

STEFAN SCHREIBER

## Die Utopie des Gesalbten

Frühjüdische und paulinische Gesalbten-Vorstellungen zwischen Hoffnung und Welterfahrung

Ein frühjüdisch-neutestamentlicher Beitrag zum Thema „Virtualität“ mag verwundern. Schließlich bildet „Virtualität“ in der Gegenwartssprache keinen primär theologischen und schon gar keinen genuin biblischen Begriff. Die zentralen Konnotationen dieses Begriffs eignen sich indessen zur strukturierten Betrachtung frühjüdischer und urchristlicher Gesalbtenvorstellungen und fordern so zu einem Kommunikationsversuch zwischen Gegenwartskultur und Denkmustern der jüdischen Welt um die Zeitenwende heraus.

Die Frage nach dem Realitätsgehalt dessen, was virtuell wahrnehmbar ist, charakterisiert dabei die frühjüdische Gesalbtenenerwartung, die zwischen erdachter Hoffnung und wahrzunehmender Wirklichkeit der Welt steht und – sofern sie die Verbesserung weltwirklicher politischer Verhältnisse anzielt und diese zugleich bis zur Fremdheit übersteigt – die Kennzeichen der Utopie trägt. Die geschichtliche Situation in vorherrschender Negativerfahrung bildet den Ausgang für die Entwicklung der Hoffnung auf eine rettende Gesalbtengestalt, die zunehmend utopische Züge annimmt, zugleich aber durch die hoffnungsvolle Antizipation des Zukunftsbildes seitens der Rezipienten die Wahrnehmung der Wirklichkeit und das konkrete Verhalten in geschichtlichen Situationen beeinflusst. Realhistorische Abwesenheit und virtuelle Anwesenheit des Erhofften stehen so in einem Wechselverhältnis zueinander, Gegenwart und Erfahrungsrealität werden stimuliert. Der gegebenen Distanz zur Realität wird dadurch gegengesteuert, daß die – bis heute in Texten konkret greifbare – Medialität der Hoffnungsbilder einen aktiven Rezeptionsprozeß fördert, bei dem die Aneignung der Vorstellungsgehalte in einem interaktiven Geschehen zwischen Vorlage und Betrachter geschieht. Man könnte in religiöser Diktion von ergriffener und angeeigneter jüdischer Identität sprechen, deren Wurzeln in die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel zurückgehen. Sowohl Vorlage als auch situative Erfahrung steuern diesen Prozeß. Somit ist der Rezeptionsvorgang offen für den Einfluß neuer Situationen, das Bild des Gesalbten in seiner Abruf-

barkeit wird wiederholt und umgestaltet und bleibt so präsent als Träger aktueller Hoffnungen.

Damit soll keiner unguuten Vermischung „alter“ Vorstellungen und aktueller Begriffe das Wort geredet sein, sondern der methodisch verifizierbare Versuch gewagt werden, theologisch situierte Phänomene einer bestimmten Zeit mit heute verständlichen Kategorien zu beschreiben und so vor dem Versinken in die Bedeutungslosigkeit zu bewahren.<sup>1</sup> Die diese Denkphänomene fundamental prägenden Strukturen sollen damit nicht verbogen oder nivelliert, sondern erst in geschärfter Deutlichkeit vor unser Verstehen gebracht werden. Die aus der aktuellen Reflexion genommenen Deutungskategorien werden die vergangene Situation in ihrer geschichtlichen Distanz hervortreten lassen.

Zunächst stelle ich drei textlich greifbare Testfälle frühjüdischer Gesalbtenenerwartung vor, um die Problematik von Nähe und Distanz zur Geschichtswirklichkeit aufzuzeigen und basale Strukturen dieser Erwartung nachzuzeichnen. Auf diesem Hintergrund können wesentliche Aspekte des paulinischen Sprechens von Jesus als Christus Konturen gewinnen.

### 1. Frühjüdische Gesalbtenenerwartungen

Das frühe Judentum war in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende mit ständigen politischen, sozialen und kulturellen Bedrohungen konfrontiert, die einmal aus der immer übermächtiger werdenden römischen Fremdherrschaft resultierten, zum anderen auf innerjüdische Konflikte zwischen verschiedenen Parteien, v.a. gegenüber der im 1. Jh. v.Chr. noch herrschenden Hasmonäerfamilie, zurückzuführen sind. Jüdische Theologen konstruierten in dieser Krisensituation in Erzählungen, theologischen Schriften und Liedern Hoffnungsbilder, die auf der Basis des tradierten Glaubens an den Gott Israels gegenüber den herrschenden desolaten Verhältnissen diese Verhältnisse gerade umkehrende Gegenwelten entstehen ließen. Es handelt sich jeweils um eigengeartete Problematisierungen eingeschränkter oder fehlender Gotteserfahrung in Weltwirklichkeit. Verbreitung fand dabei die Erwartung einer königlichen Gesalbtenengestalt, die als legitimer Repräsentant Gottes mit übernatürlichen göttlichen Vollmachten und Möglichkeiten ausgestattet zugunsten Israels in das Weltgeschehen eingreifen und die gruppen- oder volksspezifisch zu verortenden Feinde in ihre Grenzen weisen, bekehren oder vernichten wird.<sup>2</sup> Zur Veranschaulichung thematisiere ich

---

<sup>1</sup> Ich beabsichtige dabei keine Kritik des Begriffs „Virtualität“, sondern eine positive Nutzung dessen zentraler Konnotationen.

<sup>2</sup> Zu den Erwartungen eines königlichen Gesalbten vgl. im einzelnen SCHREIBER, König 98-412, zur Problematik einer nennenswerten Verbreitung der Basiskonzeption ebd. 408f. Zum Thema auch die einschlägigen Arbeiten von KARRER, Gesalbte (1990); OEGEMA, Gesalbte (1994); LAATO, Star (1997); COLLINS, Scepter (1995); NEUSNER/GREEN/FRERICHS

die in PsSal 17 und den Bilderreden des äthHn erhaltenen Erwartungen und die in den Geschichtswerken des Josephus Flavius noch erkennbaren Informationen zu politischen Konsequenzen.

1.1 PsSal 17 bietet ein in sich geschlossenes Bild des königlichen Gesalbten und einen der frühesten Belege des Titels für eine königliche Zukunftsgestalt. Das der Gattung „Klagepsalm“ zuzurechnende Lied entstand im 1. Jh. v.Chr. im Judentum Palästinas und hatte seinen Sitz im Leben in Liturgie und Katechese.<sup>3</sup> Der Aufbau des Psalms ist konsistent: Ein theologisch grundlegender Lobpreis Gottes (17,1-3) bildet den Zugang zur Thematik. Der erste Hauptteil (17,4-20) blickt in die Geschichte Israels zurück und stimmt eine Klage über die bedrückenden Gegenwartsverhältnisse an. Der zweite Hauptteil (17,21-43) entfaltet die Bitte der Beter um heilvolle Umgestaltung der politischen Verhältnisse im Sinne eines utopischen Zukunftsentwurfs. Zum Schluß (17,44-46) erfolgt eine Glückpreisung der am Heil Partizipierenden, eine dringliche Bitte an Gott und ein auf den Anfang zurückweisendes Bekenntnis zu Gott, so daß die Vorstellung von Gott als eines mächtigen Königs inkludierend die Aussagen des ganzen Liedes umfaßt.

Die den Psalm prägende Situation wird v.a. im ersten Hauptteil erkennbar. In 17,5f. sind die Gegner der legitimen davidischen Herrschaft angesprochen, die gegen Gottes Willen herrschen, worunter sehr wahrscheinlich die Könige der Hasmonäer-Dynastie zu fassen sind;<sup>4</sup> diese provozieren durch ihr gottloses Tun das Gericht, das in der Gestalt des Römers Pompeius hereinbricht. 17,7-9 läßt im Hintergrund die Einnahme Jerusalems durch Pompeius und die Verbringung Aristobuls II. nach Rom erkennen.<sup>5</sup> Die hinter dem Psalm stehende jüdische Gruppe wird soziale und politische Unterdrückung erfahren haben, wie die in 17,15-20 als im Volk Gottes und v.a. bei der Führungsklasse vernachlässigt ge-

---

(Hgg.), *Judaisms* (1987); CHARLESWORTH (Hg.), *Messiah* (1992); BALDERMANN u.a. (Hgg.), *Der Messias* (1993).

<sup>3</sup> Zu Einleitungsfragen der PsSal vgl. HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 51-60; NICKELSBURG, *Literature* 203f.207-209; WINNINGE, *Sinners* 9-20.141-180; SCHÜPPHAUS, *Psalmen* 1-20.105-107.115f.127-137; DE JONGE, *Psalms* 159-161; SCHREIBER, *König* 139-141.

<sup>4</sup> Mit COLLINS, *Scepter* 51-53; SCHÜPPHAUS, *Psalmen* 65-67.105; HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 98; WINNINGE, *Sinners* 99f.; LAATO, *Star* 281; ATKINSON, *Redating* 104f.; K. MÜLLER, *Apokalyptik* 168-170. Anders denkt TROMP, *Sinners* 351-354.359-361 an die Römer als illegitime Herrscher.

<sup>5</sup> Vgl. DAVENPORT, *Anointed* 71; POMYKALA, *Tradition* 159. Dafür sprechen signifikante Übereinstimmungen mit PsSal 2,25-31 und 8,15, auch Parallelen zwischen 17,11-14 und *Josephus*, *Ant* 14,71.79; Bell 1,157f. (zwölftausend Juden fielen bei der Eroberung Jerusalems, Aristobul II., dessen Schwiegervater Absalom sowie Söhne und Töchter wurden im Triumph nach Rom gebracht). Dazu HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 99f.; WINNINGE, *Sinners* 100f.; COLLINS, *Scepter* 50; OEGEMA, *Gesalbte* 105. – ATKINSON, *Redating* 105-107 vertritt abweichend eine Identifizierung des Gegners mit Herodes d. Gr.

nannten Eigenschaften – Erbarmen, Treue, Gerechtigkeit und Recht – nahelegen; den Frommen blieb nur Absonderung und Flucht.<sup>6</sup>

Im Zentrum des Liedes steht als irdischer Repräsentant Gottes die Gestalt eines Gesalbten, dessen Partizipationsverhältnis zu Gott als basale Deutungskategorie zugrundeliegt. Die mit dem Gesalbten verbundene Absicht Gottes bildet einen wesentlichen Bestandteil der Heilsgeschichte Gottes mit seinem erwählten Volk, worauf V. 4 abhebt, wenn an die göttliche Erwählung Davids zum König über Israel und an die Verheißung einer nicht endenden Königsherrschaft seiner Nachkommen erinnert wird (vgl. 2 Sam 7,8-16). Mit diesem Rückgriff auf Israels Tradition betritt der Beter zugleich die politische Ebene, auf der das zukünftige Heil durch den Gesalbten als Nachkommen Davids erwartet wird.<sup>7</sup> Dieser „Sohn Davids“ (υἱὸς Δαυὶδ) wird in V. 21 direkt als „König“ (βασιλεύς) für Israel erbeten, soll also in der politischen Sphäre der Welt eine segensreiche Herrschaft über Israel im Auftrag Gottes antreten. Die Zukunftsperspektive der Aussage ermöglicht auch in der Negativerfahrung der Gegenwart eine Rezeption der göttlichen Verheißung, die sich in der aus davidischer Dynastie legitimierten Einzelgestalt des „Königs“ konzentriert. Die an Gott gerichtete Bitte in V. 21 zeigt den König als von Gott zu seiner Herrschaft Erwählten und Ermächtigten, Gott selbst bestimmt die Zeit seines Auftretens.<sup>8</sup>

Sieh zu, Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids,  
zu der Zeit, die du ausersehen, o Gott, über Israel, deinen Knecht, zu herrschen.

Gewaltsam scheidet der König Heiden und Gottlose aus dem Gottesvolk aus und vernichtet sie (17,22-25), was nicht erst eschatologisch, sondern im Raum der Geschichte geschieht.<sup>9</sup> Dabei dient das „Wort seines Mundes“ als übernatür-

<sup>6</sup> Zur konkreten historischen Situierung vgl. einerseits SCHÜPPHAUS, Psalmen 69f.; KITTEL, Psalmen 146 (blutige Niederschlagung eines pharisäischen Aufstandes unter dem Hasmonäer Alexander Jannäus 94-88 v.Chr., der die Flucht als einzigen Ausweg ließ; vgl. *Josephus*, Ant 13,379-383; Bell 1,96-98); andererseits WINNINGE, Sinners 106f. (im Bürgerkrieg zwischen Hyrkan II. und Aristobul II. floh um 65 v.Chr. eine Gruppe frommer, angesehener Juden nach Ägypten; vgl. *Josephus*, Ant 14,19-24).

<sup>7</sup> Die gesamte Schilderung des königlichen Gesalbten in PsSal 17 weist zahlreiche Bezüge zu atl Stellen auf; neben der schon genannten Stelle 2 Sam 7,8-16 (die HOLM-NIELSEN, Psalmen 101 als zentral versteht) werden besonders Jes 11,1-5, aber auch Ps 89 (den WASCHKE, König 41-44 hervorhebt); 132,11; Jer 33,17; 1 Makk 2,57; Sir 45,25 relevant. Zu atl Bezügen vgl. weiter KNIBB, Messianism 167 und BRANDENBURGER, Gesalbte 220-235. Einige Qumran-Texte benutzen das Syntagma „Sproß Davids“, um die davidische Herkunft anzuzeigen, so 4Q252 V 4; 4Q285 Fr. 5; 4Q161 Fr. 8-10, 18; 4Q174 III 11.

<sup>8</sup> Deutsch bei HOLM-NIELSEN, Psalmen 97-107.

<sup>9</sup> Militärisch-gewaltsame Durchsetzung des Königs darf nicht zugunsten von weisheitlichen und didaktischen Zügen vernachlässigt werden, wie dies in der gegenwärtigen Forschung häufig geschieht, so bei CHARLESWORTH, Messianology 20; POMYKALA, Tradition 162;

liches Instrument seiner wirkmächtigen Durchsetzung (VV. 35f.). Seine Geschichtsmächtigkeit legitimiert sich aus Gottes Heilswillen und bildet eine Gegenwart zu der als ungerecht erlebten politischen Herrschaft der Gegenwart. So konkretisiert der Repräsentant Gottes dessen gute Herrschaft in der Welt, die geschichtlich erfahrbar wird, wenn sich die Weltverhältnisse fundamental zum Guten verändern. Die göttliche Ausstattung des Königs mit den dafür nötigen Qualitäten deutet V. 23 an, wo die „Weisheit der Gerechtigkeit“ zwei Attribute aufeinander bezieht, die in PsSal 17 für den König wesentlich sind.<sup>10</sup> Diese Eigenschaften fehlen den irdischen Herrschern! Die Herrschaft des Königs manifestiert sich nach 17,26-28 in der Sammlung und Neukonstituierung des heiligen Volkes Israel, aus dem Sünder und Heiden entfernt sind. Gerechtigkeit – theologisch als Entsprechung des göttlichen Willens zu verstehen – prägt diese Herrschaft und das zugehörige Gerichtshandeln des Königs und übersteigt die zeitgeschichtlichen sozialpolitischen Verhältnisse in charakteristischer Weise, worin sich eine Kritikfunktion äußert.<sup>11</sup> Der König richtet und herrscht auch über die Völker (17,29f.), die nicht unmittelbar an Israels Unterdrückung beteiligt waren und so nicht der Vernichtung anheimfielen. In einer großen Völkerwallfahrt ziehen die Heiden nach Jerusalem, um dort Gottes Herrlichkeit zu sehen, und geleiten dabei das in der Diaspora zerstreute Israel heim (V. 31); die in Jes 66,20 verheißene Restitution Israels hat sich erfüllt.<sup>12</sup>

Der in V. 32 erfolgende Neueinsatz in der Beschreibung des Zukunftsbildes bezeichnet den König als „Gesalbten des Herrn“ (χριστός κυρίου).<sup>13</sup> Das Syntagma trägt titularen Charakter, da es bereits von einem realen Salbungsakt abstrahiert begegnet,<sup>14</sup> und denotiert die einzigartige Erwählung und Gottesbeziehung des „Gesalbten“. Der königliche Gesalbte wird in seiner herausragenden Stellung verständlich, da er als „gerecht“ und „von Gott gelehrt“ gezeichnet

---

CHESTER, *Expectations* 28; LAATO, *Star* 281f.; DAVENPORT, *Anointed* 72f.; MACK, *Christ* 203. Zur Ebene militärischer Aktion vgl. SCHREIBER, *König* 147-149; COLLINS, *Scepter* 54f.; ferner HENGEL, *Zeloten* 282f.

<sup>10</sup> Vgl. PsSal 17,26.29.32.35.37.40.

<sup>11</sup> Dazu BRANDENBURGER, *Gesalbte* 225f.

<sup>12</sup> Vgl. auch Jes 49,22; 60,4.9. Dazu auch DAVENPORT, *Anointed* 75 mit Anm. 29.

<sup>13</sup> Die Lesart stellt eine Konjekture dar, denn die griechischen Handschriften lesen κύριος; zur Begründung vgl. SCHREIBER, *König* 153f. mit Anm. 62; HOLM-NIELSEN, *Psalmen* 104; KARRER, *Gesalbte* 252 Anm. 58; SCHÜPPHAUS, *Psalmen* 71; WINNINGE, *Sinners* 93 Anm. 394; DAVENPORT, *Anointed* 77-79. Anders HANN, *Christos* 620-626; LAATO, *Star* 283f.

<sup>14</sup> Die Denotation des Terminus „Gesalbter“ zeigt dessen titulare Funktion, die sich vom Sinn des Wortes (nämlich der Vorstellung eines Salbungsvollzugs als Legitimationsakt) her entwickelt hat. DAVENPORT, *Anointed* 79 stellt den titularen Charakter in Frage, doch läuft er ebd. 81f. Gefahr, einen realen Salbungsvollzug entgegen der Textaussage anzunehmen; DE JONGE, *Psalms* 175 sieht eher eine Qualifikation als einen Titel.

wird; ihm sind demnach Gottes Pläne bekannt, unter seiner Herrschaft kann kein Unrecht mehr existieren. So lautet V. 32:

Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie;  
und in seinen Tagen ist kein Unrecht unter ihnen,  
denn alle sind sie heilig, und ihr König ist der Gesalbte des Herrn.

Seine einzigartige Stellung zu Gott wird in V. 34 als Partizipationsverhältnis deutlich: Gott, der Herr, selbst ist König des Gesalbten, dieser setzt seine Hoffnung auf Gott. Gott bleibt eigentlicher König über Himmel und Erde, der Gesalbte hat aufgrund seiner einzigartigen Erwählung an Gottes Herrschaft teil – Gott ist die Grundlage seiner Macht und Gerechtigkeit.<sup>15</sup> Auch die in V. 37 artikulierten Geistbegabung des Gesalbten<sup>16</sup> zeigt ihn in einem nahezu unmittelbaren Gottesverhältnis. Dieses besondere Verhältnis zu Gott ermöglicht die Herrschaft des Heils über Gottes Volk (VV. 35-40), die mit dem Bild der geschützten und geordneten Herde auf der Weide<sup>17</sup> illustriert und durch die Gewährleistung sozialer und politischer Gerechtigkeit bestimmt wird (V. 41).

Pragmatisch wird dem unterdrückten und bedrängten Volk (bzw. einer Volksgruppe) mit dieser Utopie eine von Gottes Gesalbtem initiierte Heilszeit verheißen, die sich in der Umkehr der politischen Verhältnisse zugunsten Israels erweist. Darin tritt ein nationaler Skopus zutage, die Herrschaft erscheint als Raum des Segens (V. 35) für das erwählte Volk. Die eingeschränkten menschlichen Möglichkeiten werden in der Gestalt des Gesalbten sowohl hinsichtlich seiner Machtausübung als auch in bezug auf seine typischen Qualitäten signifikant überschritten, um angesichts desolater Verhältnisse Hoffnung auf politische und religiöse Freiheit sowie soziale Gerechtigkeit überhaupt noch sinnvoll erscheinen zu lassen. Dabei bleibt der Gesalbte eine menschliche Gestalt mit Wirksamkeit in der politischen Welt,<sup>18</sup> die freilich als idealer Heilsherrscher ein Gegenbild zur aktuellen Erfahrung der politischen Führung Israels bildet.

---

<sup>15</sup> Die Unterordnung des Gesalbten unter Gott ist dabei deutlich gewahrt; vgl. auch SCHÜPPHAUS, Psalmen 130; KARRER, Gesalbte 250.253; CHARLESWORTH, Messianology 30f.; POMYKALA, Tradition 164; DAVENPORT, Anointed 72.

<sup>16</sup> Vgl. zur Geistbegabung auch PsSal 18,7; 1QSb V 25.

<sup>17</sup> V. 40. Die Vorstellung vom König als Hirten war in Israel verbreitet und läßt sich auf altägyptische und allgemein altorientalische Metaphorik zurückführen, wobei sowohl ein politischer König als auch Gott als König zur Anwendung bereitstanden; Schutz und Ordnung durch die Königsherrschaft sind zentrale Denotationselemente; vgl. Ez 34; 37,24; Jes 40,11; Jer 23,1-6; Mich 5,3; ntl Joh 10. Dazu KÜGLER, König 227-232.

<sup>18</sup> LICHTENBERGER, Erwartungen 14 spricht von einer „völlig innerweltliche(n) Messiaserwartung“; vgl. SCHIFFMAN, Reclaiming 320; KARRER, Gesalbte 254; WINNINGE, Sinners 107; NICKELSBURG, Literature 207-209 (der aber die Eigenschaften eines „Halbgottes“ erkennt).

Abschließend resümieren die VV. 42f. die Bedeutung des Gesalbten, wobei göttliche Erwählung, Herrschaft über Israel und besonders die göttliche Qualität und Gerichtsmacht seines Wortes hervortreten. Das durch die Unheilserfahrung ins Wanken geratene Vertrauen auf Gottes gütige Führung Israels wird durch ein idealisiertes, in die Zukunft projiziertes Hoffnungsbild eines von Gott getragenen Königs gefestigt.<sup>19</sup> Motiviert zeigt sich diese Hoffnung im Königsein Gottes selbst (17,1-3.34.46), das den Psalm theozentrisch fundiert und Gottes Mächtigkeit auch über die Geschichte impliziert. Freilich übt Gott seine Herrschaft nur *vermittelt* – über den Gesalbten als bevollmächtigten Repräsentanten – aus, worin sich wohl die Erfahrung fehlender Wahrnehmbarkeit göttlichen Heils in den geschichtlichen Verhältnissen spiegelt. Es handelt sich bei diesem Entwurf angesichts gegenwärtiger Verhältnisse um eine Utopie, die in pragmatischer Betrachtung Hoffnung zu stärken und Identität gegenüber Fremdeinflüssen durchzuhalten hilft. Eine solche kann jedoch auch gefährlich werden, wenn die Wahrnehmung der Gegenwart dadurch überdeckt wird und sich die Wirklichkeiten hochgradig vermischen, so daß das Erhoffte als bereits gegeben erscheint. Doch dazu später.

1.2 Die Bilderreden des äthHen (= Kapp. 37-71)<sup>20</sup> erhoffen als apokalyptische Schrift die Realisierung des Heils nicht mehr im Gang der Weltgeschichte, sondern blicken auf das völlige Ende der Weltzeit und den Anbruch eines neuen Äons aus; die geschichtliche Welt mit ihrer Katastrophenszenerie bricht ab zugunsten eines totalen Neuanfangs, den Gott selbst als Heilszeit bewirkt. Im Himmel als der Sphäre Gottes und der Engel ist der Heilszustand freilich bereits „zeitparallel“ zur geschichtlichen Krisenzeit antizipativ Wirklichkeit. Nur durch das Medium der Offenbarung – die alttestamentliche Patriarchengestalt Henoch – fällt das Licht dieses himmlischen Heils schon in die Finsternis der Geschichtserfahrung.

<sup>19</sup> MACK, Wisdom 40f. interpretiert das Bild des Idealherrschers als Imagination, die ein offenes soziales Modell vorlegt und von der weisheitlichen Eigenschaft der universalen Herrschaft wesentlich geprägt ist; statt königlicher Macht stehen Weisheit und Gerechtigkeit im Zentrum. Weisheit und königliche Macht bilden in PsSal 17 jedoch keine Gegengrößen, vielmehr besitzt der machtvolle König Gottes Eigenschaften wie Weisheit und Gerechtigkeit als Basis seiner heilvollen Herrschaft für Israel.

<sup>20</sup> Das semitische Original und die diesem nahestehende griechische Version des äthHen sind verloren, neben verschiedenen Fragmenten liegt vollständig nur eine äthiopische Übersetzung (wohl auf der Basis der griechischen Version) vor. Die Anfänge und erste Textpassagen der Bilderreden stammen aus dem 1. Jh. v.Chr., umfangreiche Teile und die Gesamtkomposition des rekonstruierbaren Textes entstanden in den ersten Jahrzehnten des 1. Jh. n.Chr. Dazu UHLIG, Henochbuch 470-488.494.574f.; SACCHI, Henochgestalt 44.47; HAHN, Apokalyptik 43-46.54f.; BLACK, Book 1-7.184-188; NICKELSBURG, Literature 221-223.

Bei der Durchführung der apokalyptischen Zeitenwende erhält eine einzigartige Endzeitgestalt eine zentrale Funktion, die als Referent der Termini Menschensohn, Erwählter, Gesalbter und Gerechter differenziert tituliert wird.<sup>21</sup> Die Tatsache unterschiedlicher Titulierungen dieser Gestalt ist auf die Aufnahme verschiedener Traditionsstränge zurückzuführen.<sup>22</sup> Diese Idealgestalt personifiziert die noch verborgene Macht Gottes, die eine Gegenwelt zu den desolaten irdischen Machtverhältnissen konstituiert, die sich erst am (nahe bevorstehenden) Ende der Zeit für die irdische Wahrnehmung öffnet und mit gewaltiger Macht durchsetzt. Der Menschensohn wird zur Symbolfigur der Hoffnung auf Heil für die unterdrückten und leidenden Gerechten auf Erden, die Mut zu fassen vermögen angesichts des endzeitlichen Gerichtes, das ihnen Erhöhung und Heil in Aussicht stellt. So fungiert der Menschensohn-Gesalbte pragmatisch als Hoffnungsbild jüdischer Identität in Gefährdung und Infragestellung.<sup>23</sup>

Als „Gesalbter“ wird die Endzeitgestalt ausdrücklich in äthHen 48,10 und 52,4 tituliert. Wesentliche Züge des Gesalbtenbildes von PsSal 17 wiederholen sich in der Darstellung des äthHen. So besitzt der Gesalbte die Eigenschaft der *Gerechtigkeit* (46,3). Besondere Eigenschaften göttlichen Charakters und *Geistbegabung* werden dem „Erwählten“ in 49,3 zugesprochen: der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist der Lehre und der Kraft.<sup>24</sup> Seine *herrscherliche Funktion* klingt in 48,8-10 an, wo in sachlicher Parallelität zu Ps 2,2 die Könige und Mächtigen der Erde als Gegenfiguren genannt sind. 52,4 spricht explizit von der „Herrschaft des Gesalbten“, der sich als stark und mächtig auf Erden erweist, wobei die poli-

<sup>21</sup> Zu den Vorkommen dieser Titel und der Identität der einen Endzeitgestalt vgl. SCHREIBER, König 281-283; auch COLLINS, Scepter 181.187; SCHIFFMAN, Reclaiming 321; OEGEMA, Gesalbte 130; HENGEL, Titles 446; CHARLESWORTH, From Jewish 238-240; BLACK, Book 212; CHESTER, Expectations 30; KNIBB, Ethiopic Book 45f.; VANDERKAM, Enoch 135.140; DERS., Righteous One 185f.; THEISOHN, Richter 31-49. Dagegen z.B. KARRER, Gesalbte 241 Anm. 52.

<sup>22</sup> Ich erinnere nur an die Menschensohn-Konzeption von Dan 7 und die Gesalbtenenerwartung aus PsSal 17. Zur Verschmelzung dieser und anderer Traditionen im äthHen vgl. BLACK, Messianism 147-149.161; NICKELSBURG, Salvation 62-65; CHARLESWORTH, From Jewish 240f.; KNIBB, Ethiopic Book 44; VANDERKAM, Righteous One 188-190 (Dan 7 und die deuterotesajanischen Gottesknechtstexte als Hintergrund); DERS., Enoch 138-140. Nach HAHN, Apokalyptik 56 ist „die messianische Vorstellung ganz der apokalyptischen Erwartung einer himmlischen Gestalt angeglichen“. Laut OEGEMA, Gesalbte 134 dominiert das Konzept „eines weisen und gerechten Richters“ in äthHen 45-57.

<sup>23</sup> Auf die enge Verbindung des Menschensohnes mit der Gemeinde der Gerechten weist COLLINS, Representative 113-116 hin und bezeichnet den Menschensohn als himmlischen Doppelgänger. Vgl. auch SACCHI, Henochgestalt 46f.

<sup>24</sup> Vgl. die Stelle Jes 11,2, die auch in PsSal 17,37; 1QSb V; 4Q161; 4Q285 messianisch interpretiert ist; zu diesem Bezug auch THEISOHN, Richter 57-60; ferner BLACK, Book 212f.; KNIBB, Ethiopic Book 53. Zum Weisheitsbesitz auch 51,3.



tisch-militärische Tätigkeit des königlichen Gesalbten hörbar ist;<sup>25</sup> gegen diese Heilsherrschaft (zur Qualität als Heilszeit vgl. 51,4f.) zeigt sich jede feindliche Erdenmacht als machtlos (52,6-9).

Die *einmalige Nähe* des Menschensohnes-Gesalbten zu Gott, mit dem er gemeinsam Verehrung und Anbetung genießt (48,5), so daß sich deren Verleugnung in gleicher Weise beim Gericht vernichtend auswirkt (48,10), resultiert aus der göttlichen Erwählung des Gesalbten (48,2f.6) und schafft die Voraussetzung zur Erfüllung seiner endzeitlichen Heilsfunktion, zur Rettung der Gerechten (48,7).<sup>26</sup> Nach 51,3 ergehen von Gottes himmlischem Thron aus Offenbarungen der Weisheit aus dem Mund des Menschensohnes, was ihn in einem Bevollmächtigungs- und Partizipationsverhältnis zu Gott zeichnet.<sup>27</sup> Auch in seiner Gerichtsfunktion partizipiert der Gesalbte an Gottes Vollmacht, was besonders in 61,8 deutlich wird, wo Gott den „Erwählten“ auf seinen (Gottes) Richterthron setzt.<sup>28</sup> Nach 49,1-4 erhält der Repräsentant Anteil an Gottes ewiger Herrlichkeit, an Macht und Einsicht in die verborgenen Dinge und an der Überwindung von Ungerechtigkeit bzw. leerer Rede; laut 55,4 richtet er im Namen Gottes. Die das ermöglichende Fundament bildende *theozentrische Sicht* der eschatologischen Geschehnisse wird in dem den Abschnitt 48,2-10 beschließenden Lobpreis Gottes (V. 10) erkennbar.<sup>29</sup>

Deutlich stärker als der Entwurf von PsSal 17 betonen die Bilderreden des äthHen das *Gerichtshandeln* des Gesalbten mit Bestrafung (d.h. Vernichtung) der Gottlosen, v.a. der politischen Machthaber, und Belohnung der Gerechten als durchaus gewaltsame Ausübungsform der Herrschaft.<sup>30</sup> Das Motiv des Sitzens des Menschensohnes auf dem Thron kommuniziert zumeist seine Autorität zum

<sup>25</sup> Vgl. MÜLLER, Menschensohn 289; SCHREIBER, König 286. Dieser Zug der königlichen Gesalbtenenerwartung braucht nicht gegen eine Deutung von Dan 7,18 her (universale Herrschaft des Menschensohnes über alle Weltreiche), die BLACK, Book 52 favorisiert, ausgespielt werden, da gerade der Herrschaftsaspekt beide Traditionen verbindet. Zur irdischen Herrschaft vgl. auch äthHen 62,1-6 die Verbindung des Erwählten mit den Königen und Mächtigen der Erde, die seine Hoheit anerkennen müssen.

<sup>26</sup> Zur Präexistenz des Menschensohnes (vor der Geschichte) und seinem Sein bei Gott vgl. 46,1; 48,2f.6; 62,7; die Stelle 39,5-7 nennt als Ort des „Erwählten“ den Raum der Engel. Zur Präexistenzfrage z.B. KNIBB, Messianism 171f.; MÜLLER, Messias 48-51; COLLINS, Scepter 179; SCHREIBER, König 287f.; THEISOHN, Richter 130-135.141. Gegen die Vorstellung einer Präexistenz VANDERKAM, Righteous One 179-182.

<sup>27</sup> Zur Offenbarungsfunktion auch 46,3; 53,6; 61,9; 62,6.

<sup>28</sup> Dazu BLACK, Messianism 152f.

<sup>29</sup> Vgl. die göttliche Erwählung des Repräsentanten in 46,3; 48,6; 49,2.

<sup>30</sup> Das Gerichtshandeln schildern besonders Kap. 45f.; auch 48,8-10; 49,4; 53f.; 62f.; 69,26-29. Zur kämpferischen Durchsetzung vgl. 46,3-6, mittels der Rede seines Mundes 62,2.

Gericht<sup>31</sup> und stellt ihn – da es sich um Jahwes eigentlichen Thron handeln dürfte<sup>32</sup> – in nächste Nähe zu Gott, an dessen Macht er als Repräsentant partizipiert. Neu ist in den Bilderreden auch der Charakter einer *himmlischen* Gestalt, der sich apokalyptischer Weltentfernung verdankt; nach 48,5 ist der Ort des Menschensohnes der Himmel.<sup>33</sup> In Entsprechung fehlt die Davidsohnschaft des Gesalbten-Menschensohnes.<sup>34</sup>

Die Funktion dieses kontrafaktischen Hoffnungsbildes göttlicher Intervention in Krisenerfahrung besteht in der Auseinandersetzung und Bewältigung der angesichts der Übermacht der Gegner entstehenden Haltung der Aussichtslosigkeit sowohl der Gegenwehr als auch des Durchhaltens des spezifisch Eigenen. Man konzipiert fiktive, „virtuelle“ Heilswelten, um die Situation zu bewältigen, denn die daraus erwachsende Hoffnung ermöglicht die Antizipation des fest geglaubten Heils, das damit schon in der Gegenwart ansatzweise, imaginär erfahrbar wird. Durch diese Heilsprojektion verändert sich die subjektive Wahrnehmung der Gegenwart; die von der Apokalyptik in die Zukunft verlegte Heilssituation schafft eine utopische Vision für die Gegenwart, die dadurch eine in der Tatsächlichkeit der Hoffnung ruhende Aufwertung erfährt. Die Gefahr solcher Heilsbilder liegt freilich in der Möglichkeit des Wirklichkeitsverlustes, da die Wahrnehmung der konkreten Zustände graduell getrübt werden kann, je nach dem, inwieweit das Bild im Denken des einzelnen Platz greift. Zu den realhistorischen Auswirkungen eines solchen Heilsoptimismus muß die Dezimierung und völlige Unterwerfung des jüdischen Volkes sowie die Zerstörung Jerusalems durch römische Truppen im jüdisch-römischen Krieg der Jahre 66-73 n. Chr. gezählt werden, wo die unerfüllte Hoffnung auf göttliches Eingreifen leidvolle, ja tödliche Folgen nach sich zog. Informationen über diese historischen Ereignisse und ihre geistigen Ursachen überliefert das Werk des Josephus.

1.3 Der jüdische Schriftsteller Josephus Flavius (37/38 bis ca. 100) erzählt von den Geschehnissen aus der Zeit des jüdisch-römischen Krieges 66-73 n. Chr., frei-

<sup>31</sup> ÄthHen 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2-5; 69,26-29. Vgl. auch syrApkBar 53,9f.; 73,1; Offb 22,1.3.

<sup>32</sup> THEISOHN, Richter 68-98 zeigt dies vom alttestamentlich grundgelegten Motiv des auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzenden Jahwe her. In äthHen 47,3; 60,2 (25,3) sitzt Gott auf dem Thron der Herrlichkeit und des Gerichts; in 61,8 setzt Gott den „Erwählten“ auf seinen Richterthron.

<sup>33</sup> Auch NICKELSBURG, Salvation 63.65 erkennt eine himmlische Gestalt; vgl. COLLINS, Representative 114.123f.; CHESTER, Expectations 31; MÜLLER, Menschensohn 285.

<sup>34</sup> Zu dieser Beobachtung auch LICHTENBERGER, Erwartungen 15; CHARLESWORTH, Concept 206. – Die Verständnisschwierigkeiten nach sich ziehende Identifizierung des Menschensohnes mit dem Offenbarungsempfänger Henoch am Ende der Bilderreden (71,14) erklärt sich am besten als sekundäre jüdische Redaktion und darf daher hier unberücksichtigt bleiben. Zum Nachweis SCHREIBER, Henoch (2000).

lich aus der Perspektive eines Juden, der in den Kriegswirren in römische Gefangenschaft geriet, sich mit der Feindmacht arrangierte und später als Schützling am Hof der Flavier in Rom lebte und dort seine Geschichtswerke verfaßte.<sup>35</sup> Sein Werk steht in der Spannung zwischen pro-flavischer Tendenz und Apologie des wahren Judentums, das seinen Lesern vermittelt werden soll.<sup>36</sup> Die der Vorstellung des königlichen Gesalbten eigentümliche Verbindung von politischer und religiöser Erwartung ist in der Nachkriegs-Situation denkbar ungeeignet, ein positives Bild der jüdischen Religion zu zeichnen. Entsprechend fehlt in der Darstellung des Josephus die Gesalbten-Terminologie völlig; die jüdischen Aufstandsführer sollen als rein politisch-militärische Gestalten sichtbar werden und erfahren zudem eine negative Bewertung, die die Darstellung historisch verdächtig erscheinen läßt.<sup>37</sup> Wenn Josephus – wie in Bell 7,323-336 – den jüdischen Revolutionären jede rechtmäßige Beanspruchung göttlicher Legitimation abspricht<sup>38</sup> und sie als Terroristen qualifiziert, kann er den Führern keine „Gesalbten“-Prädikation zugestehen; denn eine solche denotiert gerade göttliche Erwählung und Bevollmächtigung zu politischen Aktionen zugunsten Israels. Dennoch finden sich Hinweise auf eine – in der geschichtlichen Situation wirkliche – enge Verbindung der politischen Absicht mit religiösen Motiven, die eine realpolitische Beanspruchung der Gesalbten-erwartung durch einzelne Aufstandsführer nahelegen.

Der zu Beginn des jüdisch-römischen Krieges auftretende Widerstandskämpfer Menahem wird von Josephus als gewalttätiger und grausamer Tyrann klassifiziert (Bell 2,433-448).<sup>39</sup> Tatsächlich dürfte die von ihm geführte Bewegung nur

<sup>35</sup> Zur Biographie des Josephus vgl. MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius. De Bello Judaico I, XI-XVIII; HENGEL, Zeloten 6-15; KRIEGER, Priester 50-54; SIEVERS, Josephus 61; BILDE, Flavius 20f.28-60; MAYER, TRE XVII 258-260; FELDMAN, ABD III 981f.; RHOADS, Israel 5-8. Abfassung des *Bellum* 75-79 n. Chr., Veröffentlichung der *Antiquitates* um 93/94.

<sup>36</sup> Dazu SCHREIBER, König 237-244.

<sup>37</sup> Negative Aussagen in Bell 1,27; 3,108; 4,346-352; 7,253-274. Zu Abwertung und Verzeichnung der jüdischen Widerstandskämpfer vgl. KRIEGER, Priester 52; DERS., Geschichtsschreibung 288-290.310-313.326-338; HENGEL, Zeloten 15f.; OEGEMA, Gesalbte 122f.126-129; CHARLESWORTH, Concept 190 Anm. 7; RHOADS, Israel 13f., der ebd. 82 die Unterdrückung religiöser Motivation als Tendenz des Josephus erkennt. Laut HORSLEY/HANSON, Bandits 110f. bedient sich Josephus hellenistischer Kategorien, so daß seine Angabe königlicher Ansprüche als Gesalbtenprätention zu deuten ist. – Religiöse Motivation fehlt bei der Beschreibung der Makkabäer (Bell 1,36-53 diff 1Makk), der Hasmonäer (1,54-119) und der Essener (2,119-161). Offenbar verfolgt Josephus die Tendenz, politisch-militärische Handlungen von religiöser Motivation zu trennen.

<sup>38</sup> Die militärische Überlegenheit der Römer entspricht laut Bell 3,354 dem Willen Gottes.

<sup>39</sup> Die Tendenz des Josephus gegen Menahem hält auch KRIEGER, Geschichtsschreibung 237 fest.

eine einzelne Episode im Kriegsgeschehen gebildet haben,<sup>40</sup> wobei Menahem offenbar Anspruch auf die Königswürde erhob und sogar im Tempel in königlichen Gewändern auftrat (2,443f.). Mit erbeuteten Waffen aus dem Bestand des Herodes zog er nach Art eines Königs (βασιλεύς) in Jerusalem ein und leitete als ein Führer (ἡγεμῶν) des Aufstandes erfolgreich die Belagerung der Jerusalemer Königsburg (2,433-440). Die gegen ihn agierende Tempelpartei brachte das Volk gegen ihn auf, das ihn schließlich ermordete (2,443-448). Besonders der Königsanspruch und dessen Verbindung mit dem Tempel als religiösem Zentrum Israels legt eine wenigstens gruppenspezifische Deutung Menahems als eines königlichen Gesalbten nahe,<sup>41</sup> dessen religiös-politische Legitimation aus göttlicher Bevollmächtigung und Repräsentationsaufgabe erwächst. Die Erwartung eines königlichen Gesalbten wirkt in realpolitischer Applikation! Historisch wird diese Deutung durch die zeitweilige jüdische Kontrolle über Jerusalem im Sommer 66 gedeckt, wodurch die lange gehegte Hoffnung auf Befreiung von der römischen Besatzung erfüllt schien,<sup>42</sup> was als Eingreifen Gottes durch den Gesalbten als seinen machtvollen Agenten verstanden werden konnte. Die frühe Zerschlagung der Bewegung setzte diesem Anspruch ein schnelles Ende.

Der Revolutionsführer Simon bar Giora fungierte wohl in der Endphase des Krieges als politisch-militärischer Oberbefehlshaber in Jerusalem.<sup>43</sup> Er tat sich durch militärische Erfolge gegen römische Truppen hervor (Bell 2,521; 4,514-544.556f.), was einem Verständnis als siegreicher königlicher Gesalbter Vorschub zu leisten imstande war. Die Vorgehensweise Simons zeigt Parallelen zum in den Samuel-Büchern geschilderten Aufstieg Davids (1Sam 22-24; 27; 30; 2Sam 2-5): So wird aus dem lokalen Gruppenführer der Oberbefehlshaber großer Kampftruppen, dessen Einfluß sich von den unteren sozialen Schichten zu gehobeneren Kreisen bewegt (4,504-520); Idumäa und das südliche Judäa mit besonderem Augenmerk auf Hebron (Königssalbung Davids!) bilden den Ausgang für die Eroberung

<sup>40</sup> Dazu HORSLEY, Figures 290f.; DERS., Menahem 334-339; ferner KRIEGER, Geschichtsschreibung 236. HENGEL, Zeloten 300.369.372f. gesteht Menahem größere Bedeutung zu, wenn er ihn in die organisierte, seit mehreren Generationen existierende Bewegung der Zeloten einordnet.

<sup>41</sup> Diese Deutung vertreten auch HENGEL, Zeloten 299-302; HORSLEY, Menahem 339-342; DERS./HANSON, Bandits 118f.; FELDMAN, ABD III 984; RHOADS, Israel 114; SCHWIER, Tempel 151-153; EVANS, Jesus 64f.

<sup>42</sup> Auf diese gespannte Situation der Hoffnung weist HORSLEY, Menahem 345f.; DERS., Figures 293 hin.

<sup>43</sup> Vgl. HORSLEY, Figures 287; MICHEL, Studien 403-405; RHOADS, Israel 145-147. – Die Hinrichtung des Feldherrn auf dem Höhepunkt des Triumphzuges in Rom (Bell 7,153-157) zeigt die römische Einschätzung Simons als Hauptführer des Krieges.

rung Jerusalems (4,514-537).<sup>44</sup> Sollte Simon sein Selbstverständnis derart am Vorbild des großen Königs David, der in PsSal 17 als Prototyp des königlichen Gesalbten dient, gebildet haben, liegt eine Beanspruchung der königlichen Gesalbtenenerwartung nahe – Simon richtet die von Gott legitimierte gerechte Herrschaft für Israel auf.

Das sozial-politische Programm Simons, „den Sklaven Freiheit, Geschenke aber den Freien“ zu verkündigen (Bell 4,508), evoziert die Erfüllung der prophetischen Verheißung eines davidischen Idealherrschers, der im Land Gerechtigkeit aufrichten wird (vgl. Jer 23,5; Jes 11,1-5), was wiederum auf die königliche Gesalbtenenerwartung weist. Simon hegt Ambitionen auf das Königtum (4,510). Selbst als Jerusalem im Jahr 70 bereits von Römern besetzt ist, tritt er noch in königlichen Gewändern vor den Besatzern auf (7,29-31). Man kann dies als letzte verzweifelte Aktion Simons am Ende aller militärischen Möglichkeiten der jüdischen Kämpfer lesen, wo nur noch Gottes rettende Machttat zugunsten seines Volkes und seines erwählten Königs erhofft werden konnte. Als Basis dieser Hoffnung wird eine von Simon beanspruchte Erwartung des königlichen Gesalbten wahrscheinlich, die Königsanspruch und göttliche Hilfe beinhaltet.<sup>45</sup> Im Scheitern Simons falsifiziert die Geschichte seinen Anspruch, der sein politisches und religiöses Ziel jüdischer Eigenstaatlichkeit legitimieren sollte.

Als einen entscheidenden Auslöser für die Kriegshandlungen der Juden gibt Josephus eine von seinen Landsleuten angeblich falsch verstandene Weissagung an, deren rechte Interpretation er kennt:<sup>46</sup>

Was sie [sc. die Juden] aber am meisten zum Krieg aufstachelte, war eine zweideutige Weissagung (χρησιμὸς ἀμφίβολος), die sich ebenfalls in den heiligen Schriften fand, daß in jener

<sup>44</sup> Dazu HORSLEY, Figures 288; DERS./HANSON, Bandits 121f.; auch MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius. De Bello Judaico II/1, 230. – Die Parallelisierung mit David dürfte kaum auf das Konto des Josephus gehen, da er (1) die Bedeutung Hebrons als Davidstadt zugunsten des Alters der Stadt und ihrer Verbindung mit Abraham herunterspielt (Bell 4,530-533) und (2) Simon durchgängig negativ charakterisiert (4,504-508.521-529.534-537.540-543; 7,32-34.265f.), also keine positiv konnotierte Bezugnahme auf David intendiert.

<sup>45</sup> SCHWIER, Tempel 155 nennt Simons Auftritt eine „messianische Demonstration“; vgl. ebđ 151-153; messianische Deutung Simons auch bei HENGEL, Zeloten 303f.382; HORSLEY/HANSON, Bandits 119-127; HORSLEY, Messianic Movements 488-491; MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius. De Bello Judaico II/1, 230; BAUMBACH, Einheit 101f.; EVANS, Jesus 66f. – Auch hier lenkt Josephus von messianischen Überlegungen ab, indem er die Absicht Simons bei seinem Auftritt als Erregung panischen Schreckens unter den Römern angibt (7,29), was historisch wenig plausibel erscheint.

<sup>46</sup> Bell 6,312f. Vgl. auch Tacitus, Hist 5,13,2; Sueton, Vespasian 4,5. – Übersetzung von MICHEL/BAUERNFEIND, Josephus Flavius, De Bello Judaico II/2, 55. – Zur Textüberlieferung vgl. KARRER, Gesalbte 142f. Zur hellenistischen und jüdischen Genese des Orakels SCHWIER, Tempel 238-244.

Zeit einer aus ihrem Land über die bewohnte Erde herrschen werde. Dies bezogen sie auf einen aus ihrem Volk, und viele Weise täuschten sich in ihrem Urteil. Der Gottesspruch zeigt vielmehr die Herrscherwürde des Vespasian an, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde.

Die Deutung auf Vespasian verdankt sich freilich der doppelten Absicht des Josephus, jüdische Herrschaftsprätentionen zu verdunkeln und seine pro-römische Intention nach der Niederlage im jüdisch-römischen Krieg zu befestigen. Jede andere Auslegung muß dann falsch sein. Historisch wird jedoch die Deutung auf die Weltherrschaft einer Person aus jüdischem Land sichtbar, die in ihrer politischen Wirkung durchaus als königliche Gesalbtenervartung identifiziert werden darf.<sup>47</sup> Elemente solcher Erwartung scheinen in der ausdrücklichen Erwähnung des Schriftbezugs der Weissagung,<sup>48</sup> die eine göttliche Erwählung des Gesalbten enthält, und seiner umfassenden Herrschaft noch durch, weiter im militärischen Handeln und der nationalen Spitze der Aussage. Die ursprüngliche jüdische Auslegung der Weissagung erklärt sich plausibel, wenn von alttestamentlichen Heilskönigsverheißungen ausgegangen wird, die im Frühjudentum im Sinne der königlichen Gesalbtenervartung interpretiert wurden. Josephus verschweigt diese Hoffnung, indem er sie in hellenistisch-römischer Denkweise als rein politisches Orakel, das noch dazu mißdeutet wurde, wiedergibt. Das genuin jüdische Verständnis der Weissagung vermag die Freiheitskämpfer anzufachen und reale Gesalbtenprätentionen zu fördern; es bringt eine geschichtliche „Atmosphäre“ politisch-religiöser Spannung zum Ausdruck, in der Hoffnung auf einen von Gott ermächtigten königlichen Gesalbten aufkeimt und wächst. Die messianische Erwartung zeitigt in politischer Adaption kriegsfördernde Wirkung<sup>49</sup> und wird durch die daraus resultierende Vernichtung der jüdischen Volkseinheit in Palästina problematisch.

<sup>47</sup> Für messianische Deutung OEGEMA, Gesalbte 125f.; HENGEL, Zeloten 243; ferner DE JONGE, Josephus 216; CHESTER, Parting 260f. KARRER, Gesalbte 143 gesteht diese neben einer „allgemein herrscherlichen“ Deutung nur mit Vorsicht zu; ebd. 142 charakterisiert er die Weissagung wegen fehlender Gesalbten-Terminologie als „nicht in strengem Sinn messianisch“.

<sup>48</sup> Die konkrete alttestamentliche Bezugsstelle bleibt undeutlich. In erster Linie wird an die Bileamsweissagung Num 24,17 zu denken sein, aber auch an Gen 49,10 (Juda-Spruch) und Dan 7,14 (Ankündigung eines „Menschensohnes“). – Den Hintergrund könnte eine nicht-biblische Prophezeiung bilden, die aus einer vorderasiatischen Frontstellung gegen Rom erwächst und die Hoffnung auf Vernichtung Roms und Weltherrschaft des Orients zum Inhalt hat. Diese Prophezeiung wurde in der jüdischen Welt von der Schrift her und wohl messianisch gedeutet. Dazu KIPPENBERG, Orient 41.43f.; SCHWIER, Tempel 240-242.

<sup>49</sup> STERN, Authors II 61f. versteht die messianische Erwartung als eine Triebfeder des jüdisch-römischen Krieges; so auch FELDMAN, ABD III 984; vgl. COLLINS, Scepter 199. RHOADS, Israel 179 hebt hingegen neben religiösen Motiven soziale und politische Mißstände heraus. Die Faktoren werden sich freilich ergänzen. Die königliche Gesalbtenervartung wurde in-

Die Bildwelt des königlichen Gesalbten stellt einerseits eine rezeptable Gedankenbasis zur Verfügung, auf der sich Hoffnung in auswegloser Geschichtserfahrung zu konstituieren vermag. Die machtvolle Heilsgestalt des göttlichen Repräsentanten liefert eine Identifikationsfigur für die verunsicherten Rezipienten, deren jüdische Identität Bestärkung erfährt. Andererseits erweist sich die aktive Rezeptionsmöglichkeit der Bildwelt als derart offen, daß sie in verschiedener Intensität performative Wirkung zu entfalten vermag. Die inhärente Gefahr besteht dabei im Rückzug in die Bildwelt ohne zureichende Konfrontation mit der Geschichtswirklichkeit. Dann kann die Wahrnehmung der konkreten Situation getrübt werden, was zu utopistisch gesteuerten Handlungen mit fatalen Resultaten führt.

Die genannte Offenheit zur Rezeption stellt auch die Voraussetzung für eine markant eigengeartete Aufnahme und Wandlung der Gesalbtenervartung dar, wie sie die nachösterlichen Anhänger Jesu von Nazaret praktizierten und wofür Paulus ein bedenkenswertes Beispiel bietet.

## 2. Der paulinische Christus

Von den Ereignissen des jüdisch-römischen Krieges wußte Paulus noch nichts. Die Gesalbentraditionen freilich dürften ihm als Juden bekannt gewesen sein. Den Titel  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  jedenfalls verwendet er in seinen Briefen an über 270 Stellen in exklusiver Bezugnahme auf Jesus, was eine religionsgeschichtliche Beziehung zur frühjüdischen Gesalbtenervartung nahelegt. An gemeinsamen Vorstellungselementen finden sich:<sup>50</sup> Gott erscheint als umfassender Träger des Geschehens, der Gesalbte als dessen Repräsentant und Partizipant;<sup>51</sup> der Gesalbte übt seine Macht und Herrschaft aus (gegenüber Feinden) und richtet eine Heilszeit für die

---

nerhalb der religiös-politischen Bewegungen im Judentum des 1. Jh. n. Chr. konkret wirksam; so HENGEL, Zeloten 297-304; LICHTENBERGER, Erwartungen 16-19; STEMBERGER, TRE XXII 623; THEIßEN/MERZ, Jesus 139; auch meinen Versuch, dies an der Darstellung des Josephus festzumachen: SCHREIBER, König 237-267. Bestätigt wird dieses Verständnis durch die Notiz über die  $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  in Mk 13,22 (par Mt 24,24). – Gegen die Beanspruchung der königlichen Gesalbentradition seitens jüdischer Revolutionäre spricht KARRER, Gesalbte 136f.141.144-147; vgl. auch DE JONGE, Josephus 216-219; HORSLEY/HANSON, Bandits 161-172. Zur Auseinandersetzung mit diesen Positionen SCHREIBER, König 268-274.

<sup>50</sup> Vgl. SCHREIBER, König 357-360. Das spricht gegen die These von CHESTER, Expectations 68-70, daß Paulus die messianische Hoffnung „neutralisiert“ und dem Christus-Titel den inhaltlichen Bezug zu dieser Hoffnung weitgehend nimmt.

<sup>51</sup> Röm 5,10f.; 8,34.39; 1Kor 8,6; 15,27f.; 2Kor 5,19.

Getreuen auf;<sup>52</sup> er fungiert als zentrale Endzeitgestalt;<sup>53</sup> es handelt sich um eine Hoffnung auf eine bessere Zukunft.<sup>54</sup>

Doch birgt damit der Glaube an den Christus Jesus nicht ein utopistisches Gefahrenpotential? Bedeutet der Glaube an den in Macht und Herrlichkeit wiederkehrenden Christus nicht bereits einen Wirklichkeitsverlust? Wird Kontraktivität zum Prinzip des Glaubens? Eine Antwort auf diese Fragen muß den Aspekt der „Utopie“, also das Verhältnis von Zukunftsideal und Wirklichkeits-erfahrung erfassen.

2.1 Für Paulus begann die Realisierung der zukünftig (bzw. eschatologisch) erwarteten Herrschaft des Gesalbten bereits mit dem Auftreten des irdischen Jesus, besonders – und das ist neu und unabletbar – seinem Kreuzestod, und prägt entsprechend die Gegenwart.<sup>55</sup> Die Hoffnung auf zukünftige Vollendung des Begonnenen stellt die komplementäre Funktion dieses Anfangs dar. So begegnet das Sein „in Christus“ sowohl als Qualifizierung der Gemeinde in der Gegenwart als auch als eschatologischer Zustand.<sup>56</sup> Nach Röm 5,2 steht der Glaubende durch den κύριος Ἰησοῦς Χριστός<sup>57</sup> hier und jetzt in der Gnade und darf sich

<sup>52</sup> Vgl. in Verbindung mit der David-Tradition Röm 15,8-12; auch 1,3. Ohne diesen Bezug Röm 8,34-39; 14,9; 1Kor 1,30; 15,22-28.

<sup>53</sup> 1Thess 4,13-18; 1Kor 15,22-25 und 2Kor 5,10 in apokalyptischen Vorstellungen. In 1Thess 1,10 rettet Christus die Gemeinde vor dem Gericht, nach 1Kor 3,13-15; 5,5; 2Kor 1,14 hingegen richtet Christus selbst: Die Details paulinischer Endzeitbilder sind nicht immer völlig ausgeglichen.

<sup>54</sup> 1Thess 5,9.

<sup>55</sup> Zur Gegenwart als Endzeit vgl. Gal 3,23-25; 4,4-7; 2Kor 6,2; auch 1Kor 7,29-31; 10,11; 2Kor 5,17; Röm 3,24-26; 5,12-21; 14,8f.; 1Thess 2,12.

<sup>56</sup> Gegenwart: 1Thess 1,1; 2,14; 1Kor 1,2.30; 2Kor 5,17; Gal 1,22; 2,4; 3,26.28; Röm 6,11; 8,1; Phil 2,5; 4,21; Eschaton: 1Thess 4,17; 1Kor 15,22; Phil 3,14; dazu BECKER, Paulus 429. Zur Deutung im lokalen und modalen Sinn (wobei der eine den anderen nicht ausschließt) vgl. GNILKA, Paulus 256-258.

<sup>57</sup> Großschreibung des Substantivs rechtfertigt sich aus seiner onomastischen Funktion, die sich bei Paulus bereits mit der titularen verbindet, ohne sie zu überlagern: Der Titel ist exklusiv auf Jesus beschränkt und wird so zum eindeutig identifizierenden Prädikat. Die titulare Bedeutung ist noch neben oder im Nomen proprium erhalten; vgl. KARRER, Gesalbte 48-57; SÄNGER, Verkündigung 248.251. Nach GNILKA, Paulus 230f. wird die teilweise verblaßte Formel „Jesus Christus“ von Paulus dennoch an der Mehrheit der Stellen bewußt eingesetzt und trägt messianischen Inhalt; „Christus“ allein steht in soteriologischem Kontext (Röm 5,8; 6,4; 15,7; 1Kor 1,23; 5,7; Gal 3,13; 5,1; u.ö.), die Folge „Christus Jesus“ ist in mehreren Präskripten (Röm 1,1; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Phlm 1) bewußt verwendet: Paulus weiß sich vom Messias beansprucht und berufen (vgl. noch Röm 2,16; 3,24; 6,3; Gal 2,4.16; 3,28; 4,14; 5,6; Phil 1,6-8; 3,8). Wenn Gnilka (ebd. 231) in Gal 3,16 den vollen Inhalt des Christus-Prädikats voraussetzt (die Abraham-Verheißung erfüllt sich in Christus), muß doch hinzugefügt werden, daß der Bezug zu Abraham der Gesalbtenenerwartung traditionell fremd ist.



zugleich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes als eines erst noch ganz zu ergreifenden Heilsgutes rühmen. Wirksamer Auslöser dieses Zustandes ist der Tod des Christus für die sündigen Menschen, der in seinem menschliche Vorstellungen übersteigenden Übermaß der Hingabe Gottes Liebe repräsentiert (5,6-8). Als Träger der Liebe Gottes, die aktuell im innersten Wesen des Menschen (ἐν ταῖς καρδίαις) erfahrbar ist, fungiert der heilige Geist (Röm 5,5).

Die innere Verbindung von Gegenwart und Zukunft artikuliert Röm 5,9, wenn die *nun* (νῦν) durch Jesu Tod Gerechtfertigten um so mehr auf die Errettung (*Futur* σωθησόμεθα) vor dem Endgericht (ὁργῆ) ausblicken dürfen.<sup>58</sup> Die Grundlagen des Heils sind identisch, realistischerweise hält Paulus aber die Spannung zwischen Anbruch und Vollendung aufrecht und eröffnet damit die Möglichkeit, Weltwirklichkeit – auch in negativer Gestalt – als solche wahrzunehmen, ohne zugleich der Heilspräsenz entbehren zu müssen. Läßt sich die Gegenwart in frühjüdischen Gesalbtenwartungen als Zeit des Abbruchs (nämlich der desolaten Weltverhältnisse) charakterisieren, ist sie für Paulus bereits Zeit des Anbruchs. Man kann von „partiell realisierter Eschatologie“ sprechen.<sup>59</sup> Dem Jetzt-Zustand im Anbruch der Heilszeit und im Warten auf die Vollendung entspricht die Kategorie der *Hoffnung*, die auf die zukünftige Überführung vom Glauben zum Schauen ausblickt.<sup>60</sup> Den Hoffnungsgedanken macht Röm 5,10 plausibel durch die klimaktische Beziehung (Qal-Wachomer-Schluß) der soteriologischen Gedankeneinheiten *als Feinde wurden wir versöhnt durch den Tod des Sohnes Gottes – als Versöhnte werden wir gerettet durch sein Leben*. Der die Sinn-einheit abschließende Vers 5,11 akzentuiert das *Jetzt* (νῦν) der Versöhnung. Die Formulierung „Christus starb ὑπὲρ ἡμῶν“ (5,8) erhält in 5,9-11 ihre inhaltliche Explikation als von Gott getragenes Versöhnungsgeschehen.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Vgl. 1Thess 1,9f. Die Hoffnung auf endgültiges, ewiges Heil tritt auch in 2Kor 5,1 hervor. „Zorn“ als Abbeviatur für das Endgericht auch äthHen 55,3; 62,12; 91,9. – Die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft der Errettung prägt in charakteristischer Weise auch Pauli Ausführungen über die Ehe in 1Kor 7: Angesichts des nahen Endes ist Ehelosigkeit empfehlenswert (7,1.8.26f.38), angesichts menschlicher Erfahrung die Ehe statthaft (7,2.7.9-14.28.36). In Röm 13,1-7 fordert Paulus in Wahrnehmung der Weltverhältnisse die Anerkennung der staatlichen Gewalt, doch ergeht diese Forderung gerade im Kontext der schon angebrochenen Heilszeit, die ihre eigenen „Gesetze“ in das Alltagsleben einbringt (13,8-14).

<sup>59</sup> SCHREIBER, König 358. Vgl. schon BULTMANN, Theologie 271-280; auch OEGEMA, Gesalbte 152f. 155f.

<sup>60</sup> Röm 8,18-25; 1Kor 13,9-12; 2Kor 4,16-18; 5,6-8; ferner Phil 1,23. Zu Texten und Theologie der Hoffnung bei Paulus vgl. NEBE, Hoffnung (1983).

<sup>61</sup> Die soteriologische Implikation des personalen Präpositionalobjekts „für uns“ arbeitet SÄNGER, Verkündigung 251f. unter Zuziehung anderer Paulustexte heraus. Vgl. KERTELGE, Verständnis 63-70.

In Röm 6 kann Paulus die christliche Lebenswelt durch die Taufe in Bezug zu Christus setzen: Die Taufe bewirkt in gegenwärtiger sakramentaler Erfahrung Anteil an Tod und Leben Jesu (6,3f.), die Verbundenheit mit dem Tod Jesu (in der irdischen Existenz) setzt die Teilhabe an Jesu Auferstehung (in der Zukunft) frei (6,5-8).<sup>62</sup> In Taufe und Herrenmahl (1Kor 10,16f.; 11,17-34) gewinnt der Glaubende sakramentalen Anteil an Christus, in der Einheit der Gemeinde wird Christus darin gegenwärtig erfahrbar. Nach der Erfahrung der Taufe und im Raum des Glaubens darf sich der Getaufte in einem nahen, unmittelbaren und damit heilvollen Verhältnis zu Gott verstehen, was Paulus Gal 3,26-4,7 durch die Bildwelt der Kindschaft Gottes illustriert (vgl. Röm 8,14-17). Die Basis solcher Erwägungen bildet für Paulus eine historische Gestalt – Jesus von Nazaret –, an deren konkretem Auftreten sich Glaube und Hoffnung festzumachen vermögen. Besonders der Tod am Kreuz wird dabei soteriologisch zentral (vgl. Röm 6,3f. die Taufe auf den Tod Jesu), doch erlaubt dieser Tod gerade keine Falsifizierung jeglichen mit Jesus verbundenen Anspruchs.<sup>63</sup> Im Gegenteil: Der Tod Jesu bildet einen der beiden Aussageschwerpunkte der paulinischen Rede vom Christus, freilich in wesentlicher Korrelation mit der Glaubenswahrheit der Auferweckung. Der paulinische Christus ist der durch Tod und Auferweckung spezifizierte,<sup>64</sup> womit das frühjüdische Gesalbtenbild entscheidend modifiziert wird.<sup>65</sup>

Damit legitimiert die Erweckung die göttliche Sendung, und vielleicht darf man gerade die in dieser Sendung implizierte einzigartige Nähe des Repräsentan-

<sup>62</sup> Dazu auch BECKER, Paulus 446; GNILKA, Paulus 274-276; HORN, Angeld 176-178; HÜBNER, Paulus 147; LOHSE, Paulus 137. Den inneren Zusammenhang von Gegenwart und Zukunft beschreibt BORNKAMM, Paulus 203-207.225-232.

<sup>63</sup> Die zeitgenössische Haltung im Judentum fängt 1Kor 1,23 ein: Ein gekreuzigter Gesalbter stellt für Juden ein Ärgernis dar. Tatsächlich ist der frühjüdische Gesalbte eine Herrscherfigur, die sich kraftvoll durchsetzt und keinen schmachvollen Tod erleidet (vgl. die Falsifizierung solcher Erwartung durch Tod der Prätendenten im jüdisch-römischen Krieg). Wenn Paulus dennoch den Gesalbten-Titel für Jesus favorisiert, kann dies nur unter der Voraussetzung eines besonderen Geschehens erklärt werden, das dazu befähigt und Jesus überzeugend legitimiert.

<sup>64</sup> Z.B. Röm 4,24f.; 6,3f.; 8,34; 1Kor 15,3-5. Zu Kreuz und Auferstehung als Zentralinhalten vgl. BECKER, Paulus 425-427, der auf deren Eingebundensein in die ganze Person Jesu als Heilsperson hinweist. Ganz ähnlich GNILKA, Paulus 229f., der besonders 1Kor 15,3-5 thematisiert. Vgl. LOHSE, Paulus 43f.106f.

<sup>65</sup> Kreuz und Auferstehung werden bei Paulus zur messianischen Konnotation; vgl. HAHN, Hoheitstitel 197-214; HOFIUS, Jesus 122-124; KARRER, Gesalbte 368-373; GNILKA, Paulus 230. Eine untergeordnete Bedeutung der frühjüdischen Gesalbtenwartung bei Paulus vertreten MACRAE, Messiah 172f.; CHESTER, Expectations 66-71.76-78. Nach COLLINS, Scepter 204 stellt für Paulus Jesu himmlische Inthronisation die Realisation seiner Königsherrschaft dar. KARRER, Gesalbte 277 versteht Jesu Herrsein aus Gottes Gegenwart und Jesu Dienst um der Menschen willen als Spezifika des paulinischen Gesalbtenverständnisses.

ten zu Gott selbst als Ansatz für die keineswegs selbstverständliche Anwendung der Gesalbten-Terminologie auf Jesus vermuten.<sup>66</sup> Dieser Prozeß setzte freilich bereits weit vor dem Zeugnis des Paulus unter Jesus-Anhängern ein. Das endzeitliche Gottesverhältnis findet sich notwendig mit der Person Jesu Christi verbunden, so daß die endzeitliche Gottesherrschaft mit der Gegenwart Christi identisch wird. Dann aber genügt Christus zur Beschreibung der Heilszeit, und konsequent verzichtet Paulus auf Schilderungen der endzeitlichen Vernichtung des römischen Reiches und weithin auf utopische Bildwelten der kommenden Ereignisse. Er beschränkt sich auf die Ansage der Überwindung des Todes (1Kor 15,26), der Gottunmittelbarkeit (1Kor 13,12) und besonders der dauernden Christusgemeinschaft (1Thess 4,17; 5,10; Phil 1,23).<sup>67</sup> Zukunftserwartungen sollen demnach nicht an Bildern und Szenarien festgemacht werden, sondern aus der personalen Beziehung zu Christus und Gott erwachsen, die sich als Gottes Liebe in Christus offenbart (Röm 5,8; vgl. 1Kor 13,13). Jesu Auferweckung begründet zureichend die Hoffnung auf Erweckung der Glaubenden (1Thess 4,14; 1Kor 6,14; Röm 8,11; vgl. 1Kor 15,19), so daß die Hoffnung christologische Fundierung erhält.<sup>68</sup> In 1Thess 4,14 entwickelt das Bekenntnis zu Jesu Sterben und Auf-erstehen, also zu einem Geschehen der Vergangenheit, aktuelle Bedeutung für die Gegenwart, wenn es die Hoffnung auf Teilhabe der Verstorbenen an der Parusie Christi freisetzt.<sup>69</sup> Andererseits bewirkt gerade die paulinische Rede vom „Kreuz“ Jesu eine Erdung christlicher Hoffnung, da das Kreuz Jesu Identität (im Sinne der Hingabe an Gott bis zum Tod) eindrücklich sichtbar macht: Im Kreuz Jesu offenbart sich Gott (vgl. 2Kor 5,19), der sich in seiner Unbegreifbarkeit doch ganz dem Menschen zuwendet und sein Heil intendiert.<sup>70</sup> Das geschichtlich

<sup>66</sup> Einen weiteren wichtigen Ansatz stellt sicher die Verurteilung Jesu als „König der Juden“ dar, was für jüdische Ohren deutliche Anklänge an die königliche Gesalbtenvorstellung liefert (vgl. Mk 15,32). GNILKA, *Christen* 225f. bringt den Königstitel der Kreuzigung mit der paulinischen Sterbe- und Auferweckungsformel (Röm 5,6,8; 8,34; 14,9.15; 1Kor 8,11; 15,3; u.ö.) in Verbindung. SÄNGER, *Verkündigung* 245f. denkt neben dem Kreuzestitel an Wirken und Eindruck Jesu, die das Prädikat „messianisch“ an sich zogen, und die Eignung des Christus-Titels zur Bezeichnung einer von der Schrift verheißenen eschatologischen Heilsgestalt, die durch die Erweckung legitimiert wurde.

<sup>67</sup> Vgl. zu diesen Gedankenkreisen auch die Ausführungen bei BECKER, *Paulus* 427.432.469-471.478. In Christus besteht Kontinuität von Erdenleben und himmlischer Hoffnung; vgl. LAMBRECHT, *Commonwealth* 314f.

<sup>68</sup> Dazu BECKER, *Paulus* 475f., der ebd. 477 auf die *universale* Bedeutung Christi hinweist: Röm 5,19; 14,9; 1Kor 15,22.27.

<sup>69</sup> Dazu LOHSE, *Paulus* 105.

<sup>70</sup> Paulus spricht vom Kreuz Jesu z.B. in Gal 3,1.13; 5,11.24; 1Kor 1,18; 2,2; 2Kor 4,10f.; Phil 2,8; Röm 6,4.6. Zur paulinischen Theologie des Kreuzes vgl. KERTELGE, *Verständnis* 70-76.79f.; ferner BORNKAMM, *Paulus* 166-169.

greifbare Ereignis des Kreuzes zeigt, daß Heil allein von Gott schenkbar und jede religiöse Ideologie oder geistige Erlösungsspekulation sinnlos und schädlich ist. Nüchternheit in Glaube und Hoffnung wird zur rechten Haltung, die Gottes Geheimnishaftigkeit offenhält und anerkennt.

Die Erweckung des Christus also stellt das Bindeglied zwischen Geschichtswirklichkeit und Zukunftshoffnung, zwischen präsentischer und eschatologischer Herrschaft des Gesalbten dar; denn das Ereignis des Auferweckten war von Menschen als Glaubensereignis erfahrbar und wies in der spezifischen Art dieser Erfahrung noch auf eine davon differente Wirklichkeit, die „Sphäre Gottes“, zu der nun irdisch anfanghaft Zutritt gewährt ist. Freilich zeigt sich Gottes Wirklichkeit allein dem Glaubenden aufgeschlossen – Glaube meint die kognitive und existentielle Wahrnehmung und Annahme des umfassenden Heilsgeschehens.

2.2 Diese gegenwärtig in der Geschichte begonnene Heilssituation läßt sich als Herrschaft des Gesalbten verstehen, und als deren konkreter Ort in der Welt existiert die Gemeinde (vgl. Röm 8,34-39). Wenn die Gegenwart als Endzeit charakterisiert ist (so 1Thess 2,12; Gal 3,23.25; 4,4; 2Kor 6,2), dann kann Gemeinde als eschatologische Gemeinde Christi bestimmt werden. Die Gemeinde präsentiert sich in der konkreten Versammlung der Glieder an einem Ort (1Kor 11,18; 14,23) und lebt aus der sakramentalen Teilhabe an Christi Gegenwart im Herrenmahl (1Kor 10,16f.; 11,17-34). Es handelt sich um eine Heilssituation, da eine erfahrbare Verbindung besteht zwischen dem Auferweckten und seiner Gemeinde, und diese artikuliert Paulus wiederholt als heiliger Geist.<sup>71</sup> Der Geist erweist sich als konstitutiv für Entstehung und Leben der Gemeinschaft der Glaubenden (1Thess 1,5f.; Gal 3,2-5). Dabei wirkt der Geist verschiedenste Charismen, die dem Aufbau und lebendigen Vollzug von Gemeinde dienen (1Kor

<sup>71</sup> 1Kor 12,3; 15,45; 2Kor 3,17f.; Gal 4,6; Röm 5,5; 8,9; Phil 1,19; auch 1Kor 6,15-19. Es ist Gott, der den Geist in der Gegenwart schenkt: 1Thess 4,8; 1Kor 2,12; 2Kor 1,22 (vgl. die Formulierung „Geist Gottes“ 1Kor 3,16; 6,11; 7,40; Röm 8,14). Wenn also zwischen Geist und Christus eine enge Verbindung besteht, zeigt dies wiederum die einzigartige Gottnähe des Christus; vgl. GNILKA, Paulus 265, der in bezug auf 2Kor 3,17 von der „Wirkidentität von Kyrios und Pneuma“ spricht. Eine funktionale Identität von Kyrios und Pneuma belegen freilich nur 1Kor 15,45 und 2Kor 3,17, ansonsten bleibt bei Paulus die (metaphysische) Differenz beider Größen gewahrt; dies hat HORN, Angeld 324-345 nachgewiesen. Eine pneumatische Gemeinschaft mit dem Erhöhten ist denkbar, so in 1Kor 6,17; Phil 1,19. Das gegenwärtige Wirken des Geistes nach Paulus systematisiert Horn ebd. 404-428. Zum Geist Gottes auch BORNKAMM, Paulus 187-189. – Für 1Thess zeigt HORN, Angeld 147-151, daß keine gegenwärtige Wirksamkeit des erhöhten Kyrios ausgesagt ist. Ob man aufgrund dessen das Fehlen der Vorstellung in der frühpaulinischen Theologie behaupten darf, scheint mir angesichts des eingeschränkten Textmaterials, der je eigenen Situation der Briefe und des kurzen Vergleichszeitraums (etwa sieben Jahre) zweifelhaft. Kritisch gegenüber substantiellen Wandlungen der paulinischen Theologie im Zeitraum seiner Briefe äußert sich zu Recht LOHSE, Paulus 241-246.

12,4-11.28).<sup>72</sup> Als geistgewirkte Gemeinde ist sie lebendige Verwirklichung der Herrschaft Christi, dessen irdische Manifestation und Repräsentation, worin das Wesen der Gemeinde seinen Grund erhält (1Kor 12,12.27; ferner 6,15). Die Herrschaft des königlichen Gesalbten erweist sich damit in ganz eigener Weise als machtvoll, auch wenn dies realpolitisch gesehen subtiler Wahrnehmung bedarf.

Im Geist sind die Glieder in den Leib der Gemeinde hineingetauft (1Kor 12,13;<sup>73</sup> vgl. 6,11; 2Kor 1,21f.; Gal 3,27f.); im Geist tritt Christus für seine Gemeinde ein, ist die Gemeinde in Christi Leben hineingenommen (Röm 8,9-17). Anders als bei der frühjüdischen Gesalbtenhoffnung, die Heil primär in Antizipation einer Hoffnungswirklichkeit ergreift, ist für Paulus die christliche Gemeinde der Gegenwart bereits *erfahrbarer* Ort des Heils. Die neue Heilswirklichkeit in Christus findet in der Gemeinde soziale Verwirklichung, wenn fundamentale Differenzierungen der hellenistischen Welt keine Über- oder Unterordnung mehr begründen, wenn Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann oder Frau gleichberechtigt zusammenleben (1Kor 12,13; Gal 3,28). Ohne dieses Kriterium der *Verwirklichung* der leibhaftigen Einheit von Gemeinde kann diese nicht Herrschaft des Gesalbten sein.

Die so erfahrbare Heilsqualität läßt Paulus aber nicht vergessen, daß ihre Realisierung anfanghaft und ihr Ort die Welt ist. Wer dies vernachlässigt und etwa besondere Begabungen gegen alltägliche ausspielt, begegnet der Kritik des Apostels (1Kor 12,18-27), ebenso der, der meint, mit ekstatischer Begabung schon der himmlischen Sphäre zuzugehören (1Kor 14).<sup>74</sup> Das sittliche Leben der Gemeindeglieder im täglichen Miteinander erhält in den paulinischen Briefen entscheidendes Gewicht, da in jedem Einzelvollzug gemeindlichen Lebens Christus präsent ist (vgl. nur 1Kor 5-11). Sachgemäß erweist sich der Geist nach Gal

<sup>72</sup> Zu 1Kor 12 vgl. SCHREIBER, Wundertäter 177-179 (Lit.!). Vgl. auch Röm 12,3-8. Zum Verhältnis von Geist und Kirche als wesenhaftem Leib Christi vgl. auch BECKER, Paulus 454-456, zum paulinischen Gemeindeverständnis ebd. 440-442.447-457, wobei er 450f. keinen Gegensatz zwischen charismatischer und institutioneller Eigenart zulassen will. Letzteres trifft m.E. aber nur zu, wenn jede halbwegs feste Funktion bereits als Institution bezeichnet wird. Ich setze für eine Institution „Gemeinde“ eine fest verankerte Verfassung voraus, die unabhängig von Einzelpersonen bestimmte Aufgaben und Ämter garantiert und damit Beständigkeit gewährt. Zum Gemeindebild des Paulus in 1Kor 12 (und Röm 12) vgl. auch GNILKA, Paulus 261-263.269-271; KLAUCK, Gemeinde 83-90; LOHSE, Paulus 143f.; HORN, Angeld 287-291 setzt die Charismen in Beziehung zur Leib-Christi-Metapher.

<sup>73</sup> Zu 1Kor 12,13 vgl. HORN, Angeld 172-175.

<sup>74</sup> Näheres zum korinthischen Enthusiasmus und der paulinischen Kritik, die sich in der Charismenlehre und der Bewertung der Glossolalie ausdrückt, bei HORN, Angeld 219-262.281-294. Zu Enthusiasmus und Wort vom Kreuz als Kritik LOHSE, Paulus 147-153. – Die Realitätsnähe Pauli hält auch KLAUCK, Gemeinde 41-43 im Blick auf die zeitgenössische Stadtgesellschaft des Paulus fest.

5,22f.25 in der „Liebe“, die er schenkt, also in einem Leben, das seinen sittlichen Maßstab am Kriterium des Bestmöglichen zugunsten des Mitmenschen orientiert.<sup>75</sup> Die bereits wirksame Erlösung konkretisiert sich in einem entsprechenden Lebensvollzug. 1Kor 11,29 verbindet die unwürdige Feier des Herrenmahls explizit mit einer Wirkung im Endgericht.<sup>76</sup> Die Wahrnehmung der Gegenwart bewahrt den Glauben davor, sich in Utopien zu verlieren. Der Appell des Paulus richtet sich gegen einseitige Verabsolutierungen von Möglichkeiten, die im Glauben an Jesus als machtvollen Christus liegen.

Im übrigen versteht Paulus seine eigene apostolische Existenz als im Wesen von menschlicher Schwachheit (ἀσθένεια) geprägt (2Kor 11,29f.; 12,5.9f.); denn gerade darin gelangt Christus in ihm zur Wirkung: Menschliche Schwachheit wird paradoxerweise zum Ort der Kraft Gottes (13,4). Damit bleibt für Paulus die Wahrnehmung von irdischer Wirklichkeit möglich und gesichert, Alltäglichkeit und Widrigkeit des Lebens sind integraler Bestandteil christlicher Welt-erfahrung und Ort der Bewährung von Geistbesitz und Glaube.<sup>77</sup>

Insgesamt kann deutlich werden, inwiefern das Zukunftsbild des Gesalbten in der paulinischen Theologie zur Artikulation des Glaubens an Jesus taugt. Es drückt ein Moment der Hoffnung auf die Vollendung des Heils durch den vollmächtigen Repräsentanten Gottes aus und enthält implizit das Bild der Heilsherrschaft eines Königs. Es vermag sich aber durch Modifikation von Kreuz und Auferweckung Jesu her an einer geschichtlichen Gestalt festzumachen und der Gegenwartswahrnehmung im Raum der Geschichte zu öffnen. Die in konkreter Gegenwartserfahrung verankerte Hoffnung auf unmittelbare Christusgegenwart überwindet für Paulus ganz konsequent Weltverlust und Utopismus.

## Literatur

- Atkinson, K., Toward a Redating of the Psalms of Solomon. Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect, JSPE 17 (1998) 95-112.
- Baldermann, I., u.a. (Hgg.), Der Messias. Jahrbuch für Biblische Theologie 8, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Baumbach, G., Einheit und Vielfalt der frühjüdischen Freiheitsbewegung im 1. Jh. n.Chr., EvTh 45 (1985) 93-107.
- Becker, J., Paulus. Der Apostel der Völker (UTB 2014), Tübingen <sup>01</sup>1998.

<sup>75</sup> Zur konkreten Wirkung des Geistes vgl. Röm 8,4-6.9.13.

<sup>76</sup> Vgl. noch zum Zusammenhang von Gegenwart und Eschaton Röm 13,11-14; 1Kor 7,26-31.

<sup>77</sup> Diese Überzeugung prägt auch das Wunderverständnis Pauli; dazu SCHREIBER, Signifikanz 132f. – So vollzieht sich die apostolische Existenz des Paulus in der Teilhabe am Leiden Christi: 2Kor 4,7-18.

- Bilde, P., *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance* (JSPE.S 2), Sheffield 1988.
- Black, M., *The Messianism of the Parables of Enoch. Their Date and Contribution to Christological Origins*, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 145-168.
- ders., *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition With Commentary and Textual Notes* (SVTP 7), Leiden 1985.
- Bornkamm, G., *Paulus* (Urban-TB 119), Stuttgart u.a. 1987.
- Brandenburger, S.H., *Der „Gesalbte des Herrn“ in Psalm Salomo 17*, in: ders./T. Hieke (Hgg.), *Wenn drei das Gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien* (Theologie 14), Münster 1998, 217-236.
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von O. Merk (UTB 630), Tübingen 1984.
- Charlesworth, J.H. (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins), Minneapolis 1992.
- ders., *From Messianology to Christology. Problems and Prospects*, in: ders. (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 3-35.
- ders., *From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives*, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge – New York 1987, 225-264.
- ders., *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, in: ANRW II 19/1 (1979), 188-218.
- Chester, A., *The Parting of the Ways. Eschatology and Messianic Hope*, in: J.D.G. Dunn (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (WUNT 66), Tübingen 1992, 239-313.
- ders., *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, in: M. Hengel/U. Heckel (Hgg.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 17-89.
- Collins, J.J., *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.
- ders., *The Heavenly Representative. The „Son of Man“ in the Similitudes of Enoch*, in: ders./G.W.E. Nickelsburg (Hgg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBL.SCS 12), Chico 1980, 111-133.
- Davenport, G.L., *The „Anointed of the Lord“ in Psalms of Solomon 17*, in: J.J. Collins/G.W.E. Nickelsburg (Hgg.), *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (SBL.SCS 12), Chico 1980, 67-92.
- Evans, C.A., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies* (AGJU 25), Leiden – New York – Köln 1995.
- Feldman, L.H., *Art. Josephus*, in: *Anchor Bible Dictionary* (= ABD) III (1992), 981-998.
- Gnilka, J., *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (HThK.S 7), Freiburg – Basel – Wien 1999.
- ders., *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge* (HThK.S 6), Freiburg – Basel – Wien 1996.
- Hahn, F., *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.
- ders., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (UTB 1873), Göttingen 1995. (Erstveröffentlichung: FRLANT 83, Göttingen 1963)

- Hann, R.R., Christos Kyrios in PsSol 17,32. „The Lord's Anointed“ Reconsidered, NTS 31 (1985) 620-627.
- Hengel, M., Christological Titles in Early Christianity, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 425-448.
- ders., *Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.* (AGJU 1), Leiden - Köln <sup>2</sup>1976.
- Hofius, O., Ist Jesus der Messias? Thesen, in: *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 103-129.
- Holm-Nielsen, S., *Die Psalmen Salomos* (JSRZ IV/2), Gütersloh 1977.
- Horn, F.W., *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154), Göttingen 1992.
- Horsley, R.A., „Messianic“ Figures and Movements in First-Century Palestine, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 276-295.
- ders., Menahem in Jerusalem. A Brief Messianic Episode among the Sicarii - not „Zealot Messianism“, NT 27 (1985) 334-348.
- ders., Popular Messianic Movements around the Time of Jesus, CBQ 46 (1984) 471-495.
- Horsley, R.A./Hanson, J.S., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis - Chicago - New York 1985.
- Hübner, H., Art. Paulus, Apostel. I. Neues Testament, TRE 26 (1996) 133-153.
- de Jonge, M., The Psalms of Solomon, in: ders. (Hg.), *Outside the Old Testament* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 4), Cambridge u.a. 1985, 159-177.
- ders., Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes, in: *Josephus-Studien* (FS O. Michel), Göttingen 1974, 205-219. (auch in: ders., *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays* [NT.S 63], Leiden u.a. 1991, 48-62.)
- Karrer, M., *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1990.
- Kertelge, K., Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: ders., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, 62-80. (von 1976)
- Kippenberg, H.G., „Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen“. Zur Begründung eines gesamt Vorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom, in: *Spiegel und Gleichnis* (FS J. Taubes), Würzburg 1983, 40-48.
- Kittel, R., Die Psalmen Salomos, in: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. 2 Bde., in Verbindung mit Fachgenossen übers. und hg. von E. Kautzsch, (Tübingen 1900) Neudruck Darmstadt 1975, II 127-148.
- Klauck, H.-J., *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg - Basel - Wien 1992.
- Knibb, M.A., Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 165-184.
- ders., *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Bd. 2: Introduction, Translation and Commentary, Oxford 1978.
- Krieger, K.-S., *Priester, Bandenchef, Geschichtsschreiber. Leben und Werk des Flavius Josephus*, BiKi 53 (1998) 50-54.
- ders., *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus* (TANZ 9), Tübingen - Basel 1994.



- Kügler, J., Der andere König. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zum Jesusbild des Johannesevangeliums, ZNW 88 (1997) 223-241.
- Laato, A., 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.
- Lambrecht, J., Our Commonwealth is in Heaven, in: ders., Pauline Studies. Collected Essays (BETHL 115), Leuven 1994, 309-315.
- Lichtenberger, H., Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. Stegemann (Hgg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 9-20.
- Lohse, E., Paulus. Eine Biographie, München 1996.
- Mack, B.L., The Christ and Jewish Wisdom, in: J.H. Charlesworth (Hgg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity, Minneapolis 1992, 192-221.
- ders., Wisdom Makes a Difference. Alternatives to „Messianic“ Configurations, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987, 15-48.
- MacRae, G., Messiah and Gospel, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987, 169-185.
- Mayer, G., Art. Josephus Flavius, in: TRE XVII (1988), 258-264.
- Michel, O., Studien zu Josephus. Simon bar Giora, NTS 14 (1967/68) 402-408.
- Michel, O./Bauernfeind, O. (Hgg.), Josephus Flavius, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. 3 Bde., München 1962-1969.
- Müller, K., Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 35-173. (erweiterte Fassung von: Art. Apokalyptik. III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, in: TRE III [1978] 202-251.)
- ders., Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 279-322. (Erstveröffentlichung in: BZ 16 [1972] 161-187; 17 [1973] 52-66.) (zit. Menschensohn)
- Müller, U.B., Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (StNT 6), Gütersloh 1972. (zit. Messias)
- Nebe, G., „Hoffnung“ bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie (StUNT 16), Göttingen 1983.
- Neusner, J./Green, W.S./Frerichs, E.S. (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987.
- Nickelsburg, G.W.E., Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Philadelphia 1987.
- ders., Salvation without and with a Messiah. Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch, in: J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (Hgg.), Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge – New York 1987, 49-68.
- Oegema, G.S., Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba (SIJD 2), Göttingen

1994. (engl.: *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* [JSPE.S 27], Sheffield 1998.)
- Pomykala, K.E., *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism* (SBL Early Judaism and Its Literature 7), Atlanta 1995.
- Rhoads, D.M., *Israel in Revolution. 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976.
- Sacchi, P., Art. Henochgestalt/Henochliteratur, in: TRE XV (1986), 42-54.
- Sänger, D., *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994.
- Schiffman, L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (The Anchor Bible Reference Library), New York u.a. 1995.
- Schreiber, S., König und Gesalbter. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung im Frühjudentum. Mit einer lexikographischen und forschungsgeschichtlichen Einführung zum König-Titel in Johannes-evangelium, Habil. masch. Augsburg 1999.
- ders., Henoch als Menschensohn. Zur problematischen Schlussidentifikation in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (äthHen 71,14), erscheint ZNW 91 (2000).
- ders., Die theologische Signifikanz der Pauluswunder in der Apostelgeschichte, SNTU 24 (1999) 119-134.
- ders., Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (BZNW 79), Berlin - New York 1996.
- Schüpphaus, J., *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts* (ALGHJ 7), Leiden 1977.
- Schwier, H., *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n.Chr.)* (NTOA 11), Freiburg/ Schweiz - Göttingen 1989.
- Sievers, J., Josephus und die Zeit „zwischen den Testamenten“, BiKi 53 (1998) 61-66.
- Stemberger, G., Art. Messias. II. Judentum, in: TRE XXII (1992), 622-630.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary. 3 Bde., Jerusalem 1976-1984.
- Theisoht, J., *Der auserwählte Richter. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch* (StUNT 12), Göttingen 1975.
- Theißen, G./Merz, A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen <sup>2</sup>1997.
- Tromp, J., The Sinners and the Lawless in Psalms of Solomon 17, NT 35 (1993) 344-361.
- Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.
- VanderKam, J.C., *Enoch. A Man for All Generations* (Studies on Personalities of the Old Testament), Columbia 1995.
- ders., Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 169-191.
- Waschke, E.-J., „Richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids“ - Psalmen Salomos 17 und die Frage nach den messianischen Traditionen, in: U. Schnelle (Hg.), *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin - New York 1994, 31-46.
- Winnings, M., *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (CB.NT 26), Stockholm 1995.