

# REZEPTION UND INTERPRETATION VON JESAJA IN EPHESER 6,13-17

EINE UNTERSUCHUNG DER INTERTEXTUALITÄT  
ZWISCHEN DEM BUCH JESAJA UND EPHESER 6,13-17 ALS FALLSTUDIE  
FÜR FRÜHCHRISTLICHE INTERPRETATION DES ALTEN TESTAMENTS

von

Alexander Dalinger

Thesis zur Erlangung des Grades eines Master of Theology (Old Testament Studies)  
am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures

in der

Faculty of Theology and Religion

UNIVERSITY OF PRETORIA

November 2022

Supervisor: Prof. Dr. Hans-Georg Wünc

Co-Supervisor: Prof. Dr. Alphonso Groenewald

## Inhaltsverzeichnis

Declaration .....	iii
Ethics Statement .....	iii
Ethics Approval Letter .....	iv
Summary .....	v
Key Terms .....	vi
1. Einleitung .....	1
1.1. Einführung und Ausgangssituation.....	1
1.2. Forschungsfragen .....	3
1.3. Hypothese .....	10
1.4. Untersuchungsgegenstand, Methode und methodologische Klärungen .....	11
1.4.1. Untersuchungsgegenstand und Methode .....	11
1.4.2. Einbettung des Themas in die Fachdisziplin.....	12
1.4.3. Eingrenzung und Einschränkungen der Arbeit.....	13
1.4.4. Voraussetzungen und Annahmen.....	14
1.5. Ziel, Zweck und Relevanz .....	15
1.6. Erwartetes Resultat.....	15
1.7. Definition der Begriffe.....	16
1.8. Ausblick.....	19
2. Literaturbericht .....	21
2.1. Zur literarischen Einheit des Jesajabuches .....	21
2.2. Zu einer gesamt-jesajanischen Theologie.....	26
2.3. Zur Intertextualität zwischen dem Jesajabuch und den Paulusbriefen sowie der zwischentestamentlichen Literatur .....	32
2.4. Zur Identifikation von Jesaja-Anspielungen in Eph 6,10-17 und deren Rolle in der Exegese des Epheserbriefs.....	41
2.5. Auswertung in Hinblick auf die Forschungsfrage dieser Studie.....	47

3. Untersuchung der Jesaja-Parallelen aus Eph 6,13-17 im Kontext des Jesajabuches.....	49
3.1. Literarischer Vergleich von Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch zur Identifikation von intertextuellen Parallelen.....	49
3.1.1. Textkritische Vorüberlegungen .....	49
3.1.2. Intertextuelle Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch .....	51
3.2. Exegetische Untersuchung der identifizierten Jesaja-Stellen.....	52
3.2.1. Jes 11,5 .....	53
3.2.2. Jes 52,7 .....	61
3.2.3. Jes 59,17 .....	71
4. Untersuchung der Jesaja-Parallelen im Kontext von Eph 6,13-17 .....	83
4.1. Vorüberlegungen zu den identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 .....	83
4.1.1. Abhängigkeit von Eph 6,13-17 von Jesaja und anderen Quellen.....	83
4.1.2. Intentionalität der intertextuellen Jesaja-Parallelen von Eph 6,13-17.....	87
4.2. Exegetische Untersuchung der identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 .....	89
4.2.1. Text und Kontext der identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 .....	89
4.2.2. Exegese und Interpretation der identifizierten Parallelen .....	92
4.3. Analyse der (Neu-)Interpretation von Jesaja in Eph 6,13-17.....	114
5. Auswertung des Ergebnisses mit der Fachliteratur und Schlussfolgerungen....	120
5.1. Zur literarischen Einheit des Jesajabuches .....	120
5.2. Zu einer gesamt-jesajanischen Theologie.....	121
5.3. Zur Intertextualität zwischen dem Jesajabuch und den Paulusbriefen sowie der zwischentestamentlichen Literatur .....	122
5.4. Zur Identifikation von Jesaja-Anspielungen in Eph 6,13-17 und deren Rolle in der Exegese des Epheserbriefs.....	124
5.5. Abschließende Beobachtungen .....	125
6. Literaturverzeichnis .....	128

## **Declaration**

I, Alexander Dalinger, declare that this dissertation, “Reception and Interpretation of Isaiah in Ephesians 6:13-17” (“Rezeption und Interpretation von Jesaja in Epheser 6,13-17”), which I hereby submit for the degree of MTh in Old Testament and Hebrew Scriptures at the University of Pretoria, is my own work and has not previously been submitted by me for a degree at this or any other tertiary institution.

## **Ethics Statement**

I, Alexander Dalinger, have obtained, for the research described in this work, the applicable research ethics approval (see p. iv). I declare that I have observed the ethical standards required in terms of the University of Pretoria’s Code of Ethics for Researchers and the Policy Guidelines for Responsible Research.

## Ethics Approval Letter



Faculty of Theology and Religion

**Research Office**  
Mrs Daleen Kotzé

20 July 2022

NAME: Mr A Dalinger  
STUDENT NUMBER: 22934783  
COURSE: Masters  
DATE: 20 July 2022  
APPLICATION NUMBER: T062/22

This letter serves as confirmation that the research proposal of this student was evaluated by:

- 1) **The Research committee:** This applies to all research proposals
- 2) **The Research Ethics committee:** This applies only to research that includes people as sources of information

You are hereby notified that your research proposal (including ethical clearance where it is applicable) is approved.



---

Prof E van Eck  
Chairperson: Research committee: Faculty of Theology and Religion



---

Prof T van Wyk  
Chairperson: Research Ethics committee: Faculty of Theology and Religion

## Summary

### “Reception and Interpretation of Isaiah in Ephesians 6:13-17”

The question of the relationship between the Old and the New Testaments is arguably one of the most complex subject areas of Christian theology. After the traditional approach, which viewed the Hebrew Bible exclusively from a Christian perspective, was heavily questioned in the centuries after the Enlightenment and the Reformation, the development in the interpretation was to separate both parts of the Bible from one another and to consider each in the light of its own theology. However, the concern of an all-biblical theology became ever stronger, especially in the last century.

Among other things, there is an increased interest in the New Testament interpretation of the Old Testament writings, based on the quotations and allusions in the New Testament writings. Through the intertextual approach known from literary critics, interpreters of biblical texts became increasingly aware of a hermeneutics of the New Testament writers which respected the theology of the Old Testament, at the same time giving it a new horizon of interpretation.

In my thesis I inquire into the question of the interpretation of Old Testament writings by New Testament authors using the concrete example of the Book of Isaiah and the Letter to the Ephesians, with special emphasis on Ephesians 6:13-17 since it contains three intertextual allusions to three sections from all three different parts of the prophetic book (Isaiah 11:5; 52:7 and 59:17). The main question will be: What do the intertextual parallels in Eph 6:13-17 to the book of Isaiah show us about the writer's Christian way of re-interpretating the book of Isaiah?

For this purpose, it is first clarified what defines Old Testament quotations and allusions in the New, especially in the Pauline letters (the hermeneutic principles behind them), and to what extent the book of Isaiah and the Letter to the Ephesians are suitable for an investigation of possible quotations and allusions. The literature which was taken into account covers the topics of unity of the book of Isaiah, important theological themes of Isaiah, the importance of the book of Isaiah in Pauline theology and the importance of the book of Isaiah as a backdrop for Eph 6:13-17.

After the Isaiah allusions of Eph 6:13-17 are identified via intertextual analysis, they are examined exegetically in their proper context in the Hebrew Bible, with the

question of their original theological statement for the entire book in its final form being in the foreground. Then the allusions are analyzed in their context in Ephesians, considering the theological statements of their original context of the Book of Isaiah, so that it becomes clear how the texts receive a new level of interpretation when read from a Christian perspective.

The result of the study can be summarized as follows: the intertextual parallels to the book of Isaiah in Eph 6:13-17 show that the book was viewed as a literary unity, that some theological themes and motifs of Isaiah can be considered as more relevant for its Christian reception, that Ephesians in general shares Pauline hermeneutics and its theological acknowledgment of Isaiah and that the allusions to Isaiah in Eph 6:13-17 are used for a deliberate paraenetic effect that underscores the theology of the entire epistle.

### **Key Terms**

Isaiah, Ephesians, Intertextuality, Old Testament Interpretation, Biblical Theology, Early Christian Interpretation, Second Temple Judaism, Pauline Theology, Armor of God, Divine Warrior Motif.

## 1. Einleitung

### 1.1. Einführung und Ausgangssituation

Das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ist wohl eins der komplexesten Themengebiete der Theologie (Childs 1995:29; Zenger 2012:12-21).<sup>1</sup> Nachdem in den Jahrhunderten nach der Aufklärung und der Reformation der traditionelle Ansatz, die Hebräische Bibel ausschließlich aus christlicher Perspektive zu betrachten, stark hinterfragt wurde und man in der Auslegung schließlich immer mehr dazu kam, beide Testamente als voneinander völlig losgelöst und jeweils im Licht einer eigenen Theologie zu betrachten, wurde gerade im vergangenen Jahrhundert das Anliegen einer gesamtbiblischen Theologie immer stärker (Scobie 2000:11-20).

Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Bedeutung des gesamtbiblischen Kanons für die Auslegung der einzelnen Teile sowie der ganzen Schrift. Es war nicht zuletzt Theologen wie Brevard S. Childs zu verdanken, dass man in der theologischen Forschung den Schwerpunkt von der Quellen- und Redaktionskritik und dem Ableiten von (vermeintlich) ursprünglichen Anliegen Israels bzw. der Gemeinde beim Erstellen der biblischen Texte zur kanonischen Endfassung der Bücher verlagerte, die den Ausgang für ihre Interpretation bilden sollte. Dabei kann nachvollzogen werden, wie sich ein Thema oder eine Tradition im kanonischen Verlauf der Hebräischen Bibel entfaltet und wie es im Lichte des Christus-Ereignisses von den Schreibern des Neuen Testaments interpretiert wird – ohne, dass der ursprünglichen Bedeutung dieses Themas Gewalt angetan wird, aber auch ohne die Abhängigkeit der neutestamentlichen Theologie von den Schriften des Alten Testaments zu leugnen.

Im Zusammenhang mit dem wachsenden Anliegen einer gesamtbiblischen Theologie ab dem Ende des vergangenen Jahrhunderts stieg auch das Interesse nach der neutestamentlichen Interpretation der alttestamentlichen Schriften anhand ihrer Zitate und Anspielungen. Während die kritische

---

<sup>1</sup> Auf die Problematik der Begrifflichkeiten „Altes“ bzw. „Neues Testament“ wurde von einigen Theologen hingewiesen und entsprechende Alternativvorschläge (etwa „Hebräische Bibel“ für das Alte oder „Erstes“ bzw. „Zweites“ Testament für das Alte bzw. Neue) wurden diskutiert (siehe Baker 2010:25). Aufgrund dem Fehlen einer adäquaten Alternative bleibe ich bei dieser Arbeit mit Baker (2010:25) und Moyise (2010:12) bei den etablierten Begriffen „Altes“ und „Neues Testament“, wobei „Hebräische Bibel“ gelegentlich als Synonym für das erste gebraucht wird.



protestantische Auslegung der letzten Jahrhunderte dazu tendierte, den Gebrauch der Hebräischen Bibel im Neuen Testament als stellenweise exegetisch illegitim zu betrachten, wurden Ausleger zunehmend sensibler für eine Hermeneutik der neutestamentlichen Verfasser, die von einer gründlichen Verwurzelung in der alttestamentlichen Theologie zeugt. Dabei spielte der intertextuelle Ansatz aus der Literaturkritik eine wichtige Rolle.

Durch Ausleger wie Hays (1989) oder Wilk (1998) wurde deutlich, dass neutestamentliche Verfasser – in ihren beiden Fällen Paulus – alttestamentliche Schriften nicht als isolierte „proof texts“ gebrauchten, sondern ihre ursprünglichen Kontexte sehr wohl berücksichtigten, um indirekt darauf anzuspielen (vgl. Jobes & Silva 2015:212).<sup>2</sup> So wird im Neuen Testament die Theologie des Alten respektiert, ihr jedoch zugleich ein neuer Interpretationshorizont verliehen. Das wirft jedoch die Frage auf, wie neutestamentliche Verfasser die ursprüngliche Theologie der ihnen vorliegenden kanonischen Schriften verstanden.

Auf dem Hintergrund dieser Ausgangslage leistet die vorliegende Studie einen Beitrag zur Diskussion um die Interpretation von alttestamentlichen Texten durch frühchristliche Autoren. Um die Arbeit sinnvoll einzugrenzen, beschränke ich mich auf eine neutestamentliche Stelle: Die berühmte „Waffenrüstung Gottes“ aus dem Epheserbrief (Eph 6,13-17). Es fällt nicht sofort auf, doch in diesem kurzen Abschnitt werden mindestens drei intertextuelle Parallelen<sup>3</sup> zum Buch Jesaja ersichtlich – interessanterweise aus allen drei Teilen, in die das Jesajabuch inhaltlich üblicherweise gegliedert wird (Childs 1979:318).<sup>4</sup> Indem ich die Stellen in ihrem ursprünglichen kanonischen Kontext untersuche, möchte ich rekonstruieren, inwiefern die Theologie des gesamten Jesajabuches – die im Verlauf der Arbeit präzisiert

---

<sup>2</sup> Unter „Anspielung“ oder „Allusion“ versteht man allgemein einen Bezug zu einem anderen Text, der nicht so stark am exakten ursprünglichen Wortlaut interessiert ist wie ein Zitat und daher nicht zwingend in Form von einer linearen Phrase begegnet (vgl. Beetham 2008:17). Näheres unter 1.7. „Definition der Begriffe“.

<sup>3</sup> Auch wenn laut Wilk (1998:266) die „Parallele“ eine eigenständige Kategorie von Schriftbezügen bildet und unter anderem sowohl von einem „Zitat“ als auch von einer „Anspielung“ zu unterscheiden ist, wird sie der Einfachheit halber in dieser Studie als Überbegriff für einen intertextuellen Bezug zwischen dem Alten und dem Neuen Testament verwendet. Näheres unter 1.7. „Definition der Begriffe“.

<sup>4</sup> Die erstmalig durch Duhm im 19. Jhd. beobachtete Dreiteilung des Buches (siehe z.B. Blenkinsopp 2003:27-30 für eine Zusammenfassung der Hypothese von Duhm und ihrer Hauptkritik) hat mittlerweile einen breiten Konsens unter Auslegern gefunden, auch wenn seit dem Ende des 20. Jhd. das Interesse stark zugenommen hat, das Buch als eine literarische Einheit zu betrachten (Williamson 2012:387-389). Dabei muss die Dreiteilung nicht zwingend mit der Frage nach dem Verfasser zusammenhängen.

wird – der Theologie des Epheserbriefs zugrunde lag und inwiefern sie aus christlicher Perspektive neu interpretiert wurde.

## 1.2. Forschungsfragen

Diese Studie sucht die Antwort auf die Frage nach der Interpretation des kanonischen Jesajabuches und seiner Theologie durch den Verfasser des Epheserbriefs anhand von intertextuellen Parallelen zu Jesaja in Eph 6,13-17. Daraus ergeben sich mehrere Forschungsfragen, die im Folgenden kurz erläutert werden.

Zunächst wird die Frage beantwortet, was unter einem „kanonischen Jesajabuch“ und „seiner Theologie“ verstanden werden kann. Wie in der gesamten alttestamentlichen Forschung, so wurde auch in der Jesaja-Auslegung in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts das Anliegen zunehmend stärker, das Buch als eine literarische Einheit zu betrachten (Berges & Beuken 2016:9f,28-30; Williamson 2012:387-389). Einen erheblichen Einfluss auf diesen Paradigmenwechsel dürfte der „canonical approach“ von Brevard Childs beigesteuert haben,<sup>5</sup> für den er in seiner Einleitung in das Alte Testament von 1979 auch im Falle des Jesajabuches plädiert (Childs 1979:325-338).<sup>6</sup> So verweist Childs darauf, dass gerade im Fall Jesaja die in der Auslegung seit Duhms Dreiteilung Ende des 19. Jhdt. (:318) vorherrschende Konzentration auf die (hypothetische) Entstehung seiner Einzelteile zu einer Atomisierung des Buches und einer Vernachlässigung seiner kanonischen Aussage geführt hat (:323).

In einem richtungsweisenden Aufsatz wies Rolf Rendtorff (1984:295-320) auf intertextuelle Parallelen hin, die zwischen den drei Teilen des Buches – Kap. 1-39, Kap. 40-55 sowie Kap. 56-66 – herrschen und eine Einheit suggerieren.<sup>7</sup> Childs' Schüler Christopher Seitz, der grundsätzlich ebenfalls den kanonischen Ansatz verteidigt (z.B. Seitz 2011:27-91), trat in der Jesaja-

---

<sup>5</sup> Zwar formulierte Childs keine eindeutige Definition des „canonical approach“, siehe jedoch unter 1.7. „Definition der Begriffe“, wie er ihn grob beschrieb.

<sup>6</sup> Auch Childs' Kommentar zum Buch Jesaja von 2001 widmet die meiste Aufmerksamkeit nicht den klassischen Fragen der historisch-kritischen Methode, sondern der Betrachtung des Textes an sich – allerdings fehlt dabei ironischerweise der Verweis auf die neutestamentliche Rezeption, der für einen tatsächlich „kanonischen“ Ansatz eigentlich unentbehrlich wäre. Auch Childs' Studie über Jesaja-Auslegung in der Kirchengeschichte behandelt die Frage nach der Rezeption der Jesaja-Texte im Neuen Testament nur in äußerst knapper Form (Childs 2004:1-31).

<sup>7</sup> Laut C. Hays (2011:553) beschäftigt Jes 1-39 die Forschung stärker als die beiden anderen Teile des Buches – das ist jedoch logisch angesichts des Umfangs dieser Kapitel.

Auslegung in Childs' Fußstapfen (Seitz 1993:xi-xiii,1-10) – noch vor dessen Jesaja-Kommentar (2001). Auch Hugh Williamson prägte in seiner Studie von 1994 die Ansicht, Jes 40-55 habe überhaupt nie unabhängig von Jes 1-39 existiert.<sup>8</sup>

Anfang der 90er Jahre entstand zudem die „Isaiah Study Group“, die auf Jesajaforschung unter der Voraussetzung spezialisiert war, dass das Buch seine gegenwärtige Gestalt aufgrund von vereinheitlichenden literarischen und theologischen Überlegungen bekam (Lim 2012:388). Christopher Hays (2011:550) schlussfolgert, dass die Fortschreibungshypothese in der Jesaja-Auslegung mittlerweile überzeugender ist als die „Vereinigungshypothese“ von Duhm & Co. – es sei angesichts der im zunehmenden Maße erkannten intertextuellen Bezüge innerhalb des Buches schlichtweg schwer vorstellbar, dass später entstandene Texte unabhängig von den früheren existierten.<sup>9</sup>

Auch wenn die Ansicht, dass sich das Buch grob in drei Teile mit unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten und stilistische Eigenarten strukturieren lässt, auch von vielen konservativen Auslegern nicht mehr bestritten wird (z.B. Oswald 1986:25f) und viel Raum für gewinnbringende Exegese schafft, kann man mittlerweile von einem Konsens sprechen, dass das Buch Jesaja eine literarische Einheit bildet. So erkennt Jüngling (2012:534) in seiner Jesaja-Einleitung in einem Standardwerk der deutschen historisch-kritischen AT-Auslegung an, dass in Jesaja „das Beziehungsgeflecht der Texte untereinander [...] sehr dicht [ist und] dem umfangreichen Buch den Charakter eines Ganzen [verleiht]“.<sup>10</sup>

Für meine Arbeit gehe ich also vom Buch Jesaja in seiner kanonischen Endgestalt aus. Daraus lässt sich im nächsten Schritt eine gesamt-jesajanische Theologie<sup>11</sup> oder zumindest der Entwurf einer solchen rekonstruieren. In der jüngsten Vergangenheit haben unter anderen Goldingay (2014), Kennard

---

<sup>8</sup> Als ein weiterer Vertreter dieser „Fortschreibungshypothese“ (so z.B. Hays 2011:550; Williamson 2009:26) gilt Marvin Sweeney (1996; 2001).

<sup>9</sup> Natürlich gab es – vor allem in Europa – auch Gegner der Fortschreibungshypothese, etwa O. H. Steck oder J. Vermeulen, die zu den Hauptvertretern eines Kombinationsmodells zählen, laut welchem das Buch aus unabhängigen Teilen entstanden ist. Auch U. Berges und W. Beuken vertreten diachrone Gesamthypothesen (Berges & Beuken 2016:27f).

<sup>10</sup> Wie Blenkinsopp (2002:58) treffend anmerkt, sind die Spannungen und scheinbar gegensätzliche theologische Aussagen innerhalb der drei Teile des Jesaja – unabhängig von der Frage nach ihrem Verfasser – damit ein Sinnbild für Spannungen innerhalb des gesamten Kanons, zu dessen größeren theologischen Würdigung die Auseinandersetzung mit ihnen führt.

<sup>11</sup> Wenn in der vorliegenden Arbeit von „Jesaja“ bzw. „jesajanisch“ die Rede ist, ist stets nicht der historische Prophet gemeint, sondern das Buch in seiner kanonischen Form.

(2020) und Abernethy (2016, 2021), die in der vorliegenden Studie konsultiert werden, diesen Versuch unternommen.

Der Weiteren muss die Frage geklärt werden, wie „intertextuelle Parallelen“ definiert bzw. nach welchen Kriterien sie identifiziert werden und inwiefern ihre Existenz zwischen den beiden Texten – dem Buch Jesaja und Eph 6,13-17 – überhaupt vorausgesetzt werden kann. Die Untersuchung der alttestamentlichen Parallelen im Neuen Testament wird von Auslegern bereits seit langem unternommen, wobei bis zum letzten Jahrhundert der Schwerpunkt hauptsächlich auf möglichen rabbinischen und hellenistischen methodologischen Einflüssen sowie auf textkritischen Fragen lag (Ellis 2003:1-5). Erst mit dem Aufblühen des „literary criticism“ brachten deren Einflüsse neue Ansätze in den Bibelwissenschaften hervor (Beetham 2008:1).

Als besonders richtungsweisend stellte sich dabei die 1989 erschienene Arbeit „Echoes of Scripture in the Letters of Paul“ des Neutestamentlers Richard B. Hays heraus. Hays berief sich auf Fishbanes (1986:34) Betonung der Schriftbezogenheit in Israels literarischen Glaubenswerken und plädierte für einen intertextuellen Ansatz, bei welchem Paulusbriefe stärker auf dem Hintergrund ihrer Schriftbezüge untersucht werden sollten. Dabei bestünde die Intertextualität schwerpunktmäßig jedoch nicht in den auffälligen Zitaten, sondern in indirekten Anspielungen oder sogenannten „literary echoes“. Die rhetorische Wirkung von diesen „echoes“ – ein anderer Begriff für dieses Stilmittel war die vom Literaturwissenschaftler John Hollander (1981:133-149) geprägte sogenannte „Metalepsis“ – bestünde im Gegensatz zu explizit gekennzeichneten Zitaten gerade darin, dass der intertextuelle Bezug auf eine versteckte, subtile Art und Weise hergestellt werde (Hays 1989:14-24).

Die Arbeit von Hays, die ihrerseits ein großes „Echo“ an Reaktionen hervorrief (siehe beispielhaft bei Evans & Sanders 1993:47-69), löste in den 90ern und frühen 2000ern eine kleine Lawine an Werken aus, die sich schwerpunktmäßig der Untersuchung von ausgewählten neutestamentlichen Schriften auf (direkte und indirekte) intertextuelle Parallelen im Alten Testament und somit auf mögliche bewusste Abhängigkeit von bestimmten alttestamentlichen Büchern widmeten (siehe Übersicht bei Beetham 2008:1f FN 2; Moyise 2015:147f). In dem von Beale und Carson 2007 herausgegebenen Sammelband „Commentary on the New Testament Use of the Old Testament“

wird sogar jedes kanonische Buch des Neuen Testaments auf alttestamentliche Zitate und Anspielungen hin analysiert.<sup>12</sup>

Einige Studien der neu- und alttestamentlichen Intertextualität widmeten sich explizit dem Jesajabuch (z.B. Watts 1997; Pao 2000; Wagner 2002). Schon die Arbeit von Hays (1989:34-83) demonstrierte, dass der gesamte Römerbrief eine gründlich durchdachte theologische Rezeption von Jesaja bezeugt. In einer umfangreichen Untersuchung der in der historisch-kritischen Auslegung als „unbestritten“ geltenden Paulusbriefe (Röm, 1-2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm) stellte Florian Wilk fest, dass Paulus' Selbstverständnis sowie sein Verständnis der Verkündigung Jesu Christi stark vom Jesajabuch geprägt sein mussten (Wilk 1998:1) und Paulus darin eine innere Einheit sah, die sich in einer stellenweise gegenseitigen Auslegung der Jesaja-Zitate in seinen Briefen widerspiegelte (:401). Wie Wilks Übersicht der Verteilung der Jesaja-Worte bei Paulus demonstriert (:341), wird auf viele unterschiedliche Stellen des Jesajabuches angespielt, was stark darauf hindeutet, dass es als eine literarische Einheit vorlag (vgl. :12).<sup>13</sup>

Die Relevanz des Jesajabuches für die paulinische Theologie ist dabei deckungsgleich mit seiner Relevanz für den Großteil aller Verfasser der neutestamentlichen Schriften. Es ist allgemein anerkannt, dass Jesaja neben den Psalmen und dem Buch Deuteronomium zu den meistzitierten im Neuen Testament gehört (Kennard 2020:1), je nach Zählung sogar das meistzitierte ist (vgl. Goldingay 2020:570) – Ausleger gehen von 210 (Moyise 2012:650), 400 (Witherington 2017:13) und sogar 600 (Lim 2012:382) Zitaten bzw. indirekten Anspielungen auf Jesaja aus. In der Forschung der alttestamentlichen Parallelen im Neuen Testament wurde die hohe Präsenz von Jesaja-Bezügen immer wieder meist unkommentiert beobachtet (siehe Übersicht bei Sawyer 1996:22); erst Sawyer (1996:21-41) vertiefte diese Beobachtung und stellte mit Verweis auf Chilton (1984:56,142f) fest, dass die Prominenz dieses Prophetenbuches in der Frühchristenheit möglicherweise auf Jesus selbst zurückging (Sawyer 1996:23). Auch N.T. Wright (1996:584-592,601-604; vgl. Blenkinsopp 2000:97) schlussfolgert, dass das Profil und die Lehre von Jesus

---

<sup>12</sup> Hays' jüngstes bedeutsames Werk, „Echoes of Scripture in the Gospels“ (2016), ein Pendant zu dem auf Paulus beschränkten „Echoes“ von 1989, ist eine gründliche Analyse der vier Evangelien hinsichtlich ihrer Intertextualität mit dem Alten Testament.

<sup>13</sup> Es ist also anachronistisch, von einer etwaigen paulinischen Verwendung eines „Deutero-Jesajas“ oder der „Gottesknechts-Lieder“ zu sprechen, weil das Buch Jesaja bis zum 19. Jahrhundert als eine Einheit betrachtet wurde (Sawyer 1996:22f; vgl. Thielman 2007:818).

Christus, wie sie im Neuen Testament geschildert werden, stark auf Jesaja – und insbesondere dessen Gestalt des „Knechtes JHWHs“ – basieren.<sup>14</sup>

Mittlerweile fällt Auslegern der starke jesajanische Einfluss auf viele neutestamentliche Schriften (vgl. das Sammelband von Menken & Moyise 2005, siehe unten) sowie auf viele zentralen Themen der neutestamentlichen Theologie auf. Als Beispiel sei die Inklusion von Nichtjuden in das Heilshandeln Gottes genannt, die im Neuen Testament mit Verweisen auf Jesaja (vgl. Mt 4,15f; Mk 11,17; Apg 13,47; 26,23; Röm 15,20f) begründet wird – wo sie zwar keinen theologischen Schwerpunkt bildet, aber thematisiert wird (Moyise 2012:651). Nicht zuletzt hat allein schon das Konzept des εὐαγγέλιον seine Wurzeln unter anderem in den Vorkommnissen des Wortstamms in Jes 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1 LXX (Blenkinsopp 2000:98; vgl. Beker 1984:116).<sup>15</sup>

Wenn das Buch Jesaja aber eine derart wichtige Rolle für die neutestamentliche und paulinische Theologie spielt, wird das auch beim Epheserbriefer Fall sein. Unabhängig von der umstrittenen Frage, ob Paulus den Epheserbriefer verfasst hat oder nicht,<sup>16</sup> kann man annehmen, dass der Brief in groben Zügen an die Paulusbriefe angelehnt ist, die als „unbestritten“ gelten, und ihrer Theologie grundsätzlich entspricht (vgl. Gese 1997:275; Lincoln 1990:lvi-lvii;lxix-lxx). Selbst wenn der Verfasser nicht Paulus sein sollte, ist es kaum vorstellbar, dass das Buch Jesaja von ihm als theologisch weniger relevant angesehen wurde, als es bei einem sogenannten „echten“ Paulus und beim Durchschnitt der anderen neutestamentlichen Autoren der Fall war. Auch Stellen wie Eph 2,17 oder 4,30, die ebenfalls eindeutige intertextuelle Anspielungen auf Jes 57,19 bzw. 63,10 beinhalten,<sup>17</sup> ohne sie als explizite Schriftzitate zu kennzeichnen, belegen, dass das Buch Jesaja für die Theologie des Epheserbriefer nicht unbedeutend war.

---

<sup>14</sup> Das starke Interesse der frühchristlichen Auslegung ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass das Buch in derselben Zeit auch im Judentum eine hohe Wertschätzung genoss (vgl. Sir 48,22.25), sodass seine Auslegung ein entscheidender Faktor in der Diskussion zwischen Juden und Christen war (Lim 2012:378). So zitiert Justin in seinem Dialog mit Tryphon häufiger aus Jesaja als aus jeder anderen Schrift, einschließlich der Evangelien und der Psalmen (:385).

<sup>15</sup> Der Prominenz des Jesaja im Neuen Testament haben wir jedoch auch viele Schwierigkeiten in der Auslegung zu verdanken. So merkt Childs (2004:xi) an: „most of the difficult exegetical problems surrounding the relation of the Old and New Testaments have found a focus on Isaiah“.

<sup>16</sup> Dazu siehe 5.4. „Voraussetzungen und Annahmen“.

<sup>17</sup> Der unmittelbare Kontext von 2,17 (2,11-22) greift dabei das jesajanische Motiv der Inklusion von Nichtjuden in das Heilshandeln Gottes auf.

Im Hinblick auf die Frage nach der Abhängigkeit von einer jesajanischen Theologie fällt die Forschung des Epheserbriefts jedoch eher mager aus. Zwar erkennt der Konsens der Epheser-Forschung die Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 an, wie ein Blick in die wichtigsten Epheser-Kommentare verrät (siehe z.B. Schlier 1958:294; Lincoln 1990:435f; Gnllka 2002:310). Doch an dieser Stelle wird kaum die wichtige Frage gestellt, woher sich der Verfasser des Epheserbriefts das Recht nahm, den ursprünglichen Sinn der drei Jesaja-Stellen, die (wie ebenfalls in der Auslegung zurecht angemerkt wird) nicht die einzigen Jesaja-Zitate im Epheserbrief sind, auf eine derartig kreative Art und Weise umzudeuten. Der potenzielle Ertrag für die Diskussion um die Interpretation von alttestamentlichen Texten durch frühchristliche Autoren wird in der Auslegung an dieser Stelle also weitgehend ignoriert.

Exemplarisch wird das Forschungsdefizit u.a. deutlich, wenn man einen Blick in das von Menken und Moyise 2005 herausgebrachte Buch „Isaiah in the New Testament“ wirft. Der zweite Teil in der Reihe „The New Testament and the Scriptures of Israel“, die sich der Rezeption der drei meistzitierten alttestamentlichen Schriften im Neuen Testament widmet (neben Jesaja ist es das Buch Deuteronomium sowie die Psalmen), ist eins von wenigen Werken, das wissenschaftliche Arbeiten zum Thema Jesaja-Zitate bzw. -Anspielungen im Neuen Testament auch außerhalb von theologischen Fachzeitschriften zugänglich macht. Während dort jedoch beispielsweise die „Logienquelle Q“ oder der Hebräerbrief sowie speziell aus der paulinischen Literatur in einem Artikel (erwartungsgemäß) der Römer- und der Galater- sowie in einem anderen die beiden Korintherbriefe nach Jesaja-Parallelen untersucht werden, fehlt ein Artikel über den Epheserbrief.<sup>18</sup>

Lediglich eine Arbeit ist mir bekannt, in der Jesaja als Hintergrund für den Epheserbrief verstanden wird: der programmatische als „Isaiah in Ephesians“ betitelte, 1996 im „Review and Expositor“ erschienene Artikel der beiden Alttestamentler Qualls und Watts. Doch ist die Arbeit – deren Reintext gerade mal neun Seiten umfasst<sup>19</sup> – derartig oberflächlich und ihre Hypothese, „Isaiah can be understood as a backdrop to Ephesians“ (Qualls & Watts

---

<sup>18</sup> Beim entsprechenden Sammelband über die Rezeption der Psalmen im Neuen Testament gibt es immerhin einen Artikel über ihre Verwendung im Epheser- sowie im Kolosserbrief (siehe Moritz 2004:181-195).

<sup>19</sup> Und das nur, wenn man die Fußnoten (Qualls & Watts 1996:259) dazuzählt. Zweieinhalb Seiten Anhang (:256-258) sind lediglich eine Übersicht aller Jesaja-Zitate, die im Epheser-Kommentar von Lincoln (1990) identifiziert wurden.

1996:249) so unzureichend begründet, dass sie bestenfalls als ein Desiderat aufzufassen ist, das zum vertiefteren Forschen einlädt.

Immerhin erkannte Thorsten Moritz (1996:178-212) in seiner Analyse des Epheserbriefs nach alttestamentlichen Parallelen aus demselben Jahr die Jesaja-Anspielungen in Eph 6,14-17 an und behandelte sie relativ ausführlich. Ein Jahr später befasste sich Yoder Neufeld (1997) noch ausführlicher mit dem Gotteskrieger-Motiv aus Jes 59 in Verbindung mit seiner Neudeutung in der Waffenrüstung Gottes. Doch wurde dabei nicht das Jesajabuch in seiner Gesamtheit für die Interpretation von Eph 6,13-17 in Betracht gezogen, weshalb der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Studie nur partiell abgedeckt wird.

Das Forschungsdefizit ist also evident und lädt dazu ein, den kompletten Brief auf eine Abhängigkeit vom Jesajabuch zu analysieren, um damit Erkenntnisse über die frühchristliche Neuinterpretation des Alten Testaments zu gewinnen. Lediglich der Umfang dieser Studie und nicht etwa ein Überfluss an Literaturdiskussion machen die Eingrenzung auf Eph 6,13-17 notwendig.

Die Bezüge zu Jesaja im Neuen Testament werfen weitere Fragen auf, die im Verlauf dieser Studie thematisiert werden müssen. So führt der Weg zur neutestamentlichen Rezeption des Buches über seine Rezeption in den zwischentestamentlichen Schriften. Während Sawyer (1996:23f) in seiner Studie der jesajanischen Wirkungsgeschichte nur peripher dazu Bezug nimmt und bewusst mit den Schriften des neutestamentlichen Kanons beginnt (:29), widmet sich ein ganzer Teilband des Sammelwerks von Broyles & Evans (1997) den Qumran-Schriften, LXX-Texten, Targumim und anderen antiken Quellen mit intertextuellen Parallelen zu Jesaja. Auch wenn im Umfang dieser Arbeit darauf nicht allumfassend Bezug genommen werden kann (siehe 5.3. „Eingrenzungen und Einschränkungen der Arbeit“), wird die zwischentestamentliche Interpretation der relevanten Jesajastellen berücksichtigt. Dabei greife ich unter anderem auf die jüngeren Arbeiten von Hannah (2005) und Witherington (2017) zurück.

Schließlich muss, um die Frage nach einer „Neuinterpretation“ einer alttestamentlichen Schrift durch einen neutestamentlichen Verfasser beantworten zu können, der Entwurf einer Theologie des Epheserbriefs skizziert



werden, die in Eph 6,13-17 zum Ausdruck gebracht und wiederum von Eph 6,13-17 beeinflusst wird. Neben den gängigen Standardwerken in der Auslegung des Epheserbriefs (u.a. Lincoln 1990; Hoehner 2002; Arnold 2010; Thielman 2010; Cohick 2020) werden dazu angesichts der starken Verwurzelung des Epheserbriefs in der paulinischen Tradition auch Werke berücksichtigt, die die paulinische Theologie bzw. Paulus' Gebrauch des Alten Testaments behandeln (u.a. Hawthorne & Martin 1993; Dunn 1998; Moyise 2010; Wright 2013; Moo 2021).<sup>20</sup>

Wenn die Forschungsfrage dieser Arbeit auf einen Satz gekürzt würde, lautet sie folgendermaßen: Was können wir anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 über die christliche Neuinterpretation des Jesajabuches durch den Verfasser des Epheserbriefs lernen?<sup>21</sup>

### 1.3. Hypothese

Wie diese Forschungsfrage in meiner Studie gelöst wird, soll mittels der folgenden Hypothese klar umrissen werden: Wenn das Buch Jesaja – in Anbetracht der Wichtigkeit des Buches für die paulinische Theologie – in seiner kanonischen Form dem Verfasser des Epheserbriefs vorlag und die intertextuellen Parallelen in Eph 6,13-17 bewusste Anspielungen darauf sind, dann kann man anhand der Interpretation der Stellen in ihrem ursprünglichen Zusammenhang im Jesajabuch und dem daraus abgeleiteten Entwurf einer jesajanischen Theologie nachverfolgen, ob und wie diese Theologie dem Epheserbrief zugrunde lag und ob und wie ihr aus der christlichen Perspektive eine neue Interpretationsebene verliehen wird.

Folglich werde ich in meiner Studie auf die kanonische Form des Buches Jesaja und auf das Phänomen der Intertextualität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament eingehen (insbesondere in der paulinischen Literatur, aber auch mit ihrer Entwicklung in zwischentestamentlichen jüdischen Schriften) und anschließend die Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und dem Buch Jesaja identifizieren. Des Weiteren werden die Stellen in ihrem ursprünglichen literarischen Kontext des Jesajabuches exegetisch untersucht und im

---

<sup>20</sup> Für eine Übersicht der gängigen Ansätze für das Verständnis von Paulus' Umgang mit dem Alten Testament (intertextuell – narrativ – rhetorisch) siehe Moyise (2010:111-125).

<sup>21</sup> Eine umfangreiche Definition des – zugegebenermaßen komplizierten – Begriffs „Neuinterpretation“ kann im Umfang dieser Studie nicht erfolgen; stark vereinfacht ausgedrückt ist dabei zu erwarten, dass dem ursprünglichen Text eine neue Bedeutungsebene hinzugefügt wird.

Licht einer möglichen gesamt-jesajanischen Theologie gedeutet. Schließlich werden die Jesaja-Parallelen in ihrem literarischen Kontext in Eph 6,13-17, im Einklang mit dem gesamten Epheserbrief (bzw. der paulinischen Theologie) und auf dem Hintergrund ihrer ursprünglichen Bedeutung bei Jesaja analysiert, sodass am Ende deutlich wird, wie die Texte aus frühchristlicher Perspektive (neu) gedeutet wurden.

#### **1.4. Untersuchungsgegenstand, Methode und methodologische Klärungen**

##### **1.4.1. Untersuchungsgegenstand und Methode**

Als primärer Untersuchungsgegenstand meiner Studie dienen die dem biblischen Kanon in seiner Endgestalt zugrunde liegenden Texte des Jesajabuches sowie des Epheserbriefs, wobei beim letztgenannten die Arbeit schwerpunktmäßig auf den Abschnitt Eph 6,13-17 eingegrenzt wird. Die beiden relevanten Bücher werden entsprechend der Grundthese des kanonischen Ansatzes von Childs in ihrer vorliegenden Endgestalt betrachtet. Die Schnittmenge der beiden Texte ergibt sich zunächst auf der literarischen Ebene, indem sie anhand des intertextuellen Ansatzes von Hays et al. auf Parallelen und hypothetische Abhängigkeiten hin untersucht werden.<sup>22</sup>

Anschließend werden die Jesaja-Texte exegetisch in ihrem ursprünglichen Kontext untersucht und in einen Dialog miteinander gebracht, der ein einheitliches Jesajabuch mit einer kohärenten theologischen Sicht voraussetzt. Als Experten auf diesem Gebiet werden unter anderem Abernethy (2016, 2021), Berges (2010, 2015), Blenkinsopp (2000, 2002, 2003), Childs (2001) und Goldingay (2014) konsultiert. An dieser Stelle muss bereits die Einschränkung vorweggenommen werden, dass die Jesaja-Exegese sich schwerpunktmäßig auf den Masoretischen Text konzentrieren wird, auch wenn die intertextuelle Untersuchung natürlich nur mithilfe des LXX-Jesajatextes erfolgen kann (mehr dazu unter 5.4. „Eingrenzungen und Einschränkungen der Arbeit“).<sup>23</sup>

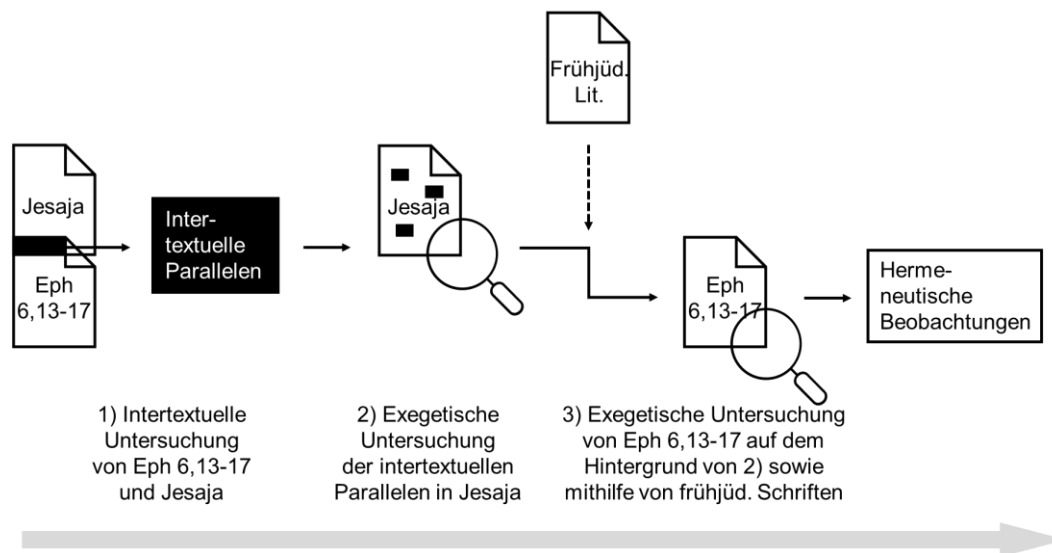
---

<sup>22</sup> Wobei auch die intertextuelle Untersuchung auf der Annahme des kanonischen Ansatzes basiert, der nicht nur die kanonische Endgestalt der einzelnen biblischen Bücher, sondern auch die Gesamtheit der kanonischen Einheit aus Altem und Neuem Testament als zentral für ihre Auslegung würdigt.

<sup>23</sup> Zum Begriff „LXX“ siehe unter 5.3. „Eingrenzungen und Einschränkungen der Arbeit“. Grundsätzlich lässt sich beobachten, dass alttestamentliche Zitate im Neuen Testament deutlich mehr mit der LXX als mit dem Masoretischen Text übereinstimmen (Jobes & Silva 2015:207).

Im letzten Schritt werden die so erarbeiteten Erkenntnisse in die Analyse des Textes von Eph 6,13-17 einfließen gelassen, wobei auch hier ein gesamtkanonischer Ansatz zugrunde liegt. Dieser Schritt ist ein exegetischer sowie hermeneutischer, weil dabei ersichtlich wird, wie das Jesajabuch aus frühchristlicher Perspektive (neu) interpretiert wird. Als Zwischenschritt werden, falls ersichtlich, Parallelen aus der Neuinterpretation der relevanten Jesaja-Stellen in der Literatur des Judentums im Zeitalter des Zweiten Tempels und ihr Einfluss auf neutestamentliche Schriften berücksichtigt.

Der zur Vorgehensweise hinführende Theorierahmen kann auch mithilfe der folgenden Grafik visuell dargestellt werden:



#### 1.4.2. Einbettung des Themas in die Fachdisziplin

Die Studie wird in klassischen Begriffen den Disziplinen des Theologiestudiums zugeordnet, konkret dem Bereich der Bibelwissenschaft, insbesondere im Bereich des Alten Testaments. Der Fokus liegt dabei sowohl auf alttestamentlicher Exegese als auch auf Interpretation des Alten Testaments im Neuen. Bereits unter 3., „Forschungsfrage“, wurden die relevanten Experten in den relevanten Teildisziplinen und ihre Forschungsparadigmen deutlich gemacht. Zusammenfassend handelt es sich um eine synchrone Leseweise entsprechend dem kanonischen Ansatz von Childs als hermeneutische Grundlage, um den intertextuellen Ansatz von Hays (1989) / Wilk (1998), um Jesaja-Exegese mit Bezug zu einer gesamt-jesajanischen Theologie sowie um Epheser-Exegese mit Bezug zu einer paulinischen Theologie.

### 1.4.3. Eingrenzung und Einschränkungen der Arbeit

Es versteht sich, dass im Rahmen dieser Studie das Thema nicht allumfassend ausgeschöpft werden kann. Es müssen daher bereits im Vorfeld Eingrenzungen und daraus folgende Einschränkungen aufgeführt werden.

a) Die Arbeit leistet einen Beitrag zur Frage nach der Interpretation von alttestamentlichen Texten in neutestamentlichen. Es wird damit jedoch nicht untersucht, wie das Verhältnis der beiden Testamente grundsätzlich ist und auch nicht aufgezeigt, welche unterschiedliche Ansätze es in der Forschung gibt. Beides gehört wohl zu den umfangreichsten und kontroversesten Fragen in der Bibelauslegung.

b) Die Arbeit befasst sich mit der Rezeption von Jesaja-Texten im Neuen Testament. Dies beinhaltet keine umfassende Rezeptionsgeschichte der relevanten Texte und auch nicht des gesamten Buches (zum Letzteren siehe Sawyer 1996; Childs 2004).<sup>24</sup>

c) Die Arbeit identifiziert intertextuelle Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und dem griechischen Text des Jesajabuches. Der Einfachheit halber wird dabei von „LXX“ die Rede sein, auch wenn es bekanntlich so etwas wie „die eine LXX“ nicht gibt und der Name eher ein – manchmal irreführender – Sammelbegriff für die etwa 2000 uns bekannten griechischen Manuskripte des Alten Testaments ist (Jobes & Silva 2015: 2,14-17; Moyise 2015:22). Aufgrund der Komplexität der LXX-Texte von Jesaja, die stellenweise besonders interpretativ und kontextualisiert zu sein scheinen (Blenkinsopp 2000:77,82; Jobes & Silva 2015:4,106; Lim 2012:379f), wird die Arbeit keine Aussage über das Verhältnis zwischen dem Masoretischen Text und der LXX in den relevanten Texten oder gar im gesamten Buch machen.<sup>25</sup> Aus diesem Grund wird bei der Exegese der Jesaja-Stellen schwerpunktmäßig der hebräische Text berücksichtigt (siehe 1.4.1. „Untersuchungsgegenstand und Methode“).

d) Die Arbeit analysiert drei Jesaja-Texte exegetisch auf dem Hintergrund des gesamten Buches. Diese Untersuchung ist auf den Kontext ihrer kanonischen Endgestalt beschränkt und beinhaltet nicht ihre Entstehung. Folglich werden Fragen nach der diachronen Entwicklung des Buches und der

---

<sup>24</sup> Insgesamt ist in der jüngeren Forschung ein gestiegenes Interesse an der Rezeptionsgeschichte des Buches zu beobachten (Hays 2011:552).

<sup>25</sup> Siehe dazu 3.1.1.

Redaktions-, Form- und Traditions-geschichte der untersuchten Texte nicht beleuchtet, ebenso wenig Fragen nach der historischen Person des Jesaja ben Amoz bzw. seinen *ipsissima verba*.<sup>26</sup>

e) Die Arbeit untersucht Eph 6,13-17 nach der Neuinterpretation des Jesaja anhand der intertextuellen Parallelen, wobei der gesamte Epheserbrief sowie die paulinische Theologie bzw. sein Umgang mit alttestamentlichen Schriften aus anderen neutestamentlichen Briefen berücksichtigt werden. Sie wird die Fragen nach der Datierung, Entstehung und Verfasserschaft des Epheserbriefs nur insoweit beantworten, wie es für die Untersuchung relevant ist (siehe auch den letzten Punkt unter 1.4.4.).

#### 1.4.4. Voraussetzungen und Annahmen

Bedingt durch den Arbeitsschwerpunkt der folgenden Studie können in ihrem Rahmen einige Voraussetzungen und Annahmen nicht diskutiert und begründet werden. Diese umfassen:

a) den kanonischen Ansatz von Childs, welcher sowohl von der kanonischen Endgestalt der Texte als auch von einem gesamtbiblischen Kanon des Alten und Neuen Testaments ausgeht, um theologische Aussagen zu treffen. Dieser liegt der synchronen Leseweise der folgenden Arbeit zugrunde und ist für sie unabdingbar, weil es um neutestamentliche Interpretation von alttestamentlichen Texten gehen wird und die neutestamentlichen Verfasser sich ebenfalls am Text und nicht an seiner Entstehung orientierten.

b) den intertextuellen Ansatz von Hays etc. und damit verbunden die Annahme, dass die intertextuellen Parallelen von neutestamentlichen Autoren als bewusste Anspielungen gebraucht wurden, um damit an die ursprüngliche Theologie der alttestamentlichen Texte zu erinnern.

c) schließlich die Annahme, dass dem Epheserbrief eine Theologie zugrunde liegt, die der Theologie der „unbestrittenen“ Paulusbriefen auf eine kohärente und konstante Weise entspricht. Der Einfachheit halber wird der Verfasser des Briefs als „Paulus“ bezeichnet, ohne auf die Frage einzugehen, inwiefern damit ein „literarischer Paulus“ – also ein stark in der paulinischen

---

<sup>26</sup> Die Frage nach der Biografie oder Persönlichkeit des Propheten ist in der jüngeren Jesaja-Forschung ohnehin stark in den Hintergrund gerückt – wohl nicht zuletzt deshalb, weil die älteren Ansätze sich zunehmend als ungeeignet erwiesen haben (Hays 2011:554).

Theologie und Ausdrucksweise verwurzelter Nachfolger (vgl. Lincoln 1990:lv-lvii;lxix-lxx) – oder der Apostel und Verfasser der unbestrittenen Briefe selbst gemeint ist.<sup>27</sup>

### 1.5. Ziel, Zweck und Relevanz

Wie bereits aufgezeigt wurde, herrscht in der theologischen Forschung einerseits seit Jahrzehnten ein reges Interesse an alttestamentlichen Parallelen in den Schriften des Neuen Testaments, andererseits ist die Untersuchung von neutestamentlichen Schriften auf Abhängigkeitsverhältnisse von alttestamentlichen Büchern ein Feld, das noch viel unausgeschöpftes Potenzial bietet. So auch konkret im Fall des Verhältnisses zwischen dem Epheserbrief und dem Buch Jesaja: Erst eine Arbeit (Qualls & Watts 1996) widmete sich bis dato ausdrücklich der Frage, ob das alttestamentliche Jesajabuch dem Epheserbrief als Hintergrund zugrunde liegt, und das auf eine sehr überschaubare Art und Weise. Diesem Forschungsdefizit soll in dieser Studie nachgegangen werden und aufgezeigt werden, wie die intertextuellen Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und Jesaja von einer Abhängigkeit des Briefs vom Letzteren sowie seiner theologischen Rezeption zeugen.

Durch die in dieser Arbeit dargelegten Untersuchungen gelingt es, in den intertextuellen Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und dem Buch Jesaja eine frühchristliche Rezeption und Neuinterpretation der ursprünglichen theologischen Aussagen des Jesajabuches nachzuvollziehen und besser zu verstehen, auf welche Art und Weise neutestamentliche Verfasser die ursprüngliche Botschaft der alttestamentlichen Schriften sowohl würdigten als auch ihr einen neuen Interpretationshorizont verliehen und so zu ihren theologischen Schlussfolgerungen gelangten.

### 1.6. Erwartetes Resultat

Die Forschungsfrage dieser Studie wurde weiter oben wie folgt definiert: „Was können wir anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in

---

<sup>27</sup> Laut Browns (2016:224) Einleitung ins Neue Testament sind etwa 80% der kritischen Ausleger gegen eine paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefs. Diese Zählweise wird jedoch von Hoehner (2002:9-20) in Frage gestellt, laut dessen Statistik abgesehen vom Jahr 1871 nur in den Jahren 1971 bis 1981 die paulinische Verfasserschaft von der Mehrheit der Ausleger bestritten wurde, und selbst in dieser Zeit von nicht mehr als 58% der Ausleger. Für eine paulinische Verfasserschaft plädieren z.B. Schlier (1958:22-28), Barth (1974:36-50), Hoehner (2002:20-61) Arnold (2010:46-50), Thielman (2010:1-5), Cohick (2020:3-25) und Moo (2021:267-269).

Eph 6,13-17 über die christliche Neuinterpretation des Jesajabuches durch den Verfasser des Epheserbriefs lernen?“<sup>28</sup>. Das erwartete Ergebnis der Arbeit ist also die Nachvollziehbarkeit einer neuen Interpretation der theologischen Aussagen des Jesajabuches aus der Perspektive der neutestamentlichen (paulinischen) Theologie. Diese wird in Form von Prinzipien oder Thesen formuliert.

Zu erwarten ist, dass dabei die einzelnen Jesaja-Stellen, auf die in der Perikope angespielt wird und die in ihrem jeweiligen literarischen Kontext unterschiedliche Subjekte, Aussagen und theologische Implikationen besitzen, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und in konsequenter Form in der „Waffenrüstung Gottes“ rezipiert werden. Dieser „gemeinsame Nenner“ wird – angesichts der Tatsache, dass es um eine neutestamentliche Rezeption geht – unweigerlich mit Jesus Christus zusammenhängen. In Anbetracht der Leser-Bezogenheit von Eph 6,13-17 wird die Neuinterpretation jedoch nicht ausschließlich christologischer Natur sein, sondern auch ekklesiologischer.

Es ist selbsterklärend, dass die vorliegende Arbeit dabei nicht unter einem objektivistischen Schein den Anspruch auf vollkommene „Objektivität“ erhebt, sondern stark vom erkenntnisleitenden Interesse des forschenden Subjekts geleitet wird (siehe Klein 2005:106-108). Für mich ist das Thema deshalb besonders relevant, weil ich im Rahmen meiner Tätigkeit als Lehrender in der theologischen Ausbildung mich sowohl auf alttestamentliche als auch auf neutestamentliche Bibelwissenschaft spezialisiert habe und insbesondere Exegese der beiden für diese Studie relevanten Bücher Jesaja und Epheser unterrichte. Trotzdem soll an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass ich ergebnisoffen vorgegangen bin und die Studie die Möglichkeit eines gewissen „Enttäuschungselementes“ beinhaltet.

### **1.7. Definition der Begriffe**

Zunächst muss der Begriff „kanonischer Ansatz“ bzw. „canonical approach“ erklärt werden, der in dieser Studie bereits einige Male gefallen ist.<sup>28</sup> Auch wenn Brevard S. Childs, der diesen Ansatz salonfähig machte, keine klare Definition davon liefert, sieht er seine Wesentlichkeit darin, dass er erstens

---

<sup>28</sup> Von manchen Auslegern wurde dieser Ansatz auch als „canonical criticism“ bezeichnet, wobei sein prominentester Vertreter Childs diese Bezeichnung als unzureichend ansah, weil der Ansatz dadurch wie einer von vielen Schritten der historisch-kritischen Auslegung (Quellenkritik, Formkritik etc.) wirkt (Childs 1979:82).

die Rolle der historisch-kritischen Auslegung für das Verständnis eines biblischen Textes relativiert und zweitens den Fokus des Auslegers auf den biblischen Text in seiner überlieferten Endgestalt und dessen Funktion für die Glaubensgemeinschaft richtet (Childs 1979:83). Es ist eine „primär synchrone Interpretation des kanonisierten Endtextes der Bibel im Horizont aller Schriften des bibl. Kanon“ (Seitz 1999:53), die „die Summe aus der Diachronie des Textes zu ziehen [versucht], ohne die Textgenese zu rekonstruieren“ (:54). Für das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament setzt der kanonische Ansatz eine theologische Kontinuität voraus, bei dem das Alte und das Neue Testament als ein sich gegenseitiges kommentierendes und ergänzendes Glaubenszeugnis gelesen werden (Wall 1999:54; vgl. Childs 2003a:93-104).

Auch der Begriff „Intertextualität“, die Beziehung zwischen zwei Texten, muss an dieser Stelle definiert werden. In der vorliegenden Arbeit ist damit nicht die im Wesentlichen vom europäischen Post-Strukturalismus geprägte semiotische Grundannahme gemeint, die man mit Alkier (2009:3) als „texts have no meaning but rather enable the production of meaning in the act of reading“ zusammenfassen könnte. Vielmehr wird unter „Intertextualität“ – auf die Gefahr einer starken Vereinfachung hin – die Bedeutung verstanden, die entsteht, wenn mehrere Texte zusammen gelesen und dadurch ihr jeweiliges Bedeutungspotenzial verändert wird (vgl. Alkier 2009:9). Bereits Anfang des 20. Jhdts prägte der russische Literaturtheoretiker Michail Bachtin die Vorstellung, dass Intertextualität sich nicht in einem „Punkt“ manifestiert, an dem Texte überlappen, sondern eher einer „Ebene“, d.h. weniger in einer festen Bedeutung, die dadurch entsteht, sondern in einem Dialog (Kristeva 1986:35f). Es ist einleuchtend, dass dieser dialoghafte Charakter der Schrift eine Grundvoraussetzung für den kanonischen Ansatz (siehe oben) ist.

Wie von anderen Auslegern, die sich mit alttestamentlichen Parallelen im Neuen Testament auseinandersetzen, angemerkt wird (z.B. Porter 1997:94f), ist auch eine Definition der verwendeten literaturwissenschaftlichen Begriffe unbedingt notwendig. Der für Hays‘ (1989:18-21) Ansatz Pate stehende Literaturwissenschaftler John Hollander etwa unterscheidet in einer rhetorischen Hierarchie „Zitate“ („quotations“) von „Allusionen“ oder „Anspielungen“ („allusions“) und „Echos“ („echoes“), wobei der Grad an Ausdrücklichkeit abnimmt: Während Zitate explizite Parallelen zu einem anderen Text darstellen, deuten



Anspielungen und Echos diese nur an (Hollander 1981:64). Genau darin bestehe auch ihre rhetorische Wirkung (Hays 1989:20-24). Allerdings wird deutlich, dass diese Unterteilung gerade bei den letztgenannten Begriffen ein hohes Maß an Subjektivität erfordert und viel Potenzial für Grauzonen bietet (Beetham 2008:16).

Aus diesem Grund wird in der vorliegenden Arbeit auf eine komplexe Klassifizierung verzichtet. Zwar könnte es für die Forschungsfrage nach der christlichen Interpretation des Jesajabuches durch den Verfasser des Epheserbriefs durchaus interessant sein, ob explizite Zitate stärker gewichtet werden als bloße Anspielungen, doch zum einen ist die eigentlich Analyse des literarischen Kontexts der intertextuellen Parallele aussagekräftiger als ihre exakte Klassifizierung, zum anderen handelt es sich in dem zu untersuchenden Abschnitt dieser Arbeit, Eph 6,13-17, in jedem Fall höchstens um intertextuelle Parallelen der eher schwächeren Art, also keine direkten Zitate. Daher werden im Folgenden der Einfachheit halber die Begriffe „Anspielung“, „Allusion“ und „Echo“ austauschbar verwendet.

Konkret auf das Jesajabuch bezogen versteht Wilk (1998:266) unter „Anspielungen“ integrierte jesajanische Formulierungen unter Beachtung ihres spezifischen Sinngehalts in Paulus' eigenen Ausführungen, die sich unter anderem in folgenden Punkten von anderen Schriftbezügen unterscheiden:

„Im Gegensatz zum Zitat fehlt der Hinweis auf die Herkunft der übernommenen Formulierung [...] anders als beim Motiv besteht zwischen den betreffenden Aussagen des Paulus und des Jesajabuchs sprachliche Kongruenz [...] Im Unterschied zur Parallele gibt es gute Gründe für die Annahme, dass der Apostel den Konnex zum Jesajawort selbst hergestellt [...] hat [...]“

Die Kategorie der „Parallele“ wird in dieser Studie, wie bereits angemerkt, im Gegensatz zu Wilks Definition als Überbegriff für intertextuelle Bezüge zwischen dem Alten und dem Neuen Testament verwendet, der sowohl Zitate als auch Anspielungen/Allusionen umfasst. Für das Vorliegen einer Anspielung definiert Wilk (1998:267) allerdings zwei Kriterien, die auch für diese Studie hilfreich sind und auf die Parallelen in Eph 6,13-17 zutreffen. Zum einen ist es Übereinstimmung in der Wortwahl mit dem LXX-Jesaja,

insbesondere, wenn diese Wendung innerhalb der LXX ausschließlich bei Jesaja vorkommt. Zum anderen ist es

„der doppelte Sachverhalt, dass sich der Kontext der jesajanischen Formulierung deutlich im zugehörigen paulinischen Umfeld widerspiegelt und dass demgemäß das betreffende Jesajawort von diesem Umfeld her auf in sich schlüssige Weise gedeutet werden kann.“ (:267)

Dieses auf den ersten Blick sehr auf die ursprüngliche Bedeutung der Jesaja-Stelle fokussierte Kriterium wird jedoch durch den Zusatz relativiert, dass „die paulinische Aussage dabei dem Prophetenwort nicht unbedingt inhaltlich gleichkommen“ muss (:267). Mit anderen Worten: Die Jesaja-Anspielungen müssen auf dem Hintergrund des Kontextes von Eph 6,13-17 schlüssig interpretiert werden können, ohne dass dabei zwingend dieselbe theologische Aussage herauskommen muss, wie die ursprüngliche im Jesajabuch – genau das scheint bei den Anspielungen in Eph 6,13-17 der Fall zu sein.<sup>29</sup>

Ferner unterscheidet Wilk Anspielungen von sog. „Reminiszenzen“, bei denen jesajanische Formulierungen ohne erkennbaren Sachbezug auf Jesaja verwendet werden, etwa in 1 Thess 2,10 / Jes 43,12; 2 Kor 1,9 / Jes 10,20 (Wilk 1998:267f). Auch wenn die Schriftbezüge aus Eph 6,13-17 sich zu dieser Definition zuordnen lassen würden – schließlich ist hier kein klarer Sachbezug zu Jesaja zu erkennen – unterscheiden sie sich doch stark von den von Wilk aufgeführten Beispielen, sodass in dieser Studie in Abgrenzung zu Wilk nicht zwischen „Anspielungen“ und „Reminiszenzen“ unterschieden wird.

## 1.8. Ausblick

In der Einleitung wurden das Thema, die Ausgangslage und die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit vorgestellt; dabei wurde die Herangehensweise an die Forschungsfrage mittels einer Hypothese formuliert. Der Untersuchungsgegenstand sowie die Methoden der Studie wurden konkretisiert sowie weitere methodologische Klärungen (Eingrenzungen und Einschränkungen bzw. Voraussetzungen und Annahmen) vorgenommen. Das Ziel, der Zweck und die Relevanz der Arbeit sowie ihr erwartetes Ergebnis wurden

---

<sup>29</sup> Gleichzeitig bedeutet das nicht, dass eine intertextuelle Parallele dem ursprünglichen Text automatisch eine neue Bedeutung verleiht. Es kann sich dabei auch um die Anwendung eines theologischen Konzepts aus dem ursprünglichen Text in einem neuen Kontext handeln.

klar umrissen, sodass der Beitrag der Arbeit für die Forschungsfrage evident wird. Es folgt nun die Gliederung der Arbeit in einem Kapitelüberblick.

In Kapitel zwei findet ein Gespräch mit der Fachdiskussion statt. In diese wird eingeführt und der eigene Beitrag wird in diesem Kontext situiert. Der Literaturbericht widmet sich vier für diese Arbeit relevanten Bereichen:

a) der literarischen Einheit des Jesajabuches. Als Autoren werden vor allem Rendtorff (1984), Williamson (1994) und Childs (2001) berücksichtigt.

b) der gesamt-jesajanischen Theologie bzw. dem Entwurf einer Theologie, die alle Teile des Buches zu umspannen versucht; insbesondere der Ansätze von Abernethy (2016; 2021), Goldingay (2014) und Kennard (2020).

c) der Intertextualität (Zitate und Anspielungen) des Jesaja-buches mit den Paulusbriefen. Als Autoren spielen Hays (1989; 2005), Wilk (1998) und Hannah (2005) eine zentrale Rolle.

d) der Exegese des Epheserbriefs, insbesondere der Identifikation von Jesaja-Anspielungen in Eph 6,13-17. Unter anderem werden drei Studien vorgestellt, die sich explizit mit dem Themenbereich dieser Arbeit befassen: Qualls & Watts (1996), Moritz (1996) und Yoder Neufeld (1997). Das Kapitel schließt mit einer Auswertung in Hinblick auf die Forschungsfrage dieser Studie.

In Kapitel drei werden die literarische Untersuchung von Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch auf mögliche intertextuelle Parallelen sowie die exegetische Untersuchung der identifizierten Jesaja-Stellen in ihrem ursprünglichen literarischen Kontext und unter Berücksichtigung des gesamten Jesajabuches durchgeführt und genau beschrieben.

In Kapitel vier wird nach notwendigen Vorüberlegungen mithilfe der Ergebnisse von Kapitel drei sowie von relevanten Parallelen aus zwischen-testamentlicher jüdischer Literatur eine exegetische Untersuchung der Jesaja-Parallelen in ihrem Kontext von Eph 6,13-17 durchgeführt. In einer abschließenden Analyse wird deutlich, wie die jesajanischen Aussagen in Eph 6,13-17 (neu) interpretiert werden.

In Kapitel fünf wird das Resultat im Gespräch mit der Fachliteratur aus Kapitel zwei diskutiert, woraus Schlussfolgerungen, Konsequenzen, Anwendungen und Desiderate formuliert werden.

## 2. Literaturbericht

Das folgende Kapitel bildet eine Einführung in die Fachdiskussion, die für die vorliegende Studie bedeutsame Entwicklungen in der Forschung zusammenfassen soll. Einen groben Überblick dazu gab es schon unter 1.2. „Forschungsfragen“; nun werden die vier relevanten Themen (literarische Einheit des Jesajabuches, Entwurf einer gesamt-jesajanischen Theologie, Intertextualität von Jesaja und Paulus bzw. zwischentestamentlicher Literatur sowie Identifikation von Jesaja-Parallelen bei der Exegese von Eph 6,13-17) mithilfe von Fachliteratur stärker beleuchtet, sodass die Ausgangssituation und die Notwendigkeit dieser Arbeit ersichtlich werden.

### 2.1. Zur literarischen Einheit des Jesajabuches

Wie bei den Forschungsfragen (siehe 1.2.) bereits angeschnitten, bestand der möglicherweise auffälligste Paradigmenwechsel in der jüngsten Jesaja-Auslegung (Williamson 2009:21; vgl. Hays 2011:551f) darin, das Buch zunehmend im Lichte seiner literarischen Einheitlichkeit<sup>30</sup> zu betrachten, anstatt sich hauptsächlich auf seine einzelnen Fragmente und deren Aussagen sowie Entstehung zu konzentrieren.<sup>31</sup> Diese für die Hypothese der vorliegenden Arbeit unabdingbare Entwicklung kann man in zahlreichen Jesaja-Standardwerken nachverfolgen; exemplarisch werden an dieser Stelle drei richtungsweisende Arbeiten vorgestellt.

Während in der englischsprachige Exegese die hauptsächlich in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts aufgekommene Frage nach der Endkomposition des Jesajabuches grundsätzlich auf mehr Resonanz stieß (Berges & Beuken 2016:10), verhalf in der deutschen Forschung vor allem ein Aufsatz von Rolf Rendtorff (1984) zum Durchbruch der neuen Sicht. Unter anderem wird darin bemängelt, dass „die Frage nach der Komposition des Jesajabuches in seiner jetzt vorliegenden Form [...] nicht zu den allgemein anerkannten Themen der alttestamentlichen Wissenschaft [gehört]“ (:295). Rendtorff greift in seiner Studie Einsichten aus vorliegenden Arbeiten auf, die Hinweise auf

---

<sup>30</sup> Zum Begriff „Einheitlichkeit“ bzw. „Einheit“ (engl. „unity“) und den damit verbundenen Problemen siehe Williamson 2009:23f. Im Rahmen dieser Studie kann die Differenzierung der deutschen Begriffe nicht umfangreich ausgeführt werden.

<sup>31</sup> C. Hays (2011:549) beobachtet, dass die größte Spannung in der modernen Jesaja-Forschung zwischen Interpretationsansätzen besteht, die die Einheit des Buches betonen und Ansätzen, die die Vielfalt des Buches betonen.

eine bewusste Gesamtkomposition von Jesaja identifizieren (:296f), um diese weiterzuführen.

So weist er auf Schlüsselbegriffe und -konzepte hin, die alle drei Teile von Jesaja<sup>32</sup> umspannen, etwa Gottes Trost in 12,1; 40,1; 66,14 (:298-300) oder die Schuld des Volkes in 1,4; 40,2; 64,5f.8 etc. (:302-304), sowie auf thematische und theologische Querverbindungen innerhalb des ganzen Buches, etwa das Thema Zion/Jerusalem (:305-309).<sup>33</sup> Neben der bloßen Identifikation von gesamt-jesajanischen Motiven und Themen stellt Rendtorff auch wichtige Beobachtungen über deren Entwicklung innerhalb des Buches auf, so z.B. die Tendenz zum Gebrauch von *יְשַׁרְאֵל יְהוָה* in Jes 1-39 eher im Kontext des Gerichts, in Jes 40-55 dagegen eher im Kontext des Heils (:310-312). Auch wenn Rendtorffs Schlussfolgerungen zum Teil nicht zwangsläufig stimmen müssen (z.B. seine Vermutung einer dominierenden Stellung von Kap. 40-55 im Ganzen, :318) und es fraglich ist, inwiefern die Klärung des Verhältnisses der „ganz verschiedenen Stadien der Redaktion und Komposition“, für die er plädiert (:318), überhaupt realisiert werden kann, leistete die Studie einen wichtigen Beitrag zur Frage nach der Gesamtkomposition des Jesajabuches.

Auf Rendtorffs Desiderat nach „viele[n] eindringende[n] Untersuchungen“ (:317) reagierte neben anderen Auslegern Hugh Williamson, wenngleich mit einem anderen Schwerpunkt. In seiner 1994 erschienenen Studie „The Book Called Isaiah“ vertritt Williamson nach einem Überblick über den Paradigmenwechsel in der Jesaja-Forschung (Williamson 1994:1-18) nicht nur die These einer literarischen Abhängigkeit der Kap. 40-55 von den vorangehenden (vgl. :30-93), sondern versteht sie sogar als bewusste Fortsetzung und Überarbeitung von Kap. 1-39 durch den Verfasser des zweiten Teils (:116-239). Seine Hauptthese spitzt sich darin zu, dass der „Deuterjesaja“ die überlieferte Verkündigung des ursprünglichen Jesaja samt einigen Änderungen seinen eigenen Inhalten aus der Zeit des babylonischen Exils bewusst als Vorwort vorangestellt habe (:113).

Wie zu erwarten war, rief Williamsons' Fortschreibungshypothese Gegenreaktionen hervor (so exemplarisch Blenkinsopp 2002:49f). Neben einigen spekulativen Annahmen über die Verfasserschaft – unter anderem, dass der

---

<sup>32</sup> Zur Dreiteilung des Buches siehe 1.2. „Forschungsfragen“.

<sup>33</sup> Laut Schnittjer (2021:215) ist das Ausmaß der intertextuellen Bezüge bei Jesaja insgesamt wohl größer als in jedem anderen alttestamentlichen Buch.

Verfasser von Jes 40-55 sich als jemanden verstand, zu dessen Zeit die „Versiegelung“ des früheren jesajanische Korpus (vgl. 8,16) ihre Gültigkeit verlieren würde (:94-115) – und subjektiven Kriterien der Unterscheidung zwischen „vorexilischem“ und „exilischem“ Material (:27-29), die für das Anliegen der vorliegenden Arbeit nicht von Bedeutung sind, leistet Williamsons' Studie zumindest auf der rein literarischen Ebene wichtige Beiträge zur Frage nach der Endkomposition des Buches.<sup>34</sup> Während bei der „alten“ Redaktionskritik der Schwerpunkt auf der Fragmentierung des Buches lag, bauen Rendtorff und Williamson also darauf auf, gehen jedoch einen Schritt weiter und streben die Berücksichtigung einer Einheit der einzelnen Fragmente an (vgl. Gitay 2001:110-112).

Schließlich sei unter bedeutenden Werken, die eine literarische Einheitlichkeit von Jesaja betonen, der Kommentar von Childs aus der „Old Testament Library“-Reihe von 2001 erwähnt – allein schon deshalb, weil Childs im Zuge seines „canonical approaches“ bereits 1979 auf die literarische Endkomposition des Buches und die Beziehung seiner einzelnen Teile zueinander (sowie auf Schwächen der überproportionalen Konzentration auf diachrone Fragen in der Forschung) aufmerksam machte (Childs 1979:318-338).

Childs würdigt den Paradigmenwechsel, das Jesajabuch als Ganzes zu betrachten und damit einhergehend das Bestreben von unter anderem Rendtorff und Williamson, das Verständnis der Gesamtkomposition dadurch zu bereichern, dass das Bewusstsein für Bezüge von späteren Texten auf frühere geschärft wird (Childs 2001:2f). Dennoch sieht er die damit verbundene Konzentration auf Fragen nach der redaktionellen Überarbeitung als unzureichend, wenn es darum geht, eine literarische Einheit des Jesajabuches zu behandeln, weil diese Methodik die kanonische Endgestalt des Textes schlussendlich der Entstehung seiner Einzelteile bzw. ihrer Interpretation unterordnet. Folglich schlägt Childs ein exegetisches Vorgehen nach einem intertextuellen Ansatz vor, bei dem die gegenseitige Einflussnahme der einzelnen Texte und ihre theologische Vielfalt zwar beachtet wird, jedoch nicht,

---

<sup>34</sup> Zumindest, was Jes 1-39 und 40-55 angeht (aber vgl. Beobachtungen über Jes 56-66 in Williamson 1994:19-29). Williamsons Schüler Jacob Stromberg (2011:2-7) weitet die Fortschreibungshypothese auf Jes 56-66 aus und nimmt an, dass der Verfasser des dritten Teils für die Überarbeitung des Buches in seiner Endgestalt und somit dessen Querverbindungen verantwortlich sei.

um daraus konkrete Aussagen über Strömungen zu machen, die zur Entwicklung der Endform geführt haben (:4).<sup>35</sup>

Aus diesem Grund besteht der Kommentar von Childs – neben Einleitungen zu jedem der drei Teile sowie zu den Untereinheiten wie Kap. 1-12 – nicht nur aus einer Struktur- und Kontextanalyse und der eigentlichen Auslegung eines Abschnittes, sondern in manchen Fällen auch aus dessen „kanonischer Funktion“, wie beispielsweise im Fall von Jes 40,1-11 (:302f). Damit ist sowohl die Bedeutung des Textes für den kompletten Teil der Dreiteilung gemeint (im Falle von 40,1-11 etwa ist es sein Aufbau, der den Aufbau von Kap. 40-55 im Kleinformat widerspiegelt) als auch für die Gesamtkomposition von Jesaja (im Falle von 40,1-11 etwa dessen Selbstvorstellung, nicht als eine neue Vision eines anderen Propheten, sondern als Fortsetzung von dem, was in 1,1 überschriftartig über alles Folgende ausgesagt wird).

Darüber hinaus thematisiert Childs auch die kanonische Funktion des Textes in der gesamten Bibel (im Falle von 40,1-11 etwa Zitate daraus bei den synoptischen Evangelien zu Beginn des Wirkens von Jesus). Letzteres ist ohnehin ein – für die aktuelle Studie nicht unbedeutendes – Anliegen des Autors, der sich für eine stärkere Beachtung des Neuen Testaments und der theologischen Aussagen der ganzen christlichen Bibel bei der Interpretation von Jesaja ausspricht, auch wenn er im Vorfeld klarstellt, dass dies im Rahmen eines Kommentars nicht umfassend geschehen kann (:4f).

Wie man es bei einem Kommentar, der das gesamte Jesajabuch umfasst, erwarten würde, fällt die exegetische Untersuchung in Childs' Werk eher oberflächlich und überschaubar aus. Was seine Beobachtungen zur literarischen Einheitlichkeit des Buches angeht (der Autor würde selbst vermutlich eher von der „kanonischen Einheitlichkeit“ sprechen), bildet Childs' Arbeit jedoch ein gutes Beispiel für einen intertextuellen Ansatz, der einzelne Texte ins Gespräch miteinander bringt, ohne auf Hypothesen über ihre historische Entstehung bzw. ihre Abhängigkeit voneinander angewiesen zu sein. Auch wenn seine Nachverfolgung einer Einheitlichkeit aus Sicht der Verfechter von rein intertextuellem Arbeiten stellenweise zu sehr die fortlaufende kanonische Entfaltung betont – so wird z.B. Childs' Vorstellung einer „prophetic narrative

---

<sup>35</sup> „The fact that one cannot always determine the direction in which the intertextual reapplication flows as a warning against assigning too much importance on the recovery of sequential trajectories as the key to meaning.” (Childs 2001:4).

of Second Isaiah“ (:385) in Schnittjers (2021:218) voluminöser Untersuchung der alttestamentlichen Intertextualität kritisiert, weil „narrative“ eine Entwicklung in nur eine Leserichtung suggeriert, während Texte vielmehr in einer dynamischen Beziehung zueinander stünden<sup>36</sup> – sensibilisiert Childs‘ Arbeit dafür, die Rolle der Gesamtkomposition des Buches bei seiner Interpretation nicht zu vernachlässigen.

Diese drei Beispiele veranschaulichen den aktuellen Trend in der Jesaja-Forschung, die Gesamtkomposition des Buches bei der Auslegung zu berücksichtigen. Deutlich wird der Trend auch darin, dass es in Jesaja-Standardwerken mittlerweile selbstverständlicher erscheint, die Rolle der Relation von einzelnen Abschnitten zum unmittelbaren Kontext bzw. zum gesamten Buch zu thematisieren. So beginnt etwa die Einführung in Blenkinsopps (2002:41-54) Kommentar zu Jes 40-55 nach seiner Übersetzung des Textes mit der Frage nach der Funktion dieser Kapitel als Teil des Buches Jesaja,<sup>37</sup> während Beuken in seinen Kommentaren (siehe z.B. Beuken 2007:50-52) zuerst die Stellung des Abschnittes im Buch betrachtet und sich erst dann den diachronen Fragen widmet.<sup>38</sup>

Deutlich wird durch die Betrachtung der oben erwähnten Arbeiten auch, dass es unterschiedliche Ansätze zur Untersuchung der jesajanischen Einheitlichkeit gibt, etwa den redaktionskritischen von Williamsons oder den kanonischen von Childs.<sup>39</sup> Dabei bauen manche stärker auf diachrone Fragen auf und sind möglicherweise eher anfälliger für Hypothesen, während für andere der Text an sich stärker im Fokus steht. Letzteres ist – um die Brücke zur Hauptfrage dieser Arbeit zu schlagen – für die Untersuchung von alttestamentlichen Parallelen in neutestamentlichen Schriften letztendlich relevanter, weil es auch dabei in erster Linie um die Aussage des Textes und nicht seine Entstehung geht. Im Folgenden werden daher einige Vertreter des eher textorientierten Ansatzes besprochen.

---

<sup>36</sup> Childs (2001:4) selbst macht im Vorfeld klar, dass er sich aus theologischen Gründen weigert, nach strukturalistischen Kategorien zu arbeiten und damit den Text rein synchron und aus einer rein literarischen Perspektive heraus zu untersuchen.

<sup>37</sup> Im letzten Teil seines Jesaja-Kommentars vermutet Blenkinsopp (2003:56) – ähnlich wie Williamson im Falle von Jes 40-55 zu Jes 1-39 – eine Abhängigkeit der Kap. 56-66 von Kap. 40-55. Im Gegensatz zu Rendtorff ist er jedoch eher zurückhaltend, was die Verflechtungen zwischen Kap. 1-39 und 56-66 angeht (:34-37).

<sup>38</sup> Damit wird laut C. Hays (2011:556) die gängige Praxis der historisch-kritischen Kommentare des vergangenen Jahrhunderts auf den Kopf gestellt.

<sup>39</sup> Für eine Übersicht der unterschiedlichen Ansätze siehe Williamson 2009:23-30.



## 2.2. Zu einer gesamt-jesajanischen Theologie

Der stärker textorientierte Ansatz, das Jesajabuch in seiner Endkomposition zu betrachten, erlaubt es, einzelne theologische Themen und Motive sowie deren Entwicklung durch das ganze Buch hindurch zu verfolgen, um damit Beiträge zu einer möglichen „gesamt-jesajanischen“ Theologie zu leisten. Die Arbeiten in diesem Bereich sind Legion; auch stellen Lexikonartikel (z.B. Williamson 2012:372-375) und Einführungen in das Buch (z.B. Berges & Beuken 2016:35-49) häufig die Kurzfassung einer Theologie im Buch Jesaja vor. Ich beschränke mich auf drei aktuelle Arbeiten, die sich explizit damit befassen: Goldingay (2014), Kennard (2020) und Abernethy (2016).

John Goldingay, der neben vielen Artikeln unter anderem eine dreiteilige Theologie des gesamten Alten Testaments, einen exegetischen Kommentar zu Jes 56-66 und (zusammen mit David Payne) einen zu Jes 40-55 in der ICC-Reihe verfasst hat, stellte bereits in einem 2009 erschienenen Artikel sieben dominante theologische Themen fest, die sich durch das gesamte Buch ziehen (Goldingay 2009:168). Nach ihrer Erläuterung lautet sein Fazit, dass das Buch theologisch höchst komplex ist – was jedoch nicht die Idee einer gesamt-jesajanischen Theologie ad absurdum führt, sondern als eine Einladung an den Leser interpretiert werden sollte, den facettenreichen theologischen Fragen des Buches stärker auf den Grund zu gehen (:190). Zum gleichen Fazit kommt Goldingay auch in seiner ausführlichen Studie „Theology of the Book of Isaiah“ (2014:149), allerdings ist sein Weg dorthin erwartungsgemäß umfang- sowie für unsere Diskussion ertragreicher.

So würdigt Goldingay – gemäß seiner Vorstellung von dem Gesamtwerk als einer Collage aus unterschiedlichen Botschaften (:12) – zunächst die theologische Vielfalt der einzelnen Hauptabschnitte des Buches (1-12 / 13-27 / 28-39 / 40-55 / 56-66) samt ihren Besonderheiten (:17-87). Deutlich wird dabei, dass bestimmte theologische Themen schwerpunktmäßig nur in bestimmten Abschnitten zu finden sind (etwa Monotheismus in Jes 40-55; vgl. :62-64), während andere Themen (wie menschliches Vertrauen, das vor allem in den Narrativen von Jes 1-12 und 28-39 thematisiert wird, vgl. :24-26;59f) in verschiedenen Teilen des Buches behandelt werden.<sup>40</sup> Deutlich

---

<sup>40</sup> Etwas inkonsequent wirkt der Exkurs über Jesajas Rolle im Neuen Testament, der zur Betrachtung der Theologie von Kap. 1-12 zugeordnet wird, tatsächlich jedoch alle Teile des Buches umspannt (Goldingay 2014:32-36).

wird auch die Entfaltung mancher Themen über die einzelnen Bücher hinweg: Während laut Goldingay der Titel „der Heilige Israels“ etwa in den ersten 39 Kapiteln des Buches eher mit Gericht über Israel konnotiert werde, werde in Stellen wie 41,14 („und dein Erlöser ist der Heilige Israels“) diese Argumentation auf den Kopf gestellt – „Yahweh’s being Israel’s Holy One is also the reason why Yahweh cannot simply throw off Israel“ (:64).<sup>41</sup>

Damit wird die Notwendigkeit von Goldingays Hauptanliegen unterstrichen, eine Theologie des gesamten Buches zu formulieren (:11), was im zweiten Teil der Studie angestrebt wird. Die sieben theologischen Hauptthemen aus seiner früheren Arbeit werden auf 13 erweitert, die unter anderem Gottes Offenbarung (:91-96), Gott als „den Heiligen Israels“ bzw. als „den HERRN der Heerscharen“ (:97-100), Israel bzw. Juda (:106-109), Gericht über Jerusalem bzw. Wiederherstellung Jerusalems (:110-116), die Nationen (:121-126), David (:139-142)<sup>42</sup> sowie den Tag des HERRN (:143-149) beinhalten. Vor allem Gottes Identifikation als „der Heilige Israels“ ist dabei – angesichts dieser typisch jesajanischen Verwendung des Titels über das ganze Buch hinweg<sup>43</sup> – für Goldingay das theologische Hauptthema, das im gesamten Buch entfaltet wird (:13).

Ähnlich wie Goldingay verfolgt Douglas Kennards Arbeit von 2020 die Absicht, eine „theology of the manuscript of Isaiah“ zu sein, die schwerpunktmäßig nach dem synchronen Ansatz vorgeht (Kennard 2020:2f). Begründet wird die Methode unter anderem exegetisch sowie textkritisch – so liefert zum einen das Buch selbst in seiner Gesamtkomposition zu wenig Hinweise auf die Entstehung seiner Einzelteile (:2), zum anderen gibt es z.B. keine archäologischen Funde, die eine Zäsur zwischen den drei Teilen des Buches oder ihre Existenz unabhängig voneinander bestätigen würden (:3). Unabhängig von der Frage, ob diese Beobachtungen aussagekräftig genug sind, um diachrone Thesen zu widerlegen, wird so unterstrichen, dass die Endform des Textes einen synchronen Ansatz rechtfertigt.

---

<sup>41</sup> Damit führt Goldingay den Gedanken von Rendtorff (1984:310-312) weiter.

<sup>42</sup> Laut Goldingay (2014:142) stellt Jesaja einen Mikrokosmos der komplexen Darstellung von Monarchie und Messias in der Schrift dar.

<sup>43</sup> So kommt der Titel laut der Zählung von Berges & Beuken (2016:39) 13-mal in Kap. 1-39 vor, zehnmal in Kap. 40-55 und dreimal in Kap. 56-66 – dagegen nur sechsmal im gesamten restlichen Alten Testament.

Nach Kennard – der ebenfalls von unterschiedlichen thematischen und theologischen Schwerpunkten in den Einzelteilen des Buches Jesaja (1-12; 13-35; 36-39 / 40-48 / 49-55 / 56-66) ausgeht (:7-10) – lautet die Hauptbotschaft des Propheten (:7):

„sovereign Yahweh judges all the earth and Israel for the purpose of recreating them into his ideal kingdom centered in Jerusalem under the messianic Davidic servant-king.“

Wie Goldingay sieht Kennard unter anderem Gottes Erhabenheit (:11-61), Gericht (:129-139) bzw. Wiederherstellung Israels (:152-175), das Schicksal der Nationen (:140-151;228-232) sowie die Davidsdynastie (:186-193) als zentrale theologische Themen des Buches. Auch das Motiv der zeichenhaften Verheißung einer Geburt in Jes 7-9 wird von Kennard auf eine Stufe mit den anderen oben erwähnten theologischen Hauptthemen des Buches gestellt, indem es ein eigenes Kapitel erhält (:176-185). Jedoch besteht das Kapitel viel mehr aus einer Betrachtung der christlichen bzw. gesamtbiblischen Rezeption dieser Verheißungen, als es die übrigen Kapitel tun, und weicht stark vom synchronen Ansatz im strengen Sinne ab; die wichtige Rolle des Themas in der christlichen Theologie scheint hier stärker im Fokus gestanden zu haben als seine (verhältnismäßig unbedeutende) Rolle in der Gesamtkomposition des Jesajabuches als solches.

Expliziter als Goldingay hebt Kennard jedoch auch die Zentralität der Motive des (leidenden) Gottesknechts (:194-212), des neuen Exodus (:213-221) sowie – als Zuspitzung seiner Studie – der Königsherrschaft Gottes (:222-232) hervor.<sup>44</sup> Die letztgenannte wird bereits bei der Behandlung der Motive der Erhabenheit Gottes (:14-16;41), des Nachkommen Davids (:187), des Gottesknechts (:195f) sowie des neuen Exodus (:221) angeschnitten, sodass deutlich wird, dass theologische Themen bei Jesaja nie unabhängig voneinander, sondern miteinander stark verwoben sind. Unter anderem erkennt Kennard eine Überlappung der Königsherrschaft Gottes mit der Königsherrschaft eines messianischen Nachkommens von David sowie – angeregt durch eine Studie von M. Sweeney (1997) – eine Neukonzeptualisierung des Davidsbundes in der Entfaltung des Jesajabuches (:188f): So wird in Jes

---

<sup>44</sup> Allerdings beschränkt sich Kennard im letzten Kapitel vor allem auf den eschatologischen Aspekt der Königsherrschaft.

55,3-5 – im Kontext der letzten ausdrücklichen Erwähnung von David im gesamten Buch – ein zukünftiger Bund von einem Individuum auf ein Kollektiv ausgeweitet (auch Goldingay [2014:142] stellte fest, dass Israel ab Jes 54,17b-55,5 eine David-ähnliche Funktion wahrnimmt).

Anders als Goldingay (:110-116) widmet Kennard zudem der Rolle von Jerusalem/Zion nicht viel Beachtung – was im Licht der Erwähnung Jerusalems in seiner eigenen Zusammenfassung der Hauptbotschaft (:7) sowie angesichts der vielen Erwähnungen der Stadt im Zusammenhang mit dem eschatologischen Ausblick des Buches (Jes 2,2-4; 12,6; 35,10; 60,14; 61,3; 62,1-12 etc.) doppelt paradox erscheint. Insgesamt jedoch enthalten die in beiden Arbeiten identifizierten theologischen Hauptthemen von Jesaja eine relativ große Schnittmenge.

Als letzte zwei Beispiele eignen sich die zwei jüngsten Studien von Andrew Abernethy (2016; 2021), der schon davor eine ähnlich textorientierte Arbeit über das Motiv des Essens (2014) im Buch Jesaja verfasst hat. Die erste der Studien, ein „thematic-theological approach“ (so der Untertitel von „The Book of Isaiah and God’s Kingdom“), versteht Abernethy als einen Überblick über theologische Themen des Buches nach einer synchronen Leseweise mit dem Konzept von Gottes Königsherrschaft / Königreich<sup>45</sup> als Ausgangspunkt (Abernethy 2016:1;7-10). Während Goldingay dieses Motiv also nur nebenbei erwähnt und für Kennard es eins von vielen Themen ist, ist es für Abernethy ein Hauptthema, das sich durch alle drei Teile zieht.

In der Arbeit werden alle drei Teile des Jesajabuches auf ihre Darstellung des Motives der Königsherrschaft Gottes hin untersucht (:13-118), woraus eine Synthese folgt (:112-117). Ihr Ergebnis lautet, dass es über die Gesamtkomposition des Buches hinweg Überlappungen des Motivs mit anderen Themen gibt, nämlich mit der Herrlichkeit Gottes (z.B. Jes 6,3; 40,5; 59,19), dem Verhältnis des Königs zu den Nationen (z.B. 2,2-4; 24,23; 60; 66,18-24), der Dynamik zwischen Gericht und Heil sowie der Dynamik zwischen Geschichte und Eschatologie.

---

<sup>45</sup> Im Englischen „God’s kingdom“, was eine präzise deutsche Übersetzung erschwert. Auf die verschiedenen Nuancen der beiden von mir verwendeten deutschen Begriffe einzugehen, würde an dieser Stelle den Rahmen sprengen. Siehe die Diskussion zu Jes 52,7 unter 3.2.2.3.

Abgerundet wird die Arbeit durch das letzte Kapitel, in dem einige Beobachtungen über das Wesen der Königsherrschaft Gottes und seiner Untertanen aus jesajanischer Gesamtdarstellung abgeleitet werden (:171-198). Davor jedoch erläutert Abernethy eine weitere besondere Facette im Jesajabuch, die mit dem Motiv der Königsherrschaft Gottes zusammenhängt: So ist darin stets eine menschliche Figur beinhaltet, deren Handeln direkt oder indirekt mit der Realisierung der Königsherrschaft JHWH verbunden ist – in Jes 1-39 ein Nachkomme Davids (7,14; 8,23-9,6; 11,1-10; 16,5; 32,1), in 40-55 der „Gottesknecht“ (v.a. 49,1-13; 50,4-9; 52,13-53,12) und in 56-66 der Gesalbte aus 61,1-3 (:119-171).<sup>46</sup> Die Beobachtungen von Goldingay und Kennard, laut denen die Nachkommenschaft Davids bzw. der Knecht Gottes ebenfalls wichtige jesajanische Motive sind, werden damit von Abernethy ebenfalls anerkannt und vertieft. Auch dies trägt zu einer Nachvollziehbarkeit einer gesamt-jesajanischen Einheitlichkeit bei gleichzeitiger Würdigung seiner theologischen Vielfalt bei.

Als Ergänzung sei in diesem Teil des Literaturberichts noch auf Abernethys aktuelle Studie aus der „Discovering Biblical Texts“-Reihe (2021) hingewiesen, die sich von den drei anderen hier betrachteten Arbeiten darin unterscheidet, dass sie nicht nur den synchronen Entwurf einer gesamt-jesajanischen Theologie enthält, sondern unter anderem auch einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte des Buches (Abernethy 2021:8-37) sowie einen Ausblick auf die christliche Rezeption von jedem der identifizierten theologischen Hauptthemen (z.B. des Zion-Motivs, :92-98).

Im Gegensatz zur vorherigen Arbeit spielt die explizite Thematik der Königsherrschaft Gottes hier eine untergeordnete Rolle. Stattdessen identifiziert Abernethy – nach einer Gliederung des Buches in ein vierteiliges (1-39 / 40-48 / 49-55 / 56-66) Metanarrativ mit dem „Holy One“ als dem zentralen verbindenden Element (:42-54) – fünf Hauptthemen: Gottes Heiligkeit (:58-67), Zion (:75-92), den messianischen König (:100-110), den leidenden Knecht (:117-133), Gerechtigkeit (:142-158) sowie die Anbetung JHWHs (:165-168). Darin sind Überschneidungen und Differenzierungen enthalten, etwa die Feststellung von unterschiedlichen menschlichen Mittlern beim Errichten der

---

<sup>46</sup> Kap. 61 bildet dabei das Zentrum des chiasmisch orientierten Jes 56-66 (Abernethy 2016:83-85;160); siehe auch unter 3.2.3.2.

Gerechtigkeit Gottes – in Jes 1-39 den Nachkommen Davids, in Jes 40-55 den Knecht und in Jes 56-66 die Knechte bzw. der Gesalbte (:152-155).

Insgesamt ist die Studie viel stärker gesamtkanonisch bzw. historisch-theologisch motiviert als „The Book of Isaiah and God’s Kingdom“, was u.a. die Zentralität des leidenden Knechts darin erklärt. Damit wird zwar das gesamt-biblische Anliegen der vorliegenden Arbeit vorweggegriffen, für die Frage nach einer gesamt-jesajanischen Theologie ist das Werk im Vergleich zu Abernethys vorangegangenen Studie jedoch eher weniger entscheidend.

Zusammenfassend stellen sich im Vergleich der untersuchten Entwürfe einer Theologie des gesamten Buches Jesaja folgende vier Ergebnisse heraus, die für diese Arbeit signifikant sind:

a) Die Bestrebungen des synchronen Ansatzes, aus der literarischen Einheitlichkeit des Gesamttextes von Jesaja eine theologische Einheit abzuleiten, führen keineswegs zu einer erzwungenen Angleichung von teilweise widersprüchlich erscheinenden theologischen Aussagen. Wie die beiden Fazits von Goldingay (sowohl von 2009:190 als auch von 2014:149) betonen,<sup>47</sup> sollte die Komplexität des Buches als eine Einladung interpretiert werden, seine unterschiedlichen Themen gründlich zu betrachten, und nicht etwa künstlich abzuschwächen. Gerade dann entsteht doch eine Einheitlichkeit, wenn die ihr zugrunde liegende Vielfalt miteinander ins Gespräch gebracht wird.

b) Trotz der großen Diversität im Buch – laut Oswalt (1986:52) ist in Jesaja die ganze Bandbreite der biblischen Theologie stärker enthalten, als in jedem anderen Buch des Kanons – lassen sich einige theologische Motive beobachten, die in allen besprochenen Arbeiten eine zentrale Rolle spielen. An erster Stelle ist JHWH selbst und dessen souveräne Herrschaft in Geschichte und am Ende der Zeiten zu nennen. Damit geht das Schicksal Israels einher, das im Zuge von JHWHs Herrschaft sowohl Gericht als auch Rettung erlebt bzw. erleben wird, wobei Jerusalem als Ort eine zentrale Rolle spielt. Ebenfalls wichtig ist das Schicksal der Nationen, das sich bei Gott entscheidet. Schließlich sollte die Beobachtung hervorgehoben werden, dass Gott beim Vollzug seines Plans über das Buch Jesaja hindurch unter

---

<sup>47</sup> Auch Abernethys (2016:113) Anmerkung zu seiner Synthese des Motivs der Königsherrschaft Gottes geht in die gleiche Richtung: „The book of Isaiah does not want us to condense God, the king, into one simple idea; instead, the book invites us to allow its collage of portraits of God as king to elicit a range of responses.“

anderem auf wichtige Personen wie den messianischen König sowie den Knecht zurückgreift.

c) Die Bestimmung einer theologischen Einheitlichkeit im literarischen Gesamtwerk, die die Aussagen der Einzelteile in einem angebrachten Umfang zu würdigen anstrebt, wird nicht darum herumkommen, eine Entwicklung der theologischen Themen innerhalb des Buches zu beobachten. Als Beispiel dafür sei erneut auf Abernethys (2016:119-170) Schilderung der drei verschiedenen Mittlerrollen der Königsherrschaft Gottes in Jes 1-39 / 40-55 / 56-66, aber auch schon auf Rendtorffs (1984:310-312) Beobachtungen über den unterschiedlichen Gebrauch von  $\text{קָדוֹשׁ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  in 1-39 im Vergleich zu 40-66 verwiesen. Auch wenn auf der rein intertextuellen Ebene keine Aussagen darüber getroffen werden können, welche Stellen ursprünglich und welche eine spätere Entwicklung sind, ist bei einer synchronen Leseweise des Buches in seiner Endgestalt eine Entwicklung nachvollziehbar.

d) Welche Themen und ihre Entwicklungen des Jesajabuches theologisch von besonderer Bedeutung sind, entscheidet sich nicht nur an ihrer Rolle im Gesamtwerk, sondern nicht zuletzt auch an ihrer Rezeption. Veranschaulicht wird dies in Abernethys letzter Arbeit, die für die christliche Rezeption des Jesajabuches sensibilisiert:<sup>48</sup> Während der leidende Knecht aus Jes 52,13-53,12 auf der rein literarischen Ebene nur ein Randthema in der Gesamtkomposition darstellt, ist dieses Motiv für die christliche Theologie von einer besonderen Bedeutung. Die Frage nach einer gesamt-jesajanischen Theologie steht also in einer Wechselbeziehung mit der Theologie der gesamten Bibel – was zum nächsten Bereich des Literaturberichts führt.

### **2.3. Zur Intertextualität zwischen dem Jesajabuch und den Paulusbriefen sowie der zwischentestamentlichen Literatur**

In Kapitel 1 wurde der Begriff „Intertextualität“ bereits definiert (siehe 1.7. „Definition der Begriffe“) und es wurde erläutert, wie das Thema Intertextualität von neu- und alttestamentlichen Schriften – speziell Jesaja – in den letzten Jahren an Bedeutung gewann (siehe 1.2. „Forschungsfragen“). An dieser Stelle werden beispielhaft einige für die vorliegende Studie relevante Arbeiten aus diesem Bereich näher vorgestellt.

---

<sup>48</sup> Wie schon vor ihm unter anderem Sawyer 1996 und Childs 2004.

Als richtungsweisend für die gesamte Diskussion stellte sich die bereits erwähnte Studie von Hays (1989) heraus, in der die Paulusbriefe (zumindest die sogenannten „unbestrittenen“) – anders als im Großteil der Paulusforschung – nicht primär aus einer Rekonstruktion ihres historischen Kontexts heraus interpretiert werden, sondern als das Ergebnis von komplexen intertextuellen Verbindungen mit den Heiligen Schriften ihrer Zeit (Hays 1989:xi).

In einem Überblick über den aktuellen Stand der Forschung der paulinischen Hermeneutik beobachtet Hays, dass dem bekannten Vorwurf des liberalen Protestantismus, Paulus' Gebrauch von manchen Schriftstellen sei abenteuerlich und würde die ursprüngliche Bedeutung verdrehen, nicht ausreichend entgegengetreten wird (:5-14).<sup>49</sup> Er schlägt daher einen intertextuellen Ansatz vor (:14-21), bei dem nicht nur die expliziten Zitate ausschlaggebend für die Nachvollziehbarkeit der paulinischen Hermeneutik sind, sondern – frei nach dem Konzept der „Metalepsis“ des Literaturwissenschaftlers John Hollander (1981:133-149) – auch die unterschwellig, nur angedeuteten „Echos“, die den Leser vor eine „unausgesprochene Korrespondenz“ mit dem ursprünglichen Text stellen und auf Aspekte daraus anspielen, die nicht explizit kenntlich gemacht werden (:20f).

Um es mit der Abwandlung einer Analogie von Hays (:43) zusammenzufassen: Paulus, dessen Weltanschauung, Vokabular und Vorstellungskraft mit den Heiligen Schriften gesättigt waren, „zitiert“ sie nicht, wie man es sich heutzutage vermutlich am ehesten vorstellen würde, indem er etwa Passagen aus einem vor ihm aufgeschlagen liegenden Alten Testament abschreibt,<sup>50</sup> sondern deutlich ungebundener – ähnlich wie ein Musikvirtuose, der keine Noten ablesen muss, um ein Lied musikalisch zu „zitieren“ – und dennoch in der ursprünglichen Bedeutung verwurzelt. Seine Auslegungsart erweitert den typologischen Entwicklungsverlauf, der bereits in den ursprünglichen Texten selbst angedeutet wurde (:164).<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Sehr zutreffend ist dabei unter anderem Hays' Kritik am vorschnellen Verweis auf den „Midrasch“ in der christlichen Auslegung – als eine Art „Lizenz“ für abenteuerliche Exegese sowie als Ausrede für den Exegeten, nicht nach einer guten Begründung dafür zu fragen (Hays 1989:13).

<sup>50</sup> Wie Moyise (2015:24) anmerkt, ist es allein aufgrund der physischen Umstände, die die Arbeit mit großen Schriftrollen bedingten, unwahrscheinlich, dass neutestamentliche Verfasser beim Zitieren aus dem Alten Testament tatsächlich jedes Mal die entsprechende Stelle in der Vorlage lokalisierten und sie kopierten.

<sup>51</sup> Damit stellt Hays im Übrigen keine revolutionäre These auf: Schon 1952 hatte Dodds Studie über eine „sub-structure“ des Neuen Testaments, „According to the Scriptures“, als eins ihrer Hauptargumente die Beobachtung, dass alttestamentliche Zitate in neutestamentlichen



Um Willkür bei der Identifikation von unterschwelligem intertextuellen Anspielungen vorzubeugen, listet Hays nach Vorüberlegungen über den Ort des „hermeneutical events“ (:25-29)<sup>52</sup> sieben Kriterien auf, nach denen ein intertextuelles Echo vorliegt (:29-32), etwa die Verfügbarkeit der ursprünglichen Quelle für den Verfasser („availability“), den Grad an Ausdrücklichkeit („volume“) oder den Bezug zum selben Text an anderen Stellen („recurrence“). Anschließend wird der Ansatz am gesamten Römerbrief veranschaulicht (:34-83) und daraus eine „ekkesiozentrische Hermeneutik“ (:84-121) sowie anhand von 2 Kor 3 eine „Hermeneutik des Neuen Bundes“ (:122-153) abgeleitet, bevor Hays im letzten Kapitel der Arbeit dazu einlädt, das hermeneutische Modell des Paulus als Vorbild für die heutige Interpretation und Proklamation der Heiligen Schrift zu gebrauchen (:154-192).

Auch wenn es den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, die hermeneutischen Implikationen (und somit den Großteil) von Hays' Studie zu bewerten, muss positiv hervorgehoben werden, dass sein Bestreben nach der Untersuchung des unerwähnten Kontexts des ursprünglichen Textes zu einem kohärenten Interpretationsmodell der paulinischen Schriftzitate führt. Gerade den auf den ersten Blick problematisch anmutenden Neuinterpretationen von Schriftzitate des Paulus (etwa das berüchtigte Dtn 30,12-14-Zitat in Röm 10,5-10; siehe die Analyse in Hays 1989:77-82) wird auf diese Weise eine befriedigende Erklärung verliehen.

Ein weiterer wichtiger Gedanke aus Hays' Studie (der bei der Interpretation von Eph 6,13-17 noch von Bedeutung sein wird), ist die Hervorhebung einer hermeneutischen Methode der Schriftbezogenheit des Paulus, die Hays als „ekkesiozentrisch“ bezeichnet (:84-87). Dieses – am Beispiel der Schriftauslegung in Gal 4,21-31 erläuterte – Modell erlaube es Paulus, in der Gemeinde eine hermeneutische Kontinuität (jedoch keine Ablösung!) des alttestamentlichen Volkes Gottes zu sehen (vgl. 2005:4-6). Die Gemeinde wird von Paulus als eine eschatologische Gemeinschaft (vgl. 1 Kor 10,11) dargestellt, in der sich alttestamentliche Verheißungen zu erfüllen beginnen, ähnlich wie die Qumran-Sekte sich selbst definierte (1989:168-

---

Texten oft so etwas wie die Spitze eines Eisbergs bilden und nur dann wirklich erfasst werden können, wenn die Leser sich des größeren Kontext bewusst sind, aus dem sie entnommen wurden (Dodd 1952:126f; vgl. Moyise 2015:15).

52

Mit anderen Worten geht es hier darum, ob sein Ansatz eher Leser- oder Autor-orientiert ist – eine Frage, zu der die vorliegende Studie noch unter 4.1.2. zurückkehren wird).

173). Die Kontinuität besteht dabei in einer Hermeneutik, die die Heilige Schrift als ein Narrativ von göttlicher Erwählung und Verheißungen versteht und in dessen Zuge die Rolle der Torah neu definiert wird (:157).<sup>53</sup>

„all God’s dealings with Israel in the past – as recounted in Scripture – must have pointed toward the present apocalyptic moment. If God was authoring the sacred story, then all the story’s narrative patterns must foreshadow the experience of the community that has now encountered the apocalypse [lit. ‘unveiling’] of God’s grace” (:105).

Auch die Erfüllung von messianischen Verheißungen der alttestamentlichen Schriften wird von Paulus laut Hays eher ekklesiologisch und nicht etwa christologisch interpretiert (:161f); insofern Christus sowohl eine Einzelgestalt als auch eine Körperschaft darstellt, zu der Gläubige gehören (:191f).<sup>54</sup> Für die vorliegende Studie relevant ist schließlich Hays’ Beobachtung, dass die paulinische Theologie hauptsächlich im Buch Jesaja verwurzelt ist (:162). So ist etwa die bei Jesaja angekündigte zukünftige universelle Offenbarung des Heils und der Gerechtigkeit Gottes zentral für das paulinische Missionsverständnis, wie es in Röm 1,16f kurz umrissen wird (:36f).

Diese letzte Beobachtung wurde von Hays in einem erstmalig 1998 erschienenen und 2005 als Teil seines Sammelbands „Conversion of Imagination“ herausgegebenen Artikel mit dem Untertitel „Paul’s Reading of Isaiah“ stärker entfaltet. So spiegele sich Paulus’ besonderes Interesse am Jesajabuch in einer Vielzahl von Zitaten und Anspielungen (laut den Zählungen, auf die Hays verweist, sind es 31 bzw. 21 von den insgesamt 89 bzw. 50 in den als „unbestritten“ geltenden Paulusbriefen) sowie in einer häufigen namentlichen Erwähnung des Buches (fünfmal im Römerbrief)<sup>55</sup> wider (Hays 2005:25f). Die ekklesiozentrische Auslegung von Jesaja erlaube es Paulus, darin sowohl eine prophetische Vorhersage der Inklusion von Nichtjuden in das eschatologische Volk Gottes als auch die Legitimation seines eigenen apostolischen Dienstes zu sehen (:26). Die expliziten Zitate seien dabei, im Einklang mit Hays’ These von 1989, nur die sichtbare Spitze eines Eisbergs (:27).

<sup>53</sup> Siehe auch Hays 2005:171. Für Einwände gegen den narrativen Ansatz siehe Moo 2021:11-14.

<sup>54</sup> Der Grund dafür hängt mit der Tatsache zusammen, dass die paulinische Leserschaft sich stärker mit der Frage nach der eigenen kommunalen Identität und weniger mit der Frage nach der Identität von Jesus auseinandersetzen musste (Hays 1989:162).

<sup>55</sup> Röm 9,27.29; 10,16.20; 15,12.

Nach erklärenden Vorüberlegungen zur Methodik der Intertextualität (:27-33) wendet Hays seine sieben Kriterien zur Unterscheidung eines bewussten intertextuellen Echos aus „Echoes in Scripture“ konkret auf das Buch Jesaja an (:34-45). Deutlich wird dabei unter anderem, dass erstens ein hoher Bekanntheitsgrad des Buches als Teil der Heiligen Schrift vorausgesetzt werden kann, wie zahlreiche Zitationsformeln (z.B. in Röm 10,11; 14,11; 1 Kor 14,21) nahelegen (:34); zweitens, dass vor allem in Röm 9-11 häufig aus Jesaja zitiert wird (:39); drittens, dass die Anspielungen auf Jesaja keine willkürlichen „proof texts“, sondern fest in die Aussage von Jes 40-55 – Gottes eschatologische Gerechtigkeit, die ein Ende des Exils herbeiführt und sich auf Nichtjuden ausweitet – eingebettet sind (:38-40); viertens, dass es der christlichen Tradition nicht immer gelungen ist, der paulinischen bzw. jüdischen hermeneutischen Matrix zu folgen (:43). Als eine Forschungslücke sieht Hays zudem die Frage nach Unterschieden sowie Gemeinsamkeiten zwischen der paulinischen Interpretation von Jesaja und anderen jüdischen Interpretationen zu seiner Zeit. Darüber hinaus wünscht er eine stärkere Untersuchung der Interpretation von Jesaja in anderen frühchristlichen Schriften sowie ihrem Verhältnis zur paulinischen Interpretation (:41f).

Ausgehend von den expliziten Jesaja-Zitaten skizziert Hays schließlich ein Narrativ,<sup>56</sup> das Paulus' Verständnis des Jesajabuches zusammenfasse (:45-47): Israel ist ungehorsam (vgl. Jes 59,7f in Röm 3,15-17 / 52,5 in Röm 2,24 / 65,2 in Röm 10,21), jedoch hat Gott einen treuen Überrest bewahrt (vgl. Jes 1,9; 10,22 in Röm 9,29.27). Durch diesen vollbringt Gott sein eschatologisches Heil, das jedoch an Christus bedingt ist, woran die Mehrheit Israels scheitert (vgl. Jes 49,8 in 2 Kor 6,2; Jes 8,14; 28,16 in Röm 9,32f; 10,11). Im Gegensatz zu Israel nehmen Nichtjuden die apostolische Verkündigung dieser guten Nachricht bereitwillig an (vgl. Jes 11,10 in Röm 15,12 / 45,14 in 1 Kor 14,25 / 52,7 in Röm 10,15 / 52,15 in Röm 15,21 / 54,1 in Gal 4,27 / 65,1 in Röm 10,20), jedoch – so wie innerhalb von Israel – nicht alle (vgl. Jes 22,13 in 1 Kor 15,32 / 28,11 in 1 Kor 14,21 / 29,10 in Röm 11,8 / 29,14 in 1 Kor 1,19 / 29,16; 45,9 in Röm 9,20 / 53,1 in Röm 10,16 / 65,2 in Röm 10,21). Schließlich wird Gott Israel erlösen und seine Königsherrschaft über die ganze Welt errichten (vgl. Jes 25,8 in 1 Kor 15,54 / 27,9 in Röm 11,27 / 45,23

---

<sup>56</sup> Dass es eine „story“ und nicht eine Sammlung von losen Orakeln ist, hebt Hays (2005:48) ausdrücklich hervor (vgl. :171).

in Röm 14,11 / 59,20 in Röm 11,26); seine Gnade ist unergründlich (vgl. Jes 40,13 in Röm 11,34; 1 Kor 2,16 / 64,4 in 1 Kor 2,9).

Kurz nach der Erstveröffentlichung dieser Studie (vgl. :48 FN 41) wurde 1998 in der FRLANT-Reihe die Dissertation von Florian Wilk herausgegeben, die den Gedanken der paulinischen Verwurzelung im Jesajabuch weitaus umfangreicher vertieft. Wilks Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass kein anderes biblisches Buch in den – zumindest als „unbestritten“ geltenden – Paulusbriefen häufiger zitiert wird als Jesaja (Wilk 1998:1);<sup>57</sup> die Intention seiner Studie ist folglich die Bestimmung des Einflusses des Jesajabuches auf das paulinische Selbstverständnis sowie auf seine Verkündigung Jesu Christi unter Nichtjuden (:1).

Nach der Einleitung widmet sich Wilk zunächst der Gestalt der paulinischen Textvorlage (:17-59) sowie der Frage nach der Funktion von separaten Zitaten sowie Zitatketten (:59-159), bevor ihre Deutung anhand von vier grundlegenden Fragen durchgeführt wird (:160-206). Deutlich wird dabei unter anderem, dass die Zitate sich ohne ein erkennbares Muster auf sämtliche Briefe verteilen sowie aus dem gesamten Jesajabuch stammen (:58)<sup>58</sup> und dass die meisten Jesaja-Zitate im Zusammenhang mit der Tatsache vorkommen, dass ein Großteil Israels das Evangelium Jesu Christi ablehnt (:177). Auch geht hervor, dass die Zitate stellenweise bewusst modifiziert werden, um für die paulinische Argumentation relevanter zu sein (:58f) – eine Methode, die in antik-jüdischen Schriften keine Parallelen hat (:204),<sup>59</sup> ebenso wie die Methode der Mischzitate (:205). Das einzigartige Zitierverfahren von Paulus fasst Wilk als „Nach- bzw. Neusprechen der Prophetenworte in konkreten Argumentationszusammenhängen“ zusammen (:205).

Dagegen decke sich laut Wilk die paulinische Deutung der Jesaja-Zitate auf die in Christus angebrochene Heilszeit mit der Deutung der entsprechenden Stellen auf die eschatologischen Heilszeit in der Exegese von anderen antiken jüdischen Schriften. Insbesondere die Qumran-Funde weisen eine

---

<sup>57</sup> Laut einer Übersichtstabelle, die Zitate sowie Anspielungen berücksichtigt, sind es laut Wilk (1998:341) 56-mal.

<sup>58</sup> Wobei, wie auch von Hays (2005:39) beobachtet, besonders Röm 9-11 eine auffällige Konzentration von Jesaja-Zitaten aufweist (ca. ein Drittel aller Jesaja-Bezüge aus den „unbestrittenen“ Paulusbriefen, Wilk 1998:384), woraus Wilk schlussfolgert, die Abfassung dieses Abschnittes würde auf einer intensiven erneuten Lektüre des Jesajabuches basieren (:58).

<sup>59</sup> Lediglich der Targum erinnert mit seiner freieren Übertragung des ursprünglichen Wortlauts daran, wobei dort keine einzelnen Zitate vorliegen, wie in den Paulusbriefen (Wilk 1998:205).

ähnliche Hermeneutik auf, weil dort das Heilsgeschehen Gottes ebenfalls auf die Gegenwart der Glaubensgemeinschaft bezogen wird (:205).

Eine weitere Besonderheit der paulinischen Intertextualität mit Jesaja findet sich im nächsten Teil der Arbeit, der Kontextrezeption (:205-265), darin, dass die Prophetenschrift stets mit Bezug auf den jeweiligen Kontext zitiert wird. So wird beispielsweise in Röm 15,9-12 explizit nur Jes 11,10 zitiert (V. 12) – indirekt erinnert jedoch der komplette Abschnitt mit seinem Aufruf zum Lobpreis Gottes an das Loblied Gottes aus Jes 12,1-6 (:214f). Ohne ausdrückliche Bezüge zu Hays'schen „Echos“ wird dieses Konzept von Wilk also bestätigt.

Ein umfangreicher, für die vorliegende Arbeit wichtiger Teil von Wilks Studie widmet sich den indirekten Anspielungen auf Jesaja (:266-339).<sup>60</sup> Als Kriterien zur Bestimmung von Jesaja-Anspielungen bei Paulus gelten eine Übereinstimmung mit der LXX-Wortwahl (insbesondere bei Wendungen, die innerhalb der LXX nur bei Jesaja zu finden sind)<sup>61</sup> sowie Übereinstimmungen im Kontext der Jesaja-Stelle und ihrem entsprechendem Zitat im paulinischen Umfeld (:267f). Er kommt auf mind. 30 Anspielungen in den „unbestrittenen“ Briefen, auf die beide Kriterien zutreffen, liefert jedoch eine Liste an Sekundärliteratur, in der weitaus mehr Anspielungen gefunden werden (:268), unter anderem auch Hays 1989. Als ein weiteres Indiz für das Vorliegen einer intendierten Anspielung sieht Wilk (:268) die Häufung von typisch jesajischen Formulierungen innerhalb eines Textabschnitts.

Aus der Analyse der Zitate und Anspielungen leitet Wilk Überlegungen zum paulinischen Verständnis des gesamten Jesajabuches (:340-380) sowie zur Bedeutung des Buches für Paulus (:381-408) ab. Dabei verdeutlicht der Befund der literarischen Parallelen, dass besonders die Themenbereiche „Christusbotschaft“ und „Israelfrage“ sich in der paulinischen Wahrnehmung durch das gesamte Jesajabuch ziehen (:346f), wobei Letzteres den

---

<sup>60</sup> Eine Anspielung liegt laut Wilk vor, wenn a) ein Hinweis auf die Herkunft des Textes fehlt, b) eine sprachliche Kongruenz zwischen Paulus und Jesaja besteht, c) die Annahme begründbar ist, dass Paulus den Konnex zur Jesaja-Stelle selber hergestellt hat und d) die Annahme begründbar ist, dass Paulus den spezifischen Sinngehalt des jeweiligen Jesaja-Textes im Blick hatte (:266). Dagegen dürfe die Erkennbarkeit eines Schriftbezugs, z.B. durch eine explizite Kennzeichnung eines Zitats, nicht zu einem Unterscheidungskriterium zwischen einem „Zitat“ und einer „Anspielung“ erhoben werden (:9).

<sup>61</sup> Wobei Wilk (:267) es nicht ausschließt, dass Paulus Anspielungen aufgrund des hebräischen Textes vornimmt, mit dem er bestens vertraut sein musste.

„inhaltlichen ‚Brennpunkt‘“ (:349) der Jesajarezeption bilde.<sup>62</sup> Laut Wilk teile Paulus das in Schriften des antiken Judentums weit verbreitete Verständnis vom Jesajabuch als einer Botschaft, die „auf Gottes eschatologisches Heils-handeln an Israel und den anderen Völkern zielt“ (:378f). Als Teil der Heiligen Schrift, die Paulus grundsätzlich als „um unseretwegen“ (Röm 4,24; 1 Kor 9,10; vgl. Röm 15,4; 1 Kor 10,11) versteht, wird auch Jesaja auf das Leben der Gläubigen bezogen (:373f). Praktisch bedeutet das, dass die Jesaja-Bezüge bei Paulus eine „situative Relevanz“ (:399) haben, die vor allem in parännetischen Abschnitten zu Tage tritt, aber auch eine „kompositorische Relevanz“ (:400), d.h. dass ihr Einsatz den literarischen Aufbau der Schriften (siehe etwa Röm 15,12) unterstreicht (:388-401).

Zusammenfassend hebt Wilk hervor, dass Paulus im Jesajabuch eine innere Einheit sah,<sup>63</sup> was sich unter anderem darin äußert, dass in seinen Briefen die Jesajaworte sich stellenweise gegenseitig auslegen (:401). Die paulinische Jesaja-Auslegung ist keine „*einlinige*, aber [eine] einheitliche“ (:364, Hervorhebung im Original); die literarisch-theologische Botschaft des Buches lässt sich laut der Studie für Paulus so zusammenfassen, dass das Heil Gottes in Christus sowohl für Israel als auch für Nichtjuden realisiert wird, wobei die eigene missionarische Tätigkeit des Apostels eine wichtige Mittlerrolle darin spielt (:374-378).<sup>64</sup> Somit ist die paulinische Theologie im großen Maß eine Auslegung der Schrift; christologische und soteriologische Fragen sind eng verknüpft mit der Geschichte Gottes und Israels, wie sie u.a. bei Jesaja entfaltet wird (:408).<sup>65</sup>

Während Hays' Desiderat nach dem Vergleich zwischen der paulinischen und der zwischentestamentlichen Jesaja-Interpretation (Hays 2005:41f) von Wilk also (vermutlich unbewusst) stellenweise behoben wird, widmet sich die Studie des Neutestamentlers Darrell Hannah im 2005 von Menken & Moyise herausgebrachten Sammelband „Isaiah in the New Testament“

---

<sup>62</sup> Deutlich wird das unter anderem darin, dass Paulus den Anfang bzw. das Ende des Buches, Jes 1,2-9,29 (vgl. Röm 9,29) und 64,7-65,12 (vgl. Röm 10,20f) im Kontext des Weges Gottes mit seinem Volk rezipiert; „demnach ist seine Lektüre des Buches wesentlich von diesem Thema bestimmt“ (:346).

<sup>63</sup> Das ist nicht mit einer Vereinfachung des Buches auf eine Botschaft zu verwechseln, wovon Wilk warnt (:12).

<sup>64</sup> „Durch das paulinische Missionswerk realisiert sich das in Christus beschlossene ‚Heil‘ Gottes – unmittelbar für die Heiden, mittelbar für Israel, dessen Mehrheit dem Evangelium z.Z. nicht zu glauben vermag; so werden die Heiden gemeinsam mit ganz Israel an der Heilsvollendung bei der Parusie Christi teilhaben“ (:374).

<sup>65</sup> „Der Vater Jesu Christi *ist* der Gott Israels; diese Identität wird gegenwärtig „in Christus“ geglaubt und zukünftig durch Christus offenbar gemacht“ (:408; Hervorhebung im Original).

ausschließlich der nicht-christlichen Jesajarezeption in der Literatur des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels.<sup>66</sup> Dabei wird die Studie auf drei Abschnitte eingegrenzt, die laut Hannah (2005:8) in der Rezeption zu den einflussreichsten gehören: Jes 6,1-13; 10,33-11,10 sowie die sogenannten Gottesknechts-Lieder (Jes 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12).

Nach einleitenden Beobachtungen über die Jesajatexte bei Qumran (:8-11), in denen unter anderem betont wird, dass es zwar Abweichungen zwischen 1QJes<sup>a</sup> (dem großen, fast vollständig erhaltenen Jesaja-Text) und dem Masoretischen Text gibt, diese jedoch meistens unbedeutend sind (:9) sowie dass es gut möglich ist, dass 1QJes<sup>a</sup> näher am Original ist als der Masoretische Text (:10),<sup>67</sup> folgt die Analyse der Rezeption der drei in frühjüdischer Literatur meistzitierten jesajanischen Abschnitte. So wird in vielen messianischen Texten aus der Qumran-Literatur, den Psalmen Salomos sowie 4 Esra auf Jes 10,33-11,10 angespielt, wobei die Nähe zum Original sowie der Grad an Interpretationsfreiheit unterschiedlich sind (:11-20). In anderen Texten dagegen finden sich Anspielungen auf die jesajanische Vorlage ohne Bezüge zum Messias (:20f). Ähnlich populär scheint Jes 6 zu sein, das als Vorlage für Beschreibungen einer apokalyptischen Vision Gottes in etlichen nichtkanonischen Schriften dient und auf ihre liturgische Verwendung hindeutet (:22-27).<sup>68</sup> Auch im Falle der Gottesknechts-Lieder finden sich in der frühjüdischen Literatur Belege für sowohl messianische als auch nicht-messianische Rezeption (:27-32), wenngleich es keine Belege für die Vorstellung eines leidenden Messias gibt (:32). Interessant ist bei der Interpretation der Gottesknechts die Entwicklung, dass damit nicht zwingend eine konkrete Einzelgestalt gemeint sein muss, sondern allgemein die Gerechten in Israel, wie etwa 4Q436-437 und Weish 1-6 nahelegen könnten (:28-30).

Wie Hannah selbst abschließend feststellt, ist seine Analyse äußerst selektiv (:32f). Dennoch reicht sie aus, um zu bestätigen, dass das Jesajabuch im zwischentestamentlichen Judentum eine Prominenz genoss und für unterschiedliche, teils widersprüchliche theologische Strömungen genutzt werden

---

<sup>66</sup> Des Weiteren werden in der Studie auch Jesaja-Parallelen in 4 Esra, syrBar sowie der Apokalypse Abrahams berücksichtigt, sodass die untersuchten Schriften insgesamt aus dem Zeitraum von 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. stammen (Hannah 2005:7 FN 3).

<sup>67</sup> Laut Swanson (2009:197) sind die meisten Abweichungen in der großen Jesaja-Rolle zum MT orthografischer und morphologischer Natur.

<sup>68</sup> Interessanterweise wird gerade in den Qumran-Schriften überhaupt kein Bezug zu Jes 6 genommen, was jedoch an ihrem fragmentären Charakter liegen kann – sogar das Jesaja-Pescher 4QpJes<sup>b</sup> hört bei Jes 5,30 auf (:24).

konnte – wie beispielhaft schon an der Flexibilität des Messias-Konzepts bis hin zu einer Pluralisierung deutlich wird. In der bevorstehenden Untersuchung von Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 wird diese Beobachtung von Bedeutung sein; ebenfalls dort wird zusätzliche Literatur zitiert, die eine Entwicklung von bestimmten theologischen Konzepten über die frühjüdische Literatur nachvollziehbar machen wird.

Aus der Betrachtung der Arbeiten von Hays, Wilk und Hannah folgt, dass das Buch Jesaja der Grund für einige theologische Entwicklungen in den Paulusbriefen war, ganz im Einklang mit der großen Relevanz des Buches in nichtkanonischen jüdischen Schriften zur Zeit des Apostels. Dabei zeugt vor allem die paulinische Verwendung der literarischen Jesaja-Parallelen, die nicht zwingend ausdrücklich kenntlich gemacht werden müssen, von einer gründlichen Auseinandersetzung mit theologischen Aussagen des gesamten Buches. Diese Aussagen werden im Licht der Erfüllung der eschatologischen Verheißungen Gottes in Christus auf Paulus' eigenen Dienst sowie auf die Empfänger angewandt, sodass ein neues Bedeutungsspektrum entsteht. Wenn aber der Epheserbrief stark an die als „unbestritten“ geltenden Paulusbriefe erinnert, wird Ähnliches auch bei den dort vorkommenden Parallelen zu Jesaja der Fall sein. Diesem Themenkomplex widmet sich der letzte Teil des Literaturberichts.

#### **2.4. Zur Identifikation von Jesaja-Anspielungen in Eph 6,10-17 und deren Rolle in der Exegese des Epheserbriefs**

Wie bereits unter 1.2. „Forschungsfragen“ erwähnt, nehmen viele Ausleger des Epheserbriefs zur Kenntnis, dass einige Formulierungen in Eph 6,13-17 an Texte aus dem Jesajabuch erinnern. Einige ihrer Beobachtungen werden in Kapitel vier dieser Arbeit, bei der exegetischen Untersuchung der betreffenden Perikope, erwähnt. An dieser Stelle sollen drei Studien konsultiert werden, die Untersuchungen von Eph 6,13-17 oder eines größeren Abschnitts des Epheserbriefs auf literarische Parallelen zu Jesaja darstellen.

Als Ausgangspunkt der Arbeit von Qualls & Watts dient die oft beobachtete Tatsache, dass Jesaja zu den meistzitierten Büchern im Neuen Testament gehört – laut den Autoren sogar mit 590 Anspielungen das meistzitierte ist (Qualls & Watts 1996:249) – sowie die Zählung aus dem Epheser-Kommentar von A. Lincoln, laut welcher der Epheserbrief in 13 Versen



Bezug zu 35 Stellen aus Jesaja nimmt (:249; siehe die Übersicht in :256-258). Allein das ist für Qualls & Watts ausreichend, um die These aufzustellen, Jesaja könne als Hintergrund für den Epheserbrief verstanden werden (:ebd.).

Was folgt, ist eine Übersicht der wichtigen Themen und Schlüsselbegriffe des Epheserbriefs, wie sie fortlaufend im Brief entfaltet werden, samt ihren thematischen Ähnlichkeiten zum Jesajabuch sowie literarischen Parallelen zum LXX-Text von Jesaja. So korrespondiere etwa das Thema Souveränität Gottes, das in Eph 1,4-14 beleuchtet wird, mit der jesajanischen Betonung dieser Eigenschaft, etwa in Jes 40,18; 41,4.20 (:250f) und das Thema Heil, worum es in Eph 1,13f; 2,5-10 geht, mit Stellen wie Jes 12,2f; 25,9; 45,8; 46,13; 56,1; 62,11 (:251). Analog dazu werden andere motivhafte Parallelen beleuchtet, etwa die Erschaffung von etwas Neuem in Jes 42,9; 43,18f und das angebrochene neue Zeitalter in Eph 1,9; 3,5.9 (:251f)<sup>69</sup> oder die Thematik des Tempels in Jes 6,1 und Eph 1,23 (:252).<sup>70</sup>

Stellenweise artet die Studie dadurch zu einer lexikalischen Spielerei aus: So werden passend zum Vorkommen von κληρονομία in Eph 1,14 schlichtweg alle Erwähnungen dieses Begriffs im LXX-Jesaja zitiert (:250),<sup>71</sup> unabhängig davon, ob ihre Referenten etwas mit der Verwendung von κληρονομία in Eph 1,14 zu tun haben oder nicht. Dadurch wird die These, Jesaja würde dem Epheserbrief zugrunde liegen, nicht plausibel unterstützt. Hier wäre ein weiterer Schritt notwendig gewesen, bei dem man die verbalen Parallelen aussortieren würde, in denen keine wirkliche Intertextualität vorliegt. Insgesamt jedoch heben Qualls & Watts einige Stellen hervor, bei denen es tatsächlich nachvollziehbar ist, dass der Epheserbrief von jesajanischem Gedankengut geprägt ist – etwa die Inklusion aller Völker in den Heilsplan Gottes aus Jes 2,2-4; 66,18-21 etc., die in Eph 2,11-22 aufgegriffen und unter anderem durch das Jes 57,19-Zitat in Eph 2,13 betont wird (:252).

Für den jesajanischen Einfluss von Eph 6,13-17 liefern Qualls & Watts keine befriedigende Begründung. Die direkten Parallelen (Jes 11,5; 52,7; 59,17)

---

<sup>69</sup> An dieser Stelle hätte es sich angeboten, auf das wichtige Schlüsselwort *καίρος* in Eph 2,15 und 4,24 hinzuweisen; merkwürdigerweise tun es die Autoren nicht.

<sup>70</sup> Auch die Hervorhebung dieser Parallele erscheint eher holprig, wenn man bedenkt, dass in Eph 2,11-22 die Thematik des Tempels viel expliziter entfaltet wird als in 1,23.

<sup>71</sup> Und selbst diese Aufzählung ist fehlerhaft (Jes 54,17 statt 54,14) und unvollständig (es fehlt 58,14).

sowie entfernte Ähnlichkeiten mit Jesaja (Jes 11,4; 51,16) werden zwar identifiziert (:255f), dabei bleibt es jedoch. Bis auf die Beobachtung, dass die Wörter grammatikalisch angepasst wurden (:255) erfolgt keine Analyse der Entwicklung ihrer Bedeutung und nicht mal eine Feststellung der signifikanten Unterschiede zum Original – allein schon zum Beispiel der Tatsache, dass es bei Jesaja, im Gegensatz zu Eph 6,13-17, nie die Gläubigen sind, die mit der Waffenrüstung bekleidet werden.

Insgesamt wird die Ausgangshypothese, der Epheserbrief sei auf dem Hintergrund des Jesaja zu verstehen, in der Studie also eher unzureichend belegt – die literarischen Parallelen werden dafür zu oberflächlich behandelt und die Frage nicht in ausreichendem Maße beantwortet, wie plausibel es ist, dass Paulus' (von dessen Verfasserschaft Qualls & Watts ausgehen, :256) Theologie im Jesajabuch verwurzelt sein soll. Auch die Schlussfolgerung im letzten Satz der Arbeit, die prophetische Botschaft des Alten Testaments würde im Neuen Testament eine „Metamorphose“ erfahren (:256), ist sehr vage und sagt nichts über den genauen Charakter dieser Veränderung aus.

Dennoch ist im Lichte der Arbeiten, die in vorherigen Teilen des Literaturberichts erwähnt wurden, auch diese Studie hilfreich. Wie festgestellt wurde, hatte das Buch Jesaja, das als literarische Einheit rezipiert wurde, einen erheblichen Einfluss auf die Theologie des Paulus. Die literarischen Parallelen zu Jesaja in den Paulusbriefen zeugen nicht von Willkür, sondern von einer gründlichen Aufarbeitung der theologischen Aussagen des Buches. Somit ist die These von Qualls & Watts nicht weit hergeholt, und die von ihnen identifizierten thematischen und literarischen Parallelen zwischen beiden Schriften laden zu einer gründlicheren Untersuchung ein.

Als ein Beispiel für diese gründlichere Untersuchung können die Arbeiten von Thorsten Moritz und Tom Yoder Neufeld gewertet werden. Moritz (1996:1) bemängelt als Ausgangspunkt seiner Studie das fehlende Interesse an alttestamentlichen Hintergründen des Epheserbriefs und strebt eine Behebung dieses Defizits an, um daraus mehr über den religiös-kulturellen Hintergrund des Verfassers und der Empfänger zu erfahren.<sup>72</sup> Seine Untersuchung, bei der er unter anderem auch die von Hays betonten indirekten

---

<sup>72</sup> Diese Fragestellung ist für die Zielsetzung der vorliegenden Arbeit nicht von Bedeutung, weshalb die Schlussfolgerungen aus dem letzten Teil der Arbeit (:216-218) nicht in Betracht gezogen werden müssen.

Anspielungen berücksichtigt (:2f), umfasst Stellen aus dem gesamten Brief, etwa die Anspielung auf Ps 110,1 in Eph 1,20-23 (:9-22).

Für die vorliegende Studie ist neben der Analyse der identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 2,13-17 (:23-55) vor allem die Untersuchung von Eph 6,10-17 auf ihren jesajanischen Hintergrund hin (:178-212) interessant. Ersteres demonstriert, dass die Hermeneutik des Verfassers das Christus-Ereignis als die Erfüllung von Jesaja sieht,<sup>73</sup> wobei das jesajanische Konzept der Inklusion von Nichtjuden in die Anbetung Gottes, ähnlich wie beim Römerbrief, noch stärker entfaltet wird (:53). Zweiteres verdeutlicht, dass der alttestamentliche Hintergrund von manchen Bestandteilen der Waffenrüstung – die die wichtigsten Themen des Briefs rekapituliert (:181f) – zum einen mehr Sinn macht als das Bild eines römischen Legionärs (:195,206f), zum anderen mehr Klarheit darüber gibt, was mit den einzelnen Bestandteilen gemeint war (:201-205), zum anderen zum Hintergrund der Empfänger des Briefs passt.

So war das westliche Kleinasien des 1. Jhdts. geprägt von Magie und Mystizismus, was erkläre, warum unter neutestamentlichen Schriften mit vergleichbarem katechetischem Material es ausgerechnet der Epheserbrief ist, der die Paränese ausdrücklich in den Kontext eines Kampfes gegen geistliche Mächte einbettet (:184-186). Die Empfänger würden durch diese Metapher ermutigt, inmitten einer Umgebung, die vom geistlichen Widerstand gekennzeichnet war, in ihrem Glauben auf Waffen zurückzugreifen, die sich laut den Heiligen Schriften bereits bewährt haben, nämlich die aus Jesaja bekannten Waffen Gottes bzw. des Messias (:209f).<sup>74</sup> Der Gebrauch von Jesaja in Eph 6,10-17 deutet darauf hin, dass das religiöse Klima in Israel zur Zeit des Buches Jesaja (vgl. die Warnungen gegen Zauberer in 8,19) ähnlich war wie im westlichen Kleinasien des 1. Jhdts. – der Glaube an Gott stand in Konkurrenz zum Glauben an andere spirituelle Mächte (:212).

Dabei geht Moritz nicht so weit, zu behaupten, Epheser sei jüdische Insider-Literatur, die man ausschließlich im Lichte des Alten Testaments verstehen würde – im Gegenteil, er hebt hervor, dass das alttestamentliche Material

---

<sup>73</sup> Allerdings warnt Moritz (1996:53) zurecht vor einem engführenden „promise-fulfilment“-Literalismus.

<sup>74</sup> Moritz (1996:207-210) versteht mit Verweis auf 1 Kor 15,32; 2 Tim 4,17 sowie auf kulturelle Gepflogenheiten in Ephesus des 1. Jhdts den gesamten Abschnitt nicht als ein Bild einer Armee im Krieg, sondern von Wettkämpfern in einer Arena, die gegen wilde Tiere kämpfen mussten. Es ist für meine Fragestellung jedoch nicht notwendig, so weit zu gehen.

derartig in den Brief verwoben wurde, damit auch Leser, die in den Schriften nicht bewanderte waren, seine Aussagen verstehen könnten (:215). Das Alte Testament wird laut Moritz dabei – in Anlehnung an Hays – vor allem in der ersten Hälfte des Briefs primär ekklesiologisch gebraucht, woraus in der zweiten Hälfte ethische und praktische Implikationen erfolgen (:215). Zusammenfassend sei laut dem Epheserbrief das Leben „in Christus“ das „Geheimnis“ (Beides wichtige Ausdrücke im Brief), das neue „hermeneutical ingredient“ (:219), um die Botschaft der Hebräischen Bibel zu verstehen – wozu auch Jesaja beiträgt.<sup>75</sup>

Im Gegensatz zu Moritz ist Yoder Neufelds 1997 herausgegebene Dissertation nur auf die Waffenrüstung aus Eph 6 und auf das jesajanische Motiv des „Gotteskriegers“ beschränkt. Ausgehend von Jes 59 strebt Yoder Neufeld (1997:12) als eine Art Wirkungsgeschichte dieses Kapitels die Nachverfolgung der Entwicklung seiner Interpretation in Eph 6 an. Als Zwischenstufen, die ihrerseits auf Jes 59 zurückgreifen und bei der Entstehung des Epheserbriefs bereits vorlagen, dienen das Buch Weisheit Salomos aus dem 1. Jhdt. v./n. Chr. (:48) sowie der paulinische 1. Thessalonicherbrief (:73).<sup>76</sup> Die vier Stellen – Jes 59, Weish 5, 1 Thess 5 und Eph 6 – werden in der Studie exegetisch mit dem Schwerpunkt auf ihrer Entfaltung des Gottesknechts-Motivs untersucht, um so den Umgang der frühchristlichen Autoren mit ihnen bekannter Tradition besser zu verstehen (:13).

Deutlich wird durch die Studie, dass in Jes 59,15-18 zunächst JHWH selbst derjenige ist, der gegen seine – wie vor allem in der LXX von Jes 59 betont wird – menschlichen Feinde in den Krieg zieht (:47). In Weish 5 kommt zum Gotteskrieger aus Jes 59 eine stärkere futuristische Perspektive hinzu (:67), sowie der aus anderen Stellen von Jesaja (siehe 52,13-53,12) bekannte Aspekt des leidenden Gerechten, der zu Gottes endzeitlichem Eingreifen führt (:68f), wobei schon hier die Grenzen zwischen der göttlichen und der menschlichen Dimension zu verschwimmen scheinen (:70). In 1 Thess 5 ist die wichtigste Modifizierung zu beobachten, insofern Gläubige selbst – die

---

<sup>75</sup> Dies setzt eine Kenntnis der alttestamentlichen Schriften bei den Empfängern des Epheserbriefs voraus (:215-218) – eine Diskussion, zu der ich an einer anderen Stelle dieser Studie (siehe 4.1.2.) zurückkehren werde.

<sup>76</sup> Das bedeutet nicht, dass Paulus abhängig von Weish 5 war – wie Yoder Neufeld (1997:86) ausdrücklich hervorhebt, wird in 1 Thess 5 eher auf Jesaja und nicht auf Weish 5 zurückgegriffen.

durch ihren Glauben Anteil an der Identität Gottes haben – die Rolle des Gotteskriegers einnehmen (:84-88).

Dabei werden die Bestandteile der Waffenrüstung (alles wie in Jes 59 göttliche Tugenden) auf überraschende Weise dahingehend modifiziert, dass sie durch die Triade des „Glaubens“, der „Liebe“ und der „Hoffnung“ (vgl. 1 Thess 1,3) definiert werden und nicht etwa durch „Rache“ und „Eifer“ wie im Original. Gott ist immer noch der Richter, dessen Zorn noch aussteht (vgl. 1 Thess 1,10), doch die Gläubigen werden eingeladen, an einer speziellen Dimension des eschatologischen Eingreifens Gottes teilzunehmen, die bereits in ihrem Leben zur Entfaltung kommt (:88f). Nicht nur, dass Menschen hier, anders als in Jes 59, keine Widersacher mehr darstellen, sie stehen sogar explizit an Gottes Seite und kämpfen in seinem Kampf mit (:92f) – zumindest die Gläubigen. Dadurch wird der Gotteskrieger „demokratisiert“ (:93).<sup>77</sup>

In Eph 6 wird diese Demokratisierung konsequenterweise weitergedacht und in Abgrenzung zu Weish 5 so auf den Kopf gestellt, dass der Kampf ausdrücklich nicht mehr gegen menschliche, sondern gegen geistliche Widersacher gerichtet ist (:119f).<sup>78</sup> Dass diese Demokratisierung möglich ist, ist eine Weiterführung der paulinischen Ekklesiologie, laut der Christus den Kampf gegen geistliche Mächte führt (vgl. 1 Kor 15,24) und die laut dem Epheserbrief durch die Mitauferweckung und das Mitsitzen der Gläubigen in der Himmelswelt (vgl. Eph 1,21f; 2,5f) gewährleistet wird (:124). Die Untersuchung der Bestandteile der Waffenrüstung im Licht ihres jesajanischen Hintergrunds (:131-145) schließlich liefert weitere wertvolle Einsichten über die Bedeutung der einzelnen Wörter: So ist es z.B. kein Zufall, dass die Waffenrüstung mit der ἀλήθεια beginnt – der Tugend, die laut Jes 59,14f „gestürzt ist“ und „fehlt“ (:134).

Insgesamt plädiert Yoder Neufeld also im Falle von Eph 6,10-17 klar für eine Abhängigkeit von Jesaja, dessen theologische Aussagen mithilfe einer „Pauline ecclesiology of Christ, or, vice versa, his Christology of the church“ (:152) interpretiert werden. Während in Jes 59 und Weish 5 also Gott

<sup>77</sup> Schon Barth (1979:775) spricht von einem „act of democratization“.

<sup>78</sup> Interessant sind zudem Yoder Neufelds Überlegungen zum literarischen Kontext von Eph 6,10-17 und dass es nicht, wie von manchen Auslegern behauptet, willkürlich, sondern vollkommen sinnhaft ist, dass der Abschnitt direkt auf die Haustafel von 5,21-6,9 folgt: So erinnert allein schon der einleitende Befehl zur gegenseitigen Unterordnung in 5,21 an eine militärische Ordnung; zudem ist die Verflechtung von militärischen und familiären Motiven nicht ohne Vorläufer im Alten Testament, etwa Dtn 20 (:107f).

derjenige ist, der als Krieger gegen irdische Feinde kämpft, ist es in Eph 6 die Gemeinschaft der Gläubigen (die zugleich jedoch eine himmlische Gemeinschaft ist, vgl. 2,6), die gegen immaterielle Feinde in den Krieg zieht (:155).<sup>79</sup> Während manche Aspekte aus Yoder Neufelds Studie im Vergleich zu den anderen beiden als letzte betrachteten Arbeiten zu kurz kommen (etwa der Gedanke der Inklusion von Nichtjuden in die Anbetungsgemeinschaft Gottes) und die Jesaja-Rezeption aufgrund der Einschränkung dieser Arbeit schwerpunktmäßig nur Jes 59 behandelt, liefert die Studie dennoch wertvolle Einsichten in die Fragestellung der vorliegenden Arbeit.

## **2.5. Auswertung in Hinblick auf die Forschungsfrage dieser Studie**

Als Abschluss des Kapitels wird nun zusammenfassend ausgewertet, inwiefern die in die Diskussion gebrachte Literatur für die Forschungsfrage der vorliegenden Studie hilfreich ist. Zur Wiederholung, die Kurzfassung der Forschungsfrage (siehe 1.2) lautet: „Was können wir anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 über die christliche Neuinterpretation des Jesajabuches durch den Verfasser des Epheserbriefs lernen?“

a) Es ist zunächst korrekt, von „dem Jesajabuch“ als einer literarischen Einheit auszugehen, wie die Studien von Rendtorff, Williamson und Childs demonstriert haben. Unabhängig von der Verfasserschaftsfrage zeugt das Buch von einer durchdachten Komposition und gegenseitigen Ergänzung seiner Einzelteile und lädt den Leser zur Interpretation seiner kanonischen Endgestalt ein.

b) Das Jesajabuch kann insofern theologisch interpretiert werden, als dass sich aus seiner Gesamtheit theologische Aussagen ableiten lassen, wie die Arbeiten von Goldingay, Kennard und Abernethy beispielhaft belegen. Unter anderem fallen dabei Gottes souveräne Königsherrschaft, Israels Rolle in Gottes Plan, Inklusion aller Nationen in die Anbetung Gottes, aber auch die Rolle von Mittlerfiguren beim Vollbringen des eschatologischen Eingreifens Gottes (etwa dem Messias oder dem Knecht) auf. Das impliziert keine Leugnung der Komplexität des Buches, vielmehr setzt die Jesaja-Interpretation eine Auseinandersetzung mit dieser Komplexität voraus, sodass eine

---

<sup>79</sup> Carey (2018:267-270) führt den Gedanken von Yoder Neufeld weiter und interpretiert den geistlichen Kampf so, dass er sich gerade in einem aufopferungsvollen Leben innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen (daher die logische Verbindung von 6,10-17 zur Haustafel in 5,21-6,9) abspielt.

Entwicklung der theologischen Themen innerhalb von Jesaja identifiziert wird. Damit wird der Weg zur weiteren Entwicklung dieser Themen geebnet, die eine Interpretation des Buches aus christlicher Perspektive erlaubt.

c) Im Einklang mit der Bedeutung von Jesaja im zwischentestamentlichen Judentum (siehe die Arbeiten von Wilk und Hannah) spielte das Buch eine bedeutsame Rolle für die Theologie des Apostel Paulus (siehe die Arbeiten von Hays und Wilk). Dabei wird Jesaja nicht willkürlich zitiert, sondern als eine Botschaft gedeutet, die in Gottes eschatologischem Handeln an Israel und allen Nationen gipfelt und deren Verheißungen sich in Jesus Christus – und damit ekklesiologisch in der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden – erfüllen. Der paulinische Gebrauch von intertextuellen Parallelen zu alttestamentlichen Schriften (die nicht zwingend explizit kenntlich gemacht werden) begründet die Annahme, dass dasselbe auch in Eph 6,13-17 vorliegen kann.

d) Eine Untersuchung der intertextuellen Parallelen von Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch – wie etwa in den Arbeiten von Qualls & Watts, Moritz und Yoder Neufeld – demonstriert, dass die paulinische Verwurzelung im Jesajabuch im Epheserbrief weitergeführt wird. Möglicherweise wird dort sogar bewusst darauf zurückgegriffen, weil die Situation der Empfänger an die der ursprünglichen Jesaja-Adressaten erinnerte. Die Entwicklung der jesajanischen theologischen Themen (besonders markant hebt sich die Demokratisierung des jesajanischen Gotteskriegers hervor) lässt sich dabei anhand von „Zwischenschritten“ seiner Rezeption gut nachvollziehen, etwa im zwischentestamentlichen Judentum.

Mit diesen Voraussetzungen kann nun die eigentliche Untersuchung von Eph 6,13-17 und seiner intertextuellen Parallelen im Jesajabuch durchgeführt werden.

### **3. Untersuchung der Jesaja-Parallelen aus Eph 6,13-17 im Kontext des Jesajabuches**

Im ersten Schritt erfolgt die Identifizierung von intertextuellen Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch anhand eines literarischen Vergleichs. Anschließend werden die identifizierten Parallelen im ursprünglichen literarischen Kontext des Buches Jesaja und unter Berücksichtigung seiner Gesamtheit exegetisch untersucht.

#### **3.1. Literarischer Vergleich von Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch zur Identifikation von intertextuellen Parallelen**

Zunächst müssen die beiden für die Studie relevanten Untersuchungsgegenstände, das Jesajabuch sowie Eph 6,13-17,<sup>80</sup> auf der rein literarischen Ebene miteinander verglichen werden – unabhängig von den Fragen nach ihrer Intention, Interpretation, oder ihrer Entwicklung über etwaige literarische „Zwischenstufen“ hinweg. Diese Fragen werden im nächsten Kapitel angeschnitten (siehe 4.1.). Weil der neutestamentliche Text der kürzere ist und kanonisch auf den alttestamentlichen aufbaut, wird die literarische Untersuchung bei ihm beginnen.

##### **3.1.1. Textkritische Vorüberlegungen**

Bevor ein literarischer Vergleich von Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch erfolgen kann, muss jedoch notwendigerweise präzisiert werden, um welche Texte es sich dabei handelt. Hierzu sei auf 1.4.3. verwiesen, wo bereits einige für den Umfang dieser Arbeit notwendige Eingrenzungen und Vereinfachungen hinsichtlich des Begriffes „LXX“ und seines Verhältnisses zum Masoretischen Text vorgenommen wurden. Zu den erwähnten Eingrenzungen sowie den unter 2.3. gesammelten Gedanken zur Intertextualität zwischen dem Jesajabuch und Paulusbriefen kommen folgende Vorüberlegungen dazu:

a) Es herrscht Konsens, dass Paulus in seinen sogenannten unbestrittenen Briefen die Schrift grundsätzlich aus der LXX zitiert (Wilk 1998:17), wobei nur sechs der 21 ausdrücklichen Jesaja-Zitate dort wörtlich der LXX-Vorlage

---

<sup>80</sup> Wenn hier und im Folgenden einfachheitshalber vom „Jesajabuch“ als Untersuchungsgegenstand gesprochen wird, so sind damit die für die Untersuchung relevanten Stellen aus dem Buch gemeint.



folgen, die übrigen 15 dagegen abgewandelt sind (:42).<sup>81</sup> Auch beim Epheserbrief können wir dies voraussetzen.

b) Zwar stimmt es, dass die Jesaja-LXX dafür bekannt ist, eine eher freiere Übersetzung wie Sprüche oder Hiob zu sein, deren Abweichungen vom Masoretischen Text sich nicht nur auf verschiedene Deutungen des Konsonantentextes zurückführen lassen, sondern auch interpretativer Natur sind (siehe Belege unter 1.4.3. sowie Karrer & Kraus 2009:1230).<sup>82</sup> Doch kann man mit Troxel (2008:291) festhalten, dass die Jesaja-LXX in erster Linie tatsächlich eine Übersetzung im eigentlichen Sinne und die Ansicht, die Verfasser haben frei eine eigene Agenda hineinlegen wollen, eine verzerrte Darstellung ist. Tov (1997:508) schlussfolgert, dass es keinen Grund gibt, davon auszugehen, dass die LXX-Übersetzung – ebenso wie im Falle des Masoretischen Textes (Berges & Beuken 2016:25) – stark von der hebräischen Vorlage abwich.<sup>83</sup> Erwähnenswert ist auch die Beobachtung, dass das Jesajabuch von den Übersetzern, genauso wie von den jüdischen und frühchristlichen Lesern (vgl. Kennard 2020:3f), als eine Einheit betrachtet wurde (Karrer & Kraus 2009:1230).

c) Was die Frage nach „dem“ Jesaja-Text angeht, so hat sich das Interesse in der Forschung dieses Unterbereichs von der Suche nach dem besten Text oder dem Ur-Text des Buches hin zur Würdigung von unterschiedlichen Versionen des Buches als Belege für unterschiedliche (und zu verschiedenen Zeitpunkten entstandene) theologische Perspektiven gewandelt, etwa der Messianismus-Lastigkeit der LXX (Hays 2011:551). Steve Moyise schlussfolgert in seiner jüngsten kurzen Studie über die Verwendung von Jesaja im Neuen Testament, die neutestamentlichen sowie die Qumran-Schriften legten nahe, dass im ersten Jahrhundert verschiedene Jesaja-Texte im Umlauf und sehr bekannt seien (Moyise 2020:540; vgl. Lange 2008:275-287);<sup>84</sup> insgesamt jedoch wohl in einer homogenen Form, als es bei anderen alttestamentlichen Schriften der Fall war (Hannah 2005:11; vgl. Goldingay 2020:564).

---

<sup>81</sup> Ein Beispiel für paulinische Modifizierungen bildet Jes 28,16, das in Röm 9,33 und 10,11 unterschiedlich zitiert wird (Jobes & Silva 2015:211).

<sup>82</sup> Weil die Jesaja-LXX im 2. Jahrhundert v. Chr. Entstanden ist, bildet sie die älteste erhalten Übersetzung des kompletten Jesajabuches (Karrer & Kraus 2009:1230).

<sup>83</sup> Laut Tov (1997:508) ändern auch die Abweichungen zwischen der LXX und 1QJes<sup>a</sup> nichts daran.

<sup>84</sup> Ulrich (2008:263-274) beobachtet, dass der Text von Jesaja zur Zeit der Niederschrift der Qumran-Rollen wohl noch flexibel war, allerdings in unwesentlichen Bereichen.

Anhand dieser Vorüberlegungen wird die Komplexität des Jesajabuches auf seiner Textebene deutlich, jedoch auch die Tatsache, dass seine unterschiedlichen Übersetzungen keine separaten Untersuchungsgegenstände bilden. Damit herrscht Kohärenz zwischen dem nächsten Zwischenschritt (3.1.2.) mit dem griechischen Text als Schwerpunkt und dem übernächsten Schritt (3.2.) mit dem hebräischen. Hinzu kommt, dass bei der Exegese in 3.2. auch LXX-Abweichungen berücksichtigt werden. Den Übersetzungen liegen beim literarischen Vergleich die Göttinger LXX nach Ziegler (1983) und das Novum Testamentum Graece nach Nestle-Aland<sup>28</sup> (2012) zugrunde.

### 3.1.2. Intertextuelle Parallelen zwischen Eph 6,13-17 und dem Jesajabuch

Wie bereits unter 2.4. verdeutlicht, enthält der Epheserbrief auch an anderen Stellen Bezüge zu Jesaja. Das ist auch beim unmittelbaren Kontext der Perikope von 6,13-17 der Fall:<sup>85</sup> Schon die Erwähnung der πανοπλίαν τοῦ θεοῦ („ganze Waffenrüstung Gottes“)<sup>86</sup> in V. 11 (V. 13) und die Thematik des Kampfes erinnert an das alttestamentliche Motiv des Gotteskriegers, das bei Jesaja immer wieder vorkommt (37,16-20; 42,13; 59,17; 63,1-6; siehe 3.2.).

Weitaus expliziter sind die intertextuellen Parallelen in V. 14: τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης („Brustpanzer der Gerechtigkeit“) erinnert an Jes 59,17: ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα und zusammen mit dem Partizipialsatz περιζωσάμενοι τὴν ὄσφυν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ („eure Lenden umgürtet mit Wahrheit“) an die Erwähnung der δικαιοσύνη in Jes 11,5: καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐζωσμένος τὴν ὄσφυν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς.

Auch ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης („beschuhet an den Füßen mit der Bereitschaft des Evangeliums des Friedens“) V. 15 klingt in abgewandelter Form an Jes 52,7 an: ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ – eine für die antike jüdische sowie frühchristliche Theologie immens wichtige Stelle (Blenkinsopp 2002:88; Evans 2012:147f; Dunn 1998:167f; Wilk 1998:174).<sup>87</sup> Eine weitere Parallele zu Jes 59,17 findet sich auch in V. 17: καὶ τὴν

<sup>85</sup> Zur Frage, warum der in dieser Arbeit untersuchende Abschnitt mit V. 13 beginnt und nicht etwa mit V. 10 siehe 4.2.1.

<sup>86</sup> Zur Frage nach dem Vorkommen des Ausdrucks in Weish 5 siehe 4.1.1.

<sup>87</sup> Paulus bringt in Röm 10,15f Jes 52,7 mit dem Motiv des Knechts zusammen, wenn er direkt im Anschluss an 52,7 53,1 zitiert – eine theologische Richtung, die mit der Targum-Interpretation dieser Stellen übereinstimmt (Evans 2012:147f).

*περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου* δέξασθε („nehmt auch den Helm des Heils“) erinnert hier stark an περιέθετο *περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*.

Die *μάχαιραν τοῦ πνεύματος* („das Schwert des Geistes“), der einzige Bestandteil der Waffenrüstung, der näher definiert wird (als ῥῆμα θεοῦ, „Gottes Wort“), hat keine exakte Entsprechung bei Jesaja, erinnert jedoch motivhaft an den unmittelbaren Kontext des bereits in V. 14 mitschwingenden Jes 11,5, nämlich Jes 11,4, wo es in der LXX heißt:<sup>88</sup> πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ (Lincoln 1990:451). Auch Jes 49,2: ἔθηκεν τὸ στόμα μου ὡς *μάχαιραν ὄξειαν* enthält eine Parallele (Cozart 2013:236); zudem ist der Geist ein wichtiges Stichwort bei den jesajanischen Verheißungen eines Messias, etwa in 11,2; vgl. 61,1. Allerdings sind diese Ähnlichkeiten im Vergleich zu den erstgenannten zu allgemein, als dass man hier von einer Abhängigkeit von Jesaja ausgehen könnte. Unter 4.2. wird auf sie eingegangen, insofern es der Auslegung dient.

An dieser Stelle genügt es, die drei offensichtlichen Anspielungen auf Jesaja in Eph 6,13-17 hervorzuheben: Jes 11,5; 52,7 sowie besonders 59,17. Dass die Parallelen aus unterschiedlichen Teilen des Jesajabuches stammen, ist darauf zurückzuführen, dass den neutestamentlichen Verfassern die moderne Trennung in „Deutero-“ und „Tritojesaja“ fremd war und sie einzelne Abschnitte nicht als voneinander isoliert betrachteten, sondern innerhalb verschiedener Texte eines Buches Bezüge herstellten (Thielman 2007:818; vgl. Witherington 2017:106). Da zudem laut Wilk (1998:268; vgl. Hays 1989:30) die Häufung von typisch jesajanischen Formulierungen innerhalb eines Textabschnitts ein Indiz für das Vorliegen einer bewussten Anspielung ist, kann man festhalten, dass das Jesajabuch den Gedanken hinter Eph 6,13-17 erheblich beeinflusst haben durfte. Das führt uns im nächsten Schritt zur Interpretation der drei einzelnen Stellen in ihrem ursprünglichen Kontext und unter Berücksichtigung des gesamten Buches.

### 3.2. Exegetische Untersuchung der identifizierten Jesaja-Stellen

Den Übersetzungen liegt bei der folgenden Untersuchung der Masoretische Text nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia (1977) zugrunde.

<sup>88</sup> Das „Wort seines Mundes“ (τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ) in der LXX ist eine Abweichung vom „Stab seines Mundes“ (יָדוֹ שֶׁבִּשְׂפִי) im Masoretischen Text. ῥῆμα in Eph 6,17 wird dabei austauschbar mit λόγος verwendet (Arnold 2010:462) – zudem geht es in Jes 59,21 um die ῥήματα Gottes (Yoder Neufeld 1997:144).

### 3.2.1. Jes 11,5

#### 3.2.1.1. Text und Übersetzung

וְהָיָה צֶדֶק אֲזוֹר מִתְּנָיו וְהָאֱמוּנָה אֲזוֹר חִלְצָיו

„Gerechtigkeit wird der Gürtel seiner Hüften sein, und die Wahrhaftigkeit der Gürtel seiner Lenden.“

#### 3.2.1.2. Literarischer Kontext

Jes 1-12 gehört zu den in der Auslegung umstrittensten Abschnitten des Buches (Childs 2001:9); die Mehrheit der Ausleger ist sich jedoch über die Abgrenzung zu den nachfolgenden Kapiteln einig (Blenkinsopp 2000:171; Childs 2001:9), wo sich der Fokus in konzentrischen Kreisen von Juda (Kap. 1-12) auf die umliegenden Nationen (Kap. 13-23) und auf die ganze Welt (Kap. 23-27) verlagert (Goldingay 2014:37). Die Kapitel 1-12 bilden eine alternierende Folge von Gerichts- und Wiederherstellungs-Ankündigungen (siehe Übersicht bei Jüngling 2012:524) und leiten damit in die Gegenüberstellung „Gericht“ und „Heil“ ein, die sich durch das gesamte Buch zieht (Rendtorff 1999:158), wobei viele der Themen der ersten zwölf Kapitel im weiteren Verlauf des Buches näher entfaltet werden (Williamson 2012:364).<sup>89</sup> Unter anderem enthält die Einheit die typisch „messianischen“<sup>90</sup> (Childs 2001:10) Texte Jesajas (vgl. 9,5f).

Über eine Unterteilung von Jes 1-12 – ähnlich wie im Fall der Unterteilung des gesamten Buches (Seitz 1993:8) – herrscht in der Auslegung kein Konsens. Williamson (2018:1-3) sieht in den Kapiteln 6-12 eine separate Einheit, die sich von den ersten fünf abgrenzt. Auffällig ist jedenfalls, dass Jes 1-12 einen narrativen Kern (Kapitel 6-8) enthalten, bei dem die Beauftragung des Propheten sowie Judas politische Krise angesichts einer drohenden assyrischen Invasion im Fokus stehen. Dies legt eine Interpretation von Kap. 11 im Licht der Assyrien-Krise nahe: Es ist möglich, 11,1-10 als Bestandteil von 10,5-11,16 anzusehen, einem von vier Untersegmenten des Abschnitts Jes 7,1-12,6 mit der Gegenüberstellung von JHWH und Assyrien als verbindendes Hauptthema (Oswalt 1986:194); zudem wird die messianische

<sup>89</sup> Die Betonung des Rettungshandelns Gottes (Kap. 2; 4; 9 und 11-12) in diesen Kapiteln entspricht der Bedeutung von יְשׁוּעָה – Gott rettet (Kennard 2020:7).

<sup>90</sup> Der Begriff „Messias“ wird in dieser Arbeit der Einfachheit halber für eine erhoffte königliche Figur verwendet, deren Erwartung das Alte Testament bezeugt (vgl. Firth 2012:538-544). Natürlich fällt das eigentliche Wort מָשִׁיחַ bei Jesaja nur in 45,1, wo es auf Cyrus bezogen wird.

Königsherrschaft in 11,11-19 mit einem Triumph Israels über Assyrien verbunden (Blenkinsopp 2000:171).<sup>91</sup> Doch wird die ursprüngliche Situation von der universellen Verheißung in 11,1-10 überschattet (Childs 2001:101), was die Frage nach dem historischen Kontext zweitrangig macht. „Man kann [...] V. 1-9 vor dem Hintergrund unterschiedlicher historischer Situationen lesen, ohne dass sich eine als die wahrscheinlichste aufdrängen würde“ (Berges & Beuken 2016:80).

Jes 11,1-10 ist eine Verheißung über einen zukünftigen König aus der Abstammung Davids, was das Thema aus 9,5f fortsetzt (Childs 2001:103).<sup>92</sup> Die Fortsetzung der davidischen Königsherrschaft (vgl. Jer 23,5; 30,9; Ez 34,23f; Hos 3,5; Mi 5,2; Hag 2,23) war ein wichtiger Bestandteil des messianischen Verständnisses der Propheten und scheint auch an anderen Stellen des Buches durch, etwa in 9,6; 16,5 (Firth 2012:539f). Auf dem Hintergrund der drohenden Krise in Kap. 10 bildet die Verheißung somit einen positiven Ausblick über eine Katastrophe hinaus (daher auch der „Spross“ aus dem „Stumpf Isais“ in V. 1) – eine für Jesaja typische (siehe die Läuterung in 1,21-26; der „heiliger Same“ nach dem „Abfällen“ des Volkes in 6,11-13) Perspektive (Wildberger 1972:443f; vgl. Berges & Beuken 2016:78). Das Motiv der Königsherrschaft taucht in Jes 6-12 in einer indirekten Gegenüberstellung des versagenden Königtums von Ahas und der heiligen Königsherrschaft Gottes (6,1.3; 12,6) auf (Motyer 1993:37) und wird in der Exegese von 52,7 näher betrachtet.

Der verheißene König wird von Gott mit seinem Geist ausgestattet (V. 2),<sup>93</sup> ethisch vorbildlich handeln (V. 3-4a) und Widersacher vernichten (V. 4b).<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Berges & Beuken (2016:31) gliedern – ohne die Unterscheidung in Narrativtexte und Orakel zu beachten – in ihrer siebenteiligen Struktur des gesamten Buches die ersten zwölf Kapitel in drei Akte, wobei 10,5-11,16 ein „Doppelbild konträrer Herrscherprofile“ darstellt.

<sup>92</sup> Diese Erinnerung an die Ankündigung der Geburt des „Immanuel“ in 9,1-6 steht somit im Kontrast zum ungläubigen Verhalten zur Zeit des Königs Ahas (vgl. 7,1-25), dem ebenfalls die Geburt eines Kindes – wahrscheinlich eines Thronfolgers (Wildberger 1972:291f) – als Zeichen angekündigt wurde (:445).

<sup>93</sup> Die Ausstattung mit dem Geist erinnert an David (1 Sam 16,13), den Prototyp des messianischen Königs (Firth 2012:543). Der Geist Gottes taucht bei Jesaja im Kontext der Wiederherstellung auf (32,15; 34,16; 44,3; 48,16; 59,21) und spielt auch bei der Ausstattung der wichtigen Figur des Knechtes (42,1; vgl. 61,1) eine Rolle (vgl. Hildebrandt 2012:752f). Zudem greift der „Geist des Rates“ (der an das Kind in 9,5, den „Ratgeber“, erinnert) das Rat aus 16,1-5 auf, einer Prophetie, laut der Moab Zuflucht bei einem israelitischen König im „Zelt Davids“ suchen würde – eine explizite Verknüpfung der messianischen Königsherrschaft mit Heil für alle Nationen (Firth 2012:541).

<sup>94</sup> Watts (1985:154,169), der das gesamte Jesajabuch als ein durchdachtes und strukturiertes Drama betrachtet, schlägt für den Abschnitt 10,24-12,6 eine chiasmische Struktur vor, deren Mittelpunkt 11,3f bilden, jedoch ist die Entsprechung von V. 3a und V. 5 in seinem Vorschlag weit hergeholt. Dennoch fällt auf, dass das Wesen der Waffen – Gerechtigkeit und Treue – hier zentral ist (Moritz 1996:189 FN 39).

Seine Königsherrschaft wird davon gekennzeichnet sein, dass die gesamte Schöpfung erneuert (V. 6-8) und seine Tugenden aus V. 3-4a auf das Volk sowie seine Gottesbeziehung aus V. 2 auf das ganze Land übertragen (V. 9) werden. Sogar die Nationen werden in dieses Heilshandeln mit inbegriffen (V. 10).<sup>95</sup> Selbst im hyperbolischen Sinne wird mit dem „Spross Isaia“ also kaum Ahas oder Hiskia gemeint sein (Goldingay 2014:100), sondern eine Figur, deren Königsherrschaft noch aussteht.

Die Erneuerung der Schöpfung in V. 6-8, ein bereits aus sumerischer Literatur bekanntes Motiv (Childs 2001:101), wird an anderen Stellen der Prophetenliteratur (vgl. Ez 34,23-25) ebenfalls im Zusammenhang mit einem Nachkommen Davids erwähnt (Firth 2012:543). Es korrespondiert mit der expliziten Ankündigung einer neuen Schöpfung am Ende von Jesaja (65,25) und passt zur starken Betonung der Schöpferrolle Gottes in Kap. 40-55 (insbesondere 40-48)<sup>96</sup> – dem Abschnitt mit der wohl am stärksten ausgeprägten Vorstellung von JHWH als Schöpfer in der gesamten Prophetenliteratur (Marlow 2012:108). Auch das sollte bei der Interpretation der Königsfigur nicht außer Acht gelassen werden.

Schließlich spielt auch der Ausblick in dem direkt auf V. 1-10 folgenden Abschnitt eine wichtige Rolle für dessen Interpretation: Die Verheißung der messianischen Königsherrschaft mündet in einer Verheißung der Rückkehr Israels aus den Nationen (V. 11-16), die Assoziationen mit dem Exodus weckt (V. 16) – einem Thema, das bei Jesaja häufig begegnet (4,5; 10,26; 11,11f.15f; 43,16-21; 44,26f; 48,20f; 49,9-12; 51,9-11; 52,10-12).<sup>97</sup> Das Exodus-Motiv in V. 16 leitet zu einem Siegeslied in 12,1-6 über, dem bewussten Abschluss von Jes 1-12 (Rendtorff 1984:298). Die Parallelen zwischen Kap. 12 und dem Exodus-Siegeslied aus Ex 15 (siehe Morales 2020:153) knüpfen Jes 11f an das alttestamentliche Motiv des Gotteskriegers aus Ex 15,1-3.21; Ri 5,4f etc. (:153; vgl. Longman & Reid 1995:43-45),<sup>98</sup> das

---

<sup>95</sup> Die Rolle von Israel in internationalen Angelegenheiten spielt grundsätzlich eine wichtige Rolle bei Jesaja, weil die ganze Welt ein Schauplatz des Wirkens Gottes ist (Blenkinsopp 2000:106).

<sup>96</sup> „In Kap. 40-48 findet sich neben Gen 1-2 die breiteste Bezeugung des Schöpfungsglaubens“ (Jüngling 2012:545), allerdings zieht sich das Motiv von JHWH als Schöpfer auch durch den ersten Teil (6,3; 17,7f; 29,17; 37,16) des Buches (Oswalt 1986:536f), während in Jes 56-66 vor allem die Neuschöpfung (65,15f; 66,22) im Fokus steht (Blenkinsopp 2003:32).

<sup>97</sup> Zur Theologie eines neuen Exodus im Alten Testament siehe Morales 2020:107-133.

<sup>98</sup> Zum Motiv des Gotteskriegers siehe Longman & Reid 1995:31-47; Yoder Neufeld 1997:23f.

bei Jesaja immer wieder vorkommt (37,16-20; 42,13; 59,17; 63,1-6) und wiederum mit dem Königsmotiv verwandt ist (Abernethy 2016:85).

### 3.2.1.3. Exegese und Interpretation

Jes 11,1-5, eine „Perle der hebräischen Poesie“ (Wildberger 1972:441), fällt durch eine reichhaltige Bildsprache auf,<sup>99</sup> der jedoch kein Schematismus zugrunde liegt (:441), sodass auch in der metaphorischen Beschreibung der Ausrüstung des zukünftigen Königs in V. 5 nicht an eine exakte Übereinstimmung der Metaphern zu denken ist. In einem Parallelismus werden dabei zwei Tugenden oder Eigenschaften („Gerechtigkeit“, „Wahrhaftigkeit“) mit jeweils einem Ausrüstungsgegenstand (zweimal „Gürtel“) gleichgesetzt sowie mit einem Körperteil („Hüften“, „Lenden“) in Verbindung gebracht.<sup>100</sup>

Die erste Eigenschaft, קָדַץ, ist ein zentraler Begriff aller Lebensbeziehungen im Alten Testament (Von Rad 1987a:382), der nicht primär eine forensische, sondern das Gemeinschaftsverhältnis betreffende Bedeutung enthält (:385). Das Wort scheint bei Jesaja austauschbar mit הִקְדָּץ verwendet zu werden (in der LXX wird beides hauptsächlich mit δικαιοσύνη übersetzt) und bildet, unter anderem in Kombination mit טָפְסָם (vgl. 1,17.21.27; 4,4; 5,7.16; 9,6; 10,2; 16,5; 28,6.17), ein wichtiges Thema des Buches (Von Rad 1987b:156).<sup>101</sup> 67-mal taucht der Stamm קָדַץ insgesamt in Jesaja auf – häufiger als in jedem anderen AT-Buch mit Ausnahme der Psalmen (87-mal). Es fällt auf, wie Ausleger sich mit einer einheitlichen Definition von קָדַץ/הִקְדָּץ schwer tun.<sup>102</sup>

טָפְסָם und קָדַץ/הִקְדָּץ – beides wichtige Konzepte aus der prophetischen Messiaserwartung (Firth 2012:541f) – sind Schlüsselbegriffe der jesajanischen Kritik an den ethischen Zuständen der Gesellschaft (Blenkinsopp 2000:108) und ein Thema, das sich durch das gesamte Buch zieht (Goldingay 2020:568; vgl. Blenkinsopp 2003:32f). Schon in Kap. 1, der programmatischen Einführung in das Buch (Williamson 2012:364), wird Jerusalem unter anderem deshalb angeklagt, weil dort nicht mehr, wie früher, טָפְסָם und קָדַץ wohnen, sondern Mörder. Für הִקְדָּץ zu sorgen würde den

<sup>99</sup> Grundsätzlich lebt Jesaja, wie die hebräische Poesie überhaupt, von seiner poetischen Form mit einem hohen Einsatz von Parallelismen (vgl. Blenkinsopp 2000:79).

<sup>100</sup> Die Körperteile stehen dabei jeweils im Dual, die restlichen Substantive alle im Singular.

<sup>101</sup> Die beiden Wörter bilden ein Hendiadyoin, sodass keine Präzisierung der jeweiligen Bedeutungen möglich ist (Reimer 1997:750).

<sup>102</sup> „It suggests doing the right thing in relation to other people“ (Goldingay 2014:21); „one of the most frequent ways of speaking of Yahweh’s will realized in community, as expressed in Torah and celebrated in the cult“ (Yoder Neufeld 1997:29); Siehe auch Kennard 2020:89-93.

verheißenen „Spross Isais“ also vom Großteil Israels unterscheiden, der laut 1,16f; 3,5.14 in Ungerechtigkeit lebt (Childs 2001:103).

Bemerkenswerterweise wird Gerechtigkeit bei Jesaja jedoch (mit Ausnahme des berühmten Wortspiels von  $\text{קָדַשׁ}$  und  $\text{קָדָשׁ}$  aus dem Weinberglied in 5,7) an nur einer einzigen weiteren Stelle explizit als etwas dargestellt, woran das Volk einen Mangel hat – nämlich in 59,14 („So ist das Recht zurückgedrängt, und die Gerechtigkeit steht ferne“), zu dessen Kontext wir noch kommen werden. Stattdessen liegt bei Jesaja – vor allem in Kapitel 40-55 (Rendtorff 1984:312f) – der Fokus meist auf der zukünftigen  $\text{קָדַשׁ/קָדָשׁ}$  Gottes, die sowohl im Kontext seines Gerichts über Israel als auch im Kontext seiner Wiederherstellung Israels erwähnt wird. Damit wird deutlich, dass unser Verständnis von „Gerechtigkeit“ den Begriff  $\text{קָדַשׁ/קָדָשׁ}$  nicht präzise abdeckt: Eine Wiederherstellung Israels nach seinem Vertragsbruch mit JHWH ist eigentlich alles andere als gerecht – gerecht wäre es von Gottes Seite aus, die Israeliten im Exil zu lassen (Goldingay 2014:104).

Bereits in 1,26f wird der Ausblick gegeben, dass Jerusalem wieder „Stadt der Gerechtigkeit“ genannt werden wird und seine Bewohner, die zu Gott umkehren, durch Gerechtigkeit gerettet werden. Besonders häufig kommen sowohl  $\text{קָדַשׁ}$  als auch  $\text{קָדָשׁ}$  in Jes 40-66 vor, wo sie teilweise synonym zu  $\text{יְשׁוּעָה / יְשׁוּעַ}$ , dem „Heil“ (vgl. 45,8; 46,13; 51,6.8), verwendet werden (Von Rad 1987a:384; Williamson 2012:374; vgl. Yoder Neufeld 1997:29), ähnlich wie bei der Verwendung von  $\text{קָדָשׁ}$  in den Propheten Hosea und Micha (Reimer 1997:763). Damit wird noch stärker betont, dass die Begriffe nicht nur eine ethische Norm, sondern Gottes Taten assoziieren (Von Rad 1987a:384).<sup>103</sup> JHWH „offenbart sein Engagement in Gericht und Heil bzw. besser: in einem Heil, das durch die Schule des Gerichts hindurch gegangen ist [...] Diese notwendige Verbindung heißt  $\text{קָדָשׁ}$ “ (Berges & Beuken 2016:39).

Während in Jes 11,3f die  $\text{קָדָשׁ}$  des Königs aus dem Stumpf Isais also hauptsächlich im sozialen Sinn definiert wird – als eine Wiederherstellung von Recht durch Unparteilichkeit und Bestrafung von Gottlosen – enthält der Begriff im Rest des Buches verstärkt eine Bedeutung, die Gottes Handeln betrifft. Die Kapitel 56-66 sind entscheidend für das Verständnis dieser

<sup>103</sup> Siehe auch die  $\text{הִנֵּה הַיְיָ עֹשֶׂה לְעַמּוֹת הָאֲרָצוֹת}$  „Heilstaten des HERRN“ (so die Elberfelder Übersetzung) im Lied der Deborah (Ri 5,11), die JHWHs rettendes Eingreifen beschreiben (Reimer 1997:752). Laut Motyer (1993:405) ist  $\text{עָשָׂה}$  das, was Gott vollbringt und  $\text{קָדָשׁ}$  dessen Qualität.



Spannung: Direkt im eröffnenden Jes 56,1 ( וְעָשׂוּ צְדָקָה כִּי־קִרְוָהּ ... צְדָקָתִי (להגלות) wird צְדָקָה sowohl für das ethische Verhalten als auch für göttliche Rettung gebraucht (Williamson 2012:374; vgl. Goldingay 2014:76f).<sup>104</sup> Das gesamte Buch legt also nahe, dass der Begriff bewusst mehrschichtig war.<sup>105</sup> Die LXX umgeht die Mehrdeutigkeit in 56,1, indem dort die erste Bedeutung mit δικαιοσύνη, die zweite mit ἔλεος übersetzt wird. An anderen Stellen wird jedoch auch die zweite Bedeutung von צְדָקָה mit δικαιοσύνη wiedergegeben (z.B. 46,13; 51,6).

Weil קִרְוָה bei Jesaja also unter anderem Gottes Rettungshandeln beschreibt, ist die enge Verbindung des Königs mit JHWH in Jes 11 (V. 2f: „Geist des HERRN“; „Wohlgefallen an der Furcht des HERRN“) umso passender. Aus Jes 9,6 geht ebenfalls hervor, dass die Königsherrschaft des Nachkommens von David von צְדָקָה gekennzeichnet würde. Gerechtigkeit wird auch in anderen eschatologischen Verheißungen als ein festes Kennzeichen JHWHs bzw. des Messias erwähnt (Jer 23,5f; Ez 24,23f). Darüber hinaus wird auch der jesajanische „Knecht JHWHs“ als jemand dargestellt, der Gerechtigkeit (allerdings מִשְׁפָּט) errichten wird, und das laut Jes 42,1 nicht nur auf Israel beschränkt, sondern auf die Nationen erweitert (Wright 2004:277f) – ähnlich wie die Tugenden des Königs aus 11,3f auf das Volk (11,9f) bzw. seine Gottesbeziehung auf das ganze Land und sogar auf andere Nationen (11,10) erweitert werden.

Für Gerechtigkeit zu sorgen war eine altorientalische Idealvorstellung des Königs (Blenkinsopp 2000:265), für die laut biblischer Überlieferung David (2 Sam 8,15) als Prototyp galt (Wright 2004:275-277). Laut den königlichen Psalmen (z.B. Ps 72,1-3) verknüpfte diese Aufgabe den König mit Gott selbst (Reimer 1997:760).<sup>106</sup> Das passt zur militärischen Tätigkeit des „Sprosses“ in

<sup>104</sup> Rendtorffs (1984:312-317) These, Jes 1-39 und 40-55 würden komplett unterschiedliche Konzepte von צְדָקָה/קִרְוָה enthalten, deren Annäherung erst in Jes 56-66 angestrebt wird, geht jedoch zu weit: Bereits in 51,5-8 wird das Wort sowohl im Sinne des Heilshandeln Gottes (V. 5f.8) als auch im Sinne des ethischen Maßstabs des Volkes (V. 7) verwendet (Reimer 1997:766).

<sup>105</sup> Blenkinsopp (2003:33), der eine Erweiterung des Konzepts von צְדָקָה/קִרְוָה in Kap. 40-66 beobachtet („...broadening out from justice to justification or vindication to be brought about by divine intervention in a final act of judicial intervention; and from righteousness to the establishment of a righteous social order in the coming event of salvation“), scheint diese Mehrdeutigkeit außer Acht zu lassen.

<sup>106</sup> Das erste Vorkommen der parallelen Erwähnung von מִשְׁפָּט und צְדָקָה im Tanach. Auch in der Beschreibung Salomos durch die Königin von Saba in 1 Kön 10,9 wird sein Amt explizit mit dem Aufrechterhalten von Gerechtigkeit in Verbindung gebracht. Laut von Rad (1987a:387) stellte der König in Israel den „Brennpunkt alttestamentlicher Gerechtigkeitsaussagen“ dar.

V. 4b, die das widerspiegelt, was JHWH im unmittelbaren Kontext (10,32-34) metaphorisch über seine Widersacher bringt (Firth 2012:541).

Dass der König in einer engen Verbindung mit Gott stand, deckt sich mit der typisch altorientalischen Vorstellung von Königen als priesterlichen Stellvertretern und Mittlerfiguren des Volkes, die die Ordnung der ganzen Schöpfung gewährleisten sollten (Marlow 2012:107; vgl. Kennard 2020:15; Watts 1985:175). Auch hier in Jes 11 scheinen die Grenzen zwischen der Königsherrschaft des Messias und JHWHs bewusst zu verschwimmen. Dazu passt die Doppeldeutigkeit in V. 5 sowie bereits in V. 3b-4: Sowohl die hier beschriebenen Eigenschaften als auch die Tätigkeiten könnten sich genauso auf JHWH beziehen, der in V. 3a erwähnt wird (Watts 1985:172f). Auch bei einigen anderen Heilsverheißungen, in denen ein König erwähnt wird (32,1; 33,17), scheint Mehrdeutigkeit darüber zu herrschen, ob damit JHWH oder der messianische menschliche König gemeint ist. In 52,7 wird diese Überlappung von menschlicher und göttlicher Königsherrschaft wieder aufgegriffen.

Das zweite Attribut des Königs aus V. 5, אֱמוּנָה, ist weitaus weniger gebräuchlich als אֱמֶת/אֱמוּנָה. Am häufigsten ist es in den Psalmen zu finden (22-mal), wo es ausschließlich in Bezug auf Gott verwendet wird;<sup>107</sup> in Jesaja dagegen nur viermal (vgl. 25,1; 33,6; 59,4). Lediglich im letzten Vorkommnis, wo bemängelt wird, dass keine Rechtssachen gemäß der אֱמוּנָה geführt werden (weshalb die Übersetzung „Wahrhaftigkeit“ der „Treue“ vorzuziehen ist), taucht es in einem ähnlichen Kontext wie die אֱמֶת aus V. 3-5 auf.

Wörtlich meint אֱמוּנָה, was dem Niphal des Verbs אָמַן entspricht, „Festigkeit“ (Wildberger 2004:196). Von größerer Relevanz sind das verwandte Wort אֱמֶת sowie die oft als Parallelbegriff erscheinende אֱמוּנָה (Wildberger 2004:196). Für unsere Überlegungen genügt die Beobachtung, dass אֱמוּנָה oft im Wortfeld von אֱמֶת/אֱמוּנָה auftaucht (vgl. 59,4; Spr 12,17; Hab 2,4),<sup>108</sup> und damit im Bereich des ethisch richtigen Verhaltens (ganz im Einklang mit der Beschreibung des Königs in V. 3f).<sup>109</sup> Das Wort könnte hier auch den „Glauben“ meinen – dann würde der zukünftige König das verkörpern, woran es laut Jesajas Kritik in 7,9 dem König Ahas und seinen Zeitgenossen mangelte.

<sup>107</sup> In Ps 89 wird אֱמוּנָה ganze siebenmal als Eigenschaft Gottes zelebriert (V. 2f.6.9.25.35.50).

<sup>108</sup> Bei Jesaja werden die Begriffe auch synonym verwendet (vgl. Jes 1,26; 48,1), unterscheiden sich jedoch in ihren Bedeutungsfacetten (Oswalt 1986:282).

<sup>109</sup> Vgl. 2 Kön 12,16; 22,7, wo die Handwerker am Tempel als besonders vertrauenswürdig und mit אֱמוּנָה charakterisiert werden.

Doch weil im richterlichen Kontext  $\text{מִן־מֶלֶךְ}$  eher die absolute Zuverlässigkeit meint (vgl. Ps 93,5) und in V. 4a gerade die richterliche Funktion des Königs betont wird, ist „Wahrhaftigkeit“ die bessere Übersetzung (Wildberger 1972:455).

Bemerkenswert ist jedoch, dass die Kombination aus  $\text{קִדְדָּוָה}$  und  $\text{מִן־מֶלֶךְ}$  im Alten Testament sonst nie auftaucht, wenn es um einen menschlichen König geht, dafür umso mehr bei Beschreibungen JHWHs (vgl. Dtn 32,4 Ps 40,11; 96,13; 119,75.138) – unter anderem (passend zur eschatologischen Dimension von  $\text{קִדְדָּוָה/הַקִּדְדָּוָה}$ ) bei dessen eschatologischem Gericht über die Erde und die Völker (Ps 96,13). Somit werden in V. 5 göttliche Eigenschaften auf den König übertragen (Williamson 2018:655), die in enger Verbindung mit Gottes endzeitlichem Eingreifen stehen (vgl. Wildberger 1972:455; Watts 1985:174).

Beide Attribute werden metaphorisch als ein „Gürtel“ umschrieben (die LXX übersetzt dagegen das Erste mit dem Verb  $\zeta\acute{\omega}\nu\nu\upsilon\mu\iota$ , das zweite mit dem seltenen  $\epsilon\acute{\iota}\lambda\acute{\epsilon}\omega$ ).<sup>110</sup>  $\text{חֲזֹרֶת}$  ist ein allgemeines Bekleidungsutensil (vgl. 5,27; 2 Kön 1,8), das vor allem aus Jeremias Gleichnis in Jer 13 bekannt ist, aber auch explizit mit der Ausstattung von Krieger\*innen konnotiert wird (vgl. Ez 23,15). Es ist umstritten, ob damit ein Untergürtel (Wildberger 1972:455) oder der Gurt für das Obergewand gemeint ist, sodass es nicht klar ist, welcher Aspekt bei der Metapher im Vordergrund steht (Oswalt 1986:282).<sup>111</sup> Die Metaphorik der Gerechtigkeit als ein Kleidungsstück ist an dieser Stelle indes nicht einzigartig für das Alte Testament, sondern entspricht der aus einigen anderen Texten (Ps 69,28; 89,17) bekannten Vorstellung von Gerechtigkeit als etwas Räumlichem, sozusagen einem Bereich, in den Menschen hineingezogen werden (Von Rad 1987a:388). Dazu passt auch die Vorstellung von  $\text{קִדְדָּוָה/הַקִּדְדָּוָה}$  als einem Kleidungsstück in Ps 132,9 sowie als Bekleidung der anonymen Figur aus Jes 61,10, zu der wir noch zurückkehren werden. Das Bild der Kleidung soll verdeutlichen, dass die Eigenschaften fest zum Charakter der verheißenen Königsfigur gehören (Williamson 2018:656).

Das für den „Gürtel“ bestimmte Körperteil sind zum einen die „Hüften“. Die  $\text{מִן־מֶלֶךְ}$  können auch das „Kreuz“ (vgl. Ex 28,42) bzw. die Mitte des Körpers

<sup>110</sup> Manche Ausleger (z.B. Blenkinsopp 2000:263) halten es für unwahrscheinlich, dass  $\text{חֲזֹרֶת}$  in beiden Teilen des Parallelismus wiederholt würde und gehen davon aus, dass hier ursprünglich ein anderes Wort stand.

<sup>111</sup> Möglicherweise soll damit die Bereitschaft zum Handeln symbolisiert werden (Motyer 1993:123).

(vgl. Ez 1,27; 8,2) als seine dickste Stelle (vgl. den Kontrast mit dem „Kleinen“ in 1 Kön 12,10) meinen (Gesenius<sup>18</sup> 2013:765), und damit als Sitz der Stärke (vgl. Dtn 33,11; Nah 2,2) gelten (*BDB* 2000:608). Die umgürteten מְתַנִּים symbolisieren Bereitschaft zur Tat (vgl. 1 Kön 18,46); die entgürteten (vgl. Jes 45,1) dementsprechend Entwaffnung (*BDB* 2000:608). Die הַלְצִי, „Lenden“, bilden ebenfalls ein Körperteil, das – unter anderem vor einem Kampf – umgürtet bzw. umkleidet (vgl. 5,27; 32,11; Ijob 38,3; 40,7) wird (Gesenius<sup>18</sup> 2013:359) und somit Stärke konnotiert (*BDB* 2000:323). Der verheißene König erscheint somit als bestens ausgestattet, um seinem Auftrag nachzugehen und (göttliche) Gerechtigkeit in Israel zu errichten, die Auswirkungen auf die Nationen und die ganze Schöpfung haben wird.

Es ist also festzuhalten, dass die Bekleidung des Nachkommens Davids aus der Verheißung in 11,5 mehr darstellt als eine Person mit einem ausgeprägten Sinn für (soziale) Gerechtigkeit. Es wird sich dabei um jemanden handeln, dessen Königsherrschaft stark mit dem eschatologischen Eingreifen JHWHs inmitten einer Krise, mit seinem Triumph über Widersacher und mit seiner Exodus-ähnlichen Wiederherstellung Israels samt allen Nationen sowie der ganzen Schöpfung zusammenhängen wird.

### 3.2.2. Jes 52,7

#### 3.2.2.1. Text und Übersetzung

מה־נָאוּ עַל־הַרְרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מְשֻׁמֵּעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מְשֻׁמֵּעַ יְשׁוּעָה אִמְר לְצִיּוֹן מְלֶךְ  
 אֱלֹהֶיךָ

„Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße dessen, der eine gute Nachricht bringt, der Frieden hören lässt, der eine gute, wirklich gute Nachricht bringt, der Rettung hören lässt, der zu Zion sagt: ‚Dein Gott ist König geworden!‘“

#### 3.2.2.2. Literarischer Kontext

Der Einschnitt zwischen Jes 39 und 40 ist – unabhängig von der Frage nach der Verfasserschaft des Buches – in der Auslegung allgemein anerkannt. Auch wenn sich in Jes 40-55 viele Querverweise zu Jes 1-39 finden, herrscht im Gegensatz zu Kap. 1-35 insgesamt eine Atmosphäre, bei der die Hoffnung auf Wiederherstellung Jerusalems bzw. Israels viel stärker im Fokus steht als das Gericht. Die Kapitel 36-39 bilden dabei einen narrativen Übergang rund um das Thema „Königsherrschaft“ (nirgends im Buch taucht מְלֶךְ so

konzentriert auf wie in Kap. 36f), bei dem sowohl JHWHs Rettungshandeln (gegenüber dem belagerten Jerusalem sowie dem kranken König Hiskia) als auch sein Gericht im Fokus stehen.

Hört der Übergang in 39,7f mit dem Ausblick der babylonischen Gefangenschaft auf, beginnt Kap. 40 mit Worten des Trostes für JHWHs Volk, dessen Schuld gesühnt wurde (V. 1f). Dass Jes 40-55 eine Einheit bildet, wird durch die Ankündigung eines neuen Exodus bzw. des Endes einer Strafe (vgl. 40,1-5; 55,12f) sowie durch die Betonung der Beständigkeit des Wortes Gottes (vgl. 40,8; 55,10f) verdeutlicht, die die Kapitel umklammern (Blenkinsopp 2002:59). Weil der theologische Kontext dieser Kapitel den historischen in den Schatten stellt (Childs 1979:326), wäre es jedoch zu engführend, sie auf das Szenario des babylonischen Exils zu beschränken.<sup>112</sup> Ähnlich wie Kap. 11 kann der Abschnitt also vor dem Hintergrund unterschiedlicher historischer Situationen gelesen werden.

Wie die meisten Ausleger anmerken, bilden innerhalb von Jes 40-55 die Kapitel 49-55 eine abgesonderte Einheit (z.B. Berges & Beuken 2016:22), die sich unter anderem darin von Kap. 40-48 abgrenzt, dass der Fokus auf Zion/Jerusalem und nicht mehr auf Jakob/Israel liegt (Blenkinsopp 2002:59f). Eine weitere Besonderheit von Jes 49-55 ist die in der Auslegung umstrittene, durch anthropologische Merkmale beschriebene Figur des עֶבֶד יְהוָה, bei der die Grenzen zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven verschwimmen (Berges 2010:257f).<sup>113</sup> So wird עֶבֶד in Jes 40-48 (mit Ausnahme von 42,1-4) nie für die Bezeichnung einer einzelnen Person verwendet (Blenkinsopp 2002:59f); schwerpunktmäßig wird hier Israel als der Knecht Gottes identifiziert – in Jes 49-55 dagegen eine Einzelfigur (vgl. Morales 2020:136-138). In Jes 56-66, wo der Begriff nur im Plural begegnet, sind damit wiederum Israeliten gemeint (:153). Es fällt ferner auf, dass der Knecht in 52,13 mit Eigenschaften beschrieben wird (רֹם und נִשְׂאָ), die bei Jesaja sonst nur Gott

<sup>112</sup> So merkt z.B. auch Goldingay (2014:61) – der davon ausgeht, dass Jes 40-66 später zu datieren ist als Jes 1-39 – an, dass in Jes 40-55 nicht explizit vom Exil die Rede ist. Sweeney (2001:283) beobachtet, dass die inhaltlichen Bezüge zum Exil nicht zwingend nachexilisch sein müssen, weil auch die Wegführung des Nordreichs durch Assyrien im 8. Jhd. ein verheerendes Ereignis und eine große Tragödie in der Geschichte Israels war.

<sup>113</sup> Duhms (1922) Identifikation der vier sogenannten „Gottesknechts-Lieder“ – ein Interessenschwerpunkt der Forschung von Jes 40-55 (Hays 2011:557) – war richtungsweisend für die Auslegung, hinsichtlich ihrer Funktion, Verfasserschaftsfrage etc. jedoch auch sehr umstritten (Blenkinsopp 2002:76-81). Hauptkritikpunkt ist die Tatsache, dass die Lieder stark in ihren unmittelbaren literarischen Kontext eingebettet sind (Childs 2001:323-325).

selbst zustehen (6,1; 33,10; 57,15; vgl. 2,12-14; 37,23), was eine starke Nähe der Knechtsfigur zu JHWH selbst nahelegt (Morales 2020:153-155).

Auch wenn es in der Auslegung keinen Konsens über eine Strukturierung von Kap. 49-55 gibt,<sup>114</sup> ist man sich größtenteils darüber einig, dass 52,12 das Ende eines Abschnittes und 52,13 den Beginn eines neuen markiert, sodass man davon ausgehen kann, dass 51,1-52,12 eine literarische Einheit bildet (Childs 2001:401). Innerhalb dieser Einheit bildet wiederum 52,7-10 ein zusammengehöriges Orakel,<sup>115</sup> das stark an das Prolog von Jes 40-55 in 40,1-21 erinnert (:406; Abernethy 2016:62f; Berges 2015:193). Albertz (2014:22f) merkt an, dass 52,7-12 möglicherweise eine Art Epilog der von eschatologischen Hymnen (42,10-13; 44,23; 45,8; 48,20f; 49,13; 52,9f) gekennzeichneten Einheit von Jes 40,1-52,13 ist.

Textkritische Anmerkungen bestätigen diese Annahme: Sowohl im Masoretischen Text als auch in 1QJes<sup>a</sup>, der großen Jesaja-Rolle aus Qumran,<sup>116</sup> deuten Markierungen an den Rändern an, dass 52,7 einen neuen Abschnitt beginnt, der in einer Verbindung mit dem Abschnitt aus 52,13-53,12 über den leidenden Knecht steht – möglicherweise als dessen bewusste Einleitung (Evans 2012:147).<sup>117</sup> Im Targum zu Jesaja, dessen Hauptaugenmerk laut Chilton (1984:48) auf der Wiederherstellung Israels liegt, wird dies noch deutlicher, weil dort Jes 53,1 Bezug zu der „guten Nachricht“ aus 52,7 nimmt (Evans 2012:147). Man kann 52,7-10 mit Childs (2001:406) also als den Höhepunkt eines „eschatologischen Dramas“ sehen, das in Kap. 40 beginnt und bis Kap. 55 näher entfaltet wird: Gott hat seinem Volk vergeben und kündigt sein Heil an, das in einer Rückkehr aus der Gefangenschaft münden und bei dem die Figur des Knechtes JHWH eine wichtige Rolle spielen wird.

Laut Berges' (2015:194) Untersuchung bildet die siegreiche Rückkehr Gottes nach Zion in 52,7-10 ein Gegenstück zur Aufforderung an den „Arm JHWHs“ in Jes 51,9, die Widersacher zu besiegen. Bemerkenswerterweise wird die Art und Weise, wie der Sieg vollbracht wurde, jedoch nicht näher erläutert

---

<sup>114</sup> Siehe Beispiele für unterschiedliche Ansätze bei Blenkinsopp (2002:61).

<sup>115</sup> Laut Motyer (1993:402) korrespondiert 52,1-10 innerhalb der Struktur von 51,1-52,12 mit 51,4-6, wo es ebenfalls explizit um Gottes Gerechtigkeit und Heil – auch für alle Völker – geht.

<sup>116</sup> Siehe Lange (2008:275-287) für eine Widerlegung der These, 1QJes<sup>a</sup> sei eine sektiererische Version des Buches.

<sup>117</sup> Qumran-Funde legen eine Zweiteilung des Buches in Kap. 1-33 und 44-66 nahe, suggerieren indes jedoch keine moderne Dreiteilung in Kap. 1-39; 40-55 und 56-66 (Kennard 2020:3; vgl. Swanson 2009:199-201)

(Motyer 1993:416,419). In einer Szene, die an die visionäre Erfahrung des Wächters (V. 8a) in 21,8f erinnert, der den Fall Babels sieht (Blenkinsopp 2002:342),<sup>118</sup> wird die öffentlich sichtbare Rückkehr JHWHs nach Zion (V. 8b) und Trost (vgl. 40,1) für die Ruinen Jerusalems (V. 9) verheißen. Die Erlösung Jerusalems wird dabei, ähnlich wie die Königsherrschaft des „Sprosses Isais“ aus Jes 11, Auswirkungen auf die Nationen haben, weil „alle Enden der Erde“ Gottes Heil (יְשׁוּעָה) sehen werden (V. 10).<sup>119</sup> Und wie in Jes 11 klingt die Beschreibung des Auszugs Israels in V. 12 an den Exodus an.

### 3.2.2.3. Exegese und Interpretation

In einer für Jes 40-55 charakteristischen Bildsprache (Blenkinsopp 2002:63f)<sup>120</sup> wird die Ankündigung der Erlösung Jerusalems mit Worten eingeleitet, die an die Beschreibung einer idyllischen Landschaft erinnern: מֵהַנָּאוֹן עַל-הַהָרִים. Dabei ist נֹאֵן ein eher seltener Stamm, der vor allem in den Beschreibungen der Geliebten aus dem Buch Hohelied begegnet (Hld 1,5.10; 2,14; 4,3; 6,4), weshalb die zart anmutende Übersetzung „lieblich“ an dieser Stelle durchaus berechtigt ist. Die LXX-Übersetzung geht hier in eine andere Richtung: Gott setzt seine Rede aus V. 5f fort und vergleicht seine angekündigte Ankunft (ὅτι ἐγὼ εἶμι αὐτὸς ὁ λαλῶν· πάρειμι) erstens sinn- gemäß (ὡς ὥρα, wörtlich „wie Zeit“) mit einer günstigen Tages- oder Jahreszeit (Karrer & Kraus 2009:1275), zweitens mit Füßen des Boten einer guten Nachricht (ὡς πόδες), drittens mit dem Boten selbst (ὡς εὐαγγελιζόμενος).

Umso überraschender ist es, dass mit der Lieblichkeit nicht etwa die Schönheit einer messianischen Figur – etwa des Königs aus 11,5 und schon gar nicht des im unmittelbaren Kontext erwähnten Knechtes JHWHs, dessen Aussehen laut V. 14 entstellt sein wird – umschrieben wird, sondern die Füße eines nicht näher definierten Menschen. Das Attribut bezieht sich hier gemäß dem typisch hebräischen synthetischen Denken auf die Funktion des Körperteils (Wolff 2010:30f; Berges 2015:195) – es geht hier weniger um die Ästhetik der Füße als um die Tätigkeit des Menschen. Das Motiv der Berge wird

<sup>118</sup> Möglicherweise soll damit die Rolle des Propheten als „Wächter“ (vgl. Jer 6,17; Ez 3,17; 33,2.6f) betont werden. Weitere Parallelen finden sich in Nah 2,1, das wahrscheinlich von Jes 52,7 abhängig ist, sowie Ez 43,1-5 (Blenkinsopp 2002:342).

<sup>119</sup> Daher beschreibt V. 7-10 mehr als nur eine Ankündigung der anbrechenden göttlichen Königsherrschaft, sondern ist ein Zeugnis ihrer Annahme seitens Zion vor den Augen der Nationen (Childs 2001:406).

<sup>120</sup> Ohne an dieser Stelle näher auf die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa in der alttestamentlichen Literatur einzugehen, kann man dem Konsens in der Auslegung Recht geben, dass Jes 40-55 poetisch ist (siehe Blenkinsopp 2002:67).

bei Jesaja unter anderem als Kulisse von Wiederherstellungsverheißungen (30,25; vgl. „Berg Zion“ in 11,9; 25,6f; 65,25) verwendet (Sandy 2012:557).<sup>121</sup>

Diese Tätigkeit des nicht genannten Subjekts mit den „lieblichen Füßen“ wird mit fünf Partizipien mit einer verbalen Funktion beschrieben (Smith 2009:423), wodurch die Intensität der herannahenden Botschaft sprachlich betont wird (Berges 2015:195). Jeweils zweimal wird erwähnt, dass er „eine Nachricht bringt“ (bei der zweiten Erwähnung wird die Tätigkeit als „gut“ näher klassifiziert) und etwas „hören lässt“ (zum einen Frieden, zum anderen Rettung), bevor er etwas zu Zion sagt.<sup>122</sup> Die Reihenfolge der Partizipien – *בשר – שמע – אמר* – entspricht also einer A-B-A'-B'-C-Struktur.

Auffällig ist die betonte Rolle der (verbalen) Verkündigung in 52,7 (Smith 2009:423), was an 40,1-11 erinnert, wo die Verkündigung ebenfalls eine zentrale Rolle spielt (Motyer 1993:419).<sup>123</sup> Überhaupt hat Jes 40-55 einen starken argumentativen Charakter und schon von Beginn der Einheit an wird der Botschaft des Sprechers eine göttliche Autorität verliehen (40,1), die immer wieder, etwa durch Formeln wie „so spricht der HERR“, betont wird (Blenkinsopp 2002:61f).

*בשר* wird im Piel für die Tätigkeit eines Boten verwendet, wo es fließend in „frohe Nachricht bringen“ übergeht (Ficker 2004:904), ohne dass der explizite Zusatz *טוב* notwendig ist. Es begegnet in narrativen Texten in einem militärischen oder politischen Kontext, wie den ironischen Situationen von 2 Sam 18,19f.31 und 1 Kön 1,42. Ironisch ist auch Jer 20,15, wo der verzweifelte Prophet die (für ihn selbst weniger) erfreuliche Nachricht seiner Geburt, die sein Vater erhält, ebenfalls als *בשר* bezeichnet.

In Jesaja begegnet das Verb ausschließlich in Kap. 40-66: Bereits in 40,9 wird Zion / Jerusalem als „Freudenbotin“ (*מְבַשֶּׂרֶת*) personifiziert, die den übrigen Städten Judas Gottes Ankunft ankündigen soll. In 41,27 sichert JHWH dagegen einen Freudenboten für Jerusalem zu – unmittelbar, bevor die Figur des Knechtes eingeführt wird (42,1-4). Somit werden beim anonymen Boten aus 52,7 Assoziationen mit dem Knecht geweckt, noch bevor dieser in der

<sup>121</sup> In der Qumran-Schrift 11Q13 (11QMelch) werden die Berge aus 52,7 symbolisch als Propheten gedeutet (García Martínez & Tigchelaar 1997:1209).

<sup>122</sup> Siehe den sehr ähnlichen Wortlaut in Nah 2,1a: *הִנֵּה עַל-הַהָרִים רִגְלֵי מְבַשֵּׂר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם*.

<sup>123</sup> Damit wird der Verkündiger indirekt an die ebenfalls anonyme Figur aus 61,1-3 geknüpft, die noch begegnet wird (siehe Abernethy 2016:161-167).



darauffolgenden Einheit 52,13-53,12 explizit wieder ins Rampenlicht rückt. Auch die Figur aus 61,1-3, die bei der Exegese von 57,19 noch begegnen wird, hat unter anderem בשר als Aufgabe.

Die zweite Tätigkeit des Boten ist das „Hören lassen“, ein Partizip des שמע Hifil.<sup>124</sup> In gleicher Form taucht מִשְׁמָעִי in 41,26 auf, dort ebenfalls in einer feierlichen Art und ebenfalls in unmittelbarer Nähe zu בשר (V. 27).<sup>125</sup> Grundsätzlich bildet das theologisch bedeutsame שמע bei Jesaja ein wichtiges Motiv. Berges (2010:263-269) geht nicht zu weit, wenn er im „Hören lassen“ eine bewusste Anspielung auf Israels Unfähigkeit zum Hören und somit zur Wahrnehmung Gottes sieht – eine Wahrnehmungsunfähigkeit, die in 1,2.10.19f antizipiert, in der Vision aus 6,9 (als Gegenteil zum hörenden Propheten selbst, vgl. V. 8) als Gottes Strafe über Israel verhängt, in 28,14.23; 30,9 wieder aufgegriffen und in der Verheißung von 32,3f aufgehoben wird.

Im Gegensatz zu Israel fällt der Knecht aus Jes 49-55 durch sein Hören (50,4f.10) auf,<sup>126</sup> wodurch er selbst zu jemandem wird, der dem ganzen Volk das Hören (43,8) ermöglicht (:269-276) – wenn es sich an JHWH wendet und andere Götter aufgibt, die selbst nicht hören können (44,9.18). Auch das Bestaunen des Gottesknechts seitens der Könige der Völker im unmittelbaren Zusammenhang von 52,7 (V. 15: „Denn sie sehen, was ihnen nicht erzählt worden ist, und was sie nicht gehört haben, nehmen sie wahr“) ist eine bewusste Umkehr der Verstockung von 6,9f (:272).<sup>127</sup> Mit שמע schwingt in 52,7 also ein Motiv mit, das sich durch das ganze Jesajabuch zieht.

Zwei Objekte sind es, die der Bote von 52,7 hören lässt – „Frieden“ und „Rettung“; beides ebenfalls theologisch gewichtige Begriffe, sowohl in der ganzen Hebräischen Bibel als auch speziell im Buch Jesaja.<sup>128</sup> Das Bedeutungsspektrum von שָׁלוֹם reicht von „Unversehrtheit, Wohlbefinden“, also einem Zustand ohne unerfüllte Wünsche zu „ungestörtem Verhältnis, Frieden, Freundschaft“ zwischen Einzelpersonen oder Gruppen (Gesenius<sup>18</sup> 2013:1358f). Unter anderem ist das Wort ein wichtiger Bestandteil der

<sup>124</sup> „Bei Jeremia und Deuterocesaja gehört šm' hi. zu den Termini für die prophetische Verkündigung, wie denn šm' hi. einen solennen Beiklang hat und in Erzählungen nicht vorkommt“ (Schult 2004:979).

<sup>125</sup> Sonst im Alten Testament nur noch in dem zu 52,7 ähnlichen Nah 2,1 sowie in 1 Chr 16,5.

<sup>126</sup> Siehe allerdings 42,19, wo der עֵדִי הַבֶּהֱמוֹת ebenfalls als blind und taub bezeichnet wird.

<sup>127</sup> Die Kombination „sehen/(nicht) hören/verstehen“ in nur einem Vers kommt, mit Ausnahme von Ijob 13,1, im gesamten Alten Testament nur noch in Jes 6,9 vor (Berges 2010:272).

<sup>128</sup> Interessanterweise ist das der einzige Vers, in dem beide Begriffe gemeinsam vorkommen.

zukünftigen messianischen Königsherrschaft: Die vom endlosen Frieden gekennzeichnete Herrschaft des Nachkommens Davids aus Jes 9,5f (vgl. Jer 23,6), des שֶׁר־שָׁלוֹם,<sup>129</sup> entspricht der Wiederherstellung des Friedens in der ganzen Schöpfung aus 11,6-10 (Hadjiev 2012:576; vgl. Firth 2012:542).<sup>130</sup>

Im narrativen Übergang von Jes 36-39 bekennt der wiedergenesene König Hiskia in seinem Dankpsalm: „Siehe, zum Heil (שָׁלוֹם) wurde mir bitteres Leid (מֵר־לִי מָר) [...] denn alle meine Sünden (חַטָּאִי, siehe unten) hast du hinter deinen Rücken geworfen“ (38,17). Dass Hiskia nicht der verheißene König aus 9,5 ist, wird direkt im Anschluss deutlich, als er sich nach Jesajas Ankündigung der babylonischen Gefangenschaft ironischerweise damit zufriedengibt, dass zu seinen Lebzeiten „שָׁלוֹם und Sicherheit“ herrschen würden (39,8). Somit taucht der שָׁלוֹם in den letzten Worten von Jes 1-39 auf – jedoch nicht im Kontext des messianisches Friedensreiches, sondern im Ausblick eines drohenden Exils. Auch ist שָׁלוֹם ein wichtiges Stichwort bei Jesaja, wenn es um die zukünftige Wiederherstellung Israels geht (26,3.12; 32,17f; 54,10.13; 55,12; 57,19; 66,12) – damit spiegelt Hiskias Dankpsalm in 38,17 in gewisser Weise das Ergehen Israels wider, das für seine Sünden (חַטָּאִי in Jes 1,18; 31,7; 53,12) bestraft (vgl. 40,2) und dessen „bitteres Leid“ (מָר in 22,4) zum שָׁלוֹם wird.

Eine zentrale Rolle spielt in Israels Wiederherstellungsprozess der Gottesknecht, wodurch auch er an den שָׁלוֹם geknüpft und seine Gestalt erneut in 52,7 vorausgeschattet wird. Laut 53,5 ist der Knecht „durchbohrt um unserer Vergehen willen, zerschlagen um unserer Sünden willen. Die Strafe lag auf ihm zu unserem שָׁלוֹם“. Der endzeitliche שָׁלוֹם des wiederhergestellten Israels wird also erst durch die stellvertretende Aufnahme der Bestrafung durch den Knecht ermöglicht (Hadjiev 2012:576; vgl. Berges 2010:275).

Ein wichtiger Bestandteil des eschatologischen Friedens bei Jesaja ist die Tatsache, dass er nicht nur Israel, sondern auch Nichtjuden umfasst (vgl. 2,2-4, auch wenn der Begriff שָׁלוֹם hier nicht fällt) und in der gemeinsamen Anbetung JHWHs resultiert (Hadjiev 2012:575).<sup>131</sup> Dies entspricht sowohl der

<sup>129</sup> Weil von den vier Titeln des in V. 5 verheißenen Kindes nur das Stichwort שָׁלוֹם in V. 6 näher entfaltet wird, scheint der letzte Titel besonders von Bedeutung zu sein (Hadjiev 2012:576).

<sup>130</sup> Die aus manchen Psalmen bekannte Verbindung von שָׁלוֹם und der unter 11,5 untersuchten זָבַח צֶדֶק bzw. צֶדֶקָה ist ein besonderes Merkmal des kompletten Buches Jesaja (9,5f; 32,16f; 48,18; 60,17; Reimer 1997:764; vgl. Firth 2012:539).

<sup>131</sup> Siehe auch 35,15-18 wo eine eschatologische Ausgießung des Geistes mit צֶדֶקָה, טָהוֹרָה und שָׁלוֹם verbunden wird.

Aufgabe des Knechtes, der den Nationen die מַשְׁמָחָה bringen und ihr Licht sein wird (42,1.7) als auch dem bereits behandelten „Spross Isais“ aus Jes 11, nach dem die Nationen fragen werden (11,10). Insgesamt greift Jes 52,7 mit der Erwähnung von מְלוֹחַ also verschiedene Motive auf, die im ganzen Buch begegnen.

Wie מְלוֹחַ, so ist auch יְשׁוּעָה bei Jesaja (dessen Name daran angelehnt zu sein scheint) ein Schlüsselbegriff bei der Wiederherstellung Israels (12,3; 25,9; 26,1; 33,6; 51,6.8; 59,17; 60,18; 62,1),<sup>132</sup> und wie der Frieden ist auch die Rettung eng an das Wirken des Gottesknechts geknüpft (49,6). Dabei wird das Heilsgeschehen, wie bereits unter 3.2.1. festgestellt wurde, immer wieder mit einem neuen Exodus (vgl. 42,13; 43,16-19; 48,21) verglichen (Von Rad 1987b:249,256; Kennard 2020:213-221).<sup>133</sup> Bemerkenswerterweise wird Gottes יְשׁוּעָה von Israel (vgl. 49,8) auf „die Enden der Erde“ (vgl. 45,22: „Wendet euch zu mir und lasst euch retten, alle ihr Enden der Erde“) ausgeweitet – damit wird die יְשׁוּעָה und ihre Ankündigung in 52,7 indirekt mit Jesajas Motiv der messianischen Königsherrschaft (11,10) und der endzeitlichen Anbetung JHWHs durch alle Nationen (2,2-4) in Verbindung gebracht.

Schließlich spricht die Gestalt aus 52,7 noch zu Zion: מֶלֶךְ אֱלֹהֵינוּ (vgl. 24,23). מֶלֶךְ אֱלֹהֵינוּ taucht in dieser Form 16-mal in Jesaja auf, davon mit Ausnahme der narrativen Texte von 7,11 und 37,4.10 ausschließlich in Kap. 40-66. Diese persönliche Verbindung zu Gott passt zu Goldingays (2014:103; vgl. Kennard 2020:32) Beobachtung, dass in Jes 40-55 vor allem nicht die Metapher des Bundes, sondern familiäre Metaphern verwendet werden, die eine stärkere Bindung suggerieren. Interessant ist, dass von den drei jesajanischen Parallelen zu Eph 6,13-17 diese Stelle die einzige mit einer expliziten Nennung Gottes ist (die aber in den Anspielungen in Eph 6 nicht erwähnt wird). Bei Jesaja konnotiert אֱלֹהֵינוּ – das im Buch grundsätzlich relativ ausgewogen verteilt vorkommt – unter anderem die Schöpfer- (40,28; 45,18; 49,5) sowie

<sup>132</sup> Das Verb יָשַׁע findet sich in diesem Kontext in 25,9; 33,22; 35,4; 43,12; 45,17.22; 49,25; 59,16; 63,1.5.

<sup>133</sup> Auch das Motiv der neuen Schöpfung spielt ebenfalls eine Rolle, wobei „Schöpfung“ und „Erlösung“ (vgl. 43,1.7.15; 44,2.21) eng beieinander liegen (Von Rad 1987b:251). Zur wichtigen Verbindung zwischen dem Exodus-Motiv und der neuen Schöpfung siehe McConville 1997:603; Schnittjer 2021:236.

die Richterrolle (51,15.20; 58,4; 61,2) JHWHs, allerdings werden auch andere Götter (43,10) so bezeichnet (Kennard 2020:13f).<sup>134</sup>

Der Ausruf erinnert in diesem Kontext an Boten, die die Nachricht der Thronbesteigung eines Königs – ein Anlass großer Freude (vgl. 1 Kön 1,40) – von Jerusalem aus in die Umgebung verbreiteten (Von Rad 1987a:332). Damit greift 52,7 das Motiv aus 40,10f auf (Motyer 1993:419). Auch werden Assoziationen mit ähnlichen Ausrufen in den vorexilischen Psalmen Ps 47,9; 93,1; 96,10; 99,1 wach (Soggin 2004:916), allerdings ist unter Auslegern umstritten, ob ihnen die altorientalische Vorstellung einer Thronbesteigung nach der Überwindung eines Feindes zugrunde liegt<sup>135</sup> oder schlichtweg die Proklamation der ewigen Königsherrschaft JHWHs (:917f).

In seinen Qal-Vorkommen bei Jesaja kann מלך beide Bedeutungen haben, wobei in 37,38 mit der Inthronisation Asarhaddons nach dem Tod Sanheribs eindeutig die erste gemeint ist: Ein neuer König tritt seine Herrschaft an. Auch in 52,7 würde eine Inthronisation und daher die Übersetzung im Sinne von „ist König geworden“ Sinn machen: Wie unter 2.2. festgestellt wurde, ist Zion laut einigen Auslegern ein wichtiges theologisches Konzept bei Jesaja (vgl. zudem Jüngling 2012:546; Motyer 1993:37). Schon in Jes 10-11 war Zion sowohl der Schauplatz von Gottes Gericht an Assyrien (10,12.32) als auch (als „mein ganzer heiliger Berg“ in 11,9 bezeichnet) der Ausgangspunkt der universellen Rettung unter dem messianischen König (11,9) am Ende der Zeiten (Berges & Beuken 2016:78).

Der Vergleich der Stadt mit einer „Laubhütte im Weinberg“ am Anfang des Buches (1,8) ist bestimmend für seine weitere Besorgnis um die Stadt. „Man könnte [Jesaja] geradezu als das ‚Buch der Sorge um Zion‘ bezeichnen“ (Rendtorff 1999:184; vgl. Dumbrell 1985:112). Folglich bestünde die Freudenbotschaft für die wiederhergestellte Stadt gerade darin, dass ihr König sich nun auf seinen rechtmäßigen Platz setzt und ihr damit keine weitere

<sup>134</sup> Insgesamt kommt das Wort 94-mal bei Jesaja vor, יהוה; dagegen nicht weniger als 450-mal und ähnlich ausgewogen verteilt. Sechsmal wird JHWH bei Jesaja zudem als יהוה bezeichnet (1,24; 3,1; 10,16.33; 19,4; 51,22), davon abgesehen vom letzten Vorkommnis stets mit dem Artikel (יהוה).

<sup>135</sup> Siehe Abernethy (2016:64;75), Blenkinsopp (2002:343) und Berges (2015:197) für Parallelen in der antiken Mythologie: Baal und Marduk wurden nach Siegen über ihre Feinde als Könige anerkannt. Möglicherweise schwingt also bereits hier das Motiv des Gotteskriegers mit (Blenkinsopp 2002:343), das in Jes 59,17 näher entfaltet wird. Ob Jes 52,7 durch eine Auseinandersetzung mit dem Babylonischen Reich und seinen Gottheiten bedingt wurde, ist eine Frage, die im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden kann.

Verwüstung mehr droht. Die LXX unterstützt durch die Verwendung des Futurs ebenfalls den Gedanken der anbrechenden Königsherrschaft (Βασιλεύσει σου ὁ θεός).

Das muss nicht bedeuten, dass der Aspekt der ewigen Königsherrschaft JHWHs damit außer Acht gelassen wird. Mit Janowski (1989:445, Hervorhebung im Original) kann man festhalten: „Das König-Sein JHWHs wird als König-Werden proklamiert, weil JHWHs Weltkönigtum kein Zustand, sondern Geschehen ist, das jetzt anbricht“. Wie die für Jesajas Theologie und Gottesbild zentrale Vision in 6,1-3 (Williamson 2012:372) verdeutlicht, ist JHWHs Königsherrschaft nicht an Jerusalem gebunden und daher selbst im Exil noch aktuell. Gerade für die verbliebene Gemeinschaft Israels war es besonders wichtig zu betonen, dass Gott – wie schon vor dem Exil – seine befreiende Königsherrschaft aufrichtet und unter seinem Volk als König gegenwärtig (vgl. Jes 12,6; 41,21; 34,15; 44,6) ist (vgl. Irsigler 2002:415).

Dass Gott der regierende Herrscher ist, ist wohl eine der grundlegendsten Aussagen der alttestamentlichen Theologie (vgl. Kennard 2020:11). Obwohl der Titel מֶלֶךְ und die Wurzel מלך in Jesaja (außer in Kap. 36f) nicht überproportional häufig verwendet werden,<sup>136</sup> ist das Motiv der universellen Herrschaft Gottes – ausgehend von der Vision in Kap. 6 – zentral für die eschatologische Perspektive von Kap. 1-39 und wird in Kap. 40-66 fortgesetzt (vgl. Berges & Beuken 2016:37f). Gerade in Jes 40-55 ist die Überlegenheit JHWHs als eines Siegers, Schöpfers und Königs ein theologischer Schwerpunkt (Blenkinsopp 2002:105), wobei an dieser Stelle zum letzten Mal im Jesajabuch explizit von seiner Königsherrschaft die Rede ist (Berges 2015:196).

Wenn man Kennard (2020:34) zustimmt, der im Jesajabuch das stärkste und vielfältigste Zeugnis der Souveränität Gottes im gesamten Alten Testament sieht, gilt das noch viel mehr für die Kapitel 40-55. Es ist es kein Zufall, dass eins der zentralen Themen dieser Kapitel (40,18-26; 41,21-24; 44,6-20; 46,1f) die Konfrontation JHWHs mit anderen Göttern ist (vgl. Rendtorff 1999:175) und Gottes Einzigartigkeit (45,5f.14.18.21f; 46,9) stark im Mittelpunkt steht. Doch weil JHWHs Erhabenheit nicht über Status, sondern über

---

<sup>136</sup> JHWH wird in 6,5; 33,22; 41,21; 43,15; 44,6 explizit als König bezeichnet. Siehe zudem die Rolle der Könige (der Nationen) im Zusammenhang mit dem Knecht JHWHs (49,7; 52,15) sowie mit der Wiederherstellung Israels (49,23; 60,3.10f.16; 62,2).

seine Tugenden definiert wird (vgl. 5,16), resultiert seine Einzigartigkeit nicht in Absonderung, sondern in seinem Rettungshandeln (MacDonald 2009:58f). Es verwundert also nicht, dass viele der „monotheistischen“ Aussagen aus Jes 40-55 mit dem Rettungshandeln JHWHs zusammenhängen (43,11.13; 44,8; 45,21f) oder darin gipfeln,<sup>137</sup> während von anderen Gottheiten (44,9-20; 47,8-11) explizit ausgesagt wird, dass sie nicht retten können (:59).<sup>138</sup>

Jes 52,7 schildert also Gottes anbrechende Königsherrschaft – unter anderem im Kontext von seiner souveränen Erhabenheit über andere Geistwesen. Und das erinnert wiederum stark an die Verheißung der anbrechenden Königsherrschaft des messianischen Nachkommens Davids aus Kap. 11, dessen Geburt in 9,5f angekündigt wird. Passend zur Tatsache, dass בשר im Kontext einer Geburtsankündigung (Jer 20,15, siehe oben) verwendet wurde, wird in Ps 2,6f die Inthronisation des messianischen Königs ebenfalls mit der Metapher einer Geburt verglichen (Rendtorff 1999:163). Der Kreis der Assoziationen mit dem Messias-König schließt sich in Kap. 55, dem Abschluss von Jes 40-55, wo es ebenfalls explizit um David geht (V. 3-5).

Es fällt also auf, wie in Jes 52,7 wichtige Konzepte aus dem gesamten Buch in stark konzentrierter Form zusammenkommen: Rettung Jerusalems, die eng mit der endzeitlichen Wiederherstellung unter dem messianischen Nachkommen sowie mit dem transformativen Wirken des Knechtes korrespondiert – all das schwingt bei der verbalen Verkündigung der angebrochenen souveränen Königsherrschaft JHWHs mit.

### 3.2.3. Jes 59,17

#### 3.2.3.1. Text und Übersetzung

וּלְבַשׁ צְדָקָה כְּשֵׂרָיִן וְלוֹבֵעַ יְשׁוּעָה בְּרֵאשׁוֹ וְיִלְבָּשׁ בְּגָדֵי נֶקֶם תִּלְבָּשֶׁת וַיַּעַט כַּמְעִיל קִנְאָה

<sup>137</sup> Zur Problematik der Vorstellung eines ontologischen Monotheismus im Zusammenhang mit dem Einzigkeitsanspruch JHWHs in Jes 40-55 siehe MacDonald 2009:45-50.

<sup>138</sup> Auch andere Teile des Jesajabuches heben die Einzigartigkeit Gottes im Kontrast zu anderen Göttern hervor. So beobachtet MacDonald (2009:57), dass in Kap. 2 die Erhabenheit JHWHs – grundsätzlich ein wichtiges Motiv von Jes 1-39 – in Verbindung mit einer Götzenpolemik erwähnt wird. Im Spottlied über den König von Babel (14,3-23) scheint ebenfalls politische Sprache mit göttlicher zu überlappen, ähnlich wie in Ps 82. Auch die sog. Jesaja-Apokalypse enthält Überlappungen zwischen geistlichen und irdischen Mächten (24,21), die von Gott gerichtet werden (vgl. Wasserman 2018:114f).

„Er zog Gerechtigkeit an wie einen Schuppenpanzer, und den Helm der Rettung auf sein Haupt; und er zog Kleider der Rache an, ein Gewand, und hüllte sich wie in ein Obergewand in Eifer.“

### 3.2.3.2. Literarischer Kontext

Geht man von der konventionellen Dreiteilung des Buches Jesaja aus (siehe 1.2.), so hat Jes 56-66 auffällige Parallelen zu sowohl Jes 1-39 als auch Jes 40-55 und scheint die beiden Teile des Buches zu einer literarischen Einheit zu bündeln (Childs 2001:446f). So werden hier beispielsweise das Motiv des gläubigen Rests Israels aus Jes 1-39 mit dem Motiv des Knechts aus Jes 40-55 durch die Erwähnung der gehorsamen עֲבָדִים (stets im Plural) verflochten (:448).<sup>139</sup> Wie schon bei der zweifachen Bedeutung von נְדָרָה in 56,1 (siehe 3.2.3.) festgestellt, demonstrieren Jes 56-66 also eine Kohärenz der Theologie der ersten beiden Teile des Buches (vgl. Oswalt 1998:11). Die in Jes 52,7 angedeutete, von Jerusalem ausgehende Königsherrschaft Gottes ist in diesen Kapiteln (z.B. 60,1f; 66,8f) deutlich klarer zu beobachten (Blenkinsopp 2003:32).

Mehrere Ausleger sehen in Jes 56-66 einen chiastischen Aufbau mit Kap. 60-62 im Zentrum (z.B. Charpentier 1963:79f), in dem es um JHWHs zukünftige Wiederherstellung Zions, eine Veränderung Israels (60,21) sowie eine Inklusion der Nationen in Gottes Heilshandeln (61,11) geht. Wie 60,21 nahelegt („dein Volk, sie alle werden נְדָרָה sein“), wird die mit dem endzeitlichen Heilshandeln Gottes verbundene Eigenschaft des messianischen Königs aus 11,5 auf das gesamte Volk übertragen. Aufgrund der eschatologischen Ausrichtung der Botschaften im Zentrum des Chiasmus enthält die Einheit Jes 56-66 eine eher eschatologische Orientierung (Smith 2009:519f).

Doch ist der dritte Jesaja-Teil nicht nur von Verheißungen des Heils geprägt, sondern enthält viele mahnende Gerichtsworte. So liegt etwa in 63,7-66,24, dem letzten Abschnitt von Jes 56-66, der Fokus auf den gegensätzlichen Schicksalen der Gerechten („Knechte“, vgl. Blenkinsopp 2002:85-87; Childs 2001:448) und der Gottlosen, sodass das gesamte Buch mit der indirekten Aufforderung endet, sich auf eine der Seiten zu positionieren (Smith

---

<sup>139</sup> Weitere Argumente für die Einheit von Jes 56-66 und dem Rest des Buches bei Smith (2009:55-70). Siehe auch die Parallelen zwischen Jes 40-55 und 56-66 bei Blenkinsopp (2003:30-34), der jedoch weitaus weniger Ähnlichkeiten zwischen Jes 1-39 und 56-66 sieht.

2009:522; vgl. Childs 2001:448). Auffällig ist dabei, dass die Rhetorik von Jes 56-66 deutlich individueller als im Rest des Buches ist: Die Gegenüberstellung von Israel und den Nationen wird hier zu einer Gegenüberstellung von Gottesfürchtigen und Gottlosen – sowohl innerhalb von Israel als auch aus anderen Völkern (Williamson 2012:366).

Kap. 59 bildet durch Erwähnungen des Bundes den Abschluss eines literarischen Abschnitts innerhalb von Jes 56-66, der mit Kap. 56 beginnt (siehe das Stichwort בְּרִית am Anfang in 56,6-9 sowie am Ende in 59,21)<sup>140</sup> und in dem immer wieder מְשֻׁפָּט und צְדָקָה – in 59,14 möglicherweise Umschreibungen für vertriebene Menschen (Yoder Neufeld 1997:34) – thematisiert werden (Childs 2001:490f). Durch diese Verknüpfung des Bundes an den Gedanken der Gerechtigkeit wird indirekt unterstrichen, was JHWH seit dem Bundschluss von seinem Volk einfordert (:490f) und wofür er es zur Rechenschaft ziehen wird.

Eine weitere Inclusio um den Abschnitt 56,1-59,21 bildet das Stichwort בּוֹא in 56,1 und 59,19f, das häufig in Kap. 60 fällt und das eschatologische Kommen Gottes bzw. des Erlösers für Zion bezeichnet (Smith 2009:523). Insgesamt entsteht in 56,1-59,21 also das Bewusstsein eines Eingreifens JHWHs – sowohl zum Heil als auch zum Gericht, wobei Verheißungen eines Idealzustandes sich mit wertenden Beschreibungen des Ist-Zustands abwechseln (Motyer 1993:463).

Innerhalb des Abschnittes Jes 56-59 bildet 59,1-21 eine komplexe literarische Einheit mit vielen abrupten Wechseln bei den Erzählerstimmen, den Adressaten sowie den literarischen Formen, was ihre Auslegung ungemein erschwert (Childs 2001:484). Beschrieben werden hier die Anklage der Schuld Israels (V. 1-8), die Reaktion des gläubigen Rests auf die Anklage (V. 9-15a) sowie die Reaktion Gottes auf die völlige Verdorbenheit seines Volkes (V. 15b-20). V. 21 ist ein „interpretativer Epilog“, ein zusammenfassender Kommentar, der trotz Gottes Gerichts seine Bundesbeziehung zu Israel betont und damit auf Kap. 60-62 und das dort beschriebene Leben im erneuerten Jerusalem ausrichtet (:486).<sup>141</sup> Laut Yoder Neufeld (1997:40)

<sup>140</sup> Ansonsten taucht בְּרִית in Jes 56-66 nur noch in 61,8 auf – im Zentrum des Chiasmus.

<sup>141</sup> Gottes eingreifendes Gericht am Ende des Kapitels erinnert an das Ende des Jesajabuches in 66,22-24 und scheint es vorauszuschatten (Witherington 2017:298).



passt die Beschreibung zu jeglichem historischen Szenario, bei dem soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung von guten Werten herrschen.<sup>142</sup>

V. 15b-20 sind dabei die wohl schwierigsten Verse des Kapitels und zugleich zentral für sein Verständnis (Childs 2001:489). Nachdem in V. 15b-16a Gottes Reaktion auf die Feststellung der Sünde aus sowohl V. 1-8 als auch V. 9-15a (:489) und die menschliche Hoffnungslosigkeit beschrieben werden,<sup>143</sup> wird in V. 16b-18 JHWHs Beschluss geschildert, selbst einzugreifen und seinen Feinden zu vergelten, was in der Verheißung einer universellen Gottesfurcht und eines Erlösers für die Umgekehrten in Zion (V. 19f) mündet. Somit dienen die Verse als Ermutigung für die leidenden Gerechten aus V. 9-15a (:489).

Der Wechsel der Zeitformen vom konsekutiven Imperfekt in V. 15-17 zum Imperfekt Futur in V. 19f stellt Ausleger vor Schwierigkeiten. Möglicherweise wird durch die Vergangenheitsform ausgesagt, dass JHWH auch in der gegenwärtigen Situation in Israel nicht untätig war: Es geht nicht um ein konkretes Ereignis in der Vergangenheit, sondern um Gottes grundsätzliche Bereitschaft, einzugreifen, die schon lange im Voraus existierte – das würde zur Erwähnung des in der Vergangenheit geschlossenen Bundes in V. 21 passen (:489f). Blenkinsopp (2003:197) sieht im Imperfekt von V. 15-17 zurecht die Funktion einer Betonung: Es ist so gewiss, dass die Prophetie in Erfüllung treten wird, dass sie so ausgesagt wird, als ob sie bereits stattfand.

Erwähnenswert sind noch die intertextuellen Parallelen und Anklänge von V. 15b-20: Im Chiasmus von Jes 56-66 korrespondiert der Abschnitt mit 63,1-6 auf der gegenüberliegenden Seite des Herzstücks Jes 60-62 (Charpentier 1963:79f). 63,1-6 enthält sprachliche Ähnlichkeiten mit 59,15b-20 sowie dasselbe Motiv des rächenden militärischen Eingriffs (Blenkinsopp 2003:196; vgl. Childs 2001:485). Während es in 59,15b-20 jedoch betont um Gott selbst geht, geht in 63,1-6 die Identität des Kriegers zumindest nicht explizit hervor – ähnlich wie bei den anonymen Individuen aus 59,21 sowie 61,1-3, die von JHWH unterschieden werden (vgl. Motyer 1993:489).

---

<sup>142</sup> Möglicherweise dienen auch die häufigen Wechsel in den Zeitformen – in der LXX noch stärker als im Masoretischen Text – dazu, das konkrete historische Setting zu verwischen (Yoder Neufeld 1997:47).

<sup>143</sup> Laut Yoder Neufeld (1997:42f) fällt die Charakterisierung der Menschen im LXX-Text von Jes 59 noch negativer aus als im Masoretentext und es fehlt die Möglichkeit der Umkehr aus V. 15.20 MT. Menschen scheinen nur noch eine Rolle zu spielen, nämlich der Feinde (V. 18) des Κύριος. Interessant ist auch seine Beobachtung, dass ἀνομία neben Kap. 59 (V. 3f.4.6.12) besonders konzentriert in Kap. 53 (V. 5.8f.12) vorkommt (:44).

Damit verbunden wecken V. 15b-20 Erinnerungen an die anonyme Figur des Knechtes aus Jes 49-55: Dass laut V. 16 keiner „Fürbitte tut“ (פגע) erinnert an seine Tätigkeit in 53,12 (פגע) am Ende seines Leidensweges (die hier offensichtlich noch nicht wirksam wurde).<sup>144</sup> Auch die Feststellung der Abwesenheit von Gläubigen in V. 16 (אין אִישׁ) begegnet in 50,2 (Childs 2001:485), einem Kapitel mit grundsätzlich vielen Parallelen zu Kap. 59 (:485) – in welchem neben den aus Kap. 59 bekannten Themen Israels Schuld (V. 1-2a) und Gottes Eingreifen (V. 2b-3.10f) auch die Figur des Knechts dominiert (V. 4-9).

Überhaupt scheint die Umschreibung der leidenden Gerechten in Kap. 59 eine Adaptation des Knechtmotivs zu sein (Yoder Neufeld 1997:35; vgl. Childs 2001:488f), etwa aus 53,12-53,12. Dort begegnete der עֶבֶד zum letzten Mal im Buch Jesaja im Singular (53,11). In Kap. 56-66 ist ausschließlich von den עֶבְדֵי־יְהוָה im Plural die Rede,<sup>145</sup> die den Fußspuren des anonymen עֶבֶד folgen und dafür Widerstand erleben (:448) – eine sichtbare thematische Weiterentwicklung innerhalb des Buches (Blenkinsopp 2003:33; vgl. 2002:85-87). Somit wird deutlich, dass das göttliche Eingreifen aus 59,17 untrennbar mit etlichen anderen Themen verwoben ist, die durch das gesamte Jesajabuch verlaufen und deren Entwicklung sich nachvollziehen lässt.

### 3.2.3.3. Exegese und Interpretation

Gottes eingreifende Tätigkeit beschränkt sich bei Jes 59,17 auf ein metaphorisches Anlegen einer Rüstung, das mithilfe von zwei Verben umschrieben wird. Dem Aufbau liegt ein Chiasmus zugrunde: Am Anfang und am Ende des Satzes werden Gottes Tugenden mit dem Vergleichspartikel עִי mit konkreten Gegenständen verglichen („Gerechtigkeit ... wie einen Schuppenpanzer“; „wie in ein Obergewand in Eifer“), in der Mitte stellen Gottes Tugenden die Attribute der metaphorischen Gegenstände dar („Helm der Rettung“; „Kleider der Rache“).

Das erste Verb, לבש, ist ein gängiges Wort für „(sich) bekleiden“ (z.B. Gen 3,21; Lev 8,7.13; Ez 16,10; Spr 23,21) und wird häufig im übertragenen Sinne auf abstrakte Größen bezogen, etwa Rettung (2 Chr 6,41; Ps 132,16) oder

<sup>144</sup> פגע wird auch in 53,6 in Zusammenhang mit dem Knecht gebraucht.

<sup>145</sup> Die ausschließliche Plural-Verwendung beginnt bereits in 54,17, unmittelbar vor dem Übergangskapitel 55 (vgl. Blenkinsopp 2002:368f).

Schande (Ijob 8,22; Ps 35,26; 132,18). Bei Jesaja begegnet es metaphorisch unter anderem in der Wiederherstellungsverheißung von Zion in 52,1. Auch Gott „kleidet“ sich sinnbildlich: mit Hoheit (Ps 93,1), Majestät und Pracht (Ps 104,1; vgl. Ijob 40,10). Der personifizierte „Arm Gottes“, der im unmittelbaren Kontext (V. 16) als ein Instrument des Heilshandelns Gottes erwähnt wird, wird in 51,9 dazu aufgefordert, sich mit Kraft zu bekleiden.<sup>146</sup> Der Gebrauch der Vergangenheitsform legt nahe, dass damit JHWHs Antwort auf die Sünde des Volkes in der Vergangenheit gemeint ist, die sich in gegenwärtigen Problemen äußert und zugleich vor dem zukünftigen Gericht warnt (Yoder Neufeld 1997:21).

Die Objekte des לבש JHWHs sind zum einen die aus 11,5 bekannte צדקה, die mit einem Panzer verglichen wird, ferner der „Helm der Rettung“ sowie die „Kleider der Rache“. Dass צדקה bei Jesaja ein wichtiges Stichwort des göttlichen Eingreifens ist, wurde bereits unter 3.21. deutlich. Das, womit die צדקה JHWHs hier in 59,17 verglichen wird, ist der angezogene שריון, „Schuppenpanzer“ (Gesenius<sup>18</sup> 2013:1413), ein Bestandteil der militärischen Waffeneinrichtung (1 Sam 17,5.38; 2 Chr 26,14; Neh 4,10), dessen Erwähnung höchstens beim Tod des König Ahab in 1 Kön 22,34 / 2 Chr 18,33 eine besondere Aufmerksamkeit erhält. Nirgends sonst im Alten Testament spielt es eine metaphorische Rolle oder wird mit Gott selbst in Verbindung gebracht.

Zwar wird im unmittelbaren Kontext explizit betont, dass JHWH selbst in die Rolle des Heilsbringers schlüpft, weil kein Mensch (V. 16) die Aufgabe des messianischen Königs wahrnimmt (Yoder Neufeld 1997:27). Dennoch weckt die Wortwahl Assoziationen mit menschlichen Mittlerfiguren. So begegnet die Kombination von לבש und צדקה in Jes 61,10, wo ein anonymes Individuum von JHWH mit „Kleidern des Heils“ und dem „Mantel der Gerechtigkeit“ bekleidet wird.<sup>147</sup> Ähnlich wie beim messianischen König aus Kap. 11 werden hier also göttliche Attribute auf eine andere Person übertragen.<sup>148</sup> Wenn aber der Sprecher von 61,10 derselbe wie in 61,1-3 ist, werden die Verbindungen

<sup>146</sup> Gottes Arm aus 59,16 erinnert an seine Rettungstaten beim Exodus (vgl. Ex 6,6; 15,16; Dtn 4,34; 5,15; Ps 77,15) und wird in 53,1 mit dem Wirken des Knechtes verknüpft (Abernethy 2016:90).

<sup>147</sup> צדקה als Objekt des Bekleidens taucht in Ps 132,9 sowie bei der Beschreibung der Rechtchaffenheit Hiobs in Ijob 29,14 auf.

<sup>148</sup> Rendtorff (1984:314) geht davon aus, dass der Sprechende hier Israel sei, jedoch ist es angesichts der auffälligen Rollen von teilweise nicht näher definierten Individuen in Kap. 40-66 bzw. 59,14-63,6 (vgl. Motyer 1993:15,489) schlüssiger, wenn auch hier eine konkrete Einzelperson und nicht die Gesamtheit des Volkes spricht.

mit dem messianischen König aus Kap. 11 (der  $\text{רוח}$  in 11,2 und 61,1), aber auch mit dem Verkündiger aus 52,7 (vgl. das Verb  $\text{בשר}$  in 61,1 die Erwähnung Zions in 61,3), der in einer Verbindung mit dem Knecht JHWHs steht (siehe oben), noch expliziter (vgl. Abernethy 2016:161-167).

Auch das Stichwort der Rettung ( $\text{ישוע}$ ) in 61,10 bildet eine verbale Parallele zu 52,7 ( $\text{ישועה}$ ). In Jes 61 – bemerkenswerterweise im Zentrum des Chiasmus von Jes 56-66 – wird also ein Mensch in Gottes endzeitliches Erlösungshandeln miteinbezogen, das den in 52,7 angekündigten Beginn seiner Königsherrschaft markiert. Dieselbe Übertragung des Handelns Gottes finden wir aber auch schon direkt in 59,15b-21: Laut V. 16b-17 rüstet sich JHWH zwar selbst aus und greift ein, doch schon in V. 21 rüstet er eine andere Person, die sowohl von ihm als auch von Israel unterschieden wird (siehe den Kontrast zwischen „mein Bund mit ihnen“ und „deinem Mund“), mit seinem Geist aus (Motyer 1993:490).

Außerdem wird in 59,19 der  $\text{רוח}$  Gottes als eine Waffe genannt, die den Bedränger in die Flucht schlägt und somit sinnbildlich dasselbe tut wie der „ $\text{רוח}$  seiner Lippen“ des messianischen Königs in 11,4 und die „Gewalt seines  $\text{רוח}$ “ bei der Exodus-ähnlichen Spaltung des Meeres in 11,15. Wir halten fest: Die Überlappungen zwischen Gott selbst in 11,11-16 und 59,15b-20, dem „Spross Isais“ in 11,1-10 und der anonymen Figur aus 59,21 und 61,1-3.10 sind nicht zu übersehen.

Der Helm ( $\text{כובע}$ ), ein weiterer Bestandteil der göttlichen Waffenrüstung (vgl. die Verwendung von  $\text{שָׂרִיוֹן}$  und  $\text{כּוֹבַע}$  in 1 Sam 17,5; 2 Chr 26,14), wird in 59,17 nicht mit dem Vergleichspartikel  $\text{כִּי}$  eingeleitet, sondern bildet eine eigenständige Metapher und wird mit der „Rettung“ näher definiert.  $\text{ישועה}$  ist dabei, wie bereits unter 3.2.2. festgestellt, ein Schlüsselwort bei der jesajanischen endzeitlichen Wiederherstellung Israels und aller „Enden der Erde“ (vgl. 45,22). Außerhalb von 59,17 wird das Wort in 51,6.8; 56,1 (sowie Ps 98,2) parallel zur  $\text{צְדָקָה}$  erwähnt und mit Gott in Verbindung gebracht.<sup>149</sup>

Wie Yoder Neufeld (1997:30f) zudem treffend beobachtet, spielt es eine wichtige Rolle, dass die Tugenden aus der göttlichen Waffenrüstung (mit Ausnahme von  $\text{נְקִמָּה}$  und  $\text{קִנְיָאָה}$ , zu denen wir gleich kommen werden) keine

<sup>149</sup> Dass beim Helm der Rettung noch erwähnt wird, dass er auf das Haupt angezogen wird, ist, wie „Gottes Arm“, ein Anthropomorphismus, der jedoch keine nähere Bedeutung enthält.

unbekannten Eigenschaften, sondern aus dem Kapitel bereits vertraut sind: Die צדקה ist laut V. 9.14 zusammen mit anderen Tugenden weit weg, ebenso die ישועה in V. 11. Wenn die Tugenden also – möglicherweise deshalb personifiziert, weil sie mit den leidenden Gerechten identifiziert werden, die in V. 9-15a die Sprechenden sind – im unmittelbaren Kontext von Gottlosen bildhaft „misshandelt“ wurden, bildet V. 17 eine ironische Umkehr: JHWHs Tugenden werden von Opfern des Missbrauchs zu seinen Waffen (:34f).

JHWHs Darstellung erinnert an das aus anderer altorientalischer Literatur bekannte Motiv des Gotteskriegers,<sup>150</sup> das bereits in Jes 11f begegnete und bei Jesaja immer wieder vorkommt (42,13; 52,10).<sup>151</sup> Wie der im Buch häufig verwendete Gottestitel יהוה צבאות nahelegt, ist Gottes ausgeprägteste Rolle bei Jesaja – neben anderen Motiven wie dem Gärtner (5,1-7) oder dem Bräutigam (61,10; 62,4f) – die eines souveränen Herrschers, der mächtiger als seine Feinde ist (Blenkinsopp 2000:108-110). Dabei wird bei Jesaja zwar kein expliziter Kampf JHWHs gegen andere Götter geschildert<sup>152</sup> – in Stellen wie 2,2-4; 11,10; 45,14 liegt der Fokus eher auf JHWHs Einzigartigkeit und der anbetenden Unterwürfigkeit der Nationen – indirekt wird jedoch in Stellen wie 24,21; 34,4; 37,16-20 deutlich, dass JHWH auch über andere Geistwesen erhaben ist (Wasserman 2018:114f).<sup>153</sup>

Parallel zum Anziehen der צדקה wird die zweite Hälfte des Satzes mit dem Anziehen (ebenfalls לבש) der בגדי נקם eingeleitet. Darauf bezieht sich auch das von לבש abgeleitete Hapax legomenon תלבשת. Letzteres ist nach בגדי eigentlich überflüssig und wird daher in der LXX, Vulgata und Peschitta weggelassen, jedoch von 1QJes<sup>a</sup> unterstützt (Blenkinsopp 2003:195).<sup>154</sup> בגד hat im Alten Testament eine breites Bedeutungsspektrum, das von allgemeiner Kleidung als Grundbedürfnis (vgl. Gen 28,20; Dtn 24,17) bis zu spezieller

<sup>150</sup> Im Gegensatz zur Parallele bei Enuma Elisch, wo Marduk sich für den Kampf gegen Tiamat kleidet, werden Marduks Waffen nicht mit Tugenden identifiziert (Yoder Neufeld 1997:28; Abernethy 2016:91).

<sup>151</sup> Mehr zum Gotteskrieger-Motiv bei Longman & Reid (1995:31-47). Die Metaphorik stellt eine Innovation im Motiv dar (Yoder Neufeld 1997:28).

<sup>152</sup> Aber siehe Jes 27,1. Überhaupt wird in der alt- und der zwischentestamentlichen Literatur der Kampf JHWHs gegen andere geistliche Mächte als äußerst einseitig dargestellt, wobei feindliche geistliche Mächte, wie die ihnen entsprechenden politischen Mächte auf der Erde, höchstens als Statisten bei JHWHs souveräner Herrschaft erwähnt werden (Wasserman 2018:109-114).

<sup>153</sup> Überhaupt ist Jes 24,21 ein Beispiel für den engen Bezug zwischen Nationen und ihren Gottheiten (Wasserman 2018:114f). Das legt auch der Konflikt in Jes 36f nahe: Assyrien mag zwar über andere Nationen und ihre Götter triumphiert zu haben (36,18-20; 37,12f.18f), doch der wahre König ist JHWH, der über den Cherubim thront (37,16-20) – was der Ausgang der Geschichte auch demonstriert.

<sup>154</sup> Möglich ist laut Watts (1987:284f) eine Übersetzung im Sinne von: „Er zog Kleider der Rache als seine Ausrüstung an“.

Kleidung für bestimmte Menschen wie Priester (vgl. Ex 28,2; 39,1) reicht (Alden 1997:596f). Bei Jesaja begegnet das Wort unter anderem zusammen mit dem Verb  $\text{לבש}$  in der erwähnten Aufforderung an Zion im Kontext seiner Wiederherstellung (52,1), aber auch im bereits zitierten 61,10 („Denn er hat mich bekleidet mit Kleidern des Heils“); hier bildet Gottes  $\text{בגד}$  einen markanten Kontrast mit  $\text{בגד}$  der Menschen im unmittelbaren Kontext (V. 6).<sup>155</sup>

Besonders auffällig ist außerdem die dreifache Erwähnung von  $\text{בגד}$  in 63,1-6, dem chiasmischen Gegenstück von 59,15b-21. Es handelt sich um eine anschauliche Beschreibung der Ankunft eines Kriegers von Edom, dessen  $\text{בגד}$  mit dem „Saft“ seiner zertretenen Feinde bespritzt wurde. Die Szene enthält weitere wichtige Schlüsselbegriffe des Heilshandeln JHWHs, die bereits aus anderen Stellen vertraut sind, etwa  $\text{קצף}$  und  $\text{ישע}$  (V. 1) oder den „Arm“ (V. 5). Dennoch wird nicht explizit gesagt, ob es beim Krieger aus 63,1-6 um JHWH selbst oder wieder um eine Mittlerfigur wie die aus 59,21 und 61,1-3.10 geht – wobei bereits festgestellt wurde, dass diese Grenze zunehmend verschwimmt. Auffällig ist jedoch, dass das Motiv des Kriegers in 63,1-6 deutlich offensiver, mit einem stärkeren Fokus auf der Zerstörung des Bösen und weniger auf der Errettung zu Vorschein kommt, als es in 59,15b-21 der Fall ist (Smith 2009:599).<sup>156</sup>

In der gleichen Szene (63,4) begegnet auch das nächste Stichwort aus der näheren Beschreibung der Kleider von 59,17, die Rache ( $\text{נקם}$ ). Der ursprünglich aus der Rechtssprache stammende Stamm  $\text{נקם}$  findet sich bei mehr als der Hälfte seiner alttestamentlichen Vorkommnisse in der Prophetenliteratur (Sauer 2004a:107), wo er häufig Gottes Rache an den Feinden seines Volkes umschreibt (34,8; 35,4; Jer 50,15; Mi 5,14; Nah 1,2). Eng verbunden ist JHWHs  $\text{נקם}$  mit seinem Trost für sein Volk (Jes 61,2). Damit wird die Frage aufgeworfen, ob sich Gottes Eingreifen in 59,15b-20 explizit gegen die Nationen richtet und wie sich dies mit den Heilsverheißungen für die Nationen in 11,10; 52,10 etc. vereinbaren lässt. Insgesamt lässt sich in Jes 56-66 eine Ambiguität im Hinblick auf das Schicksal der Nationen beobachten (Goldingay 2014:79).

<sup>155</sup> In der LXX fällt die Gegenüberstellung noch deutlicher auf, weil auch  $\text{περιβάλλω}$  aus V. 17, die Übersetzung von  $\text{לבש}$ , bei der vergänglicher Bekleidung von V. 6 erwähnt wird (Yoder Neufeld 1997:43).

<sup>156</sup> Man beachte zudem die abschließende Wirkung von V. 20, die durch die Formel  $\text{הנה! אגם}$  bekräftigt wird (Blenkinsopp 2003:197).

Laut 59,18 gilt JHWHs Vergeltung explizit den Inseln (die bei Jesaja häufig ein Synonym für die Nationen sind, vgl. 11,11; 40,15; 41,1.5; 42,4.10.12.15; 66,19); auch ist die Rache des Kriegers von 63,1-6 eindeutig gegen die Nationen gerichtet (V. 6). Doch grundsätzlich kann Gottes Rache auch gegen sein eigenes Volk gerichtet sein: „Und ich werde das Schwert über euch bringen, das die Rache (נִקְמַתְךָ נִקְמָה) des Bundes vollzieht“ (Lev 26,25). Auch in 59,15b-20 legt der Kontext – etwa die Betonung der Sündhaftigkeit des Volkes in V. 9-15 oder die Verheißung der Erlösung in V. 20, die ausdrücklich nur denen gilt, die „in Jakob vom Treubruch umkehren“<sup>157</sup> – nahe, dass auch Israel nicht von Gottes eschatologischer Rache ausgenommen sein wird (vgl. Abernethy 2016:92; Blenkinsopp 2003:197). Diese Sichtweise scheint von der LXX unterstützt zu werden, wo in 57,18 keine Inseln als Objekte des Zornes Gottes erwähnt werden. Überhaupt wird in Jes 59,18 LXX die נִקְמָה Gottes weggelassen, die an anderen Stellen (34,2; 42,25; 63,6) mit ὀργή wiedergegeben wird (Yoder Neufeld 1997:46).

Ähnlich geht aus 1,21 – der einzigen Stelle in Jesaja, in der das Verb נִקַּם vorkommt – hervor, dass die dort erwähnte Rache Gottes an seinen Widersachern sich auf Israel bezieht (vgl. Sauer 2004a:108; Vannoy 1997:1145).<sup>158</sup> Auch das Gotteskrieger-Motiv wird an anderen Stellen teilweise (vgl. Jer 21,3-7; Klgl 2,5) gegen Israel verwendet (Longman & Reid 1995:48-60). Somit ist der Gedanke der göttlichen Rache fundamental für den letzten literarischen Abschnitt von Jesaja, weil damit die Spannung zwischen Gott und seinen Widersachern – sowohl innerhalb Israels als auch von den Nationen – aufgelöst wird, die sich durch das gesamte Buch zieht (Motyer 1993:491).

Die Tatsache, dass in Jes 40-66 deutlich weniger von konkreten Nationen die Rede ist als in Jes 1-39 (Smith 2009:75) sowie dass es gerade in Jes 56-66 keine explizite zeitliche Verortung und kaum Hinweise auf eine spezifische historische Situation gibt (:517), passen zur Beobachtung, dass die Vergeltungsverheißung von 59,18 sich nicht primär auf eine konkrete fremde Nation

<sup>157</sup> „Umkehr“ ist ein wichtiges Thema in ganz Jesaja (6,10; 9,12; 19,22; 31,6; 44,22; 55,7), wobei die Trennung zwischen den Umgekehrten und den Ungehorsamen nirgends so scharf ist wie in den letzten beiden Kapiteln des Buches – die wiederum das Thema von 1,27f entfalten (Blenkinsopp 2003:197).

<sup>158</sup> Laut Yoder Neufeld (1997:24) liegt in Jes 1-39 eher der Kampf Gottes gegen sein eigenes Volk im Fokus (1,24-26; 5,25; 9,12; 10,4; 28,2), wengleich der Kampf gegen feindliche Nationen nicht zu kurz kommt (13,3-5; 19,1-5; 30,27f), in 40-55 dagegen kämpft JHWH eher für Israel und gegen die Nationen (40,9f; 41,1-4; 51,5.9f).

bezieht. Vielmehr ist Gottes Macht in Jes 56-66 hauptsächlich darauf gerichtet, Gericht über das Böse allgemein (z.B. 59,19; 66,15), aber auch Heil (z.B. 56,1; 59,20; 62,11f) zu bringen (Blenkinsopp 2003:31). Das entspricht dem positiven Ausblick auf die Nationen in Kap. 60; 62, aber auch schon an anderen Stellen des Buches (2,2-4; 12,4; 19,18-25 etc.). „The destiny of the nations in relation to Yahweh is thus not so different from Israel’s destiny” (Goldingay 2014:126).

הטח, das zweite Verb, das Gottes Tätigkeit des Anziehens beschreibt und in Ps 109,29 parallel zu לבש verwendet wird, hat ebenfalls oft eine übertragene Bedeutung (Ps 71,13; 89,46; 104,2). Als Gegenstand des Vergleichs dient im letzten Teil des Verses תעיל, ein langes Obergewand (Gesenius<sup>18</sup> 2013:710), das von unterschiedlichen Personengruppen wie dem Priester (Ex 29,31.34), dem König bzw. dessen Familienangehörigen (1 Sam 18,4; 24,5; 2 Sam 13,18; 1 Chr 15,27) oder einem Propheten (1 Sam 15,27) getragen wird. Metaphorisch wird die צדקה mit einem solchen Gewand verglichen (Ijob 29,14)<sup>159</sup> – unter anderem bei der bereits bekannten anonymen Figur aus 61,10. Hier in 59,17 wird die Metapher auf JHWHs Eifer bezogen.

Der Eifer, קנאה, wird häufig auch im Sinne der „Eifersucht“ als eine zentrale Eigenschaft JHWHs vorgestellt (Dtn 29,19; Ps 79,5; Ez 5,13; 16,38.42; Zef 1,18; Sach 1,14; vgl. Ex 20,5; 34,14), die ihn von anderen altorientalischen Göttervorstellungen unterscheidet (Sauer 2004b:648f) und eng mit seiner Heiligkeit zusammenhängt (Von Rad 1987a:217).<sup>160</sup> Bei Jesaja ist er unter anderem ein Bestandteil des Gotteskrieger-Vorstellung von 42,13 und taucht in der Rettungsverheißung für Zion in 37,32 auf, die man als die Hauptaussage von Kap. 36-39 bezeichnen könnte (vgl. Rendtorff 1999:171). Wie Gottes Rache kann auch sein Eifer grundsätzlich sowohl gegen andere Völker als auch gegen Israel gerichtet sein, wobei bei Jesaja beide Aspekte vorkommen – der erste im Kontext der eschatologischen Unterwerfung der

<sup>159</sup> Ijob 29,14 betont das reziproke Verhältnis Hiobs zur Gerechtigkeit: Sie beschreibt nicht nur seinen Charakter, vielmehr verkörpert sein Charakter Gerechtigkeit. Überhaupt hat das Buch Ijob – so wie die Weisheitsliteratur allgemein – ein großes Interesse an dem Thema צדקה (Reimer 1997:754-757).

<sup>160</sup> Auch von Menschen wird die קנאה bezeugt (z.B. 2 Kön 10,16; Ps 69,10). Einzigartig ist Num 25,11, wo Pinhas mit der קנאה JHWHs eifert und vorbeugt, dass Gott Israel in seiner קנאה vernichtet. Laut Ps 106,31 wird ihm das „zur Gerechtigkeit (לצדקה / εις δικαιοσύνην) gerechnet“ – ein für das neutestamentliche Verständnis von Gerechtigkeit nicht unbedeutender Text (siehe Wright 2013:88 FN 49).



Völker (Jes 9,6; 26,11), der zweite im Kontext einer Klage über die Abtrünnigkeit Israels (63,15).<sup>161</sup>

Passend zu der gegenüberstellenden Rhetorik von Jes 56-66 ist JHWHs Ausrüstung aus 59,17 und sein rächendes Eingreifen in V. 15b-20 also nicht als ein Gutschein zu verstehen, der Israel pauschale Sicherheit garantiert. Vielmehr sollen sich die Leser des Orakels selbst bewusst und unweigerlich in JHWHs Feinden wiederfinden (Yoder Neufeld 1997:38). Das Böse, das bis zum Ende des Buches (66,24) bezeugt wird (Childs 2001:448), wird bei JHWHs eschatologischem Eingreifen vernichtet und der Mangel an menschlicher Gerechtigkeit wird durch Gottes eigene Gerechtigkeit (vgl. Rendtorff 1984:313) überwunden – jedoch sowohl innerhalb Israels als auch bei den Nationen. Wenn man die Frage danach, wie das sündige Volk aus Kap. 1 zu Gottes Knechten aus Kap. 56-66 werden kann, als ein Hauptthema des Jesajabuches ansieht (Oswalt 1986:21), liefert Gottes reinigendes Gericht die Antwort darauf.<sup>162</sup>

So wird nicht nur die Spannung zwischen dem desolaten Zustand Israels von Kap. 56-59 und dem idealen Zion in Kap. 60-62 aufgelöst (Blenkinsopp 2003:197), sondern auch die grundsätzliche Spannung zwischen Gott und seinen Widersachern, die sich durch das gesamte Jesajabuch zieht (vgl. Motyer 1993:491): Damit JHWHs Königsherrschaft in Zion aus 52,7 und das messianische Heilszeitalter aus Kap. 11f etabliert werden können, muss Gott bei seinem eschatologischen Eingreifen aus 59,15b-20 alles Böse aus dem Weg räumen.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Es fällt auf, dass bei den Ausrüstungsgegenständen von 59,17 keine Offensivwaffe dabei ist, etwa das Schwert JHWHs, das man aus anderen Jesaja-Stellen (27,1; 31,8; 34,5f; 66,16) kennt (Blenkinsopp 2003:198). Dies könnte eine indirekte Betonung der Tatsache sein, dass Gottes „Arm“ aus V. 16 als Waffe völlig ausreichend ist (Witherington 2017:297).

<sup>162</sup> Wie viele Ausleger (z.B. Oswalt 1986:22f) feststellen, spiegelt Jesajas eigene Erfahrung in der Vision von Kap. 6 das Schicksal des ganzen Volkes wider, das durch das Feuergericht gereinigt wird und in der Gegenwart des „Heiligen Israels“ stehen darf.

<sup>163</sup> Das entspricht der Tatsache, dass Gottes Vergeltung (שָׁלוֹם) aus V. 18 an den שָׁלוֹם aus 52,7 angelehnt ist, den Gott bewirken wird – damit Gottes Friede entsteht, muss Vergeltung an den Feinden (vgl. 57,19.21) geschehen (Witherington 2017:297).

#### **4. Untersuchung der Jesaja-Parallelen im Kontext von Eph 6,13-17**

Auf dem Hintergrund der unter 3.2. erarbeiteten Interpretation der einzelnen Aussagen der jesajanischen Texte sowie ihres Einflusses auf Aussagen des gesamten Buches erfolgt nun – nach einigen notwendigen Vorüberlegungen – die exegetische Untersuchung der Parallelen im Kontext von Eph 6,13-17 unter Berücksichtigung der Aussagen des gesamten Briefs samt den Grundzügen der paulinischen Theologie, gefolgt von der Analyse ihrer (Neu-) Interpretation. Als ein wichtiger Punkt kommt hinzu, dass auch frühjüdische Schriften, die ebenfalls Parallelen zu den drei Jesaja-Stellen enthalten, bei der Untersuchung mitberücksichtigt werden. Da es den Rahmen dieser Studie sprengen würde, eine Rezeptionsgeschichte der drei Stellen in der Zeit zwischen dem Buch Jesaja und dem Epheserbrief zu skizzieren (siehe 1.4.3.), werden nur die relevanten Entwicklungen ihrer Interpretation direkt bei der exegetischen Untersuchung erwähnt.

##### **4.1. Vorüberlegungen zu den identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17**

Die Ergebnisse des Literaturberichts (siehe besonders 2.3. und 2.4.) machen eine ausführliche Begründung der These eines jesajanischen Hintergrundes von Eph 6,13-17 nicht mehr notwendig. Dennoch müssen vor der Analyse des Abschnittes noch zwei Fragen beantwortet werden: Inwiefern kann man davon ausgehen, dass Eph 6,13-17 auf Jesaja und nicht etwa auf eine andere Quelle zurückgriff, der ebenfalls das Jesajabuch zugrunde lag und inwiefern können wir davon ausgehen, dass die Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 intendiert waren?

##### **4.1.1. Abhängigkeit von Eph 6,13-17 von Jesaja und anderen Quellen**

Wie bereits festgestellt (siehe 1.2.), erkennt der Konsens in der Forschung die Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17 an. Dennoch glauben manche Ausleger, dass dabei nicht das Jesajabuch selbst, sondern andere Schriften als Grundlage dienen, die ebenfalls Jesaja rezipieren,. So stellt Gnilka (2002:310) zwar die jesajanischen Parallelen fest, ist jedoch der Überzeugung, dass der Abschnitt primär von Weish 5,18-20 abhängt.<sup>164</sup> Auch Thielman (2010:419)

---

<sup>164</sup> Schlier (1958:294) erkennt die Ähnlichkeit zu den Jesaja-Stellen als „bewusste Reminiszenz“ an das Alte Testament an, ist jedoch eher zurückhaltend.

wart aufgrund der Parallelen in der stoischen und kynischen Literatur, die Paulus<sup>165</sup> beeinflusst haben könnten, davor, zu viele alttestamentliche Einflüsse in den Abschnitt hineinzulesen. Ist das aber der Fall, spielen die Ergebnisse aus der exegetischen Untersuchung von 3.2. für diese Studie keine Rolle mehr und ihre ganze Forschungsfrage ist bedeutungslos.

Dass Eph 6,13-17 nicht exklusiv von Jesaja beeinflusst worden ist, erscheint sicher. Die Kriegsmetapher war ein fester Bestandteil von antiken Philosophien und Mysterienkulten;<sup>166</sup> auch gibt es offensichtliche Parallelen in anderer antiken Literatur (Lincoln 1990:437; vgl. Barth 1974:787 FN 172). Der ganze Abschnitt erinnert an Ansprachen von Befehlshabern vor einer Schlacht, die in der griechischen epideiktischen Literatur häufig begegnen (Lincoln 1990:433; Cohick 2020:407; vgl. Thielman 2010:412f).

Die Erwähnung der römischen Gefangenschaft und „Ketten“ an anderen Stellen des Briefs (Eph 3,1; 4,1; 6,20) lässt zudem die Möglichkeit offen, dass das Bild eines römischen Legionärs motivhaft im Hintergrund mitschwingen könnte – wobei entgegen der früheren gängigen Auslegung hinzugefügt werden muss, dass das Fehlen von festen Bestandteilen der typisch römischen Ausrüstung in Eph 6 diese als primäre Inspirationsquelle in Frage stellt (Lincoln 1990:435; Moritz 1996:206; vgl. Barth 1974:768f,787; Yoder Neufeld 1997:131).<sup>167</sup> Laut einigen antiken römischen Schreibern war die römische Armee zudem eher für ihre Disziplinlosigkeit bekannt (Belege bei Isaac 1990:24f). In diesem Zusammenhang ist es vorstellbar, dass Eph 6,10-20 – wie auch das Konzept der Haupt-Leib-Metaphorik an anderen Stellen des Briefs (1,22f; 4,15f) – bewusst der Ideologie des Römischen Reiches gegenübergestellt wird (Sellin 1999:1346).

Auch die von den meisten Auslegern beobachtete starke Ähnlichkeit zur Weisheit Salomos (Weish 5,17-20) lässt sich nicht bestreiten (siehe die Diskussion von Yoder Neufeld unter 2.4.). Allein schon die bei Jesaja fehlenden Stichworte πανοπλία<sup>168</sup> und λαμβάνω sowie dort vorkommende θώραξ δικαιοσύνην und ἐνδύω deuten an, dass die Schriftstelle Paulus nicht

---

<sup>165</sup> Zur Bezeichnung des Verfassers von Eph 6,13-17 als „Paulus“ siehe 1.4.4.

<sup>166</sup> So wurden z.B. auch im Isis-Kult Gläubige als „Krieger“ bezeichnet (Barth 1974:788 FN 174).

<sup>167</sup> Siehe Cohick (2020:425-427) für eine gute Übersicht der Bilder und Metaphern aus dem Militär bei Paulus, durch die insbesondere Loyalität und Treue betont werden. Vgl. zudem Longman & Reid (1995:165-179).

<sup>168</sup> Auch in Sir 46,6 taucht die πανοπλία auf, die Josua als ein stellvertretender Krieger Gottes seine Feinde, die Heiden, erkennen lässt.

unbekannt war.<sup>169</sup> Gemeinsam haben Weish 5 und Eph 6 zudem in Abgrenzung zu Jes 59,17 einen ausschließlich zukünftigen Charakter (Yoder Neufeld 1997:67).<sup>170</sup>

Allerdings gibt es beachtliche Unterschiede zwischen den Texten: die Wortwahl bei den einzelnen Ausrüstungsgegenständen, die Weglassung von ζῆλος (Weish 5,17) als Äquivalent zu JHWHs נֶחֱמָה aus Jes 59,17 (Moritz 1996:191)<sup>171</sup> sowie – am offensichtlichsten – die Tatsache, dass in Weish 5 Gott gegen menschliche Ungerechtigkeit kämpfen wird, während es in Eph 6 Menschen sind, die gegen geistliche Widersacher (6,11f) kämpfen sollen (:191; Yoder Neufeld 1997:119,155). Auch wenn es also durchaus möglich ist, dass Eph 6 auf Weish 5 anspielt, sind die Unterschiede zwischen den beiden Texten doch recht groß und die sprachlichen Ähnlichkeiten zwischen Eph 6 und Jesaja stärker, sodass es kaum vorstellbar ist, dass hier ausschließlich Weish 5 als Hintergrund diente.<sup>172</sup>

Ähnliches gilt für die Qumran-Literatur (1QM; 1QH 3,24-39; 6,28-35; 1QSb 5,24b) sowie andere jüdische apokalyptische Schriften (TestSim 5,5; TestDan 5,10f; TestAbr 7,3; äthHen 55,3-57,3; 4 Esr 13,1-13), zu deren Verwendung der Kriegsmetaphorik Eph 6,13-17 allgemein anerkannte Parallelen enthält (Schlier 1958:299f; Barth 1974:791f; Lincoln 1990:435; Moritz 1996:186f; Gnilka 2002:310). Im krassen Gegensatz zu den Qumran-Schriften, in denen sich der endzeitliche Kampf gegen menschliche Feinde richtet (vgl. CD 1,2; 1QM 12,11f; 15,13; 19,4), wird in Eph 6 explizit betont, dass der Kampf nicht πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ist (Yoder Neufeld 1997:119f; vgl. Barth 1974:792; Longman & Reid 1995:177; Cohick 2020:409 FN 740). Weitere Unterschiede bestehen darin, dass in den apokalyptischen Schriften keine geistlichen Waffen erwähnt werden, die Wortwahl mit den

---

<sup>169</sup> Zeitlich wäre es möglich, weil Weisheit Salomos mit großer Sicherheit zwischen Jes 59 und den neutestamentlichen Schriften datiert wird (Yoder Neufeld 1997:49f).

<sup>170</sup> Weitere Gemeinsamkeiten bei Yoder Neufeld (1997:102). Ferner passt die Rolle der Schöpfung (κτίσις) im Krieg Gottes in Weish 5,17 zur häufigen Erwähnung von κτίσω in Eph (2,10.15; 3,9; 4,24). Das Motiv der leidenden Gerechten aus Weish 1-5 ist laut Yoder Neufeld (1997:53) stark vom leidenden Knecht aus Jes 52,13-53,12 beeinflusst worden.

<sup>171</sup> In Weish 5,17 LXX wird die gesamte Waffenrüstung mit ζῆλος gleichgesetzt, wobei das Wort mehrdeutig ist (Yoder Neufeld 1997:60).

<sup>172</sup> Wilk (1998:12f) merkt an, dass bei Textstücken aus den Paulusbriefen, die Bezüge zum Alten Testament enthalten, aber möglicherweise nicht von Paulus stammen, sondern ihm bereits vorlagen, man mit gutem Grund davon ausgehen kann, dass die Bezüge zum Alten Testament Paulus aufgrund von seiner Schriftkenntnis bewusst waren. Es ist nicht weit hergeholt, dasselbe in Bezug auf den Epheserbrief und 1 Weish 5 zu sagen.

Ausrüstungsgegenständen aus Eph 6 nur minimal überlappt und der Kampf dort stärker zukünftig orientiert ist (Moritz 1996:186f FN 33).

Angesichts des hohen Interesses am Buch Jesaja in Qumran, wie die Funde der 21 Schriftrollen (nach den Psalmen und Deuteronomium die am häufigsten abgeschriebene Schrift), sechs Pescharim und viele Jesaja-Zitate in wichtigen Schriften belegen (Swanson 2009:191; Lim 2012:381; vgl. Smith 2009:27),<sup>173</sup> sowie der Bedeutung des Buches für die neutestamentliche und paulinische Theologie (siehe 2.3.), erscheint es also wahrscheinlich, dass sowohl Eph 6 als auch Qumran ohne ein Abhängigkeitsverhältnis untereinander auf Jesaja zurückgehen (vgl. Barth 1974:793). Dasselbe gilt für andere Schriften des Judentums in der zwischentestamentlichen Zeit, wenn wir davon ausgehen, dass Jesaja dort einen hohen Bekanntheitsgrad und Wertschätzung genoss (Chilton 1984:57-147; Lim 2012:378; vgl. Betz 1983:61; Sawyer 1996:23f).

Schließlich gibt es noch 1 Thess 5,8,<sup>174</sup> die wohl stärkste Parallele zu Eph 6,13-17 innerhalb des Corpus Paulinum, die, wie in der Diskussion von Yoder Neufeld (1997, besonders :102-106) unter 2.4. geschildert, offensichtlich ebenfalls auf Jes 59,17 zurückgreift (vgl. Wilk 1998:320).<sup>175</sup> Eine wichtige Abgrenzung von Paulus gegenüber Weish 5,17 besteht, abgesehen von der "Demokratisierung" des Gotteskriegers, in der Tatsache, dass im letztgenannten Text ausschließlich das Gerichtshandeln Gottes aufgegriffen wird, während 1 Thess 5,8 auch Gottes Heilshandeln (σωτήριος) erwähnt und somit näher am jesajanischen Konzept ist (Wilk 1998:321). Dasselbe gilt auch für Eph 6. Außerdem fällt in beiden Briefen die Abwesenheit der letzten Bestandteile der Waffenrüstung aus Jes 59,17 auf, ἰμάτιον ἐκδικήσεως bzw. die in der LXX nicht übersetzte ἡμῶν (vgl.:321f).

Es dürfte außer Frage stehen, dass 1 Thess 5,8 dem Verfasser des Epheserbriefs – unabhängig von dessen Identität – bekannt war. Jedoch zeigt die Rezeption des Jesajabuches in beiden Schriften, dass Eph 6,13-17 primär davon und nicht vom 1. Thessalonicherbrief abhängig war. Während z.B. im

---

<sup>173</sup> Es gibt Datierungsvorschläge, die annehmen, dass die große Jesaja-Rolle deutlich älter als die Qumran-Gemeinschaft ist und von Schriftgelehrten dort eingeführt wurde (Swanson 2009:192f).

<sup>174</sup> ἐνδυσάμενοι θώρακα ... περικεφαλαίαν ... σωτηρίας.

<sup>175</sup> Dass Paulus mit Jes 59 vertraut war, geht aus dem Zitat von 59,20f in Röm 11,26f sowie aus der Anspielung auf 59,9 in Röm 9,30 (Wilk 1998:316f) hervor. Möglicherweise spielte Jes 59, das Elemente aus der Gattung der Klagepoesie enthält, eine Rolle in Israels Liturgie (Hilber 2012:521) – das würde seinen Bekanntheitsgrad bei Paulus bestätigen.

unmittelbaren Umfeld von 1 Thess 5,8 viele Motive aus dem literarischen Kontext von Jes 59,17 aufgegriffen werden (Wilk 1998:322),<sup>176</sup> ist das in Eph 6 nicht der Fall – dafür wird hier auf andere Teile des Jesajabuches angespielt, was 1 Thess 5 nicht tut. Weil Eph 6 zudem nicht die Trias „Glaube – Liebe – Hoffnung“ (vgl. 1 Thess 1,3) in Jes 59,17 integriert (:321), ist die Ausrüstung näher am jesajanischen Original als in 1 Thess 5,8 (vgl. Lincoln 1990:437). Schließlich verrät der Gebrauch von σωτήριος in 6,13 die direkte Abhängigkeit von Jes 59,17 – in 1 Thess 5,8 wird dagegen die eher Paulus-typische feminine Form σωτηρία verwendet (Yoder Neufeld 1997:141; vgl. Hoehner 2002:850; Arnold 2010:460; Cohick 2020:423).

Auch wenn Paulus als echter Schriftausleger in seiner Auslegung die zu seiner Zeit bekannten Interpretationsansätze der Schrift selbstverständlich mit berücksichtigte (Hays 2005:164; vgl. Witherington 2017:106), ist Eph 6,13-17 zusammenfassend sprachlich insgesamt stärker an Jesaja angelehnt als 1 Thess 5, Weish 5 und sonstige zwischentestamentliche Schriften, sodass eine Abhängigkeit von einer literarischen „Zwischenstufe“ unwahrscheinlich erscheint. Zudem zeugt der Brief auch an anderen Stellen von einer Vertrautheit mit dem Jesajabuch (etwa die Anspielung auf Jes 57,19 in Eph 2,13 sowie auf 63,10 in 4,30; vgl. Thielman 2007:817f,825f; Yoder Neufeld 1997:106).<sup>177</sup> Führt man sich die Rolle des Jesajabuches für die Theologie der neutestamentlichen Verfasser, speziell Paulus, nochmal vor Augen (siehe 2.3., vgl. zudem Blenkinsopp 2000:97; 2003:76, Evans 2012:147f; Lim 2012:382-384; Moyise 2012:651-654; Schnittjer 2021:219f; Wright 1996:584-592,601-604), ist es unvorstellbar, dass dem Epheserbrief keine eigenständige jesajanische Rezeption zugrunde lag. Für die Exegese von Eph 6,13-17 muss also noch die Frage beantwortet werden, inwieweit der Abschnitt diese Rezeption bewusst zum Ausdruck bringt.

#### 4.1.2. Intentionalität der intertextuellen Jesaja-Parallelen von Eph 6,13-17

Die Frage nach der Intentionalität von textlichen Anspielungen durch den Autor bzw. ihrer Erkennbarkeit für die ursprünglichen Leser ist im Rahmen

---

<sup>176</sup> Etwa Gottes Eingreifen aus Jes 59,16 im „Tag des Herrn“ in 5,2; die Ankündigung des Zornes Gottes aus Jes 59,18f in 5,3.9 sowie die Gegenüberstellung zwischen Finsternis und Licht aus Jes 60,1-3 in 5,4f (Wilk 1998:322). Siehe :326 für weitere Anspielungen auf Jes 59 in 1 Thess.

<sup>177</sup> Eine weitere Resonanz mit Jesaja (vgl. 29,9; 51,2f) scheint in Eph 5,18 vorzuliegen (Yoder Neufeld 1997:106). Eph 5,14 zitiert eine frühchristliche Tradition, die möglicherweise auf Jes 26,19; 60,1 aufbaut (Moo 2021:290 FN 119; vgl. Moritz 1996:97-116).

ihrer Analyse sehr komplex (vgl. Beetham 2008:12-15; Hays 1989:14-21; 2005:29) und kann in dieser Studie nicht umfassend beleuchtet werden.<sup>178</sup> Während manche davon ausgehen, dass es gut vorstellbar sei, dass Gemeinschaften von Konvertiten sich eine Kenntnis der Heiligen Schriften zügig aneigneten und man diese voraussetzen könne (Qualls & Watts 1996:249),<sup>179</sup> wie etwa Paulus' Verwendung des Alten Testaments gegenüber seinen nichtjüdischen Lesern in Korinth (vgl. 1 Kor 5,13) nahelegt (Hays 2005:23f), halten andere dies für unwahrscheinlich (Wilk 1998:9; Witherington 2017:469; vgl. Baker 2010:32). Erschwert wird diese Frage dadurch, dass sich „der ursprüngliche Leser“ nicht so leicht rekonstruieren lässt – gerade im Fall des Epheserbriefs würde eine Diskussion an dieser Stelle den Rahmen sprengen.<sup>180</sup>

Im Einklang mit Porter (1997:95) und nach dem Vorbild von Beethams (2008:13f) Untersuchung des Kolosserbriefs nach alttestamentlichen Parallelen ist deshalb ein „author-oriented approach“ gegenüber einem „reader-oriented“ grundsätzlich sicherer. Anhand der Feststellungen über Paulus' Umgang mit dem Alten Testament und mit dem Jesajabuch (siehe 2.3.) und der Rezeption des Buches an anderen Stellen des Epheserbriefs erscheint es aber höchst unwahrscheinlich, dass die expliziten Anspielungen auf Jesaja in Eph 6,13-17 nicht beabsichtigt waren und nicht von einer gründlichen, mit dem Rest des Briefs kohärenten Rezeption des Buches zeugen.

Natürlich kann Eph 6,13-17 (so wie der ganze Brief) nicht ausschließlich auf Grundlage des Alten Testaments oder einer bestimmten Schrift daraus verstanden werden (Thielman 2007:814). Es ist der Abschluss des Briefs, der eine besondere rhetorische Wirkung erzielen soll (siehe 4.2.1.2.) und dazu sowohl aus biblischen Motiven als auch aus der römischen Kultur des 1. Jahrhunderts schöpft (Lincoln 1990:433f; Cohick 2020:416).<sup>181</sup> Die jesajatischen Motive werden weder mit einem Schriftzitat eingeleitet noch verlangen

---

<sup>178</sup> Siehe Hays (1989:25-29) für die Diskussion darüber, ob das intertextuelle Echo in der Intention des Verfassers, in der Rezeption des Textes durch die ursprünglichen Leser oder in der Rezeption des Textes durch den jetzigen Leser entsteht.

<sup>179</sup> Chilton (1984:68f) merkt dazu in seiner Untersuchung der Parallelen zwischen dem Jesaja-Targum und den Worten Jesu aus den Evangelien an: „an educated Church-goer [sic] at the end of the first century would notice more Old Testament quotations and allusions in the New Testament than an educated Church-goer in our century.“

<sup>180</sup> Hinzu kommt, dass die ursprünglichen „Leser“ vermutlich eher „Zuhörer“ waren, weil z.B. eine Gemeinde in Korinth zum Großteil wohl aus Analphabeten bestand (Witherington 2017:469).

<sup>181</sup> Auch an anderen Stellen (z.B. 1,5.7) wird deutlich, wie Motive aufgegriffen werden, die sowohl aus der biblischen Tradition als auch aus der römischen Kultur des 1. Jhdts. stammen (Moo 2021:272f).

sie nach einer zwanghaften Eins-zu-Eins-Entsprechung gegenüber dem Original (Barth 1974:768; Yoder Neufeld 1997:58), sodass sie nicht wie Fremdkörper wirken. Und doch sind sie explizit genug, um – ganz im Einklang mit der paulinischen Tendenz, die Schrift als ein göttliches Wort zu sehen, das auch zu seiner Zeit Gültigkeit hat (Hays 1989:55; Wilk 1998:373) – als solche erkannt zu werden und dem Abschnitt zusätzliche Autorität zu verleihen (vgl. Lincoln 1990:432).

## **4.2. Exegetische Untersuchung der identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17**

### 4.2.1. Text und Kontext der identifizierten Jesaja-Parallelen in Eph 6,13-17

#### 4.2.1.1. Text und Übersetzung der identifizierten Parallelen

στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὄσφυν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης (V. 14) καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, (V. 15) [...] καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε (V. 17a)

„Deshalb steht, eure Lenden mit Wahrheit umgürtet und den Brustpanzer der Gerechtigkeit angezogen (V. 14), und die Schuhe untergebunden mit Bereitschaft des Evangeliums des Friedens (V. 15) [...] und empfängt den Helm der Rettung (V. 17a)“

#### 4.2.1.2. Literarischer Kontext und rhetorische Funktion von Eph 6,13-17

Eph 6,13-17 ist ein Teil von 6,10-20,<sup>182</sup> eines zusammenfassenden rhetorischen Abschlusses des Briefs, der – gemäß den Konventionen der antiken Rhetorik – an die Emotionen des Zuhörers appellieren und ihn zum Handeln motivieren soll, wenn der Brief vorgetragen wird. Zugleich bildet der Abschnitt den Abschluss der in 4,1 begonnenen Paränese (Lincoln 1990:432f) und damit die Zuspitzung des praktischen Teils (Yoder Neufeld 1997:110).<sup>183</sup>

Den Aufbau von 6,10-20 kann man mit Lincoln (1990:430) wie folgt skizzieren: a) Notwendigkeit der göttlichen Waffenrüstung (V. 10-13); b) Bestandteile der

<sup>182</sup> Zur Wichtigkeit des Abschnitts für Vertreter der Ansicht, Eph sei nachpaulinisch, siehe Thielman (2010:412).

<sup>183</sup> Gnllka (2002:310) sieht im ganzen Abschnitt eine Taufparänese.



göttlichen Waffenrüstung (V. 14-17); c) Notwendigkeit des Gebets als Zusatz (V. 18-20).<sup>184</sup> Dass V. 10-13 und V. 14-17 zwei selbständige syntaktische Einheiten sind wird unter anderem daran deutlich, dass im ersten Teil kaum traditionelle Elemente vorkommen, während der zweite, für die vorliegende Arbeit relevante Teil, voll davon ist (Moritz 1996:183). Da es jedoch eine logische Beziehung zwischen beiden Einheiten gibt (die zweite erläutert die erste näher), müssen V. 14-17 im Lichte von V. 10-13 interpretiert werden (:184): Die abstrakte Aufforderung aus 6,10.13 wird hier mithilfe von bildhafter Darstellung umschrieben (vgl. Wild 1984:286).

Alle identifizierten Jesaja-Parallelen befinden sich innerhalb von V. 14-17, wo wiederum V. 14-16 vier Sätze mit Aoristpartizipien darstellt (περιζωσάμενοι, ένδυσάμενοι, ύποδησάμενοι, άναλαβόντες), die durch die Verknüpfung an den Imperativ στήτε (V. 14) die Funktion von Imperativen haben können (Lincoln 1990:431). Die Aoristpartizipien beinhalten vier Ausrüstungsgegenstände, die die πανοπλίαν τοῦ θεοῦ näher beschreiben. V. 17 bildet einen eigenständigen Satz mit dem Imperativ δέξασθε und zwei weiteren Bestandteilen der Ausrüstung. Es erscheint jedoch unwahrscheinlich, dass damit eine klare Abgrenzung von den übrigen Bestandteilen suggeriert wird, vielmehr werden durch die zwei Imperative in V. 13.17 alle Ausrüstungsgegenstände umfasst (vgl. Arnold 2010:459f; Cohick 2020:422).

Dabei stellt die Beschreibung der πανοπλίαν τοῦ θεοῦ eine Rekapitulation von Themen dar, die im Brief bereits begegnet sind (:407; Lincoln 1990:433). Unter Auslegern ist es umstritten, ob nur der paränetische Teil (Kap. 4-6), oder tatsächlich der ganze Brief wieder aufgegriffen wird (siehe Moritz 1996:181), wobei das Zweite angesichts der Vorkommnisse der Schlüsselbegriffe von 6,10-17 über den ganzen Brief hindurch wahrscheinlicher ist (:181f; Cohick 2020:407).<sup>185</sup> Durch die Zusammenfassung sollen die Empfänger also an ihre Identität inmitten einer feindseligen Umgebung erinnert werden, sodass ihr Vertrauen gestärkt wird (Lincoln 1990:440f); das Motiv des Kampfes soll dabei den Eindruck von Dringlichkeit und Intensität erwecken, jedoch ohne Angst zu schüren (:432).

<sup>184</sup> Obwohl V. 18 durch zwei Partizipialsätze an den vorhergehenden Satz syntaktisch geknüpft ist, können V. 10-17 für sich betrachtet werden (Lincoln 1990:430).

<sup>185</sup> Siehe Übersicht bei Moritz (1996:181f). Dabei werden viele Themen und Begriffe aus dem Lobpreis in 1,3-23 aufgegriffen, sodass der der Beginn des Briefs mit seinem Ende korrespondiert (Lincoln 1990:439; vgl. Cohick 2020:407f). Besonders auffällig sind die Parallelen zu 1,13, wo nicht weniger als fünf Begriffe / Konzepte aus 6,14-17 begegnen (Moritz 1996:182).

Trotz der Zusammenfassung von Motiven aus dem ganzen Brief fällt der relativ harte Einschnitt in der Bildsprache von 6,10-20 auf, insbesondere beim abrupten Übergang von der Haustafel in 5,21-6,9 (Cohick 2020:408). Allerdings soll die Abfolge möglicherweise gerade aussagen, dass die „normalen“ sozialen Beziehungen der Kontext sind, in dem sich der geistliche Kampf (siehe unten) abspielt (Yoder Neufeld 1997:108; Carey 2018:267-270). Auch der Aspekt der Einheit im Kampf, der beim antiken Leser unweigerlich mit einer Kriegsmetapher assoziiert wurde – und weshalb der Übergang von ursprünglichen Lesern vermutlich nicht so abrupt wahrgenommen wurde wie von modernen (Cohick 2020:408) – entspricht der Aufforderung zur Einheit bei der Haustafel (:ebd.) sowie an anderen Stellen des Briefs (2,11-22; 4,1-6.13).<sup>186</sup>

Das bildhafte Anziehen (ἐνδύω) der Waffenrüstung stellt sinngemäß also dasselbe dar wie das Anziehen (ἐνδύω) des neuen Menschen aus 4,24 (Arnold 2010:444; vgl. Cohick 2020:411),<sup>187</sup> das ebenfalls nicht im Vakuum, sondern im Kontext von praktischen Aufforderungen erwähnt wurde. Auch die stilistische Ähnlichkeit der Befehle von 6,10-17 mit den vielen Imperativen von 4,25-6,9 ist ein Hinweis darauf, dass die praktische Umsetzung der vorausgehenden Anweisungen die konkrete Äußerung des Anlegens der göttlichen Waffenrüstung aus Kap. 6 im Leben der Gläubigen ist (Wild 1984:298).<sup>188</sup> 6,10-17 will also keine proto-gnostische Beschreibung einer über-spiritualisierten Existenz sein, sondern eine bildhafte Aufforderung zu einem konkreten ethischen Verhalten (:ebd.).

Die Einbettung der Paränese in das Setting eines kosmischen Kampfes schafft zudem eine substantielle Kontinuität mit dem bisherigen Ton des Briefs: Existenz von geistlichen Mächten und zugleich ihre Unterordnung gegenüber Christus (1,21; 2,2; 3,10), Stärkung durch den Geist (3,16), Gottes Wirken in den Gläubigen (3,20) sowie Widerstand in ihrer Umgebung (4,15-5,14) und durch geistliche Widersacher (4,27) sind alles Themen, die bereits angeschnitten wurden (Lincoln 1990:438f). Mithilfe der alttestamentlichen

---

<sup>186</sup> Thematisch ist 6,10-20 zudem insofern passend zur Haustafel, als dass darin alle Gläubigen, auch die sozial Unprivilegierten aus dem Haushalt, aufgefordert werden, sich mit der würdevollen Rüstung Gottes zu bekleiden (Cohick 2020:408).

<sup>187</sup> Ähnlich wie das Tragen der Waffenrüstung Gottes in 1 Thess 5,8 sinngemäß dasselbe ist, wie „mit ihm zu leben“ aus V. 10 (Yoder Neufeld 1997:86).

<sup>188</sup> In Eph 4,25-6,9 tauchen nicht weniger als 31 Verben im Imperativ auf (nicht mitgezählt die Partizipien mit Kraft von Imperativen), davor (1,1-4,24) dagegen ein einziges Imperativ, nämlich in 2,11 (Wild 1984:298).

Anspielungen, die dem Abschnitt zusätzliche Autorität verleihen (:432), werden sie nun auf einen gemeinsamen Nenner und der Brief zu einem sinnvollen Abschluss gebracht.

#### 4.2.2. Exegese und Interpretation der identifizierten Parallelen

##### 4.2.2.1. πανοπλία τοῦ θεοῦ und Motiv des geistlichen Kampfes

Das Bild des Kampfes wurzelt im alttestamentlichen Gotteskrieger-Motiv, auch wenn der Begriff πανοπλία im Alten Testament kaum fällt (2 Sam 2,21; Ijob 39,20) und nicht in Verbindung mit Gott gebraucht wird.<sup>189</sup> Bereits die vierfache Erwähnung des „Stehens“ in V. 11-14 (zweimal στήναι, ἀντιστήναι, στήτε) weckt Assoziationen mit Gottes Kriegsführung im Alten Testament, z.B. in Ex 14,13 (στήτε καὶ ὁρᾶτε τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ; Barth 1974:762; Yoder Neufeld 1997:130) sowie in anderer antiker Literatur (Arnold 2010:449).

Die für den redundanten Stil des Epheserbriefs (vgl. V. 12; 1,11.21; 2,15) typische Erwähnung der κράτος und ἰσχύς Gottes (V. 10, eine Inclusio mit 1,19) erinnert unter anderem an Jes 40,26 (Wild 1984:287; Yoder Neufeld 1997:116), wo beides im Zusammenhang mit Gottes Rolle als Schöpfer und Herr über das Heer des Himmels (vgl. Jes 24,21), also über Geistwesen (Heiser 2015:24 FN 3), erwähnt wird. Schon damit wird der Abschnitt also in die jesajanische Gegenüberstellung von JHWH und anderen geistlichen Mächten eingebettet. Das passt zur Tatsache, dass in Eph 6,10-20 und speziell bei den Bestandteilen der Waffenrüstung nicht zu den „klassischen“ Stellen Bezug genommen wird, die JHWH als Krieger beschreiben (z.B. Ex 15; Ri 5), sondern ausschließlich zu Jesaja (vgl. Barth 1974:788).<sup>190</sup>

Als Widersacher werden neben dem διάβολος (V. 11) und dem πονηρός (V. 16) τὰς ἀρχάς, τὰς ἐξουσίας, τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου und τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (V. 12)<sup>191</sup> erwähnt – explizit

<sup>189</sup> Im Gegensatz zur apokryphen Literatur (Sir 46,6; Jdt 14,3; 1 Makk 13,29; 2 Makk 3,25; 10,10; 11,8; 15,28; 4 Makk 3,12), wo sie jedoch mit Ausnahme vom bereits erwähnten Weish 5,17 nie im Zusammenhang mit Gott erwähnt wird. Interessanterweise geht es im Kontext von Lk 11,22 – dem einzigen neutestamentlichen Vorkommnis der πανοπλία außerhalb von Eph 6 – um geistlichen Kampf und Dämonenaustreibung.

<sup>190</sup> Barth (1974:788) begründet das damit, dass bei Jesaja die Fähigkeit JHWHs bzw. des Messias zur kriegerischen Auseinandersetzung nicht um ihrer selbst willen erwähnt wird, sondern Gottes einzigartigen Charakter offenbart. So manifestiert sich das siegreiche Eingreifen Gottes in Gerechtigkeit für Unterdrückte (Jes 11,4) bzw. in Erlösung für sein Volk (Jes 59,20).

<sup>191</sup> Wild (1984:286) sieht in 6,12, das von der zweifachen Erwähnung von ἰσχυρὶ in V. 11 und V. 13 umklammert wird, den Schlüsselvers von 6,10-20.

immaterielle (οὐκ αἶμα καὶ σάρκα) Widersacher, die im ähnlichen Wortlaut bereits in 1,21; 3,10 (vgl. Kol 1,16; 2,10) begegnen.<sup>192</sup> Auch an anderen Stellen bei Paulus (Röm 8,38f; 1 Kor 15,24) werden Geistwesen, die Gott und seiner Schöpfung feindlich gegenüber gesinnt sind und in die sichtbare Welt eingreifen können, mit ähnlichen Begriffen vorgestellt (Dunn 1998:105-107). Manche der Begrifflichkeiten haben Parallelen im Kontext von antiken Gottheiten sowie magischer Literatur (vgl. Barth 1974:802f; Thielman 2010:421; Arnold 2010:447f), was gerade in der spirituellen Welt von Ephesus des 1. Jahrhunderts von hoher Relevanz gewesen sein dürfte (:33-36).<sup>193</sup>

Jedoch fallen auch in der zwischentestamentlichen jüdischen Apokalyptik (äthHen; aramLev) dieselben Begriffe auf (Barth 1974:173); die „Listen des Teufels“ (V. 11) erinnern zudem an die „Listen des Belial“ aus 1QM 4,12f (:763) und 1QH 10,18 (Arnold 2010:445). Laut einigen Strömungen des antiken Judentums (siehe TestSeb 9,8; TestDan 5,10-13; TestLev 18,12; 11QMelch) würden Gott bzw. der Messias (oder eine vergleichbare eschatologische Engelgestalt) Israel in einem eschatologischen Kampf von der Macht des Bösen befreien (Longman & Reid 1995:110). In der apokalyptischen Literatur ist die Polemik gegen fremde Völker zudem eng mit rebellischen Geistwesen verbunden (Jub 1,7f; 4-5; 7; 15,31; äthHen 89-90; 1 QM 1,1-15; 10,12; 13,10f.14; 14,15): JHWHs Herrschaft ist unangefochten, aber in den „unteren“ Sphären der Himmelswelt tobt ein Kampf, an dem je nach Tradition unterschiedliche mythische Gestalten wie Michael oder Melchisedek beteiligt sind (Wasserman 2018:116-119).

Es wird also deutlich, wie Paulus Traditionen aufgreift, die zu seiner Zeit bekannt waren, diese jedoch modifiziert: Zum einen steht Christus bereits über den Widersachern (siehe 1,20f), zum anderen sind es nur noch geistliche Mächte, gegen die sich der Kampf richtet, nicht mehr andere Nationen. Damit wird auch das alttestamentliche Motiv der Kriegsführung Gottes zwar dahingehend neu interpretiert, dass der Kampf gegen feindliche Nationen keine Rolle mehr spielt (vgl. Reid 1993:948), jedoch entspricht diese Interpretation nach wie vor den Aussagen der Schrift – auch das Alte Testament, speziell

---

<sup>192</sup> Die Diskussion, inwiefern die Widersacher in der Verbindung zur sozio-politischen irdischen Dimension stehen (Yoder Neufeld 1997:121-124; vgl. Reid 1993a:746-752; Arnold 2010:112-114; Wright 2013:1287; Moo 2021:413-415) kann im Umfang dieser Arbeit nicht erfolgen.

<sup>193</sup> Für die Ursprünglichkeit von ἐν Ἐφέσω in 1,1 und den Gläubigen von Ephesus als tatsächliche Adressaten des Briefs siehe Arnold 2010:27-41; Thielman 2010:14-28; Cohick 2020:30,34-44.

das Buch Jesaja, bezeugt (wie unter 3.2. festgehalten) JHWHs Gericht über feindliche geistliche Mächte.

Dieses für Paulus zentrale Thema des Triumphes Gottes (Beker 1984:355) wurde bereits am Anfang des Briefs klargestellt: Durch seine Auferstehung ist Jesus bereits ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως [...] (1,21). Die paulinische Theologie teilt die jüdische dualistische Weltanschauung mit ihren zwei Zeitaltern (vgl. Röm 12,2; 1 Kor 1,20; Gal 1,4), modifiziert sie jedoch weitestgehend dahin, dass das neue Zeitalter (2 Kor 5,17; Gal 6,15) mit Christus bereits angebrochen ist (Aune 1993:31) – doch offensichtlich ist der Kampf, ganz wie in der apokalyptischen zwischentestamentlichen Literatur, noch nicht vollständig beendet. Wie bereits erwähnt, liegt die Besonderheit darin, dass Gläubige hier zu Teilnehmern dieses Kampfes werden.<sup>194</sup> Der Zeitpunkt des Kampfes wird als ἡμέρα τῆς πονηρᾶς (V. 13) bezeichnet, eine aus den Propheten oder der apokalyptischen Literatur bekannte Zeit der zunehmenden Bedrängnis (vgl. Amos 5,18-20; Dan 12,1; 1 Thess 5,2-4; äthHen 50,2; 55,3) am Ende der Zeiten, die jedoch bereits angebrochen ist (vgl. Eph 5,16) und in der sich die Gläubigen in einer Überlappung der Zeitalter befinden (Lincoln 1990:445-447; vgl. Arnold 2010:449f; Thielman 2010:423; Cohick 2020:413).<sup>195</sup>

Auch wenn das die einzige Stelle in der paulinischen Literatur ist, in welcher Gläubige explizit in einen Kampf gegen böse Geistwesen eingebettet werden (Lincoln 1990:443), entspricht sie der ebenfalls im Anfangsteil des Briefs erläuterten Tatsache, dass die Gläubigen Anteil an Christi Leben, Auferweckung und Sitzen in der Himmelswelt (συζωοποιέω, συνεγείρω, συγκαθίζω) haben (2,5f). Auch die im Epheserbrief häufig vorkommende Wendung ἐν Χριστῷ, eins der markantesten theologischen Konzepte bei Paulus (Seifrid 1993:433f; vgl. Dunn 1998:390-412; Moyise 2010:41; Jipp

<sup>194</sup> Moritz (1996:207-210) versteht mit Verweis auf 1 Kor 15,32; 2 Tim 4,17 sowie auf kulturelle Gepflogenheiten in Ephesus des 1. Jhdts den gesamten Abschnitt nicht als ein Bild einer Armee im Krieg, sondern von Wettkämpfern in einer Arena, die gegen wilde Tiere kämpfen mussten. Die Empfänger würden durch diese Metapher ermutigt, in der „Arena“ ihres Glaubens inmitten einer Umgebung, die vom geistlichen Widerstand gekennzeichnet ist, auf Waffen zurückzugreifen, die sich laut den Heiligen Schriften bereits bewährt haben. Für die Interpretation der jesajanischen Parallelen braucht man nicht so weit zu gehen.

<sup>195</sup> Siehe Arnold (2010:449f) und Cohick (2020:413) für unterschiedliche Auslegungen des „bösen Tages“ mit demselben Fazit: Es geht nahtlos sowohl um den geistlichen Kampf, in dem sich jeder Gläubige aktuell befindet, als auch um dessen einmalige eschatologische Zuspitzung. Dem entspricht Moritz' (1996:196f) Mittelweg; seine Begründung, der jesajanische Hintergrund würde einen gegenwärtigen Aspekt nahelegen, ist jedoch fragwürdig, weil auch die Jesaja-Parallelen (bes. Jes 11,5) einen futuristischen Aspekt beinhalten. Yoder Neufeld (1997:128) dagegen stellt den eschatologischen Aspekt in Frage.

2014:251 FN 1),<sup>196</sup> begründet die Teilnahme der Glaubenden am Kampf Gottes (vgl. 1,1.3; 2,6f.10.13; 3,6.21; 4,32 sowie ähnliche Formulierungen an anderen Stellen, wie 6,10: ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ). Auch im apokalyptischen Judentum (syrBar 30,1; vgl. Dan 7,9-27) gab es den Gedanken der engen Verbindung der Gläubigen mit dem Messias (Seifrid 1993:435).<sup>197</sup>

Umstritten ist unter Auslegern die Frage, ob τοῦ θεοῦ (V. 11.13) ein Possessivgenitiv (Lincoln 1990:437; Yoder Neufeld 1997:293) oder ein Genitiv des Ursprungs ist (Arnold 2010:444) – ob der Akzent also darauf liegt, dass Gott die Waffenrüstung selbst besitzt oder sie dem Glaubenden darreicht.<sup>198</sup> Auch wenn die Diskussion das Ergebnis dieser Studie nicht beeinflusst und daher weggelassen werden kann,<sup>199</sup> fällt in Bezug auf die Jesaja-Anspielungen auf, dass beides der Fall ist: Einerseits wird Gott selbst als Träger der Ausrüstung beschrieben (Jes 59,17), andererseits werden Individuen, etwa der anonyme Sprecher von 61,10 – und plausiblerweise der Messias aus 11,5 – von Gott damit ausgestattet.

Fest steht, dass Gottes eigene Rolle beim geistlichen Kampf keineswegs zu kurz kommt: Trotz des Befehls zum aktiven ἵστημι (V. 14) unterstreicht die Verwendung von ἐνδυναμῶ (V. 10) im Passiv, dass die Stärkung durch Gott geschieht; möglicherweise folgt Paulus hier bewusst einem Trend der LXX, manche Vorkommnisse des Hitpael von ἴστημι (z.B. 1 Sam 30,6; 2 Sam 10,12) mit dem Passiv von κραταιῶ wiederzugeben, um so indirekt Gottes aktive Rolle zu betonen (Barth 1974:760 FN 8). Um es mit Yoder Neufelds (1997:89) Beobachtung über 1 Thess 5 zusammenzufassen: Beim Motiv des geistlichen Kampfes von Eph 6,10-20 wird weder der Gläubige vergöttlicht noch Gott „ent-göttlicht“.

Zudem greift der Befehl ἐνδυναμοῦσθε (ist die Alliteration mit ἐνδύω in V. 11.14 beabsichtigt?) das Konzept der δύναμις Gottes auf, das sich durch den

---

<sup>196</sup> Siehe Seifrid (1993:434f) für einen Überblick über die Diskussion der Herkunft der Wendung und Cohick (2020:91-94) über ihre Bedeutung, wobei sie schlussfolgert, dass die genaue semantische Bedeutung sich je nach Kontext der Wendung erschließt (vgl. Dunn 1998:390-412).

<sup>197</sup> Laut Seifrids (1993:436) Zählung betreffen zudem etwa ein Drittel aller Vorkommnisse von ἐν Χριστῷ bzw. vergleichbaren Wendungen das konkrete Verhalten bzw. Eigenschaften von Gläubigen.

<sup>198</sup> Für die zweite Deutung spricht unter anderem die Interpretation von Ps 68,18 in Eph 4,7-11, wo der Fokus ebenfalls darauf liegt, dass Christus als ein triumphierender Krieger die Gläubigen mit Gaben ausstattet (Arnold 2010:444).

<sup>199</sup> Es fällt jedoch auf, dass Ausleger, die keine Verwurzelung des Motivs im Alten Testament sehen, die erste Deutung ablehnen, z.B. Gnlika (2002:305 FN 8): „Die Idee von der Teilnahme des Gläubigen an Rüstung und Kampf der Gottheit liegt in Eph 6,11ff nicht vor.“

ganzen Epheserbrief zieht (1,19; 3,7.16; vgl. δύναμαι in 3,20),<sup>200</sup> und unterstreicht damit Gottes Rolle im Kampf. Höchst interessant ist der Gebrauch von δύναμις in der Jesaja-LXX – unter anderem in 34,4 im Zusammenhang mit Gottes Gericht über das Heer des Himmels sowie in 42,13, wo das Gotteskrieger-Motiv explizit ist (τιηρηνη ψαχ im MT). Auch dieser Hintergrund bereitet auf die jesajanischen Anspielungen in den einzelnen Bestandteilen der Waffenrüstung vor, die nun näher erläutert werden.

#### 4.2.2.2. περιζώννυμι τὴν ὄσφυν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ

Das erste der vier Partizipien, περιζωσάμενοι, ist durch τὴν ὄσφυν und ἐν ἀληθείᾳ frei an den Messias aus Jes 11,5 angelehnt, wobei δικαιοσύνη hier noch weggelassen wird.<sup>201</sup> Auch das Gebet von Eph 1,17 scheint auf den Messias aus Jes 11 (vgl. V. 2) anzuspielen (Arnold 2010:104; Cozart 2013:232).<sup>202</sup> Da der Gürtel in der Antike eher bei oberen gesellschaftlichen Schichten gebraucht wurde, hatte er im Kontext des römischen Militärs möglicherweise nicht nur eine funktionale, sondern auch eine symbolische Rolle (Cohick 2020:416f; vgl. Barth 1974:766), allerdings sollte die Metapher nicht überstrapaziert werden.<sup>203</sup> Wichtig ist das Stichwort ἀλήθεια, das nicht nur in Jes 11,5 begegnet, sondern dessen Stamm bereits mehrfach im Brief erwähnt wurde (Eph 1,13; 4,15.21.24f; 5,9) und das somit das ganze Schreiben Revue passieren lässt (Cozart 2013:239).

Grundsätzlich herrscht unter Auslegern kein Konsens darüber, ob die einzelnen Bestandteile der Waffenrüstung ethische Tugenden (Yoder Neufeld 1997:150f; Gnlika 2002:314; Cohick 2020:417) oder Gottes Gaben (Barth 1974b:775,795; vgl. Wild 1984:297) darstellen.<sup>204</sup> Auch wenn es nicht undenkbar ist, dass beide Kategorien gemeint sind (Moritz 1996:201), ist es besser, Moritz (:201-205) zu folgen und die Elemente im Einzelnen zu

<sup>200</sup> Siehe zudem die starke Präsenz von δύναμαι (V. 11.13.16) in Eph 6,10-20.

<sup>201</sup> Grundsätzlich kann man mit Yoder Neufeld (1997:87f), der dies in Bezug auf 1 Thess 5 beobachtet, anmerken, dass die freie, nicht an einen exakten Wortlaut gebundene Art der Anspielungen auf Jesaja nicht unbeholfen wirkt, sondern vielmehr verdeutlicht, dass Paulus mit dem Original vertraut war und bewusst davon abwich. Die Abweichungen dienen dabei einer „strategy of surprise“.

<sup>202</sup> Eine weitere Parallele zwischen Jes 11,2 und der Waffenrüstung ist die Erwähnung des Geistes in Eph 6,17 (Moritz 1996:189).

<sup>203</sup> Barth (1974:767) spekuliert aufgrund der Anspielung zu Jes 11,5, dass der Gurt den Status eines Königs oder Beamten verdeutlichte, was den königlichen Status der Gläubigen unterstreichen würde. Das ist jedoch nicht der Punkt von Jes 11,5.

<sup>204</sup> Ersteres würde bedeuten, dass das Ergebnis des Kampfes noch offen ist (vgl. Schlier 1958:294) und Gläubige den Sieg durch das Vollbringen der Tugenden herbeiführen müssten (Moritz 1996:187,201). Moritz (:198f) geht zudem davon aus, dass der Sieg im Kampf an die Bedingung des Anlegens der Waffenrüstung geknüpft ist.

betrachten.<sup>205</sup> Wenn wir mit Jobes & Silva (2015:221) prinzipiell davon ausgehen, dass die alttestamentliche Bedeutung eines in der LXX geläufigen, mit hebräischer Theologie assoziierten Begriffs bei dessen Verwendung durch einen neutestamentlicher Verfasser in die christliche Theologie übernommen wird, wird der jesajanische Hintergrund der einzelnen Bestandteile aufschlussreich für ihre Bedeutung sein.

Die ἀλήθεια begegnet sowohl im Sinne der Wahrhaftigkeit des Evangeliums (1,13; 4,21), also einer göttlichen Gabe (:201f), als auch im Sinne der Wahrheit (4,25: λαλεῖτε ἀλήθειαν) als ethischer Tugend (Barth 1974:767).<sup>206</sup> Für das Erste spricht die Tatsache, dass bei all dem Bedeutungsspektrum von ἀλήθεια (siehe Hübner 2011:138-145) das Wort bei Paulus (speziell im Römerbrief, vgl. Röm 1,18; 3,7; 15,8) häufig eine ähnliche Bedeutung wie die δικαιοσύνη θεοῦ hat, also im Sinne der alttestamentlichen תְּרָאָה (:143). Für das Zweite spricht, dass der jesajanische Hintergrund auch eine menschliche Tugend nahelegt, so z.B. in der dramatischen Schilderung der Ereignisse von Jes 59, wo die ἀλήθεια „gestürzt auf dem Marktplatz“ ist und „fehlt“ (V. 14f; vgl. Yoder Neufeld 1997:134).

In Eph 5,9 wird ἀλήθεια parallel zu δικαιοσύνη gebraucht, was Jes 11,5 entspricht – wo, wie festgestellt wurde, die ethische Wahrhaftigkeit des Königs nicht losgelöst von der mehrdeutigen תְּרָאָה zu verstehen ist. Möglicherweise ist in Eph 6,14 also bewusst beides, sowohl die göttliche Gabe als auch die Tugend, gemeint: Was der Gläubige „bekommt, soll er ergreifen und in seinem Leben Wirklichkeit werden lassen.“ (Gnilka 2002:311). Entscheidend ist, dass hier ein jesajanischer Gedanke weitergeführt wird: Schon in Jes 11 wurde verheißen, dass die Tugenden des Königs aus 11,3f auf das Volk (11,9) erweitert werden – dieser Ausblick wird nun konsequent auf die Gläubigen angewandt, die „in Christus“ sind.

Jes 11 hatte zweifellos einen großen Einfluss auf messianische Vorstellungen des Frühjudentums,<sup>207</sup> wie z.B. die Adaptation von 11,2-5 in 1QSb 5,20.23-26

<sup>205</sup> Der Brief des Petrus an Philippus, eine gnostisch geprägte Schrift aus der Nag-Hammadi-Sammlung, scheint an einer Stelle stark von Eph 6,10-20 beeinflusst worden zu sein, auffällig ist jedoch eine – typisch gnostische – völlige Abwesenheit von konkreten Tugenden (Belege bei Wild 1984:295-297).

<sup>206</sup> Schlier (1958:295) löst den Begriff komplett aus seiner Verwurzelung in Jes 11,5 und sieht darin einen existenziellen Begriff der Wahrheit Gottes, die sich im Evangelium mitteilt.

<sup>207</sup> Für eine ausführliche Übersicht von vielen messianischen Stellen im zwischentestamentlichen Judentum siehe Kennard 2020:190-192 FN 9-22. Zur messianische Deutung von Jes 10,34-11,10 im rabbinischen Judentum siehe Hannah 2005:21f.



belegt, der „Regel der Segenssprüche“ – wo es um den Segen für den „Fürsten der Versammlung“ geht, den davidischen Messias der Qumran-Gemeinschaft (Longman & Reid 1995:178; Hannah 2005:11f; vgl. Cohick 2020:409 FN 740; Kennard 2020:190f).<sup>208</sup> Wie einige Qumran-Belege bezeugen (4QFlor 1 1,11; 4Q252 V. 3f), war der „Spross Davids“ (vgl. Jes 11,1) ein beliebter Titel für den Messias, der gegen die feindlichen „Kittim“ (wahrscheinlich das Römische Reich) und den König (wahrscheinlich den Kaiser) Krieg führen würde (:190,192; Hannah 2005:13f; Evans 2012:150). Eine ähnliche Interpretation von Jes 10,33-11,10 finden wir im Jesaja-Pescher von Qumran (4QpJes<sup>a</sup> 8-10; 3,11-25),<sup>209</sup> wo der messianische Nachkomme von David die „Kittim“ besiegt (Hannah 2005:14; vgl. Evans 2012:148; Kennard 2020:191).<sup>210</sup> In eine ähnliche Richtung geht die von Jes 11 geprägte Beschreibung des Messias in PsSal 17,23-25, der über Israel herrschen und Jerusalem von den Nationen reinigen wird (:193; Hannah 2005:15f; Witherington 2017:108).

Die stark an den Menschensohn aus Dan 7 angelehnte Figur aus dem Henochbuch (siehe äthHen 46,1-3: „der Menschensohn, der die Gerechtigkeit besitzt, bei dem die Gerechtigkeit wohnt...“) erinnert ebenfalls an den Messias aus Jes 11,5;<sup>211</sup> noch auffälliger sind die Parallelen zwischen äthHen 49,3 und Jes 11,2 (Hannah 2005:17).<sup>212</sup> Auch der „Herr der Geister“ aus äthHen 62,2 weckt Assoziationen mit dem Messias aus Jes 11 („seines Mundes Rede tötete alle Sünder“) – es wird also deutlich, dass im Henochbuch im Gegensatz zu Qumran der Messias nicht in einen nationalistischen Krieg gegen die „Kittim“ zieht, sondern sein Sieg in einem Gerichtsurteil

---

<sup>208</sup> Auch für die neutestamentliche Theologie ist Jes 11 laut Witherington (2017:102) ein wichtiger Text, dessen Wirkung sich weniger in direkten Zitaten, sondern in der Übernahme von Konzepten widerspiegelt, etwa der Identifizierung von Jesus als die Wurzel Davids (vgl. Offb 5,5; 22,16) im unmittelbaren Kontext einer wiederhergestellten Schöpfung.

<sup>209</sup> Die Qumran-Pescharim sind die ältesten Jesaja-Kommentare, wobei dort schwerpunktmäßig Abschnitte aus Jes 1-39, wenige aus Jes 40-55 und keine aus Jes 56-66 behandelt werden (Blenkinsopp 2003:72). Besonders relevant ist das für die Jesaja-Pescharim einzigartige Konzept der „eschatologischen Erfüllung des Textes“ (Lim 2012:382).

<sup>210</sup> Appendix B zur „Gemeinderegeln“ (1QS) enthält ebenfalls eine messianische Auslegung von Jes 11 (Evans 2012:150). Es ist umstritten, ob in Qumran die Vorstellung von einem oder von zwei Messiasen vorherrschte oder es keinen Konsens gab; jedenfalls wird Jes 10,33-11,10 in mehreren (sowohl frühen als auch späteren) Qumran-Texten konsequent messianisch gedeutet (Hannah 2005:14f).

<sup>211</sup> Auch in 4 Esr 11f; syrBar39f verschmelzen die beiden alttestamentlichen messianischen Motive des Nachkommens von David und des „Menschensohnes“ aus Dan 7 (Kennard 2020:190).

<sup>212</sup> Interessanterweise kommt in äthHen 49,3 zu den Geistern, die auch schon in 11,2 erwähnt wurden, „der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind“ hinzu – im unmittelbaren Kontext (äthHen 51,1-5) der Totenauferstehung (:18). Das erinnert an die Teilnahme der Gläubigen an der Auferstehung des Messias in Eph 2,5f.

besteht (:18).<sup>213</sup> Die messianische Auslegung von Jes 11 im Epheserbrief reiht sich also in andere jüdische Auslegungstraditionen ein, unterscheidet sich jedoch durch die Betonung, dass der Kampf sich nicht gegen menschliche Widersacher richtet, signifikant davon.

#### 4.2.2.3. θώραξ τῆς δικαιοσύνης

Das zweite Partizip verbindet die Anspielung an den messianischen König aus 11,5 mit dem Motiv des Eingreifens JHWHs von Jes 59,17 (das Stichwort δικαιοσύνη begegnet dabei in beiden Texten). Geknüpft wird der θώραξ τῆς δικαιοσύνης an das Verb ἐνδύω, das bereits im Hinblick auf die gesamte Waffenrüstung Gottes verwendet wurde (V. 11).<sup>214</sup> Möglicherweise ist τῆς δικαιοσύνης ein Genitiv der Apposition und die Wendung daher als „Brustpanzer, der die Gerechtigkeit ist“ zu übersetzen (Arnold 2010:453) – wie bei den anderen Beispielen geht es aber nicht so sehr um das konkrete Verhältnis des Ausrüstungsgegenstandes zur dazugehörigen Eigenschaft, sondern um den Bedeutungsgehalt der ganzen Metapher.

Dass δικαιοσύνη auch in der zwischentestamentlichen Literatur ein wichtiges Konzept bildet, ist selbsterklärend – sowohl im Sinne der ethischen Tugend (vgl. äthHen 95,7) als auch im Kontext der eschatologischen Wiederherstellung Israels (2 Makk 1,24-29; TestNaph 8,3; TestDan 7,12f; 4 Esra 9,13) bzw. des Endgerichts Gottes (PsSal 8,23f; äthHen 62,3), aber auch (wie bei Jesaja) im Kontext der gerechten Strafe über Israel (PsSal 8,26; vgl. Wright 2013:801f). Auch ist die Zentralität der δικαιοσύνη θεοῦ für die paulinische Theologie allgemein anerkannt und braucht hier nicht diskutiert zu werden.<sup>215</sup>

Zusammenfassend kann man mit McGrath (1993:518,521) festhalten, dass Paulus darunter in erster Linie kein moralisches Konzept verstand, sondern Gottes Aktivität, die eine Veränderung im Zustand des Menschen bewirkt. Wie Paulus' Erläuterung der „Gerechtigkeit Gottes“ in Röm 3,21 und dem unmittelbaren Kontext zeigt, die „durch das Gesetz und die Propheten bezeugt wird“, verstand er darunter kein völlig neues soteriologisches Konzept,

<sup>213</sup> In anderen zwischentestamentlichen Texten wird dagegen eine andere Weiterentwicklung beobachtet: So enthält das Sibyllinische Orakel eine eindeutige Anspielung auf das Friedensreich aus Jes 11,6-9 (sibOr 3,975-984) – jedoch ohne Bezüge zu einer Messiasfigur und ohne Erwähnungen von Zion (Hannah 2005:20f).

<sup>214</sup> Auch in 2 Kor 6,7 wird δικαιοσύνη in einem militärischen Kontext erwähnt (ὄπλων τῆς δικαιοσύνης).

<sup>215</sup> Für einige – zum Teil gegensätzliche – Sichtweisen auf die δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus siehe McGrath 1993:517-523; Dunn 1998:334-389; Wright 2013:925-1032; Moo 2021:469-491.

sondern ein Motiv des Handelns Gottes, das sich durch die gesamte Schrift zieht (Hays 1989:53). Entsprechend der alttestamentlichen Begriffsgeschichte ist das Wort also primär im Sinne eines Verhältnisbegriffs (vgl. Gen 15,6), als „bundesgemäßes Verhalten“ JHWHs zu verstehen (Kertelge 2011:785f,790).

In den Qumran-Schriften, wo  $\gamma\tau\alpha$  eine wichtige Rolle spielt, aber die entsprechenden Begriffe sehr unterschiedlich gefüllt werden (Reimer 1997:767), wird  $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  an manchen Stellen ebenfalls im alttestamentlichen Sinne des Heilshandeln Gottes verstanden (1QS 1,21; 1QH 7,19), unter anderen mit einer eschatologischen Komponente (Kertelge 2011:791). Auch in anderen Strömungen des zwischentestamentlichen Judentums gab es eine Tradition, in welcher der Messias als der  $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  (äthHen 38,2; 53,6; vgl. PsSal 17,32) bezeichnet wurde (Schneider 2011:783).<sup>216</sup> Die über 200 Vorkommnisse des  $\delta\kappa\alpha\iota$ -Stammes in den Apokryphen belegen ebenfalls ein großes Interesse an dem Konzept (Reimer 1997:766).

Auf dem Hintergrund von Jes 59,17 ist  $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  in Eph 6,14b zunächst nicht als ethische Tugend zu bewerten, sondern entspricht – im Einklang mit der  $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  aus dem Römerbrief – dem eschatologischen Eingreifen Gottes (Barth 1974:796; vgl. Schlier 1958:295). Wie bei der Übertragung der Ausrüstung des Messias-Königs aus Jes 11 in Eph 6,14a, wird in V. 14b also auch die Waffenrüstung des Gotteskriegers höchstpersönlich auf Glaubende ausgeweitet, sodass sie an einer Dimension des bereits angebrochenen eschatologischen Heilshandeln Gottes teilnehmen können.

Allerdings ist auch die Deutung im Sinne einer ethischen Tugend möglich, da  $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  bzw. das Adjektiv  $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  im Epheserbrief sonst im Kontext von Tugenden (4,24; 5,9; 6,1) erwähnt werden (Lincoln 1990:448; Thielman 2010:425; vgl. Arnold 2010:452f).<sup>217</sup> Auch an anderen Stellen bei Paulus wird der ethische Aspekt des Wortes nicht außer Acht gelassen: So erfordert die von Gott geschenkte Gerechtigkeit vom Glaubenden laut Röm 6,13 einen

---

<sup>216</sup> In der später christlich überarbeiteten Elia-Apokalypse (ApkEl 37,5) ist zudem die Rede von 60 auserwählten Gerechten, die sich mit „Gottes Panzer“ rüsten (Wilk 1998:321). Im rabbinischen Judentum wird der Begriff im engen Zusammenhang mit einem Leben entsprechend dem Bund mit Gott und dessen Bestimmungen im Gesetz verwendet (Reimer 1997:767).

<sup>217</sup> Moritz (1996:202f) wird inkonsequent, wenn er einerseits für die Verwurzelung von  $\delta\kappa\alpha\iota\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  im alttestamentlichen Hintergrund und gleichzeitig für eine Deutung im forensischen Sinne eines Urteils über den Gläubigen (vgl. 1,13f) plädiert – gerade der jesajanische Hintergrund betont, dass das Konzept der Gerechtigkeit Gottes weitaus mehr umfasst als nur einen forensischen Aspekt.

Dienst der Gerechtigkeit (Kertelge 2011:789).<sup>218</sup> Auf dem Hintergrund von Weish 5 (siehe 4.1.1.) fällt zudem auf, dass die Gegenüberstellung der Gläubigen mit der Welt in Eph 5,1-15 an die Gegenüberstellung der Gottlosen und der δίκαιοι in Weish 1-5 erinnert, auch wenn die Adressaten des Epheserbriefs nicht ausdrücklich so bezeichnet werden (Yoder Neufeld 1997:102).

Wie zudem unter 3.2. festgestellt, ist die δικαιοσύνη gerade bei Jesaja ein facettenreiches Konzept, bei dem man Gottes eschatologisches Heilshandeln nicht vom ethischen Handeln des Volkes Gottes trennen sollte. Deshalb folgt auch in Jes 59 die eingreifende δικαιοσύνη Gottes auf die Kritik, dass niemand „λαλεῖ δίκαια“ (V. 4) und „καὶ ἡ δικαιοσύνη μακρὰν ἀφέστηκεν“ (V. 14). Auch wenn es stimmt, dass der Erfolg des geistlichen Kampfes von Eph 6 nicht primär von der Gerechtigkeit als menschlicher Tugend abhängig ist, sondern von der Gerechtigkeit Gottes als Gottes Gabe in Christus (Moritz 1996:203), ist es daher zu engführend, angesichts des jesajanischen Hintergrunds des θώραξ τῆς δικαιοσύνης dessen ethischen Aspekt zu ignorieren.

Die Abweichungen in der Neuinterpretation von Jes 59,17 bestehen hier also – wie schon im Fall von Jes 11 – zum einen in der Verlagerung des Kampfes auf unsichtbare Gegner, zum anderen in der Übertragung des Vokabulars auf ein anderes Subjekt. Dass der erste Unterschied der jesajanischen Theologie nicht widerspricht, wurde bereits verdeutlicht. Auch der zweite ist konsistent mit dem Original, ist doch Jes 59 insgesamt ein Appell an das Volk, Gottes Eigenschaften widerzuspiegeln (Witherington 2017:301). Daher macht es auch Sinn, dass die letzten beiden Bestandteile der Ausrüstung aus 59,17, Gottes  $\alpha\gamma\omega\gamma\eta$  und  $\sigma\theta\epsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ , in Eph 6 nicht berücksichtigt werden – Gottes Vergeltungshandeln hat im Handeln der Gläubigen keine Entsprechung (vgl. Wilk 1998:321f). Unter 4.2.2.5. wird die Interpretation von Jes 59,17 nochmal aufgegriffen.

#### 4.2.2.4. ὑποδέω τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης

Der dritte Partizipialsatz (V. 15) ist umfangreicher und komplexer als die ersten beiden. Dabei leitet das Aoristpartizip ὑποδησάμενοι eine Anspielung auf Jes 52,7 ein, die im Vergleich zu den Parallelen in V. 13.17 in ihrem Wortlaut am

---

<sup>218</sup> Da Paulus zudem nie die Absicht verfolgte, in jedem seiner Briefe seine Theologie vollständig darzulegen, sondern sie zu bestimmten Gelegenheiten verfasste (Dunn 1998:189), können in seinen Briefen Begriffe unterschiedlich gefüllt werden.

stärksten vom Original entfernt ist,<sup>219</sup> angesichts der Wichtigkeit von Jes 52,7 für die neutestamentliche Theologie (siehe 3.1.2.) sowie der Ähnlichkeiten im Vokabular jedoch unmissverständlich daran anklingt.

Vom Original abweichend kommt zum Verb ὑποδέω die ἑτοιμασία hinzu, ein Hapax legomenon im Neuen Testament, das in der LXX unter anderem im architektonischen (2 Esdr 2,68; 3,3; Sach 5,11) sowie militärischen (Nah 2,4) Kontext erwähnt wird.<sup>220</sup> Während die genaue Wortbedeutung von ἑτοιμασία umstritten ist (Lincoln 1990:448) und die Grundbedeutung „Bereitschaft“ wahrscheinlich erscheint (:ebd.; Bauer-Aland 1988:641),<sup>221</sup> ist die Verwendung der Wortfamilie aufschlussreich, obwohl sie von Auslegern selten beachtet wird. So begegnet das dazugehörige Verb ἑτοιμάζω in der Jesaja-LXX unter anderem bei der Ankündigung des anbrechenden Heils Gottes in 40,3 sowie der Verheißung eines Wiederaufbaus von Zion in 54,11.<sup>222</sup> Damit verwandt ist προετοιμάζω, das in Eph 2,10 (vgl. Röm 9,30) Gottes vollbrachtes Werk der Neuschöpfung in den Gläubigen beschreibt. Schon diese Wortwahl bringt also Assoziationen mit bekannten Motiven hervor.

Jes 52,7 – sowie allgemein Jes 40-55 – war zentral für das Selbstverständnis des früheren Christentums (Blenkinsopp 2002:88-90; vgl. 2000:98), was unter anderem an der programmatischen Verkündigung Jesu in Mk 1,14f deutlich wird.<sup>223</sup> Diese erinnert an das Targum zu Jes 52,7, wo die Botschaft des Boten als „die Königsherrschaft Gottes ist offenbart“ (Chilton 1987:102) paraphrasiert wird (Betz 1983:61; Lim 2012:382).<sup>224</sup> Das Wirken Jesu (vgl. Lk 4,43f)

---

<sup>219</sup> Das ist wohl der Grund, warum manche Ausleger (z.B. Barth 1974:798f) hier keine Anspielung auf Jes 52,7 sehen.

<sup>220</sup> Weitere Zusätze, die in manchen deutschen Bibelübersetzungen zu finden sind, etwa „zur Verkündigung“ (Rev. Elberfelder) oder „zum Zeugnis“ (Schlachter 2000) des Evangeliums, sind frei hinzugefügt.

<sup>221</sup> Laut Yoder Neufeld (1997:137) soll ἑτοιμασία verdeutlichen, dass das Inkrafttreten der εἰρήνη erst erfolgen kann, wenn der Kampf erfolgreich überstanden wurde. Das ignoriert jedoch 2,11-22, wo die εἰρήνη gegenwärtig erfahren wird.

<sup>222</sup> Yoder Neufeld (1997:137f) stellt immerhin fest, dass das Verb in der LXX häufig göttliches Handeln in der Schöpfung, in der Rettung und im Gericht beschreibt.

<sup>223</sup> Auch das Zitat von Jes 40,3 direkt zu Beginn des Evangeliums legt die Wichtigkeit des Jesajabuches für dessen Theologie nahe (Blenkinsopp 2000:98).

<sup>224</sup> Selbstverständlich kann das Targum in seiner Endform nicht als eine „Zwischenstufe“ zwischen alt- und neutestamentlichen Schriften angesehen werden, weil es aus einer späteren Zeit kommt. Dennoch verweist Chilton (1987:57) in einer Studie über den Jesaja-Targum zurecht darauf, dass speziell dieser im Vergleich zu anderen rabbinischen Dokumenten relativ früh zu datieren ist und Teile davon repräsentativ für Strömungen des Judentum aus dem 1. Jhd sein dürften.

scheint auf Jes 52,7 aufgebaut zu sein: Jesus ist der מְשִׁיחַ und der מְשִׁיחַ, der die geoffenbarte Königsherrschaft Gottes proklamiert (Betz 1983:61).<sup>225</sup>

Im Judentum des 1. Jahrhunderts war ein Glaube weit verbreitet, der auf der Botschaft von Jes 40-55 aufbaute: Der gegenwärtige Zustand der Leiden hängt mit Israels Sünde zusammen, ist jedoch ein Teil des größeren Plans Gottes, laut dem Gottes Zorn sich eines Tages über Israels Feinde ausgießen würde (Wright 1996:591). Zahlreiche Schriften aus der damaligen Zeit (äthHen 1,3f.9; TestMos 10,1.3.7; 12,13; Jub 1,26-28; 11QT<sup>a</sup> 29,3-9) bestätigten die eschatologische Hoffnung der Propheten (vgl. Jes 4,2-6; 24,23; 35,3-6.10; 40,3-5.9-11; 60,1-3; 62,10f; 66,12; Ez 43,1-7; Hag 2,7.9; Sach 2,4f; 8,2f; Mal 3,1-4), die eine Rückkehr JHWHs ins wiederhergestellte Zion ankündigten (:615-624).

Auch für Paulus war Jes 52,7 in seinem unmittelbaren literarischen Kontext von zentraler Bedeutung. Nicht nur das direkte Zitat in Röm 10,15 bestätigt dies:<sup>226</sup> Einer Berechnung von Wilk (1998:324f) zufolge, der die Verteilung der zitierten Jesaja-Worte bei Paulus analysiert, ist Jes 52,4-56,12 (davon insbesondere 52,4-54,17) der am häufigsten zitierte Textblock in den sogenannten unbestrittenen Paulusbriefen: etwa 1/5 der Jes-Zitate und Anspielungen stammen daraus, während der Block lediglich etwa 1/18 des gesamten Jesajabuches ausmacht. Das spiegelt sich auch in Eph 6 wider: Die Aufforderung, sich zu bekleiden (ἐνδύω, V. 10) entspricht Jes 52,1; die Erwähnung des bösen Tages (ἡμέρα, V. 13) erinnert an ἡμέρα in Jes 52,6, den Tag, an dem Israel Gott erkennen wird (Moritz 1996:195).

Von großem Interesse ist natürlich die Verwendung der aus Jes 52,7 bekannten Begriffe im Epheserbrief.<sup>227</sup> Das εὐαγγέλιον, das Pendant zum jesajanischen εὐαγγελίζω, kommt, wie in der Forschung allgemein bekannt, in der Singularform weder in der LXX noch in anderen antiken griechischen Texten vor. Es ist wahrscheinlich, dass es sich dabei um einen christlichen

<sup>225</sup> Auch Jesu Name (Ἰησοῦς) ist an die jesajanische ἰηושׁוּ angelehnt. Passend zu Jes 52,7 spielt zudem Jerusalem eine wichtige Rolle im Dienst Jesu. Vgl. außerdem Jes 61,1f und Mt 11,5 (Betz 1983:61f).

<sup>226</sup> In Röm 10,15 wird Jes 52,7 direkt zitiert, jedoch außer πόδες und εὐαγγελίζω keine Stichworte, die auch in Eph 6,15 begegnen.

<sup>227</sup> Die πόδες können in diesem Rahmen außer Acht gelassen werden. Das Verb ὑποδύω ist verwandt mit δέσμιος (3,1; 4,1), womit Paulus sich vorstellt. Dass für das Schuhwerk kein eigenständiger Begriff aus einer Waffenrüstung erwähnt wird, ist ein weiteres Argument dafür, dass nicht die Ausrüstung eines römischen Legionärs, deren fester Bestandteil die Stiefel waren, für die Metapher von Eph 6,13-17 Pate stand, sondern eben Jes 52,7, wo lediglich die Füße erwähnt werden (Moritz 1996:195).

Neologismus bzw. eine Übernahme eines Begriffes aus einem anderen Konzept handelt, wobei besonders Paulus den Begriff in der christlichen Theologie stark geprägt hat (Dunn 1998:167f).<sup>228</sup> Die von einigen Auslegern aufgestellte Hypothese über eine mögliche Anspielung auf die Ankündigung der Geburt eines römischen Kaisers (in deren Kontext in griechischen Handschriften das Verb εὐαγγελίζω erwähnt wird) und damit über mögliche kaiserkritische Konnotationen des Begriffs (vgl. Strecker 2011:174f) erscheint vielversprechend und würde zu den Beobachtungen zu בשר unter 3.2.2. passen, scheitert jedoch daran, dass sie schlichtweg zu schlecht belegt ist (Moo 2021:350f; vgl. Luter 1993:369).<sup>229</sup> Die jesajanische Verwendung des Konzepts von εὐαγγελίζομαι (40,9; 52,7; 60,6; 61,1) dürfte für sein christliches Verständnis dagegen eine sicherere Grundlage liefern (vgl. Blenkinsopp 2002:88).

Auch wenn der umfangreiche Gebrauch von εὐαγγέλιον und seiner Wortfamilie bei Paulus im Rahmen dieser Arbeit nicht skizziert werden kann,<sup>230</sup> ist davon auszugehen, dass sein Verständnis davon im Einklang mit anderen frühchristlichen Verfassern (und möglicherweise beeinflusst durch die Jesus-Überlieferung) ebenfalls von Jesaja geprägt worden ist (Beker 1984:116; Luter 1993:369; Moo 2021:350). Wie unter 3.2.2. beobachtet, wird εὐαγγέλιον dort im Kontext der eschatologischen Wiederherstellung Israels bzw. Zions und dem Anbrechen der Königsherrschaft Gottes gebraucht. Die zwischentestamentliche Literatur (vgl. PsSal 11,1), besonders Qumran-Schriften (1QH 18,14; 11QMelch 2,15f), in denen von einem endzeitlichen „Freudenboten“ die Rede ist, bezeugen eine Kontinuität mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch (Luter 1993:369; Dunn 1998:167f; Strecker 2011:174), wobei der Bote häufig als der Messias bzw. sein Vorläufer Elia gedeutet wird (Wilk 1998:174).

In 11QMelch wird der „Freudenbote“ mit der messianischen Gestalt des Melchisedek identifiziert, die mit dem Fürsten aus Dan 9,25 gleichgesetzt wird und im Einklang mit Ps 82,1 Gottes Gericht an Belial und anderen bösen

---

<sup>228</sup> So verwurzelt Paulus das εὐαγγέλιον in der Inclusio des Römerbriefs (Röm 1,1f; 16,26) – seines wohl programmatischsten Schreibens – explizit in den Propheten bzw. heiligen Schriften (Blenkinsopp 2002:88).

<sup>229</sup> Siehe Moo (2021:350f) für Verweise auf weiterführende Arbeiten.

<sup>230</sup> Siehe Dunn (1998:164-169), Wright (2013:410f,517f,915), Moo (2021:351-353). Laut Wilk (1998:174) wird das Verb εὐαγγελίζω in den sog. unbestrittenen Paulusbriefen mit Ausnahme von 1 Thess 3,6 ausschließlich in Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums verwendet.

geistlichen Mächten vollstreckt (:175; García Martínez & Tigchelaar 1997:1206-1209). Ähnlich wie in Eph 6 wird das Evangelium also in das Setting eines Kampfes gegen geistliche Widersacher eingebettet. Zu Melchisedek gehören die „Söhne des Lichts“ (V. 8; vgl. Eph 5,8),<sup>231</sup> die durch ihn befreit werden und deren Schuld gesühnt wird (V. 4-9) – Motive, die aus anderen Teilen von Jesaja (60,1) bekannt sind. Zudem bezeugt 11QMelch durch die Identifikation des Melchisedek mit מֶלְכִּי־צֶדֶק aus Jes 52,7 (V. 24f) die in Jesaja bereits angedeutete und in Eph 6 voll entfaltete Tendenz Gottes, mit Hilfe von anderen Individuen (wie dem Knecht) in die Schöpfung einzugreifen.

Für Paulus (vgl. Röm 10,15) erfüllt sich die Botschaft von Jes 52,7 – wo die Rolle der Verkündigung betont wird (Smith 2009:423) – in der Ausbreitung der Kunde von Christus (Wilk 1998:77; Moo 2021:352). Die Verwendung von Jes 52,7 im Kontext von Röm 10,15, wo es ebenfalls um die Notwendigkeit der verbalen Verkündigung geht, deckt sich auch mit der Betonung der Evangeliumsverkündigung im Epheserbrief (1,13; 2,17; 3,6-10; 4,11; 6,19). Manchmal wird εὐαγγέλιον und seine Wortfamilie auch in Kombination mit anderen Schlüsselbegriffen aus 6,13-17 verwendet: So wurden die Empfänger mit dem Heiligen Geist der Verheißung versiegelt, als sie das εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (das mit dem λόγον τῆς ἀληθείας gleichgesetzt wird) gehört und daran geglaubt haben (1,13). In Paulus' Erklärung des ihm anvertrauten „Geheimnisses des Christus“ (3,2-13) wird εὐαγγέλιον/εὐαγγελίζω zudem im Kontext der Zugehörigkeit der Nationen zu Christus erwähnt (V. 6.8).

Dieses Thema wird in 2,11-22 ausführlich behandelt. Unter anderem bildet 2,17 eine Anspielung auf Jes 57,19, wobei εἰρήνη das Objekt von εὐαγγελίζω ist – genau wie in Jes 52,7. Somit kommen in Eph 2,17 sowohl Jes 52,7 als auch 57,19 zusammen (Lincoln 1990:149; Thielman 2007:817),<sup>232</sup> was eine weitere Bestätigung dafür ist, dass frühchristliche Verfasser Stellen aus dem Alten Testament nicht losgelöst von ihrem ursprünglichen Kontext betrachteten. Zur Thematik von Eph 2,11-22 kehre ich noch zurück; an dieser Stelle genügt die Beobachtung, dass der Fokus in 2,17 mindestens genauso auf εἰρήνη liegt wie auf εὐαγγελίζω. Der Hintergrund von Jes 52,7 deutet zudem

---

<sup>231</sup> Im Kontext der τέκνα φωτός werden in Eph 5,9 auch δικαιοσύνη und ἀλήθεια erwähnt.  
<sup>232</sup> Schlier (1958:121) merkt an, dass schon in 2,13 auf Jes 57,19 angespielt wird, noch bevor es in 2,17 expliziter der Fall ist.



an, dass auch Eph 6,15 so verstanden werden sollte, dass das Gewicht der Aussage auf εἰρήνη und nicht auf εὐαγγέλιον liegt (Schlier 1958:296).

Auffälligerweise taucht εἰρήνη im Epheserbrief am zweithäufigsten im ganzen Corpus Paulinum auf (8 von insgesamt 26-mal),<sup>233</sup> besonders in 2,11-22 ist es ein Schlüsselwort (V. 14f.17). Abgesehen vom Briefkopf und den abschließenden Grußworten (1,2; 6,23) wird der Begriff noch in 4,3 erwähnt – dort eindeutig im Kontext von erstrebenswerten Tugenden, was sich mit dem paulinischen Gebrauch des Begriffs an anderen Stellen deckt (Röm 14,19; 1 Kor 7,15; Gal 5,22 etc.). Somit enthält auch die dritte Jesaja-Parallele in 6,13-17 eine ethische Dimension. Auch in Qumran (CD 6,21; 1QM 3,5) sowie in anderen frühjüdischen Schriften (vgl. TestDan 5,2) taucht der Frieden im Kontext des Umgangs der Gläubigen miteinander auf (Hasler 2011:959).

Doch der Begriff konnotiert weit mehr als nur die ethische Tugend.<sup>234</sup> Die Untersuchung der Jesaja-Parallelen in ihrem ursprünglichen Kontext ergab, dass εἰρήνη ein wichtiges Stichwort der eschatologischen Wiederherstellung Israels (26,12; 32,4.17f; 66,12) und der Herrschaft des Messias (9,6f LXX) ist. Im bereits angeklungenen Jes 11,1-10 ist Frieden ein wichtiges Motiv (auch wenn der Begriff dort nicht fällt) und wird nur erreicht, weil davor das Böse aus dem Weg geräumt wurde – daher erwähnt auch der Epheserbrief in 6,15 paradoxerweise den Frieden im Kontext des Krieges (vgl. Barth 1974:770).<sup>235</sup> Es muss erst die Feindschaft getötet werden (Eph 2,16), damit εἰρήνη einkehren kann.

Auffällig ist ferner, dass in Jes 11 nicht nur Frieden in Israel einkehrt, sondern die ganze Schöpfung erneuert wird. Auch im restaurativen Messianismus des apokalyptischen Judentums (vgl. äthHen 71,15) begegnet das Stichwort εἰρήνη in Verbindung mit der neuen Schöpfung (Hasler 2011:959; vgl. Aune 1993:28,30). Die Rolle der neuen Schöpfung im Epheserbrief ist nicht zu übersehen (2,10.15; 4,24; vgl. 3,9) – ganz im Einklang mit Jesaja, wo grundsätzlich die Schöpferrolle JHWHs betont wird (siehe 3.2.) und besonders in

---

<sup>233</sup> Gefolgt von 4 Vorkommnissen im deutlich längeren 1. Korintherbrief. Am häufigsten – wenig überraschend – begegnet εἰρήνη im Römerbrief.

<sup>234</sup> Moritz (1996:203) wird unbegründet, wenn er Frieden mit Bezug auf 2,16 als einen „peace of mind“ definiert, weil der Kontext dort eindeutig die reale Versöhnung – untereinander, aber auch zwischen Menschen und Gott – nahe legt

<sup>235</sup> Paulus erwähnt den θεὸς τῆς εἰρήνης in Röm 16,20 im Zusammenhang mit dem Motiv des apokalyptischen Drachenkampfes (Hasler 2011:962) – was an Jes 27,1 erinnert.

den letzten Kapiteln explizit von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ (65,17-25; 66,22) die Rede ist (vgl. Thielman 2007:814).

Auch in den Qumran-Schriften (1QS 4,7f; 1QH 13,17) fordern die Friedensgebote mehr als nur Einheit, sondern beschreiben eine „Verwirklichung der Heilserwartung im eigenen sozialen Bereich“ (Hasler 2011:959). Somit ist es nachvollziehbar, dass auch bei Paulus εἰρήνη ein wichtiges Stichwort seiner Versöhnungslehre (vgl. Röm 5,1) bildet und parallel zur δικαιοσύνη als Kennzeichen der Königsherrschaft Gottes (Röm 14,17) erwähnt wird (vgl. :961). Auch wenn die in Jes 52,7 anbrechende βασιλεία τοῦ θεοῦ in Eph 6,13-17 nicht wörtlich genannt wird (vgl. 5,5) – überhaupt scheint Paulus dieses aus der Jesus-Tradition als bekannt voraussetzbare Konzept mit dem Konzept der δικαιοσύνη ersetzt zu haben (Dunn 1998:190)<sup>236</sup> – ist es also einleuchtend, dass diese Vorstellung im Hintergrund der Waffenrüstung mitschwingt.

Weil aber bei Jesaja die Königsherrschaft JHWHs aus Jes 52,7 mit der Königsherrschaft des Messias aus Jes 11 überlappt (siehe 3.2.), geht das Motiv hinter Eph 6,15 nahtlos über in das Motiv aus 6,14a – auch hier geht es letztendlich darum, dass Gläubige in die bereits angebrochene messianische Herrschaft miteinbezogen werden (vgl. 2,6). Somit wird die aus manchen Strömungen des antiken Judentums (vgl. Dan 7,13f; äthHen 62,1-15) bekannte Erwartungshaltung, dass der Messias an der Königsherrschaft Gottes teilhaben wird (Wright 1996:624-629) in Eph 6 auf Gläubige erweitert.

Wie zudem bei der Untersuchung der Jesaja-Parallelen festgestellt, spielt die Figur des „Knechtes JHWHs“ bei der Errichtung seiner Königsherrschaft eine wichtige, wenn auch unklar definierte Rolle. Dasselbe Verständnis scheint auch Paulus zu haben: So zitiert er im erwähnten Röm 10,15f direkt nach Jes 52,7 aus dem letzten Gottesknechts-Lied (Jes 53,1) und verknüpft damit (samt einer expliziten Nennung Jesajas) die Verkündigung bei der Tätigkeit des Knechts mit der Christusverkündigung (Evans 2012:148). Zudem fällt das Stichwort εἰρήνη in Verbindung mit dem Knecht in Jes 53,5.

Es stimmt zwar, dass das Zitat in Röm 10,16 sich auf Israels Unglauben und nicht auf das Werk des Knechtes bezieht und dass von den sechs expliziten Zitaten aus Jes 52-54 in den sog. unbestrittenen Paulusbriefen grundsätzlich

---

<sup>236</sup> Unter anderem wird das am umgekehrt proportionalen Verhältnis der beiden Begriffe bei den Synoptikern und bei Paulus deutlich (Dunn 1998:190).

keine gebraucht werden, um den Tod Christi als die Erfüllung des leidenden „Gottesknechts“ darzustellen (Moyise 2010:73). Das lässt sich jedoch damit erklären, dass Paulus erstens Jesaja bedingt durch die gemeindlichen Anlässe seiner Briefe primär ekklesiozentrisch und nicht christozentrisch auslegte (Hays 2005:26; vgl. 1989:84-87). Zweitens sah Paulus – wie das Zitat von Jes 52,15 im Kontext seiner Missionspläne in Röm 15,21 nahelegt – seine eigene Berufung in den Schriften vorausgeschattet und möglicherweise sich selbst in der Rolle des Knechtes (Moyise 2010:76,96; vgl. Blenkinsopp 2002:88).<sup>237</sup>

Angesichts der Prominenz von Jes 53 bei neutestamentlichen Verfassern (siehe die Zitate und Anspielungen in Mt 8,17; Mk 10,45; Lk 22,37; Joh 12,38; Apg 8,32-35; 1 Petr 2,24f) und der Rolle des Knechtes für ihre Vorstellung von Jesus (vgl. Wright 1996:584-592;601-604; Blenkinsopp 2000:97; 2002:90f; Evans 2012:147) ist es also unvorstellbar, dass Paulus das jesajanische Konzept des leidenden Knechts außer Acht ließ, wenn er das jesajanische Konzept der anbrechenden messianischen Königsherrschaft übernahm.<sup>238</sup> Weil wir aber bereits im Jesajabuch eine Erweiterung dieses Konzepts von dem einen stellvertretenden Knecht in Kap. 40-55 zu den vielen Knechten in Kap. 56-66 beobachten (siehe 3.2.), ist auch die Erweiterung der Königsherrschaft in Eph 6 auf Gläubige eine logische Konsequenz davon. Und wenn Paulus' eigene Überzeugung, ein Gesandter des Evangeliums zu sein, mit dem anonymen jesajanischen Boten zusammenhängt, verwundert es nicht, wenn diese Rolle auch auf die Leser des Epheserbriefs übertragen wird.

Es stellt sich noch die Frage, was der Jesaja-Gebrauch in Eph 6 über die christliche Interpretation des Triumphes Gottes über andere Nationen sowie der nationalen Wiederherstellung Israels und Jerusalems aussagt, die eng mit der von Jesaja angekündigten Königsherrschaft Gottes zusammenhängt. Immerhin wird in der Anspielung auf Jes 52,7 die Abweichung zu anderen interpretativen Traditionen deutlich, etwa zum Targum von Jes 52,7, wo die Berge als „Berge des Landes Israel“ und die Adressaten des Freudenboten

---

<sup>237</sup> Siehe die Ähnlichkeit von Jes 49,1 und Gal 1,15 oder Jes 49,4 und Gal 2,2; 2 Kor 6,1 (Moyise 2010:96). Möglicherweise ist auch die Selbstvorstellung des Paulus als eines „Gefangenen Jesu Christi für (ὑπέρ, vgl. Jes 43,3f) euch, die Nationen“ (3,1; vgl. 3,13; 4,1; 6,20) daran angelehnt – das muss jedoch den Gegenstand einer separaten Forschungsarbeit bilden.

<sup>238</sup> Diese Sichtweise wird von späteren jüdischen Schriften bestätigt: So wird der Knecht im Targum zu Jes 53 – dessen Aussagen teilweise extrem vom MT und der LXX abweichen – messianisch gedeutet; in V. 8 findet sich eine Andeutung auf messianische Wunder, die bei der Rückkehr der Schechina nach Zion passieren werden (Betz 1983:62; vgl. Chilton 1987:102f).

als „die Versammlung Zions“ gedeutet werden (Chilton 1987:102).<sup>239</sup> Diese Frage wird bei der Untersuchung des letzten Jesaja-Parallele beantwortet.

#### 4.2.2.5. περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου

Das vierte Element der πανοπλία, θυρεός τῆς πίστεως, hat keine Entsprechung bei Jesaja oder Weish 5 (aber vgl. θώραξ πίστεως in 1 Thess 5,8), auch wenn der Glaube (vgl. 1,1.13.15.19; 2,8; 3,12.17; 4,5.3; 6,21.23) ein wichtiges Thema sowohl des Epheserbriefs (Thielman 2010:427) als auch von Jesaja (7,9; 43,10; 53,1) ist.<sup>240</sup> Interessanterweise wird gerade dieses Element – zusammen mit der μάχαιρα τοῦ πνεύματος aus V. 17b (die an Jes 11,2.4 angelehnt ist)<sup>241</sup> näher erläutert, während die explizit jesajanischen Parallelen offensichtlich keiner weiteren Definition bedürfen (Moritz 1996:193f).<sup>242</sup> Für diese Studie wichtig ist vor allem die περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου, wodurch wieder an Jes 59,17 erinnert wird.

Wie unter 4.2.1.2. erwähnt, wird der fünfte Ausrüstungsgegenstand mit einem Imperativ (δέξασθε) eingeleitet. Auch wenn die Abgrenzung zu den Partizipien in V. 14-16 nicht überbewertet werden sollte, wenn diese ebenfalls die Funktion von Imperativen haben (Lincoln 1990:431; vgl. Arnold 2010:459), wird durch den Wechsel der Verbform möglicherweise gezielt hervorgehoben, dass die letzten Bestandteile der Waffenrüstung ausschließlich Gottes Gaben im eigentlichen Sinn und keine Tugenden sind, die von Gläubigen hervorgebracht werden können (Wild 1984:297; Lincoln 1990:450). Die Betonung der göttlichen Initiative bei der Errettung (σωζω) der Gläubigen in 2,5-9 sowie beim jesajanischen Original sprechen ebenfalls dafür (Moritz 1996:204).

περικεφαλαία taucht im Neuen Testament sonst ausschließlich bei der Jes 59,17-Anspielung in 1 Thess 5,8 auf. Da aus der antiken griechischen Literatur keine Metaphern bekannt sind, bei denen der Helm in einem bildlichen Sinne

<sup>239</sup> Laut Hays (2005:168) widerspricht der Jesaja-Targum Paulus am stärksten.

<sup>240</sup> Thielman (2010:426f) sieht im Schild aus mehreren Gründen einen besonders wichtigen Bestandteil der Rüstung. Unter Auslegern herrscht eine große Debatte darüber, ob bei Paulus mit πίστις der Glaube eines Menschen oder die Treue Jesu bzw. Gottes gemeint ist (vgl. Dunn 1998:379-385; Moyise 2010:66-68; Wright 2013:836-851), und so ist auch in Eph 6,16 die Bedeutung von πίστις unklar. Manche Vorkommnisse des Wortes bei Jesaja legen die zweite Deutung nahe (28,16; 49,7).

<sup>241</sup> Mit einer Ausnahme (66,16) wird in Jesaja das hebr. מַחֲבֵרִים immer als μάχαιρα übersetzt. Die μάχαιρα begegnet auch in einigen anderen alttestamentlichen Texten (Lev 26,8.25.32; Dtn 20,13; 32,41f; 33,29; Jer 25,17 LXX; 27,35-38 LXX), die das Gotteskrieger-Motiv beinhalten (Yoder Neufeld 1997:142).

<sup>242</sup> Ob das jedoch ein Hinweis auf die Vertrautheit der Leser mit der alttestamentlichen Tradition ist, wie Moritz (1996:193f) schlussfolgert, ist fraglich.

verwendet wurde, liegt es besonders nahe, dass beides formelhafte Anspielungen auf einen bekannten Text sind (Barth 1974:775). Im Gegensatz zu 1 Thess 5,8, wo es um die ἐλπίς σωτηρίας geht, ist Eph 6,17 jedoch zum einen näher am jesajanischen Original, zum anderen wird damit – passend zur Betonung der realisierten Eschatologie im Epheserbrief (vgl. die zweifache Verwendung von σῶζω im Perfekt in 2,5-8) – der gegenwärtige Aspekt des Heils betont (Arnold 2010:460; vgl. Gnllka 2002:313).<sup>243</sup>

Die Vermittlung der σωτηρία durch die Verkündigung des Evangeliums (vgl. Eph 1,13) ist ein zentrales Thema der paulinischen Theologie (vgl. Röm 1,16) und entspricht vielfach der LXX-Verwendung im Sinne des eschatologischen Heils Gottes (Schelkle 2011:784f). In der frühjüdischen Apokalyptik (1QM 1,5; 1QH 15,16; vgl. TestJud 22,2; TestNaph 8,2) wurde dabei die eschatologische Komponente intensiviert (:784). Das alttestamentliche Konzept der σωτηρία wurde stark vom Exodus (Ex 14,13; 15,2) und nicht zuletzt vom Jesajabuch (Dunn 1998:329) geprägt, das etliche Anspielungen auf den Exodus beinhaltet (vgl. Morales 2020:119-147).

Laut dem paulinischen Verständnis ist die Vermittlung des Heils durch das Evangelium ein zentrales Thema von Jesaja (Wilk 1998:365). Besonders das universelle Ausmaß des Heils – z.B. beim Wirken des Knechtes in Jes 49,6: „dass meine Rettung (σωτηρία) reicht bis an die Enden der Erde“ – wird von Paulus übernommen, der im Römerbrief (vgl. Röm 1,16) betont, dass die σωτηρία sowohl Israel (10,1) als auch den Nationen (11,11) zuteil wird (Schelkle 2011:784f).<sup>244</sup>

Damit kommen wir zu einem wichtigen Aspekt der Jesaja-Interpretation im Epheserbrief, dem eschatologischen Schicksal Israels und der Nationen. Im unmittelbaren Zusammenhang der περικεφαλαία σωτηρίου in Jes 59,18 (MT) wird nämlich verheißen, dass JHWH „den Inseln vergelten wird“; die Herrschaft des Messias aus Jes 11 wird an einen Sieg Israels über seine Unterdrücker geknüpft (V. 14-16) und auch Jes 52,7 (wo ebenfalls das Stichwort

---

<sup>243</sup> Gegen Cohick (2020:422 FN 810,423), die σωτήριος hier als die „tägliche“ Rettung von Angriffen der bösen Mächte deutet. Dagegen spricht jedoch die Verwendung der Wortfamilie von σῶζω an anderen Stellen im Epheserbrief (1,13; 2,5.8; 5,23) sowie der jesajanische Hintergrund des Stichwortes.

<sup>244</sup> Die jüdische Rezeption von Jes 59,17 ist indes nicht so universell: Laut einem Midrasch (Beth HaMidr III 73,17) wird der Messias den „Helm des Heils“ tragen, wenn er Israels Rettung von einem Berg aus ankündigen wird (Barth 1974:775).

σωτηρία fällt, das in Eph 6,15 nicht aufgegriffen wird),<sup>245</sup> betont die Wiederherstellung Zions und Gottes Rückkehr dorthin (V. 8). Wie lässt es sich erklären, dass diese Aspekte in Eph 6 außer Acht gelassen werden und die Widersacher nicht feindliche Nationen, sondern „οὐκ αἷμα καὶ σὰρξ“ sind?

Erneut ist die Einbettung der Waffenrüstung Gottes in die gesamtjesajanische sowie paulinische Theologie der Schlüssel zum richtigen Verständnis. Schon in Jesaja – vor allem in Kap. 56-66 – lässt sich beobachten, dass Gottes Gericht genauso sein eigenes Volk wie feindliche Nationen trifft, während seine Heilszusagen ebenfalls sowohl Israel als auch andere Völker umfassen (siehe 3.2.).

Im unmittelbaren Kontext von Jes 52,7 wird betont, dass alle Enden der Erde „τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῶν“ sehen sollen (V. 10). Dabei wird in der LXX von Jes 56-66 das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden noch stärker thematisiert als im Masoretischen Text, wie z.B. an der Übersetzung von יִרְאַב in 66,14 mit τοῖς φοβουμένοις (einem Fachausdruck für nicht-jüdische Gottesfürchtige in der hellenistischen Zeit) und nicht etwa mit παῖς oder δοῦλος deutlich wird (Lim 2012:380). Der negative Ausblick für die Nationen im Licht des neuen Exodus aus Jes 11,11-16 erhält in der LXX zudem ebenfalls einen positiveren Tenor, weil die Nationen – vermutlich aufgrund der positiven Konnotationen in Jes 12,4f – auf die „Wurzel Isais“ hoffen (ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν, V. 10) werden (Moyise 2010:80). Auch an anderen Stellen verknüpft Jesaja die messianische Königsherrschaft mit dem Heil für alle Nationen: So wird der „Geist des Rates“, der den Messias in Jes 11,2 (vgl. 9,5) auszeichnet, in 16,3 aufgegriffen, wo es im Kontext darum geht, dass Moab Zuflucht bei einem israelitischen König im „Zelt Davids“ suchen wird (Firth 2012:541).<sup>246</sup>

Neben dem Bezug zum jesajanischen universellen Ausmaß des Heils, der aus der Jesus-Tradition (vgl. Mt 24,14; 28,19 und Jes 42,6; 49,6; 56,8; 66,18f.21) hervorgeht (Blenkinsopp 2000:97; vgl. 2002:90), wird das Thema „Heil für die Nationen“ auch in anderen zwischentestamentlichen Schriften entfaltet (äthHen 90,33-38; Sir 44,19-23; PsSal 17,31; syrBar 41,1-6; 68,1-8;

<sup>245</sup> Möglicherweise wird σωτηρία in V. 15 genau deshalb weggelassen, weil sie in V. 17 ein eigenständiges Element der Ausrüstung bildet.

<sup>246</sup> Vgl. zudem die zweifache Verwendung von βουλή / βουλεύω bzw. γῆ / ἡγῆ in Jes 19,16-25 (V. 16), wo Ägypten und Assyrien auf die gleiche Stufe gestellt werden wie Israel.

70,7f.72f; Jub 22,20-22; SibOr 3,719.757f; vgl. Targum zu Jesaja 56,6; 4 Esr 13,33-50; TestLev 18,9; TestJud 24,5f; 25,3-5; TestBen 9,2; 10,6-11; TestAss 7,2; TestNaf 8,3f), auch wenn der Grundtenor im Frühjudentum gegenüber dem Proselytismus eher suspekt ist (Kennard 2020:231f FN 38). Dabei gibt es sogar frühjüdische Texte, die – ähnlich wie Jes 11,22; 66,18-20 – von einer Pilgerfahrt der Nationen in die eschatologische Königsherrschaft Gottes ausgehen, ohne dass der Frage nachgegangen wird, ob sie Proselyten geworden sind (:232).<sup>247</sup> Es ist also nicht auszuschließen, dass es im Judentum des 1. Jahrhunderts durchaus universalistische Vorstellungen von der Königsherrschaft Gottes gab (vgl. Chilton 1984:66).

Dass Paulus diesen universellen Ausblick übernimmt, wird darin deutlich, dass Jes 11,10 (LXX) den Abschluss der aus Schriftziten zusammengesetzten Doxologie in Röm 15,8-13 bildet, der feierlichen Zuspitzung der Juden-Heiden-Paränese von Röm 14,1-15,13<sup>248</sup> – womit die Ankündigung des Messias aus Jes 11 eindeutig auf das in Christus angebrochene Heilszeitalter bezogen wird (Wilk 1998:146-158; Kennard 2020:232).<sup>249</sup> Dem interpretativen Grundsatz aus den Qumran-Schriften, laut dem Gott dem Propheten (in 1QpHab 7,1-5 beispielhaft Habakuk) Worte eingibt, die die „Vollendung der Zeit“ betreffen und erst im Licht des Anbruchs dieser Vollendung richtig gedeutet werden können (Lim 2012:381f), steht Paulus also sehr nahe (Wilk 1998:379) – neu kommt natürlich das Element hinzu, dass dieses Heilshandeln Gottes in Jesus Christus angebrochen ist, der eine völlig neuartige Form der Offenbarung Gottes bildet.

Dabei scheint der Jesaja-Text in der Zitatenkette von Röm 15 nicht nur aufgrund von seiner Stellung, sondern auch deshalb der theologisch bedeutendste zu sein, weil nur bei ihm die Quelle genannt wird (:156; Moyise

---

<sup>247</sup> Auch wenn die Diskussion darüber, inwiefern die Inklusion von Nichtjuden im Alten Testament ein „Geheimnis“ war, wie Eph 3,1-13 nahelegen, im Rahmen dieser Arbeit nicht angeschnitten werden kann, lässt sich mit Thielman (2007:818f) festhalten, dass die Vorstellung in Schriften des Alten Testaments zumindest vorhanden war und von manchen Strömungen der zwischentestamentlichen Literatur unterstützt wurde – die Vorstellung, dass Nichtjuden völlig auf einer Stufe mit Israel stehen würden, war dagegen nicht so stark ausgeprägt.

<sup>248</sup> Wie von vielen Auslegern beobachtet, beinhaltet die Doxologie Zitate aus allen drei Teilen der Hebräischen Bibel: dem Gesetz (Dtn 32,43 in V. 10), den Schriften (Ps 17,50; 116,1 LXX in V. 9.11) sowie den Propheten (Jes 11,10 in V. 12), wobei jedes Zitat die εθνῶν erwähnt (Moyise 2010:79).

<sup>249</sup> Die These, dass die Herrschaft des Messias über die Nationen eng an die eschatologische Rettung von ganz Israel geknüpft ist, entspricht der gängigen jüdischen Hermeneutik der damaligen Zeit, wie andere Literatur aus dem antiken Judentum belegt – natürlich abgesehen der christlichen Innovation, dass die „Wurzel Isais“ sich auf Jesus bezieht (Wilk 1998:170f).

2010:79f; vgl. Hays 1989:70f; Witherington 2017:106-108).<sup>250</sup> Paulus scheint im Gegensatz zu anderen neutestamentlichen Schriften (z.B. dem Matthäusevangelium) grundsätzlich weniger daran interessiert zu sein, Christus als die Erfüllung der messianischen Prophetien darzustellen (Moyise 2010:41). Mit den Schriftziten und der Quellenangabe hier hebt er vielmehr hervor, dass die Inklusion der Nichtjuden in die Anbetungsgemeinschaft JHWHs bei der Königsherrschaft des Messias schon im Tanach und speziell bei Jesaja verankert war (Wagner 2002:323; vgl. Moritz 1996,45-52; Thielman 2007:817). Nach Wilks (1998:366f) Analyse des Verständnisses von Jesaja bei Paulus ist das Miteinander von Juden- und Heidenchristen (vgl. die Bezüge in Röm 14,14; 15,8-10; 2 Kor 9,13) ein wichtiger Aspekt des vollzogenen Gemeindelebens, das Paulus aus dem Jesajabuch ableitet.

Bei dem bereits erwähnten leicht modifizierten Zitat von Jes 52,7 in Röm 10,15 wird dabei aus dem Kontext deutlich, dass für Paulus die Erfüllung sowohl Juden als auch Nichtjuden galt (Wilk 1998:75f,174) und für ihn nicht primär eine wörtliche Wiederherstellung Jerusalems den Beginn der Königsherrschaft Gottes markierte, sondern eine anbrechenden Heilszeit sowohl für Israel als auch für die Nationen.<sup>251</sup> Die Wallfahrt der Völker aus Jes 59,20 steht laut Paulus noch aus (Röm 11,26f) und wird darin gipfeln, dass auch Israel Anteil an dem Heil in Christus – dem „Erlöser für Zion“ aus Jes 59,20 – erhält (:64-73,199f,322,326). Die Heidenmission wird damit zu einer notwendigen Vorstufe zur endzeitlichen Erscheinung Gottes (vgl. Moyise 2012:651; vgl. Blenkinsopp 2003:76).

Damit wird die traditionelle jüdische eschatologische Vorstellung, laut der Gott zuerst Zion wiederherstellen und erst dann die Pilgerfahrt der Völker (vgl. Jes 2,2-4) dorthin stattfinden würde, von Paulus auf den Kopf gestellt: Laut Röm 11,25f muss zuerst die „Vollzahl der Nationen hineinkommen“, bevor (καὶ οὕτως) „ganz Israel gerettet“ wird (Moyise 2010:76). Die interpretative Strategie dahinter geht auf die Überzeugung zurück, dass im Evangelium die Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden überwunden werden,

---

<sup>250</sup> Weil Röm 15,12 stark mit Röm 1,1-5 korrespondiert, ist es wahrscheinlich, dass Paulus das „Aufstehen“ (ἀνιστάμενος) der „Wurzel Isais“ aus 15,12 mit der Auferstehung (ἀνάστασις) Jesu aus 1,4 gleichsetzt (Wilk 1998:170).

<sup>251</sup> Auf die Entblößung (ἀποκαλύπτω) des Armes Gottes vor allen Nationen (πάντων τῶν ἐθνῶν) aus Jes 52,10 spielt Paulus mit der „Offenbarung (ἀποκαλύπτω) Jesu“ in Gal 1,16 an, die zur Evangeliumsverkündigung „unter den Nationen“ (ἐν τοῖς ἔθνεσιν) führt (Wilk 1998:299f; vgl. Hays 1989:37) – so schließt sich der Kreis mit εὐαγγελίζω aus Jes 52,7.



und erlaubt es Paulus, in jesajanischen Beschreibungen des von Gott entfremdeten Israels (siehe das Jes 65,1f-Zitat in Röm 10,20f) Bezüge zu Nichtjuden zu finden (Wagner 2002:212; Moyise 2010:76-80).<sup>252</sup> Die ethnischen Israeliten des 1. Jahrhunderts, die das Evangelium ablehnen, finden dagegen in der paulinischen Interpretation ihre Vorläufer bereits im abtrünnigen Israel aus Jes 59,4-12 – wie die unmissverständliche Anspielung auf Jes 59,9 in Röm 9,30 demonstriert (Wilk 1998:316f).

Kein Wunder also, dass das jesajanische Motiv des zukünftigen Friedens zwischen Israel und den Nationen und der gemeinsamen Anbetung JHWHs aus Jes 2,2-4; 11,10; 19,24f; 52,10; 55,5; 56,6f; 66,18-23 etc. (auch wenn dort das Stichwort εἰρήνη nicht explizit fällt) zu einem wichtigen Bestandteil des Epheserbriefs gehört (Thielman 2007:814 vgl. Hadjiev 2012:575). Neben Paulus' Legitimation des eigenen Dienstes für die Nationen in Eph 3,1-13 wird das vor allem im bereits erwähnten Abschnitt 2,11-22 mit dem vierfachen Schlüsselwort εἰρήνη (V. 14-17) sowie der Parallele zu Jes 57,19 (V. 17) deutlich.<sup>253</sup> Auch hier wird der ursprünglich über Israel verheißene Frieden auf Nichtjuden ausgeweitet, weil der literarische Kontext der Jesaja-Stelle mit seinen Heilsverheißungen für Nichtjuden (z.B. in 56,6f)<sup>254</sup> berücksichtigt wird (Thielman 2007:817f).<sup>255</sup> Somit wird im Epheserbrief die paulinische Interpretation weiterentfaltet, die bereits im Römerbrief, besonders in Röm 9-11, zu finden ist (vgl. de Lacey 1993:338) – und da die Waffenrüstung Gottes dieser Theologie entspricht, kann der endzeitliche Kampf nicht gegen feindliche Nationen gerichtet sein.

#### 4.3. Analyse der (Neu-)Interpretation von Jesaja in Eph 6,13-17

Die Interpretation der einzelnen Bestandteile der Waffenrüstung Gottes im Lichte des gesamten Epheserbriefes und der paulinischen Theologie erlaubt

---

<sup>252</sup> Daher wird τὰ ἔθνη in Eph 4,17 paradoxerweise als ein Kontrastbegriff für den Lebenswandel der – größtenteils nichtjüdischen – Empfänger des Briefs gebraucht (vgl. Moo 2021:288). Siehe auch die Anwendung der Hos 2,1.25-Zitate auf Nichtjuden in Röm 9,25f.

<sup>253</sup> Motivhaft geht es in Eph 2,19-22 unter anderem um den Bau des eschatologischen Tempels Gottes – auch bei Jesaja (vgl. 44,28; 56,7; 60,7; 66,20) kein irrelevantes Thema, auf das jedoch im Umfang dieser Studie nicht näher eingegangen werden kann.

<sup>254</sup> Weil zudem keine archäologischen Funde bekannt sind, die eine Trennung des Jesajabuches zwischen Kap. 55 und Kap. 56 suggerieren würden (Kennard 2020:3), trägt der positive Kontext der Erwähnung der Nationen aus 55,4f möglicherweise ebenfalls dazu bei.

<sup>255</sup> Thielman (2007:817) schlussfolgert, dass Jes 57,19 besonders wichtig für das paulinische Verständnis der Versöhnung von Völkern miteinander und mit Gott gewesen sein musste, wenn sowohl in Eph 2,13 als auch in 2,17 darauf angespielt wird und die Anspielungen eine Inclusio um die Aussage von 2,14-16 bilden.

es nun, die Rezeption des gesamten Jesajabuches auf dem Hintergrund von Eph 6,13-17 zu skizzieren.

Die jesajanischen Ankündigungen der anbrechenden Königsherrschaft JHWHs, bei der Gottes eschatologisches Eingreifen mit der Herrschaft des messianischen Nachkommens von David überlappt, beginnen, sich in den Ereignissen der Auferstehung und der Inthronisation Jesu Christi zu erfüllen (Eph 1,20) und werden durch Glauben an das εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (1,13) in Anspruch genommen. Die bei Jesaja laut Kennard (2020:49) stärker als bei jedem anderen Propheten ausgeprägte Idee des göttlichen Handelns in der Geschichte Israels findet im Epheserbrief eine Entsprechung in der Schilderung des Heilshandelns Gottes in Raum und Zeit.

Der Geist Gottes, der im Jesajabuch beim Wirken des Messias (Jes 11,2) und des Knechtes (42,1; vgl. 61,1) sowie bei Gottes endzeitlicher Wiederherstellung (32,15; 34,16; 44,3; 48,16; 59,21) eine wichtige Rolle spielt, ist auch im Epheserbrief eine wichtige Verbindung zwischen den Gläubigen und Gott (Eph 1,13; 2,18.22; 3,16; 4,3f.30; 5,18f; 6,17f vgl. 1,3.17; 3,5). Dabei sind ethnische Grenzen zweitrangig: So wie Jesaja ein Zeitalter universellen Heils voraussagte, werden auch im Epheserbrief Nichtjuden in die endzeitliche Anbetung Gottes miteinbezogen (2,11-22), sodass auch sie συγκληρονόμα, σύσσωμα und συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ (3,6) werden. Nicht mehr das verheißene Land ist die κληρονομία der Gläubigen, sondern ein geistliches Erbteil (1,11.14; 5,5) in der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (vgl. Longman & Reid 1995:169).<sup>256</sup>

Weil das Volk Gottes ἐν Χριστῷ ist, hat es Anteil an der Inthronisation des Messias (2,6) und an seiner Überlegenheit über geistliche Widersacher (1,21). Diese Inklusion der Gläubigen entspricht der bei Jesaja beschriebenen Tendenz Gottes, bei seinem Heilshandeln in der Geschichte auf Mittler zurückzugreifen, etwa den Knecht und den Messias. Schon in der Entfaltung von Jes 40-55 zu Jes 56-66 lässt sich eine Erweiterung des „einen“ Knechtes auf die „vielen“ Knechte beobachten; auch die Deutung der Davidsverheißung in Jes 55,3f als eine Zusage an das ganze Volk ist eine Form der „Demokratisierung“ innerhalb von Jesaja selbst (von Rad 1987b:250). Im

---

<sup>256</sup> Eine Vergeistlichung des Konzepts Erbe ist auch aus dem früh rabbinischen Judentum bekannt (Longman & Reid 1995:169).

Epheserbrief wird diese Demokratisierung also konsequent weitergedacht: Die Gläubigen sollen als Nachahmer Gottes und des Messias (5,1f), dessen Erkenntnis eine Veränderung in ihrem Charakter bewirkt hat (4,20-24), inmitten von Widerstand eine ähnliche Funktion erfüllen wie die Gerechten innerhalb des abtrünnigen Israels im Buch Jesaja, denen der Knecht zur Gerechtigkeit verholfen hat (Jes 53,11).<sup>257</sup>

Dabei lehrt der Epheserbrief keineswegs eine „über-realisierte“ Eschatologie: Der Tag der Belohnung Gottes (6,8), aber auch der finale „böse Tag“ (6,13) stehen noch aus, ebenso die vollständig verwirklichte βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ (5,5) und die endgültige Erlösung (1,14; 4,30).<sup>258</sup> Besonders das letzte Konzept weckt Assoziationen mit der bei Jesaja verheißenen λύτρωσις (vgl. Jes 35,9; 41,1.14; 44,22-24; 51,11; 52,3; 62,12).<sup>259</sup> Es ist kein Zufall, dass die „Betrübnis des Heiligen Geistes Gottes“ (καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ) in Eph 4,30, mit dem die Gläubigen „auf den Tag der Erlösung (ἀπολύτρωσις) hin“ versiegelt wurden, eine Anspielung auf Jes 63,10 (καὶ παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ) bildet (Lincoln 1990:306f), in dessen unmittelbaren Kontext ebenfalls von den Erlösungstaten Gottes (V. 9: αὐτὸς ἐλυτρώσατο αὐτούς) gesprochen wird. Zudem wird mit λυτρόω das hebräische לָאָלָא übersetzt, mit dem Zions Erlöser (LXX: ὁ ῥυόμενος) aus 59,20 beschrieben wird (Dunne & Lunde 2012:100). Es wird deutlich, wie die Eschatologie des Briefs mit jesajanischen Motiven verwoben ist.<sup>260</sup>

Weil Jesaja JHWHs eschatologischen Triumph über andere geistliche Mächte betont (Jes 27,1; 34,4), sollen die Gläubigen sich aktiv an dem Kampf beteiligen, der ihm vorangehen muss. Während bei Jesaja (vgl. 24,21; 37,12f) jedoch ein enger Bezug zwischen den Gottheiten und den Nationen besteht (vgl. Wasserman 2018:114f), wird dies im Epheserbrief differenziert: Die Nationen dürfen an den Segnungen Israels teilhaben (siehe oben), böse geistliche Mächte (Eph 1,21; 2,2; 3,10; 4,27; 6,11f.16) stellen dagegen nach wie vor aktive Widersacher dar und sollen bekämpft werden. Mit Jesaja teilt

<sup>257</sup> Auch in Eph 4,11f fällt eine Demokratisierung des Dienstes auf (Moo 2021:287).

<sup>258</sup> Das entspricht der Jes 59,17-Rezeption in 1 Thess 5,8: Gott bleibt nach wie vor der Richter, der an seinem Tag den Zorn bringt (V. 9), jedoch nehmen Gläubige jetzt schon an einer bestimmten Dimension seines Eingreifens teil (Yoder Neufeld 1997:89).

<sup>259</sup> Der eschatologische „Tag der Vergeltung“ (ἡμέρα ἀνταποδόσεως) aus Jes 63,4 wird parallel zum „Jahr der Erlösung“ (ἐνιαυτὸς λυτρώσεως) erwähnt.

<sup>260</sup> Die vielen neutestamentlichen Bezüge zur königlichen Parusie Jesu, wenn er in Herrlichkeit erscheint (Mt 24,3; 1 Kor 15,23; 2 Thess 2,8), spielen auf die jesajanischen Ankündigungen der endzeitlichen Ankunft Gottes (bes. in Jes 56-66: 59,19f; 60,1; 62,11; 63,1) und seines Heils an (Blenkinsopp 2003:76)

der Epheserbrief also die Auffassung, dass die Botschaft des angekündigten eschatologischen göttlichen Friedens, die bereits in Röm 10,15 auf Christusverkündigung bezogen wird, in den größeren Kontext eines kosmischen Konflikts zwischen Gott und den Mächten des Bösen eingebettet wird (vgl. Arnold 2010:455).<sup>261</sup> Das bedeutet freilich nicht, dass es sich um einen Kampf auf Augenhöhe handelt, wie in der Gnosis oder in Qumran-Schriften (Barth 1974:763f): So wie Jesaja ein Dualismus fremd ist, bei dem JHWH eine ebenbürtige Gegenkraft hätte (Kennard 2020:38), so ist Christus auch im Epheserbrief ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας... [...] (1,21).

Dabei dient der Kampf Gottes gegen seine Widersacher keinem Selbstzweck. Schon in Jes 11,4-9 zielt der Sieg des messianischen Königs gegen das Böse darauf ab, dass Frieden einkehrt und die Schöpfung erneuert wird. Auch der Ausblick des Epheserbriefs ist eine zukünftige kosmische Harmonie (1,10). Allerdings wird auch betont, dass die Gläubigen bereits ein Teil der angebrochenen neuen Schöpfung sind (2,10.15; 4,24), die bei Jesaja erwähnt wird.<sup>262</sup> Auch diese Interpretation lässt sich über Zwischenschritte aus der zwischentestamentlichen Zeit nachvollziehen: So herrschte in einigen Strömungen des Frühjudentums das Selbstverständnis eines neuen Adams (vgl. 1QS 4,23; CD 3,20; 1QH 17,15; 4 Esr 6,38-59), der am Ende der Zeiten über die Nationen herrschen würde, ähnlich wie der erste Adam über Tiere (Thielman 2007:816; Reid 1993:948). Diese Vorstellung überträgt Paulus in 1 Kor 15,22-28, einer Neuinterpretation von Ps 8,6 und 110,1, auf den triumphierenden Christus, wobei nicht die Nationen die Feinde sind, die ihm unterliegen, sondern geistliche Mächte (:ebd.).

Auch in Eph 1,22 wird auf Ps 8,6 angespielt und so die Rolle des Messias als die Erfüllung des königlichen Herrscher und Gottes Stellvertreter über die Schöpfung betont (Thielman 2007:814-817). Der Epheserbrief setzt also die paulinische Christologie aus 1 Kor 15,24 fort und erweitert sie zur Ekklesiologie (Yoder Neufeld 1997:124): Auch Gläubige, die zu einem καινὸν ἄνθρωπον geschaffen wurden (2,15) und den καινὸν ἄνθρωπον angezogen haben (4,24), nehmen Teil am Triumph des neuen Adams in der neuen

---

<sup>261</sup> Wie Moo (2021:276) treffend anmerkt, ist das Verhältnis zwischen dem kosmischen Bereich der Herrschaft Gottes in Christus und der Gemeinde einer der zentralen theologischen Schwerpunkte des Epheserbriefs.

<sup>262</sup> Passend zum Motiv der Schöpfung ist auch das Motiv der Errichtung des Tempels in Eph 2,19-22, das im Alten Testament (sowie in der altorientalischen Mythologie) eng mit der Errichtung eines Heiligtums nach dem Sieg über Widersacher verbunden ist (Reid 1993:948).

Schöpfung und sollen in diesem Licht den jesajanischen Kampf JHWHs gegen seine Widersacher fortführen.

Jedoch stellt Paulus (1 Kor 2,6-8; vgl. Kol 2,15) auch klar, dass der Triumph Christi ein paradoxer ist, weil er ausgerechnet durch das Kreuz vollbracht wurde (Reid 1993:948) – ein Gedanke, der auch in Eph 2,16, der einzigen Erwähnung von σταυρός im Epheserbrief, betont wird. So schließt sich der Kreis mit der Figur des jesajanischen Gottesknechts, dessen stellvertretende Leiden in Jes 52,13-53,12 etc. eng mit dem Anbruch des eschatologischen Eingreifens JHWHs zusammenhängen, der eine Transformation Israels zu „den Knechten“ bewirkt und dessen Aufgabe unter anderem auch in der Unterweisung der Nationen besteht (Jes 42,1.4). Auch der Paulus des Epheserbriefes ist jemand, der in Leiden (Eph 3,1.13) seinen Auftrag für die Nationen wahrnimmt und trotz Leiden das μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου bekannt macht;<sup>263</sup> es ist kein Zufall, dass seine Aufforderung zur Fürbitte direkt auf die Beschreibung der Waffenrüstung Gottes folgt und syntaktisch zu ihr gehört (vgl. Wild 1984:291-294).<sup>264</sup>

Somit bildet Eph 6,10-17 eine Weiterführung von Jesaja: Wenn Jesus die Verkörperung der dort verheißenen Messias-Figur ist und die Gläubigen ἐν Χριστῷ, ist eine Übertragung seiner Waffen auf die Gläubigen der logische nächste Schritt (Moritz 1996:192).<sup>265</sup> Die Neuinterpretation der jesajanischen Waffenrüstung ist, wie schon in 1 Thess 5,8, eine „planmäßige Adaption“ (Wilk 1998:321), bei dem Gottes Heilshandeln eine darauffolgende Erwidern durch entsprechendes menschliches Handeln hervorruft. Diese starke Korrespondenz zwischen göttlichen Eigenschaften und ethischen Tugenden der Gläubigen war bereits bei Jesaja verwurzelt: Gott wird mit ἀλήθεια und δικαιοσύνη eingreifen, weil seine Bundesbeziehung zu Israel Bestand hat – in der Zwischenzeit soll das Leben des treuen Überrests aus Jes 59,9-15a von ἀλήθεια und δικαιοσύνη gekennzeichnet sein (vgl. Childs 2001:489).

---

<sup>263</sup> Siehe Moyise 2010:76,96; vgl. Blenkinsopp 2002:88 für die Identifikation des Paulus mit der Figur des jesajanischen Knechtes. Das Konzept der leidenden Minderheit wird auch in der zwischentestamentlichen Literatur aufgegriffen, jedoch ohne ihren stellvertretenden Aspekt (Blenkinsopp 2002:85-87).

<sup>264</sup> Eph 6,18-20 führen das Thema der geistlichen Kriegsführung exemplarisch am Ergehen von Paulus fort, was grammatikalisch durch das Partizip προσευχόμενοι verdeutlicht wird, das zu einem der vorangegangenen Imperative gehört (Yoder Neufeld 1997:145-150).

<sup>265</sup> Vgl. 1 Petr 4,14, wo die Verheißung von Jes 11 ebenfalls nicht auf den Messias, sondern auf Gläubige angewandt wird (Witherington 2017:108).

Zwar steht im Zentrum der letzten literarischen Einheit des Jesajabuches, Kapitel 60-62, die eschatologische Königsherrschaft Gottes und die Wallfahrt der Völker nach Zion (siehe 3.2.3.), jedoch schließt das Buch in 63,7-66,24 mit einem Fokus auf den gegensätzlichen Schicksalen der Gerechten und der Gottlosen – und damit mit einer indirekten Aufforderung, sich auf eine der Seiten zu positionieren (siehe 3.2.3.2). Dasselbe scheint im Epheserbrief vorzuliegen: Obwohl die Königsherrschaft des Messias bereits begonnen hat und Gott von sowohl Juden als auch Nichtjuden in seinem eschatologischen Tempel angebetet wird (was besonders im dogmatischen Teil in Kap. 1-3 betont wird), sollen Gläubige sich aktiv auf Gottes Seite positionieren und durch ausgelebte Tugenden Gottes finalen Sieg verwirklichen (was besonders im parännetischen Teil in Kap. 4-6 mit den vielen ethischen Gegenüberstellungen betont wird).

Damit entspricht der Epheserbrief der „prophetischen“ Hermeneutik des Paulus, der, wie die alttestamentlichen Propheten, Israels Überlieferung für eine neue historische Situation interpretierte (Beker 1984:116). Oder um es mit den Worten von Moyise (2010:75) auszudrücken, der über Anspielungen auf Joel 2,32 in 1 Kor 1 schreibt, dass „in light of the Christ-event, the semantic potential [...] has finally been realized; he said more than he knew“: Das semantische Potenzial von Jesaja wird im Epheserbrief im Lichte des Christusereignisses vollständig realisiert.

## **5. Auswertung des Ergebnisses mit der Fachliteratur und Schlussfolgerungen**

Im letzten Kapitel dieser Studie werden die Ergebnisse der Untersuchungen der Jesaja-Parallelen aus Eph 6,13-17 im Kontext des Jesajabuches sowie im Kontext von Eph 6,13-17 mithilfe der Fachliteratur aus Kapitel zwei auf ihren Beitrag zur Forschungsfrage ausgewertet. Daraus werden Schlussfolgerungen, Konsequenzen, Anwendungen und Desiderate formuliert.

Im Literaturbericht wurden vier für die Studie relevante Themen bestimmt: literarische Einheit des Jesajabuches, Entwurf einer gesamt-jesajanischen Theologie, Intertextualität von Jesaja und Paulus beziehungsweise zwischen-testamentlicher Literatur sowie Identifikation von Jesaja-Parallelen bei der Exegese von Eph 6,13-17. Im Folgenden wird das Resultat in vier auf diese Themen angelehnte Thesen untergliedert, die Antworten auf die Forschungsfrage der Studie geben: Was können wir anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 über die christliche Neuinterpretation des Jesajabuches durch den Verfasser des Epheserbriefs lernen?

### **5.1. Zur literarischen Einheit des Jesajabuches**

These 1: Anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 sehen wir, dass das Jesajabuch vom Verfasser des Epheserbriefs als eine literarische Einheit rezipiert wurde.

Im Literaturbericht wurde die zunehmende Wichtigkeit der Gesamtkomposition des Jesajabuches sowie der Relation von einzelnen Abschnitten zum unmittelbaren Kontext bzw. zum gesamten Buch in der jüngeren Forschung betrachtet. Die vorliegende Studie macht deutlich, dass diese Tendenz der frühchristlichen Rezeption des Buches entspricht. In Eph 6,13-17 wird innerhalb eines kurzen Textes mehrfach Bezug zum gesamten Jesaja genommen – bemerkenswerterweise zu allen der in der Forschung allgemein anerkannten drei großen Teilen des Buches.

Dabei wird im untersuchten Abschnitt auch ein interpretativer Schritt unternommen, bei dem jesajanische Aussagen, die in ihrem ursprünglichen Kontext betrachtet scheinbar nichts miteinander zu tun haben, auf eine kohärente und nachvollziehbare Weise ins Gespräch gebracht und harmonisiert werden. So kommen laut Eph 6,13-17 in Christus und seinen Nachfolgern

der messianische König aus Jes 11, die anbrechende Königsherrschaft JHWHs in Zion aus Jes 52,7 sowie Gottes eschatologischer Sieg aus Jes 59 zusammen. Damit wird die von den im Literaturbericht diskutierten Auslegern aufgestellte These, die einzelnen Bestandteile des Jesajabuches würden stellenweise aufeinander aufbauen und weiterentwickelt werden, auch im Lichte seiner neutestamentlichen Rezeption bestätigt.

## **5.2. Zu einer gesamt-jesajanischen Theologie**

These 2: Anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 sehen wir, welche Themen des Jesajabuches vom Verfasser des Epheserbriefs übernommen und weiterentwickelt werden, die also als relevant für seine Rezeption des Buches gewertet werden können.

Im Literaturbericht wurden Ansätze vorgestellt, Themen hervorzuheben, die sich durch das gesamte Jesajabuch ziehen. Anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 sehen wir, wie manche dieser Themen im Epheserbrief aufgegriffen werden, der Theologie des Briefes entsprechen und für sie bestimmend sein könnten. Dazu gehören vor allem die Souveränität Gottes, die Inklusion der Nationen in Gottes Heilshandeln sowie das endzeitliche Eingreifen Gottes mit der damit verbundenen messianischen Königsherrschaft.

Besonders wichtig für das Verständnis von Eph 6,13-17 ist zudem die jesajatische Tendenz, JHWHs Handeln in der Weltgeschichte durch Mittlerfiguren (wie den Knecht und den Messias) darzustellen. Der bei Jesaja bereits angedeutete Gedanke der „Demokratisierung“ (wie z.B. die Übertragung der Tugenden des Königs aus Jes 11,3f auf das Volk in 11,9, die Erweiterung des Davidsbundes auf ein Kollektiv in Jes 55,3-5 oder die Entwicklung von einem „Knecht“ in Jes 40-55 zu den vielen „Knechten“ in Jes 56-66) wird im Epheserbrief also konsequent weitergeführt und auf Christusgläubige angewandt (vgl. Yoder Neufeld 1997:93).

Andererseits scheinen manche Themen, die im Literaturbericht als zentral für das Jesajabuch hervorgehoben wurden, für Eph 6,13-17 und den gesamten Brief eine untergeordnete Bedeutung zu haben. Dazu gehören beispielsweise das Gericht und die Wiederherstellung Israels oder die Davidsdynastie. Das bedeutet nicht, dass sie im Epheserbrief revidiert werden, sondern dahingehend neu interpretiert, dass sie nicht mehr im Vordergrund stehen. Eine



Neuinterpretation wird allein schon darin deutlich, dass etwa das bei Jesaja prominente Konzept der Königsherrschaft Gottes im Epheserbrief kaum explizit erwähnt wird, der Gedanke dahinter aber für die Aussage von Eph 6,13-17 unabdingbar ist.

Dafür werden auch Themen aus dem Jesajabuch sichtbar, die für ein Verständnis von Eph 6,13-17 wichtig zu sein scheinen, aber in der diskutierten Fachliteratur nicht erwähnt wurden. Als Beispiel liegt das Thema „Gottes Triumph gegen geistliche Widersacher“ vor.<sup>266</sup> Während die im Literaturbericht diskutierten Entwürfe einer gesamt-jesajanischen Theologie sich über Gottes Darstellung als souveräner König und die damit implizierte eschatologische Überlegenheit über seine Feinde einig sind, scheint speziell der Aspekt des Kampfes gegen geistliche Widersacher von ihnen nicht als essenziell wahrgenommen zu werden. Für Eph 6,13-17 sowie den gesamten Brief (siehe 1,20f; 2,2; 3,10) ist dieser Gedanke jedoch sehr wichtig. Diese Entwicklung eines jesajanischen theologischen Themas im Neuen Testament lädt also zum Weiterforschen an.

Im Literaturbericht wurde zudem hervorgehoben, dass schon innerhalb des Jesajabuches eine Entwicklung von theologischen Themen und damit verbunden der Ansatz einer Harmonisierung von unterschiedlichen Aussagen zu beobachten ist. Auch das wird durch die intertextuellen Parallelen zu Jesaja in Eph 6,13-17 bestätigt. Wenn das komplexe Jesajabuch also ein „book of paradoxical linkages“ ist (Seitz 1993:17), das den Leser dazu einlädt, mit seinen theologischen Spannungen zu ringen (vgl. Goldingay 2014:149), bietet der Epheserbrief ein Beispiel dafür, wie dies aussehen kann.

### **5.3. Zur Intertextualität zwischen dem Jesajabuch und den Paulusbriefen sowie der zwischentestamentlichen Literatur**

These 3: Anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 sehen wir, dass die paulinische Hermeneutik mit ihrer theologischen Relevanz des Jesajabuches vom Verfasser des Epheserbriefs geteilt wird, wobei sich interpretative Zwischenschritte aus der zwischentestamentlichen Literatur und Abgrenzungen davon nachvollziehen lassen.

---

<sup>266</sup> Auch der eschatologische Frieden – ein wichtiges Motiv im Epheserbrief (Thielman 2007:814) – wird von den im Literaturbericht diskutierten Auslegern nicht als ein auffälliges gesamt-jesajanisches Thema wahrgenommen, obwohl das durchaus der Fall ist.

Im Literaturbericht wurde die Rolle der Intertextualität des Jesajabuches mit neu- und zwischentestamentlichen Schriften und insbesondere seine Relevanz für die paulinische Theologie vorgestellt. In den Schriftbezügen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 sehen wir, dass das auch beim Epheserbrief der Fall ist. Besonders die ekklesiologische hermeneutische Methode von Paulus (vgl. Hays 1989:84-87; 2005:26), aus der ethische und praktische Implikationen folgen, ist in der Rezeption des Jesajabuches im Epheserbrief zu beobachten – „ekklesiologisch“ (:171) wäre auch eine passende Bezeichnung dafür. Wenn das Jesajabuch in der paulinischen Theologie laut Wilk (1998:364f) besonders die hoheitliche Stellung Jesu Christi bezeugt und „Christus-Glaube und Jesaja-Auslegung für Paulus in einer Wechselbeziehung stehen“ (:397f), wird das in Eph 6,13-17 umso stärker deutlich und auf Gläubige erweitert.

Die von Hays und Wilk beleuchtete Eigenart des Paulus, ohne ein klar erkennbares Muster zu sämtlichen Teilen des Jesaja literarische Parallelen zu schlagen, kommt im untersuchten Abschnitt ebenfalls zum Ausdruck.<sup>267</sup> Auch das von Wilk (1998:205) als „Nach- bzw. Neusprechen der Prophetenworte in konkreten Argumentationszusammenhängen“ zusammengefasste paulinische modifizierte Zitierverfahren von Texten ist in Eph 6,13-17 deutlich zu sehen. Durch die Analyse wird zudem die Annahme bestätigt, dass neutestamentliche Verfasser Texte aus dem Alten Testament nicht losgelöst von ihrem ursprünglichen Kontext rezipierten.

Ob Hays' (1989:162) These, die paulinische Theologie sei hauptsächlich im Buch Jesaja verwurzelt, sich auf den kompletten Epheserbrief übertragen lässt, müsste in einer separaten Arbeit geprüft werden, die den ganzen Brief als Untersuchungsgegenstand umfasst. Die Einsichten aus der vorliegenden Studie lassen jedoch vermuten, dass dies der Fall sein könnte. Zudem herrscht noch Forschungsbedarf hinsichtlich der Frage, ob Wilks (1998:346-349) These, die Themenbereiche „Christusbotschaft“ und „Israelfrage“ würden sich in der paulinischen Wahrnehmung durch das gesamte Jesajabuch ziehen,

---

<sup>267</sup> Wie Watsons (2004:517) Analyse der alttestamentlichen Verwurzelung von Gal 3 nach einem narrativen Ansatz herausstellt, könnte Paulus bewusst auf Schriften aus dem Anfang, der Mitte und dem Ende der Torah zurückgegriffen haben, sodass sich in Gal 3 eine Interpretation der gesamten Torah nachverfolgen lässt. Auch wenn es nicht unproblematisch ist, im Jesajabuch eine ähnliche narrative Entfaltung wie in der Torah nachzuverfolgen, ist es interessant, dass die Anspielungen in Eph 6,13-17 aus dem Anfang, dem Mittelteil und dem Schlussteil von Jesaja stammen.

auch auf den Epheserbrief zutrifft. Das lässt sich mit einer auf Eph 6,13-17 beschränkten Untersuchung nicht nachweisen, ist jedoch, wie in dieser Studie angeschnitten wurde, angesichts der Präsenz dieses Themas im Rest des Briefes (siehe besonders Eph 2,11-22) nicht unbegründet.

#### **5.4. Zur Identifikation von Jesaja-Anspielungen in Eph 6,13-17 und deren Rolle in der Exegese des Epheserbriefes**

These 4: Anhand der intertextuellen Parallelen zum Buch Jesaja in Eph 6,13-17 sehen wir, dass die Jesaja-Anspielungen dort für eine bewusste paränetische Wirkung eingesetzt werden, die die Theologie des gesamten Briefes unterstreicht.

Im Literaturbericht wurden Arbeiten betrachtet, die die Relevanz der Jesaja-Parallelen für das Verständnis von Eph 6,13-17 sowie des gesamten Epheserbriefes betonten. Diese Studie bestätigt ihre Thesen und führt sie weiter. Deutlich wurde auch, wie bestimmte Stränge der Jesaja-Rezeption im zwischentestamentlichen Judentum bei seiner Rezeption im Epheserbrief aufgegriffen und weiterentwickelt, während andere nicht unterstützt werden.

Eine Berücksichtigung des gesamten Jesajabuches bei der Interpretation des Epheserbriefes im Einklang mit der Rezeption des Buches in der paulinischen Theologie verleiht der Untersuchung von Eph 6,13-17 ein besseres Verständnis und macht das theologische Gedankengefüge hinter der Metapher der Waffenrüstung Gottes nachvollziehbarer. Lässt man den jesajanischen Hintergrund außer Acht, liest sich das Miteinbeziehen der Gläubigen in das eschatologische Eingreifen Gottes als ein willkürliches neues theologisches Konzept des Epheserbrief-Verfassers. Würdigt man dagegen die Verwurzelung der paulinischen Hermeneutik und Theologie im Jesajabuch, wird hier eine kohärente Weiterführung einer bereits bei Jesaja angedeuteten Entwicklung deutlich, die eine organische Einheit der beiden Testamente nahelegt.

Dem in der antiken Rhetorik geläufigen Motiv der Kriegsführung wird durch die Schriftbezüge eine weitere theologische Ebene verliehen, sodass sich Eph 6,13-17 noch besser als Höhepunkt einer motivierenden Paränese eignet. Angelehnt an die von Wilk (1998:399f) beobachtete situative und kompositorische Relevanz der Schriftbezüge bei Paulus, die sich auch hier bestätigen lässt, könnte man bei den Jesaja-Parallelen von Eph 6,13-17 dadurch noch einen Schritt weiter gehen und von einer „rhetorischen Relevanz“ sprechen.

Aber selbst, wenn man bei den Empfängern des Epheserbriefs keine gute Kenntnis der Schriften voraussetzen kann (siehe 4.1.2.), stünde eine theologisch begründete Motivation zum ethischen Handeln (wozu die Metapher der Waffenrüstung einlädt) im Einklang mit dem Rest des Briefs und mit dem Rest der paulinischen Theologie.

Ob man sogar so weit gehen und im Gebrauch von Jesaja in Eph 6,13-17 eine bewusste Anspielung auf das spirituelle Klima in Kleinasien des 1. Jahrhunderts sehen kann, weil es an Israel zur Zeit des Buches Jesaja erinnert (vgl. Moritz 1996:212), kann durch diese Arbeit nicht beantwortet werden. Definitiv bezeugt Jesaja eine Gegenüberstellung von JHWH und Götzen, anderen Gottheiten und sonstigen geistlichen Mächten, die bis hin zu einer Kriegsführung geht und in einem Triumph Gottes endet. Doch eine Untersuchung von Eph 6,13-17 liefert selbst unter Berücksichtigung des gesamten Briefs noch zu wenig Aussagen darüber – dafür müsste in einer weiterführenden Arbeit der sozio-kulturelle Kontext der ursprünglichen Empfänger des Epheserbriefes stärker untersucht werden.

## 5.5. Abschließende Beobachtungen

Johannes Calvin bezeichnete den Apostel Paulus in Bezug auf Jes 1,9 als den besten Ausleger dieser Stelle (Beleg bei Childs 2004:224). Kann man den Paulus des Epheserbriefes in Bezug auf das gesamte Jesajabuch auch so bezeichnen? Es ist nach dieser Studie möglich, eine zweifache Antwort auf diese Frage zu geben.

Es ist klar, dass der Epheserbrief – wie sämtliche andere neutestamentlichen Schriften – uns keine eigentliche „Exegese“ von Jesaja liefert, sondern eher eine „Lektüre“ des Buches. Das wird durch die Episode in Apg 8 verdeutlicht, bei der explizit angemerkt wird, dass der vorgelesene Jesaja-Text nicht „von Jesus handle“, sondern als Ausgangspunkt dient, um auf Jesus überzuleiten (Goldingay 2020:571). Die neutestamentlichen Schreiber schlossen nicht von der ursprünglichen Bedeutung der Schriften auf Jesus, sondern verliehen durch die Schriften ihren Fragen, die mit Jesus verbunden waren, eine Bedeutung (2014:34). Ähnliches „Rückwärtslesen“<sup>268</sup> kann man beim Verfasser des Epheserbriefes im Hinblick auf Fragen beobachten, die das Leben

---

<sup>268</sup> Die Hommage auf Hays' Arbeit von 2016, „Reading Backwards“, die in dieser Studie mangels ihrer Relevanz für das vorliegende Thema nicht berücksichtigt wurde, ist beabsichtigt.

der Gemeinde betreffen. In dieser Hinsicht kann man ihn also nicht als einen Ausleger des Jesajabuches im eigentlichen Sinne sehen. Jedoch hat die vorliegende Studie ergeben, dass der Verfasser des Epheserbriefs in einer anderen Hinsicht ein einzigartiger Rezipient des Jesajabuches ist.

Das Buch Jesaja stellt mit seinem gewaltigen Ausmaß an intertextuellen Bezügen zu anderen Heiligen Schriften (vgl. Schnittjer 2021:215) und seiner besonders stark ausgeprägten Wiederverarbeitung und Wiederverwendung seiner eigenen Themen (:217) bereits eine Besonderheit in der Schrifttradition Israels dar. Hinzu kommt seine außergewöhnliche Gestaltung, die bewusst weder ein historischer Rückblick ist, noch eine ausschließliche Zukunftsprophetie darstellt: Die Einbettung der Orakel in ein historisches Grundgerüst soll betonen, dass Gott Israel und die Nationen über die Geschichte hindurch lenkt, wodurch dem Buch eine immer wiederkehrende theologische Relevanz verliehen wird. Es wirkt so, als sei diese Relevanz des Wortes Gottes für gegenwärtige und zukünftige Generationen, das in der Vergangenheit an Israel gerichtet wurde (vgl. Jes 55,11), die Grundüberzeugung der Endredaktion des Buches (Seitz 1993:17f).

Wenn aber der Epheserbrief diese bereits in den Schriften Israels verwurzelte (vgl. Fishbane 1985:354)<sup>269</sup> und für das Buch Jesaja so bezeichnende typologische Ausrichtung weiterführt und die „Neu-Aktualisierung“ der jesajanischen Botschaft (vgl. Blenkinsopp 2003:34) erweitert und auf die Gemeinde anwendet – zeugt das nicht von einem wahren Verständnis des Jesaja und von einer konsequenten Anwendung dessen Anliegen? Yoder Neufeld formuliert es treffend, wenn er diese Fortsetzung von alttestamentlichen Themen im Neuen Testament als „radical participation in the divine task of prophecy“ bezeichnet, wobei gerade der Epheserbrief „a splendid culmination of that process within the biblical canon“ ist (Yoder Neufeld 1997:156).

In Eph 6,13-17 und im gesamten Brief wird die klassische Hermeneutik der Propheten also nicht nur bestätigt, sondern zugleich „metaphorisch neu konfiguriert“ (Hays 2005:168).<sup>270</sup> Die Hermeneutik der Schrift wird durch die hermeneutische Linse des Christus-Ereignisses verstärkt und dadurch um

---

<sup>269</sup> Siehe Fishbane 1985:371: “typological alignments have deep exegetical dimensions, in so far as they ‘read’ one historical moment in terms of another, and thereby project the powerful associations of the past into future images of longing and hope”.

<sup>270</sup> „Metaphorically reconfigured“ im Original.

eine Fortsetzung und Analogie erweitert (:168f). Das Miteinbeziehen der Gläubigen in die eschatologische Präsenz Gottes ist mit Jesajas „eschatologischem Drama“ (vgl. Childs 2001:406) des göttlichen Sieges über feindliche Mächte einerseits konsistent, andererseits bildet es eine völlig neue Manifestation des endzeitlichen Rettungshandeln Gottes.

Die interpretativen Anspielungen im Epheserbrief stellen damit Erweiterungen des prophetischen Wortes dar und bezeugen die Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament – und somit auch die herausragende Rolle des Jesajabuches in der progressiven Offenbarung (vgl. Schnittjer 2021:219f). Und weil die Kirche sich in einer ähnlichen Situation wie die jüdischen Leser des Jesajabuches befindet, nämlich dass die Verheißungen noch nicht vollständig eingetroffen sind (Goldingay 2014:82), sind die Leser des Epheserbriefs genauso herausgefordert, sich wie Israel aus dem Buch Jesaja aktiv auf Gottes Seite zu positionieren.

Brevard Childs (2003a:103) schreibt in seiner „Theologie der einen Bibel“:

„Es gibt keine übergreifende hermeneutische Theorie, durch welche die Spannung zwischen dem Glaubenszeugnis des Alten Testaments in seinem Eigenrecht und dem des Neuen Testaments mit seinem transformierten Alten Testament aufgelöst werden könnte. Vielmehr ist es die Aufgabe der Biblischen Theologie, sich für eine fortwährende theologische Reflexion einzusetzen [...]“

Wie die vorliegende Studie demonstriert hat, liefert uns der Paulus des Epheserbriefs ein Paradebeispiel für diese Art von theologischer Reflexion.

## 6. Literaturverzeichnis

- Abernethy, Andrew T. 2016. *The Book of Isaiah and God's Kingdom: A Thematic-Theological Approach*. NSBT, Bd. 40. Downers Grove: IVP.
- Abernethy, Andrew T. 2021. *Discovering Isaiah: Content, Interpretation, Reception*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Albertz, Rainer 2014. On the Structure and Formation of the Book of Deutero-Isaiah. *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew*. Hg. Bauckham, Richard J. & Hibbard, Todd. Grand Rapids: Eerdmans, 21-40.
- Alden, Robert L. 1997. תְּנִיחָה. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Bd. 2. Hg. VanGemeren, Willem A. Grand Rapids: Zondervan, 595-597.
- Alkier, Stefan 2009. Intertextuality and the Semiotics of Biblical Texts. *Reading the Bible Intertextually*. Hg. Alkier, Stefan, Hays, Richard B. & Huizinga, Leroy A. Waco: Baylor, 3-21.
- Arnold, Clinton E. 2010. *Ephesians. Exegetical Commentary on the New Testament*, Bd. 10. Grand Rapids: Zondervan.
- Baker, David L. 2010. *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*. 3. Aufl. Downers Grove: IVP.
- Barth, Markus 1974. *Ephesians. AB*, 2 Bde. Garden City: Doubleday.
- Bauer, Walter 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. Kurt Aland & Barbara Aland. 6., völlig neu bearb. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Beker, Johan C. 1984. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Minneapolis: Fortress.
- Beetham, Christopher A. 2008. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden: Brill.
- Berges, Ulrich & Beuken, Willem 2016. *Das Buch Jesaja: Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Berges, Ulrich 2010. Hören und Sehen: Das anthropologische Rüstzeug für den Gottesknecht im Jesajabuch. *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament*. Hg. Frevel, Christian. Freiburg: Herder, 256-278.

Berges, Ulrich 2015. *Jesaja 49-54. HThKAT*. Freiburg: Herder.

Betz, Otto 1983. Jesu Evangelium vom Gottesreich. *Das Evangelium um die Evangelien*. Hg. Peter Stuhlmacher. Eugene: Wipf & Stock, 55-77.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia: SESB Version 2.0*. 2003. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Blenkinsopp, Joseph 2000. *Isaiah 1-39. AB*, Bd. 19. New Haven: Yale.

Blenkinsopp, Joseph 2002. *Isaiah 40-55. AB*, Bd. 19A. New Haven: Yale.

Blenkinsopp, Joseph 2003. *Isaiah 56-66. AB*, Bd. 19B. New Haven: Yale.

Brown, Francis, Driver, Samuel R. & Briggs, Charles A. 2000. *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon.

Brown, Raymond E. 2016. *An Introduction to the New Testament: The Abridged Edition*. 2. Aufl., gekürzt. Hg. Marion L. Soards. New Haven: Yale.

Broyles, Craig C. & Evans, Craig E. (Hg.) 1997. *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*. 2 Bde. Leiden: Brill.

Carey, Holly J. 2018. An Armored Household: Isaiah 59 as the Key to Ephesians 5:21-6:9 and 6:10-17. *JBTS* 3/2, 260-270.

Charpentier, Étienne 1963. *Jeunesse du Vieux Testament*. Paris: Fayard.

Childs, Brevard S. 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress.

Childs, Brevard S. 2001. *Isaiah. OTL*. Louisville: Westminster John Knox.

Childs, Brevard S. 2003. *Die Theologie der einen Bibel*. Bd. 1-2. Sonderausgabe. Freiburg: Herder.

Childs, Brevard S. 2004. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.



- Chilton, Bruce D. 1984. *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scriptures*. Eugene: Wipf & Stock.
- Chilton, Bruce D. 1987. *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*. *The Aramaic Bible*, Bd. 11. Hg. Cathcart, Kevin, Maher, Michael & McNamara, Martin. Wilmington: Glazier.
- Cohick, Lynn H 2020. *The Letter to The Ephesians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cozart, Richard M. 2013. *This Present Triumph: An Investigation into the Significance of the Promise of a New Exodus of Israel in the Letter to the Ephesians*. Eugene: Wipf & Stock.
- Dodd, Charles H. 1952. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Nisbet.
- Dumbrell, William J. 1985. The Purpose of the Book of Isaiah. *TynBull* 36, 111-128.
- Dunn, James D. 1998. *The Theology of Paul The Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunne, John A. & Lunde, Jonathan M. 2012. Paul's Creative and Contextual Use of Isaiah in Ephesians 5:14. *JETS* 55/1, 87-110.
- Ellis, Edward E. 2003. *Paul's Use of the Old Testament*. 2. Aufl. Eugene: Wipf & Stock.
- Evans, Craig A. & Sanders, James A. (Hg.) 1993. *Paul and the Scriptures of Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Evans, Craig E. 2012. Dead Sea Scrolls. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 143-152.
- Ficker, Rudolf 2004. תּוֹלְדוֹת. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. Hg. Jenni, Ernst & Westermann, Claus. 6. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 900-908.
- Fishbane, Michael 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press.

- Firth, David G. 2012. Messiah. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 537-544.
- García Martínez, Florentino & Tigchelaar, Eibert J. 1997. *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. Bd. 2. Leiden: Brill.
- Gese, Michael 1997. *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*. WUNT 2, Bd. 99. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gesenius, Wilhelm 2013. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Hg. Herbert Donner. 18. Aufl., Gesamtausgabe. Berlin: Springer.
- Gitay, Yehoshua 2001. Prophetic Criticism – ‘What Are They Doing?’: The Case of Isaiah – A Methodological Assessment. *JSOT* 96, 101-127.
- Gnilka, Joachim 2002. *Der Epheserbrief*. HThKNT. Ungekürzte Sonderausgabe. Freiburg: Herder.
- Goldingay, John 2009. The Theology of Isaiah. *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, Hg. Williamson, Hugh G. & Firth, David G. Downers Grove: IVP, 168-190.
- Goldingay, John 2014. *The Theology of the Book of Isaiah*. Downers Grove: IVP.
- Goldingay, John 2020. Canonical Reading of Isaiah. *The Oxford Handbook of Isaiah*. Hg. Lena-Sofia Tiemeyer. Oxford: Oxford University Press, 559-573.
- Hadjiev, Tchavdar S. 2012. Peace, Rest. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 574-578.
- Hannah, Darrel D. 2005. Isaiah within Judaism of the Second Temple Period. Menken, Maarten J. & Moyise, Steve (Hg.) 2005. *Isaiah in the New Testament*. London: T&T Clark, 7-33.
- Hays, Christopher B. 2011. The Book of Isaiah in Contemporary Research. *Religion Compass* 5/10, 549-566.

- Hays, Richard B. 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale.
- Hays, Richard B. 2005. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Heiser, Michael 2015. *The Unseen Realm*. Bellingham: Lexham Press.
- Hilber, John W. 2012. Liturgy and Cult. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 513-524.
- Hildebrandt, Wilf 2012. Spirit of Yahweh. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 747-757.
- Hoehner, Harold W. 2002. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker.
- Hollander, John 1981. *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*. Berkeley: University of California Press.
- Hübner, Hans 2011. ἀλήθεια. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1. Hg. Balz, Horst & Schneider, Gerhard. Stuttgart: Kohlhammer, 138-145.
- Irsigler, Huber 2002. *Zefanja. HThKAT*. Hg. Zenger, Erich. Freiburg: Herder.
- Isaac, Benjamin 1990. *The Limits of Empire: The Roman Army in the East*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon.
- Janowski, Bernd 1989. Das Königtum Gottes in den Psalmen: Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf. *ZTK* 86, 389-454.
- Jipp, Joshua W. 2014. Sharing the Heavenly Rule of Christ the King: Paul's Royal Participatory Language in Ephesians. „*In Christ*“ in *Paul*. Hg. Thate, Michael J., Vanhoozer, Kevin J. & Campbell, Constantine R. *WUNT* 2 Bd. 384. Tübingen: Mohr Siebeck, 253-279.
- Jobes, Karen H. & Silva, Moisés 2015. *Invitation to the Septuagint*. 2. Aufl. Grand Rapids: Baker.

- Jüngling, Hans-Winfried 2012. Das Buch Jesaja. *Einleitung in das Alte Testament*. Hg. Frevel, Christian. 8. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer, 521-547.
- Karrer, Martin & Kraus, Wolfgang (Hg.) 2009. *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kennard, Douglas W. 2020. *A Biblical Theology of the Book of Isaiah*. Eugene: Wipf & Stock.
- Kertelge, Karl 2011. δικαιοσύνη. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1. Hg. Balz, Horst & Schneider, Gerhard. Stuttgart: Kohlhammer, 784-796.
- Klein, Stephanie 2005. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kristeva, Julia 1986. Word, Dialogue and Novel. *The Kristeva Reader*. Hg. Toril Moi. New York: Columbia University Press.
- Lange, Armin 2008. 'Which is Written in the Words of Isaiah, Son of Amoz, the Prophet' (CD 7.10): Quotations of and Allusions to the Book of Isaiah in Qumran Literature. *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, Hg. Dobos, Károly D. & Kószeghy, Miklós. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 275-287.
- Lim, Bo H. 2012. Isaiah: History of Interpretation. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 378-391.
- Lincoln, Andrew T. 1990. *Ephesians*. *Word Biblical Commentary*, Bd. 42. Grand Rapids: Zondervan.
- Longman, Tremper III & Reid, Daniel G. 1995. *God Is A Warrior*. Grand Rapids: Zondervan.
- Luter, Boyd A. 1993. Gospel. *Dictionary of Paul and His Letters*. Hg. Hawthorne, Gerald F. & Martin, Ralph P. Downers Grove: IVP, 369-372.

- MacDonald, Nathan 2009. Monotheism and Isaiah. *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, Hg. Firth, David G. & Williamson, Hugh G. Downers Grove: IVP, 43-61.
- Marlow, Hilary F. 2012. Creation Theology. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 105-109.
- McGrath, Alister E. 1993. Justification. *Dictionary of Paul and His Letters*. Hg. Hawthorne, Gerald F. & Martin, Ralph P. Downers Grove: IVP, 517-523.
- Menken, Maarten J. & Moyise, Steve (Hg.) 2005. *Isaiah in the New Testament*. London: T&T Clark.
- Moo, Douglas J. 2021. *A Theology of Paul and His Letters: The Gift of the New Realm in Christ*. Grand Rapids: Zondervan.
- Morales, Louis M. 2020. *Exodus Old and New: A Biblical Theology of Redemption*. Downers Grove: IVP.
- Moritz, Thorsten 1996. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. Leiden: Brill.
- Motyer, John A. 1993. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: IVP.
- Moyise, Steve 2010. *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.
- Moyise, Steve 2012. Prophets in the New Testament. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 650-657.
- Moyise, Steve 2015. *The Old Testament in the New: An Introduction*. 2<sup>nd</sup> Ed., rev. and expanded. London: Bloomsbury.
- Moyise, Steve 2020. Isaiah in the New Testament. *The Oxford Handbook of Isaiah*. Hg. Lena-Sofia Tiemeyer. Oxford: Oxford University Press, 531-541.
- Qualls, Paula & Watts, John D. 1996. Isaiah in Ephesians. *Review and Expositor* 93, 249-259.

- Pao, David W. 2000. *Acts and the Isaianic New Exodus*. WUNT 2, Bd. 130; Tübingen: Mohr Siebeck.
- Porter, Stanley E. 1997. The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology. *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Hg. Evans, Craig A. & Sanders, James A. Sheffield: Sheffield Academic Press, 79-96.
- Reid, Daniel G. 1993. Triumph. *Dictionary of Paul and His Letters*. Hg. Hawthorne, Gerald F. & Martin, Ralph P. Downers Grove: IVP, 946-954.
- Reimer, David J. 1997. קָדַח. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Bd. 3. Hg. VanGemeren, Willem A. Grand Rapids: Zondervan, 744-769.
- Rendtorff, Rolf 1984. Zur Komposition des Buches Jesaja. VT XXXIV 3, 295-320.
- Rendtorff, Rolf 1999. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd 1: *Kanonische Grundlegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Sandy, Brent D. 2012. Mountain Imagery. *Dictionary of the Old Testament Prophets*. Hg. Boda, Mark J. & McConville, James G. Downers Grove: IVP, 554-559.
- Sauer, Georg 2004. נִקְחָה. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2. Hg. Jenni, Ernst & Westermann, Claus. 6. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 106-109.
- Sauer, Georg 2004. קָנָה. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2. Hg. Jenni, Ernst & Westermann, Claus. 6. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 647-650.
- Sawyer, John F. 1996. *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schlier, Heinrich 1958. *Der Brief an die Epheser*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos.

- Schneider, Gerhard 2011. δίκαιος. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1. Hg. Balz, Horst & Schneider, Gerhard. Stuttgart: Kohlhammer, 781-784.
- Schnittjer, Gary E. 2021. *Old Testament Use of Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Schult, Hermann 2004. מנשׁ. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2. Hg. Jenni, Ernst & Westermann, Claus. 6. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 974-982.
- Scobie, Charles H. 2000. History of Biblical Theology. *New Dictionary of Biblical Theology*. Hg. Alexander, Thomas D., Rosner, Brian S., Carson, Donald A. & Goldsworthy, Graeme. Leicester: IVP, 11-20.
- Seifrid, Mark A. 1993. In Christ. *Dictionary of Paul and His Letters*. Hg. Hawthorne, Gerald F. & Martin, Ralph P. Downers Grove: IVP, 433-436.
- Seitz, Christopher R. 1993. *Isaiah 1-39. Interpretation*. Louisville: John Knox.
- Seitz, Christopher R. 1999. Canonical Approach. I. Altes Testament. *RGG<sup>4</sup>*. Hg. Betz, Hans D., Browning, Don S., Janowski, Bernd & Jüngel, Eberhard. Tübingen: Mohr Siebeck, 53f.
- Seitz, Christopher R. 2011. *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*. Grand Rapids: Baker.
- Sellin, Gerhard 1999. Epheserbrief. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2. 4., völlig neu bearb. Aufl. Hg. Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd & Jüngel, Eberhard. Darmstadt: WBG, 1344-1347.
- Soggin, Jan A. 2004. אִלְהִים. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. Hg. Jenni, Ernst & Westermann, Claus. 6. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser, 908-920.
- Strecker, Georg 2011. εὐαγγελίζω. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2. Hg. Balz, Horst & Schneider, Gerhard. Stuttgart: Kohlhammer, 173-176.
- Stromberg, Jacob 2011. *Isaiah After Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book*. Oxford: Oxford University Press.

- Swanson, Dwight 2009. The Text of Isaiah at Qumran. *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, Hg. Williamson, Hugh G. & Firth, David G. Downers Grove: IVP, 191-212.
- Sweeney, Marvin A. 1997. The Reconceptualization of the Davidic Covenant in Isaiah. *Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A.M. Beuken*, Hg. Van Ruiten, Jacques & Vervenne, Marc. Leuven: Leuven University, 41-61.
- Sweeney, Marvin A. 2001. *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- Thielman, Frank 2007. Ephesians. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Hg. Beale, Gregory K. & Carson, Donald A. Grand Rapids: Baker, 813-833.
- Thielman, Frank 2010. *Ephesians. BECNT*, Bd. 10. Grand Rapids: Baker.
- Troxel, Ronald L. 2008. *LXX Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. Leiden: Brill.
- Ulrich, Eugene C. 2008. Qumran Witness to the Developmental Growth of the Prophetic Books. *With Wisdom as a Robe: Qumran and Other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, Hg. Dobos, Károly D. & Kószeghy, Miklós. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 263-274.
- Vannoy, John R. 1997. Retribution: Theology of. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Bd. 4. Hg. VanGemeren, Willem A. Grand Rapids: Zondervan, 1140-1149.
- Von Rad, Gerhard 1987a. *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1. 9. Aufl., München: Chr. Kaiser.
- Von Rad, Gerhard 1987b. *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2. 9. Aufl., München: Chr. Kaiser.
- Wagner, J. Ross 2002. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans*. Leiden: Brill.
- Wall, Robert W. 1999. Canonical Approach. II. Neues Testament. *RGG<sup>4</sup>*. Hg. Betz, Hans D., Browning, Don S., Janowski, Bernd & Jüngel, Eberhard. Tübingen: Mohr Siebeck, 54f.



- Wasserman, Emma 2018. *Apocalypse as Holy War: Divine Politics and Polemics in the Letters of Paul*. New Haven: Yale.
- Watts, John D. 1985. *Isaiah 1-33. Word Biblical Commentary*, Bd. 24. Waco: Word Books.
- Watts, Rikki E. 1997. *Isaiah's New Exodus and Mark. WUNT 2*, Bd. 88; Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wild, Robert A 1984. The Warrior and the Prisoner: Some Reflections on Ephesians 6:10-20. *CBQ* 46, Nr. 2. 284-298.
- Wildberger, Hans 1972. *Jesaja: 1. Teilband. Biblischer Kommentar Altes Testament*, Bd. 10/1. Hg. Herrmann, Siegfried & Wolff, Hans W. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wildberger, Hans 2004. *Ἰσαΐα. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. Hg. Jenni, Ernst & Westermann, Claus. 6. Aufl. München: Chr. Kaiser, 177-209.
- Wilk, Florian 1998. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus. FRLANT*, Bd. 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Williamson, Hugh G. 1994. *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, Hugh G. 2009. Recent Issues in the Study of Isaiah. *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, Hg. Williamson, Hugh G. & Firth, David G. Downers Grove: IVP, 21-39.
- Williamson, Hugh G. 2012. Isaiah: Book of. *Dictionary of the Old Testament Prophets*, Hg. McConville, James G. & Boda, Mark J. Downers Grove: IVP, 364-378.
- Williamson, Hugh G. 2018. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27. Bd. 2. International Critical Commentary*. Hg. Davies, Graham I. & Tuckett, Christopher M. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Witherington, Ben III 2017. *Isaiah Old and New: Exegesis, Intertextuality, and Hermeneutics*. Minneapolis: Fortress Press.

- Wolff, Hans Walter 2010. *Anthropologie des Alten Testaments*. Neu hg. von Bernd Janowski. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Wright, Christopher J. 2004. *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: IVP.
- Wright, Nicholas T. 1996. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress.
- Wright, Nicholas T. 2013. *Paul and the Faithfulness of God*. 2. Bde. London: SPCK.
- Yoder Neufeld, Thomas 1997. *Put on the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians*. Sheffield: Sheffield Press.
- Zenger, Erich 2012. Heilige Schrift der Juden und der Christen. *Einleitung in das Alte Testament*. Hg. Frevel, Christian. 8. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer, 11-36.
- Ziegler, Joseph (Hg.) 1983. *Isaias. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Bd. XIV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.