

Lech Stachowiak

Das Problem der Eschatologie im Buch Jesaja

Collectanea Theologica 53/Fasciculus specialis, 133-145

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LECH STACHOWIAK, ŁÓDŹ-LUBLIN

DAS PROBLEM DER ESCHATOLOGIE IM BUCH JESAJA

In der wissenschaftlichen Forschung am Alten Testament ist es längst erkannt worden, dass die prophetischen Bücher Frucht eines langen und mannigfaltigen literarischen und redaktionellen Prozesses sind. Obwohl einzelne Etappen dieser Arbeit im Dunklen liegen und ihre Art, Chronologie bzw. Abfolge Gegenstand zahlreicher Hypothesen sind, liegt das Wachstum des Materials und eine Gedankenweiterführung einiger prophetischer Bücher ausser Zweifel. Natürlich verlief dieser Prozess in einzelnen Büchern sehr verschieden. Oftmals wuchs das Material um einen Kern der Sammlung, der auf den Propheten selbst oder seine Zuhörer (Schüler) zurückging, anderswo handelte es sich um eine Neuinterpretation im Lichte neuer Zeitumstände und endlich glaubte man auch, das prophetische Wort unter seinem eigenen Namen weiterführen zu dürfen. Das Jesaja-Buch wird nicht mit Unrecht als Musterbeispiel einer vielseitigen Entwicklung dargestellt, wenn es auch übertrieben zu sein scheint, in seinem Werk eine ganze prophetische Bibliothek zu sehen¹. Wie dem auch sei, steht es heute fest, dass das Jesaja-Buch die prophetischen Worte aus dem Zeitraum vom 8. bis zum mindestens 4. Jahrhundert umfasst und somit die Bildung und Entwicklung der theologischen Begriffe widerspiegelt. Es ist unsere Aufgabe, dem Entwicklungsweg eines biblisch-theologischen Grundbegriffs — nämlich der Eschatologie — nachzugehen.

In den letzten Jahrzehnten wurde der Begriff „Eschatologie“ mehrmals eingehend erforscht, ohne jedoch eine endgültige, allgemein anerkannte Klärung des Begriffsinhalts erzielt zu haben. Dieser theologische Begriff² kommt bekanntlich in wissenschaftlichen und populärtheologischen Abhandlungen in sehr verschiedener Bedeutung zur Anwendung und kann nicht immer auf biblische Grundlagen zurückgeführt werden. Während dieser in der nicht kano-

¹ So z.B. H. D. Preuss, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft*, Neukirchen 1976, 13.

² Den theologischen Grundbegriff „Eschatologie“ bespricht gut Ch. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 5, Einsiedeln 1976, 553—700.

nischen, zwischentestamentlichen Literatur und im Neuen Testament verhältnismässig gut greifbar ist, erweist sich die Frage nach der alttestamentlichen Wurzel der Eschatologie als äusserst schwierig. Wenn z.B. im Johannevangelium zwischen einer „konsequenzen“ und „verwirklichten“ Eschatologie unterschieden wird, so erhebt sich die Frage, ob es um eine herkömmliche neutestamentliche Bildung geht oder ob sie auf alttestamentliche Gedankenwelt zurückreicht. Übrigens lässt die Mannigfaltigkeit der Terminologie (z.B. „vertikale“ und „horizontale“, „apokalyptische“ Eschatologie, Unterscheidung zwischen dem „Eschatologischen“ und „Eschatischen“ usw.) auf eine Unsicherheit oder gar Ratlosigkeit in der Wesensbestimmung des Begriffs schliessen.

Es wäre unmöglich, im Rahmen des vorliegenden Artikels die Geschichte der Eschatologie-Forschung darzustellen, umso weniger die mannigfachen Auffassungen über ihr Wesen zu besprechen³. Es genügt festzustellen, dass die Forschungslinie bis in die letzten Jahrzehnte unverändert blieb. Neben dem herkömmlichen, auf Wellhausen⁴ zurückreichenden Begriff, der die Eschatologie mit dem Weltende verband⁵ und den S. Herrmann⁶ grundsätzlich annimmt, verstehen viele Forscher die Eschatologie als eine ausgeprägte Zukunftserwartung⁷ bzw. die Endgültigkeit des menschlichen Schicksals⁸. Ein Zeichen der eigenartigen Sprachverwirrung und der Ratlosigkeit der zeitgenössischen Bibelforschung im Hinblick auf Eschatologie ist der Vorschlag von J. Carmignac, „auf einen so umstrittenen Begriff... aus Sanierungsgründen zu verzichten“⁹; dies scheint jedoch kaum durchführbar zu sein. Es ist daher kein Wunder, dass das Vorhandensein der Eschatologie im Alten Testament und ihr Entwicklungsgang sehr verschieden beurteilt werden: von der Verneinung der eigentlichen eschatologischen Aussagen (die letzten alttestamentlichen Bücher ausgenommen) bis zur Annahme

³ Unter zahlreichen Abhandlungen über die Eschatologie s. vor allem J. Carmignac, *Der Begriff „Eschatologie“ in der Bibel und in Qumran*, in: *Eschatologie im Alten Testament*, Darmstadt 1978, 306—312 (vgl. *Revue de Qumran* 7, 1969, 17—31). In polnischer Sprache wird im Bd. IV der Katholischen Enzyklopädie der Artikel „Eschatologie“ demnächst erscheinen.

⁴ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin⁹ 1958, 195—196.

⁵ So auch K. Marti, *Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen 1906, 61.

⁶ S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart 1965, 300—304.

⁷ Eine Übersicht über die vorgeschlagenen Lösungen bietet G. N. M. Habets, *Die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24—27)*, Diss. Bonn 1974, 269—279.

⁸ H. P. Müller (*Ursprünge und Strukturen der alttestamentlichen Eschatologie*, Berlin 1969, 222) schreibt darüber: „Als eschatologisch ist ein Geschehen nicht schon dann zu bezeichnen, wenn es von den ihm Betroffenen als endgültig angesehen wird, sondern erst, wenn seine Endgültigkeit als zukünftig erwartet wird“.

⁹ *Der Begriff Eschatologie...*, 322.

ihres Einflusses auf die eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments. Somit sagen allgemeine Bezeichnungen „eschatologisch“ oder „uneschatologisch“ in bezug auf einzelne prophetische Aussagen nicht viel. Auch die Untersuchungen über den Ursprung der Eschatologie im Alten Testament helfen nicht viel, die Wesensmerkmale des Begriffs zu bestimmen; übrigens ist das Problem der Herkunft der Eschatologie stark umstritten¹⁰. Im allgemeinen wird eine eigene alttestamentliche Entwicklungslinie angenommen, wenn auch jeder fremde Einfluss auf die alttestamentliche Eschatologie nicht von der Hand zu weisen ist¹¹.

Die grosse Bedeutung der Propheten als Tradenten des eschatologischen Gedankengutes — wie dieses auch zu verstehen ist — ist das unleugbare Ergebnis der modernen Bibelforschung. Um jedoch einem Missverständnis vorzubeugen, ist kurz zu erwähnen, welcher Eschatologie-Begriff hier vorausgesetzt wird. Es geht nämlich um die eigentümliche biblische Denkweise, die auf eine weite Zukunft abzielt und den Verheissungen an Abraham entstammt (Gen 12,1—3)¹². Ursprünglich wurde diese als eine Reihe göttlicher Heilstaten an das Volk verstanden. Der Sinai-Bund hat die Verheissungen als bedingt erklärt; deren Zuwendung hängt von der Bundestreue des Volkes und von Befolgung des Gesetzes ab. Die Übertretung der Bundesbestimmungen stellt die göttlichen *hesed* und *sedāqāh* in Frage, bzw. verwandelt sie in Strafmassnahmen. Die Propheten griffen diesen Gedanken auf im Hinblick auf Israel und fremde Völker. Der Eingriff Jahwes in den Geschichtslauf bedeutet einen mehr oder weniger deutlich erkennbaren Wendepunkt. Auf das Unheil kommt das göttliche Heil, das zuerst als Wiederherstellung des bisherigen Zustandes, dann aber als eine immer gründlichere Erneuerung aufgefasst wird. Zugleich wird der göttliche Zorn immer radikaler dargestellt bis zur Auflösung der bisherigen, der Sünde verfallenen Weltordnung. All das spielt sich noch innerhalb der Geschichte ab und ist stark an nationalistische Erwartungen gebunden. Mit der Zeit fallen aber die geschichtlichen, dann auch die diesseitigen Zusammenhänge fort zugunsten der überzeitlichen und universalistischen Erwartungen.

Freilich entspricht eine solche Auffassung nicht genau der Ethymologie des griechischen *eschatos* und scheint vielmehr eine

¹⁰ Vgl. besonders H. Gunkel und E. Sellin, der mit H. Gressman's These vom Ursprung der Eschatologie in der altbabylonischen Mythologie polemisiert.

¹¹ Zahlreiche mythologische Anspielungen im Alten Testament dienen oft (auch im Jesaja-Buch) als bildhafte Einrahmung der herkömmlichen biblischen Eschatologie.

¹² Ganz anders verstand die Herkunft der Eschatologie im Alten Testament S. Mowinkel (*He That Cometh*, Oxford 1956); er bringt sie in Zusammenhang mit dem Thronbesteigungsfest. Sachlich liegt die Eschatologie ausserhalb des Geschichtslaufs und somit gehört sie einer „anderen Welt“ (125—130).

Art der Zukunftserwartung als eine „Eschatologie“ zu sein. Doch die Unterscheidung zwischen der „eschatologischen Tendenz“ dem „Eschatologischen“ und der eigentlichen Eschatologie, die den endgültigen Wandel (das Weltende) im Auge hat, nimmt keinen Bezug auf den Entwicklungsprozess dieser Begriffe und vermag auch zwischen diesen keine scharfe Grenze zu ziehen. Übrigens scheint schon die LXX das Wort *eschatos* viel weiter gefasst zu haben als die Ethymologie es erlaubte¹³. Ohne eine so verstandene „Eschatologie“¹⁴ als einzig berechtigten Begriff vorzustellen, wollen wir ihn als Arbeitshypothese annehmen und in derem Lichte das Vorhandensein und die evt. Entwicklung in allen Schichten des Jesaja-Buches zu verfolgen. Selbstverständlich liegt es uns fern, dieses Buch als organische Einheit darzustellen; im Gegenteil, gerade die eschatologische Sicht einzelner Aussagen weist auf deren Eigenständigkeit hin.

Die chronologische Einordnung des Redaktionsvorgangs von Jes 1—39 (40—55; 56—66) ist nicht evident. Eine ausgeprägte Auffassung der Eschatologie wird zumeist als Argument für die spätere Herkunft des Prophetenwortes angesehen. Die Reden, die sich grundsätzlich mit der Zukunftserwartung oder Erneuerung befassen, werden indessen als spätere Redaktion oder gar als fremdes Wort bezeichnet. Erst eine gründliche literarkritische Untersuchung und eine Sprachstatistik¹⁵ neben dem ausserbiblischen Vergleichsmaterial empfehlen eine neue Prüfung der vorgeschlagenen Lösungen. Eine grosse Rolle spielt hier freilich die allgemeine Meinung vom prophetischen Dienst Jesajas: wäre er ein Quietist, Hofprophet oder realistischer Politiker gewesen?¹⁶ Ist er als unerschütterlicher Verkünder der göttlichen Pläne für die Gegenwart aufzufassen, oder aber wandte er sich der Zukunft zu, da er das zeitgenössische Volk

¹³ Vgl. J. Garmignac, *a.a.O.*, 308—312.

¹⁴ Das Problem der „prophetischen“ Eschatologie behandelte vor allem J. Lindblom (*Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?*, *Studia Theologica* 6, 1952, 79—114); er meint, dass als „eschatologisch“ diese prophetischen Worte bezeichnet werden können, die auf jene Zukunft hinweisen, wo der Lauf der Geschichte und der Welt derart verwandelt werde, dass man von einer „ganz neuen“ Existenz reden kann. Allgemeine Hinweise auf „prophetische Eschatologie“ enthält auch der Artikel des Verfassers: *Historia i eschatologia u proroków*, *Roczniki Teol.-Kan.* 18,1 (1971) 85—95.

¹⁵ Diese Arbeiten werden jetzt unter Anwendung von Computer-Rechnung fortgesetzt. Vgl. bes.: Y. T. Radday, *An Analytical Linguistic Concordance to the Book of Isaiah (The Computer Bible... I)*, Ohio 1971; ders., *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, Hildesheim 1973 und L. Lamar Adams, *A Statistical Analysis of the Book of Isaiah in Relation to the Isaiah Problem*, Diss. Brigham Univ. 1972.

¹⁶ Vgl. darüber L. Ramlot, *Prophetisme*, in: *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. VIII, 1097 und J. M. Dodson, *Was Isaiah's Foreign Policy Realistic?*, *Andover-Newton Quart.* 12 (1971—72) 80—90; allgemein: W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, München 1976.

als einer Bekehrung und Erneuerung unfähig ansah? Es steht fest, dass die folgenden Generationen sein prophetisches Wort sehr verschieden verstanden haben; doch glaubten sie im weiteren Lauf der Geschichte die Erfüllung des Wortdienstes des grossen Propheten aus Jerusalem feststellen zu dürfen.

Obwohl Jesaja seit seiner Berufung¹⁷ des über dem Volk lastenden göttlichen Gerichts voll bewusst war, steht es nicht fest, ob er Israel dem Untergang anheimgestellt sah, bzw. ob er später, gegen Ende seines Wirkens, zu dieser Überzeugung kam¹⁸. Manche traditionelle Institutionen haben versagt; z.B. das königliche Haus von David bildet lediglich einen erstorbenen Stumpf¹⁹, das Priestertum und der institutionelle Prophetismus sind dem Verfall nahe²⁰, Jerusalem scheint dem Untergang anheimgegeben²¹. Es ist aber unwahrscheinlich, dass Jesaja die grundsätzliche Heilssituation Israels in Frage stellte. Die Strafe zielt darauf ab, das Volk vom bisherigen Wege umzukehren und der Prophet selbst hofft auf Jahwe, der die Verstockung auf sein Volk herbeiführt²². Mit anderen Propheten möchte Jesaja eine Bilanz der bisherigen Geschichte des Volkes mit Jahwe darlegen. Er muss feststellen, dass das Volk völlig versagt und somit den Zorn Gottes heraufbeschwören hat. Er weiss aber wohl, dass dies nicht das letzte Kapitel des Dialogs Israels mit Jahwe ist. Die auf das Gericht folgende Heilswendung Gottes wird die früheren Heilstaten fortsetzen; sie bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte²³, ohne jedoch das Ende des Geschichtslaufes hervorzurufen. Selbstverständlich ist der Radikalisierungsgrad der künftigen Erneuerung und des vorausgehenden Gerichts in einzelnen Schichten von Jes 1—39 verschieden.

¹⁷ Vgl. K. Gouders, *Die Berufung des Propheten Jesaja* (Jes 6,1—13), *Bibel u. Leben* 13 (1972) 89—106, 172—184; O. H. Steck, *Bemerkungen zu Jes 6*, *Biblische Zeitschr.* 16 (1972) 188—206.

¹⁸ Dies ist die These zahlreicher Exegeten der Gegenwart. Vgl. auch die Voraussetzungen von G. N. M. Habets, *a.a.O.*, 314.

¹⁹ Vgl. Jes 11,1. S. auch J. Becker, *Wurzel und Wurzelspross. Ein Beitrag zur herbräischen Lexikographie*, *Biblische Zeitschr.* 20 (1976) 22—44, bes. 26.

²⁰ S. die Kritik des Jes 28,7—22.

²¹ Andererseits spricht aber der Prophet von einer Erneuerung Zions — z.B. Jes 1,26—27; 29,5—8 usw.

²² Vgl. J. Edwards, *Prophetic Paradox: Isaiah 6,9—10*, *Studia Biblica et Theologica* (1976) 48—61; R. Kilian, *Der Verstockungsaufruf Jesajas*, in: *Bausteine biblischer Theologie*, Bonn 1977, 209—226.

²³ Die Heilswirkung wird bei den Propheten vor dem Exil dem Schema göttliche Huld — die Sünde des Volkes — die Strafe untergeordnet. Eine weitere Entwicklung des Schemas in der Richtung „früher“ — „jetzt“ — „nachher“, bzw. zu zwei Zeitaltern erfolgt erst nach dem Exil. Es ist jedenfalls nicht zu bezweifeln, dass bei Jesaja einzelne Züge zu finden sind, die zur weiteren Bildung der Eschatologie im vollen Sinne des Wortes beigetragen haben, s.u.

²⁴ *Die Botschaft der Propheten*, Gütersloh³ 1977, 141.

Zweifellos wollten die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts Sprecher der alttestamentlichen Traditionen werden. G. von Rad²⁴ zögert nicht festzustellen, dass „die gesamte Verkündigung Jesajas auf zwei Überlieferungen steht, der Zion- und der Davidüberlieferung“. Doch diese Überlieferungen verkündeten nicht die Botschaft vom Zorn und Gericht Gottes, die bei den Propheten vorherrschen. Somit mussten sie umgeprägt werden im Sinne einer neuen, ungeahnten Heilszuwendung für das Volk nach Vollzug des Gerichts. Die Propheten verkünden also das neue Heil zugunsten seines Volkes unter Bezugnahme auf die älteren Verheissungen; diese werden nicht nur erfüllt, sondern bilden auch einen Ausgangspunkt für grössere oder gar definitive Heilszuwendung.

Dem Radikalismus des göttlichen Eingreifens in die Geschichte, das alle bisherigen Heilstaten übertrifft, entspricht der Universalismus. Obwohl die Terminologie der älteren Schichten des Buches kaum als eschatologisch im technischen Sinne des Wortes bezeichnet werden kann²⁵, erlaubt sie dennoch der Eschatologisierung der Jesaja-Botschaft nachzugehen. Y. Hoffmann²⁶ behandelte neulich eschatologische und „neutrale“ Bedeutungsnuancen des Ausdrucks und des Begriffs „Tag Jahwes (*jôm jhwh*)“²⁷. Jesaja redet sowohl vom „eschatologischen“ wie uneschatologischen Tag des Herrn (vgl. z. B. 2,12; 22,5; 34,8), der sich stets auf die Zukunft bezieht. Obwohl dem Ausdruck die einwandfrei eschatologische Bedeutung erst bei Zephanja (1,1—18) zukommt, greift dieser Prophet vermutlich das eschatologisierende Jesaja-Wort (2,12—22)²⁸ auf. Eine ähnliche (wenn auch nicht so eindeutige) Entwicklungslinie weist der

²⁵ Die Terminologie wird von J. Carmignac (a.a.O., 306—312) besprochen. Vor allem ist hier neben *'ah^arôn* und *'ah^arit* der Ausdruck *'ah^arit hajjamim* (z.B. 2,2, vgl. Mich 4,1) zu nennen.

²⁶ *The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literature*, Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 93 (1981) 37—50.

²⁷ Unter zahlreichen Abhandlungen darüber s. insb.: R. W. Klein, *The Day of the Lord*, Concordia Theolog. Monthly 39 (1968) 517—525; C. Carniti, *Il Giorno di Jhwh*, Bibbia e Oriente 12 (1970) 11—26; A. J. Everson, *The Days of Jahweh*, Journal of Bibl. Literature 95 (1974) 329—337; polnisch: L. Stachowiak, *Nadchodzący dzień Jahwe (Iz 2,6—22)*, Roczniki Teol.-Kan. 26,1 (1979) 25—34.

²⁸ Vgl. (ausser oben zitierten Werken) R. Davidson, *The Interpretation of Is 2,6ff.*, Vetus Testamentum 16 (1966) 1—7.

²⁹ Den „Rest“ bilden bei Jesaja jene Judäer, vor denen Jahwe sein Antlitz „nicht verbarg“ (8,17), die auf Zion Zuflucht suchen, „die Armen seines Volkes“ (14,32). In ihrem Artikel hält U. Stegmann (*Der Restgedanke bei Isaias*, Biblische Zeitschr. 13, 1969, 161—186) die Texte, die vom „Rest“ reden, für redaktionell, bzw. schreibt sie einem anderen Verfasser zu; ihre Behauptung fand jedoch keine allgemeine Zustimmung. Vgl. auch: W. E. Müller (D. H. Preuss), *Die Vorstellung vom Rest im A.T.*, Neukirchen 1973; F. Huber, *Jahwe, Juda und die Völker beim Propheten Jesaja*, Berlin 1976, 24—25; F. Graham, *The Remnant Motif in Isaiah*, Rest. Quarterly 19 (1976) 217—228; J. Day, *Shear-Jashub (Is VII,3) and "the Remnant of Wrath" (Ps LXXVI,11)*, Vet. Testam. 31(1981) 76—78.

Begriff „Rest“ auf, der oft zu Unrecht dem Jesaja und seiner Zeit abgesprochen wird²⁹.

Als ein weiteres Merkmal der eschatologischen Entwicklungslinie ist die Ausdehnung des göttlichen Eingreifens in die Geschichte auf die Völker (bes. als Gerichtsandrohung), das allerdings älter ist als das Jesaja-Wort (vgl. Am 1, 3—2,3)³⁰. Eindeutiger als zuvor kommt beim Propheten aus Jerusalem das Motiv der Durchführung des göttlichen Rechts unter den Völkern; diese haben in Jahwes Plänen eine besondere Aufgabe zu erfüllen, sowohl in Gegenwart wie auch in Zukunft. Z. B. Assur wird von Jahwe als Geißel gegen sein eigenes Volk herbeigerufen. Sobald sich dieses Volk bei Ausführung der auferlegten Aufgaben als widerspenstig erweist, unterliegt es selbst der Strafe (Jes 5,26—29; 7,8; 10,5—15; 14,24—27).

Die für die spätere Eschatologie eigentümliche Idee des universalen Weltgerichts tritt bei Jesaja selbst nicht klar hervor, obwohl in gewissen Texten die Ansätze dazu zu finden sind. Bei Jes 2,6—22 betont der kommende Tag Jahwes³¹ vor allem den Gegensatz zwischen Gottes Macht und Nichtigkeit des Irdischen (der menschlichen Überheblichkeit, der grossartigen Naturerscheinungen, der ansehnlichen Errungenschaften der menschlichen Kultur). All diese Grössen der Welt sollen an jenem Tag vernichtet werden; einzig die göttliche Erhabenheit wird sich in der neuen Welt behaupten. Es geht hier um Juda, aber in gleichem Masse gilt dies für Fremdvölker. Es scheint, dass darin die Vorstellung von einem universalen Weltgericht vorschwebt. In gleicher Weise wird der göttliche Beschluss, Assur in Juda zu strafen (Jes 14,26), auf alle Völker der Welt ausgedehnt³². Neben der Strafandrohung gegen Jerusalem macht sich der Gedanke von der Wiederherstellung des Zion bemerkbar. Der heilige Berg soll eine Stätte der Gerechtigkeit (Jes 1,27) für Juda und andere Völker werden; diese werden gerade auf Zion ihr Heil erlangen³³. Die Vorstellung vom neuen Herrscher aus der Familie Davids im neuen Jerusalem (8,23—9,6)³⁴ enthält ebenfalls gewisse universalistische Züge: zu ihm werden die Völker anströmen (Jes 11,10)³⁵ und sein Königtum des Rechts und der Gerechtigkeit wird in Ewigkeit errichtet werden (Jes 9,6)³⁶.

²⁹ Vgl. F. Huber, *Jahwe, Juda und die Völker...*

³¹ Die Auslegung s. L. Stachowiak, *a.a.O.*

³² Vgl. Jes 28,22, wo jedoch h's auch Juda bezeichnen kann.

³³ Vgl. H. Cazelles, *Qui aurait visé à l'origine Isaïe II,2—5*, *Vetus Testamentum* 30 (1980) 409—420.

³⁴ Vgl. K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*, Göttingen 1972; J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament*, Stuttgart 1977; bes. 32—41; 66—73; H. Wildberger, *Jesaja Kapitel 1—12*, Neukirchen 1972, 362—389.

³⁵ Jes 11,10 wird von den Exegeten als nachjesajanisch betrachtet (vgl. die Prosaform), obwohl das Hauptargument gegen die literarische Authentizität gerade der universalistische Gedanke ist.

³⁶ Vgl. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kap. 1—12*, Göttingen³ 1970, 103.

Es ist nicht leicht zu bestimmen, in welchem Sinne Jesaja die Ereignisse der Gegenwart (z.B. Sancheribs Feldzug und dessen Folgen) als Wendepunkt in Israels Geschichte erachtete³⁷. Die späteren Redaktoren des Buches — die chronologisch auch nicht leicht einzuordnen sind³⁸ — sahen in den grossen Umwälzungen ihrer Zeit den Anfang der von Jesaja angekündigten Wende. Doch ging es wohl weder um die Schlacht bei Karkemisch, wie Everson³⁹ es annimmt, noch um andere Feldzüge zur Zeit des Assur-Verfalls bzw. des Aufstiegs der Babel-Herrschaft⁴⁰.

Für die nach Babylon deportierten Judäer ging der Tag Jahwes mit dem Untergang des eigenen Staatswesens und mit der Gefangenschaft im fremden Lande grausam in Erfüllung. Ezechiël, der Prophet der beginnenden Gola, weist deutlich darauf hin, dass dies einen Wendepunkt in der Geschichte bedeutet. Nach dem Gericht erwartet Ezechiël das neue Heil (bes. Ez 33—48) für das vereinigte Volk Israel (37,1—28; 39,25; 47,13—15; 48), das vom neuen Hirten aus dem Hause Davids geführt und sich der neu errichteten Hauptstadt, Jerusalem, freuen wird. Das Schema Untergang—Heil (das bei Jesaja gut greifbar ist) wird nun zu zwei grundverschiedenen Zeitperioden dargestellt, wenn auch die Heilswirkung Gottes auch hier innerhalb der Weltzeit und nach früherem Vorbild verläuft.

Nach Deuterjesaja gehört das Gericht Jahwes über das Volk zur Vergangenheit: die Leiden der Verbannung sind zu Ende, das Volk geht nach erfolgter Busse einer unmittelbar bevorstehenden Heilszeit entgegen. Die Gegenüberstellung des „Früheren“ dem „Neuen“ (vgl. Jes 43,18—19) wird verschärft (43,18). Das „Neue“ (*hdšh*) reicht weit über das „Frühere“ hinaus, das Heil erreicht seine Fülle. Der anonyme Prophet verzichtet aber nicht auf die Vorbilder der Vergangenheit. Die bevorstehende Rückkehr der Verbannten wird nach Vorbild des Auszugs aus Ägypten⁴¹, die neue, enge Gemeinschaft mit Jahwe als „neuer Bund“ (der Noahs- und Davidsbund vereinigt — vgl. Jes 54,9—10; 55,3—5) dargestellt. Der neue Exodus und der neue Bund übertrifft an Vollkommenheit die

³⁷ So A. J. Everson (*a.a.O.*), der jedoch darauf aufmerksam macht, dass die jôm-Jahwe-Tradition erst nach dem Exil universalistisch verstanden wurde.

³⁸ Die Besprechung selbst der wichtigsten Beiträge darüber geht weit über den Rahmen dieses Artikels hinaus. Die vollständigste Monographie über dieses Thema schrieb J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, Isaïe I—XXXV, miroir d'un demi-mille-naire d'expérience religieuse en Israëli*, Bd. I—II, Paris 1977—1978.

³⁹ *A.a.O.*

⁴⁰ H. Barth (*Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, Neukirchen 1977) sieht die Zeit des Untergangs des assyrischen Imperiums für besonders produktiv für eine Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. In dieser Zeit sollen die Assur-Texte und einige Juda-Texte (die die Zukunft betrafen) neu ausgelegt worden sein.

⁴¹ Über dieses Thema schreibt ausführlich H. P. Müller, *a.a.O.* (Anm. 8), 101—113.

alten Typen. Die Heilswirkung des befreienden Gottes wird gewaltiger, der neue Bund wird nicht mehr zu brechen sein. Die Erneuerung wird derart gründlich sein, dass sie dem Schöpfungsvorgang (*br'* — Jes 41,20; 43,7; 44,24 usw.) gleichkommt; übrigens sind die Schöpfung und das Heil eng miteinander verbunden⁴². Die Königsherrschaft Gottes wird im vollen Sinne des Wortes universal werden: sie dehnt sich nun auf alle Völker aus (41,2—4), die die göttliche Macht willig anerkennen (49,22—23; 45,14). Alle angeführten eschatologischen Motive sind mehr oder weniger in den Reden von Jes 1—39 zu finden, obwohl eine spürbare Verlagerung der theologischen Akzente und des Geschichtsverständnisses in Jes 40—55 erfolgte.

Indessen ist der Deuterocesaja, wie es scheint, nicht der einzige Ausleger der Jesajas Botschaft gewesen; er schenkte den eschatologischen Problemen auch weniger Aufmerksamkeit als die anderen, deren Worte in die Grundschrift Jes 1—39 eingefügt worden sind. Es geht insbesondere um zwei neue Versuche zur Fortsetzung der Zukunftsvision des Jesaja, die wesentlich jünger sind als der anonyme Prophet der ausgehenden Exilzeit: die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24—27)⁴³ und eine kleinere Dichtung, die oft als „kleine Jesaja-Apokalypse“ (Jes 34—35)⁴⁴ bezeichnet wird. Das Wort „Apokalypse“ trifft hier insofern nicht zu, da diese Kapitel zwar einen viel reiferen eschatologischen Gedanken aufweisen, jedoch die für die Apokalyptik charakteristischen Merkmale (wie etwa die intellektuellen Symbole und phantastischen Elemente) weitgehend fehlen⁴⁵. Auch hier muss die chronologische Einreihung approximativ bleiben⁴⁶.

⁴² Vgl. C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970.

⁴³ Einen ausführlichen Kommentar und eine Auslegung der eschatologischen Texte der Jesaja-Apokalypse bietet (bereits erwähnter) G. N. M. Habets (*Die grosse Jesaja-Apokalypse. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments*, Diss. Bonn 1974). Viele aufschlussreiche Hinweise auf die Struktur der Apokalypse enthält der Artikel von G. Fohrer, *Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuches (Jes 24—27)*, in: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967, 170—181.

⁴⁴ Diese Kapitel wurden in der Dissertation von R. Mailand, *La petite Apokalypse d'Isaïe*, Lyon 1956, behandelt. Neben schlagenden Ähnlichkeiten (bes. in Jes 35) mit Deuterocesaja und auch mit Jes 56—66, finden sich hier gewisse Analogien mit Jes 13—14 und überhaupt Jes 1—39. Die Entstehungszeit dieser Kapitel (5.—4. Jh.) ist approximativ, umso mehr, da Jes 34—35 scheinbar später aktualisiert worden ist.

⁴⁵ L. Alonso-Schökel (*Poésie hébraïque*, in: *Dict. de la Bible*, Suppl. VIII, 54) meint, die Jesaja-Apokalypse gehöre zur „eschatologischen“ Gattung, obwohl er auf die Unterschiede von der Apokalyptik (im technischen Sinne des Wortes) aufmerksam macht. Anders W. R. Millar, *Isaiah 24—27 and the Origin of the Apocalyptic*, Missoula 1976.

In diesen prophetischen Ausführungen ist nicht mehr die Oberhoheit Gottes über Israel oder Juda, sondern seine Erhabenheit über die ganze Welt der eigentliche Zweck des göttlichen Eingreifens in die Geschichte. Die Idee des Gerichts über die Weltbewohner (Fremdvölker inbegriffen) scheint dem Propheten des 8. Jahrhunderts nicht völlig fremd gewesen zu sein; in Jes 24—27 geht es jedoch um ein universales Weltgericht, das kosmische Auswirkungen hat. Die gesamten Welt- und Himmelmächte werden wegen des masselosen Hochmuts (24,21—23), der die Weltherrschaft Gottes in Frage stellt, wegen des Bruchs des universalen Bundes (Jes 24,5) vor Gott für schuldig erklärt. Das göttliche Gericht wird die Oberherrschaft Jahwes im ganzen Weltall durchsetzen. Es geht nicht mehr um eine Erneuerung, sondern um einen Neubeginn der Weltordnung. Das alte Schema (Gericht — Untergang — Heil) erhält nun ein dualistisches Gepräge, um zu zwei gegenüberstehenden Zeitaltern ausgebaut zu werden: der sündhaften Vergangenheit und der heilvollen Zukunft. Das künftige Heil erhält eindeutig universale und transzendente Dimensionen. Die historischen Gegner Israels werden nicht mehr individuell, sondern als Inbegriff der unheilvollen Kräfte dargestellt (z.B. Moab — Jes 25,10—11), die Stadt der Sünde bleibt anonym (25,1—5) und das eschatologische Weinbergglied (27,2—5) verspricht Früchte, die die ganze Welt überfüllen (27,6)⁴⁷. Das Motiv des eschatologischen Mahles hebt die innerste Gemeinschaft zwischen Gott und dem neuen Volk hervor (Jes 25,6—8); es wird alle Völker versammeln, indem Jahwe die sie umhüllende Decke vernichtet (25,7). Als Höhepunkt dieser eschatologischen Erwartungen kann die Vernichtung des Todes für immer angesehen werden⁴⁸, was die Auferstehung der Toten (26,19)⁴⁹ veranschaulichen wird⁵⁰. Die Rückkehr vom Tode zum Leben kann nur als Auferweckung des ganzen Menschen in all seinen Funktionen

⁴⁶ G. N. M. Habets (*a.a.O.*, 333) schreibt die Jesaja-Apokalypse dem beginnenden 3. Jahrhundert zu; G. Fohrer dagegen (*a.a.O.*, 178) nimmt als Entstehungszeit der ältesten Form der Jes.-Apok. das 5. Jh. in Betracht. Die wahrscheinlichste Entstehungszeit von Jes 24—27 scheint die Wende des 5. zum 4. Jh. zu sein, wohl die ersten Jahre des 4. Jh.

⁴⁷ Vgl. E. Jacob, *Du premier au deuxième chant de la vigne du prophète Esaïe. Réflexion sur Es 27,2—5*, in: *Festschr. W. Eichrodt*, Zürich 1970, 325—330.

⁴⁸ Bemerkenswert ist das hebr. Wort *bl'* („verschlingen“). Dies steht im engen Zusammenhang mit der Durchsetzung der Königsherrschaft Jahwes auf Zion, wo das neue Leben von keiner Gefahr bedroht wird. Die Bedeutung der Mythologie bei der Anwendung des Bildes verlangte nach einer besonderen Besprechung. Vgl. auch N. J. Tromp, *Primitive Conception of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969; G. Gerleman, *mwt*, *Theolog. Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. I, 893—897; J. B. Burns, *The Mythology of Death in the Old Testament*, *Scot. Journal of Theology* 26 (1973) 327—340; H. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, *Beitr. zur evang. Theologie* 78 (1977) 31—54.

(d.h. des Leibes mit seinem Lebensprinzip) verstanden werden. Diese Vorstellung geht über alle bisherigen Bilder (z.B. bei Ez 37, 1—14; Jes 53,10—11 usw.) weit hinaus und kann als paradoxeste Ausdrucksform des eschatologischen Selbstverständnisses angesehen werden, wenn sie auch nicht so eindeutig ist wie etwa in Dan 12,2—3 oder 2 Mach 7⁵¹.

„Die kleine Jesaja-Apokalypse“ (Jes 34—35) greift die in Jes 24—27 dargestellten (oder angedeuteten) eschatologischen Themen auf, nämlich das Gericht über die Weltmacht (die hier Edom versinnbildlicht) mit universalen Auswirkungen. Als Begleiterscheinungen nimmt der Verfasser die Erschütterung der ganzen Natur (den Himmel inbegriffen) in Aussicht (Jes 34,3—4). Selbst die Strafwirkung Jahwes gegen die Welt wurde als eine Art vom blutigen Opfermahl dargestellt. Aber der Kosmos ist hier nicht Gegenstand des göttlichen Gerichts (wie in Jes 24—27), sondern nur ein Requisit der Theophanie. Das Heilswort zielt auf die bildhafte Darstellung der eschatologischen Verwandlung der Welt: die Wüste wird zu fruchtbarem Boden (35,1—2.6—7), alle körperlichen Gebrechlichkeiten werden geheilt (35,5—6), das zerstreute Volk wird versammelt (35,8—10). Der Heilsuniversalismus wird nicht so stark betont, wie in der grossen Jesaja-Apokalypse. Eine ähnliche Koexistenz des Universalismus mit dem Partikularismus ist auch in Jes 56—66 deutlich zu spüren⁵².

Die durchgeführte Übersicht über die wichtigsten eschatologischen Akzente im Jesaja-Buch hat erwiesen, dass eine einheitliche Entwicklungslinie der Zukunftserwartungen in aufeinanderfolgenden literarischen Schichten des Buches nicht nachgewiesen werden kann. Es steht aber fest, dass die Hagiographen der folgenden Jahrhunderte, in Jesaja dem Propheten des 8. Jahrhunderts einen guten Führer der neuen Heilserwartungen anerkannt haben. Jesaja selbst haftet, wie die anderen Propheten, stark an gegenwärtigem, für ihn aktuellem Geschichtslauf. Wenn sich sein Blick auch oftmals der nahen oder fernen Zukunft zuwendet, so ist diese stets durch die Gegenwart (Israels oder anderer Völker) bestimmt. Selbst sein

⁴⁹ Vgl. darüber bes.: P. Humbert, *La rosé tombé en Israël. A propos d'Isaïe 26,19*, Theologische Zeitschrift 13 (1957) 487—493; J. J. Kammerer, *Die Auferstehung der Toten im Alten Testament als Element der eschatologischen Restauration*, Diss. Wien 1968; A. M. Dubarle, *Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum*, Concilium 6 (1970) 685—691; G. Stemberger, *Das Problem der Auferstehung im Alten Testament*, Kairos 14 (1972) 273—290; G. N. M. Habets, a.a.O., 251—267; J. Day, *tal'ôrôt in Isaiah 26,19*, Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft, 90 (1978) 265—269; W. Wifall, *The Status of „Man“ as Resurrection*, ebd., 382—394.

⁵⁰ Vgl. G. W. E. Nickelsburg, *Persecution, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge Mass./London 1972.

⁵¹ Vgl. G. N. Habets, a.a.O., 264—267.

⁵² Ebd., 293—295.

Gerichtswort, das den Untergang in Aussicht stellt, wird mit der Überzeugung verkündet, dass nach Vollzug der Strafe eine neue Heilszeit anbricht. Diese Heilszeit nimmt allmählich eine Idealsalt an (vgl. Jes 11,6 ff), um in eine unbestimmte Zukunft verlegt zu werden. Zwischen der Gegenwart und der Heilszeit liegt das Gericht über Israel und die Fremdvölker, das nach Jesaja innerhalb des Geschichtslaufs verläuft. Es ist nicht leicht genau zu bestimmen, welche Faktoren die Radikalisierung der Zukunftserwartungen gefördert haben. Zweifellos wäre hier vor allem die Niederlage von 587 und die Gefangenschaft zu nennen, ferner auch die inneren Wandlungen zur Zeit der persischen Oberherrschaft, endlich die beginnende Apokalyptik⁵³. Gerade in dieser Zeit wurden die eschatologisierenden Worte des Jesaja aufgegriffen, um im Sinne des Universalismus entwickelt und der nationalistischen Zusammenhänge entthoben zu werden. Die Jesaja-Apokalypse gibt der definitiven Heilszeit bereits überweltliche Dimensionen, die einen Wendepunkt in der Geschichte bilden. Dem Gegensatz zwischen der alten Zeit der Sünde und der neuen Heilszeit entspricht die Radikalisierung des Verwandlungsvorgangs, der dem vollen Untergang des Früheren gleichkommt. In bezug auf Menschen bedeutet die Vernichtung des Todes und die Auferstehung der Toten den Höhepunkt. Aber die Jesaja-Schriften wissen noch nichts von einer eschatologischen Existenz im Bereich der transzendenten Ewigkeit, von einem glückseligen Leben mit Gott; auch die Idee der individuellen Auferstehung scheint nur in Ansätzen vorzuliegen. Indessen knüpft die spätere Eschatologie und die Apokalyptik gern an manche Jesaja-Motive an. Das Selbstverständnis der Qumran-Gemeinde ist weitgehend auf die eschatologischen Ideen des Jesaja-Buches zurückzuführen. Hl. Paulus nimmt das Wort des Jes 25,8a auf vom „Sieg, der den Tod verschlungen hat“⁵⁴; der Ver-

⁵³ Die Beziehungen der Eschatologie zur Apokalyptik können hier näher nicht erörtert werden — vgl. *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskie*, Ateneum Kapł. 77 (1971) 57—68. Als Hauptmerkmale der Apokalyptik werden aufgezählt: Transzendenz, Neigung zur Mythologisierung, Visionsbeschreibungen und Visionsauslegung, kosmische Tendenzen, geschichtlicher Pessimismus, Dualismus, die Trennung zwischen beiden Zeitaltern, Pseudonimität, Esoterik, Zahlensymbolik. Diese Elemente sind nur vereinzelt in Jes 24—27 zu finden; daher auch die Kritik der Bezeichnung „Apokalypse“ in bezug auf diese Kapitel. Über die Apokalyptik im allgemeinen s. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970; D. Rochais, *Les origines de l'apocalyptique*, Science et Esprit 25 (1975) 15—50; W. R. Millar, *Isaiah 24—27 and the Origin of Apocalyptic*, Missoula 1976; J. Carmignac, *Qu'est que l'Apocalyptique? Son emploi à Qumrân*, Revue de Qumrân 10 (1979—80) 3—33, bes. 3—6 (Literatur); D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1980.

⁵⁴ 1 Kor 15,55 zitiert Jes 25,8a ausserhalb des ursprünglichen Kontextes. Der hebr. Text (vgl. LXX) spricht von Gott als Urheber der Vernichtung des Todes (vgl. Anm. 48); von einem Sieg ist hier keine Rede.

fasser der Johannes-Apokalypse schöpft ebenfalls reichlich aus Jesaja-Buch, indem er vom Endkampf und vom neuen Jerusalem spricht, wo Gott „jede Träne von den Augen trocken und der Tod nicht mehr da sein wird“ (Off 21,4 — vgl. Jes 25,8), da „das erste vergangen ist“.