

utb.

Karlheinz Ruhstorfer (Hg.)

Christologie

utb 4942

utb.

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

W. Bertelsmann Verlag · Bielefeld

Böhlau Verlag · Wien · Köln · Weimar

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Toronto

facultas · Wien

Wilhelm Fink · Paderborn

A. Francke Verlag · Tübingen

Haupt Verlag · Bern

Verlag Julius Klinkhardt · Bad Heilbrunn

Mohr Siebeck · Tübingen

Ernst Reinhardt Verlag · München

Ferdinand Schöningh · Paderborn

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz, mit UVK/Lucius · München

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Waxmann · Münster · New York

Karlheinz Ruhstorfer (Hg.)

Christologie

Ferdinand Schöningh

Online-Angebote oder elektronische Ausgaben sind erhältlich unter www.utb-shop.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2018 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn
Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

UTB-Band-Nr: 4942
E-Book ISBN 978-3-8385-4942-2
ISBN der Printausgabe 978-3-8252-4942-7

Inhalt

Einleitung	11
<i>(Karlheinz Ruhstorfer)</i>	
I. Messianische Erwartungen im Alten Testament	15
<i>(Oliver Dyma)</i>	
Einleitung	15
1. Hermeneutische Hinführung	15
2. Der König als Gesalbter	19
2.1 Saul als Gesalbter	21
2.2 Einblicke in die Königsideologie – die Königspsalmen	23
2.2.1 Psalm 72	24
2.2.2 Psalm 2	26
2.2.3 Psalm 110	27
2.2.4 Psalm 45	28
2.3 Der ewige Bestand der davidischen Dynastie – 2Sam 7	29
2.4 Hat Gott seinen Bund mit David aufgekündigt? – Psalm 89	30
2.5 Das Hirtenbild für den König wie für Gott	32
3. Entwicklungen der Herrschererwartungen	34
3.1 Der persische König Kyros als Gesalbter – das Kyros-Orakel	35
3.2 Frühnachexilische Hoffnungen im Haggai- und Sacharjabuch	37
3.3 Ein Friedensherrscher – Erwartungen in den späten Teilen des Sacharjabuches	38
3.4 Entwicklungen von Herrschererwartungen – das „messianische Triptychon“ im Jesajabuch	40
3.4.1 Ankündigung des Immanuel – Jes 7,14	40
3.4.2 Geburt des Friedensfürsten – Jes 9,5	42
3.4.3 Ein Spross aus dem Baumstumpf Isais – Jes 11	43
3.4.4 Das Triptychon	45
3.5 Ein Herrscher aus Bethlehem – Mi 5,1–4	46
4. David als identitätsstiftende Figur	47
4.1 Die messianische Redaktion des Psalters – Ps *2–89	47
4.2 Die Chronikbücher	48

5.	Die Herrschaft des Menschengleichen – Dan 7	49
6.	„Musste der Messias nicht all dies erleiden?“ (Lk 24,26) – weitere Deutungsangebote	53
6.1	Das vierte Lied vom Knecht JHWHs – Jes 53	54
6.2	Kultisch geprägte Vorstellungen	56
6.3	Personifizierte Weisheit	57
7.	Nachalttestamentliche Entwicklungen	58
7.1	Der Menschensohn in den Bilderreden des Äthiopischen Henochnbuches und in 4Esra.	58
7.2	Messiasvorstellungen in Qumran	59
7.3	Die Messiaserwartung in den Psalmen Salomos	60
8.	Rekapitulation	61
	Literatur	63
II.	Von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Christus ...	69
	<i>(Stefan Schreiber)</i>	
1.	Anfänge und Grundlegung – die ältesten Überlieferungen	70
1.1	Der historische Rahmen	70
1.2	Formeln und Traditionen	71
1.2.1	Die grundlegende Überzeugung: Gott erweckte Jesus	72
1.2.2	Jesus als Herrscher der Endzeit	73
1.3	Titel und christologische Modelle	75
1.3.1	Christus	76
1.3.2	Sohn Gottes	77
1.3.3	Menschensohn	79
1.3.4	Kyrios	80
1.4	Ergebnis	80
2.	Rückblick – der Anspruch des historischen Jesus	81
2.1	Im Zentrum der Verkündigung Jesu: Gottes Königsherrschaft	82
2.2	Stellte sich Jesus als Messias dar?	84
2.3	Der Anspruch Jesu: Bote und Bevollmächtigter der Gottesherrschaft	86
2.4	Übergang und Neudeutung – Ansätze einer „Christologie“ nach Ostern	89

3.	Entfaltungen – Stationen neutestamentlicher Christologie	91
3.1	Die endzeitliche Herrschaft des erhöhten Christus als Basis	91
3.2	Paulus	92
3.2.1	Sterben und Erweckung Christi als Zuwendung Gottes.	92
3.2.2	Der Tod Jesu als Heilsereignis.	93
3.2.3	Der Tod Jesu als Entmachtung der Sünde	96
3.2.4	Das Kreuz als neuer Maßstab	97
3.2.5	Erweckung, Erhöhung und Kommen des Christus.	98
3.2.6	Sendung und Präexistenz – die Herkunft Jesu von Gott	99
3.2.7	Divine Christology?	100
3.3	Die deuteropaulinischen Briefe	102
3.4	Katholische Briefe	105
3.5	Hebräerbrief.	106
3.5.1	Gottes Wort als Ermächtigung des Sohnes	106
3.5.2	Der himmlische Hohepriester als Zugang zu Gott	108
3.5.3	Das einmalige Opfer des Hohepriesters Jesus.	109
3.6	Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte	110
3.6.1	Erzählungen über Jesus	110
3.6.2	Das Markusevangelium	111
3.6.3	Das Matthäusevangelium	115
3.6.4	Lukasevangelium und Apostelgeschichte.	118
3.7	Johannesevangelium und Johannesbriefe	122
3.7.1	Die Logos-Christologie im Prolog Joh 1,1–18	122
3.7.2	Der „göttliche“ Logos und der eine Gott Israels	124
3.7.3	Jesus als König, Lamm Gottes und erhöhter Menschensohn.	126
3.7.4	Jesus als Offenbarer und Offenbarung	128
3.7.5	Lebenshingabe für die Freunde aus Liebe	130
3.7.6	Bleibende Präsenz Jesu	131
3.7.7	Narrative Christologie: Das Leben Jesu als Spiegel Gottes	131
3.8	Die Offenbarung des Johannes.	132
4.	Rückblick und Entwicklung.	136
	Literatur	138
III.	Christologie im antiken Christentum	141
	<i>(Roland Kany)</i>	
1.	Antike Christologie und ihre Kritiker	141
1.1	Ein anti-christologischer Affekt.	141
1.2	Bibel versus Metaphysik?	146
1.3	Die Vielfalt antiker Perspektiven auf Christus	149

- 2. Christologische Konzeptionen des zweiten und dritten Jahrhunderts** 154
 - 2.1 Frühe Christologien unter Rückgriff auf jüdische und pagane Modelle göttlicher und gottbegnadeter Instanzen 155
 - 2.2 Gnostische Christologien, Logos-Christologien, Monarchianismus 158

- 3. Von Origenes zur Phase der Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts** 167
 - 3.1 Zur Christologie des Origenes und des übrigen dritten Jahrhunderts 167
 - 3.2 Christologie bei Arius und im Konzil von Nizäa 325 170
 - 3.3 Einige Entwicklungen in der weiteren christologischen Diskussion des vierten Jahrhunderts 173

- 4. Der Streit zwischen Kyrill und Nestorius bis zum Konzil von Ephesus 431** 181
 - 4.1 Der Streit zwischen Nestorius und Kyrill 181
 - 4.2 Das Konzil von Ephesus 431 188
 - 4.3 Der Abschluß des Konzils von Ephesus in der Unionsformel von 433 192

- 5. Das Konzil von Chalcedon 451 und seine unmittelbare Vorgeschichte** 194
 - 5.1 Die Phase vor dem Konzil von Chalcedon 194
 - 5.2 Das Konzil von Chalcedon 198

- 6. Christologische Debatten nach Chalcedon** 204

- Literatur** 210

- IV. Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte** 215

(Karlheinz Ruhstorfer)

 - 1. Die onto-theo-logische Christologie** 219
 - 1.1 Die Entwicklung im Mittelalter 219
 - 1.1.1 Anselm von Canterbury 219
 - 1.1.2 Thomas von Aquin 222
 - 1.1.3 Das Spätmittelalter oder das Werden der Neuzeit 233
 - 1.2 Der Umbruch im 16. Jahrhundert 237
 - 1.2.1 Martin Luther 237
 - 1.2.2 Ignatius von Loyola 242
 - 1.2.3 Johannes Calvin 244

1.3	Jesus Christus und der Geist der Freiheit.	247
1.3.1	Die Aufklärung	248
1.3.2	Immanuel Kant.	259
1.3.3	Friedrich Schleiermacher	268
1.3.4	Georg Wilhelm Friedrich Hegel.	272
2.	Die bio-anthropo-logische Christologie der Moderne	281
2.1	Strauß, Feuerbach, Kierkegaard als Aufbruch in die moderne Deutung Jesu.	281
2.1.1	David Friedrich Strauß – „Das Leben Jesu kritisch betrachtet“.	281
2.1.2	Feuerbach – die anthropologische Wende	285
2.1.3	Kierkegaard – antispekulative Christologie	287
2.2	Marx, Nietzsche, Heidegger als antichristliche Christologie	290
2.3	Wege moderner protestantischer Christologie	296
2.3.1	Ernst Troeltsch und die liberale Modernität	296
2.3.2	Karl Barth als moderne Neo-Orthodoxie	300
2.3.3	Paul Tillich	306
2.3.4	Spätmoderne Entwicklungen in der protestantischen Theologie	311
2.4	Schlaglichter auf die moderne katholische Christologie	317
2.4.1	Karl Rahner.	319
2.4.2	Hans Urs von Balthasar.	324
2.4.3	Die weitere Entwicklung	329
3.	Die tele-semeio-logische Christologie der Postmoderne.	332
3.1	Die dekonstruktive Spur der Christologie in der postmodernen Philosophie	335
3.1.1	Michael Foucault	335
3.1.2	Jacques Derrida	338
3.2	Kontextuelle Christologien am Rande der Postmoderne.	344
3.2.1	Jesus als Symbol Gottes (Roger Haight)	344
3.2.2	Die Christologie nach Auschwitz.	349
3.2.3	Die Christologie der Armen (Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino)	351
3.2.4	Die interreligiöse Dimension.	353
3.2.5	Die interkulturelle Christologie	358
3.2.6	Die feministische Christologie	362
3.3	Die dritte Rückfrage und darüber hinaus	364
4.	Christologie der Geschichte	369

Literatur	370
Register	379
Die Autorinnen und Autoren	391

Einleitung

Christós übersetzt das hebräische Wort *maschiach*, was etwa soviel wie „Gesalbter“ bedeutet und eine religiös-politische Befreier- und Erlösergestalt bezeichnet. Mit diesem Titel belegt eine jüdische Splittergruppe den Wanderprediger Jesus von Nazaret. Seine Anhänger lösen sich rasch aus dem Kontext der Mutterreligion, um dann als eigenständige Religionsgemeinschaft unter der Bezeichnung „Christen“ Weltgeschichte zu schreiben – mit Auswirkungen, die weit über die Grenzen der Religionsgeschichte hinausreichen.

Schon früh wird Jesus in eine einzigartige Nähe zum Gott Israels gerückt. Nach zahlreichen Auseinandersetzungen betrachten die Christen Jesus schließlich als *den* Gottmenschen. In Chalkedon bei Konstantinopel definiert eine Bischofsversammlung, dass in Jesus das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen untrennbar und unvermischt verbunden seien. Diese christologische Grundformel prägt die meisten christlichen Kirchen bis in die Aufklärungszeit und darüber hinaus bis heute.

Doch nicht nur im Horizont der Kirchen spielt der Gedanke der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur eine fundamentale Rolle. Auch der christliche Kulturraum, besonders in seiner westlichen Ausprägung, ist von einer bemerkenswerten Dynamik geprägt, die sich dadurch auszeichnet, dass der menschlichen Natur als solcher eine nicht mehr zu überbietende Rolle zugesprochen wird. Dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist von Alters her das Göttliche. Die Entäußerung Gottes ins menschliche Individuum wird aber auch zum *Movens* der so genannten Säkularisierung. Der Prozess der Entgöttlichung zeichnet in eigentümlicher Weise den Gedanken der Menschwerdung Gottes nach, so dass schließlich auch außerhalb des religiösen Kontextes die Würde des Menschen eine unüberbietbare und unantastbare Qualität erhält. Insofern sich die europäische Kultur weltgeschichtlich entgrenzt, kommt der Person Jesu nicht nur – direkt – über die Missionierung und Kolonisierung eine globale Rolle zu, vielmehr prägt die Gestalt Jesu – indirekt – auch durch Derivate des Christentums wie demokratisches Gemeinwesen und Menschenrechte die Weltgeschichte in höchstem Maß.¹ Welche Rolle die Person und die theologische Gestalt Jesu von Nazaret in einer

globalisierten, polykulturellen und postsäkularen Welt spielen kann, ist noch nicht abzusehen.

Der vorliegende Band bietet eine gleichermaßen aktuelle und fundierte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Person Jesu von Nazareth auf einem ersten Reflexionsniveau. Ausgangspunkt sind die *messianischen Erwartungen im Alten Testament*. Oliver Dyma führt in die schwer zu übersehende Vielfalt alttestamentlicher Vorgaben für die christologische Theoriebildung ein. Im Herzen der messianischen Vorstellungen steht das davidische Königtum als Urbild religiös legitimer Herrschaft. Aber auch die Gottesknechtlieder aus dem Jesajabuch oder Daniels Rede vom „Menschensohn“ werden in ihrer christologischen Relevanz ausgeleuchtet.

Der Neutestamentler Stefan Schreiber gibt daraufhin einen Einblick in die Lehre und Leben des Juden Jesus von Nazaret. Er zeichnet aber auch die Entwicklung nach, die *von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Christus* führt. Dabei werden sowohl die Kontinuitäten als auch die Brüche herausgearbeitet. Die Auferweckung Jesu ist die grundlegende Überzeugung der ersten Christen, doch bleibt gerade auch die Deutung des Todes Jesu für die Glaubenden höchst relevant. Ausgehend von der Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu entwickelt sich die Fülle neutestamentlicher Jesusbilder, die bis heute die Basis des christlichen Glaubens darstellen.

Auf dem biblischen Schrifttum ruht die Entfaltung der Christologie in Termini griechischer Philosophie. Roland Kany zeigt, dass zwischen Bibel und Metaphysik keine unüberbrückbare Kluft besteht, sondern die dogmatische Entwicklung zu Recht versucht, die urchristlichen Vorgaben rational zu durchdringen und widerspruchsfrei darzustellen. Die konkrete Durchführung dieser Aufgabe führt freilich in die komplexen Denkwege der patristischen Christologie. Es zeigt sich, dass gerade die amtlichen Festlegungen etwa der Konzilien von Nizäa (325) und Chalkedon (451) stets neue offene Fragen produzieren und dass diese durchweg von jeweiligen geschichtlichen Konstellationen geprägt sind. Die Spuren spätantiker Christologie führen bis ins Umfeld des sich ausbildenden Islam.

I Zu dieser nicht ganz selbstverständlichen These siehe RUHSTORFER, Karlheinz: *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*, Paderborn u.a. 2015.

Mein systematisch-theologischer Beitrag skizziert einerseits die weitere Entwicklung vom Mittelalter über die Neuzeit und die klassische Moderne zur Postmoderne. Dabei wird der Versuch unternommen, „*von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte*“ fortzuschreiten. Die offene und plurale Dialektik von Logos und Sarx lässt erahnen, dass die Dynamik der Kulturgeschichte nicht nur des so genannten Westens von der gottmenschlichen Einheit im Individuum getragen wird. Die Geschichte des Mannes aus Nazareth ist eine bleibende Quelle der Inspiration nicht nur für den christlichen Glauben, sondern auch für die Geschichte der Menschheit, denn nie wurde vom menschlichen Subjekt höher gedacht als im christologischen Kontext.

Dieser Band hat seinerseits eine lange Geschichte. Doch was lange währte, wurde schließlich gut. Und so habe ich zu danken. Zuerst den Verfassern der Beiträge für ihre große Zuverlässigkeit und Geduld. Dank gilt aber auch Herrn Michael Nixdorf für seine äußerst sorgfältige und hochkompetente Arbeit am Manuskript. Ohne seine Hilfe wäre dieses Buch nicht entstanden. Auch meiner Freiburger Crew – Franca Spies, Stephan Tautz, Robert Pfeiffer, Franziska Schienmann und Florian Elsishans – danke ich herzlichst für Korrekturarbeiten und das Erstellen der Register. Schließlich möchte ich auch Frau Nadine Albert vom Verlag Schönningh für die geduldige und nachdrückliche Begleitung danken.

Gewidmet sei der Band meinen Hörerinnen und Hörern, aber auch den Kolleginnen und Kollegen in Dresden.

Freiburg im Breisgau am 28. Januar 2018

Karlheinz Ruhstorfer

I. Messianische Erwartungen im Alten Testament

Oliver Dyma

Einleitung

Die Hoffnung auf den Messias, der Israel erlösen werde, entwickelte sich aus der Königsideologie Israels. Nachdem Jerusalem 586 v. Chr. von den Babyloniern erobert worden war, bestand zunächst die Hoffnung, dass die auf David zurückgehende Dynastie wieder neu installiert werden könne. Nachdem sich dies zerschlagen hatte, setzte man die Hoffnung auf einen neuen David, der die Geschichte zum Besseren wenden sollte. In spät-hellenistischer und früh-römischer Zeit sah man das baldige Ende der Welt gekommen, das Ende der einen Weltzeit, des einen Äons, und erwartete den Anbruch einer neuen Zeit, eines neuen Äons, der mit schrecklichen Umbrüchen einherging. Vor diesem Hintergrund apokalyptischer Erwartungen ersehnte man den Messias als einen endzeitlichen Retter.

Die Messias-Erwartung ist eine spezifische Form der Hoffnung auf die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes, die innergeschichtlich oder eschatologisch gedacht werden kann. Nicht alle Texte, die vom Anbrechen der Gottesherrschaft sprechen, verbinden dies mit dem Auftreten eines messianischen Retters, der die Feinde besiegt und dem die Herrschaft übertragen wird. In Jes 35 beispielsweise wird „Gott selbst kommen und euch retten“ (35,4). Die Königsherrschaft Gottes ist in jedem Fall aber eine Heilszeit: Die Augen der Blinden und die Ohren der Tauben werden geöffnet, der Lahme springt wie ein Hirsch (35,5–6).

1. Hermeneutische Hinführung

Um zu verstehen, wer Jesus ist, wenden sich die frühen Christen an die ihnen überlieferten Schriften, die wir nun überwiegend als Altes Testament kennen. Diese geben ihnen verschiedene Deutungsmöglichkeiten an die Hand, die auf den Gekreuzigten und Auferstandenen übertragen werden. Dass sie dies konnten,

hängt auch damit zusammen, dass sich das Christentum in einer Umwelt innerhalb des Judentums zu entwickeln beginnt, die von verschiedensten Zukunftshoffnungen und -erwartungen geprägt ist. Diese sind aus den alttestamentlichen Texten gespeist, wenn auch nicht vollständig aus diesen erklärbar.

Die Annahme, dass das Ende der Welt unmittelbar bevorstehe (Naherwartung), war verbreitet. Die Menschen suchten Verge-
wisserung in den Schriften, speziell den Prophetenschriften. Diesen kam zur Zeit Jesu bzw. zur Zeit der neutestamentlichen Autoren eine eminent wichtige Rolle zu, wie beispielsweise die Schrift *Vitae prophetarum* (*Die Leben der Propheten*) zeigt. Diese enthält neben biographischen Angaben jeweils eine Zusammenfassung dessen, was die Propheten über das Weltende sagen wollten.

Der Selbstanspruch Jesu, sein Auftreten und seine Verkündigung sind in den Schriften Israels begründet. Nach der Kreuzigung und der Begegnung mit dem Auferstandenen wird diese Linie weiterverfolgt und mit weiteren Schriftbeweisen gezeigt, dass Jesus selbst der von jüdischen Heilshoffnungen her erwartete Retter, der Messias ist. Diese Überzeugung wird in dem Kurzbekenntnis zusammengefasst, dass Jesus der Christus ist, noch stärker komprimiert in der quasi als Namenserweiterung gefassten Benennung „Jesus Christus“.

Jesus als der
Christus

Das griechische Wort „christos“ (χριστός) heißt übersetzt „der Gesalbte“ und ist das griechische Äquivalent des hebräischen Terminus *maschiach* (*māšīaḥ* מָשִׁיחַ), welches als „Messias“ ins Griechische und Lateinische transkribiert wird (Joh 1,41; 4,25). Die Einführung mit bestimmtem Artikel („der Christos [des Herrn]“, z.B. Lk 2,26) zeigt bereits an, dass mit der Bezeichnung ‚Christos‘ eine bestimmte Vorstellung verbunden ist, die Hoffnung auf eine singuläre Heilsgestalt, von der man meinte, sie sei in Jesus aus Nazareth erfüllt. Deutlich wird, dass der erwartete Gesalbte etwas mit Rettung und Heil speziell für Israel zu tun hat und dass er in enger Verbindung mit Gott steht.

Für die Untersuchung alttestamentlicher Hintergründe dieser neutestamentlichen Vorstellungen ist es wichtig, zwei Dinge zu berücksichtigen: (1) Vom Alten Testament her geurteilt, steht die Erwartung eines bzw. die Hoffnung auf einen rettenden Messias nicht im Zentrum der Zukunftserwartungen. Dass diese einen zentralen Punkt im Alten Testament betreffe, ist eine christliche Perspektive. (2) Die alttestamentlichen Zukunftserwartungen sind vielgestaltig. In der neutestamentlichen und weiteren christlichen Rezeption werden verschiedene Aspekte miteinander ver-

Vielgestaltigkeit
der Zukunfts-
erwartung

bunden. Das Resultat ist dabei eine Konzeption messianischer Erwartung, die man in Jesus Christus erfüllt glaubte.

Ein schönes Beispiel für die aus christlicher Perspektive notwendige neue Interpretation der überlieferten Schriften gibt Lukas in seiner Erzählung der Begegnung zweier Jünger auf dem Gang nach Emmaus mit dem Auferstandenen in Lk 24. Die resignierte Haltung der Jünger nach dem Tode Jesu speist sich aus der bisherigen Hoffnung auf einen Retter (Lk 24,21: „Wir hatten gehofft, dass er der sei, der Israel erlösen werde.“). Aus dieser Perspektive können sie mit dem Tod und der Auferstehungsnachricht nichts anfangen. Erst die Begegnung mit dem Auferstandenen öffnet ihnen die Augen und eröffnet ihnen die Schrift neu (*dianoigō*, 24,32). Aus dieser Perspektive ist verständlich, dass der Messias „all das erleiden musste“ (24,26), wie die Frage Jesu suggeriert. Von der Begegnung mit dem Auferstandenen her kann dargelegt werden, was die Schrift über ihn sagt. Als autoritative Quelle verweist Lukas auf Mose und die Propheten sowie alle Schriften (24,27). Lk 24 ist damit auch eine Reflexion darüber, was christliche Lektüre des Alten Testaments ist, und insofern ein Beispiel reflektierter Schrifthermeneutik.

Schrifthermeneutik bei Lukas

Definition

Messias/messianisch

Die Bezeichnung Messias ist die über das Griechische und Lateinische übernommene hebräische bzw. aramäische Bezeichnung *maschiach* bzw. *meschiach*, die „Gesalbter“ bedeutet. Das griechische Äquivalent ist *christos*. Als *maschiach* wird in alttestamentlicher Zeit zunächst der weltliche König von Israel bezeichnet. Als es keine Könige aus der davidischen Linie mehr gibt, entwickelt sich die Hoffnung auf einen zukünftigen Heilsbringer, der dann als Messias bezeichnet wird. Meist handelt es sich um eine königliche Gestalt von davidischer Abstammung („Sohn Davids“).

In diesem Beitrag wird „Gesalbter“ verwendet, wenn es um die Übersetzung des hebräischen Terminus *maschiach* geht. Die Bezeichnung „Messias“ beinhaltet darüber hinaus, dass schon eine künftige, endzeitliche Heilsgestalt damit gemeint ist. Das Adjektiv „messianisch“ bezeichnet zunächst einmal etwas als „auf den Messias bezogen“. Im engeren Sinne, und so wird es hier verwendet, bezieht es sich auf die Erwartung eines endzeitlichen Heilsherrschers.

Im Folgenden wird untersucht, aus welchen Vorstellungen sich jüdische Zukunftshoffnungen zur Zeit Jesu speisten. Dabei spielt die Vielgestaltigkeit der alttestamentlichen Vorstellungen eine entscheidende Rolle.

Königsideologie

Zunächst soll nachgezeichnet werden, wie sich die messianische Hoffnung aus der Königsideologie entwickelt. Verschiedene Aspekte der Königsideologie des Alten Israel, die altorientalisch geprägt ist, finden sich bei den Vorstellungen des Messias und schließlich in den christologischen Aussagen wieder: so etwa die Gottessohnschaft oder die Richterfunktion. Die entsprechenden Texte werden dann auch im Neuen Testament christologisch rezipiert.

Diese im engeren Sinne messianischen Vorstellungen waren zur Zeit Jesu sicher so prävalent, dass Auftreten und Botschaft Jesu eine Identifikation nahelegten. Sie sind jedoch nicht das einzige alttestamentliche Interpretament. Ergänzend werden andere Vorstellungen auf Jesus übertragen wie die Vorstellung der personifizierten Weisheit, des leidenden JHWH-Knechtes aus dem vierten Gottesknechtlied oder die Figur des Menschensohnes aus dem Danielbuch, daneben auch unpersönliche Vorstellungen wie die der Sühne.

Auch auf diese Vorstellungen ist also einzugehen, da sie wichtige Hintergründe für die neutestamentlichen Verständigungen über die Person Jesu bilden. Dabei geht es in der Regel nicht um simple 1:1-Identifikationen, wie Lukas noch an einer anderen Stelle deutlich macht: In Apg 8 berichtet er vom Schatzmeister der äthiopischen Königin, der auf der Rückfahrt in einer Jesaja-Schriftrolle das vierte Lied vom Gottesknecht liest. Philippus, der dies hört, fragt ihn, ob er auch verstehe, was er da lese. Die Antwort des Schatzmeisters ist eine Gegenfrage: „Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?“ Genauer will er wissen, von wem der Prophet in der gelesenen Textstelle redet: „Von sich selbst oder einem anderen?“ Nun lässt Lukas Philippus nicht einfach antworten, dass es sich um Jesus handelt. Vielmehr bildet der Schrifttext den Anlass, über das Evangelium zu reden: „Ausgehend von diesem Schriftwort verkündete er ihm das Evangelium von Jesus.“ (Apg 8,35)

Einzelne Texte wurden zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich verstanden und gelesen. Dieser Prozess der *Relecture* zeichnet sich zum Teil in den Texten selbst ab, zum Teil schlägt er sich in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments nieder, die Septuaginta oder kurz LXX genannt wird, zum Teil wird er erst in der späteren Rezeption der Texte sichtbar. Wir

haben sozusagen verschiedene Bedeutungsebenen bei den einzelnen Texten vor uns: was die Texte in ihrer ursprünglichen historischen Situation sagen sollten, was sie im Verbund mit anderen Texten an Bedeutung gewinnen, wie sie in späteren Texten und speziell in den Texten des Neuen Testaments verstanden werden.

Verschiedene
Bedeutungs-
ebenen

Diese Bedeutungsveränderungen gehen einher mit der Entwicklung der religiösen Ideen, in unserem Fall speziell der Herausbildung der messianischen Hoffnungen nach dem Exil sowie der Entwicklung apokalyptischer Zukunftserwartungen, die sich in den späten Schriften des Alten Testaments herauszubilden beginnen, ihre volle Entwicklung aber erst in den nachalttestamentlichen Texten erfahren. Die neutestamentlichen Entwicklungen lassen sich dabei nicht rein aus den alttestamentlichen Texten ableiten. Ohne einen Blick auf die Henoch-Literatur, das in Qumran erhaltene außerbiblische Material sowie die Psalmen Salomos erhalten wir nur einen unzureichenden Blick auf die Entstehungsbedingungen und Verstehensvoraussetzungen der neutestamentlichen Theologie. Da ein guter Teil der antiken Literatur verloren gegangen sein dürfte und wir über die Verbreitung der einzelnen Schriften nur eingeschränkte Kenntnis haben, bleibt unser Bild ohnehin vage.

Spätere
Entwicklungen

2. Der König als Gesalbter

Die Messias-Erwartungen sind grundgelegt in der Königstheologie und -ideologie des Alten Israel, die selbst wiederum eng verwurzelt sind in den altorientalischen Vorstellungen vom Königtum.

Praktisch während der ganzen Zeit seiner politischen Existenz ist Israel, bzw. die beiden Staaten des Nordreiches (Israel im engeren Sinne) und des Südreiches (Juda), von den Großmächten der damaligen Zeit abhängig. Während der ägyptische Einfluss im 1. Jt. v. Chr. zurückgeht, üben die mesopotamischen Reiche politischen Einfluss über den Bereich Syrien-Palästina aus: zunächst das Reich der Neu-Assyrer, die ihr Herrschaftsgebiet v.a. im achten Jahrhundert bis nach Israel ausdehnen. Die Nachfolge der Neu-Assyrer treten die Neu-Babylonier an, 612 v. Chr. erobern sie die Hauptstadt des neuassyrischen Reiches, Ninive. Die Neu-Babylonier erobern 586 v. Chr. Jerusalem, zerstören den Tempel und deportieren den Großteil der Oberschicht. Auch der König wird deportiert und fristet nun sein Le-

Politische
Abhängigkeit

ben am babylonischen Hof, wo er später offensichtlich begnadigt wird (2Kön 25).

Ende der davidischen Dynastie

De facto endet aber die davidische Dynastie mit dem Untergang Jerusalems. Sie hatte sich seit David ununterbrochen dort an der Macht halten können. Ihr kam zugute, dass das Südreich etwas im Windschatten des wirtschaftlich und politisch bedeutenderen Nordreiches lag. Dieses erlebte mehrere blutige Dynastiewechsel, die auch religiös motiviert oder legitimiert waren.

Hoffnung auf Wiedererrichtung

Nach dem babylonischen Exil, in der Phase des Wiederaufbaus des Tempels, gab es ganz offensichtlich Hoffnungen auf die Wiederbelebung der davidischen Dynastie, die sich mit der Person des Serubbabel verbanden, einem späten Abkömmling der Dynastie aus Babylon. Jedoch verschwindet dieser sang- und klanglos aus den Texten, ohne dass wir wissen, was der Grund dafür war.

Zukunftshoffnung

Die davidische Dynastie war von Beginn an religiös legitimiert. Durch den Mund des Propheten Nathan gibt Gott David die Zusage, dass seine Nachkommen auf ewig auf dem Jerusalemer Thron sitzen werden (2Sam 7, s.u.). Nach dem faktischen Untergang der Dynastie wird diese Zusage letztlich nicht in Frage gestellt. Sie führt vielmehr zur Entwicklung der Hoffnung, dass in der Zukunft wieder ein königlicher Herrscher aus dem Hause Davids auftreten und Israel von der Herrschaft der anderen Völker erretten werde. Die Königsideologie, die sich bislang mit dem Jerusalemer Herrscher verband, wird nun also in die Zukunft transponiert und so zur Grundlage der messianischen Hoffnungen.

Exkurs

Überblick über die Geschichte Israels

vor 1000 v. Chr.: sog. vorstaatliche Periode – Stadtstaaten und lokale Königtümer, die unter dem Einfluss *Ägyptens* stehen

Königszeit, ca. 1000 bis 586 v. Chr.

ab ca. 1000 v. Chr.: Entstehung des israelitischen Königiums: Saul als gescheiterter König, *David* und *Salomo*

als Herrscher über ein „Großreich“ als ideale Gründerzeit des Königiums

danach Zeit der geteilten Königreiche: ein Königreich im Norden mit v.a. Samaria als Hauptstadt; ein Königreich im Süden mit Jerusalem als Hauptstadt; auf dem Jerusalemer Thron sitzt immer ein Nachkömmling aus der davidischen Familie

722 v. Chr.: das Nordreich wird durch die *Neu-Assyrer* erobert und in eine unselbstständige assyrische Provinz umgewandelt

586 v. Chr.: das Südreich wird von den *Neu-Babyloniern* erobert, Jerusalem mitsamt dem Tempel zerstört, ein Großteil der Oberschicht deportiert; faktisches Ende der davidischen Dynastie; Beginn des babylonischen Exils

Exilszeit, 586 bis ca. 520 v. Chr.

539 v. Chr. erobert der *persische König Kyros d. Gr.* Babylon; der Wiederaufbau des Tempels wird begonnen, vielleicht schon während der Herrschaft des Kyros, evtl. erst später unter Darios I.

515 v. Chr. Wiedereinweihung des Tempels; etwaige Hoffnungen auf die Reaktivierung der davidischen Dynastie verlaufen offensichtlich im Sande

Hellenistische Zeit, 332 bis 63 v. Chr.

332 v. Chr. Eroberung durch *Alexander d. Gr.*; nach seinem Tode wird sein Reich aufgeteilt: die hellenistischen Nachfolgereiche, die sog. Diadochenreiche der *Seleukiden* (Bereich Mesopotamien) und *Ptolemäer* (Bereich Ägypten) bekriegen sich

164 v. Chr. *makkabäischer Aufstand* gegen die seleukidische Herrschaft; Antiochus IV. Epiphanes hatte die Ausübung jüdischen Kultus verboten und einen Zeuskult im Jerusalemer Tempel einrichten lassen; Jerusalem wird erobert, *Wiedereinweihung des Tempels*; Beginn der Herrschaft der *Hasmonäer*, die königliche und hohepriesterliche Würde in Anspruch nehmen

63 v. Chr. Beginn der *römischen Herrschaft*

2.1 Saul als Gesalbter

Nach biblischer Tradition ist Saul der erste König Israels. Anders als in anderen Kulturen des Alten Orients war man sich in Israel immer der Tatsache bewusst, dass das Königtum zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte eingesetzt wurde. Es ist keine Institution, die von Anbeginn der Welt in der Schöpfungsordnung grundgelegt wäre. Was dabei alte Überzeugung und was aus der Reflexion auf die leidvollen Erfahrungen im Nachhinein in die israelitischen Vorstellungen vom Königtum eingetragen wurde, ist nicht immer ganz deutlich. Das Scheitern dieses Königtums wird nach 586 v. Chr. sicherlich auch schon als Problem, das in der Gründung des Königtums angelegt ist, in den Texten reflektiert. Dennoch geben uns die Texte auch einen Einblick in die Frühzeit des Königtums und insbesondere in den Königspsalmen auch Einblick in die Königs-ideologie.

Die Vorstellung, dass der König der Gesalbte JHWHs ist, reicht offensichtlich bis in die Frühzeit des Königtums zurück.

Reflexion auf
Scheitern

Rituelle Salbung
des Herrschers

Der Titel geht zurück auf die rituelle Handlung der Bezeichnung des Herrschers mit Salböl. Das Verb *maschach* (*mšḥ* מִשָּׁח) wird u.a. auch für das Salben von Priestern (z.B. Lev 4,3-5.16; 6,15; 8,12), seltener von Propheten (1Kön 19,16) oder kultischen Gegenständen verwendet. In analoger Weise wird das zugehörige Nomen *maschiach* (*māšīḥ* מָשִׁיחַ) „Gesalbter“ überwiegend für den König verwendet, speziell Saul (1Sam 12,3.5; 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16.21; Sir 46,19) und David (2Sam 19,22; 22,51 || Ps 18,51; 2Sam 23,1; Ps 132,17; 2Chr 6,42). Der König gilt als Gesalbter JHWHs. Dies drückt die göttliche Legitimierung des Herrschers sowie die Verwiesenheit des Herrschers auf Gott aus. Zugleich zeigt es an, dass der Herrscher unter dem Schutz Gottes steht und Gott ihn den Feinden gegenüber siegreich sein lässt.

Gesalbter
JHWHs

Salbung von Saul
und David

Der König heißt nicht nur Gesalbter JHWHs, sondern diese Salbung wird auch in Erzählungen beschrieben. So salbt Samuel, der in der biblischen Erzähltradition die Verbindung von Richter- und Königszeit gewährleistet, sowohl Saul (1Sam 9) als auch David (1Sam 15), wobei dieser nochmals durch die Judäer (2Sam 2) sowie durch Vertreter ganz Israels (2Sam 5) zum König über Juda bzw. Israel gesalbt wird. Das ist wohl so zu verstehen, dass diese die Salbung veranlassen.

Schutz JHWHs

Dass der König unter dem spezifischen Schutz JHWHs steht und dadurch eine besondere Stellung innerhalb des Volkes innehatte, zeigt eine kleine, humoristisch ausgearbeitete Episode in 1Sam 24: David ist auf der Flucht vor Saul und dessen Gefolge. Er versteckt sich mit seinen Männern in einer Höhle, in welcher dann Saul seine Notdurft verrichtet. David schneidet einen Zipfel von Sauls Mantel ab, obwohl ihn seine Männer dazu drängen, Saul ganz zu überwältigen und dies als Geschenk JHWHs bezeichnen. (Der Mantel ist auch schon königsideologisch aufgeladen.) David lehnt dies jedoch mit dem Verweis auf den Status Sauls als Gesalbten JHWHs ab:

Zitat

„Es sei fern von mir um JHWHs willen, meinem Herrn, dem Gesalbten JHWHs, so etwas anzutun und Hand an ihn zu legen; denn er ist der Gesalbte JHWHs.“ (2Sam 24,7, vgl. 11)

Die Vorstellung vom Schutz des Gesalbten durch JHWH findet sich auch verbreitet in den Psalmen (Ps 18,5f; 20,7; 28,8; 89,21f.; vgl. 84,10; 132,10; Hab 3,13; 1Sam 2,10).

In der sog. Jotam-Fabel (Ri 9) wird die Bedeutung des gesalbten Königs sehr kritisch reflektiert.

Jotam-Fabel

2.2 Einblicke in die Königsideologie – die Königspsalmen

Unter Königsideologie versteht man im neutralen Sinne die Gesamtheit der Vorstellungen, die mit dem König verbunden sind. Dazu zählen alle weltanschaulichen, speziell kosmologischen und anthropologischen Vorstellungen, die im Alten Orient grundsätzlich religiös geprägt sind. Daher ist die Königsideologie im Alten Israel theologisch ausgerichtet. Sie ist eng mit den Vorstellungen vom Königtum in den Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens verwurzelt, die hier nicht ausführlich dargestellt werden können.

Altorientalische Vorstellungen

Auch wenn die Datierungen der Psalmen im Einzelnen umstritten sind, so kann doch grundsätzlich angenommen werden, dass die Königspsalmen in ihren Grundzügen in die Königszeit zurückreichen und etwas von den mit dem Königtum verbundenen Vorstellungen vermitteln können.

Datierungen umstritten

Die Texte und Vorstellungen stammen aus höfischem Kontext. Sie spiegeln also die Ideologie der Jerusalemer Eliten wider, die dem Königtum gegenüber positiv eingestellt sind. Es ist zu berücksichtigen, dass dies nicht das ganze Bild des Königtums darstellt. Aber diese positive Sicht des Königtums prägt maßgeblich die Entwicklung der messianischen Zukunftshoffnungen. Es ist daher auch nicht verwunderlich, wenn gerade Königspsalmen wie Ps 2 und Ps 110 im Neuen Testament aufgegriffen und christologisch gedeutet werden.

Positive Sicht des Königtums

Im Folgenden werden einzelne Psalmen in ihren Grundzügen präsentiert, wobei der Fokus auf den königsideologischen Aussagen liegt. Für ausführlichere Auslegungen sei auf die Kommentare verwiesen. Königspsalmen haben für den Gesamtaufbau des Psalmenbuches eine wichtige Funktion, da sie an strukturell wichtigen Punkten verankert sind (Zenger, Einleitung). Ps 2 eröffnet in der nun vorliegenden Gestalt den Psalter zusammen mit Ps 1 und führt so gleich zu Beginn das Thema des Königtums ein. Es schließt sich daran das erste Buch des Psalters mit dem ersten Davidpsalter an. Ps 72 und Ps 89 stehen am Ende des zweiten und dritten Buches des Psalters, Ps 110 be-

Strukturelle Funktion

Messianischer
Psalter

schließt im fünften Buch die vierte, kurze Sammlung von Davidpsalmen. Die durch Ps 2 und Ps 89 gerahmte Sammlung wird auch als messianischer Psalter bezeichnet, aber auch außerhalb davon finden sich messianisch interpretierte Psalmen.

2.2.1 Psalm 72

Ps 72 wird durch die kurze Überschrift in V. 1 Salomo zugeschrieben. Anders als viele andere Psalmen ist er nicht David zugeordnet worden, da V. 1 im Weiteren vom Königssohn spricht. Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments, deutet den Psalm als „für Salomo“ verfasst. Der Rest von V. 1 gibt überschriftartig die inhaltliche Ausrichtung an: „Recht“ (*mišpāt*) und „Gerechtigkeit“ (*šedaqā*) bzw. (entsprechend der Einheitsübersetzung) „Richteramt“ und „gerechtes Walten“.

Der hier mit „Recht“ übersetzte Ausdruck *mišpāt* stellt einen Ordnungsterminus dar, der sowohl die Rechtsordnung insgesamt wie das einzelne Urteil oder die einzelne Rechtsregelung beschreiben kann. Dass das Recht dem König von Gott verliehen wird, ist eine Vorstellung, die nicht auf Israel beschränkt ist. Sie findet ihren bildlichen Ausdruck auf der Stele des Codex Hammurapi, die sich heute im Louvre befindet (18. Jh. v. Chr., Babylon).

Gerechtigkeit als
Weltordnung

Auch die Gerechtigkeit (hebr. *šadaq* bzw. *šedaqā*, gr. *dikaïosynē*) soll dem König von Gott übergeben werden. Was hier mit „Gerechtigkeit“ übersetzt ist, geht weit über ein bloßes ethisches Verständnis hinaus. Gerechtigkeit ist vielmehr im Sinne einer Weltordnung zu verstehen, wie auch die folgenden Verse zeigen. Sie ist mit der ägyptischen Ma'at vergleichbar. Die Weltordnung wird von Gott errichtet, und der König trägt durch sein gerechtes Wirken zur Aufrechterhaltung bei, sodass sie sich segensreich für Volk und Land erweisen kann. Derjenige erweist sich als gerecht, der entsprechend seiner Stellung in der Weltordnung handelt. Das hebr. *šadaq* beinhaltet auch den Aspekt der gegenseitigen Verpflichtung, sodass „Loyalität“ bzw. „loyal“ oft eine passende Übersetzung ist.

Loyalität

Sorge um Perso-
nae miserae

Das gerechte Walten des Königs besteht vor allem in der gerechten Ausübung des Richteramtes. Besonders soll er sich dabei der sog. *Personae miserae* annehmen, die aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaft des besonderen Schutzes bedürfen.

Auswirkungen
auf Natur

Das gerechte Regiment des Königs hat Auswirkungen auf die Natur und die Gesellschaft, die miteinander verknüpft sind. Die-

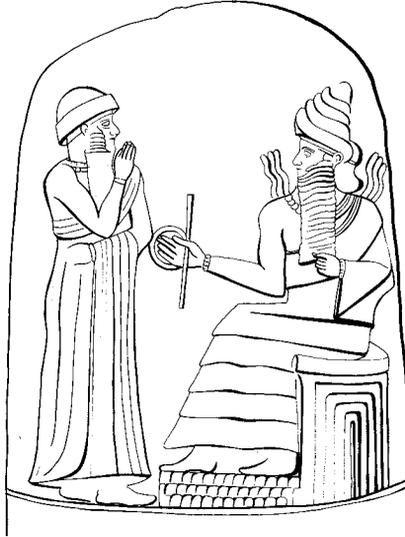


Abb. 1:
König Hammurapi im
Gebets-Gestus vor dem
thronenden Sonnen-
gott Šamaš (c) Stiftung
BIBEL+ORIENT Freiburg CH
(Keel 1996, Abb. 390)

se Aussage lässt sich nur vor dem Hintergrund des damaligen Weltbildes nachvollziehen. So bringen die Berge und Hügel nach V. 3 Frieden und Gerechtigkeit für das Volk. Der König wird in V. 6 in metaphorischer Redeweise mit dem fruchtbarkeitsbringenden Regen verglichen. Insofern soll seine Herrschaft auch mit „Korn in Fülle“ (V. 16) gesegnet sein.

Dem König wird ewiger Fortbestand gewünscht (V. 5.17), eine Aussage, die auf die Dynastie zu beziehen ist.

Der König bekleidet also eine besondere Position innerhalb der als Weltordnung verstandenen Gerechtigkeit, zu deren Aufrechterhaltung er durch sein gerechtes Regiment beiträgt. Dies hat positive Auswirkungen für das Volk, die sich vor allem in der Fruchtbarkeit des Landes äußern.

In den späteren Zusätzen (V. 8–11.15.17cd) zeigt sich eine Fortentwicklung des Königsbildes. Der König erscheint als Herrscher der Welt, dem die Völker von den Enden der Erde ihren Tribut bringen. Diese Formulierungen sind aus Jerusalemer Perspektive reines Wunschdenken: Zu keinem Zeitpunkt seiner Geschichte konnte ein Jerusalemer König ein solches Weltreich beherrschen, vielmehr waren sie alle von den damaligen Großreichen politisch abhängig.

Ewiger Fort-
bestand der
Dynastie

König als Herr-
scher der Welt

2.2.2 Psalm 2

Militante Aspekte

Psalm 2 ist von außerordentlicher Wichtigkeit für die neutestamentliche Rezeption. Über ihn kommen militante Aspekte in das Christusbild. Das Setting des Psalms ist die Inthronisation des Jerusalemer Königs, auch hier in einer für das Jerusalemer Königtum in historischer Hinsicht unrealistischen Weise. Der Text offenbart daher umso deutlicher, welches Idealbild man sich vom König machte.

Gesalbter
JHWHs

Er erscheint hier in Wirkeinheit mit JHWH und wird als sein Gesalbter, sein *maschiach* (V. 2) bzw. sein König (V. 6) bezeichnet. Im Moment der Inthronisation sind die anderen Völker in Aufruhr gegen JHWH und den König, jedoch wird dem König von JHWH die Gewalt über die anderen Völker verliehen (V. 8–9). Er kann sie „mit eisernem Stab“, d.h. mit militärischen Mitteln, durchsetzen (V. 9). Das Motiv des Aufruhrs scheint auf Erfahrungen im Kontext des Interregnums in den Großreichen zurückzugehen, in dem Vasallen versucht haben, das Machtvakuum zu nutzen, das sich beim Tod des Großkönigs ergab. Der König erscheint als mächtiger Herrscher der Welt im Einklang mit Gott, der selbst auch gegen die Herrscher der Völker vorgeht (V. 4–5). Hier findet sich Chaoskampfmotivik, die wiederum eng mit dem Zion verknüpft ist.

Herrscher der
WeltChaoskampf-
motivik

JHWH selbst ist es, der den König auf dem Zion einsetzt (V. 6). Das hebräische Verb ist nicht sicher zu deuten, in der Regel wird hier nach dem griechischen Text übersetzt. Möglicherweise war die Aussage ursprünglich mythisch geprägt und enthielt schöpfungstheologische Anspielungen.

Die Verbindung des Königs mit JHWH gipfelt in der Aussage von V. 7:

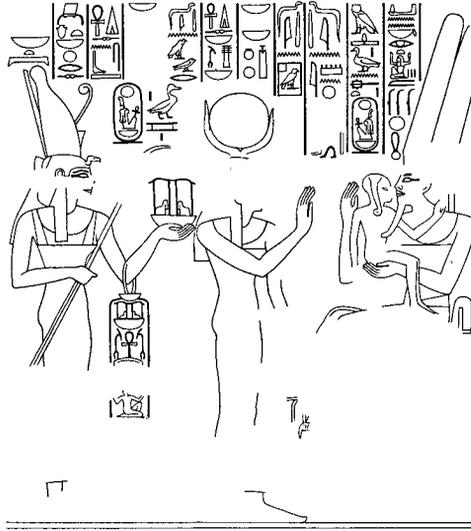
Zitat

Ich will berichten über den Beschluss JHWHs: / Er sprach zu mir:
Mein Sohn bist du. / Ich (selbst) habe heute dich gezeugt. (Ps 2,7)

Sohn Gottes

Der König gilt demnach als Sohn Gottes. Diese Aussage ergeht im Kontext von Ps 2 im Moment der Inthronisation: Das „heute“ von V. 7d ist das Heute der Inthronisation. Es ist mythisch aufgeladene Sprache. In mythischem Denken stellt es keinen Widerspruch dar, dass der König biologisch Sohn seines menschlichen

Abb. 2: Szene aus dem ägyptischen Geburtszyklus: Amun erkennt den Neugeborenen als seinen Sohn an (c) Stiftung BIBEL+ORIENT Freiburg CH (Keel 1996, Abb. 339)



Vaters – d.h. des vorangegangenen, nun verstorbenen Königs – und seiner Mutter ist und dass zugleich die enge Verbindung mit dem Gott des Volkes als Gottessohnschaft zum Ausdruck gebracht wird. Das Vater-Sohn-Verhältnis beinhaltet von Seiten des Vaters, dass er für seinen Sohn anderen gegenüber eintritt, von Seiten des Sohnes Gehorsam gegenüber dem Vater.

Ps 2 verbindet auf ganz eigene Weise ägyptische und assyrische Motive der Legitimation des Königs. Der zitierte V. 7 weist dabei eine besondere Nähe zum ägyptischen Zyklus von der Zeugung und Geburt des Gottkönigs auf, in dem der Gott Amun den künftigen Pharao mit der Aussage präsentiert: „Mein geliebter leiblicher Sohn, den ich eines Leibes mit mir (= mir zum Ebenbild) gezeugt habe“ (Übersetzung Otto 2003).

Ägyptische
und assyrische
Motive

2.2.3 Psalm 110

Die Vorstellungen von Psalm 110 weisen einige Parallelen zu denen von Psalm 2 auf. Insbesondere bieten die ersten beiden Verse die analoge Vorstellung eines vom Zion über die Völkerwelt herrschenden Königs. Das Eintreten Gottes für den König ergibt sich aus den Versen 5 und 6, die Motive des Völkergerichtes enthalten. Die Aufforderung an den König, er solle sich zur Rechten

Herrscher über
die Völker,
Völkergericht

JHWHs setzen, zielt auf die Regentenvollmacht, die der König in Übereinstimmung mit JHWH ausübt. Es handelt sich dabei nicht nur um eine reine Ehrenbezeichnung, sie ist auch von den Gegebenheiten auf dem Zion geprägt: Der Tempel war das oberste Gebäude an der Stelle des heutigen Felsendomes. Er war nach Osten, Richtung Ölberg ausgerichtet. Stellt man sich JHWH als im Tempel thronend vor, so blickte er nach Osten, während zu seiner Rechten der Königspalast lag.

Melchisedek

Mythische Vorstellungen des Königtums könnten in V. 3 aufbewahrt worden sein, wobei unterschiedliche Deutungen vorgeschlagen werden. Die Deutung von V. 7 bleibt dunkel. Von besonderem Interesse ist V. 4. Der König wird hier als „Priester (*kohēn*) auf ewig nach der Ordnung/Weise Melchisedeks“ bezeichnet. Obwohl der König in verschiedenen Kontexten kulturelle Aufgaben übernimmt, wie etwa das Darbringen von Opfern oder die Einweihung des Tempels, wird er im Alten Testament ansonsten nicht als Priester bezeichnet, während die priesterliche Legitimation sonst über die Ahnväter Aaron und Levi läuft.

Alte Jerusalemer
Königsideologie?

Der Name Melchisedek ist aus Gen 14,18–20 bekannt. Das Alter dieses Textes ist wie das von Ps 110 umstritten. Melchisedek ist nach Gen 14,18 der König von Schalem (Salem) und Priester des höchsten Gottes (*'ēl 'ēlyōn*), der als Schöpfer (*qōnēh*) von Himmel und Erde bezeichnet wird. Der Name lässt sich als theophorer Personennamenname mit der Bedeutung „König ist [der Gott] *šædæq*“ verstehen. Es ist möglich, dass *šædæq* „Gerechtigkeit“ der Name des in Jerusalem verehrten Gottes war, bevor David es durch Eroberung zu seiner Hauptstadt machte und sich JHWH als Gott durchsetzte. Möglicherweise haben wir hier also eine Reminiszenz der alten Jerusalemer Königsideologie vorliegen, nach der Könige zugleich als Priester wirkten.

2.2.4 Psalm 45

Hochzeitslied,
allegorisiert

Kurz ist noch auf Psalm 45 einzugehen. Der Psalm ist zunächst ein recht weltliches Lied auf die Hochzeit des Königs mit seiner Braut. Möglicherweise stammt er ganz aus vorexilischer Zeit. In den Psalter, die offizielle Sammlung der Gebete Israels, kam er jedoch nicht als weltliches Hochzeitslied, sondern in allegorisierte Deutung. Man sah in ihm die Beziehung JHWHs zu seinem Volk oder später des Messias zu Israel ausgedrückt. Die Beziehungen zur apokalyptisch geprägten Vorstellung des Hoch-

zeitsmahles, die im Neuen Testament zu finden ist, ist deutlich. V. 18 bezieht den Psalm offensichtlich bereits auf Gott.

Die allegorische Deutung des Psalms basiert vor allem auf den Attributen des Königs, die später nicht mehr geteilt werden konnten. V. 3 beschreibt die Schönheit des Königs, ein nahezu universeller Topos (vgl. V. 9.12). Die Verse 4 bis 6 stellen den außenpolitischen, militärischen Erfolg des Königs dar: Er ist ein Kriegsheld (*gibbōr*) mit Hoheit und Pracht (V. 4). V. 7 und 8 benennen die ebenfalls schon bekannte Verbindung zu Recht und Gerechtigkeit (*mīšōr, ṣædæq*). Auch der Wunsch nach dem Fortbestand der Dynastie findet seinen Ausdruck (V. 17).

Schönheit des Königs

Militärischer Erfolg, Kriegsheld

Recht und Gerechtigkeit

Besonderes Augenmerk bedarf jedoch die Aussage in V. 7a: „Dein Thron, Gott, steht für immer und ewig.“ Wird der Text als Lied auf die Hochzeit des Königs verstanden, so ist es der König, der hier als Gott (^{ne}*lohīm*) angesprochen wird. Dies ist auf dem Hintergrund der altorientalischen Vorstellungen vom Königtum sicher keine ungewöhnliche Vorstellung. In späterer Zeit wurde V. 7 nicht mehr als Aussage über den weltlichen König, sondern über das Königtum JHWHs verstanden.

Fortbestand der Dynastie

König als Gott

Die messianische Deutung wurde durch V. 8 begünstigt: „Darum hat dich Gott (d.h. JHWH), dein Gott, gesalbt (*mšħ*) mit dem Öl der Freude vor deinen Gefährten.“ Sobald man einen künftigen Heilsherrscher erwartete, der als Messias bezeichnet wurde, lag eine messianische Deutung von Ps 45 nahe.

2.3 Der ewige Bestand der davidischen Dynastie – 2Sam 7

Für die Entwicklung der messianischen Hoffnung ist die Nathan-Verheißung in 2Sam 7 von besonderer Bedeutung. In ihr zeigt sich die religiöse Legitimierung der davidischen Dynastie, die nach alttestamentlicher Tradition in ihre Gründungszeit zurückreicht. Das genaue Alter und der ursprüngliche Umfang der Verheißung sind umstritten. Für unsere Zwecke reicht die Feststellung aus, dass sie zumindest in den Grundzügen aus der frühen Königszeit stammt. Zur Zeit der Bedrohung der Dynastie im Vorfeld der babylonischen Eroberung Jerusalems griff man auf diese grundlegende Zusage Gottes an David zurück (Ps 89; 132, s.u.).

Im literarischen Kontext ergeht die Zusage an David durch den Hofpropheten Nathan als Reaktion auf den Wunsch Davids, JHWH einen Tempel zu bauen. Auch die Sorge um den Kult sowie die Errichtung und Erhaltung der Tempel ist ein Topos der

Sorge um den Kult