

Stefan Krauter

## Zur Theologie des 5. Esra-Buches

G. N. Stanton's hypothesis that 5 Ezra should be interpreted as a part of the Jewish-Christian reception of the Gospel of Matthew in the aftermath of the Bar-Kokhba-revolt is still widely accepted. This article argues that 5 Ezra is better understood in its relation to earlier Ezra materials. 5 Ezra is a radically anti-Jewish, Christian supersessionist reinterpretation of the canonical books of Ezra and Nehemia as well as the Jewish apocalypse called 4 Ezra.

*Schlüsselbegriffe:* 5. Esra-Buch, Esra, Esraschriften, Substitutionstheologie, Antijudaismus, 2. Jahrhundert n.Chr.

### I. Einleitung

Die als 4. Esra-Buch bekannte, um das Jahr 100 n.Chr. entstandene jüdische Apokalypse ist in der lateinischen Textgeschichte stets mit zwei christlichen Zusätzen überliefert, die als 5. bzw. 6. Esra-Buch bezeichnet werden. Das Interesse der modernen Forschung an diesen beiden Zusätzen stand hinter dem an der originalen jüdischen Apokalypse deutlich zurück. Ihr in zwei Rezensionen – einer sog. französischen ( $\phi$ ) und einer sog. spanischen ( $\psi$ ) – vorliegender Text wurde etabliert und es wurden Einleitungsfragen (Datierung, Herkunft, Originalsprache) diskutiert.<sup>1</sup> Zum theologischen Profil der beiden Schriften findet man jedoch wenig, was über flüchtige Andeutungen hinausginge.<sup>2</sup> Das ist insbesondere hinsicht-

---

1 Vgl. dazu v.a. die beiden grundlegenden Werke T.A. Bergren, *Fifth Ezra. The Text, Origin and Early History* (SCSt 25), Atlanta (GA) 1990; ders., *Sixth Ezra. The Text and Origin*, New York/Oxford (UK) 1998.

2 P. Geoltrain, *Le vol des ancêtres ou comment procéder à une captation d'héritage*, in: S.C. Mimouni/I. Ullern-Weitè (Hg.), *Pierre Geoltrain ou comment „faire l'histoire“ des religions? Le chantier des „origines“, les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines*, Turnhout 2006, 13–24; ders., *Remarques sur la diversité des pratiques discursives apocryphes. L'exemple de 5 Esdras*, in: Mimouni/Ullern-Weitè, *Pierre Geoltrain* (s. diese Anm.), 35–43; B.W. Longenecker, *2 Esdras* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha), Sheffield 1995, 110–121; D.A. de Silva, *Introducing the Apocrypha. Message, Context, and Significance*, Grand Rapids 2002, 346–351.

lich 5 Esr bedauerlich. Denn wenn die allgemein angenommene Datierung in die erste Hälfte des 2. Jh. n.Chr. stimmt,<sup>3</sup> dann ist dieses Werk eines der relativ wenigen Zeugnisse für die theologische Entwicklung in der Zeit kurz nach der Entstehung der neutestamentlichen Schriften.

Der bislang einflussreichste Versuch, sich dieser Aufgabe in einiger Ausführlichkeit zu stellen, G.N. Stantons Aufsatz „5 Ezra and Matthean Christianity in the Second Century“,<sup>4</sup> wurde v.a. in der englischsprachigen Forschung breit rezipiert.<sup>5</sup> Sein Ansatz, 5 Esr von (angeblichen) Anspielungen auf das Matthäusevangelium her als judenchristliche Reaktion auf den Bar Kochba-Aufstand zu deuten, wurde jedoch in neueren Beiträgen zu Recht kritisiert.<sup>6</sup> Jüngst hat nun T.A. Bergren eine Studie zu Struktur und Komposition von 5 Esr vorgelegt, die das Werk als von Gal 4,21–31 geprägte christliche (Um-)Deutung des Baruchbuches versteht.<sup>7</sup>

Im Folgenden soll eine andere Herangehensweise versucht werden, die ihren Ausgangspunkt beim Namen des Buches, also bei seiner pseudonymen Zuschreibung an Esra, nimmt und es von daher in seinen Bezügen zu den anderen Schriften des „Corpus“ der Esrabücher (Esr, Neh, 3 Esr, 4 Esr)<sup>8</sup> interpretiert. Während sich diese Deutung von Stantons Ansatz in zentralen Punkten unterscheidet, stimmt sie trotz des völlig anderen Ausgangspunktes mit der von Bergren in einigen wichtigen Punkten überein und ist daher nicht unbedingt als mit dieser konkurrierend, sondern eher als sie ergänzend aufzufassen.

3 H. Duensing/A. de Santos Otero, Das fünfte und sechste Buch Esra, in: NTApO II, Tübingen<sup>6</sup> 1997, 581–590, hier 581; M.A. Knibb, The Second Book of Esdras, in: ders./R.J. Coggins, The First and Second Books of Esdras (CNEB), Cambridge 1979, 76–305, hier 78; C. Moreschini/E. Norelli, Handbuch der antiken christlichen Literatur, Gütersloh 2007, 383; O. Plöger, Art. Das 5. und 6. Esrabuch, RGG<sup>3</sup> 2 (1957), 699f, hier 700; G. Röwekamp, Art. Esra-Literatur, LACL<sup>3</sup> 2002, 233; J.J. Schmitt, 2 Esdras, in: J.G.D. Dunn/J.W. Rogerson (Hg.), Eerdmans Commentary on the Bible, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2003, 876–887, hier 876; anders z.B. A. Lehnardt, Art. Esra/Esrabücher. V. Fünftes und sechstes Esrabuch, RGG<sup>4</sup> 2 (1999), 1588; W. Schneemelcher, Art. Esra, RAC 6 (1966), 604–606, hier 605: 2./3. Jh.; A. Hilgenfeld, Messias Judaeorum, Leipzig 1869, XLVII; A.F.J. Klijn, Art. Esra/Esraschriften. II/3, LThK<sup>3</sup> 3 (1995), 889: 3. Jh.

4 G.N. Stanton, 5 Ezra and Matthean Christianity in the Second Century, in: JThS 88 (1977), 67–83.

5 Vgl. z.B. de Silva, Introducing (s. Anm. 2), 347f; etwas zurückhaltender Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 114–120.

6 I.H. Jones, Apocrypha (Epworth Commentaries), London 2003, 19; M. Wolter, 5. Esra-Buch, 6. Esra-Buch (JSHRZ III/7), Gütersloh 2001, 786f.801.

7 T.A. Bergren, The Structure and Composition of 5 Ezra, in: VigChr 64 (2010), 115–139.

8 Zu diesem Corpus gehört auch noch 6 Esr hinzu; doch ist dieses sicher später als 5 Esr entstanden, wahrscheinlich im 3. Jh. n.Chr.

Da eine solche Herangehensweise natürlich nur sinnvoll ist, wenn es solche Bezüge überhaupt gibt, ist zunächst zu plausibilisieren, dass 5 Esr tatsächlich von Esr, Neh, 3 Esr und 4 Esr abhängig ist.<sup>9</sup> Anschließend werden die zentralen theologischen Themen von 5 Esr v.a. im Gegenüber zu denen von 4 Esr herausgearbeitet. Schließlich ist zu fragen, ob bzw. wie 5 Esr innerhalb des überlieferten „Corpus“ von Esraschriften als eine Art „christliche Lektürearweisung“ fungiert.

## II. Die Beziehung von 5 Esr zu den früheren Esraschriften

### 1. Zu Textgeschichte und Textentstehung

In den Druckausgaben der Vulgata seit der Editio Clementina von 1592 findet man aufgrund eines Beschlusses der vierten Sessio des Trienter Konzils von 1546 in einem Anhang nach dem Neuen Testament den „liber Esdrae tertius“ (= 3 Esr) und den „liber Esdrae quartus“ (= 4–6 Esr).<sup>10</sup> 5 Esr ist als Kapitel 1 und 2 des „liber Esdrae quartus“ abgedruckt, d.h. als „Prolog“ zum darauf folgenden 4 Esr, das die Kapitel 3–14 umfasst. Manche Forscher schließen aus diesem Befund, 5 Esr sei von Anfang an eben dazu, also als Prolog zu 4 Esr, verfasst worden.<sup>11</sup> Dieser Schluss ist allerdings nicht richtig.

Die Reihenfolge der Esraschriften in den für die Etablierung des Textes relevanten Handschriften ist nämlich nicht in allen Fällen dieselbe wie in den Druckausgaben der Vulgata. Esr, Neh, 3 Esr, 5 Esr, 4 Esr, 6 Esr findet sich nur in der die französische Textrezension bezeugenden Handschrift A. Die ebenfalls zu dieser Rezension gehörende Handschrift S bietet Esr, Neh, 3 Esr 3,1–5,3, 5 Esr, 3 Esr 1,1–2,15, 4 Esr, 6 Esr, trennt also 5 Esr von 4 Esr. In den Handschriften der spanischen Rezension steht 5 Esr stets hinter 4 Esr und 6 Esr am Schluss der ganzen Sammlung.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Dies gilt selbstverständlich nur innerhalb eines produktionsorientierten Paradigmas; in einem rezeptionsorientierten Paradigma könnte man die Bezüge innerhalb des Corpus der Esraschriften völlig unabhängig von eventuellen literarischen Abhängigkeiten zwischen ihnen untersuchen.

<sup>10</sup> Bergren, *Fifth Ezra* (s. Anm. 1), 6.

<sup>11</sup> B.M. Metzger, *The Fourth Book of Esra*, in: OTP 1 (1983), 516–559, hier 517f; E.L. Rowell, *Fifth and Sixth Ezra*, in: W.E. Mills/R.F. Wilson, *Mercer Commentary on the Bible*, Bd. 5: *Deuterocanonicals/Apocrypha*, Macon 2002, lviii f, hier lviii; M. Sæbø, *Art. Esra/Esraschriften*. 6. Die lateinischen Erweiterungen von V und VI Esra, TRE 10 (1982), 382f, hier 382; Schmitt, *2 Esdras* (s. Anm. 3), 876; J.L. Trafton, *Second Esdras*, in: Mills/Wilson, *Mercer Commentary on the Bible* 5 (s. diese Anm.), 171–191, hier 172.

<sup>12</sup> Wolter, *5. Esra-Buch* (s. Anm. 6), 771f.

Aus diesem Befund lässt sich plausibel erschließen, dass 5 Esr eine ursprünglich selbständige Schrift ist, die erst sekundär in eine Sammlung der Esraschriften eingefügt<sup>13</sup> und dabei an 4 Esr angefügt worden ist.<sup>14</sup> Es wurde dadurch zum christlichen Prolog (bzw. Appendix) der jüdischen Apokalypse.

## 2. Motivbezüge

Die Frage, ob 5 Esr als Zusatz zu 4 Esr verfasst wurde, ist also mit großer Wahrscheinlichkeit verneinend zu beantworten. Von ihr ist allerdings die Frage zu unterscheiden, ob 5 Esr in Kenntnis, ja eventuell sogar unter Aufnahme von und in Auseinandersetzung mit 4 Esr sowie den anderen früheren Esraschriften, Esr, Neh und 3 Esr, geschrieben wurde. Indizien dafür wären charakteristische, ja spezifische Motive aus den früheren Esraschriften in 5 Esr. Solche lassen sich auch tatsächlich finden.

**a) Esra als Prophet** An erster Stelle ist die Zuschreibung des Werkes an Esra zu nennen. Das scheint zunächst eine Selbstverständlichkeit zu sein. Es ist aber keine, wie schon das *Chronicon paschale*, Epiphanius und die *Inventiones nominum* bemerkten, die aus den Angaben in Esr, Neh, 3 Esr, 4 Esr und 5 Esr auf die Existenz zweier verschiedener Esras schlossen.<sup>15</sup> Diese Angaben sind nämlich durchaus verwickelt.

Die französische Rezension von 5 Esr beginnt mit einem Titel „*liber Ezrae prophetae*“ (5 Esr 1,1), einem Stammbaum Esras (5 Esr 1,1–3) und einer Orts- und Zeitangabe (*qui fuit captivus in regione Medorum, in regno Artaxersis regis Persarum*; 5 Esr 1,3). Damit wird ein Hinweis in zwei verschiedene Richtungen gegeben. Der mit Esr 7,1–5 und 3 Esr 8,1–2 mehr oder weniger übereinstimmende Stammbaum sowie die Erwähnung des aus Esr 7,1 bekannten „Königs der Perser Artaxerxes“<sup>16</sup> identifizieren den Esra von 5 Esr eindeutig mit dem Esra von Esr, Neh und 3 Esr. Dieser ist freilich sowohl im Esrabuch und Nehemiabuch der hebräischen Bibel als auch in den Esraschriften der Septuaginta Esdr α' (= 3 Esr) und Esdr β' (= Esr+Neh) als Priester und Schreiber dar-

<sup>13</sup> Sie wird durch die Entscheidung des Konzils, den *libri Esdrae tertius* und *quartus* nur minderen kanonischen Rang zuzusprechen, auseinandergerissen.

<sup>14</sup> Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 771 f.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 794.

<sup>16</sup> Wie Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 795, zu Recht bemerkt, ist dies ein Hinweis auf die literarische Figur „Artaxerxes“, nicht auf eine der historischen Herrscherfiguren dieses Namens.

gestellt (vgl. z.B. Esr 7,12: כְּהֵנָּה סֵפֶר דִּי־אֱלֹהִים שְׁמִיא), jedoch nicht als Prophet.

Die Bezeichnung Esras als Prophet weist also deutlich in eine andere Richtung, nämlich auf 4 Esr. Erst dort – und in deutlich späteren Esraschriften (z.B. griechApkEsr 1,1.3) – wird Esra als Prophet bezeichnet (4 Esr 12,42).<sup>17</sup> Dieses „innovative“ Esrabild von 4 Esr hat freilich in den früheren Esraschriften (Esr, Neh, 3 Esr) einen Anknüpfungspunkt: die Rolle Esras als des (Wieder-)Verkünders der Tora (Esr 7,12–26; Neh 7,73b–8,12; 3 Esr 8,9–24; 9,37b–55). Sie wird in 4 Esr ausgebaut zu einer Stilisierung Esras als eines zweiten Mose, der das verlorene Gesetz (4 Esr 4,23; 14,21) wiederbringt, indem er es mit Hilfe einer übernatürlichen Gedächtniserweiterung fünf Schreibern diktiert (4 Esr 14,37–43). Bei dem vierzigtägigen Diktat entstehen allerdings nicht nur die vierundzwanzig für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften des hebräischen Kanons wieder, sondern darüber hinaus auch noch siebenzig Schriften, die nur für die Weisen bestimmt sind. Mit ihnen stellt Esra also auch das Wissen über die Geheimnisse und das Ende der Zeiten wieder her, das Mose mit der Maßgabe offenbart worden war, es für sich zu behalten (4 Esr 14,5f). Durch die Einführung dieser Unterscheidung zwischen exoterischen und esoterischen Offenbarungen ist nun die Brücke geschlagen vom traditionellen Schreiber des Gesetzes zum „Propheten Esra“, dem göttliche Geheimnisse enthüllt werden.

Soweit scheinen die Bezüge klar: 5 Esr nimmt aus 4 Esr das Bild vom Propheten Esra auf, das seinerseits eine Weiterentwicklung des Esrabildes von Esr, Neh und 3 Esr ist, und verstärkt durch den Stammbaum, die Datierung und die Verortung die Rückbezüge auf den Priester und Schreiber Esra.

Aus der spanischen Rezension von 5 Esr ergibt sich freilich ein anderes Bild. Der Beginn „Wort des Herrn, das zu Esra geschah, dem Sohn des Chusi, in den Tagen des Königs Nebukadnezar“ gibt zwei Hinweise in Richtung 4 Esr: Die Wortereignisformel identifiziert Esra als Prophet und verweist damit, wie dargelegt, auf 4 Esr 12,42. Die Erwähnung „Nebukadnezars“ passt zur Zeit- und Ortsangabe in 4 Esr 3,1: *anno tricesimo ruinae civitatis eram in Babylone*.<sup>18</sup> Auf der anderen Seite schließt jedoch die Erwähnung eines Chusi als Vater Esras eine Identifikation mit dem Priester und Schreiber Esra aus. Das bedeutet nun aber, dass sozusagen

17 Vgl. dazu R.A. Kraft, „Ezra“ Materials in Judaism and Christianity, in: ANRW II 19.1 (1979), 119–136, hier 127–129.

18 Auch dies ist (mit Wolter, 5. Esra-Buch [s. Anm. 6], 796) keine historische Zeitangabe, sondern ein literarischer Verweis.

rückwirkend der Esra von 4 Esr von dem Esra aus Esr, Neh und 3 Esr unterschieden wird – also genau umgekehrt wie in der französischen Rezension, die ihre Identifikation betont. *Auch* dies hat einen Anhaltspunkt in 4 Esr, nämlich die etwas rätselhafte Benennung Esras als Salatiel.<sup>19</sup> Ob dieser etwas mit dem Sohn Jojachins/Jechonjas und Onkel bzw. Vater Serubabels Schealtiel (Hag 1,1.12.14; 2,2.23; 1 Chron 3,17.19; Esr 3,2.8; 5,2; Neh 12,1) zu tun hat, ist unklar. Jedenfalls scheint diese Benennung den Esra von 4 Esr von dem Esra aus Esr, Neh und 3 Esr zu distanzieren.

Die etwas ambige Stellung des Esra aus 4 Esr wird also in 5 Esr je nach Rezension in die eine oder andere Richtung vereindeutigt: zu einer klaren Identifikation mit dem Priester und Schreiber ( $\phi$ ) oder zu einer klaren Unterscheidung von ihm ( $\psi$ ). Was man für ursprünglich hält, hängt natürlich davon ab, wie man die beiden Rezensionen insgesamt bewertet.<sup>20</sup> Ein Indiz für die Ursprünglichkeit des Identifikationsmodells der französischen Rezension läge vor, wenn sich weitere Bezüge auf Esr, Neh und 3 Esr finden ließen.

**b) Gottes Wohltaten und Israels Schuld** Dass dies tatsächlich der Fall ist, lässt sich an dem Abschnitt 5 Esr 1,5–24 zeigen. Dort werden in immer neuen, sich steigernden Anläufen das Versagen und die Schuld Israels angesichts der Heilstaten Gottes aufgezeigt. Hier wird deutlich erkennbar eine ziemlich breit bezeugte Tradition aufgenommen. Frühere Texte sind Ps 78,13–64; 106,7–43 und Neh 9,6–31.<sup>21</sup> Von ihnen ist hier natürlich v.a. Neh 9 interessant. Dass 5 Esr sich *ausschließlich* und *direkt* auf diesen

19 M.E. Stone, Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra (Hermeneia), Minneapolis 1990, 55f; ders., The Metamorphosis of Ezra. Jewish Apocalypse and Medieval Vision, in: ders., Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha. With Special Reference to the Armenian Tradition (SVTP 9), Leiden u.a. 1991, 359–376, hier 360f.

20 Vgl. dazu Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 773f. Die Ursprünglichkeit der spanischen Rezension hat insbesondere Bergren, Fifth Ezra (s. Anm. 1), 174–211 (zuvor schon J. Daniélou, Les origines du christianisme latin, Paris 1978, 31; M.R. James, Introduction, in: R.L. Bensley, The Fourth Book of Ezra. The Latin Version Edited from the MSS [TaS 3.2], Cambridge 1895, xlv–lxiii) nachzuweisen versucht.

21 Vgl. auch SapSal 10–19; spätere jüdische Texte: TJII zu Dtn 1,1; BemR 16,24 zu Num 14,11; jüdische Texte, die nur den positiven Teil, d.h. die Aufzählung der Heilstaten Gottes, übernehmen: Ps 105; Dayyenu der Pessach-Haggada; christl. Rezeption: Just., Dial. 131–133; Meliton, Peri pascha 81–90 u.a.; Improperia der Karfreitagsliturgie. Vgl. dazu v.a. T.A. Bergren, 5 Ezra, Dayyenu and Improperia. The Tradition History of the Exodus-Review in 5 Ezra 1, in: B.G. Wright (Hg.), A Multifarious Heritage, FS R.A. Kraft, Atlanta 1999, 109–122, hier 110; ders., Structure (s. Anm. 7), 127; M.D. Brocke, On the Jewish Origin of the „Improperia“, in: Immanuel 7 (1977), 44–51; Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 796.

Text beziehe, kann man sicherlich nicht behaupten. Spezifische wörtliche Übereinstimmungen oder eine übereinstimmende charakteristische Reihenfolge der Erwähnungen von Heilstaten Gottes findet man nämlich nicht. Dennoch gibt es mehrere Hinweise darauf, dass – neben anderen Traditionen – gerade der Text aus Neh 9 im Hintergrund von 5 Esr 1,5–24 stehen könnte. Eine erste auffällige Gemeinsamkeit gegen Ps 78 und Ps 106 ist, dass Gott in der Zeit des Exodus und der Wüstenwanderung ausschließlich barmherzig und vergebend auf den Undank Israels für seine Heilstaten reagiert. In Ps 78 und insbesondere in Ps 106 ist an mehreren Punkten davon die Rede, dass Gottes Zorn entbrenne und er die Israeliten strafe (Ps 78,21.31.33; 106,15.17f.23.26f, mit der charakteristischen Idee, dass nur die Interzession Moses und Pinhas Gottes Zorn abwenden konnte). In Neh 9 und 5 Esr ist hingegen *nur* von Wohltaten – angesichts des Undanks: paradoxen Wohltaten (5 Esr 1,23) – die Rede, bis zu dem Punkt, an dem Gott Israel den Völkern preisgibt. Dazu passt eine zweite Beobachtung: In beiden Texten „beschwört“ Gott Israel, sich nicht von ihm abzuwenden (Neh 9,29f; 5 Esr 1,28–30). Als dritte Gemeinsamkeit lässt sich die Aufnahme des sogenannten „Prophetenmord“-Motivs nennen (Neh 9,26; in 5 Esr erst kurz später: 5 Esr 1,32).

Der wichtigste Hinweis besteht freilich darin, dass das Bußgebet von Neh 9 in der Septuaginta und von da aus auch in einigen lateinischen Zeugen nicht wie im hebräischen Text den acht Leviten, sondern Esra selbst in den Mund gelegt wird (Esdr β' 19,6).<sup>22</sup> Hier scheint der Schlüssel zu liegen, warum überhaupt die Tradition des Aufweises der Schuld Israels angesichts der Heilstaten Gottes mit Esra in Verbindung gebracht wurde. Damit ist ein Zusammenhang von 5 Esr und Esr, Neh, 3 Esr plausibel gemacht. Denn zum Esra von 4 Esr passt eine derartige Botschaft kaum. Zwar finden sich auch dort große heilsgeschichtliche Rückblicke, die teilweise (kurz) auf den Exodus eingehen, doch dienen diese meist, von der Schöpfung und dem Fall Adams ausgehend, dem Aufweis der Unfähigkeit der Menschen, Gottes Gesetz zu erfüllen, weniger dem Aufweis der Undankbarkeit Israels gegenüber Gottes Heilstaten (4 Esr 3,3–26; 6,38–59; 9,28–37; 14,28–32).<sup>23</sup>

**c) Zion** Einen klaren Rückbezug auf 4 Esr findet man hingegen an zwei weiteren, zentralen Stellen von 5 Esr: Am Ende des ersten Teils, der

<sup>22</sup> Vgl. Biblia sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII [...] edita, Bd. 8: Libri Ezrae Tobiae Iudith, Rom 1950, Apparat zu II Esdr 9,6.

<sup>23</sup> Geoltrain, Remarques sur la diversité (s. Anm. 2), 39.

Estras Verkündigungsauftrag als Unheilsprophet für Israel umfasst, ungefähr in der Mitte des Buches erscheint Zion personifiziert als um ihre Kinder klagende Mutter (5 Esr 2,2–6). Das ist ein eindeutiger Hinweis auf Estras Vision einer Frau (4 Esr 9,38–10,24), die um ihren Sohn klagt, die die Mitte und den zentralen theologischen Wendepunkt von 4 Esr bildet. Estras Vision von der Sammlung des Gottesvolkes durch den Messias auf dem Zion, die in 4 Esr den Höhepunkt kurz vor dem Ende des Buches bezeichnet (4 Esr 13,32–40), wird in 5 Esr 2,42–47, der Vision der Märtyrerkronung durch den Sohn Gottes auf dem Zion, als Abschluss des Buches aufgenommen. Insbesondere die Tatsache, dass die beiden Motive an denselben Stellen in der jeweiligen Gesamtstruktur der Bücher erscheinen, macht eine bewusste Aufnahme und Auseinandersetzung des Autors von 5 Esr mit den Vorgaben aus 4 Esr sehr wahrscheinlich.<sup>24</sup>

### III. Theologische Themen

5 Esr nimmt verschiedene Motive aus den früheren Estraschriften Esr, Neh, 3 Esr und 4 Esr auf. Von daher erscheint es sinnvoll, die Theologie des Buches als Auseinandersetzung mit diesen früheren Estraschriften zu erfassen zu versuchen: Wie rezipiert 5 Esr theologische Themen aus diesen jüdischen Schriften, modifiziert sie und integriert sie zu einem neuen, christlichen theologischen Entwurf?

Bei der Bearbeitung dieser Fragestellung sind die Diskussionen in der modernen Forschung über das richtige Verständnis der in 5 Esr rezipierten verschiedenen Estraschriften zwar zu berücksichtigen, aber doch nur von sozusagen zweitrangiger Bedeutung. Insbesondere im Falle von 4 Esr ist ja umstritten, ob und wenn ja welche der teilweise divergierenden oder sogar widersprüchlichen Aussagen des Werkes die Ansicht des Autors wiedergeben.<sup>25</sup> Diese Debatte ist zwar in ihrer Breite wahrzunehmen, eine Entscheidung ist aber für das hier angestrebte Ziel nicht notwendig. Es geht ja nicht darum, ob 5 Esr die Vorgaben aus 4 Esr und den anderen

<sup>24</sup> Vgl. dazu Geoltrain, *Le vol des ancêtres* (s. Anm. 2), 14; ders., *Remarques sur la diversité* (s. Anm. 2), 40f; Jones, *Apocrypha* (s. Anm. 6), 17; Wolter, *5. Esra-Buch* (s. Anm. 6), 791f; gegen Stanton, *5 Ezra* (s. Anm. 4), 71.

<sup>25</sup> Vgl. dazu den Überblick bei Stone, *Fourth Ezra* (s. Anm. 19), 11–21; K.M. Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra. Wisdom Debate and Apocalyptic Solution* (JSJ.S 130), Leiden/Boston 2008, 1–40.

früheren Esraschriften „richtig“ verstanden hat, sondern nur darum, *wie* es sie verstanden und vor allem wie es sie kreativ verarbeitet hat.<sup>26</sup>

## 1. Altes und neues Gottesvolk

Den Ausgangspunkt für einen solchen Versuch, das theologische Profil von 5 Esr zu erfassen, soll der das Buch prägende Gegensatz zwischen altem und neuem Gottesvolk bilden. Er gibt dem Buch seine Struktur: Unheilsverkündigung an das alte (5 Esr 1,5–2,9) und Heilsverkündigung an das neue Gottesvolk (5 Esr 2,10–48) sind antithetisch aufeinander bezogen. Vorverweise (5 Esr 1,24.35–40) und Rückverweise (5 Esr 2,10.33) verklammern die beiden Teile.<sup>27</sup>

Das Verhältnis zwischen altem und neuem Gottesvolk ist grundsätzlich als vollständige Substitution vorgestellt.<sup>28</sup> Die endgültige Verwerfung des alten Gottesvolkes Israel wird im ersten Teil steigernd angekündigt (5 Esr 1,21: *quid faciam vobis adhuc?*), mehrfach festgestellt (5 Esr 1,24: *quid tibi faciam, Iacob? ... ego vos derelinquam*; 1,30: *modo autem quid faciam vobis? proiciam vos a facie mea*) und schließlich bis hin zu erschreckenden Bildern physischer Vernichtung ausgezogen (5 Esr 1,33: *domus vestra deserta est, proiciam vos sicut ventus stipulam. et filii procreationem non facient*; 2,7: *dispergantur in gentes, nomina eorum deleantur a terra*).<sup>29</sup> Das neue Gottesvolk wird Israel gegenüber als „anderes“ (5 Esr 1,24 [ψ]: *altera gens*), „kommendes“ (5 Esr 1,35.37.38: *populus veniens*) Volk bezeichnet; die französische Rezension scheint sogar durch den Plural *ad alias gentes* (5 Esr 1,24 [φ]; vgl. auch 2,34: *vobis dico, gentes*) einen noch deutlicheren Hinweis zu geben, dass es sich um ein Volk aus Nichtjuden handelt.

Obwohl also keine personale Kontinuität besteht, steht doch nicht das neue völlig beziehungslos neben dem alten Gottesvolk.<sup>30</sup> Zwei zentrale Bilder machen dies deutlich. Das eine ist die Vorstellung eines neuen Exodus

26 Vgl. den analogen Hinweis hinsichtlich des Baruchbuches bei Bergren, Structure (s. Anm. 7), 122.

27 Vgl. Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 781–784.

28 Schmitt, 2 Esdras (s. Anm. 3), 877. Vgl. die Charakterisierung des Werkes als „radically revisionist, Christian supersessionist“ bei Bergren, Structure (s. Anm. 7), 117.

29 Das könnte einen Anhalt an den enormen Bevölkerungsverlusten nach dem Bar Kochba-Aufstand haben; vgl. W. Eck, The bar Kokha Revolt. The Roman Point of View, in: JRS 89 (1999), 76–89; sicher ist das aber nicht. In 5 Esr 2,6f ein *vaticinium ex eventu* der Zerstörung Jerusalems nach dem Aufstand von 132–135 n. Chr. zu sehen, ist keineswegs zwingend; vgl. Wolter, 5. Esra-Buch (s. Anm. 6), 790; gegen Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 115; de Silva, Introducing (s. Anm. 2), 348.

30 Gegen F. Hahn, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998, 149.

aus dem Osten in 5 Esr 1,35–40. In dieser Passage wird einerseits die Diskontinuität zwischen den Völkern betont: Das kommende Volk hat Gott nicht gehört, seine Zeichen nicht geschaut und seine Propheten nicht gesehen (1,35f). Dennoch wird es dem alten Volk durch die Figur des neuen Exodus nicht nur parallelisiert, sondern auch als seine legitime Weiterführung dargestellt.

Noch deutlicher wird dies an der bereits erwähnten Symbolgestalt der Mutter Zion. Einerseits steht die Mutter Zion, die über ihre verlorenen Kinder klagt (5 Esr 2,2–7), in scharfer Antithese zur Mutter bzw. Amme Kirche, die ihre Kinder aufnimmt, umarmt, stärkt und sich mit ihnen freut (5 Esr 2,15.25.30). Und doch ist diese Mutter Kirche, wie sich in 5 Esr 2,40f herausstellt, letztlich keine andere als Zion, und ihre Kinder sind – paradoxerweise! – das Volk, das *von Anfang an* berufen ist (*qui vocatus est ab initio*).

Diese konsequente Substitutionstheologie macht eindeutig klar, dass 5 Esr nicht – wie immerhin eine kleine Minderheit von Forschern annimmt<sup>31</sup> – ein antik jüdisches Werk sein kann. Sie spricht neben anderem<sup>32</sup> auch dagegen, dass es sich – wie die große Mehrheit der Forscher behauptet<sup>33</sup> – um ein judenchristliches Werk handelt, denn für eine Kirche aus Juden und Nichtjuden ist in diesem Modell kein Platz.

Doch überraschenderweise hat gerade die Substitutionstheologie von 5 Esr durchaus Anhaltspunkte in 4 Esr. Diese Schrift nimmt ihren Ausgang von der quälenden Frage, wie es sein kann, dass Zion zerstört ist, während Babylon im Überfluss lebt (4 Esr 3,2: *quoniam vidi desertionem Sion et abundantiam eorum qui habitabant in Babylone*). Das ist offensichtlich ungerecht, weil Israel sich anders als alle anderen Völker immerhin bemüht hat, Gottes Gesetz zu erfüllen (4 Esr 3,32–36), es widerspricht Gottes Erwählung (4 Esr 6,56–59: *et si propter nos creatum est saeculum, quare non hereditatem possidemus nostrum saeculum?*) und es zieht seine Verheißung in Zweifel (4 Esr 3,15: *et dixisti ei, ut non umquam derelinquas semen eius*). Darum kommt Esra immer wieder auf diese Frage zurück; mag es auch hinsichtlich all der anderen verlorenen Geschöpfe Gottes

31 Jones, Apocrypha (s. Anm. 6), 16–20.33; J.C. O'Neill, The Desolate House and the New Kingdom of Jerusalem. Jewish Oracles of Ezra in 2 Esdras 1–2, in: W. Horbury (Hg.), *Templum amicitiae. Essays on the Second Temple*. FS E. Bammel (JSNT.S 48), Sheffield 1991, 226–236.

32 S.u. III.3.

33 Klijn, Art. Esra/Esraschriften (s. Anm. 3), 889; Knibb, The Second Book of Esdras (s. Anm. 3), 85.97; Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 116; Rowell, Fifth and Sixth Ezra (s. Anm. 11), lviii; Trafton, Second Esdras (s. Anm. 11), 172.

Sache sein, hinsichtlich Israels gibt Esra nicht nach (4 Esr 8,15: *de omni homine tu magis scis, de populo autem tuo quod mihi dolet*).

Ein Strang theologischer Aussagen von 4 Esr scheint nun gerade darauf hinauszulaufen, ihn von dieser Haltung abzubringen: In immer neuen Anläufen erklärt der Engel Uriel Esra, dass diese Welt um der kommenden willen geschaffen sei, die nur für wenige bestimmt sei. Gott freue sich an diesen wenigen, um die Masse jener, die verloren gehen, trauere er nicht (4 Esr 7,61: *et non contristabor super multitudinem eorum qui perierunt*). Dementsprechend wird Esra zwar für sein Mitleid und seine Demut gelobt, aber dennoch zur Entsolidarisierung von den vielen, und das heißt auch: von seinem Volk, aufgefordert (4 Esr 8,46–62). Zu ihrem Ziel kommt diese Linie in 4 Esr 9,7f: *Et erit, omnis qui salvus factus fuerit et qui poterit effugere per opera sua vel per fidem in qua credidit, is relinquetur de praedictis periculis et videbit salutare meum in terra mea et in finibus meis, quae sanctificavi mihi a saeculo*. Das ist eine ganz universalistische Aussage, in der für die Erwählung des Gottesvolkes Israel kein Platz mehr ist; zugleich ist es eine ganz und gar partikularistische Aussage, weil klar ist, dass es sich um eine kleine Schar von Gerechten handelt, während die große Menge der Verlorenen an dieser Anforderung scheitert.<sup>34</sup>

Die Position Uriels ist wohl nicht das Endergebnis, auf das 4 Esr hinauswill. Am Ende des Werkes, in der Rede Esras an das Volk wird eher eine „modifizierte“ Bundestheologie vertreten, die die Vorstellung vom lebensbringenden Toragehorsam Israels und die apokalyptische Lehre von der kommenden Welt zusammenbringt (4 Esr 14,27–35).<sup>35</sup> Der Esra aus 5 Esr hingegen scheint die Lektion Uriels gelernt zu haben: Ohne Mitleid verkündet er die Verwerfung des alten Gottesvolkes und die Herausführung eines neuen. Er findet sogar eine Erklärung, wie das zu Gottes Verheißung passen kann: Gott verlässt Israel, weil es ihn verlassen hat (5 Esr 1,25), ja vielmehr weil es sozusagen sich selbst verlassen hat (5 Esr 1,27). Allerdings werden die Größenverhältnisse korrigiert: Während in der abschließenden Zionsvision von 4 Esr die Menge der Feinde des Messias unzählbar ist und die friedfertige Schar der Gerechten klein (4 Esr 13,5.12.34), sieht Esra in 5 Esr 2,24 die unzählbare Schar der Erlösten auf dem Zion.<sup>36</sup>

Man kann vielleicht so weit gehen, sogar zu vermuten, dass die beiden oben genannten Bilder von 5 Esr – die Mutter Zion und der neue Exodus – nicht (nur) als Gegenentwurf zu den entsprechenden in 4 Esr, sondern

<sup>34</sup> Vgl. dazu Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 98–100.

<sup>35</sup> Hogan, Theologies in Conflict (s. Anm. 25), 214.232.

<sup>36</sup> Vgl. Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 119.

(auch) als deren Auslegung zu verstehen sind. Die trauernde Mutter Zion aus 4 Esr 9f wird ja nicht wiederhergestellt, sondern in ein grundlegend neues, himmlisches Jerusalem transformiert,<sup>37</sup> ist also durchaus ähnlich wie in 5 Esr die Mutter/Amme Kirche dieselbe und doch eine andere. Die Vorstellung eines neuen Exodus aus dem Osten scheint 5 Esr aus der Identifikation der friedfertigen Schar auf dem Zion mit den rückkehrenden zehn Nordstämmen in 4 Esr 13,39–50 gewonnen zu haben. Wie diese den im Land lebenden Juden durch ihren treuen Gesetzesgehorsam überlegen sind, so ist es nun das neue Gottesvolk.<sup>38</sup>

## 2. Gottes Fürsorge für sein Volk

Der Beginn des zweiten Teiles von 5 Esr betont ausdrücklich, dass das Heilsgut, das das neue Volk bekommt, dasselbe ist, wie dasjenige, das Israel bekommen hätte: die Königsherrschaft Jerusalems (5 Esr 2,10). Dieser Satz verschleiert, dass zwischen den beiden Teilen des Werkes ein tiefgreifender Wandel stattfindet, den man gut an dem Begriff *mirabilia* aufzeigen kann. Bezeichnet dies am Beginn in 5 Esr 1,14 die Wundertaten Gottes beim Exodus, so im Schlusssatz 5 Esr 2,48 die in der Vision gesehenen Geheimnisse der kommenden Welt.<sup>39</sup>

Von dieser Beobachtung ausgehend, kann man feststellen, dass der ganze zweite Teil des Werkes, die Heilsverkündigung an das neue Gottesvolk, um die Themen Tod, Auferweckung, (jenseitiges) Paradies kreist (5 Esr 2,11f.16.18f.23[ψ].31<sup>40</sup>.34f). Für das gegenwärtige Leben werden hingegen Bedrängnisse angedeutet (5 Esr 2,18.27.36); die Märtyrerkrönung in der abschließenden Vision könnte ein Hinweis auf die realen Hintergründe sein (5 Esr 2,43.45).<sup>41</sup>

37 H. Lichtenberger, Zion and the Destruction of the Temple in 4 Ezra 9–10, in: B. Ego u.a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 239–249, hier 247f.

38 Vgl. dazu ausführlich T.A. Bergren, The „People Coming from the East“ in 5 Ezra 1:38, in: JBL 108 (1989), 675–683.

39 Dies übersieht Stanton, 5 Ezra (s. Anm. 4), 70: „[...] 5 Ezra takes pains to stress that the ‚coming people‘ inherit, apparently without modification, all the privileges of Israel.“

40 Falls man hier mit *filiis tuos dormientes memorare* zu lesen hat, wäre das eventuell als Korrektur von 4 Esr 7,102–115 zu verstehen, wo Fürbitten am Tag des Gerichts ausgeschlossen werden, was (auch) als Verbot von Fürbitten für Tote verstanden wurde (s.u.).

41 Parallelen finden sich in Passio Perpetuae et Felicitatis, Herm. und EvPetr. Vgl. Hahn, Apokalyptik (s. Anm. 30), 149; Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 116f; Moerschini/Norelli, Handbuch (s. Anm. 3), 383; anders Schmitt, 2 Esdras (s. Anm. 3), 877: Es handle sich um die vor der Parusie Verstorbenen (wie in 1 Thess 4,15–17).

Mit diesem Kontrast zwischen Gottes vergeblicher irdischer Fürsorge für das alte Gottesvolk und Gottes erfolgreicher „jenseitiger“ Fürsorge für das neue Gottesvolk vollzieht 5 Esr aber genau die theologische Bewegung von 4 Esr nach: Auch dort ist die Transformation der Idee des Gottesvolkes verbunden mit einer Abwendung vom Ergehen in dieser Welt und einer Hinwendung zu den Geheimnissen (*mirabilia*; 4 Esr 7,27; 13,14.56.57; 14,5) der kommenden Welt. Esras abschließende Rede an das Volk stellt das irdische Heilsgut Zion als irreversibel verloren dar (4 Esr 14,31f), Niederhaltung der Begierden und Gehorsam gegenüber der erneuerten Tora führen zu Erbarmen nach dem Tode (4 Esr 14,34: *si ergo imperaveritis sensui vestro et erudieritis cor vestrum, vivi conservati eritis et post mortem misericordiam consequemini*).

Man kann sogar überlegen, ob hierin ein Hinweis auf eine ähnliche Funktion der beiden Schriften liegt: Die Enthüllung apokalyptischer Geheimnisse in 4 Esr bearbeitet das theologische Problem, wie es sein kann, dass gegen Gottes Verheißung und offensichtlich ungerechterweise Rom Israel besiegen und den Tempel zerstören konnte. Sie hat damit die Funktion, die Plausibilität der jüdischen Religion angesichts ihres anscheinend greifbaren Scheiterns zu sichern. Ebenso könnte 5 Esr (auch) die Funktion haben, angesichts von beginnenden Unterdrückungs- und Bedrängungserfahrungen die angefochtene Überzeugungskraft des christlichen Glaubens zu stärken, indem die Aufmerksamkeit auf die geheimnisvolle Wirklichkeit der jenseitigen Welt gelenkt wird<sup>42</sup> – und indem das alte Gottesvolk (durchaus drohend) als negatives Beispiel dafür aufgebaut wird, was geschieht, wenn man sich nicht überzeugen lässt (vgl. die Ermahnung in 5 Esr 2,35–41).

### 3. Die Antwort des Gottesvolkes

Der grundlegende Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk ist, dass das alte Volk Gottes Gesetz trotz vielfacher Ermahnung und Motivation nicht erfüllt hat (5 Esr 1,7f; 2,1), während das neue es erfüllt (5 Esr 1,24; 2,40). Insbesondere die Frage nach der Identität dieses Gesetzes und die Frage nach der Erfüllbarkeit des Gesetzes sind von Interesse. Nach einer Mehrheit der Ausleger hält 5 Esr die Tora für erfüllbar,

42 5 Esr ist aber anders als 4 Esr von der Gattung her keine Apokalypse; gegen Daniélou, *Les origines* (s. Anm. 20), 41; Duensing/de Santos Otero, *Das fünfte und sechste Buch Esra* (s. Anm. 3), 581; Hahn, *Apokalyptik* (s. Anm. 30), 148; G.S. Oegema, *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum*, Neukirchen-Vluyn 1999, 136; ähnlich Schmitt, *2 Esdras* (s. Anm. 3), 876.

ja für faktisch im neuen Gottesvolk erfüllt. Dies wird als Hinweis darauf gedeutet, dass es sich um eine judenchristliche Schrift handle. Doch dies trifft kaum zu.<sup>43</sup>

Was die Identität des Gesetzes angeht, spricht 5 Esr 1,31 (*dies enim festos vestros et neomenias et circumcisiones carnis repudiavi*) deutlich dagegen, dass es sich um die Beachtung spezifisch jüdischer „identity markers“ handelt, die auch (manche) judenchristliche Gruppierungen auszeichnete. Gemeint ist wohl vielmehr ein ethisches Verhalten, wie es die Liste der Werke der Barmherzigkeit in 5 Esr 2,20–22(ψ).23(φ) beispielhaft aufzeigt. „Gesetz“ wird also ganz ähnlich wie „Königsherrschaft Jerusalems“ grundlegend transformiert: Es ist ein anderes Gesetz, das das neue Gottesvolk erfüllt, und es beansprucht doch in gewisser Weise, das gleiche zu sein. Damit unterscheidet sich 5 Esr grundsätzlich von den früheren, jüdischen Esraschriften; von Esr, Neh und 3 Esr sowieso, aber auch von 4 Esr. Dort wird Zion verwandelt (4 Esr 9f), aber die verlorengegangene Tora, die Esra am Ende des Buches wiederherstellt (4 Esr 14), ist *dieselbe* wie die Tora des Mose.<sup>44</sup>

Hinsichtlich der Erfüllbarkeit des Gesetzes geht 5 Esr tatsächlich davon aus, dass das neue Gottesvolk Gottes Gebote einhält, und es stellt dies als Bedingung für den Erhalt des Heils dar (5 Esr 2,40).<sup>45</sup> Freilich flankieren Aussagen über die mütterliche Fürsorge, Tröstung und Stärkung durch die Kirche und über den kommenden Hirten und Erlöser (5 Esr 2,34.36) diese Vorstellung. Dennoch ist der tiefgreifende Unterschied zu 4 Esr nicht zu übersehen: Dessen Abschlusspunkt bildet zwar eine modifizierte Rückkehr zu dem Modell „Toragehorsam bringt Leben“, das auch Esr, Neh und 3 Esr prägt. Doch weite Passagen des Buches beschäftigen sich eindringlich mit der Frage, wie der Mensch nach dem Fall Adams das Gesetz überhaupt erfüllen *kann*, und kommen in dieser Hinsicht v.a. paulinischen und paulinisch geprägten Schriften des frühen Christentums sehr nahe (4 Esr 3,3–28). Davon findet sich nichts in 5 Esr.<sup>46</sup> 5 Esr ist – um das wertende Wort zu gebrauchen – ganz „gesetzlich“, und zwar eben nicht als jüdische oder judenchristliche, sondern als dezidiert nichtjüdisch christliche Schrift.

43 S. auch o. III.1.

44 Lichtenberger, Zion (s. Anm. 37), 248.

45 Vgl. auch die Vision in 5 Esr 2,42–48: Die (einzige!) Aufgabe des Sohnes Gottes ist es, die zu belohnen, die ihn auf Erden als Märtyrer bekannt haben.

46 Vgl. Longenecker, 2 Esdras (s. Anm. 2), 119.

#### 4. Esra, Mose und die Propheten

5 Esr nimmt vielfältige theologische Motive aus früheren Esraschriften, insbesondere aus 4 Esr auf. Das wichtigste Signal aber, dass diese Schrift tatsächlich in Anknüpfung an und als Auseinandersetzung mit den früheren Esraschriften gelesen werden will, ist – wie oben bereits ausgeführt – die Zuschreibung an Esra.

In 4 Esr tritt der aus Esr, Neh und 3 Esr bekannte Priester und Schreiber des Gesetzes Esra, der Israel nach dem Ende des Exils neu konstituiert hat, als Prophet auf, der die Krise nach der Tempelzerstörung aufgrund des ihm gewährten Einblicks in apokalyptische Geheimnisse theologisch deutet und überwindet und so Israel eine neue Zukunft eröffnet. In 5 Esr wechselt er sozusagen die Seite: Er tritt Israel als Unheilspromphet entgegen und verkündet dessen definitive Verwerfung.<sup>47</sup> Seine Heilsbotschaft gilt dem neuen Gottesvolk der Christen und soll dieses in der Krise der Verfolgung trösten und stärken.

Zentral für das Esrabild von 4 Esr ist seine schon in den früheren Esraschriften angelegte Stilisierung als zweiter Mose (4 Esr 14,1–3.18–50; 7,129f): Er erneuert die verlorene Tora des Mose (einschließlich der sieben Bücher, die nur für die Weisen bestimmt sind) und ermahnt das Volk, nun endlich den Weg des Lebens zu wählen, dem sich die Vorfahren verschlossen hatten. In 5 Esr 2,33 wird Esra auch, ja sogar fast noch deutlicher durch Rückgriff auf Mal 4,4 als zweiter Mose stilisiert (*ego Ezra accepi praeceptum a Domino in monte Horeb, ut irem ad Israel*). Gleich anschließend wird aber die Erfolglosigkeit dieser Sendung festgestellt, und Esra hält die zu 4 Esr 14,28–35 analoge Schlussrede zu dem neuen Gottesvolk der Christen (5 Esr 2,34–41: *ideoque vobis dico, gentes, quae auditis et intelligitis*).

Auch weitere Propheten spielen in 5 Esr eine Rolle: 5 Esr 1,32 nimmt das verbreitete Motiv<sup>48</sup> des gewaltsamen Geschicks der Propheten – in recht drastischer Ausgestaltung (*laniastis corpora illorum*) – auf. Israel hat sich auch ihrer Botschaft verweigert. Darum wechseln nun auch sie wie Esra die Seite und treten zum neuen Gottesvolk, das auf ihre Worte hören wird, obwohl es sie nur indirekt aus der Überlieferung kennt (5 Esr 1,36). Abraham, Isaak, Jakob, Elia, Henoch, Sacharja, Hosea, Amos, Joel, Micha, Obadja, Zephanja, Nahum, Jona, „Matthatias“ (= Ma-

<sup>47</sup> Geoltrain, *Le vol des ancêtres* (s. Anm. 2), 14.

<sup>48</sup> Vgl. insbes. Neh 9,26; außerdem: Jer 26,20–23; 2 Chr 24,20–22; 36,15f; Jub 1,12; 1 Thess 2,15; Mt 5,12par; 23,37f; VitProph 1,1; 2,1; 3,2; 3,20; 6,1; 7,1; 23,1.

leachi?) und Habakuk (1,39f)<sup>49</sup> treten als Anführer des neuen Exodus aus dem Osten auf, Jesaja, Jeremia und Daniel (2,18)<sup>50</sup> als Beistand der Mutter Kirche und ihrer Kinder.

## 5. Fazit

Die Theologie von 5 Esr lässt sich als Aufnahme von und Auseinandersetzung mit theologischen Motiven aus früheren Esraschriften, insbesondere aus 4 Esr rekonstruieren.<sup>51</sup> 5 Esr erscheint dann als eine dezidiert nicht-jüdische, ja antijüdische christliche Schrift, die Verfolgungserfahrungen des 2. Jh.s verarbeitet, indem der Status des Gottesvolkes Israel ab- und der Kirche zugesprochen und zugleich Israel als warnendes Beispiel für Ungehorsam gegenüber Gottes Gesetz dargestellt wird. Diese Charakterisierung erscheint plausibler als Stantons verbreitete Ansicht, es handle sich um eine judenchristliche Schrift, die auf innerjüdische Konflikte im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand reagiere.

Weder die Charakterisierung als christliche Weiterführung von 4 Esr<sup>52</sup> noch die als christliche Gegenschrift zu 4 Esr<sup>53</sup> sind völlig treffend.<sup>54</sup> 5 Esr negiert (unter Aufnahme v.a. von Neh 9) die Botschaft, die 4 Esr (seinerseits unter Rückgriff auf die früheren Esraschriften) zur Überwindung der Krise entwickelt. Und doch tut es dies, indem einige theologische Vorstellungen von 4 Esr – insbesondere die Position, die dort vom Engel Uriel vertreten wird – positiv rezipiert und einige Bildmotive (Zion, neuer Exodus) kreativ interpretiert werden.

Ein hier nicht lösbares Problem, auf das aber doch kurz hingewiesen werden soll, ist die Frage nach der Priorität der spanischen bzw. französischen Rezension. Die Lösung T.A. Bergrens, der spanischen Rezension durchgehend den Vorzug zu geben, kann nicht völlig überzeugen, wenn es

49 So y; f: Abraham, Isaak, Jakob, Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja und Maleachi. Vgl. 1,13: Mose und Aaron als Führer beim Exodus des ersten Gottesvolkes. Vgl. dazu T.A. Bergren, *The List of Leaders in 5 Ezra 1:39–40*, in: JBL 120 (2001), 313–327.

50 So y; f: Jesaja und Jeremia. Das Fehlen Daniels ist auffallend, denn in 4 Esr 12,11 ist die Nennung Daniels ein Signal für die Anknüpfung der Schrift an die Tradition der Apokalyptik.

51 Es sei nochmals ausdrücklich betont, dass dies nicht in einem ausschließenden Sinne gemeint ist. Die Bezüge, die Bergren, *Structure* (s. Anm. 7), zum Baruchbuch aufzeigt, sind plausibel und erhellend, sie erklären freilich nicht die Zuschreibung des Werkes an Esra und seine Einfügung in ein Corpus von Esraschriften.

52 Longenecker, *2 Esdras* (s. Anm. 2), 118.

53 Wolter, *5. Esra-Buch* (s. Anm. 6), 793.

54 Geoltrain, *Remarques sur la diversité* (s. Anm. 2), 37–41.

darum geht, die Schrift aus ihren Bezügen zu den früheren Esraschriften zu interpretieren. Bergren kann zwar an vielen Stellen plausibel machen, dass die Lesart der französischen Rezension eine Korrektur der Lesart in der spanischen Rezension ist, doch keineswegs an allen. Zudem ist es mal diese, mal jene Rezension, aus der sich ein plausibleres Gesamtbild davon ergibt, wie in 5 Esr die Vorgaben aus den früheren Esraschriften verarbeitet werden, so dass es nicht sinnvoll ist, einer theologischen Interpretation der Schrift alleine die spanische Rezension zugrunde zu legen.<sup>55</sup> Ein spezielles, kaum einfach zu lösendes Problem ist es, wie man angesichts der Beziehungen von 5 Esr zu Esr, Neh und 3 Esr die Unterscheidung des Propheten Esra von dem Priester und Schreiber Esra in diesen Schriften bewerten soll.

#### IV. 5 Esr und die christliche Rezeption der Esraschriften

5 Esr, eine christliche Weiterentwicklung von und zugleich in mancher Hinsicht ein christlicher Gegenentwurf zu 4 Esr mit Bezügen zu den früheren Esraschriften Esr, Neh und 3 Esr, wurde im Laufe der Textgeschichte zum Teil eines Corpus von Esraschriften. Innerhalb dieses Corpus steht es als Prolog bzw. Epilog zu 4 Esr (und 6 Esr). Es liegt nahe, ihm die Funktion einer christlichen Lektüeranweisung für die jüdische Apokalypse 4 Esr oder sogar für das ganze Corpus zuzusprechen.<sup>56</sup>

Bevor man hier allerdings zu weitreichende Schlüsse zieht, ist es gut, sich die Verwendung der Esraschriften und vor allem von 4 Esr in der christlichen Tradition anzuschauen.<sup>57</sup>

Zu ihr zählen erstens die noch späteren Esraschriften: griechische Apokalypse Esras, Sedrachapokalypse, *Visio beati Esdrae* und *Fragen Esras*. Das Thema all dieser in der für 4 Esr typischen Dialogform gehaltenen Werke ist das Schicksal der Seelen nach dem Tod.<sup>58</sup> Ihr Interesse an 4 Esr ist also offensichtlich auf die darin offenbarten apokalyptischen „Ge-

<sup>55</sup> So auch Stanton, 5 Ezra (s. Anm. 4), 69.

<sup>56</sup> Vgl. Geoltrain, *Remarques sur la diversité* (s. Anm. 2), 41–43.

<sup>57</sup> Diese ist freilich nicht als Zeugnis für die tatsächliche Lenkung der Rezeption von 4 Esr durch 5 Esr zu verstehen, denn nach T.A. Bergren, *Christian Influence on the Transmission History of 4, 5, and 6 Ezra*, in: J.C. VanderKam/W. Adler (Hg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (CRI 3.4), Assen u.a. 1996, 102–127, hier 117, waren 4 Esr und 6 Esr um 400 n.Chr. zusammen, 5 Esr wurde erst um 450 n.Chr. damit verbunden.

<sup>58</sup> Vgl. J. Leonhardt-Balzer, *Fragen Esras* (JSRZ.NF I/5), Gütersloh 2005, 7f; Stone, *Metamorphosis* (s. Anm. 19), 362.

heimnisse“ konzentriert. Israel als Gottesvolk, das eigentliche Thema von 4 Esr, auf das sich 5 Esr, wenn auch polemisch, zurückbezieht, ist nicht in ihrem Blick.

Durchaus ähnlich verhält es sich in den Zitaten aus 4 Esr bei antiken christlichen Schriftstellern.<sup>59</sup> Die weitaus meisten finden sich bei Ambrosius, fast alle werten 4 Esr als Informationsquelle über das Ergehen der Seelen nach dem Tod aus.<sup>60</sup> Selbst die Personifikation Zions in 4 Esr 9f wird gänzlich ihrer Bedeutung entkleidet und „individualistisch“ als Beispiel für Trost angesichts des Todes eines Verwandten gelesen.<sup>61</sup> Des weiteren werden anhand von 4 Esr Fragen nach der Geschaffenheit des Heiligen Geistes,<sup>62</sup> nach der Substanz der Seele,<sup>63</sup> nach der Inspiration der Schrift,<sup>64</sup> nach dem Alter und Verfall der Welt<sup>65</sup> und nach der Möglichkeit einer Fürbitte für die Toten<sup>66</sup> erörtert. Christliche Umdeutungen, die derjenigen in 5 Esr immerhin ähnlich sind, wenn auch gewiss nicht von ihr direkt beeinflusst, finden sich nur im Lukaskommentar des Ambrosius<sup>67</sup> und bei Clemens von Alexandrien.<sup>68</sup> Ambrosius deutet die Aussage über

59 Vgl. B. Violet (Hg.), Die Esra Apokalypse (IV. Esra). Erster Teil: Die Überlieferung (GCS), Leipzig 1910, 433–438; A.F.J. Klijn (Hg.), Der lateinische Text der Apokalypse des Esra (TU 131), Berlin 1983, 93–100.

60 Ambr., Bon. Mort. 10,45 (4 Esr 7,32f); 10,46 (4 Esr 7,32; 5,42; 5,53); 11,48 (4 Esr 7,58–67.70–78.80–82); 11,50 (4 Esr 14,9). K. Schenkl (Hg.), Sancti Ambrosii Opera, Pars Prima (CSEL 32/1), Prag u.a. 1897.

61 Ambr., Exc. 1,66 (4 Esr 10,6–11); 1,68 (4 Esr 10,15f); 1,69 (4 Esr 10,20–24). G. Banterle (Hg.), Sant Ambrogio, Discorsi e Lettere I. Le orazioni funebri (OOSA 18), Mailand/Rom 1985.

62 Ambr., Spir. 2,6 (4 Esr 6,41). O. Faller (Hg.), Sancti Ambrosii Opera, Pars nona (CSEL 79), Wien 1964.

63 Ambr., Ep. 21,2 ad Horatianum (4 Esr 7,31ff). O. Faller (Hg.), Sancti Ambrosii Opera, Pars decima, Tomus I (CSEL 82/1), Wien 1968.

64 Clem., Strom. 1,22,149,3 (4 Esr 14,18–22.37–47); Clemens parallelisiert dabei die Wiederbringung der verlorenen Schriften durch Esra mit der Entstehung der Septuaginta. O. Stählin (Hg.), Clemens Alexandrinus, Zweiter Bd.: Stromata Buch I–VI (GCS), Leipzig 1906.

65 Cyp., Demetr. 3 (4 Esr 5,54f). W. Hartel (Hg.), S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia (CSEL 3/1), Wien 1868.

66 Hier., Vig. 6,393 (PL 23 [1883], 360B). Dies ist die einzige prinzipiell negative Äußerung über 4 Esr, die dem Buch einen autoritativen oder kanonischen Rang abspricht: *et proponis mihi librum apocryphum, qui sub nomine Esdrae a te et similibus tuis legitur; ubi scriptum est, quod post mortem nullus pro aliis audeat deprecari; quem ego librum nunquam legi. Quid enim necesse est in manus sumere, quod Ecclesia non recipit?*

67 Ambr., Exp. Luc. 2,31 zu Lk 1,60 (4 Esr 7,28–30). G. Tissot (Hg.), Ambroise de Milan, Traité sur l'Évangile de S. Luc, Bd. 1: Livres I–VI (SChr 45), Paris 1956.

68 Clem., Strom. 3,16,100,3 (4 Esr 5,35): πάντες οἱ κηρύσσοντες τὴν ἀλήθειαν διὰ τὴν ἀπίθειαν τῶν ἀκούοντων ἐδώκοντό τε, καὶ ἐκινδύνεον. διὰ τί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρός μου τάφος, ἵνα μὴ ἴδω τὸν μόχθον τοῦ Ἰακῶβ καὶ τὸν κόπον τοῦ γένους Ἰσραὴλ Ἐσδρας ὁ προφήτης λέγει.

das Reich des Messias in 4 Esr 7,28–30 auf Jesus Christus um – eine recht gewaltsame Exegese, denn der Text redet ursprünglich von einem begrenzten messianischen Reich, das mit dem Tod des Messias endet, was Ambrosius auf das Leben und den Tod Jesu deutet. Bei Clemens findet sich die einzige antijüdische Umdeutung von 4 Esr, wenn er die Klage Esras, dass er das Unglück Israels mit ansehen muss, zu einer Klage umwandelt, dass er wegen Israels Unglauben verfolgt wird.<sup>69</sup>

Daraus kann man wohl schließen, dass das Interesse an der Tradierung der jüdischen Apokalypse 4 Esr im Christentum vor allem auf dessen apokalyptischem Inhalt beruhte, während das Thema des Werkes und sein theologischer Gehalt kaum wahrgenommen wurden.<sup>70</sup>

Allerdings ist es mit 5 Esr kaum anders, was zunächst einmal überraschen mag. Eine antijüdische Verwendung, in dem Sinne, dass der „jüdische Prophet“ Esra als Autorität angeführt wird für die endgültige Verwerfung Israels, findet man nur bei Ps.-Augustin, *De altercatione ecclesiae et synagogae* (PL 42, 1131–1140: Zitat von 5 Esr 1,24; 2,2) und in den *Acta Silvestri* (Zitat eines Einschubs zwischen 5 Esr 1,32 und 1,33 aus Hss. MNE).<sup>71</sup> Wirklich breit rezipiert wird 5 Esr hingegen in der mozarabischen und teilweise auch in der römischen Liturgie. Dort liegt das Interesse ausschließlich auf den Aussagen über die jenseitige Herrlichkeit: Der bekannteste Text ist der des Introitus und Graduale der Missa pro defunctis „*requiem aeternam dona eis, domine, et lux perpetua luceat eis*“ (5 Esr 2,34f).<sup>72</sup> Ein Missale aus St. Eutychius aus dem 11. Jh. sieht 5 Esr 2,42–48 als Epistellegung für die Missa de communi plurimorum martyrum vor.<sup>73</sup>

Doch vermutlich sollte man diese Rezeption nicht als Abschwächung der gegen das Judentum gerichteten Intention verstehen. Im Gegenteil, gerade die definitive Verwerfung Israels, wie sie im ersten Teil von 5 Esr ausgesprochen wird, macht eine derartig bedenkenlose Aneignung, ja Enteignung möglich, wie sie im zweiten Teil des Werkes und sowohl in seiner Rezeption als auch in der Rezeption von 4 Esr zu erkennen ist.

5 Esr hätte dann für den christlichen Leser der ursprünglich jüdischen, aber nur in christlichen Kreisen überlieferten Apokalypse 4 Esr eine zwei-

<sup>69</sup> Das ist freilich nur ein Nebengedanke des Textes. Thema ist die Frage, ob Kinderzeugen eine Sünde sei. Clemens führt dazu Zitate an, in denen der Tag der Geburt/Zeugung verflucht wird, und versucht zu zeigen, dass diese nicht generell gemeint sind, sondern sich auf jeweils besondere Umstände beziehen, wie eben bei Esra.

<sup>70</sup> So auch Stone, *Metamorphosis* (s. Anm. 19), 375.

<sup>71</sup> Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu vitae sanctorum II*, hg. v. H. Quentin/A. Brunet, Paris 1910, 508–531.

<sup>72</sup> Schmitt, 2 *Esdras* (s. Anm. 3), 876.

<sup>73</sup> Duensing/de Santos Otero, *Das fünfte und sechste Buch Esra* (s. Anm. 3), 582.

fache Funktion: einerseits die in ihr eröffnete Zukunftsperspektive für Israel nach der Zerstörung des Tempels zu negieren, andererseits eine Umdeutung einiger Aussagen und Bilder auf das neue Gottesvolk der Christen nahezulegen. Dabei wird eine der mehreren theologischen Positionen, die in 4 Esr zur Diskussion gestellt werden, nämlich die Uriels, gegenüber den anderen hervorgehoben. Diese Funktion von 5 Esr innerhalb des Corpus der Esraschriften wäre zwar nicht einfach identisch mit der Intention des ursprünglichen selbständigen Werkes, aber ihr durchaus adäquat.

Man könnte überlegen, ob nicht die in der spanischen Rezension gegebene Stellung des Buches am Ende des Corpus der Esraschriften dies besser erfasst als die Stellung in der französischen Rezension als Prolog zu 4 Esr: 5 Esr stellt dann, nachdem insgesamt dreimal dem Volk von Esra das Gesetz zur Befolgung vorgelegt worden ist (Neh 9f; 3 Esr 9,42–56; 4 Esr 14,28–47), endgültig fest, dass das nicht zum Erfolg geführt hat, sondern vielmehr alles beim Alten blieb, nämlich wie in dem Schuld aufweis von Neh 9 geschildert. Die Geheimnisse der kommenden Welt, die Esra offenbart wurden, gelten darum nun dem neuen Gottesvolk der Christen. Der Satzesatz des Werkes (5 Esr 2,48), der als Überleitung zum Beginn von 4 Esr eher schlecht passt, bildet dann als „offenes Ende“ einen durchaus eindrucksvollen Abschluss des Corpus: *vade et adnuntia populo meo, qualia et quanta mirabilia Domini Dei vidisti*. Der „Raub der Vorfahren“<sup>74</sup> kommt hier an sein Ziel.

### Stefan Krauter

Ludwig-Maximilians-Universität München  
 Evangelisch-Theologische Fakultät  
 Geschwister-Scholl-Platz 1  
 80539 München  
 Deutschland  
 StefanKrauter@gmx.de

---

74 So der treffende Titel von Geoltrain, *Le vol des ancêtres* (s. Anm. 2).