

Martin Karrer

Ezechiel im ersten Christentum

Abstract: There are only few quotations from Ezekiel in early Christian literature; and yet, the prophet and his book are relevant. Ezekiel is remembered as one of the prophets preaching repentance in Galilee and Judaea (cf. Mk 8:18). He is even more important in the diaspora, since he acted and died far away from Israel. Israel remembers him speaking to Israel and all the nations in the exile (cf. Ez 2:3 MT). The followers of Jesus are convinced that he does so in present times, too. They adapt the understanding of his words to the proclamation of the Gospel. Ezekiel, therefore, shows the way of repentance to Israel and all the nations of the world. The foreign nations will find the true God and life like Israel, if they repent and are pure and holy (2Kor 6:16 f.). In effect, Ezekiel provides a model for present life (1Clem 17:1 and 8:2) and a framework for Christology (cf. Joh 10). The author of Rev refers to him throughout his whole work (esp. ch. 4; 11:11; ch. 20 and 21). Perhaps, he understands himself as a prophet sent to Israel and all people, just like Ezekiel.

1 Einleitung

Wer war Ezechiel? Besäßen wir nur die neutestamentlichen Schriften als Zeugnis der christlichen Generationen bis zum Ausgang der neutestamentlichen Zeit (ca. 135 n. Chr.), bliebe unsere Kenntnis blass; denn kein einziges Mal begegnet der Name Ἰεζεκιήλ (Jezekiël/Ezechiel) im Neuen Testament, weder in den Paulusbriefen noch in den Evangelien, weder in den katholischen Briefen noch in der Apk.

Auch Zitate sind im Neuen Testament selten. Gerade zwei bzw. drei sind einer aktuellen Datenbank zufolge durch Einleitungsformeln oder auf andere eindeutige Weise ausgewiesen: Ez 12,2 in Mk 8,18, Ez 20,34 in 2Kor 6,17 und Ez 37,27 in 2Kor 6,16.¹ An der ersten dieser Stellen ist die primäre Bedeutung des Ezechielbuchs umstritten; Jer 5,21 steht Mk 8,18 gleich nah. Die beiden weiteren Stellen sind Teil einer einzelnen Zitatkatene (2Kor 6,17 f.). Die zitatreuere Liste im Anhang des NT Graece (Nestle-Aland²⁸) fügt immerhin Ez 5,11 (in Röm 14,11); 11,20 (in Apk 21,7) und 37,5.10 (in Apk 11,11) hinzu. Aber selbst bei dieser Erweiterung

¹ S. die Datenbank des ISBTF Wuppertal zu den Schriftzitaten im Neuen Testament; easyview unter https://projekte.isbtf.de/easyview_v20/.

auf insgesamt 5 bis 6 zitierte Stellen wird das Ezechielbuch im Neuen Testament nicht häufiger zitiert als viel kürzere Bücher aus dem Dodekapropheton (Hos 7, Am 4 unumstrittene Zitate). Eine bedeutendere Rolle bekommen lediglich Paulus und die Apk.²

Die Forschung nimmt zu Recht Anspielungen – am berühmtesten die Hirtenrede in Joh 10³ – und einige dritte Stellen hinzu (bes. Jud 12 und Hebr 11,37⁴).⁵ Der Radius wird dadurch größer. Es fehlt nicht mehr an Material und Breite der Belege. Doch die Erörterung bedarf einer Leitlinie. Wie nämlich ordnen wir Anspielungen, wenn der Prophet und das Prophetenbuch im ganzen Neuen Testament nicht namentlich genannt werden?

Dankenswerterweise gibt es eine Hilfe zur Strukturierung. Der 1Clem, dessen Entstehung noch in die neutestamentliche Zeit fällt, erwähnt den Namen Ezechiels.⁶ Dort beginne ich daher (§ 2) und erstelle eine Leitthese (2.6). Danach durchschreite ich die Befunde von der Jesusüberlieferung (3) über Drittakzente (4), Paulus (5), 1Clem 8,2 (6) und Joh (7.1) bis zur Apk (7.2 und 8). Zitate, zitatnahe Äußerungen und weitere Referenzen des ersten Christentums werden eine m. E. interessante Linie erkennen lassen. Die komplizierte Textgeschichte des Ezechiel-

2 Die Relevanz der Apk für die Ez-Rezeption wird in der Alten Kirche noch wachsen. Denn der folgenreiche altkirchliche Chiliasmus, der sich ab der Mitte des 2. Jh. an Apk 20,4–6 anlagert, wird seine Vorstellung der Heilszeit ausdrücklich auf die Propheten Jesaja und Ἰεζεκιήλ (Ezechiel; Justin, dial. 80,5) stützen (vgl. Ez 37 und 40–48). Aber das liegt jenseits der hier zu berichtenden Zeit.

3 Dazu und zu weiteren joh Referenzen vgl. Gary T. Manning, *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*, JSNTS 270 (London/New York: Clark International, 2004); zu weitgehend Brian N. Peterson, *John's Use of Ezekiel. Understanding the Unique Perspective of the Fourth Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2015).

4 Herkömmlich wird Hebr 10,22 gern mit Ez 36,25; 10,25 mit Ez 7,4; 11,7 mit Ez 14,14.20 und 13,20 mit Ez 16,60 sowie 37,26 verglichen (vgl. die Marginalien in Nestle-Aland²⁸). Die Anspielungen des Hebr sind jedoch so frei, dass George H. Guthrie, „Hebrews,“ in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. v. Gregory K. Beale/Donald A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 919–995, keine einzige näher behandelt. Das Interesse am Hebr entstand vor allem wegen Hebr 11,37, einer Stelle, auf die in 2.4 und 4.1 zurückzukommen ist.

5 Einen Überblick über wichtige Schriftreferenzen des ganzen Neuen Testaments geben Gregory K. Beale/Donald A. Carson, Hg., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Paul M. Joyce/Andrew Mein, *After Ezekiel: Essays on the Reception of a Difficult Prophet*, LHB 535 (London/New York: T & T Clark, 2011) und Herculaas F. (Herrie) van Rooy, „Die boek Esegieël in die Nuwe Testament/Ezekiel in the New Testament,“ *IDS* 50/3 (2016): 1–8.

6 Die anderen Schriften der sog. Apostolischen Väter von der Didache bis zum Hirt des Hermas, von den Ignatianen bis zu Diognet dagegen ignorieren den Namen Ezechiel wie die in das Neue Testament eingehenden Schriften des ersten Christentums.

buches ist an einzelnen Stellen zu berücksichtigen.⁷ Vollständigkeit ist im Bereich der Anspielungen und Echos selbstredend weder möglich noch anzustreben.

2 1Clem 17,1 und die Grundstruktur der frühchristlichen Ezechielmemoria

Der 1Clem erwähnt den Namen Ἰεζεκιήλ in den 90er Jahren des 1. Jh., in etwa um die Zeit von Hebr, Joh und Apk, wenn wir der herkömmlichen Datierung der Schriften folgen. Der Codex Alexandrinus fügt dieses Schreiben noch im 5. Jh. an die neutestamentlichen Schriften an; es ist ein höchst angesehener Text des ältesten Christentums. Würde es eine Generation früher⁸ und die Apk, wie derzeit mancherorts üblich, erst in die 130er Jahre gesetzt,⁹ läge es sogar erheblich vor dem Ende der neutestamentlichen Ära.¹⁰ Betrachten wir seine Auskunft über Ezechiel:

2.1 „Lasst uns Nachahmer derer werden“, heißt es in 1 Clem 17,1, „die in Ziegenhäuten und Schafspelzen wandelten und das Kommen Christi verkündeten“; Elija und Elischa meine das, dazu Ezechiel, die Propheten und andere Gestalten von herausragendem Leumund (Μιμηταὶ γενώμεθα κάκεινων οἵτινες ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς περιεπάτησαν κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ·

7 Ich benütze die kritischen Ausgaben von Hebraica und Septuaginta (LXX). Maßgeblich für LXX sind die Handausgabe Alfred Rahlfs/Robert Hanhart, Hg., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006) (LXX^{RaHa}) und die Edition durch Joseph Ziegler, Hg., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Bd. 16/1, *Ezechiel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) (LXX^{Gö}). Als Ziegler den Text bearbeitete (Erstauflage 1952), waren die Papyri 988 und 967 zur LXX allerdings noch nicht vollständig bekannt. D. Fraenkel kollationierte sie in einem Anhang zur 2. Auflage der Edition (331–352). Dieser Anhang ist daher mit zu benützen. Die Edition bedarf einer Neubearbeitung (vgl. die Hinweise bei Ingrid E. Lilly, *Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions*, VT.S 150 [Leiden/Boston: Brill, 2012], 38–42 u. ö.).

8 Vgl. Kurt Erlemann, „Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine Communis Opinio,“ *NTS* 44 (1998): 591–607.

9 Vgl. die Studien von Th. Witulski (*Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse*, FRLANT 221 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007] und andere Arbeiten).

10 Der zweite Beleg in den Apostolischen Vätern, die Einleitung einer Referenz auf Ez 14,14–20 als Wort der Schrift in 2Clem 6,8 liegt auch bei Spätdatierung der Apk nach dem Ende der neutestamentlichen Zeit. Ich berücksichtige ihn daher nicht mehr; vgl. aber immerhin den kleinen Hinweis in Anm. 72.

λέγομεν δὲ Ἠλίαν καὶ Ἐλισαίῃ ἔτι δὲ καὶ Ἰεζεκιήλ τοὺς προφήτας πρὸς τούτοις καὶ τοὺς μεμαρτυρημένους).

Ezechiel erfährt in diesem Schlüsseltext der frühchristlichen Ezechielmemo-ria höchste Wertschätzung (ein Kontrapunkt zu den Beobachtungen in 1). Er steht in einer Reihe der bewährtesten Vorbilder gleich nach Elija und Elischa, erhält als einziger Schriftprophet einen Namen und soll dem christlichen Leben seinen Stempel aufdrücken. Geschrieben aber ist das fern von Judäa und Galiläa, in einer Abhandlung der Gemeinde von Rom, die an die Gemeinde in Korinth gerichtet ist. Das überrascht die Forschung.¹¹

2.2 Die *Achtsamkeit auf Ezechiel gerade in der Diaspora*, dem hellenistisch-frühkaiserzeitlichen Judentum und daraus erwachsenden frühen Christentum, hat dennoch guten Grund:

Gott sandte Ezechiel der hebräischen Textüberlieferung von Ez 2,3 zufolge „an die Kinder Israels, an Völker, die sich bitter auflehnen“ (MT שׁוֹלְחֵי אֶרֶץ כְּנָעַן וְכָל-בְּנֵי אֲרָם וְכָל-בְּנֵי מִצְרָיִם וְכָל-בְּנֵי אֲרָם וְכָל-בְּנֵי אֲרָם וְכָל-בְּנֵי אֲרָם). Die Verbindung Israels und der Gojim („fremden Völker“) in dieser Formulierung verfestigte sich spätestens in unserer Zeit.¹² Sie verwebt zwei Akzente. Israelkritisch gelesen, fallen Israels Kinder unter die Völker; der Auftrag Ezechiels nennt Israels Kinder Gojim und nimmt ihnen jeden Vorzug. Völkerkritisch gelesen, erweitert der Text Ezechiels Auftrag; Ezechiel muss sich zusätzlich zu Israel an die gottfernen Völker wenden und ihre Auflehnung geißeln. Beides entspricht Akzenten der Ezechielüberlieferung. Ineinander fügt es sich, wenn die Memoria Ezechiel als Propheten an Israel *und* die Völker versteht und überzeugt ist, dass gerade das Leben unter den Völkern – die reale Existenzform Israels in der hellenistisch-frühkaiserzeitlichen Welt – eine besondere Gefährdung des Gottesvolks zur Auflehnung gegen Gott mit sich bringt.

¹¹ Horacio E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, KAV 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) mindert 237 die Bedeutung Ezechiels und schreibt: „Unklar [...] ist der Grund für den Namen Ezechiel. Vielleicht wollte der Vf. einfach einen der großen literarischen Propheten in die Reihe der Beispiele einordnen. Das wie eine Hinzufügung klingende ἔτι δὲ καὶ [...] weist auf eine untergeordnete Rolle hin.“

¹² Ein Äquivalent zu גוֹיִם, „Völker“, fehlt im kritisch hergestellten Septuagintatext (dem sog. Old Greek) noch. Dieses Motiv mag sich daher hebräisch erst nach der griechischen Übersetzung des späteren 2. Jh. v. Chr. verdichtet haben. Der Theodotiontext könnte das stützen, muss aber für die begonnene Neuedition der Hexapla nochmals geklärt werden. Nähere Diskussion in den Kommentaren z.St. Neben den Kommentaren zum hebräischen Buch ist dabei stets auch die Kommentierung der Septuaginta beizuziehen. Diese steht allerdings erst am Anfang (John Olley, *Ezekiel. A Commentary Based on Iezekiël in Codex Vaticanus*, Septuagint Commentary Series [Leiden: Brill, 2009], 69 z.St.). Hinweise zum Forschungsstand für die Septuagintafassung finden sich bei M. Konkel im vorliegenden Band.

Vergleichbare Spuren finden sich in der Psalmüberlieferung und der Ezechiel-legende. Ezechiel und Jeremia wurden, wie man sich in der Fortschreibung des Psalters erinnerte, zur Beisassenschaft unter den Völkern gezwungen (Ergänzung in LXX Ps 64,1 diff. MT).¹³ Daraufhin starb Ezechiel in der Diaspora als entschiedener Gegner jedes Kompromisses Israels zu den Götterbildern der Völker, wie man im ersten Jahrhundert erzählt (VitProph Ez 1,1f.; christlich früh rezipiert).¹⁴ Kurz, weil der Weg Ezechiels in die Diaspora bekannt ist, findet er in der Diaspora besondere Beachtung.

2.3 In Korrespondenz dieser Linie versteht der 1Clem *die Nachfolger/innen Jesu* als „heiligen Anteil“ bzw. „Anteil am Heiligen“ (ἀγία oder nach anderer Lesart Ἁγίου μερίς 1 Clem 30,1) unter den Völkern. Ihre Heiligkeit rückt die Nachfolger/innen Jesu ans heilige Israel heran, obwohl sie aus den Völkern stammen, und ihre Zerstreung begründet 1Clem 29,2f. mit einem Wort des berühmten Moseliedes aus Dtn 32: Der Höchste zerteilte die Völker (διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη) und zerstreute die Kinder Adams (διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ; Dtn 32,8 LXX) rund um die Mitte Jakobs. Das macht die Völker gleichsam zum Raum der Diaspora (Zerstreung), in dem die christlichen Gemeinden leben und sich die großen Gestalten Israels zum Vorbild nehmen.

Ezechiel wird – so rundet sich mithin die Erklärung – in 1Clem 17,1 zum Dritten nach Elija und Elischa, weil sie sich an Israel wandten, er aber in der Memoria für den Umbruch der Geschichte Israels zur Diaspora und für die Verkündung des einen Gottes in der Welt der Völker steht.

13 Die Erweiterung in LXX Ps 64,1 (hg. v. Rahlfs: ὧδή Ἰερεμίου καὶ Ἰεζεκιηλ ἐκ τοῦ λόγου τῆς παροικίας [...]) führt wahrscheinlich noch in die vorneutestamentliche Zeit zurück; allerdings ist die Stelle schon seit Theodoret textkritisch umstritten (Alfred Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Bd. 10, *Psalmi cum Odis* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979], 64 f. und 183 z.St.). Zur Motivation der Erweiterung vgl. Martin Rösel, „Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalters,“ in *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, hg. v. Erich Zenger, HBS 32 (Freiburg/New York: Herder, 2001), 125–148, hier 139 f. Sollte die Erweiterung erst in der neutestamentlichen Zeit (sekundär zum Old Greek) entstanden sein, fällt eine sprachliche Assoziation umso mehr auf: Der Psalm spricht von einer Rede aus der Beisassenschaft heraus (παροικία), und 1Clem sieht die christlichen Gemeinden ihrerseits in einer Beisassenschaft unter den Völkern (παροικεῖν 1 Clem 1,1).

14 Die *Vitae Prophetarum* blieben dank der christlichen Rezeption erhalten. Sie sind gut ediert und durch Studien von Anna M. Schwemer erschlossen: Anna M. Schwemer, „*Vitae Prophetarum* und Neues Testament,“ in *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature: Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008*, hg. v. Hermann Lichtenberger/Ulrike Mittmann-Richert (Berlin: de Gruyter, 2009), 199–230; dies., *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum*, 2 Bde. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995–1996); dies., *Vitae Prophetarum*, JSRZ I 7 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997).

2.4 Freilich bedeutet diese Hochachtung nicht, dass die Gemeinde zu Rom das Ezechielbuch genau studieren würde. Wie nämlich beschreibt der 1Clem Ezechiel? Er schildert ihn, wie man sich im späten 1. Jh. einen *Künder des einen Gottes* vorstellt: der wandle in Ziegenhaut und Schafspelz (ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μῆλωταῖς) wie Elija und Elischa (LXX 3Kgt 19,13.19; 4Kgt 2,8.13 f.).¹⁵ Das entspricht dem Bild der ersten Christen von der Tracht großer Gotteszeugen aus der Geschichte Israels; Hebr 11,37 beschreibt mit fast derselben Formulierung wie der 1Clem, dass sie, deren die Welt nicht wert war (vgl. v. 38), „umhergingen in Schafspelzen, in Ziegenhäuten“ (περιῆλθον ἐν μῆλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν). Doch es passt nicht zum Ezechielbuch; weder in dessen hebräischer noch in dessen Septuagintafassung kommen Ziegenhaut und Schafspelz vor (weder für Ezechiel noch für Dritte).

Warum übertragen die frühen Christen das Gewand Elias und Elischas auf Ezechiel, die Propheten und großen Gotteszeugen der Geschichte Israels?¹⁶ Wieder könnte ein Phänomen der Diaspora eine Rolle spielen: An Orakel- und Kultstätten ihrer Umwelt wirken zur neutestamentlichen Zeit fremdreligiöse Prophetinnen und Propheten.¹⁷ Aber nirgendwo ist ein zu unserer Stelle vergleichbares Gewand belegt. D.h. die Propheten Israels, auf die Jesu Nachfolger/innen hören und denen sie nacheifern, tragen eine eigene, unverwechselbare Tracht. Die auffällige Kombination von Fellen gewährleistet ihre Erkennbarkeit und Distanz zu Fremdkulten.

2.5 Diese Skizze des 1Clem beeindruckt die Christen des 2. Jh. so sehr, dass Clemens Alexandrinus sie in den Stromateis noch drei Generationen später zitiert.¹⁸ Gleichwohl können wir uns in der hier gebotenen Beschränkung zwei *angrenzende Fragen* lediglich streifen:

15 Vgl. die Gaben, die Israel laut dem zeitgenössischen griechischen Exodustext für das Heiligtum Gottes zusammenträgt (αἰγεία δέρματα in Ex 35,23 Aquila und Theodotion diff. δέρματα κριῶν im Old Greek Ex 35,23^{LXX}). Die Tracht charakterisiert für die Zeitgenossen also einen heiligen, gehorsamen Dienst für den einen Gott. Der große Abschnitt des 1Clem wirbt dafür, Gott in vollkommener Weise zu dienen und ihm ohne jede Einschränkung gehorsam sein (s. τελείως λειτουργεῖν 9,2 und ὑπήκοος τῷ θεῷ 14,1), wie Elija und Elischa, die großen Gotteskünder im alten Israel, und Ezechiel, der Gotteskünder am Übergang vom alten Israel/Judäa zur Diaspora, das taten.

16 Die gerne zitierte Stelle Sach 13,4 eignet sich nur sehr begrenzt als Übergang. Denn sie nennt zwar im hebräischen Text ein Gewand aus Haar (רַעַשׁ תְּרִיטָא) der Propheten (טַרְבִּיבָא). Doch die griechische Überlieferung löst die schwierige Syntax der Stelle zur Kritik an den Propheten auf; sie werden, heißt es, „ein härenes (Buß-) Gewand tragen, weil sie logen“. Die frühchristliche Rezeption ignoriert solche Ambivalenz.

17 Προφήτης und προφητις sind geläufige Worte der Völker für Künder einer Orakel- oder anderen Gottheit von Delphi bis Didyma und Klaros sowie an Isistempeln.

18 Nicht einmal er, der beeindruckende Gelehrte, kontrolliert dabei die Beschreibung im Ezechielbuch. Im Gegenteil, er findet entweder eine schon erweiterte Fassung unseres Textes vor,

2.5.1 Warum nennt die Memoria des 1Clem Jeremia, den zweiten großen Propheten mit einem Weg ins Exil,¹⁹ nicht neben Ezechiel? Jeremia kommt anders als Ezechiel im neutestamentlichen Schrifttum mit Namen vor (Mt 2,17; 16,14; 27,9), wird weit häufiger als Ezechiel zitiert²⁰ und diente laut Mt 16,14 mancherorts sogar als Vergleichsgestalt zu Jesus. Verband der 1Clem Jeremia also trotz dieser Vorzüge weniger mit seinen Anliegen (der Name Jeremia erscheint in ihm nicht)? Die Quellen sind zu unklar, um eine solche Vermutung zu sichern, und die umgekehrte Frage nach der Bedeutung Jeremias in der Jesusüberlieferung und im Neuen Testament müssen wir hier zurückstellen.

2.5.2 Wie sehr erweitern sich die Drittquellen des Ezechielbilds im frühen Christentum?²¹ Die Fortschreibung des biblischen Schrifttums und die *Vitae Prophetarum* sind uns schon begegnet. Ein Ezechiel-Apokryphon und weitere Fragmente einer möglichen Ezechielliteratur gehen später ins Christentum ein.²² Außerdem behauptet Josephus in den *Antiquitates*, Ezechiel habe zwei Bücher hinterlassen

oder er erweitert ihn selbst um ein weiteres Beispiel, Johannes den Täufer. Nach dem ersten Clemensbrief seien, schreibt er, Elija, Elischa, Ezechiel und Johannes (der Täufer) die maßgeblichen Träger des Ziegen-, Schaf- oder Kamelfellgewandes (strom. IV 17, 105,4).

19 Vgl. oben unter 2.2 zu LXX Ps 64,1. Weiteres zur Rezeptionsgeschichte Jeremias bei Lutz Doering, „Jeremia in Babylonien und Ägypten: Mündliche und schriftliche Toraparänese für Exil und Diaspora nach 4Q *Apocryphon of Jeremiah C*,“ in *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie: Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti*, hg. v. Wolfgang Kraus/Karl-Wilhelm Niebuhr, WUNT 162 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 50–79.

20 Überblicke bei Christian Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, TU 118 (Berlin: Akademie-Verlag, 1976) und Hindy Najman/Konrad Schmid, Hg., *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation*, JSJ.S 173 (Leiden: Brill, 2016), Teil 3 (Kap. 40–44).

21 Textgeschichtliche Erörterungen für die neutestamentlichen Zitate werden dadurch erschwert, dass die Hinweise auf Ezechieltexte in Qumran sich nicht signifikant mit den Zitaten und zitatnahen Rezeptionen des Ezechielbuches im Neuen Testament überschneiden. Matthias Millard bearbeitete diesen Bereich für die genannte (vgl. Anm. 1) Wuppertaler Datenbank (vgl. Matthias Millard, „Die Schriftzitate im Neuen Testament und die Textüberlieferung in Qumran als Textzeugen für die Textgeschichte des Alten Testaments,“ in *Worte der Weissagung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung*, hg. v. Julian Elschenbroich/Johannes de Vries, ABIG 47 [Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014], 56–75). George J. Brooke, „Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts,“ in *The Madrid Qumran Congress*, hg. v. Julio Trebolle Barrera/Luis Vegas Montaner, StTDJ 11/1 (Leiden/New York: Brill, 1992), 317–337 vergleicht aufgrund der Problematik die Zugänge zum Ez-Text in den verschiedenen Quellen und stellt die Frage textgeschichtlicher Abhängigkeiten zurück.

22 Vgl. James R. Mueller, *The Five Fragments of the Apocryphon of Ezekiel: A Critical Study*, JSPES 5 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) und Michael E. Stone et al., Hg., *The Apocryphal Ezekiel*, EJIL 18 (Atlanta: SBL, 2000); Epiphanius, Pan., 64, 70, 5f.; 70, 3, 5; Clem. Al., *Quis Dives Salvetur* 40, 2.

(ant. X 5,1). Meint er damit zwei Teile des Ezechielbuches, dessen verschiedene Aufbaugestalten in der griechischen und hebräischen Überlieferung unserer Zeit, die ich noch werde erwähnen müssen (s. 8.2), oder kennt auch er eine breitere Ezechielliteratur?

Der Sachverhalt ist insofern interessant, als ausgerechnet wieder der 1Clem erstmals als Rezipient eines apokryphen Ezechielwortes in Frage kommt. Clemens Alexandrinus, der uns schon bekannte Liebhaber dieses Briefes, jedenfalls schlägt vor, das anonyme Wort in 1Clem 8,3, Gott werde das Volk hören, wenn es in der Umkehr zu ihm rufe, stamme von Ezechiel.²³ Falls es das Relikt eines Ezechielopokryphons wäre, galt das Wirken Ezechiels Israel und wird es doch durch die Rezeption im frühen Christentum universalisiert.²⁴ Das passt vorzüglich zu unseren ersten Beobachtungen (§ 1 bis 2.3). Allerdings intonierte keineswegs nur Ezechiel²⁵ die Verheißung über der Umkehr.²⁶ Belasten wir daher die Stelle nicht, obwohl ihr ein Zitat aus Ez vorangeht, auf das ich später zurückkommen muss (s. 6.).

2.6 Halten wir inne und *summieren*. Der Ruhm Ezechiels warnt davor, das Schweigen über seinen Namen in den Schriften des Neuen Testaments überzubewerten. Ezechiel war auch, wo man ihn nicht nannte, bekannt. Freilich war für die Rezeption nicht eine erforschende Lektüre des Ezechielbuches in modernem Sinne maßgeblich, sondern die Ezechiel-Memoria der Zeit. Sie verstand *Ezechiel* als große *Orientierungsgestalt* aus der Geschichte Israels, die vor allem *in der Zerstreuung des Gottesvolks unter den Völkern* zu hören ist.

²³ Clem. Al., Paed. v. I 91, 2.

²⁴ Der Duktus von 1Clem 8 enthält beide Dimensionen: Gott verheißt dem Haus Israel (οἶκος Ἰσραήλ v. 3a), er werde sich ihm zuwenden, wenn es umkehre, selbst wenn seine Sünden bis zum Himmel ragten (Ἐὰν ὧσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐὰν ὧσιν πυρρότεραι κόκκου καὶ μελανώτεραι σάκκου καὶ ἐπιστραφήτε πρὸς με ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ εἶπητε Πάτερ ἐπακούσομαι ὑμῶν ὡς λαοῦ ἁγίου 8,3). Dies aber zeigt (wie andere Worte) den Willen des Herrn, dass alle (!) seine Geliebten – die Geliebten in Israel und den Völkern (vgl. Ninive in 7,7) – an der Umkehr teilnehmen sollten (πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν 1 Clem 8,5). Denn Gott ist „der Herr aller“, wie ὁ δεσπότης τῶν πάντων in 8,2 am Besten zu übersetzen ist (vgl. „alle Geschlechter“ in 7,5 und die Umkehr Ninives in 7,7); die alternative Übersetzung „Herr des Alls“ (Joseph A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, SUC 1 [Darmstadt: WBG, ^s1981], 35 z.St.) schafft einen noch universaleren Rahmen.

²⁵ Vgl. bes. Ez 33,11.14–16.19.

²⁶ Der gerade erwähnte Jeremia etwa ließe sich ähnlich nennen: vgl. bes. Jer 24,7.

3 Synoptische Jesusüberlieferung

Nach dem Gesagten wundert nicht, dass die Überlieferung des Wirkens Jesu in Judäa und Galiläa Ezechiel nicht explizit nennt. In Judäa und Galiläa war das Diasporainteresse nicht vordringlich. Nicht das Spezifikum der Ezechielmemoira leitete deshalb die Rezeption, sondern die Überzeugung, alle großen Propheten Israels seien Mahner und riefen ein Volk ohne Hirten zur Umkehr, ohne zureichend Gehör zu finden:

Tabelle 1: Die Schriftreferenz von Mk 8,18

Mk 8,18 (ohne Zitationsformel)	Ez 12,2 ^{G6} und MT	Jer 5,21 ^{G6}	Hinweise
ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ᾧ̣τα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε;	ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ οὐ βλέπουσι καὶ ᾧ̣τα ἔχουσι τοῦ ἀκούειν καὶ οὐκ ἀκούουσι עֵינֵיהֶם לֹא רָאוּ וְאָזְנוֹתָם לֹא שָׁמְעוּ לֵאלֹהֵי יְמִינָם	ὀφθαλμοὶ αὐτοῖς καὶ οὐ βλέπουσιν ᾧ̣τα αὐτοῖς καὶ οὐκ ἀκούουσιν	Vgl. auch die Aufnahme von Jes 6,9f. in Mk 4,12. W liest statt βλέπετε in Mk 8,18 βλέπουσιν.

3.1 Betrachten wir unter dieser Perspektive zuerst *Mk 8,18*, die Stelle der Synoptiker, die herkömmlich am ehesten als Ez-Zitat gilt (Tabelle 1). Jesus ruft dort nach der heutigen Interpunktion seinen Jüngern in einer rhetorischen Frage zu (Nestle-Aland²⁶): „Seht ihr nicht, obwohl ihr Augen habt, und hört ihr nicht, obwohl ihr Ohren habt?“ Bei anderer Interpunktion macht er ihnen den direkten Vorwurf „obwohl ihr Augen habt, seht ihr nicht, und obwohl ihr Ohren habt, hört ihr nicht!“

Eine Zitatformel und konkrete Festlegung auf Ezechiel fehlen. Das Ezechielbuch ist denn auch nicht alleine in Anschlag zu bringen. Neben der Kritik an den Jerusalemern aus Ez 12,2 ist die Kritik von Jer 5,21 zu vergleichen und klingt – etwas entfernter – Jes 6,9f. an (vgl. Mk 4,12).²⁷ D.h. das Wort zeichnet Jesus als einen Verkünder, der die Mahnung der großen Schriftpropheten – Jesajas, Jere-

²⁷ Sprachlich weicht die mk Formulierung von allen Referenztexten ab; gegenüber Ez variieren die Wortfolge sowie Verbform und ist die Aussage über das Hören gekürzt.

mias und Ezechiels – zusammenfasst.²⁸ Eine spezielle Rezeption nur Ezechiels liegt nicht vor.²⁹

Tabelle 2: Die Schriftreferenz von Mk 6,34

Mk 6,34 (ohne Zitationsformel)	Ez 34,5	Num 27,17	3Kgt 22,17	Hinweise
Viel Volk (ὄχλος) ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα	διεσπάρη τὰ πρόβατά μου διὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας	οὐκ ἔσται ἡ συναγωγή κυρίου ὡσεὶ πρόβατα οἷς	εἶπεν Μιχαίας [...] ἑώρακα [...] Ἰσραηλ [...] ὡς ποιμνιον ᾧ οὐκ ἔστιν ποιμὴν	1. ὡσεὶ bei Mt entspricht Num 27,17 2. κ* lässt ὡς πρόβατα aus (gegen 384, B usw.), ein Korrektor trägt es nach.
Vgl. Mt 9,36 ἦσαν [...] ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα	לְרַבִּי מִן־בְּרִיָּהּ (hebr. keine Nennung der Schafe)	οὐκ ἔστιν ποιμὴν		

3.2 Ähnliches gilt für Mk 6,34, die zweite Stelle, die unter einem dichterem Einfluss Ezechiels stehen könnte.³⁰ Sie bedient sich des Bildes von einem Volk ohne Hirten, um die Not der Menschen zu beschreiben, die Jesus begegnen. Diesem Bild gab Ez 34 die heute berühmteste Gestalt, doch begegnet es auch in der Tora (Num 27,17) und den Geschichtsbüchern Israels (s. 3Kgt 22,17 in Tabelle 2). Das Mk stellt das Wirken Jesu also in eine tiefe und weite Erfahrung Israels.³¹

28 Weiteres in den Kommentaren und bei Rikk E. Watts, „Mark,“ in Beale/Carson, *Commentary* (a.a.O. Anm. 5), 111–249, hier 171–175.

29 Auch die spätere Überlieferung des Mk-Textes hält Ezechiel und Jeremia in der Waage. In einen der großen Codices dringt zwar ein Sekundäreinfluss aus der Septuaginta ein: Ez 12,2 und Jer 5,21 schreiben „sie (die kritisierten Menschen) sehen nicht“ statt einer Ihr-Anrede (βλέπετε usw.). Codex W übernimmt das in Mk 8,18; er passt das Zitat den Schriften Israels etwas genauer an. Indes tut er das genau dort, wo Jer und Ez übereinstimmen (im Verb βλέπουσιν). Nicht einmal nachträglich wird unser Jesuswort zu einem Zitat speziell aus Ezechiel präzisiert. Vgl. die vor der Fertigstellung stehende Wuppertaler Dissertation von David Herbison zur Schriftrezeption im Codex W z.St.

30 John F.A. Sawyer, „Ezekiel in the History of Christianity,“ in Joyce/Mein, *Ezekiel* (a.a.O. Anm. 5), 1–9, hier 2.

31 Das Mt sieht diese Erfahrung daraufhin maßgeblich in der Tora beschrieben und korrigiert das markinische ὡς zu ὡσεὶ gemäß Num 27,17. Die erste Hand des Codex Sinaiticus dagegen versucht, wenn sie nicht einen zufälligen Fehler macht, eine Anpassung an den Grundtext von Ez 34,5, der die Schafe nicht explizit erwähnte (vielleicht lag eine heute verlorene Rezension der griechischen Überlieferung nach dem hebräischen Text vor). Ein Korrektor macht das dann wieder rückgängig (s. Tabelle 2).

Betrachten wir diese Erscheinung nicht als Mangel, sondern als Absicht, ergibt sich eine durchaus bemerkenswerte Pointe. Jesus und die Nachfolger/innen, die in Galiläa und Judäa von seinem Wirken zu erzählen beginnen, wissen von Ezechiel, aber wichtig ist ihnen nicht die Unterscheidung Ezechiels von anderen Zeugnissen aus den Schriften Israels, sondern der gemeinsame, übergreifende Klang: Die Propheten und die heiligen Schriften Israels grundieren Jesu Bußruf und Jesu Zuwendung zu seinem Volk, dem es an vor Gott verlässlichen Hirten mangelt.

3.3 Die Überlieferung der *Logienquelle* (Q) enthält keinerlei zitatähnliche Referenz auf ein Ezechielwort. Gleichwohl erweitert sie das Bild um einen wesentlichen Topos. In der Seligpreisung Q 6,22f. artikuliert sie: Wenn Menschen die Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu schmähen (ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς, rekonstruiert)³² und gegebenenfalls verfolgen (καὶ διώξωσιν; so Q nach Mt 5,11 diff. Lk 6,22), werde das durch Gottes himmlische Zuwendung ausgeglichen werden; denn ebenso handelten die Vorfahren an den Propheten (ἐδίωξαν τοὺς προφήτας Mt 5,12 bzw. ἐποίουν τοῖς προφήταις Lk 6,23).³³

Der Hintergrund dieses Motivs reicht weit zurück. Schon die alten Prophetenbücher waren überzeugt, die Propheten fänden mit ihren Worten kein Gehör.³⁴ Jüdische Selbstkritik in vorneutestamentlicher Zeit stilisierte das zu einer Schmähung der Propheten und zu Gewaltanwendung gegen sie.³⁵ Unser Ezechiel sei durch den ἡγούμενος, die leitende Person des Volkes Israel im Exil getötet worden, erzählte die Ezechielvita in Vitae Prophetarum (VitProph Ez 2).

Beachten wir angesichts dessen nun allerdings eine feine Differenzierung: Jesu Seligpreisung spricht von der Schmähung und Verfolgungserfahrungen der Propheten, nicht von ihrer Ermordung. Auf das Analogon zu einer Gegenwart mit Stigmatisierung und Diffamierung der Nachfolger/innen Jesu kommt es ihr an.

³² Wegen der beträchtlichen Unterschiede der mt und lk Seligpreisungen ist die Rekonstruktion erschwert. Ich folge dem Vorschlag von James M. Robinson et al., Hg., *The Critical Edition of Q*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 50 f. z.St.

³³ Einordnung in die Theologie von Q bei Michael Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte*, ABIG 32 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010), 315 f.

³⁴ Was Ezechiel angeht, stand in Ez 33,32, die Menschen würden, obwohl sie zu ihm kämen, nicht nach seinen Worten handeln: עֲשׂוּ אֶת־דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר־אָמַרְתִּי אֵלַי וְלֹא־עָשׂוּ; LXX ἀκούσονται σου τὰ ῥήματα καὶ οὐ μὴ ποιήσουσιν (bzw. nach p⁹⁶⁷ ποιήσωσιν) αὐτά (der Nachweis zu p⁹⁶⁷ in der Edition Ziegler's [s. Anm. 7], 343).

³⁵ Das gewaltsame Geschick der Propheten wurde zu einer Chiffre um die neutestamentliche Zeit: vgl. Studien seit Odil H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967).

Todesopfer expliziert sie an dieser Stelle weder unter den Nachfolgern Jesu noch unter den alten Propheten. Ezechiel als Einzelgestalt spielt keine Rolle.

3.4 Ein zweites Jesuswort der Logienquelle (*Lk 11,47f./Mt 23,29–32*) dagegen spricht von Grabmälern der Propheten. Nach dem wichtigsten gegenwärtigen Vorschlag lautete es in Q in etwa: „Wehe euch, ihr baut Gedenkmale der Propheten, eure Väter aber ermordeten sie. Was euch betrifft, bezeugt ihr, dass ihr Kinder eurer Väter seid“ (Ὁὐὰ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοὶ ἐστε τῶν πατέρων ὑμῶν³⁶).

Hart decouvriert Jesus hier eine spezifische (und bemerkenswerterweise durchaus moderne) Gedächtniskultur: Wer den Opfern seiner Vorfahren Gedenkmale baut, korrigiert deren Schuld nicht, sondern bekräftigt sie; die Kinder sind daran zu erinnern, dass die Schuld der Väter nicht an ihnen vorübergeht. Jesu Wort gewinnt hohe Prägnanz durch die sichtbaren Mahnmale bei Jerusalem. Ezechiel indes wurde der Überlieferung nach weitab in der Diaspora bestattet (laut VitProph Ez 3 auf dem Feld Maour) und sein Grab erst sehr viel später zur Verehrungsstätte (al Kifl im Irak). Es ist daher mehr als fraglich, ob die alte, judäisch-galiläische Jesusüberlieferung Ezechiel in das Wort über die Mahnmale einbezog. Eine Beschäftigung Jesu und seiner judäischen Nachfolger/innen mit dem Tod Ezechiels lässt sich nicht sichern.

3.5 Alle beschriebenen Worte gehen der Überlieferung nach auf den irdischen Jesus zurück. Die Erinnerung gewährte bei ihm demnach keine Hervorhebung Ezechiels. Nach der Hinrichtung Jesu jedoch entsteht eine Erzählung, deren Konturen ohne eine ezechielische Vision nicht denkbar wären: Laut *Mt 27,52–53* öffnen sich nach dem Tod Jesu die Grabmale, wie Gott das in Ez 37 für die toten Gebeine Israels verhieß (τὰ μνημεῖα ἀνεψχθησαν *Mt 27,52*; vgl. die Gottesrede ἀνοίγω ὑμῶν τὰ μνήματα in Ez 37,12).

Wann und wo sich diese kleine Szene formte, lässt sich nicht mehr feststellen.³⁷ Da sie in der mk und joh Passionserinnerung fehlt, hat womöglich erst das

³⁶ S. Robinson et al., *Critical Edition* (a.a.O. Anm. 32), 282f. Die Rekonstruktion fällt allerdings noch schwerer als bei der Seligpreisung; sie ist daher a.a.O. mit mehreren Klammern versehen.

³⁷ Zur Forschungsentwicklung s. die Kommentare und Maria Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b–53*, SBB 8 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1978); Jens Herzer, „Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b–53 im Kontext der mathäischen Jesus-Erzählung,“ in *Evangelium Ecclesiasticum. Matthäus und die Gestalt der Kirche*, hg. v. Christfried Böttrich u. a., Edition Chrismon (Frankfurt a.M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2009), 115–144; Elaine Raju, *Tod, Auferstehung und*

Mt sie gebildet. Dort geht eine große Kontrastgeschichte voraus: Jesus konzentrierte sein Wirken und das seiner Jünger auf Israel (Mt 10,5 f. u. ö.). Aber er fand kein zureichendes Gehör. In Jerusalem kulminierte das. Alles dort zum Pascha versammelte jüdische Volk wandte sich gegen ihn (πᾶς ὁ λαός Mt 27,25). Jesu Kreuzigung desavouierte die heilige Gegenwart Gottes; der Tempelvorhang zerreißt (27,51).³⁸

Im mt Kontext bahnt das den Weg der Botschaft Jesu und der Jünger zu den Völkern.³⁹ Deutet sich also die Relevanz Ezechiels für den Horizont eines Lebens mit dem einen Gott Israels unter den Völkern an? Das gilt nur, wenn gleichzeitig das große Interesse Ezechiels an Jerusalem gewürdigt wird.⁴⁰ Um Jerusalem nämlich geht es in der Szene. Die entschlafenen Heiligen werden aus den Grabmälern aufgeweckt und begeben sich in die „heilige Stadt“ – wie Jerusalem ausdrücklich heißt –, um dort vielen Menschen zu erscheinen.

Wir können manche Details dieser schwierigen Passage ausklammern.⁴¹ Vergewegenwärtigen müssen wir uns freilich die Veränderung des Verständnisses von Ez 37. Die Vision des Propheten, das wie zu Knochen zerfallene Israel stehe auf,⁴² meinte zunächst, Israel werde in Zeit und Geschichte wiedererstehen. Allmählich eschatologisierte es sich; die Erwartung, die heiligen Menschen aus Israel blieben nicht im Tod, sondern stünden in der Gegenwart Gottes auf, begann.⁴³ Aber noch

ewiges Leben im Matthäusevangelium, Diss. Heidelberg 2017 (Internetveröffentlichung: https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/24245/1/Dissertation_Raju_M%C3%A4rz2018.pdf, abgerufen am 10. 2. 2019), 143–168.

38 Ein großer Teil der Forschung interpretiert das als Gerichtszeichen: s. jüngst etwa Matthias Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 446.

39 Vgl. Mt 28,16–20 und einen Nebenaspekt im Bild vom Zerreißen des Tempelvorhangs: Wenn der Vorhang gemeint ist, der den Völkern den Blick auf das Allerheiligste verstellte, eröffnet sich ihnen nun bildlich die Möglichkeit, auf die Heiligkeit Gottes zu schauen.

40 Zur Perspektive von LXX Ez auf Jerusalem vgl. die Kap. 40–48 und unten Anm. 75.

41 Angefangen bei der Kombination mit Sach 14,4 f., die dafür sorgt, dass Ezechiel wie bei den bislang besprochenen Stellen als Stimme aus dem größeren prophetischen Chor hervortritt. Diese Kombination findet sich auch in den Fresken von Dura Europos (vgl. Nicolas Bossu, „Ezk. 37 at the Dura-Europos Synagogue“ (SBL Annual Meeting San Antonio, TX. 2016, im Erscheinen in RB). Da die Fresken jünger als das Neue Testament sind, ist es schwierig, sie in die Deutung von Mt 27,52 f. einzubeziehen. Trotzdem geschieht das immer wieder, zuletzt bei Sh. Matthews, „Resurrection, Politics and Justice: Divergent Directions in the Gospels of Matthew and Luke,“ Vortrag SNTS 2018, im Erscheinen.

42 Zum hebräischen und griechischen Text vgl. die Kommentare und Michael Sommer, „... sie gelangen zum Leben.“ Eine Untersuchung der Rezeption von Ez 37,1–14 in der Offenbarung des Johannes,“ *Sacra Scripta* 9 (2011): 149–172, hier 151–158.

43 Wie weit diese Entwicklung vor der neutestamentlichen Zeit voranschritt, hängt wesentlich an der Bewertung der (keineswegs eindeutig eschatologisch-jenseitigen) Rezeption in 4QPseudo-

war das am Ende des 1. Jh. nicht voll zu einer außer- oder nachweltlichen Auferstehung avanciert. Das Mt aktualisiert die Vorstellung in 27,52f. deshalb in einer Übergangssituation und spezifischer Weise:

Das Volk in Jerusalem widersprach, wie geschildert, der Heiligkeit der Stadt durch die Verurteilung Jesu. Die Heiligen aus den Gräbern treten dem entgegen. Sie repräsentieren das heilige Israel und gehen hinein in die Stadt. Sie füllen das Vakuum, werden sichtbar und dokumentieren so, dass die Stadt weiterhin heilig zu nennen ist (εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν 27,53). Der eine Gott, der Herr ist und als Herr handelt (vgl. Ez 37,13f.), öffnet den Weg der Botschaft Jesu zu den Völkern von Jerusalem aus, das ihm weiterhin als heilig gilt.⁴⁴

Ordnen wir das in die griechische Ezechielmemoira ein, dann hält Ezechiel, obwohl er zu den Exilierten gehörte, stets das Loblied Gottes in Zion und Jerusalem hoch.⁴⁵ Die Botschaft Ezechiels begrenzt unbeschadet all ihrer Härte die Kritik an Jerusalem und Israel. Heilige aus Israel machen den Leserinnen und Lesern des Evangeliums unter den Völkern sichtbar, dass das Jerusalemer Volk, das Jesus verurteilte, nicht für ganz Israel steht.

3.6 Das *Ezechielbild* der synoptischen Überlieferung erfährt demnach eine Entwicklung. Den ältesten Kern dürfen wir nur höchst vorsichtig konturieren. Ezechiel ist – obwohl nicht namentlich erwähnt – für Jesus und die ersten Christen sicher einer der großen Propheten Israels und wichtiger, vom Volk missachteter Mahner. Doch er tritt *im judäisch-galiläischen Raum* nicht als Einzelgestalt aus der Reihe der Propheten hervor. Entsprechend bedarf es auch einer Erzählung der Legende von seiner Ermordung zur Deutung Jesu⁴⁶ und der nachösterlichen

Ezekiel (4Q385 fr. 2 und 4Q386); vgl. Albert L.A. Hogeterp, *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, StTDJ 83 (Leiden/Boston: Brill, 2009), 269–274 (Lit.) und die Hinweise bei Heinz-Josef Fabry im vorliegenden Band. Einen Überblick über die frühe Rezeptionsgeschichte von Ez 37 bis ins frühe Christentum gibt Nicolas Bossu, *Une prophétie au fil de la tradition. L'oracle des ossements desséchés (Ez 37, 1–14) et ses relectures chrétiennes, entre herméneutique et théologie*, EtB.NS 69 (Pendé: J. Gabalda, 2015).

⁴⁴ Die Forschung erwog immer wieder, die Gräber, die sich öffnen, seien auch und gerade die Mahnmale der Propheten bei Jerusalem. Dann unterstreicht die Szene durch den Kontrast der Heiligen aus den Gräbern die Schuld des Volks in Jerusalem. Andererseits liegt Ezechiel, wie geschildert, gerade nicht bei Jerusalem begraben. Ich halte daher diesen Nebenakzent für weniger wichtig.

⁴⁵ LXX Ps 64,1f. fängt das auf seine Weise ein: Ezechiel ist dort in v. 1 und Jerusalem in v. 2 gegen den hebräischen Text eingeführt.

⁴⁶ Q klammert bekanntlich die Passion aus. Aber es liegt nahe, dass die Quelle Jesu Geschick ähnlich zur Geschichte der verfolgten Propheten verstand. Wohl auch deshalb rezipierte Q die

Konflikte in Q nicht. Aber sobald die Relevanz des judäisch-galiläischen Raumes zugunsten der Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern in Frage steht, wächst Ezechiels Bedeutung. Er muss dann nicht nur um der Völker willen wahrgenommen werden, sondern ebenso, um die Heiligen in Israel und die Heiligkeit Jerusalems zu würdigen.

4 Jüngere Reflexionen auf den Tod Ezechiels

Eingangs erwähnte ich den Tod Ezechiels (in § 2.2). Im letzten Paragraphen minderte ich seine Bedeutung für die frühchristliche Memoria. Nun muss ich fragen: Spielt der Tod Ezechiels an Drittstellen des Neuen Testaments eine Rolle, und wie tut er das?

4.1 Vorbereitet sind wir auf die bemerkenswerte Balance der Stelle, die die Vorstellung über den Tod Ezechiels später am stärksten prägen wird, *Hebr 11*: Dieses Kapitel erzählt in etwa zur Zeit des Mt⁴⁷ in der Diaspora von den vielen Zeugen des Glaubens aus der Geschichte Israels, die bereit waren, Stigmatisierung (Spott usw.), Misshandlung und Vertreibung, ja sogar den Tod auf sich zu nehmen. Sie seien unter anderem mit dem Schwert getötet worden, lesen wir unmittelbar vor der Nennung der Tracht der Propheten, die uns schon begegnete ([...] ἐν φόνω μαχαίρης ἀπέθανον, περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν 11,37).

Partizipien beschreiben im Fortgang, wie die Träger des Fellgewandes Not erlitten, bedrängt wurden und Böses erfuhren (περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, weiterhin *Hebr 11,37*). Die übliche Abfolge eines Leseprozesses würde diese zweite Beschreibung auf die Propheten und die vorangehende Aussage „sie starben den Tod des Schwertes“ auf den großen Kreis der zuvor genannten Personen beziehen; im *Hebr* sind das unbestimmte „andere“ (ἄτεροι v. 36), gelistet nach den Zeugen von Gideon bis zu den Frauen der Makkabäerzeit (vv. 32–35). Ein Teil dieser „anderen“ (der nicht namentlich genannten Glaubenszeugen) stirbt dann, gesteinigt, zersägt oder durchs Schwert (ἐλιθάσθησαν, ἐπρίσθησαν, ἐν φόνω μαχαίρης ἀπέθανον), ein

Tradition von den verfolgten und getöteten Propheten; doch braucht das nicht die Konkretisierung auf eine Tötung und ein Gedenkmal Ezechiels.

47 So die in Europa verbreitetste Datierung. Eine Frühdatierung auf die 60er Jahre (vor Zerstörung des Tempel in Jerusalem) dringt allerdings vor. Wäre ihr zu folgen, fiel der *Hebr* in die Zeit von Q.

Teil von ihnen zieht voller Not und Missachtung im Fellgewand durch die Welt (vv. 37–38).

Der Text lässt mithin in der Schweben, ob alle Propheten getötet wurden. Er macht keine konkrete Aussage über Ezechiel. Erst die Wirkungsgeschichte verdeutlicht die Interpretation. Sie ist überzeugt, Ezechiel sei zu den getöteten Propheten zu zählen und näherhin – über die *Vitae Prophetarum* hinaus – mit dem Schwert getötet worden.⁴⁸ Beachten wir die Balance der Zeilen im Hebr., ist er nicht als der älteste Zeuge für diese Fortschreibung der Ezechiel-Legende zu bemühen.⁴⁹ Vielmehr löst seine Aufzählung erst später die Legende vom Tod des Ezechiel durchs Schwert aus.

4.2 Eine zweite Passage des Neuen Testaments, die *Stephanusrede der Apg*, versorgt uns mit dem missing link und vollzieht den Schritt von der Verfolgung der Propheten zur Ermordung. Nach heutigem Stand ist diese Rede vom Erzähler des lukanischen Doppelwerks gestaltet und bemüht sie sich, in neuer Sprache Pointen der Stephanusbotschaft wiederzugeben.⁵⁰ Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt, ruft Stephanus unter Rückgriff auf die geschilderten Pointen der Logienquelle (τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; Apg 7,52), um in einer rhetorischen Klimax anzuschließen: „und sie haben die getötet, die im Voraus vom Kommen des Gerechten kündeten (καὶ ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, weiterhin 7,52). Verfolgung führt zum gewaltsamen Tod, heißt das, und der gewaltsame Tod trifft gerade die, die über das Kommen Jesu – des Gerechten – sprachen.⁵¹

Übersehen wir nicht, dass auch diese Stelle Ezechiel nicht konkret erwähnt. Doch würde man den Erzähler fragen, würde er nicht mehr in der Schweben lassen, ob Ezechiel getötet wurde. Ja, es war ein gewaltsamer Tod, würde er bestätigen. Vielleicht kennt und benützt er erstmals die Pointe aus den *Vitae Prophetarum*, Ezechiel sei durch den ἡγούμενος (die leitende Person) Israels im Exil getötet worden (VitProph Ez 2). Aber er fügt das in eine innerjüdische Bußtradition ein. Die Stephanusrede richtet sich an den Hohenpriester und Rat in Jerusalem (Apg 6,12–7,1), nicht die Völker.

⁴⁸ Schwemer weist auf die bedeutende Rezeption in der Roda-Bibel (Paris, Bibl. Nat. MS lat. 6) hin (*Vitae Prophetarum*, JSHRZ [a.a.O. Anm. 14], 586).

⁴⁹ Vgl. die Diskussion bei Schwemer, *Studien* (a.a.O. Anm. 14), 249–259.

⁵⁰ Vgl. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte* ThK.NT 5 (Stuttgart: Kohlhammer, 2019), 137–152 z.St.

⁵¹ Δίκαιος charakterisiert Jesus; vgl. Mt 27,19.

4.3 Nach der Mehrheitsdatierung gehört das lukanische Doppelwerk in etwa in dieselbe Zeit wie der 1Clem, und nicht nur das drängt einen Vergleich auf. Nach 1Clem 17,1 verkündet Ezechiel explizit das Kommen Christi (Wiedergabe des Textes unter 2.1). Das Schlüsselmotiv, ein Prophet spreche vom „Kommen“ (der ἔλευσις) Christi, verbindet die beiden Stellen. Mehr noch, dieses Motiv begegnet erstmals in der Apg und dem 1Clem (ἔλευσις ist neutestamentliches Hapax legomenon).⁵² Daher dürfen wir eine *rezeptionsgeschichtliche Linie* wagen:

– In der ersten christlichen Generation ist Ezechiel einer der Rufer Israels zur Umkehr und zur Buße in einem Volk, dessen Hirten versagen (s. § 3). Seine Stimme klingt mit anderen Stimmen zusammen, ebenso das mangelnde Gehör, das er fand; er muss nicht als eigene Person genannt werden.

– Später wird Ezechiel für die Reflexion der Passion Jesu und der Christologie wesentlich. Seine Relevanz und die Sensibilität für das mangelnde Gehör, das er in Israel fand, steigt.

Aber bedeutet das, dass Ezechiels Tod nun als schuldhaftes Handeln am Verkünder Gottes in Analogie zur Christologie stilisiert wird? Mehrere Schranken sind zu beachten. Mt 27,52f. rezipiert die Verheißung Ezechiels und bedarf des Kontrastes zum Tod Ezechiels nach der oben vorgeschlagenen Deutung nicht. Der 1Clem, der der Korrespondenz in der Ferne der Völker dient, ignoriert den Tod Ezechiels überhaupt; Ezechiels Nennung unmittelbar nach Elija und Elischa und vor Abraham (der gleich in 1Clem 17,2 folgt) könnte sogar ein erfolgreiches Wirken evozieren. Es bleibt an überharter Kritik lediglich der Schuldaufweis innerhalb Israels aus Apg 7.

Motivgeschichtlich gesagt, verbreitet sich die Legende vom gewaltsamen Tod Ezechiels unter den Nachfolger/inne/n Jesu bis zum Ende des 1. Jh. nur zögerlich. Theologisch gesagt, schützt diese Eigentümlichkeit die Ezechielrezeption vor einem Antijudaismus. Die Tötung der Propheten gehört den frühchristlichen Zeugnissen zufolge allein in die innerjüdische Umkehr- und Bußtradition. In der Verkündigung an die Völker ist der Tod Ezechiels dem Neuen Testament und dem 1Clem zufolge nicht relevant.

⁵² Es verbreitet sich dann im 2. Jh.: siehe die ἔλευσις τοῦ κυρίου in Pol. *Phil.* 6,3 und vgl. Ign. *Phld.* 5,1f.

5 Die Ezechielworte in den Paulinen und die Begegnung der Völker mit dem lebendigen Gott

Begeben wir uns eine Generation zurück. Eine christologische Rezeption Ezechiels erwarten wir in ihr nach dem Gesagten nicht, aber ein Lauschen auf den großen Mahner. Für Judäa-Galiläa verfolgten wir diesen Aspekt an der Jesusüberlieferung. Nun wenden wir uns der frühen Nachfolge Jesu unter den Völkern zu, der die paulinischen Briefe gelten, und damit der Genese des Akzents in der Diaspora, mit dem ich begann.

Vorab zu nennen ist ein inzwischen vertrauter Sachverhalt. Ezechiel interessiert in der frühen Rezeption nicht als besondere Gestalt – deshalb fehlt in den Paulinen wie sonst sein Name – und das Ezechielbuch nicht als ein Text, nach dessen *Propria* zu forschen wäre.⁵³ Wesentlich ist vielmehr die Überzeugung, Ezechiel gebe dem großen gemeinsamen Klang der Schriftpropheten in der Diaspora einen besonderen Ton und Nachdruck.

Tabelle 3: Röm 14,11 und Ez 5,11

Röm 14,11	Ez 5,11 LXX	Jes 45,23 LXX	Hinweis
γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἔμοι κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ	διὰ τοῦτο ζῶ ἐγώ ⁵⁴ λέγει κύριος...	κατ' ἑμαυτοῦ ὀμνύω... ὅτι ἔμοι κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ	Die Formel ζῶ ἐγώ λέγει κύριος ist typisch für das griech. Ezechielbuch, findet sich aber auch in Num (14,28 LXX) sowie bei Jes (49,18 LXX), Jer (22,24; 26,18 LXX) und Zeph (2,9 LXX).

5.1 Eine allgemeine Aussage der Schriften dokumentiert insofern *Röm 14,11*, das erste der drei für uns einschlägigen Zitate bei Paulus. „Ich lebe, spricht der Herr“, beginnt es.⁵⁵ Die griechische Fassung dieser alten Formel Israels⁵⁶ begegnet am

⁵³ Das berühmteste solche *Proprium*, die Gottesvision von Ez 1, findet in den Paulinen ebenso wenig Beachtung wie in der alten Jesusüberlieferung.

⁵⁴ Ζῶ ἐγώ überträgt זָחֵנִי.

⁵⁵ Nach der solennen Einleitung γέγραπται, „es ist geschrieben“.

⁵⁶ Vgl. Siegfried Kreuzer, *Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung*, BWANT 116 (Stuttgart: Kohlhammer, 1983).

häufigsten im Ezechielbuch.⁵⁷ Das legt nahe, unsere Zeile als Ezechielzitat zu lesen. Doch folgt kein Wort Ezechiels, sondern ein solches aus Jes 45,23 (beugen werde sich jedes Knie ...) und enthält auch dieses Wort eine Schwuraussage (ὀμνύω Jes 45,23a LXX). Daher haben wir ein Mischzitat vor uns, das durch Jes ausgelöst ist (vgl. die Hinweise in Tabelle 3).⁵⁸

Paulus integriert die Formel vom lebendigen Gott in das Mischzitat, weil sie den lebendigen Gott Israels von den toten Götterbildern der Völker unterscheidet. Seine Adressaten wandten sich von den Götterbildern ab und dem lebendigen und wahren Gott zu, wie er von der frühen Zusammenfassung seines Wirkens in 1Thess 1,9 f. an lobt (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ 1,9). Wir haben ein Grundmotiv seiner Mission vor uns.

5.2 Eine Zitatkatene verschärft die Abgrenzung des lebendigen Gottes in 2Kor 6,16–18. Die Gemeinde aus den Völkern sei dessen Tempel, beginnt der Passus (ναὸς θεοῦ ἔσμεν ζῶντος 6,16); Gottes Tempel aber vertrage sich in nichts mit Götterbildern (εἰδῶλα; weiterhin v. 16). Worte aus dem Gesetz (Lev 26,11 f.), der Prophetie in den Geschichtsbüchern (2Sam 7,8.14 LXX) sowie prophetischen Büchern (Ez sowie Jes 52,11) explizieren das. Sie alle gelten als von Gott gesprochen (εἶπεν ὁ θεός, v. 16) und formen sich zum Tenor: Grenzt euch aus der Umwelt ab, die die unreinen Götterbilder verehrt, um Gottes Volk zu sein.

Die Forschung streitet, ob Paulus selbst eine so scharfe Abgrenzung von seinen Gemeinden verlangte, oder ob hier ein Stück aus dritter Hand in den Zweiten Korintherbrief geriet. Die Waage neigt sich etwas mehr zu Paulus,⁵⁹ doch ergibt sich die wichtigste Aussage unabhängig davon, wem wir den Passus zuschreiben: Menschen der Völker dürfen dann und nur dann wie Israel Gottes Volk heißen, wenn sie sich vollständig aus dem Kreis der fremden Kulte lösen und nichts Unreines berühren.

⁵⁷ 16 von 24 Belegen stehen bei Ez und unterstreichen die schwurgleiche Kraft und das Gewicht von Gottes Urteil: Ez 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6.11 LXX.

⁵⁸ Weiteres in den Kommentaren und bei Mark A. Seifrid, „Romans,“ in Beale/Carson, *Commentary* (a.a.O. Anm. 5), 607–694, hier 685.

⁵⁹ Gegebenenfalls in komplizierten literarischen Erwägungen: vgl. Thomas Schmeller, „Der ursprüngliche Kontext von 2 Kor 6.14–7.1: zur Frage der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefs,“ *NTS* 52 (2006): 219–238; ders., *Der Zweite Brief an die Korinther*, 1. Bd., 2 Kor 1,1–7,4, EKK 8/1 (Ostfildern: Patmos-Verlag, 2010), 369–371 und Martin Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*, WUNT 230 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), bes. 214 f.

Tabelle 5: 2Kor 6,16 und Ez 37,27

2 Kor 6,16 krit. Text ⁶⁰	MT Ez 37,27	Ez 37,27 L' (antioche- nischer Text)	p ⁶⁷	Ez 37,27 LXX ^{RaHa} (vgl. B)	Ez 37,27 LXX ^{Gö} (vgl. A)	vgl. Lev 26,12
καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσσονται μου λαός	וְהָיִיתִי אִתָּם יְהוָה וְהָיִיתִי עִמָּם	καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσσονται μου λαός	καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσσονται μου λαός	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός καὶ αὐτοὶ μου ἔσσονται λαός	καὶ ἔσομαι αὐτοῖς (A B) θεός καὶ αὐτοὶ ἔσσονται μοι (A) λαός	... καὶ ἔσομαι ὕμῶν (viele Handschrif- ten: ὕμῖν par. MT וְהָיִיתִי) θεός καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου (viele Hand- schriften: μοι par. MT וְ) λαός

Wer die Relevanz Ezechiels wegen der knappen Referenz in 2Kor 6,17 bezweifelt, greife zur Zusage von 6,16. Die Menschen, die zu Israel hinzukommen, werden wie Israel Gottes Volk sein, und Israels Gott wird ihr Gott sein, heißt es dort nach Ez 37,27. In den kritischen Ezechielausgaben ist der Umfang der textlichen Übereinstimmung nicht unmittelbar zu erkennen. Denn das Old Greek von Ez 37,27 ist umstritten. Rahlfs-Hanhart (LXX^{RaHa}) folgen im Wesentlichen Codex B, Ziegler (LXX^{Gö}) bevorzugt Codex A. Beide werten sie den sog. antiochenischen Text ab, eine wichtige weitere Textform.⁶¹ Genau dieser Textform aber entspricht das neutestamentliche Zitat (L'; s. Tabelle 5).

Verweilen wir für einen Augenblick bei der Textgeschichte. Die Varianten αὐτοῖς bei RaHa und Gö sowie μοι in Gö stehen jeweils dem masoretischen Text näher (וְהָיִיתִי und וְ). Solche Hebraisierungen gelten heute in der Regel als Korrekturen, die zielsprachliche Freiheiten der Septuaginta zurücknehmen (bedingt durch eine Rezension ab dem 1. Jh. v. Chr.); man vergleiche die verwandteste Stelle der Septuaginta, Lev 26,12, wo beide Korrekturen in den Apparat verwiesen werden. Papyrus 967, der erst nach Zieglers Edition vollständig ediert wurde und seinerseits an dritten Stellen zu Änderungen des Ziegler-Textes zwingt,⁶² steht zwischen

⁶⁰ Nach P⁴⁶ ⚭ B; die Stelle fehlt in A.

⁶¹ Er ist in den Apparat der kritischen Edition verbannt: Ziegler, *Ezechiel* (a.a.O. Anm. 7), 271 z.St.

⁶² S. paradigmatisch für Ez 18 Harry F. van Rooy, „Revisiting the Original Greek of Ezekiel 18,“ in *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, hg. v. Johann Cook/Hermann-Josef Stipp, VT.S 157 (Leiden: Brill, 2012), 193–205.

dem antiochenischen Text und den modernen Ausgaben. Unser neutestamentliches Zitat benützt demnach nicht nur eine Ezechielfassung, die sicher nachgewiesen ist. Viel spricht dafür, dass sie in unserem Falle dem Old Greek entspricht.⁶³

In Ez 20,34 findet sich keine Abweichung zwischen den biblischen Vollhandschriften und dem antiochenischen Text, die einen analogen Vergleich erlauben würde. Indes setzt auch 2Kor 6,17 einen frei übersetzten, alten griechischen Text von Ez 20,34 voraus, der noch nicht zum hebräischen Ausgangstext revidiert ist; erst die sog. jüngeren Übersetzungen holen das nach (s. ἀθροίσω in Symmachus und Theodotion; Tabelle 4). Unsere Zitatkatene greift mithin auf einen alten Ezechieltext zurück und verdient in der derzeit erfolgenden Aufwertung des antiochenischen Textes⁶⁴ hohe Beachtung.

5.3 Fassen wir zusammen, so verkündet Paulus den lebendigen Gott Israels an die Völker (Röm 14,11). Mit dem Ezechiel der Schriftkatene von 2Kor 6,16–18 vertieft er ein Wort der Tora über Gott und sein Volk (Lev 26,12) und entgrenzt es: Menschen aus den Völkern dürfen sich wie Israel als das Volk des lebendigen Gottes verstehen, falls sie radikal rein leben.⁶⁵ Durch die Zitate in den Paulusbriefen wird *Ezechiel*, der Prophet in der Diaspora Israels, zum *Propheten für die Menschen der Völker, die in der Diaspora zum lebendigen Gott Israels hinzutreten*.⁶⁶

63 S. die textgeschichtliche Erörterung bei Martin Karrer/Ulrich Schmid, „Old Testament Quotations in the New Testament and the Textual History of the Bible – the Wuppertal Research Project,“ in *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, hg. v. M. Karrer u. a., ANTF 43 (Berlin/New York: de Gruyter, 2010), 155–196, hier 178 f. – Jüngere neutestamentliche Handschriften bieten übrigens in 1Kor 6,17 μοι statt μου (D F G etc.). Die hebraisierende Revision der Septuaginta-Überlieferung strahlt demnach in einem zweiten Schritt auf die Überlieferung des Neuen Testaments aus.

64 Diese Aufwertung wird vor allem von Siegfried Kreuzer vertreten und durch Forschungen am ISBTF Wuppertal vorangetrieben.

65 Weiteres zur Auslegung in den Kommentaren und bei Peter Balla, „2 Corinthians,“ in Beale/Carson, *Commentary* (a.a.O. Anm. 5), 753–783, hier 769–774.

66 Weitere Paulusstellen haben für unsere Thematik weniger Relevanz: van Rooy, *Esegiël* (a.a.O. Anm. 5), z.St. (im Internet o.S.) erörtert paradigmatisch, ob Röm 2,24 durch die Brille von Ez 36,20 auf Jes 52,5 blicke. Da die wörtlichen Parallelen gering sind, führt das zu einer letztlich aporetischen Diskussion.

6 1Clem 8,2 und die Umkehr der Sünder in aller Welt

Kehren wir von da zum 1Clem zurück. Dort findet sich nicht nur die erste namentliche Erwähnung Ezechiels, sondern auch ein Ezechielzitat, das die Geltung Ezechiels für alle Menschen fortsetzt. Es ist nicht ausdrücklich mit dem Namen Ezechiel eingeführt und steht in einer größeren Begründungsreihe für die These, Gott der Herr habe den Menschen von Geschlecht zu Geschlecht Raum zur Umkehr gegeben (ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν 1Clem 7,5). Aber der Aussagekern ist wörtlich nach Ez wiedergegeben und nur der Schluss an den Kontext angepasst. Umkehr zum Leben heißt im gerade zitierten Leitsatz μετάνοια (1Clem 7,5); daher lautet das Zitat „so wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Umkehr“, d. h., dass er lebe.

Tabelle 6: Das Zitat von Ez 33,11 in 1Clem 8,2

Ez 33,11 LXX ^{G6=RaHa}	Wichtige Varianten LXX	1Clem 8,2	Wichtige Variante im 1Clem	Wahrscheinliche Textvorlage für 1Clem daher
ζῶ ἐγὼ τάδε λέγει κύριος οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἄσεβοῦς ὡς τὸ ἀποστρέψαι τὸν ἄσεβῆ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ αὐτοῦ καὶ ζῆν αὐτόν	1. τάδε fehlt bei Q 534 2. A u.v. a. lesen	Ζῶ γὰρ ἐγὼ, λέγει κύριος, οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν	A liest γάρ; Auslassung von γάρ bei H u. a.	ζῶ (γὰρ) ἐγὼ λέγει κύριος οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς...

Kleine Abweichungen vom Old Greek veranlassten die Erwägung, der 1Clem entnehme dieses Zitat einer Drittüberlieferung.⁶⁷ Doch finden sich die zwei wichtigsten Abweichungen, die Auslassung von τάδε und die Variante ἁμαρτωλοῦ statt ἄσεβοῦς, auch in Zeugen des Ezechielbuches (s. Tabelle 6). Daher ist wahrscheinlicher, dass der Autor des 1Clem das Ezechielbuch selbst zitiert, allerdings in einer textlichen Nebenform gemäß der mündlichen Erinnerung seiner Zeit

⁶⁷ Lona, *Clemensbrief* (a.a.O. Anm. 11), 186 f. vermutet, es könne wie 1Clem 8,3 (dazu oben 2.5) zu einem Ezechielapokryphon gehört haben.

(und dass er zudem das Ende des Zitats zugunsten seines Umkehr-Themas vereinfacht).⁶⁸

Das Zitat verdeutlicht das große Anliegen der Ezechielrezeption bei den Nachfolger/innen Jesu unter den Völkern. Den Ausgangspunkt bildet, dass Gott den Sündern seit Noah Raum zur Umkehr gewährt. Noah predigte die Umkehr, heißt das (1Clem 7,6),⁶⁹ und Jona tat es bei den Niniviten (7,7). Was Diener Gottes seit Noah sagten,⁷⁰ bekräftigt nun laut Ezechiel Gott selbst wie bei einem Eid:⁷¹ Er hat kein Gefallen am Tode des Sünders. Darüber dürfen die Völker, die wegen ihrer Missachtung des ersten Gebotes eo ipso Sünder sind, jubeln.⁷²

Beziehen wir das in die Linie seit Paulus ein, dann wird Ezechiel, der Bußprophet aus Israel, bei den frühen Christen zum *Künder der Umkehr aus den Völkern* mit der Verheißung, diese Umkehr nehme ihnen ihre Schuld und gebe ihnen Leben.⁷³ Das beeindruckte die Wirkungsgeschichte tief. Clemens Alexandrinus, den wir als Liebhaber des 1Clem kennengelernt haben (2,5), referiert das Wort von der Verheißung der Umkehr frei in den Stromateis (II 35,3), und Luther wird kein Wort des Ezechielbuches häufiger gebrauchen als diesen Satz aus Ez 33,11.⁷⁴

7 Joh und Apk: Impulse der christologischen Rezeption

1Clem 17,1 begnügt sich freilich nicht mit dem Propheten der Umkehr, sondern behauptet, die großen Zeugen in der Felltracht und unter ihnen unser Ezechiel hätten „das Kommen des Gesalbten“ (Christus) verkündet (τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ; vgl. 4.3). Das Problem dieser These ist seit langem bekannt. Das Buch

⁶⁸ Vgl. Donald A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, NT.S 34 (Leiden: Brill, 1973), 54.

⁶⁹ Eine Deutung der Noahgeschichte weit über Gen 7 hinaus.

⁷⁰ Zu λειτουργός in 8,1 vgl. den Dienst Noahs in 9,2,4; Lona, *Clemensbrief* (a.a.O. Anm. 11), 180 f.

⁷¹ 1Clem versteht die uns vertraute Formel ζῶ ἐγώ (vgl. § 5) explizit als Eid: ἐλάλησεν μετὰ ὄρκου 8,2.

⁷² Die Formel in Ez 14,12–20 ist weit ambivalenter. 2Clem 6,8 f. wird die Passage daher nach der Verfestigung des altkirchlichen Lebens anders als der 1Clem lesen und aus ihr ableiten, Noah werde seine Kinder nicht retten, selbst wenn er auferstünde; erforderlich sei die Bewahrung der Taufe in rechten Taten.

⁷³ Vgl. noch bes. Ez 18,23 LXX.

⁷⁴ Bei ihm heißt er (Bibel 1545): „Ich (scl. Gott, der Herr) habe keinen gefallen am tode des Gottlosen“. Vgl. Sawyer, *Ezekiel* (a.a.O. Anm. 30), 4.

Ezechiel befasst sich nicht mit Christus (dem „Gesalbten“⁷⁵). Es taugt nicht als unmittelbare christologische Referenzschrift.

Umgekehrt konkretisiert der 1Clem denn auch die christologische Referenz nicht. Er bietet (wie die Parallele in Apg 7,52) kein Zitat aus Ez für die Christologie auf, sondern macht lediglich „eine globale Aussage über den Inhalt der prophetischen Verkündigung“.⁷⁶ Sobald wir diese Unbestimmtheit würdigen, wird sie aber hochbedeutsam. Sie enttäuscht die spätere Erwartung, die Christologie beginne mit der Usurpation einzelner Schriftworte. Stattdessen fordert sie dazu auf, beim Propheten Bilder und Aussagestrukturen zu suchen, die dazu helfen, das Kommen und die Relevanz Christi zu beschreiben. Ich verdeutliche das Gemeinte an den beiden einschlägigen Texten des Neuen Testaments:

71 Die Hirtenrede in *Joh 10,1–18*, die bedeutendste Rezeption von Ez 34, braucht kein Zitat. Sie entnimmt dem Prophetenbuch das maßgebliche Bild:

71.1 Schlechte Hirten lassen die Schafe – so *das ezechielische Bild* – im Stich. Wo Gott als Hirte wirkt, werden die Schafe dagegen gute Weide haben (καλή νομή Ez 34,18); sie werden Gott und sich selbst als Gottes Volk erkennen (γνώσκονταὶ ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς μου 34,30).

Die joh Gemeinde verwendet die beiden Hauptakzente als Rahmen für die Christologie: Jesus ist der Hirte, der Gott vergegenwärtigt (vv. 11.14 f.), und er steht in Kontrast zu schlechten Hirten (v. 12).⁷⁷ Doch die Neulektüre belässt dem Ezechieltext seine Selbständigkeit. Sie verzichtet, wie gesagt, auf Zitat, Zitationsformel und Nennung Ezechiels; wer Ezechiel kennt, darf den Propheten ohne den

75 Schon das Nomen ἡ ψῆψ/χριστός fehlt im Ezechielbuch. Wenn wir um der Semantik willen nach dem Verb „salben“ (χρίω) suchen, stoßen wir auf eine ganz andere Spannung, als der 1Clem sie wahrhat. Gesalbt ist nämlich im griechischen Ezechielbuch die Stadt Jerusalem; sie verriet ihre Salbung, als sie Gott untreu wurde (so der Kontext von Ez 16,9), und darf, da gesalbte Stadt, dennoch die Rückkehr von Gottes Herrlichkeit erwarten (43,3).

76 Lona, *Clemensbrief* (a.a.O. Anm. 11), 236.

77 Zur näheren Diskussion s. die Kommentare; Mary K. Deeley, „Ezekiel’s Shepherd and John’s Jesus: A case study in the appropriation of biblical texts,“ in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and proposals*, hg. v. Craig A. Evans/James A. Sanders, JSNTS 148/SSEJC 5 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 252–264 und die Beiträge in Ruben Zimmermann u. a., Hg., *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007) (darin: Beate Kowalski, „Ruf in die Nachfolge [Vom Hirt und den Schafen] – Joh 10,1–5,“ 768–780; Thomas Popp, „Die Tür ist offen [Die Tür] – Joh 10,7–10,“ 781–787; Dominik Mahr, „Wem liegen die Schafe am Herzen? [Hirte und Lohnknecht] – Joh 10,12f.,“ 788–792).

neutestamentlichen Text lesen, und umgekehrt ist die Hirtenrede Jesu auch ohne Ezechielkenntnis verständlich.

Großen Reiz besitzt daraufhin eine komplementäre Lektüre der Texte: Ez kritisiert die Hirten Israels (οἱ ποιμένες τοῦ Ἰσραηλ 34,2 LXX), der joh Jesus den Fremden und Mietling (ἀλλότριος Joh 10,5, μισθωτός Joh 10,12). Der joh Kontrast richtet sich insofern nicht mehr gegen die alten Hirten Israels; er verwendet eine zeitgenössische sozialgeschichtliche Spannung.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich die christologischen Steigerungen. Die joh Gemeinde überträgt die Qualität „gut“ von der ezechielischen Weide auf den Hirten; deshalb ist Jesus „der gute Hirte“ (ὁ ποιμὴν ὁ καλός Joh 10,14). Und sie macht die Erkenntnis Gottes von einer Kenntnis abhängig, die nicht im Prophetenbuch aufgeht: Jesus kenne den Vater, wie der Vater ihn kenne (καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα Joh 10,15).⁷⁸ Versuchen wir den Erkenntnisprozess auf eine Formel zu bringen, ruft der Prophet Israel zur Gotteserkenntnis (γινώσκειν 34,30) und stellt die Bilder und die Sprache zur Verfügung, dank derer die Nachfolger/innen Jesu ihre zusätzliche Erkenntnis zu artikulieren vermögen.

Tabelle 7: Joh 10,16 und Ez 34,23; 37,24⁷⁹

Joh 10,16	Ez 34,23 LXX ⁶⁵	Ez 34,23 MT	Ez 34,23 ^{Ra}	Ez 37,24 ^{Ra=66}
καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· [...] καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν (die Wortstellung εἷς ποιμὴν ist in den Handschrif- ten stabil)	καὶ ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕτερον καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς τὸν δοῦλόν μου Δαυιδ καὶ ἔσται αὐτῶν ποιμὴν (ἕτερον nach p ⁹⁶⁷ , A usw.)	וְהִקְמַתִּי עֲלֵיהֶם רֹעֵה רְעָד וְרָעָה אֶת עַבְדִּי הַיְהוָה אִישׁ אֶת־הַיְהוָה לְרֹעֵהוּ	καὶ ἀναστήσω ἐπ' αὐτοὺς ποιμένα ἕνα καὶ ποιμανεῖ αὐτοῦς τὸν δοῦλόν μου Δαυιδ καὶ ἔσται αὐτῶν ποιμὴν (ἕνα nach B u. a. ⁷⁹)	καὶ ὁ δοῦλός μου Δαυιδ ἄρχων ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ποιμὴν εἷς ἔσται πάντων· [...] (Varianten betreffen die Wort- stellung von ἔσται u. ä., aber die Wortstellung von εἷς nach ποιμὴν ist stabil)

7.1.2 Trieren wir diese Pointe am christologischen Höhepunkt aus, der Aussage, es sei „eine Herde“, „ein Hirte“ (Joh 10,16). Sie erwächst aus der Dynamik der joh Reflexion. „Einer“ (εἷς) ist der Hirte Jesus erkenntnislogisch, weil der Vater einer

⁷⁸ Väter heißen in Ez 34; 37 nur die Väter Israels: οἱ πατέρες αὐτῶν Ez 37,25.

⁷⁹ In B* außerdem ποιμενεῖ, das in B^c zum Präsens ποιμαίνει verdeutlicht wird.

ist, und „einer“ ist er narrativ, weil er aus den Schafen der angestammten Herde (aus Israel) und anderen Schafen (im joh Duktus Menschen der Völker)⁸⁰ eine Herde formt (μία ποίμνη v. 16). D.h., der joh Jesus, der eine Hirte, der den Vater kennt, sammelt Israel und Völker. In der Linie unserer bisherigen Beobachtungen gesagt, bildet Joh 10 einen Höhepunkt der Ezechiel-Rezeption in der Diaspora der Völker.

Um dieses Akzents willen stellt die Rezeption die Israelkritik ins Glied. Vergessen wir nicht, dass diese Kritik im Old Greek des Ezechielbuchs gerade in der später messianisch genannten Stelle 34,23⁸¹ gipfelt. Dort nämlich formuliert der kritisch hergestellte Text (Ziegler) den Kontrast zu den versagenden Hirten Israels explizit; einen „anderen Hirten“ erhält das Volk durch Gott (ποιμήν ἕτερος; Tabelle 7). Die joh Dynamik greift diese Abgrenzung nicht auf, sondern konzentriert sich auf die Einheit mit dem Vater und der zu den Völkern hin erweiterten Herde.

7.1.3 Die ältere *Edition Rahlfs*' las an dieser Stelle des Ezechielbuches (34,23) eine engere Vorbereitung des Joh, nämlich ποιμήν εἷς („ein Hirte“). Das korrigierte Ziegler zu Recht; denn Rahlfs kannte den herausragenden Papyrus 967 noch nicht. Nach heutiger Kenntnis gehört ποιμήν εἷς in die hebraisierenden Rezensionen an der Septuaginta, die kurz vor der Zeitenwende einsetzen.⁸² Die abweichende Wortfolge (nach- statt vorangestelltes εἷς) macht es unwahrscheinlich, dass die joh Gemeinde eine rezensierte Ez-Handschrift benutzte; sie schreibt aus ihrer eigenen theologischen Dynamik heraus εἷς ποιμήν.

Wer gleichwohl auf einer revidierten, hebraisierenden Vorlage beharrt, verstärkt wider Willen die joh Selbständigkeit: Der Hirte aus Ez 34,23 (und 37,24) heißt David, weil er Israel wieder konstituieren soll (34,23–31). Der Hirte in Joh 10 dagegen heißt gerade nicht David, und Joh 7,25–29,41 f. verrät sich vorab Jesu Herkunft von David oder aus Betlehem, so dass das kein Zufall ist. Wagen wir daher, auch die Spitze des Textes komplementär zu lesen, dann darf die Kritik an den Hirten Israels und die Hoffnung auf einen neuen David aus Ez neben dem Joh gelesen werden und dessen Gedanken erweitern. Aber das joh. Ziel, Israel und die Völker durch den einen Hirten zusammenzuführen, ohne Israel zu kritisieren, verlangt Priorität (das umso mehr, als es die Kritik des Joh an den „Ioudaioi“ ein wenig zurecht rückt).

80 Vgl. Andreas J. Köstenberger, „John,“ in Beale/Carson, *Commentary* (a.a.O. Anm. 5), 415–512, hier 463.

81 Vgl. Johan Lust, „Le messianisme et la septante d'Ezekiel,“ (1990) in *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, hg. v. Johan Lust, BETL 178 (Leuven: Leuven University Press, 2004), 27–40, bes. 32 und Lilly, *Two Books* (a.a.O. Anm. 7), 155.

82 Dazu passend, bildet selbst die Wortstellung den hebräischen Text ab; ποιμένα ἕνα in Ez 24,23 v.l. und ποιμήν εἷς in der Parallele 37,24 entspricht genau דָּוִד הֶעֱרָה aus dem MT.

7.1.4 Ergebnis: Abstrahieren wir den Vorgang, wählt das Joh einen bemerkenswerten Ansatz zur Christologie nach dem Ezechielbuch: Die Schrift Israels stellt die Voraussetzungen für die Reflexion zur Verfügung. Indessen sind diese Voraussetzungen von der unmittelbaren christologischen Reflexion zu unterscheiden. Das Ezechielbuch spricht, wenn wir den Satz des 1Clem anwenden wollen, vom Kommen Christi in dem Sinne, dass es Grundlagen der Reflexion zur Verfügung stellt. Aber die Reflexion bleibt selbständig, behauptet nicht, eine unmittelbar ezechielische Christologie zu sein.⁸³

7.2 Die zweite neutestamentliche Schlüsselpassage, Apk 4–5, schildert den himmlischen Thronsaal Gottes und anschließend eine Christusvision. Zitate aus dem Ezechielbuch vermeidet der Seher. Doch Thron und Thronsaal Gottes beschreibt er bis hin zu den vier Wesen am Thron unter Anlehnung an die große Vision aus Ez 1. Die Merkava aus Ez 1 bildet, kombiniert mit anderen prophetischen Schriften (Jes 6,3 und Am 3,13 LXX in Apk 4,8 usw.) den zentralen Bezugstext von Apk 4.⁸⁴

Tabelle 8: Apk 4,7 und Ez 1,10

Apk 4,7	wichtige Variante Apk	Ez 1,10 LXX ^{Ra=GG}	wichtige Variante Ez	Ez 10,14
καὶ τὸ ζῶον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι καὶ τὸ δεῦτερον ζῶον ὅμοιον μόσχῳ καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῶ πετομένῳ.	<u>πρόσωπον ἀνθρώπου</u> bei Irenäus, als Koine gezählten Handschriften und weiteren Minuskeln	καὶ ὁμοίωσις τῶν προσώπων αὐτῶν <u>πρόσωπον ἀνθρώπου</u> καὶ πρόσωπον λέοντος ἐκ δεξιῶν τοῖς τέσσαρσιν καὶ ἐξ ἀριστερῶν τοῖς τέσσαρσιν καὶ πρόσωπον ἀετοῦ τοῖς τέσσαρσιν	Ra. 106 und Θ stellen Adler (ἀετός) an dritte, Jungstier (μόσχος) an vierte Stelle	MT beginnt mit dem Keruben: פְּנֵי הַכְּרֻבִים פְּנֵי הַדָּרְדָרִים Old Greek enthält den Vers nicht; griechische Handschriften vertreten die Reihenfolge Kerub-Mensch-Löwe-Adler

⁸³ Dasselbe gilt, wenn wir ein Echo von Ez 15,1–8 in Joh 15,1–8 entdecken wollen. Die Literatur weitet die Bezüge, wie eingangs angesprochen, gerne aus (Manning, *Echoes* und Peterson, *John's Use* [beide a.a.O. Anm. 3]). Ich plädiere nach dem Gesagten nicht nur für eine Einengung der Referenzen, sondern vor allem für ihre vorsichtige christologische und hermeneutische Bewertung.

⁸⁴ Für Details s. Gottfried Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes*, WUNT II/154 (Tübingen: Mohr, 2002); Franz Tóth, *Der himmlische Kult*, ABG 22 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 196–218 u. ö. und Laszlo Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation*, LNTS 487 (London: Bloomsbury Publishing, 2013), 31–38, 102–151.

7.2.1 Die *Textgeschichte* ist komplex. Betrachten wir dazu beispielhaft das Aussehen der vier Wesen in 4,7. Die Apk ändert die Bildgestalt (sie beschränkt die Nennung des πρόσωπον, Gesichts, auf das menschenartige Wesen), die Abfolge (der Löwe tritt an erste Stelle), den Kasus (Dativ statt Genitiv) und weitere Einzelheiten.⁸⁵ Die Apk bildet demnach Ez 1 nicht unmittelbar nach, sondern fügt sich frei in die Geschichte der Merkava ein (vgl. vorneutestamentlich Sir 49,8; 1Hes 14,18–23; ShirShabb; 4Q385 fr. 5).

Trotz dieser Freiheiten gibt es keinen engeren Bezugstext als Ez 1,10 – mit der Folge eines Sekundäreinflusses der Septuaginta auf die Überlieferung der Apk: Irenäus und viele Minuskeln passen πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου („Gesicht wie eines Menschen“) an πρόσωπον ἀνθρώπου („Gesicht eines Menschen“) aus der Septuaginta an.⁸⁶ Umgekehrt fehlt ein vergleichbarer Einfluss. Vielmehr entwickelt sich der griechische Ezechieltext selbständig; die Ordnung der Wesen differiert in 1,10⁶ und in den griechischen Handschriften, die 10,14 einfügen, zur Apk (Tabelle 8). Das Ezechielbuch wird christlich nicht überfremdet.

7.2.2 Es ist viel gerätselt worden, warum sich die Rezeption der Merkava, dieser heute berühmtesten Ausstrahlung des Ezechielbuches im ersten Christentum, so verzögert.⁸⁷ Nach den bisherigen Beobachtungen ist besser von einer nachvollziehbaren Entwicklung statt Verzögerung zu sprechen: Die frühen Christen interessierten sich zunächst für den Exponenten einer Prophetie, die Israel und die Völker zur Umkehr ruft. Weil Ezechiel diese Umkehr mit der Zuwendung des Gottes begründet, den er himmlisch schaut, blicken sie daraufhin mit Ezechiel in den himmlischen Thronsaal. In diese Perspektive tritt die Christologie ein.

Das *Gottesverständnis geht, so gelesen, der Christologie voraus*. Das spiegelt sich interessanterweise in Apk 4–5. Die Apk stellt die Schilderung des Thrones Gottes im Kap. 4 dem Auftreten Christi (Kap. 5) voran und grundiert die universale Bedeutung Christi (5,9.13) in der universalen Macht des einen Gottes Israels, der alles schuf (4,11). Mehr noch, Apk 4 spricht kein einziges Mal von Christus, ein so auffälliger Befund, dass einzelne Ausleger vorschlugen, die Thronvision ganz

⁸⁵ Man mag erwägen, ob die Zählung 1 bis 4 auf Ez 10,14 anspiele. Doch der hebräische Text beginnt dort wiederum anders mit dem Kerub, und eine griechische Textfassung entsteht erst erheblich nach dem Old Greek (s. den Apparat bei Ziegler, *Ezechiel* [a.a.O. Anm. 7], 126 z.St.).

⁸⁶ Entweder erfolgte die Anpassung von Anfang an absichtlich, oder die zunächst wohl zufällige Auslassung des ὡς verfestigte sich, weil das Ez entsprach.

⁸⁷ Da ich das in Martin Karrer, *Johannesoffenbarung*, Bd. 1, *Offb 1,1–5,14*, EKK 24/1 (Ostfildern: Patmos-Verlag, 2017), 396–400 (u. ö.) behandelt habe, verzichte ich hier auf die Angabe von Einzelheiten.

jüdisch und wie einen Fremdkörper in der Apk zu lesen.⁸⁸ Eine solche Trennung bewährt sich nicht. Im Gegenteil, der Seher bewahrt literarisch gezielt das Scharnier von der Theologie zur Christologie. Dieses Scharnier ist für die Entwicklung der Christologie ebenso signifikant wie unsere Beobachtung am Joh:

Die ersten großen Theologen, die das Ezechielbuch christologisch benützen, vereinnahmen es nicht für unmittelbare christologische Aussagen, sondern entnehmen ihm die Voraussetzung des Gottesbildes und die Koordinaten, in denen das Auftreten und Wirken Christi zu beschreiben ist. Die Apk blickt in dieser Weise auf den Thron der Gottesgegenwart. Christologie gehört, heißt das nach der Apk, in den himmlischen Raum; vom himmlischen Raum aus wirkt Christus als ἀρνίον, junger Widder in die Welt (ein völlig selbständiges Bild).

7.3 Wenn das Ezechielbuch Koordinaten für die Christologie zur Verfügung stellt, aber nicht unmittelbar christologisch – über die Schrift verfügend – zu lesen ist, bleiben die christologischen Referenzkapitel des Buches für Drittrezeptionen frei. Deshalb sei daran erinnert, dass die zitarnächste Referenz zur Hirtenrede des Ezechielbuchs nicht der Christologie gilt, sondern der Kritik falscher Hirten:

Tabelle 9: Jud 12 und Ez 34,8

Jud 12	Ez 34,2 LXX ⁶⁸	Ez 34,2 MT	Ez 34,2 Symm.	Ez 34,8 LXX ⁶⁸
οὗτοί εἰσιν οἱ [...] ἑαυτούς ποιμαίνοντες [...]	[...] τάδε λέγει κύριος κύριος ὃ ποιμένες Ἰσραηλ μὴ βόσκουσιν οἱ ποιμένες ἑαυτούς; [...]	הוּי רַעִי-יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ רַעִים אֵינִי (wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden)	Statt der Frage μὴ βόσκουσιν οἱ ποιμένες ἑαυτούς steht die Aussage οἱ ποιμαίνοντες ἑαυτούς	[...] ἐβόσκησαν οἱ ποιμένες ἑαυτούς τὰ δὲ πρόβατά μου οὐκ ἐβόσκησαν

Jud 12 geißelt Gegner, die unter den Berufenen (= der Gemeinde; κλητοί v. 1) Unheil stiften wie einst Kain, Bileam oder Korach (v. 11). Sie sind, schreibt die spätneutestamentliche Schrift, Schandflecken, Menschen, die sich selber weiden, wasserlose Wolken usw. Eines der Glieder in dieser rhetorischen Reihe, die Partizipialkonstruktion „sich selber weidend“, findet sich parallel in der Hirtenrede des Ezechielbuchs (Ez 34,2.8; Tabelle 9), nun näherhin in einer Textfas-

⁸⁸ Christopher Rowland, „The Visions of God in Apocalyptic Literature,“ JSJ 10 (1979): 137–154 hier 145; vgl. ders., *The Open Heaven* (London: SPCK, 1982) (=Eugene: Wipf and Stock, 2002).

sung ähnlich zu Symmachus; das frühe Christentum benützt die umlaufenden Fassungen des Ezechielbuches, in diesem Fall eine zeitgenössische, junge Textform.⁸⁹

Bedeutsamer als die Textgeschichte ist wieder eine theologische Beobachtung: Der Jud baut kein Gegenüber Christi als des wahren Hirten zu den falschen Hirten auf. Anders gesagt, befinden wir uns bis zum Ausgang der neutestamentlichen Zeit noch in einem Frühstadium der Christologie. Das Bewusstsein, Christologie müsse vor den Schriften Israels verantwortet werden, ist maßgeblich. Vorgaben und Koordinaten, die diese Schriften zur Verfügung stellen, faszinieren. Aber ein Bewusstsein dafür, dass Ezechiel nicht unmittelbar von Christus sprach, bleibt bewahrt. Das lässt bis zum Ende des Neuen Testaments große Spielräume für eine vielfältige Wahrnehmung der Schrift.

8 Ein Selbstbewusstsein, vergleichbar zu Ezechiel: der Seher der Apk

Die Apk sticht im Neuen Testament nicht nur durch die besprochene Rezeption von Ez 1 hervor. Das ganze Buch ist vielmehr – einzigartig unter den frühen christlichen Quellen – von Anspielungen auf das Ezechielbuch durchzogen.⁹⁰

89 Die Berücksichtigung der griechischen Textgeschichte ist forschungsmäßig jung, und das Bild „*sich selbst* (statt andere) weiden“ entspricht besser dem hebräischen Text von v. 2 als dem Old Greek (v. 2 und v. 8). Deshalb erwägt van Rooy, *Esegiël* (a.a.O. Anm. 5), z.St. (im Internet o.S.) nach Richard J. Bauckham (2 *Peter and Jude*, WBC 50 [Waco: Word Books, 1983], 87), eine hebräische Tradition nehme Einfluss. Die Erklärung über eine Revision des Old Greek in Richtung auf den hebräischen Text ist einfacher.

90 Das wurde durch Beate Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, SBB 52 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2004) und dies., „Transformation of Ezechiel in John’s Revelation: Visionary Antecedents and their Development,“ in *Transforming Visions*, hg. v. William A. Tooman/Michael A. Lyons, PTMS 127 (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 279–311 am genauesten bearbeitet. S. außerdem Jean-Pierre Ruiz, *Ezechiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10*, EHS.T 376 (Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1989), die Beiträge in Dieter Sänger, Hg., *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, BThSt 76 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006); die Hinweise in Gregory K. Beale/Sean M. McDonough, „Revelation,“ in Beale/Carson, *Commentary* (a.a.O. Anm. 5), 1081–1161 und die Kommentare bis Klaus Berger, *Die Apokalypse des Johannes*, Bd. 1, *Apk 1–10* (Freiburg u. a.: Herder, 2017), 61–64.

Tabelle 10: Apk und Ez – die wichtigsten Referenzen

Apk	Einzelbezüge (Auswahl)	Ez	Einzelbezüge (Auswahl)
Kap. 1 Eröffnungsvision		Kap. 1	
	1,13.15		1,24.26
Kap. 4–5 Himmlische Versammlung		Kap. 1	
	4,1.3.5–8 5,1		1,1.5.10.13.18.22.26–28 2,9f.
Kap. 7 Markierung der Heiligen		Kap. 9	
	7,3		9,4.6
Kap. 11 Aufstehen der Zeugen		Kap. 37; 38	
	11,11.13		37,5.10; 38,19f.
Kap. 18 Sturz der großen Stadt		Kap. 26–27	
	18,3.9– 19,21 f.24		26,13.17.19.21 27,13.27–33.36
Kap. 19 Schreckensmahl		Kap. 39	
	19,17 f.21		39,4.17–20
Kap. 20 Auferstehung		Kap. 37	
	20,4		37,10
Kap. 20 Gog-Magog		Kap. 38–39	
	20,8.10		38,6.22; 39,6
Kap. 21,1–8 Gottes Wohnen bei den Menschen		Kap. 37	
	21,3		37,27
Kap. 21,9–22,5 himmlisches Jerusalem		Kap. 40–48	
	21,10.15.17 21,12–13 22,1 f.		40,2.3.5 48,31–35 47,12

8.1 Die Anspielungen betreffen fast alle Teile des Ezechielbuches (s. Tabelle 10).⁹¹**Tabelle 11:** Apk 21,7 und Ez 11,20

Apk 21,7	2Sam 7,14 LXX	Ez 11,20 LXX ^{Ra=Gö}	Hinweis
ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός	(über die ver- heißene Gestalt:) ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν	(über das erneuerte Israel:) καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν	Varianten zu Apk 21,7 (αὐτοὶ ἔσονταί μοι υἱοὶ ὡς ^A u.v.a) führen kaum näher an Ez heran. Die Differenz θεός (Apk 21,7) vs. εἰς θεόν (Ez 11,20 LXX) ist in den Handschriften stabil.

Manchmal hebt die Forschung eine Ezechielrezeption zu sehr hervor. So notiert Nestle-Aland²⁸ Ez 11,20 bei Apk 21,7 gleichrangig zur Natansverheißung als Schriftvorlage, obwohl 2Sam 7,14 der Schilderung der Apk sprachlich eindeutig näher steht (s. die Unterstreichungen in Tabelle 11). Aber auch wenn wir solche Stellen streichen, gilt: Der Seher Johannes kannte und schätzte das ganze Ezechielbuch, nicht nur einzelne Abschnitte. Er ist der beste Kenner Ezechiels im Neuen Testament.

Tabelle 12: Ez 37,10 und Apk 11,11

Apk 11,11	Hinweise zur Apk	Ez 37,5.10 ^{Gö und Ra}	Hinweise zu Ez
[...] πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν	1. πνεῦμα ζωῆς wird von den Hautzeugen über- einstimmend belegt (P ⁴⁷ P ¹¹⁵ s A C) 2. Die Zeugen des 3./4. Jh. (P ⁴⁷ s) und viele jüngere Hss. lesen εἰς αὐτούς.	5 τάδε λέγει κύριος [...] ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς [...] 10 ... καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτοὺς τὸ πνεῦμα, καὶ ἔζησαν καὶ ἔστησαν ἐπὶ τῶν ποδῶν αὐτῶν	1. v. 5: πνεῦμα ζωῆς steht für πνεῦμα (Gott lasse den Geist kommen, „und ihr werdet leben“). 2. v. 10: a. Statt πνεῦμα (p ⁹⁶⁷ ; vgl. MT πνεῦμα) schreiben A u. a. Hss. πνεῦμα ζωῆς. b. εἰσῆλθεν steht für εἰσῆλθεν (eigentlich καὶ ἔλθεν) c. Statt ἐπὶ τῶν ποδῶν schreibt die hexaplarische Hs. 407 ἐπὶ τοὺς πόδας für εἰσῆλθεν (MT).

⁹¹ Das ist nicht selbstverständlich. Das lange Ezechielbuch konnte zeitgenössisch auch in Auswahl abgeschrieben werden: vgl. 4Q74 = 4QEz^b. Weiteres bei Martin Karrer, „Von der Apokalypse zu Ezechiel. Der Ezechieltext der Apokalypse,“ in Sängler, *Ezechielbuch* (a.a.O. Anm. 90), 84–120, hier 89–96.

8.2 Die Fülle der Referenzen erlaubt die *Frage nach der Vorlage* oder den Vorlagen. Das Ezechielbuch lief ja – wie uns begegnete – auf Hebräisch und Griechisch und mit Varianten in den Handschriften um.

Manche Einzelheiten beweisen die Priorität einer griechischen Vorlage. Ich nehme die Beschreibung dessen, wie der Geist Gottes die zwei Zeugen von Apk 11 nach ihrer Ermordung (v. 7) wieder auf ihre Füße stellt, als Beispiel, weil sie einem Zitat am nächsten kommt: Apk 11,11 kontrahiert die Aussage von Ez 37, der zufolge der Geist Leben bringt, wie die Septuaginta (37,5 und Handschriften von 37,10) zu „Geist des Lebens“ (πνεῦμα ζωῆς; s. Tabelle 12). D.h. der Seher benützt vorrangig einen griechischen Ezechieltext, passend dazu, dass er griechischsprachige Adressaten anspricht (Gemeinden in der Asia; Apk 1,4,11). Andererseits enthält seine Wiedergabe so viele Eigenheiten (s. Tabelle 12), dass er wahrscheinlich nicht unmittelbar das Old Greek, sondern eine Überlieferung seiner Zeit benützt.⁹² Sprachlich besaß er zudem die Fähigkeit, sich auch das Hebräische zu vergegenwärtigen.

Das nun hilft uns, eine irritierende Beobachtung der Gesamtrezeption zu verstehen. Die Apk beachtet grosso modo die Abfolge des heutigen Ez-Textes, d. h. beginnt ihr Visionscorpus in Kap. 4 (nach 1,13.15) mit der Merkava (vgl. Ez 1) und schließt es in Kap. 20–22 mit Gog und Magog (vgl. Ez 38–39)⁹³ sowie der Vision der heiligen Stadt (vgl. Ez 40–48; s. Tabelle 10).⁹⁴ Doch ein Motiv durchbricht dieses Schema: Das Aufstehen der Totengebeine (Ez 37) nimmt gleich mehrmals auf die Apk Einfluss, in 7,13 f., Kap. 11 und der Thematisierung der Auferstehung Kap. 20.⁹⁵

⁹² Eine Rekonstruktion der Apk nach dem \mathfrak{P}^{47} - κ -Text würde die Nähe zum Old Greek vergrößern (beide Male εἰς αὐτούς), doch nochmals dichter ist die Parallele zu einer etwas jüngeren Septuaginta-Überlieferung (vgl. Hs. 407 in v. 10; s. die Hinweise in Tabelle 12). Weiteres bei Karrer, *Von der Apokalypse* (a.a.O. Anm. 91), 105–108 und ders., „Reception and Rewriting: Beobachtungen zu Schriftreferenzen und Textgeschichte der Apokalypse,“ in *Rewriting and Reception in and of the Bible*, hg. v. Jesper Høgenhaven u. a., WUNT 396 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 207–234, hier 209 f. 219. 225 f. 226 f. (die hexaplarisch belegte Variante ἐπὶ τοὺς πόδας ist wahrscheinlich vorhexaplarisch entstanden).

⁹³ Magog ist in Apk 20,8 gegen den hebräischen Ezechieltext personifiziert. Das steht wieder der LXX näher, kontrahiert aber auch die dortige Aussage: Ez 38,2 LXX steht „Land Magogs“. Das Ende der Textentwicklung in der LXX und die größte Nähe zur Apk zeigt die Ergänzung „gegen Gog und Magog“ in Q^{ms} Ez 38,1.

⁹⁴ Vgl. Thomas Hieke, „Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen,“ in Sängler, *Ezechielbuch* (a.a.O. Anm. 90), 1–30, hier 5 f.

⁹⁵ Sommer, „... sie gelangten zum Leben“ (a.a.O. Anm. 42), 159–170. Apk 7,14 taugt als gutes Beispiel für die mögliche Rezeption des hebräischen Textes: κύριέ μου, σὺ ὄδῃς korrespondiert hervorragend zu הַיְהוָה הוֹדִיךָ in Ez 37,3 MT.

Religionsgeschichtlich führt uns das zum Übergang von einer Erneuerung Israels (so der alte Ez-Text) zur Wiederbelebung und Auferstehung Verstorbener. Literarisch spiegelt es die Unsicherheit über den Aufbau des Ez-Textes in frühestchristlicher Zeit, die durch die Edition des p⁹⁶⁷ zutage kam. Dieser Papyrus nämlich lässt das Aufstehen der Totengebeine auf den Untergang Gogs und Magogs folgen, die von den Vögeln wie in einem schrecklichen Mahl verzehrt werden (das heutige Kap. 37 steht im Papyrus hinter 39). In der Apk entspricht das der Abfolge vom Schreckensmahl vor dem Ende in Kap. 19 zur Auferstehung in Kap. 20. Die Mehrheitsüberlieferung des Ezechielbuches dagegen (der hebräische Text und die Septuaginta-Handschriften nach p⁹⁶⁷) siedeln die Wiederbelebung der Totengebeine vor Gog und Magog an. Das korrespondiert zur Rezeption in Apk 11 und zum inneren Aufbau von Apk 20. Spiegelt die Apk also genau die Zeit, in der sich der Aufbau von Ez 37 bis 39 wandelt? Man wird dies erwägen müssen.⁹⁶

8.3 Nicht minder spannend ist eine letzte Frage: Warum gibt der Seher der Apk dem Ezechielbuch solch hohes Gewicht?⁹⁷ Oder, angelehnt an seine eigenen Worte: Warum ist Ezechiel ihm, der alle Propheten als seine Brüder versteht (19,10), der nächste unter diesen Brüdern? Meines Ermessens kommt hier noch einmal die Linie zum Tragen, die uns seit dem Anfang dieser Untersuchung begleitet: *Ezechiel ist der Prophet par excellence* für das Gottesvolk, das unter die Völker zerstreut ist und dort gesammelt wird. In der Apk vereint diese Sammlung, typisch für das frühe Christentum, die Versiegelten der Stämme Israels (7,2–8; vgl. Ez 9,4.6) mit Menschen aus allen Völkern (7,9–17).⁹⁸ Der Ezechiel aus dem Bild des ersten Christentums kommt dem Selbstverständnis des Sehers sehr entgegen.

Dürfen wir noch einen Schritt weitergehen und vermuten, der Seher Johannes verstehe sich wie Ezechiel aus Judäa verbannt und berufen zur Prophetie in der

⁹⁶ Die Anordnung des p⁹⁶⁷ könnte bekanntlich den Septuaginta-Ausgangstext bilden: s. Johan Lust, „Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript,“ CBQ 43 (1981): 517–533 und ders., „The Order of the Final Events in Revelation and in Ezekiel,“ in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, hg. v. Jan Lambrecht, BETL 53 (Leuven: Leuven University Press, 1980), 179–183. Weiteres zu Apk 19–20 bei Sverre Bøe, *Gog and Magog: Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19:17–21 and 20:7–10*, WUNT II 135 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 135–137.

⁹⁷ Vgl. Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT.S 115 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 78 f.: „John has taken on the ‘persona’ of Ezekiel. Through meditation and study [...], John has absorbed something of the character and mind of the prophet. This is why he can make so many allusions to the book without ever actually quoting it.“

⁹⁸ $\rho\omicron\mu\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}$ in 7,17 referiert nach vielen Auslegungen auf Ez 34,23 ($\rho\omicron\mu\alpha\nu\epsilon\acute{\iota}$ p⁹⁶⁷ usw.). Doch ist das Motiv des „Weidens“ in der Antike und den Schriften Israels zu verbreitet, so dass wir das nicht sehr belasten dürfen.

Fremde? Dann entspräche sein Aufenthalt auf Patmos (1,9) dem Ezechiels am Chobar (Ez 1,1, Transkription nach LXX), seine Vision und sein Auftrag dem des Ezechiel.

Der Aufbau der Apk gestattet diesen Gedanken. Doch groß sind die Imponderabilien, angefangen bei der Frage, ob unser Seher tatsächlich wie einst Ezechiel Judäa nach einem verheerenden Krieg (nun der Tempelzerstörung 70 n. Chr.) verlassen musste. Der Seher schreibt es nicht, obwohl man es vermuten möchte. So muss diese letzte Vermutung offenbleiben. Beweisen lässt sie sich nicht.

9 Ergebnis

Fassen wir die Ergebnisse in aller Kürze zusammen:

9.1 Ezechiel wird in der christlichen Literatur bis zur Mitte des 2. Jh. mit Namen allein in 1Clem 17,1 erwähnt. Auch Zitate sind selten; am wichtigsten sind Ez 20,34 in 2Kor 6,17; Ez 37,27 in 2Kor 6,16; Ez 33,11 in 1Clem 8,2 und (zitatnah) Ez 37,5.10 in Apk 11,11. Nehmen wir bedeutende Anspielungen hinzu (Ez 12,2 in Mk 8,18; Ez 34 in Joh 10; Ez 37,12 f. in Mt 27, 52 f. und Ez 1 in Apk 4), gilt der thematische Kreis dem Umkehrruf des Propheten, der Zuwendung Gottes zu seinem Volk, der Hirten-thematik, der Auferstehung und der Erscheinung Gottes. Das Ezechielbuch als ganzes wird nur in der Apk wahrgenommen.

9.2 Die Schriftreferenzen des ersten Christentums beziehen sich in der Regel auf die griechische Ezechielüberlieferung. Varianten spiegeln deren Bandbreite vom Old Greek und antiochenischen Text (2Kor 6,16 f.) bis zu den sog. jüngeren Übersetzungen (Jud 12). Im Spiegel der frühchristlichen Zeugnisse lässt sich daher die Entwicklung des Ezechiel-Buches und sogar der Konflikt um den Aufbau von Ez 37–39 erkennen (vgl. 8.2). 2Kor 6,16 veranlasst einen Vorschlag zur Korrektur der Septuaginta-Edition (Aufwertung des antiochenischen Textes von Ez 37,27).

9.3 Eine Kenntnis des hebräischen Ez-Buches ist nicht auszuschließen. Doch spielt es in jedem Fall die geringere Rolle. Das hängt mit den Rezeptionsinteressen zusammen: Judäa-Galiläa, der Raum mit größeren Hebräischkenntnissen, ist an Ezechiel als missachtetem Bußprediger, nicht als Einzelperson und Einzelschrift interessiert (s. § 3). Die griechische Diaspora dagegen gewahrt in ihm einen herausragenden Zeugen Gottes, der unter den Völkern auftritt und die Umkehr verkündet, damit Menschen aus den Völkern zu Gottes Volk werden (s. §§ 2 und 5 bis 8).

9.4 Das wirkt sich auf die Ezechiel-Legende aus. In der alten Überlieferung gilt er als einst zu Unrecht verurteilt. Das erste Christentum übernimmt das. Aber das Interesse an seinem Tod wächst nur allmählich. Die Legende, er sei mit dem Schwert hingerichtet worden, entsteht erst in nachneutestamentlicher Zeit (dann unter Einfluss von Hebr 11,37; 4.).

9.5 Die christologische Rezeption des Ezechielbuches beginnt im späten 1. Jh. Sie entwickelt aus Ezechiels Hirtenrede das Bild des guten Hirten, der in einzigartiger Kenntnis Gottes die eine „Herde“ aus Israel und den Völkern schafft (Joh 10,1–18); und sie greift Ezechiels Vision vom Thron des einen Gottes auf, um von ihr aus auf die Bedeutung Christi zu blicken (Apk 4–5). Beide Male entnehmen die Nachfolger/innen Jesu dem prophetischen Text maßgebliche Koordinaten ihres Denkens und halten zugleich die Bruchstellen zwischen Prophetie und Christologie erkennbar. Dass Ezechiel vom Kommen Christi spreche, meint in dieser frühen Zeit daher, dass sich die Christologie in die Strukturen der alten Verkündigung einschreiben muss, ohne die alte Verkündigung zu usurpieren (71.2).

9.6 Große Wirkung zeitigt das Ezechielbuch in der Apk. Der Seher versteht seine Prophetie – eine Verkündigung an Menschen der Völker – mit der des Ezechielbuches verschwistert (§ 8).

9.7 Die eindrücklichste und durchgängigste Linie der frühchristlichen Rezeption deutet Ezechiel als Propheten, der den Völkern durch den Ruf zur Umkehr die Verheißung eröffnet, den Gott Israels zu erkennen und wie Israel sein Volk zu sein. Diese Lektüre überrascht im Vergleich zum Ezechielbuch der Septuaginta und der hebräischen Überlieferung. Hermeneutisch ruft das nach einer genauen Wahrnehmung der Entwicklung des Ezechielbuches (s. 2.2 zu Ez 2,3) und nach Kritik an der selektiven, verändernden Lektüre in der Nachfolge Jesu. Hohen Reiz besitzt eine komplementäre Lektüre des alten Textes und seiner christlichen Rezeption.

Literaturverzeichnis

- Balla, Peter. „2 Corinthians.“ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. von Gregory K. Beale und Donald A. Carson, 753–783. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Bauckham, Richard J. *2 Peter and Jude*. WBC 50. Waco: Word Books, 1983.
- Beale, Gregory K. und Donald A. Carson, Hg. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

- Beale, Gregory K. und Sean M. McDonough. „Revelation.“ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. von Gregory K. Beale und Donald A. Carson, 1081–1161. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Berger, Klaus. *Die Apokalypse des Johannes*. Bd. 1, *Apk 1–10*. Freiburg u. a.: Herder, 2017.
- Bøe, Sverre. *Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19:17–21 and 20:7–10*. WUNT II/135. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Bossu, Nicolas. *Une prophétie au fil de la tradition. L'oracle des ossements desséchés (Ez 37, 1–14) et ses relectures chrétiennes, entre herméneutique et théologie*. EtB.NS 69. Pendé: J. Gabalda, 2015.
- Brooke, George J. „Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts.“ In *The Madrid Qumran Congress*, hg. von Julio Trebolle Barrera und Luis Vegas Montaner. *StTDJ* 11/1, 317–337. Leiden/New York: Brill, 1992.
- Deeley, Mary K. „Ezekiel's Shepherd and John's Jesus. A case study in the appropriation of biblical texts.“ In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and proposals*, hg. von Craig A. Evans und James A. Sanders. *JSNTS* 148/SSEJC 5, 252–64. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Doering, Lutz. „Jeremia in Babylonien und Ägypten. Mündliche und schriftliche Toraparänese für Exil und Diaspora nach 4Q Apocryphon of Jeremiah C.“ In *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti*, hg. von Wolfgang Kraus und Karl-Wilhelm Niebuhr. WUNT 162, 50–79. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Erlemann, Kurt. „Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine Communis Opinio.“ *NTS* 44 (1998): 591–607.
- Fischer, Joseph A. *Die apostolischen Väter*. SUC 1. Darmstadt: WBG, 8¹⁹⁸¹.
- Gallusz, Laszlo. *The Throne Motif in the Book of Revelation*. LNTS 487. London: Bloomsbury Publishing, 2013.
- Guthrie, George H. „Hebrews.“ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. von Gregory K. Beale und Donald A. Carson, 919–995. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Haacker, Klaus. *Die Apostelgeschichte*. ThK.NT 5. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Hagner, Donald A. *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. NT.S 34. Leiden: Brill, 1973.
- Herzer, Jens. „Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b–53 im Kontext der matthäischen Jesus-Erzählung.“ In *Evangelium Ecclesiasticum. Matthäus und die Gestalt der Kirche*, hg. v. Christfried Böttrich u. a. Edition Chrismon, 115–144. Frankfurt a.M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2009.
- Hieke, Thomas. „Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen.“ In *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, hg. v. Dieter Sänger. BThSt 76, 1–30. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Hogeterp, Albert L.A. *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. *StTDJ* 83. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- Joyce, Paul M. and Mein, Andrew. *After Ezekiel. Essays on the Reception of a Difficult Prophet*. LHB 535. London/New York: T&T Clark, 2011.
- Karrer, Martin. „Von der Apokalypse zu Ezechiel. Der Ezechieltext der Apokalypse.“ In *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*, hg. v. Dieter Sänger. BThSt 76, 84–120. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.

- Karrer, Martin. *Johannesoffenbarung*. Bd. 1, *Offb 1,1–5,14*. EKK 24/1. Ostfildern: Patmos-Verlag, 2017.
- . „Reception and Rewriting. Beobachtungen zu Schriftreferenzen und Textgeschichte der Apokalypse.“ In *Rewriting and Reception in and of the Bible*, ed. Jesper Høgenhaven u. a. WUNT 396, 207–234. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Karrer, Martin und Schmid, Ulrich B. „Old Testament Quotations in the New Testament and the Textual History of the Bible – the Wuppertal Research Project,“ in *Von der Septuaginta zum Neuen Testament. Textgeschichtliche Erörterungen*, hg. v. Martin Karrer u. a. ANTF 43, 155–196. Berlin/New York: de Gruyter, 2010.
- Köstenberger, Andreas J. „John.“ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. v. Gregory K. Beale und Donald A. Carson, 415–512. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Konradt, Matthias. *Das Evangelium nach Matthäus*. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Kowalski, Beate. *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*. SBB 52. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2004.
- . „Ruf in die Nachfolge [Vom Hirt und den Schafen] – Joh 10,1–5.“ In *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, hg. v. Ruben Zimmermann, 768–780. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- . „Transformation of Ezekiel in John’s Revelation. Visionary Antecedents and their Development.“ In *Transforming Visions*, hg. v. William A. Tooman und Michael A. Lyons. PTMS 127, 279–311. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Kreuzer, Siegfried. *Der lebendige Gott. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung*. BWANT 116. Stuttgart: Kohlhammer, 1983.
- Labahn, Michael. *Der Gekommene als Wiederkommender. Die Logienquelle als erzählte Geschichte*. ABIG 32. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- Lilly, Ingrid E. *Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions*. VT.S 150. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- Lona, Horacio E. *Der erste Clemensbrief*. KAV 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Lust, Johan. „The Order of the Final Events in Revelation and in Ezechiel.“ In *L’Apocalypse johannique et l’Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, hg. v. Jan Lambrecht. BETL 53, 179–183. Leuven: Leuven University Press, 1980.
- . „Ezekiel 36–40 in the Oldest Greek Manuscript.“ *CBQ* 43 (1981): 517–533.
- . „Le messianisme et la septante d’Ezekiel.“ In *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*, hg. v. Johan Lust. BETL 178, 27–40. Leuven: Leuven University Press, 2004.
- Mahr, Dominik. „Wem liegen die Schafe am Herzen? [Hirte und Lohnknecht] – Joh 10,12 f.“ In *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, hg. v. Ruben Zimmermann, 788–792. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Manning, Gary T. *Echoes of a Prophet. The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*. LNTS 270. London/New York: T&T Clark, 2004.
- Millard, Matthias. „Die Schriftzitate im Neuen Testament und die Textüberlieferung in Qumran als Textzeugen für die Textgeschichte des Alten Testaments.“ In *Worte der Weissagung. Studien zu Septuaginta und Johannesoffenbarung*, hg. v. Julian Elschenbroich und Johannes de Vries. ABIG 47, 56–75. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- Moyse, Steve. *The Old Testament in the Book of Revelation*. JSNT.S 115. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

- Mueller, James R. *The Five Fragments of the Apocryphon of Ezekiel. A Critical Study*. JSPES 5. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Najman, Hindy und Konrad Schmid, Hg. *Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation*. JSJ.S 173. Leiden: Brill, 2016.
- Olley, John. *Ezekiel. A Commentary Based on Iezekiël in Codex Vaticanus*. Septuagint Commentary Series. Leiden: Brill, 2009.
- Peterson, Brian N. *John's Use of Ezekiel. Understanding the Unique Perspective of the Fourth Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Popp, Thomas. „Die Tür ist offen [Die Tür] – Joh 10,7–10.“ In *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, hg. v. Ruben Zimmermann, 781–7. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
- Rahlf's, Alfred. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Bd. 10, *Psalmi cum Odis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Rahlf's, Alfred und Robert Hanhart, Hg. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Raju, Elaine. *Tod, Auferstehung und ewiges Leben im Matthäusevangelium*. Diss. Heidelberg: 2017 (Internetveröffentlichung: https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/24245/1/Dissertation_Raju_M%C3%A4rz2018.pdf, abgerufen am 10. 2. 2019).
- Riebl, Maria. *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b–53*. SBB 8. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1978.
- Robinson, James M. et al., Hg. *The Critical Edition of Q*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Rösel, Martin. „Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalter.“ In *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, hg. v. Erich Zenger. HBS 32, 125–148. Freiburg/New York: Herder, 2001.
- van Rooy, Harry F. „Revisiting the Original Greek of Ezekiel 18.“ In *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, hg. v. Johann Cook und Hermann-Josef Stipp. VT.S 157, 193–205. Leiden: Brill, 2012.
- van Rooy, Herculaas F. (Herrie). „Die boek Esegjël in die Nuwe Testament / Ezekiel in the New Testament.“ *IDS* 50/3 (2016): 1–8.
- Rowland, Christopher. „The Visions of God in Apocalyptic Literature.“ *JSJ* 10 (1979): 137–154. —. *The Open Heaven*. London: SPCK, 1982 (= Eugene: Wipf and Stock, 2002).
- Ruiz, Jean-Pierre. *Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17–19,10*. EHS.T 376. Frankfurt a.M. u. a.: Peter Lang, 1989.
- Sänger, Dieter, Hg. *Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung*. BThSt 76. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Sawyer, John F.A. „Ezekiel in the History of Christianity.“ In *After Ezekiel. Essays on the Reception of a Difficult Prophet*, hg. v. Paul M. Joyce und Andrew Mein. LHB 535, 1–9. London/New York: T&T Clark, 2011.
- Schimanowski, Gottfried. *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes*. WUNT II 154. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Schmeller, Thomas. „Der ursprüngliche Kontext von 2 Kor 6.14–7.1. Zur Frage der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefs.“ *NTS* 52 (2006): 219–238.
- . *Der Zweite Brief an die Korinther*. 1. Bd., 2 Kor 1,1–7,4. EKK 8/1. Ostfildern: Patmos-Verlag, 2010.
- Schwemer, Anna M. *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum*. 2 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995–1996.

- *Vitae Prophetarum*. JSHRZ I 7. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- „Vitae Prophetarum und Neues Testament.“ In *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008*, hg. v. Hermann Lichtenberger und Ulrike Mittmann-Richert, 199–230. Berlin: de Gruyter, 2009.
- Seifrid, Mark A. „Romans.“ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. v. Gregory K. Beale und Donald A. Carson, 607–694. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Sommer, Michael. „... sie gelangten zum Leben.‘ Eine Untersuchung der Rezeption von Ez 37,1–14 in der Offenbarung des Johannes.“ *Sacra Scripta* 9 (2011): 149–72.
- Steck, Odil H. *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. WMANT 23. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967.
- Stone, Michael E., Hg. *The Apocryphal Ezekiel*. EJIL 18. Atlanta: SBL, 2000.
- Tóth, Franz. *Der himmlische Kult*. ABG 22. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Vahrenhorst, Martin, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen*. WUNT 230. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Watts, Rikk E. „Mark.“ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, hg. v. Gregory K. Beale und Donald A. Carson, 111–249. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Witulski, Thomas. *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse*. FRLANT 221. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Wolff, Christian. *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*. TU 118. Berlin: Akademie-Verlag, 1976.
- Ziegler, Joseph, Hg. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Bd. 16/1, *Ezechiel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Zimmermann, Ruben et al., Hg. *Kompendium der Gleichnisse Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.