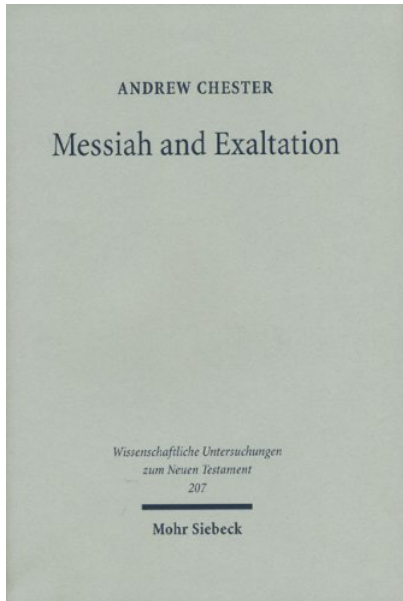


RBL 04/2008



Chester, Andrew

Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207

Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. Pp. xvii + 716. Cloth. €119.00. ISBN 3161490916.

Martin Karrer

Kirchliche Hochschule Wuppertal
Wuppertal, Germany

I

Andrew Chester, tätig an der Universität Cambridge und ausgewiesener Gelehrter im Bereich der Semitistik wie der neutestamentlichen Wissenschaft, befasst sich seit zwei Jahrzehnten mit dem großen Thema dieses Buches, der Entstehung der Christologie und der Auswirkung dieser Genese auf das Verständnis der Tora. Daher ist das vorliegende Buch allmählich gewachsen, was sich bis ins Endstadium spüren lässt, ohne dass das Buch darunter litte:

Chester legt einigen Kapiteln frühere Beiträge zugrunde—am wohl bekanntesten seine Studie „Jewish Messianic Expectations, Mediatorial Figures and Pauline Christology“, erschienen im Sammelband „Paulus und das antike Judentum“ (hg. v. M. Hengel/U. Heckel, Tübingen 1991), jetzt Kap. 5—, überarbeitet und erweitert diese Beiträge und verbindet sie schließlich mit umfangreichen neuen Kapiteln. Im Lauf der Jahre verschieben sich Schwerpunkte ein wenig; so erhalten in Kap. 5 soziale Bewegungen hinter dem jüdischen Messianismus etwas größeres Gewicht als in den definierenden Erwägungen des erst jüngst entstandenen Kap. 4 („The Nature and Scope of Messianism“, 191–327, zur Definition bes. 191–205). Doch weil Chester das bewusst

duldet (vgl. 6), bereichern und stützen sich die Facetten. So bleiben etwa die sozialgeschichtlichen Interessen der 1980er Jahre unter den Fortschreibungen gewahrt (Kap. 4 nimmt wahr, dass die populärprophetischen Bewegungen des 1. Jh., von denen Josephus berichtet, nicht unmittelbar dem Messianismus zuzuordnen sind, wahrt aber einen Zusammenhang über die Kategorie millenaristischen Denkens [325–26]).

Ganz neu entworfen sind neben der Einleitung (Kap. 1) das Kap. 2 („Christology and Transformation“, 13–121), das erwähnte Kap. 4 und das Kap. 9 („The >Law of Christ< and the >Law of Spirit<“, 537–601). Diese Kap. umgeben die älteren, fortgeschriebenen Studien über den Zusammenhang von Auferstehung und Transformationsvorstellungen (Kap. 3), den Messianismus (Kap. 5–7) sowie die Relation zwischen Messiaserwartung und Tora (Kap. 8). Die neuen Abschnitte und die Anordnung der Kap. sorgen für einen stringenten Aufbau des Bandes und signalisieren dessen zentrale These:

Im antiken Judentum entstanden Vorstellungen über die himmlische Transformation menschlicher Gestalten, auf die die frühe Christologie wesentlich zurückgreifen konnte. Diese Vorstellungen verbinden sich in der Genese der Christologie mit Modifikationen des facettenreichen jüdisch-messianischen Denkens und mit der Reflexion über die Rolle der Tora in der Endzeit. Die Grundlagen der Christologie verweisen somit auf das Judentum um die Zeitenwende. Ohne dessen sozialen, gedanklichen und visionären Reichtum des Judentums lässt sich die Entstehung der Christologie nicht begreifen.

Diese These ist vorzüglich vorgetragen und verdient religionsgeschichtlich wie theologisch hohen Respekt.

II

Seiner These gemäß erhebt Andrew Chester den Reichtum jüdischen Denkens selbständig. Denn die jüdischen Quellen besitzen—wie er p. 10 zusammenfasst—Signifikanz in sich selbst; kein Interesse an der Christologie darf sie vereinfacht in Dienst nehmen.

Entsprechend lassen sich die Quellenerörterungen aller Kap. weithin unabhängig lesen. Was die visionären Erhöhungen und Transformationen von Menschen in die (und in der) Umgebung Gottes angeht, geleitet Chester uns zur Henochliteratur, apokalyptischen und frühmystischen Texten (1/2/3Hen und Merkabah; 4Q491 und 4Q400–407; ApkZeph 8,2–4; ApkAbr 13; 4Esr 7,97; 2Bar 51; Gebet Jakobs 17–19, p. 62–80). Die Genese der Auferstehungsvorstellungen verfolgt er bes. an Ez 37 (ein metaphorischer, aber in der Wirkung hochrelevanter Text, in dem die Totengebeine bei der Belebung verwandelt werden; p. 124–31) und Dan 12,1–3.

Die sparsamen Quellen erlauben, wie Chester nachweist, ein eindrückliches Bild der schöpferischen Kraft von Gottes Handeln, das alle innerweltliche Dimensionen sprengt und Einzelne aus dem Leben wie aus dem Tod erhebt und gleichsam verklärt (bzw. in Chester's Sprache transformiert; p. 123–168[ff.]). Würde er die Septuaginta einbeziehen, ergäbe sich im Auferstehungsbereich eine wesentliche Vermehrung des Materials bei Unterstützung seiner großen Linie (Chester ignoriert Ijob 42,17a LXX usw.).

III

Für den Messianismus erschließt unser Band neben den seit langem vertrauten Quellen (PsSal; 4Esr; 2Bar usw.) auch selten behandelte wie die Sibyllinen. Dort fällt der große Unterschied zwischen der Tempelkritik von Sib 3 (vielleicht eine Reaktion auf die Tempelzerstörung 70 n.Chr.) und der höchst ungewöhnlichen Hoffnung in Sib 5 auf, ein glückseliger Mann (*anêr makaritês*), der vom Himmel komme und das ihm von Gott gewährte Szepter trage—also ein gottgeschenkter Herrscher Israels—, errichte Gottes Haus und Turm sichtbar für alle Gläubigen und Gerechten (Sib 5,414–433). Diese Hoffnung gehört in etwas jüngere Zeit (2. Jh. n.Chr.) und bildet gleichwohl ein in der Regel viel zu wenig beachtetes Zeugnis für den herrscherlichen Messianismus in dessen weiterem Sinn (p. 471–96).

Wenden wir uns den Funden aus der Judäischen Wüste zu, stellt Chester die gegenwärtige archäologische Diskussion ein wenig zurück (kämen die bei Qumran gefundenen Texte nicht aus der Qumrangemeinschaft, sondern aus einer zufälligen Drittlagerung, wären sie weniger untereinander zu korrelieren), bespricht aber die für das Umfeld des Messianismus in Frage kommenden Quellen weithin nach neuestem Stand. Das bietet allen Leser/innen, die einen Überblick suchen, eine wesentliche Hilfe (zu den früher edierten Texten 1QS, CD, 1QSa, 1QM und 4QFlor, 4QTest sowie dem Patriarchensegen 4Q252 s. p. 333–40, zu den weiteren, oft fragmentarischen Quellen aus 4Q [246; 270; 285; 287; 369; 375/76; 377; 381; 458; 491c; 504; 521; 534; 541; 558] und 11Q [13 = 11QMelch II] sowie zu 1Q30 und 1QH 11 s. p. 230–76).

Zu vermerken ist allerdings das Kriterium der Auswahl bei den messianischen Texten. Chester versucht einen in der gegenwärtigen, höchst umstrittenen Forschungslage gut begreifbaren mittleren Weg. Er lehnt die enge Begrenzung des Messianismus auf Quellen ab, die den Terminus Messias oder Salbungsaussagen (*mšh*, *christos/chriein* o.ä.) enthalten und sich mit Zukunftserwartungen verbinden (in diesem Falle fänden wir in der Hebräischen Bibel keinen oder fast keinen Messianismus), und verwirft dito das extreme Gegenstück, die einst verbreitete, heute so gut wie nicht mehr vertretene These, es habe seit vielen Jahrhunderten und bis über die Entstehung des frühen Christentums

hinaus einen spezifisch königlichen (davidischen) Messianismus gegeben. Erstere Forschungslinie nennt er minimalistisch, letztere maximalistisch (5, vgl. 193ff.).

Der Rezensent verhehlt nicht, dass er zur begrifflichen Strenge der minimalistischen These neigt (vgl. Chester p. 208–9, 220). Indes darf das die Stärke der mittleren Linie nicht schmälern. Chester wagt, sie um eine plastische Definition zu sammeln: Messianisch seien die Texte zu nennen, die von einem Handlungsträger der endgültigen, von Gott ausgehenden Erlösung sprächen (bes. 4–5, 316–17 und Überschrift „Messiah as an Agent of Final Deliverance“ 198[ff.]).

Diese Definition erlaubt Chester, die sogenannten messianischen Verheißungen der hebräischen Bibel (die den Begriff des Messias bekanntlich noch nicht enthalten) als protomessianisch bzw. als in nicht qualifizierter Weise messianisch zu würdigen (229–30, 325–26 u.ö.) und die vielen Varianten in den Quellen um die Zeitenwende (herrscherliche, priesterliche und prophetische Erwartung) zu ordnen. In seiner Erörterung zerfällt daher die Vielschichtigkeit der Quellen nicht in Beliebigkeit, sondern macht im Gegenteil auf die Intensität aufmerksam, in der Israel Erlösung von Gott her erwartete. Das einende Band der Quellen liegt—wie er herausstellt—in eben dieser theonomen Erwartung (5, 327), während die Flexibilität in der Vorstellung über den (oder die) Agenten der Erlösung den Raum gewährt, den die Christologie für ihre selbständige, in keiner der Erwartungen aufgehende Entfaltung benötigt. Die hebräische Bibel gewährt die für die Erwartung der Erlösung und des Handlungsträgers wesentlichen Schriftbezüge und wirkt nach, ohne dass das immer unmittelbar erkennbar ist (wie überhaupt von einem latenten Messianismus zu sprechen ist; 326 u.ö.).

Im deutschsprachigen Raum besitzt diese These eine besondere Gesprächsfähigkeit zu Tübinger Positionen (viele Kapitel sind nicht zufällig in ihrer Erstgestalt in Tübinger Symposien vorgetragen worden, und M. Hengel findet einen Ehrenplatz im Vorwort p. vii–viii). Doch auch wer zur begrifflichen Vorsicht neigt (z.B. in Sib 5 daher nicht von einer Relation zwischen „Messiah and Temple“ [471 u.ö.] sprechen würde, sondern allgemeiner von der Erwartung eines von Gott gesegneten Herrschers, der das Haus Gottes in der eschatologisch überwältigend großen Stadt Gottes [vgl. Sib 5,250–252] erbaue), wird durch Chester's Einsichten wesentlich bereichert.

Ausdrücklich zu würdigen ist seine Vorsicht gegenüber den jüngeren jüdischen Quellen (Targumim etc.; 353–55 u.ö.). Bedauerlich bleibt allein seine wiederum zu knappe Behandlung der Septuaginta (352–53; ansonsten beschränken sich die 654–55 aufgelisteten Referenzen im Wesentlichen auf Erwähnungen). Die ab dem 3. Jh. entstehende griechische Übersetzung und Sammlung von Israels maßgeblichen Schriften muss in all ihrer Vielschichtigkeit schon deswegen aufgewertet werden, weil die neutestamentlich-

christologischen Zitate weitgehend ihrem, nicht dem hebräischen Text entnommen sind. An dieser Stelle sei deshalb einmal Literatur ergänzt: M.A. Knibb ed., *The Septuagint and Messianism*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 195, Leuven 2006.

IV

Die differenzierte Betrachtung der jüdischen Quellen erleichtert den Zugang zum Neuen Testament. So spricht einiges dafür, dass Philo millenaristisch-messianisches Gut kennt, aber umprägt. Daher wirkt der Vorgang bei Paulus nicht ganz fremd, der Jesus am ältesten und häufigsten unter den erhaltenen frühchristlichen Quellen *Christos* nennt, was an die Messiastradition erinnert, und sich dieser Tradition an einigen Stellen deutlich nähert (Röm 9,5; 1Kor 15,24–28 u.ä.; p. 383 u.ö.), aber in der großen Mehrheit der Stellen frei verfährt. Auf die paulinische Christologie haben—bedeutet das—andere Vorstellungskreise neben der messianischen Tradition Einfluss und verbinden sich mit dieser. Eine der wichtigsten Spuren führt uns zu den Mittlern zwischen Gott und Menschen, über die Israel seit alters nachdenkt (Kap. 5, p. 363–94), und diese Spur verwebt sich mit den erwähnten Traditionen über erhöhte transzendente und transformierte Figuren (vgl. Kap. 2).

Bereits im ältesten der gesammelten Aufsätze (Kap. 5) schlug Chester vor, am einfachsten erkläre sich dieses Netz der paulinischen Christologie, wenn Paulus zum Mitglied der jesuanisch-messianischen Gruppierung durch eine singuläre persönliche Erfahrung wurde („a dramatic, socially and cognitively dislocating experience which shows, unassailably for him, that Jesus is exalted in the heavenly world“; 394). Diese Fährte verfolgt Chester seither weiter, so dass sie zum eigenständigsten Impuls des vorliegenden Bandes für die Erklärung der frühen Christologie wird. Schon der Untertitel („Visionary Traditions and New Testament Christology“) verrät die Linie:

Jüdische Traditionen stellen die Grundlagen der Christologie zur Verfügung. Zum einzigartigen, neuen Gefüge der Christologie kommt es dann durch zusätzliche Impulse, etwa (oder namentlich) solche in visionären Erfahrungen. Die Erfahrung des Paulus haben wir gestreift (zu Gal 1,12.16 s. bes. 81–85; neben die lang diskutierte apokalyptische Tradition treten gewichtigere Momente der Merkabah). Die Kreis um die Transformation einer auferweckten Gestalt vertieft sie (Kap. 3; bemerkenswert ist dort der Einbezug der Apk, die Kap. 11 aus der Auferweckung Jesu weitere Transformationen getöteter Personen ableitet [171–72]). Chester konzentriert sich auf die Grundlage (visionary experiences of the resurrected Jesus, as transformed and set alongside God in the heavenly world“, 120) und deren Einflüsse bei Paulus (179–86); Leser/innen, die ebenso eine Deutung der Ostererscheinungen in den Evangelien erwarten, müssen das

zurückstellen (insofern verständlich, als diese Erzählungen als jünger gelten). Die Vertiefung an Israels Schriften wird umgekehrt sehr plastisch (zu Ps 110,1 s. p. 105 u.ö.).

Im nächsten Schritt der Reflexion stellt sich Chester der Frage, wie diese nachösterlichen Konkretisierungen entstehen konnten. Ohne eine vorösterliche Weichenstellung hält er sie für nicht ausreichend erklärbar. Deshalb schreibt er dem irdischen Jesus eine implizite, von ihm indirekt in Tat und Wort bekundete messianische Identität zu, und sucht außerdem nach vertiefenden Erfahrungen seiner Umgebung (zusammenfassend 5f., vgl. 307–24). Er findet beides wiederum nicht zuletzt in Visionserzählungen. Als Zugang zum Verständnis Jesu wertet er die Taufvision in Mk 1,10–11 par. und die Gerichts- sowie Rehabilitations-Vision in Mk 14,62 über bisher geläufige Interpretationen hinaus auf (95–96), als Zugang zur Erfahrung der Jünger die sogenannte Transfiguration—in seinem Sinne eine Transformation/Metamorphose—in Mk 9,2–8 par. (96–99). Die dominierende österliche Deutung dieser Szene erfährt so ein Gegengewicht; nach Chester könnte es sich um eine Vision der Jesus nächststehenden Jünger während seines irdischen Lebens gehandelt haben.

Halten wir uns hier nicht mit Detailfragen zu den genannten Texten auf (eine andere Sicht der Taufvision bietet etwa der von Chester nicht benützte Beitrag Joel Marcus, *Jesus' Baptismal Vision*, NTS 41, 1995, 512–21). Gleichwohl fällt auf, dass die Schlüsselexegesen sehr knapp bleiben (man vgl. das oben zu den Ostererscheinungen Gesagte). Der Rezensent würde sich außerdem eine vertiefte Diskussion darüber wünschen, wie intensiv Visionsschilderungen überhaupt historisch ausgewertet und wie hoch sie theologisch gedeutet werden dürfen (mit der in Deutschland durch Gerd Lüdemann ausgelösten Debatte über die Ostervisionen etwa befasst Chester sich nicht). Den Rang von Chester's Vorschlag mindert das nicht: Die Visionserzählungen des Neuen Testaments verdienen für die inhaltliche Erörterung der neutestamentlichen Christologie und namentlich des hoheitlichen Verständnisses Jesu erhebliche Beachtung.

V

Das Christentum ist laut Chester bei seinem Ursprung, konsequent nach dem Gesagten, eine jüdisch-messianische Bewegung („a Jewish messianic movement“ 497). Angesichts des Gewichts der Tora im Judentum drängt sich deshalb abschließend das Themenfeld der Relation zwischen Messias / Christus und Tora auf (Kap. 8 und 9 der Studie). Der wichtigste Strom des Judentums würde mit der eschatologischen Erwartung der Erlösung und eines Agenten der Erlösung von Gott her eine Intensivierung der Tora verbinden, und Einflüsse dessen finden sich im Christentum (Mt, Jak, einzelne Motive bei Paulus). Doch im Ganzen wird das Bild hier sehr vielschichtig. Neben die Intensivierung der Tora treten bei Paulus Momente der Erfüllung (ein Teil deutscher Forschung würde sagen:

Bestätigung), anderwärts eine neue Tora (bes. in der kirchlichen Literatur des 2. Jh.) und als viertes schließlich in einem zunächst kleinen Teil des Christentums die Ablehnung der Tora. Chester hebt die vielen Facetten bei Paulus hervor und findet nicht zuletzt in Gal 6,2 unter der Verschiebung der Tora zugleich deren Würdigung (537–601). Der problematischsten der Linien, der im Judentum nicht vorgezeichneten Abweisung („rejection“) der Tora, ordnet er im Neuen Testament den Hebr zu (im 2. Jh. folgt der Barn; p. 8, 510–13). Das entspricht einem Großteil der Forschung zum Hebr (vgl. A. Chester, *Hebrews: The Final Sacrifice*, in: S. W. Sykes ed., *Sacrifice and Redemption*, Cambridge 1991, 61–76), ist jedoch keinesfalls zwingend. Wer die Schlüsselstellen des Hebr torafreundlicher liest (z.B. Hebr 10,1f. nach p⁴⁶), wird die bei Chester (536 u.ö.) entwickelte Tendenz also noch verstärken: Das Christentum, das als messianische Bewegung im Judentum beginnt, bleibt bis zum Ende der neutestamentlichen Zeit in größerem Maße Teil des Judentums als früher gesehen.

VI

Alles in allem formt Chester aus seinen ursprünglich selbständigen Aufsätzen im vorliegenden Sammelband eine außerordentlich anregende und facettenreiche Studie über Voraussetzungen und Impulse zur Entstehung der Christologie und über die allmähliche Verselbständigung des Christentums im Judentum. Seine These und seine Einzelerörterungen verdienen breite Beachtung. Umfangreiche Bibliographie, Stellen-, Sach- und Autorenregister (603–716) erleichtern die Rezeption.