

# Vorwort

Das Ezechielbuch erfreut sich seit einiger Zeit wieder einer zunehmenden Beachtung in der Forschungsdiskussion. Das hat unterschiedliche, gleichwohl miteinander zusammenhängende Gründe. Mit seiner charakteristischen Textgeschichte ist das Ezechielbuch nicht zuletzt für die Verhältnisbestimmung von protomasoretischer Tradition und der hebräischen Vorlage der LXX von Bedeutung. Dabei zeigt sich immer deutlicher, wie sehr die Rekonstruktion der Textgeschichte sowohl redaktionsgeschichtliche als auch rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen anregt, aufgreift und weiterführt. Für die Literaturgeschichte des Alten Testaments kommt dem Ezechielbuch schon wegen seiner wechselseitigen Beziehungen zur Priesterschrift und zu solchen Texten, die in jüngerer Zeit vornehmlich der *Holiness School* zugerechnet werden, sowie seiner theologischen Konzeption eine herausgehobene Stellung zu. Darüber hinaus haben jüngere Arbeiten zur Kosmologie des Alten Testaments die enge Verbindung des Ezechielbuches zu kosmologischen Entwürfen Mesopotamiens erneut ins Zentrum gestellt. Daneben tritt die Verbindung in den griechischen Raum stärker ins Bewusstsein. Beide Einsichten sind wiederum für das Bild der israelisch-jüdischen Religions- und Theologiegeschichte von Bedeutung. In methodischer Hinsicht ist das Ezechielbuch deswegen von besonderem Interesse, weil in der Forschung einerseits stilistische Phänomene häufig ohne eine adäquate literarhistorische Rückbindung in den Blick genommen werden und sich andererseits in redaktionsgeschichtlich orientierten Untersuchungen einer im Wesentlichen an anderen Textkorpora entwickelten literarkritischen Methodik gefolgt wird, ohne dass die stilistischen Spezifika des Ezechielbuches hinreichend berücksichtigt werden. Auch bietet die vielfältige Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Ezechielbuches einen willkommenen Anlass, über die Frage nachzudenken, ob und wie sich die in jüngster Zeit verstärkt in den Blick genommene Rezeptionsgeschichte der biblischen Bücher sinnvoll mit einer Fragestellung verbinden lässt, die vornehmlich an der Entstehungsgeschichte des Buches und der zeitgeschichtlichen Betrachtung seiner ursprünglichen theologischen Vorstellungsgehalte orientiert ist.

Diese vielfältigen Aspekte der Forschung zum Ezechielbuch zu bündeln und zugleich paradigmatisch voranzubringen war das Ziel der Tagung „Das Buch Ezechiel – Komposition, Redaktion und Rezeption“ der Fachgruppe Altes Testament in der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie e.V.*, die im Mai 2018 in Eisenach stattfand. Für die vorliegende Publikation wurden die Referate mit Blick auf die offene und intensive Diskussion während der Tagung überarbeitet.

Heinz-Josef Fabry präsentierte die Überlieferung des Ezechielbuchs in den Texten aus der judäischen Wüste: Die vergleichsweise wenigen Textzeugen bezeugen überwiegend den protomasoretischen Text und dokumentieren, dass

der Ezechieltext zur Zeitenwende bereits recht stabil war. Wegen des Alters der Handschriften kommt dem protomasoretischen Text die Priorität gegenüber der hebräischen Vorlage der LXX zu. 4QEz<sup>a</sup> und 11QEz belegen, dass der Langtext bereits in vorchristlicher Zeit existierte, was für eine Priorität von Ez<sup>MT</sup> gegenüber der hebräischen Vorlage der LXX spricht. Ez<sup>MT</sup> beruht damit weniger auf einer fortlaufenden Glossierung des Kurztextes als auf einer konservativen Beibehaltung eines alten Textes gegenüber einem zwischenzeitlich hasmonäisch ‚verunstalteten‘ Kurztext, wie er dann dem Übersetzer der LXX vorlag. Dass der Kurztext auch in Qumran bekannt war, lässt die Nähe der Ezechielzitate im *Midrasch zur Eschatologie* (4Q174+177) zur LXX vermuten.

Michael Konkel kommt zu einem teilweise anderen Ergebnis als Fabry. Konkel widmet sich dem für die Textgeschichte des Ezechielbuches hochbedeutsamen Papyrus 967. Wurde das Fehlen von Ez 36,23bβ–38 in Pap 967 und die gegenüber MT abweichende Kapitelfolge in der Forschung zunächst als Kopistenfehler gewertet, so tendiert die jüngere Forschung dazu, Pap 967 auf eine ältere, von MT abweichende Vorlage zurückzuführen und darin auch einen Beleg für die Priorität der LXX-Vorlage gegenüber dem MT zu sehen. Die Analyse von Ez 34 in Pap 967 fügt sich in diese Tendenz der neueren Forschung ein: Sie bestätigt die Priorität der LXX und verschärft das Problem noch dadurch, dass Pap 967 eine frühere (und kürzere) Version im Vergleich zu den gängigen Ausgaben der Septuaginta darstellt.

Anja Klein stellt mit der Ankündigung des Endes in Ez 7,1–12a ein Beispiel innerbiblischer Exegese vor, deren beiden letzten Auslegungsstufen sich auch textgeschichtlich aufzeigen lassen. Ausgangspunkt des Auslegungs- und Fortschreibungsprozesses ist ein kurzes Prophetenwort in Ez 7,6ab.7–9, das die Vision des kommenden Endes für das Nordreich aus Am 8,2 zu einem umfassenden Gerichtswort für Israel ausgestaltet. Spätere tragen das Motiv vom Tag Jhwhs und die Vorstellung eines umfassenden Weltgerichts ein. Die Ankündigung des Endes hat im Buchaufriss eine programmatiche Funktion. Sie beschließt die einleitende Gerichtsverkündigung in Ez 4–6 und formuliert mit dem drohenden Ende das Leitmotiv des ersten Buchteils in Ez 1–24(33). Gegenüber dieser älteren und durch die LXX belegten Textfassung bietet der protomasoretische Text durch Textumstellungen und Anspielungen auf Dan 8 und 9 eine weitere produktive Auslegung vor hellenistischem Hintergrund, insbesondere der Herrschaft von Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.).

Christophe Nihan untersucht mit Ez 8 einen zentralen Text des Ezechielbuches in dreifacher Perspektive: die Entstehung des Kapitels, die in ihm beschriebenen Rituale und seine Stellung in der Buchkomposition. Die text- und literakritische Analyse führt zur Rekonstruktion einer Grundschicht in Ez 8,1.3b.5–6\*. 7a.9.10–13\*.14–15\*.16–17\*.18. Die Beschreibung der Rituale in V. 5–18 wurde zwar

in der Textüberlieferung stark bearbeitet und fortgeschrieben, doch beinhaltet sie von Anfang vier Rituale (V. 3–6.7–13.14–15.16–17). Diese Rituale sind miteinander verzahnt. Das erste und zweite Ritual befassen sich mit Kultbildern und das zweite und das dritte mit der Abwehr böser Kräfte; das dritte und vierte Ritual sind durch die mythologische und rituelle Beziehung zwischen Tammuz und Šamaš verbunden. In der Kompositionsgeschichte des Buches steht Ez 8 auf einer Stufe mit einer älteren Version von Ez 43. Das Kapitel bietet somit keine Beschreibung von Kultpraktiken aus der ausgehenden Königszeit, sondern Reflexionen über jüngere Praktiken, die als Negativfolie zum Jhwh-Kult dienen.

*Franz Sedlmeier* behandelt Ez 20 und damit einen weiteren für die Entstehungsgeschichte der Ezechielbüches wichtigen Textbereich. Im Zentrum des Beitrags, der eine erneute Analyse des in mehreren Stufen gewachsenen Kapitels vorlegt, stehen die Schlussverse des Kapitels. Sie setzen gegenüber dem Grundbestand des Kapitels (20,1–39\*) und weiteren Texten, die zur Umkehr aufrufen (Ez 14,1–11; 18), einen auffälligen gnadentheologischen Akzent. Vergleichbar sind Ez 16,59–63; 36,16–38 und 43,27 und ähnlichen Aussagen in Lev 26: Gottes gnädige Annahme markiert nicht nur den Zielpunkt der Wege Gottes, sondern zugleich den Ausgangspunkt für eine neue Einsicht Israels in das eigene Fehlverhalten, die ihrerseits eine grundstürzende Reue und eine radikale Umkehr auslöst.

*Markus Saur* legt eine neue Analyse der Ägyptenworte in Ez 29,1–16; 30,20–32,32 vor, wobei er sich vor allem auf die mehrfach fortgeschriebenen Kapitel Ez 29 und Ez 31 konzentriert. Von Walter Zimmerli einst als ein ursprünglich wohl „selbstständiges Büchlein“ identifiziert, erweisen sich die Kapitel Ez 29–32 aufgrund ihrer zahlreichen Verbindungen als integraler, über mindestens drei Jahrhunderte gewachsener Bestandteil des Ezechielbüches. Ihr Grundbestand gehört zu den ältesten Texten des Ezechielbüches. Wie bei den Worten gegen Tyros, mit denen die Kapitel insbesondere durch Ez 29,17–20 verwoben sind, lässt sich zeigen, wie Gerichtsworte gegen die Völker zunehmend in eine universale Perspektive gestellt wurden, die auch auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Völkern und Israel zielte und die in Ez 31 mit dem breit ausgeführten Topos von Hochmut und Fallweisheitlich akzentuiert wurde.

*Walter Bührer* nimmt das vielgestaltige und wechselseitige Beziehungsgeflecht zwischen dem Ezechielbuch und der Priesterschrift bzw. der priester(schrift)lichen Literatur des Pentateuchs in den Blick. Die älteren priesterlichen Texte sind mit der golaorientierten Gestalt des Ezechielbüches eng verwandt. Dies belegen die gemeinsamen Bezugnahmen auf unheilsprophetische und auf naturkundlich-kosmologische Traditionen. Die golaorientierte Gestalt des Ezechielbüches bietet im Hinblick auf Gen 1,1–2,3 und Ez 1,1–28 sowie auf die Sintfluterzählung und Ez 7–8 die in traditionsgeschichtlicher Hinsicht älteren Vorstellungen. Literarische Bezüge zwischen beiden Textbereichen lassen sich indes nicht nachweisen. Das

ändert sich mit der diasporatheologischen Gestalt des Ezechielbuches, insofern diese Ex 6,2–8 und Ez 20 aufgreift.

*Christoph Koch* rekonstruiert die Vorstellung von Gottes Wohnort im Ezechielbuch anhand der mutmaßlich auf eine golaorientierte Redaktion zurückgehenden Visionen in Ez 1–3; 8–11; 40–48. Die Idee eines himmlischen Wohnorts steht im Zusammenhang mit der Solarisierung Jhwhs und ist tief in babylonischen Traditionen und Vorgaben verwurzelt. Die solaren Züge der Himmelsvision haben auch auf die großen Tempelvisionen ausgestrahlt, die zeigen, wie Jhwh in der Gestalt des Sonnengottes in seine Stadt und seinen Tempel zurückkehrt (Ez 43,1–9\*). Die in der vorexilischen Jerusalemer Tempeltheologie bezeugte Vorstellung vom Tempel als Jhwhs Wohnort wird somit nicht getilgt, sondern mit Hilfe babylonischer Vorstellungen in der Weise verändert, dass nun neben Jhwhs irdisch-kultischer Wohnstatt seine himmlische Wohnstatt expliziert wird.

*Casey A. Strine* bietet eine Zusammenschau von drei in der Diskussion um die anthropologischen Aussagen des Ezechielbuches besonders prominenter Vorstellungen: die traumatische Erfahrung der erzwungenen Migration nach Babylonien, die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen, aus eigenem Antrieb richtig zu handeln, und die Vorstellung von der *imago Dei* in Ezechiels Verständnis des Menschen. In der Zusammenschau vertritt das Ezechielbuch, das die Gestalt des Propheten als paradigmatischen Menschen zeichnet, eine optimistische Position hinsichtlich des menschlichen Vermögens, verantwortlich zu handeln. Die anthropologischen Kernaussagen werden in die Gotteskonzeption integriert. Insofern bietet das Buch eine theologische Anthropologie und eine anthropologische Theologie.

*Martin Karrer* zeichnet die Rezeption der Gestalt des Propheten und des Ezechielbuches im ersten Christentum nach: Ezechiel wird bis zur Mitte des 2. Jh. n. Chr. allein in 1Clem 17,1 namentlich erwähnt. Auch Zitate sind selten. Als Ganzes wird das Ezechielbuch in der Johannesapokalypse rezipiert. Die Schriftreferenzen beziehen sich auf die griechische Überlieferung und spiegeln deren komplizierte Entwicklung. Die hebräische Überlieferung ist eventuell bekannt. Wichtiger ist indes die griechische Überlieferung und ihr Bild von Ezechiel als dem unter den Völkern wirkenden Zeugen Gottes. Dieses Bild ist auch prägend für die Legendenbildung. Die christologische Rezeption setzt im späten 1. Jh. n. Chr. ein und greift das Bild des guten Hirten auf.

*Karin Schöpflin* spürt der neuzeitlichen und modernen Rezeptionsgeschichte des Ezechielbuches an Beispielen im Film, in der Literatur, in der Malerei und in der Architektur nach: Quentin Tarantinos Film „Pulp Fiction“ (1994); William Blake „The Marriage of Heaven and Hell“ (ca. 1790–1794); Thomas Mann „Joseph und seine Brüder II – Der junge Joseph“ (1934); E.T.A. Hoffmann „Das steinerne Herz“ (1816); Wilhelm Hauff „Das kalte Herz“ (1827); Wilfred Owens Kriegssonnet

„The End“ (zwischen 1916 und 1918), das von Benjamin Britten in seinem „War Requiem“ Op. 66 aufgenommen wurde; Francisco Collantes „Die Vision von der Auferstehung der Gebeine“ (1630); Luca Signorelli „Die Auferstehung der Toten zum Jüngsten Gericht“ (um 1500); John Roddam Spencer Stanhope „Die Vision des Ezechiel“ (1902); die Menora vor der Kenesset in Jerusalem von Benno Elkan (1956) sowie die architektonische Reminiszenz an das lebenspendende Wasser (Ez 47) in der 1987 geweihten Kirche St. Michael im fränkischen Schwanberg.

Wir danken den Autorinnen und Autoren sehr herzlich, dass sie ihre Vorträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie e.V.* und der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* sind wir sehr dankbar für die finanzielle Förderung der Tagung. Unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Berlin, Hamburg und Heidelberg, Herrn Burkhardt, Frau Einmahl, Herrn Krusche, Frau Kupski, Herrn Müller und Herrn Wind, danken wir herzlich für das sorgfältige Lektorat sowie Herrn Puvaneswaran für die Vorbereitung der Druckvorlage. Marcel Krusche hat dankenswerter Weise die Register erstellt. Den Herausgebern der BZAW danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe und dem Haus de Gruyter für die verlegerische Betreuung.

Heidelberg, Hamburg und Berlin im Juni 2019

Jan Christian Gertz  
Corinna Körting  
Markus Witte

