andeutet.

künftige (Wieder-)Aufrichtung zur Erwartung wird. Die Konzeption des königlichen Gesalbten erscheint als Wirkung der JHWH-König-Vorstellung und findet darin ihre theologische Qualifikation. JHWHs Königsein und Majestät manifestieren sich auf Erden in der Herrschaft des königlichen Gesalbten.³⁰

So konstituiert sich ein Hoffnungsbild, das sich auf der Basis der JHWH-König-Vorstellung entwickelt und einen Repräsentanten JHWHs als Mittlerinstanz einsetzt. Die für diese Funktion grundlegende Denotation ist die der Herrschaft eines Königs, wodurch gewährleistet ist, daß die Qumran-Gemeinschaft, die JHWH auf ihrer Seite weiß, gegenüber den Widersachern bestehen kann. Der pragmatisch geforderte kontrafaktische Impetus der Aussage bedient sich einer schlagkräftigen Bildwelt.

*

Der Kausalzusammenhang zwischen der JHWH-König-Vorstellung und der Konzeption des königlichen Gesalbten im Frühjudentum birgt nun auch Konsequenzen für das Auftreten des historischen Jesus und die urchristliche Christologie (als Rede vom $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) in sich. Die im Neuen Testament breit bezeugte Botschaft Jesu von der $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ läßt naturgemäß die Frage nach der Stellung seiner eigenen Person dabei virulent werden.

Aus der Jesustradition darf mit einiger Sicherheit die für Jesu Auftreten charakteristische Tatsache entnommen werden, daß Jesus den gegenwärtig punktuell ereigneten Anbruch der Königsherrschaft Gottes auf Erden untrennbar mit seiner Person verbunden hat.³¹ Jesus erhebt den Anspruch, in seinem Wirken selbst *der*

³⁰ Die Möglichkeit, beide Aussagen theologisch miteinander zu verbinden, liegt über die verwandte Motivid hinaus in der chronologischen Abfolge der Einzelzitate aus 2 Sam 7,10-14. Anders Zimmermann, *Texte*, 106, der verschiedene Themen nacheinander behandelt sieht und sich daher auf den messianischen Abschnitt isoliert konzentrieren kann.

³¹ Hier besteht ein recht weitgehender Konsens unter den Jesus-Forschern. Vgl. nur H. Merkley, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS, 111), Stuttgart ³1989, 63-66; H. Leroy, *Jesus. Überlieferung und Deutung* (EdF, 95), Darmstadt ³1999, 72-78; J. Gnlika, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien ³1995, bes. 145-156; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin-New York 1996, 131-135.138f.154.221 (in bezug auf Jesu Wirken); 270-275 (unter Verwendung der Kategorie eines endzeitlichen Propheten); G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ²1997, bes. 234-238.241-245; Wolter, *Gottes reich*, 14. Auf dem gerade erörterten Hintergrund kann ich freilich die These von Wolter, daß „Jesus für sich selbst etwas reklamiert, was der frühjüdischen Basileia-Erwartung konstitutionell fremd ist“ (ebd. 14), nicht teilen. M.E. liegt das Proprium im *Modus* der Durchsetzung der Basileia, die ihre Legitimation nicht aus der eindeutigen, unmißverständlichen Durchschlagskraft ihrer Erscheinung erhält, sondern Ver-

Repräsentant der beginnenden eschatologischen Königsherrschaft Gottes zu sein; der *Anbruch* der Basileia ereignet sich in Jesus, während die *volle Verwirklichung* durch Gott noch aussteht. Immer wieder wird als Belegstelle für dieses Verständnis Lk 11,20 (par Mt 12,28) genannt: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Basileia Gottes zu euch gekommen“.³² In Jesu Dämonenbannungen wird die Basileia Gottes in der Geschichtsrealität erfahrbar. Damit ist die Endzeit angebrochen und die himmlische Wirklichkeit der Königsherrschaft Gottes auch auf Erden (anfanghaft) präsent: Dafür steht Jesus. Das in Mk 2,18f parr problematisierte Aussetzen der gängigen religiösen Praxis des Fastens unter den Schülern Jesu begründet Jesus mit der Anwesenheit des Bräutigams, wobei sich dieses eschatologische Heilsbild nicht anders als auf den *jetzt* geschichtlich wirkenden Jesus selbst interpretieren läßt. Jesu Mahlgemeinschaften mit sozial Marginalisierten verkörpern den Heilsaspekt der Basileia im Handeln Jesu (Mk 2,15-17 parr; Mt 11,19 par Lk 7,34; Mt 22,2-10 par Lk 14,16-24). Nach Lk 12,8f schließlich entscheidet sich der Ausgang des Endgerichts an der aktuellen Stellung des Menschen gegenüber der Person Jesu.

Man kann erwägen, ob Jesu Gewißheit vom Anbruch der Basileia und deren Verbindung mit seiner Person mit der in Lk 10,18 angedeuteten Vision vom Satasturz zusammenhängen. Auf dem Hintergrund von AssMos 10,1-10, wo die endzeitliche Verwirklichung des *regnum* Gottes mit der Wegnahme des Teufels eingeleitet wird,³³ würde die Vision des aus dem Himmel stürzenden Satan bedeuten, daß diese Heilszeit im Himmel schon antizipativ eingetreten ist und damit auch auf Erden unmittelbar bevorsteht, ja schon konkret ansagbar ist. Da Jesus dieser Vision gewürdigt wurde, fällt ihm auch die Aufgabe der Verkündigung, des Anfangs der Verwirklichung zu. Eine narrative Darstellung fand diese Gewißheit

trauen auf der Basis von Worthandlung und exemplarischen Heilungen fordert. Die Modifikation der zeit- und religionsgeschichtlich üblichen Vorstellung liegt zentral in der Integration der *konkreten* Person des Jesus von Nazaret in seiner *Eigenart*, die Basileia zu repräsentieren.

³² Die von A. Lindemann, Art. Herrschaft Gottes IV, TRE 15 (1986), 196-208, hier 204 gezeigte Zurückhaltung gegenüber der Aussagekraft des Logions scheint mir unberechtigt, da sowohl dessen Herkunft von Jesus als auch seine Aussage der wesentlichen Verbindung von Basileia und Jesus deutlich sind.

³³ Vgl. S. Schreiber, Hoffnung und Handlungsperspektive in der Assumptio Mosis, in: JSJ 32 (2001) 58-77.

von der Entmachtung des Satans in der Erzählung von der Versuchung Jesu (Mt 4,1-11 par Lk 4,1-13), die Jesu Sieg über den Satan demonstriert.³⁴

Die Situation der Spannung zwischen dem gegenwärtigen unscheinbaren Anbruch der Basileia und ihrer weiterhin in der (nahen) Zukunft liegenden Vollverwirklichung reflektieren die Gleichnisse, die die Basileia thematisieren und ihre Metaphorik aus Wachstumsprozessen entlehnen: Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32 par Mt 13,31f par Lk 13,18f), vom Sauerteig (Mt 13,33 par Lk 13,20f) und von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29). Dabei ist es wieder Jesus selbst, der die Bildwelt formuliert und damit die Wirklichkeit der Basileia authentisch zu deuten beansprucht. Und: Es ist *Jesu Wirken*, das (sozusagen als Sachebene des Gleichnisses) den kleinen Anfang darstellt und der Vollendung entgegensieht – in *seinem Wirken* die Basileia wahrzunehmen, ist pragmatischer Impetus der Gleichnisse, die damit zugleich die Problematik einer auf der Folie zeitgenössischer Erwartungen von Gottes eschatologischer Königsherrschaft forcierten Mehrdeutigkeit des Geschichtshandelns Jesu enthüllen,³⁵ die eine Entscheidung verlangt, die nicht einfachhin auf gängige Konzeptionen rekurrieren kann. Nicht überwältigend-machtvoll ereignet sich die Basileia, sondern in „leisen Tönen“. Jesus kann seinen Anspruch letztlich nicht unzweideutig „beweisen“. Gerade in der praktizierten Repräsentation von Gottes endzeitlicher Königsherrschaft tritt Jesu außerordentlicher Sendungsanspruch zutage, hinter dem ein starkes Bewußtsein von der Erfüllung des Willens Gottes in diesem Tun zu vermuten ist.

Wenn Jesus also in seiner Person so wesentlich mit der Wirklichkeit der Basileia verbunden ist, stellt sich seinen Zeitgenossen fast notwendig die Frage nach einem traditionellen Deute-Modell, das diese Verbindung denkbar, artikulierbar und einsichtig macht – dies um so mehr, als Jesus selbst gerade diese Korrelation zwar voraussetzt, aber nirgends mit geprägten oder eigenproduzierten Kategorien klärt. Dann liegt auf dem Hintergrund des Verhältnisses von JHWH-König und Gesalbtem-König die Möglichkeit, Jesus als königlichen Gesalbten (χριστός) zu verstehen, religionsgeschichtlich nicht weit entfernt – wohlgemerkt als *eine* Mög-

³⁴ *Theißen/Merz*, Jesus, 196f.236 erwägen Lk 10,18 als Niederschlag einer Berufungsvision Jesu. – Seine Exorzismen bestätigen für Jesus, daß die Macht des Bösen prinzipiell gebrochen ist (vgl. Lk 10,17). Wenn im Beelzebulgespräch (Mt 12,22-30 par Lk 11,14-23) der „Starke“ vor dem Eindringen in seinen Palast überwunden sein muß, setzt dies für Jesu Exorzismen voraus, daß Satan bereits überwunden ist.

³⁵ Anders akzentuiert *Wolter*, Gottes reich, 15 die Spannung innerhalb der Gleichnisstruktur darin, daß Jesu Anspruch der irdischen Repräsentanz der Gottesherrschaft von der üblichen Erwartung differiert, die *keinen* Repräsentanten kenne.

lichkeit. Dieser naheliegende Antwortversuch auf der Basis der frühjüdischen Gesalbtentradition wurde, wie die neutestamentliche Überlieferung von Jesus als „Christus“ eindeutig belegt,³⁶ auch wahrgenommen. Unklar ist, ob dies bereits zu Lebzeiten Jesu, vielleicht sogar von ihm selbst formuliert oder wenigstens akzeptiert, geschah. Dagegen spricht eindeutig die Tatsache, daß die Jesus-Tradition keinen Beleg dafür kennt, daß Jesus den Titel für sich beansprucht hätte.³⁷ Das sogenannte „Messias-Bekenntnis“ des Petrus (Mk 8,27-30 parr) wird ja gerade von außen an Jesus herangetragen und spiegelt so eher den Glauben der nachösterlichen Anhängerschaft Jesu. Möglicherweise vermied Jesus ganz bewußt eine Selbstvorstellung in einer der bekannten zeitgenössischen Kategorien, um die Eigenart seines Wirkens und seines Gottesbildes offenzuhalten und seinen Hörerinnen und Hörern einen eigenen, unmittelbaren Zugang zu Gott zu ermöglichen. Darüber, ob manche Zeitgenossen Jesu von ihm als „Gesalbtem“ sprachen, lassen sich bestenfalls Vermutungen anstellen, wobei nochmals unterschieden werden müßte zwischen positiver Akzeptanz und kritischer Skepsis in bezug auf eine solche Identifizierung.

Die nachösterliche Titulierung Jesu als Christus ist sicher und breit bezeugt und wird auf dem noch sichtbaren frühjüdischen Hintergrund durchaus plausibel. Einen zusätzlichen Katalysator in Richtung des nachösterlichen Gemeindebekenntnisses wird im übrigen der Titulus crucis – ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων³⁸ – darstellen, der die *causa mortis* angibt und im Licht von Ostern und dem himmlischen Ort Jesu bei Gott eine Deutung auf den Gesalbten-König geradezu fordert.³⁹ In dieser „messianischen“ Deutung des Titulus findet dann auch eine notwendige Auseinandersetzung mit dem gewaltsamen Todesgeschick Jesu statt, das zeitgenössisch gegen einen Gesalbtenstatus spricht. Es handelt sich um einen bemerkenswerten (und m.E. letztlich nur von der Ostererfahrung her erklärbaren) semantischen Integri-

³⁶ Vgl. nur *Schreiber*, *Gesalbter*, 405-496, speziell zu den maßgeblichen Faktoren der christlichen Adaption des Gesalbten-Titels ebd. 490-496.

³⁷ Das gilt selbst noch für das JohEv, wo Jesus in Joh 4,25f und 10,24f den Titel für sich akzeptiert. – Zur Diskussion in der Forschung über ein messianisches Selbstverständnis Jesu vgl. die Hinweise bei *Schreiber*, *Gesalbter*, 492 Anm. 300.

³⁸ Mk 15,26; Mt 27,37; Lk 23,38; vgl. Joh 19,19.

³⁹ Anders *M. Karrer*, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT, 151), Göttingen 1990, 409-411, der den Titulus im Sinne der römischen Behörde als politische Reduzierung Jesu auf einen realpolitischen Königsanspruch versteht; er beurteilt die Verbindungsmöglichkeit der Titel „Gesalbter“ und „König“ als von den Quellen her zeitgenössisch zu wenig belegbar. PsSal 17 und 4Q174 III sprechen dagegen.

onsprozeß, wenn Jesus *trotz* und schließlich gerade *in* Leiden und Tod als Christus bekannt werden kann.

Bezeichnend und für die weitere Geschichte des Christentums im Gegenüber zur jüdischen Mutterreligion folgenswer erweist sich die damit angesprochene Tatsache, daß die frühen Jesus-Anhänger den frühjüdischen Titel nicht in seiner geläufigen Denotation einfachhin übernahmen, sondern im Blick auf die historische Gestalt des Jesus von Nazaret charakteristisch modifizierten. Diese Modifikation drückt sich prägnant in der Überlieferung aus, die Paulus in 1 Kor 15,3b.4 aufnimmt: „Christus ist gestorben für unsere Sünden gemäß der Schrift und wurde begraben und wurde auferweckt am dritten Tag gemäß der Schrift ...“. Tod und Auferweckung Jesu werden zu zentralen Bedeutungskomponenten, wenn christlich von Jesus als Christus gesprochen wird.