

Problem des Hexateuch, Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958, 9–86.

<sup>10</sup> G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem 12f.

<sup>11</sup> Darauf weist hin L. Rost, Das kleine geschichtliche Credo, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 11–25.

<sup>12</sup> Dies hat G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem 13f., betont und daraus den Schluß gezogen, daß Sinai- und Landnahmetradition unabhängig voneinander in verschiedenen Überlieferungskreisen entstanden seien.

<sup>13</sup> Das gleiche Schema wird auch bezeugt von Ez 12, 13f.; 1 Sam 12, 6ff.; Gen 15, 13–15.

<sup>14</sup> Die Psalmen 105, 106 und 136 fanden in der Liturgie der nach-exilischen Gemeinde Verwendung, wie die Chronik (1 Chr 16; 2 Chr 7, 3) bezeugt.

Geboren 1922 in Windheim (Deutschland), 1949 zum Priester geweiht. Er studierte in Würzburg und am Bibelinstitut in Rom, doktorierte 1953 mit der Dissertation: Septuaginta-Massora des Buches der Richter. 1956 erwarb er das Lizentiat der Bibelwissenschaften und 1960 habilitierte er mit der Schrift: Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz, Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament. Er ist an der katholisch-theologischen Fakultät Münster Professor für Biblische Geschichte und biblische Hilfswissenschaften und veröffentlichte: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes (1966) sowie verschiedene Artikel in: Biblica, Biblische Zeitschrift, Bibel und Kirche, Bibel und Leben.

Joseph Blenkinsopp

## Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterojesaja

(Is 40–55)

### *Die Exodustradition*

Der Auszug aus Ägypten war das grundlegende Erlebnis einer Gruppe von Stämmen, die den Kern bildete, um den herum Israel sich aufbaute. Israel verlegte seine Anfänge nicht in das Dunkel der vorgeschichtlichen Vergangenheit und beglaubigte sich nicht, indem es sich auf archetypische, mythische Ereignisse stützte, wie das bei andern Völkern der Fall war. Das grundlegende Ereignis fand in einer geschichtlichen Epoche statt – im dreizehnten Jahrhundert v. Chr. und in der Ära der neunzehnten ägyptischen Dynastie –, die sich in einem gewissen Ausmaß dokumentarisch belegen läßt, und wird in Begriffen ausgedrückt, die den soziologischen und politischen Gegebenheiten jener Zeit entnommen sind, denken wir z. B. nur an den Be-

griff der Übertragung politischer Untertanenschaft und der Belehnung mit Land: «Wir waren Sklaven Pharaos in Ägypten... Jahwe hat uns von Ägypten losgekauft... und uns das Land gegeben.» Dank unserer vermehrten Kenntnis der Vertragsschließung, des Protokolls internationaler Beziehungen und des im antiken Nahen Osten herrschenden Brauches, sich zur Bekräftigung internationaler Abkommen auf die Geschichte zu berufen,<sup>1</sup> können wir uns heute ein viel klareres Bild davon machen. Da wir heute die politische Dimension des frühen Glaubens Israels besser verstehen, sind auch die Gelehrten weniger geneigt, die Theorie G. von Rads<sup>2</sup> anzunehmen, wonach zwischen Bundestradition und Exodustradition kein geschichtlicher Zusammenhang bestände. Das ist für unser Verständnis des Deuterojesaja wichtig. Das grund-

legende Ereignis hebt mit einer Gemeinschaft an, die sich in einer unerträglichen wirtschaftlichen und politischen Lage befindet, und es geht dabei in erster Linie um ihre wirtschaftliche und politische Rettung – «Jahwe brachte sie von dort heraus». Darin liegt eine bleibende Dimension der biblischen Offenbarung, da das geschichtliche Dasein des Menschen ernst genommen und keine Handhabe geboten wird, die Ereignisse, selbst wenn sie als Symbole angesehen werden, in unstatthafter Weise auf eine andere Welt zu extrapolieren.

Die Überlieferung sieht im Auszug mehr als ein zum ersten und zum letzten Mal geschehenes Ereignis. Es bekam paradigmatischen Wert, da es die Wesenslinien, die Struktur des Heilshandelns Gottes aufzeigt. Israels Gott war nicht irgendein Gott, sondern der, der es «aus dem Ägypterland, aus dem Sklavenhaus herausgebracht hat» (Ex 20, 2; Dt 5, 6). Hier finden wir das Bindeglied zwischen Auszug und Bund, da diese Identitätserklärung an der Spitze des Bundesgesetzes steht. Der deuteronomische Geschichtsschreiber stellt für gewöhnlich andere Völkergruppen, die mit Israel in Kontakt oder in Konflikt kommen, als solche dar, die dies anerkennen wie die Gibeoniten (Jos 9, 9) und die Philister (1 Sam 4, 8). Der Auszug aus Ägypten in seiner Verallgemeinerung als Übergang von der Sklaverei zur Freiheit, vom Tod zum Leben dominierte nach und nach das Denken der Hebräer über ihren Gott, und andere Gruppen, die dem Bunde beitraten, taten das nur, weil sie einsahen, von welcher Bedeutung für sie selber dieses Leitbild sei – selbst wenn sie selber nicht aus Ägypten herausgebracht worden waren. Wie Mendenhall sagt, «war es möglich, in geschichtlichen Ereignissen ein Symbol zu sehen, weil jede Gruppe, die dem Bunde beitrug, die Analogie zwischen Knechtschaft und Auszug einerseits und ihrer eigenen Erfahrung andererseits sehen konnte und tatsächlich sah».<sup>3</sup> Um die ursprüngliche Überlieferung herum bildete sich allmählich eine theologische und sinnbildliche Ausdeutung. In diesen Rahmen sind die Exodustexte in Deuterocesaja hineinzustellen.

Wodurch kam es zu dieser Entwicklung innerhalb der Überlieferung? Die Überlieferung war in erster Linie eine Familienangelegenheit, wie sich das aus dem festgelegten Wortlaut der Passahaggada ergibt: «Wenn dich dann künftig dein Sohn fragt..., so sollst du zu deinem Sohne sagen...» (Dt 6, 20f.), und das Passah war bis zur Zeit des Josias ein ausschließliches Familien- oder Stammesfest.<sup>4</sup> Die Anamnese bildete natürlich einen hervor-

ragenden Bestandteil der liturgischen Handlung. Das ergibt sich aus dem formelhaften Bericht anlässlich des Erntefestes und zahlreichen Angaben in den Kulthymnen Israels.<sup>5</sup> Doch das Exodusthema wird auch in den prophetischen Büchern entfaltet und zwar unabhängig vom Passah, das in keiner vorexilischen Prophetenschrift erwähnt wird. So zum Beispiel identifiziert sich in den Improperien des Amos und Michas Jahwe mit dem Auszugsgott (Am 2, 10; 3, 1–2; Mich 6, 3). Für Osee ist Jahwe «der Herr, dein Gott von Ägypten her» (Os 12, 10; 13, 4), und wie Osee die bedrohliche Macht Assyriens mit der vierhundert Jahre zuvor bestehenden Übermacht Ägyptens vergleicht, stellt er Israel die schreckliche Aussicht auf eine Rückkehr in die Sklaverei vor Augen. Der Auszug aus Ägypten und der Einzug in das verheißene Land sind im Buch Deuteronomium, dessen letzte Fassung in die Zeit des Exils zurückgeht, thematisch.

#### *Das Exil als Glaubenskrise*

An und für sich war die Deportation von 586 v. Chr. kein epochemachendes Ereignis, mit Ausnahme natürlich für die, die davon betroffen wurden. Solche Deportationen waren seit der Periode der assyrischen Machtausdehnung an der Tagesordnung. Es war kurz bevor jene Verbannten, die es nicht über sich gebracht hatten, dem Rat des Jeremias, sich in ihrer neuen Umgebung heimisch zu machen, zu folgen, Zeichen einer eventuellen Entspannung wahrnehmen konnten – vielleicht bei der Thronbesteigung Nabonids (555) oder wenigstens bei der Freilassung des gefangenen Jojachin (561). Der anonyme Prophet von Is 40–55 sah ein Anzeichen in der siegreichen Laufbahn des Persers Kyros, und der Inhalt dieser Kapitel läßt sich größtenteils ohne weiteres in die Zeit zwischen der Annexion Lydiens im Jahre 546 und dem Fall Babylons im Oktober 539 ansetzen. Er wandte sich an jene Verbannten, die nicht in ihrer Umgebung aufgegangen waren und ihre innere Bindung an die davidische Dynastie und den nationalen Geschichtssinn bewahrt hatten, und setzte sich zum Ziel, die Glaubenskrise, in die das Exil sie gestürzt hatte, zu lösen. Er tat dies, indem er das Verständnis für die Überlieferung, die im Licht der damaligen Erfahrung dynamisch gedeutet wurde, wiederbelebte, und im Zentrum der Überlieferung stehen immer die göttliche Macht und Gnade, wie sie beim Auszug sich kundgetan hatten. Die konkrete geschichtliche Situation, in welcher sich Israel in Babylon befand, und

der Platz, den das Exodusthema damals in der Überlieferung einnahm, mußten zum Vergleich mit der Lage, wie sie ursprünglich in Ägypten vorlag, geradezu drängen, und deshalb überrascht es nicht, wenn in diesen Kapiteln häufig Auszugsmotive anzutreffen sind. Doch die Situation des Exils war nicht einfach eine Wiederkehr der Lage, wie sie siebenhundert Jahre zuvor in Ägypten bestanden hatte. Nicht nur hatte die räumliche und zeitliche Perspektive, in der die Situation gesehen wurde, sehr an Tiefe gewonnen, sondern es kam zudem zu einer über die Kräfte gehenden Glaubenskrise. Im Mittelpunkt der Weltereignisse um 540 v. Chr. stand offensichtlich Kyros, der in den Weissagungen des Deuterocesaja mehr als einmal erwähnt wird (vgl. 41, 1–5; 41, 25–29; 45, 1–6; 48, 12–16). Mit Kyros stellte sich für Israel das Problem einer unvorstellbar weiteren Welt, die im Begriffe war, zu einer neuen Einheit zu finden, zu einer Ökumene, in der es überhaupt keine bedeutende Rolle spielte. Dies stellte grundlegende Überzeugungen des überlieferten Glaubens in Frage: die Bundestreue Jahwes, die Möglichkeit einer sinnvollen Liturgie («Wie sollen wir singen des Herren Lied in einem fremden Land?» Ps 137, 4), die universale Macht, welche die vorexilischen Propheten so oft für Jahwe beansprucht hatten. Die Frage der Macht war von entscheidender Bedeutung, mochte es doch vielen Israeliten den Anschein machen, ihr Gott habe gegenüber dem babylonischen Stadtgott Marduk, dessen Emblem zu ihrem Leidwesen vor ihren Augen in Prozessionen durch die Straßen getragen wurde (vgl. Is 45, 20; 46, 1–2), eine demütigende Niederlage erlitten. Die sogenannte Kyrosrolle schreibt die Sendung und den siegreichen Fortschritt des persischen Königs Marduk zu,<sup>6</sup> und die Polemik gegen diese Attribution, die wir mehr als einmal aus diesen Kapiteln heraushören, zeigt uns, daß der Prophet Israel in eine sich anbahnende Theologie der Geschichte und der Macht innerhalb der Geschichte einbezog. Der im Gesang des Moses (Dt 32, 9), mit dem der Exilprophet vertraut war, in Begriffen der kanaanitischen Mythologie zum Ausdruck kommende volkstümliche Gedanke, Israel sei Jahwe zugefallen wie andere Völker ihren Göttern, war immer noch sehr lebendig. Das mußte der Frage rufen: Wie kann ein Nationalgott in dieser stark ausgeweiteten Welt, in der Israel von den Hebeln der Macht so entfernt ist, überleben? Wie sollten sie ihre Beziehung zu so einem Gott, aus der heraus sie bis anhin gelebt hatten, aufrecht erhalten können?

### *Die Reaktivierung der Exodustradition*

Es wäre irreführend, die Antwort, die der Prophet auf dieses Problem gab, allzu systematisch wiederzugeben, indem man die verschiedenen und manchmal verwickelten Gedankengänge auf einen gemeinsamen Nenner brächte und die Möglichkeit außer acht ließe, daß innerhalb der Schule des Deuterocesaja in der Verwendung des Überlieferungstoffes eine Entwicklung vor sich gehen konnte. Zudem zieht sich das Exodusthema offensichtlich durch alles hindurch. Wir sehen davon ab, die der Überlieferung entnommenen Motive vollständig ausfindig zu machen, sondern es seien nur die folgenden erwähnt: der Auszug (43, 14–21; 48, 20–22; 52, 10; 55, 12), der wunderbare Durchgang durch das Meer und den Fluß (43, 2; 44, 27; 51, 9–10), die mächtige Hand und der gewaltige Arm Jahwes (40, 10; 41, 10; 50, 2; 51, 9; 52, 10; 53, 1), der von der theophanen Gegenwart Jahwes begleitete Zug durch die Wüste (40, 3–5), die von seinem Erbarmen in der Einöde gewirkten Wunder (41, 17–20), der Eintritt in das verheißene Land (49, 8–13).<sup>7</sup> Wenn wir untersuchen, wie diese Motive verwendet werden, um die theologische Tragweite zeitgenössischer Ereignisse zu deuten, so stellen wir fest, daß der Auszug in der Zwischenzeit archetypisch geworden ist. Er wird als göttlicher Urakt angesehen, der die Offenbarung der göttlichen *dynamis* in sich schließt. Wir können folgende Stufen dieses Entwicklungsprozesses aufzeigen:

1. Der Auszug ist das dem Bunde vorangehende Ereignis, der Gnadenakt, der diese einzigartige Beziehung ermöglicht hat. Die Glaubensbeziehung der Gemeinde mit Gott beruhte immer noch auf dem Bund. Jahwe erklärt Israel immer noch: «Ich bin dein Gott» (41, 10; 48, 17; vgl. die Bundesformel in Os 2, 25 und Jt 31, 33) und sagt, seine Bundesliebe bestehe von alters her (43, 4). Aufgrund des Auszugs kann der Prophet seinen Brüdern versichern, Jahwe werde Bundestreue halten und die Zukunft offen lassen. So ist in Deuterocesaja die Eschatologie nicht ein unstatthafter Ausstieg aus einer hoffnungslosen Gegenwartslage, das Ergebnis geschichtlicher Verzweiflung, sondern es wird deutlich, daß sie in dem Urereignis enthalten ist, worauf Israels Glaube in erster Linie beruht. Israel ist somit in der Schwebelage zwischen Vergangenheit und Zukunft. Obwohl der Wert der «früheren Dinge» in Frage gestellt wird,<sup>8</sup> bezieht sich in 43, 18 dieser Ausdruck auf das Exodusereignis (vgl. den Parallelismus «der alten Dinge» in V. 19),

auf den wunderbaren Durchzug durch das Rote Meer, dem die Rückkehr in das Land entsprechen wird. In dieser Polarität des alten und des neuen Auszugs (vgl. die Polarität alter und neuer Bund in Jr 31, 31–34, eine Stelle, die möglicherweise ebenfalls aus der Zeit des Exils stammt) scheint im Keim die Lehre von den beiden Zeitaltern vorzuliegen und die Rechtfertigung dafür, daß das Neue Testament den Tod Jesu als Auszug und Einleitung einer neuen und endgültigen Zeit darstellt.

2. In diesem Zusammenhang werden einzelne dieser Exodusmotive eschatologisiert. So wird aus dem Wasserwunder in der Wüste die wunderbare Fruchtbarkeit der Endzeit, die dem üppigen Garten der Urzeit entspricht. Jahwe «macht ihre Wüste zum Paradies» (51, 3) und gibt seinem Volk «Ströme durch die Einöde» (43, 19f.; vgl. 41, 17–20). Wie an andern Stellen des Alten Testaments symbolisiert das Bild des Wassers die Ausgießung des Geistes (44, 3. Vgl. damit das Joelzitat an Pfingsten, Apg 2, 17ff., und die Einladung zu trinken am Laubhüttenfest, Jo 7, 37–39), die eine «Errettung für alle Zeit» (45, 17; 51, 6–8) mit sich bringt. Ein anderes Beispiel dieser Entwicklung ist der Weg durch die Wüste, der zur Straße wird, auf der die königliche Parusie einherschreitet (40, 3–5). Es steht im Zusammenhang mit der Königsideologie, die dann und wann in diesen Kapiteln durchschimmert. In diesen beiden Fällen wurzelt diese Entwicklung in der vorexilischen Periode.<sup>9</sup>

3. Das Hauptmittel, wodurch der Auszug paradigmatischen und archetypischen Charakter erhält, besteht darin, daß er in gedankliche Verbindung mit der Schöpfung gebracht wird. Der Glaube an Gott den Schöpfer richtet sich indes hier nicht ausschließlich auf eine ein für allemal geschehene Tat, sondern in erster Linie auf seine Fähigkeit, hier und jetzt als Schöpfer tätig zu sein. Jahwe erweist sich als schöpferisch innerhalb des Laufs der Geschichte und vor allem an seinem Volk (43, 1, 7, 15; 44, 2; 51, 13 16). Der Glaube an Jahwe als den Schöpfer eines Volkes geht dem Glauben an ihn als den Schöpfer der Welt voraus, und Deuterocesaja folgt dem Jahwisten und möglicherweise auch der Priesterschule, wenn er die Erschaffung Israels in die Erschaffung der Welt hineinverlegt. Der technische Ausdruck für diese schöpferische Tätigkeit, das Verbum *bara'*, wird auch für die Erschaffung von Jakob = Israel (durch den Auszug) im gleichen Sinn wie in Gn 1, 1 gebraucht. Daß gewisse hymnische Stellen, die den Schöpfer preisen, den Doxologien des Amos (4, 13; 5, 8–9; 9, 5–6) ähnlich

sind, läßt sich vielleicht dadurch erklären, daß beide aus dem Synagogengottesdienst der Exilsperiode stammen.

Der interessanteste Fall dieser gedanklichen Verbindung zwischen dem Auszug als schöpferischer Tat und der Erschaffung der Welt liegt an der Stelle vor, die eine Stanze eines Hymnus zu sein scheint, 51, 9–11. Hier wird das Exodusthema mittels mythologischer Kategorien zu allgemeiner Geltung erhoben; die mächtige Tat in der Geschichte wird in Zusammenhang gebracht mit dem kosmogonischen Sieg über die Kräfte des Chaos – die Macht innerhalb der Geschichte wird mit der Macht über die Natur in eins gesehen.<sup>10</sup> Es mögen dafür in früheren Überlieferungsstadien einzelne Präzedenzfälle vorliegen – eine ganz kleine Andeutung finden wir in dem Lied des Moses und der Mirjam (Ex 15, 11) –, insbesondere dann, wenn die Vermutung stimmt, daß das Schöpfungslied von Gn 1 einen früheren Bericht ersetzt, der die Schöpfung als das Ergebnis eines Sieges in der mythischen Urzeit beschreibt.<sup>11</sup> Hier war auf alle Fälle diese Gedankenverbindung möglich, weil für die Hebräer das mythische Denken seine Anziehungskraft zu verlieren begann. Die Ungeheuer der Urzeit, Rahab und Tannin, vertraute Gestalten der semitischen Mythologie, bilden an andern Stellen des Alten Testaments Kryptogramme für Ägypten, die Bedrückungsmacht par excellence.<sup>12</sup> Der Sieg Jahwes am Roten Meer wird vom Bild der Niederlage des Chaos in der mythischen Kosmogonie und am Jordan überlagert, eine Überlagerung, welche die Zuhörer des Propheten um so mehr beeindrucken mußte, als Meer (*yam*) und Fluß (*nabar*) in der kanaanitischen Mythologie, mit der die Hebräer vertraut waren, der Herrschaft Baals entgegenstehen, gleich wie Tiamat, das Ungeheuer des Chaos, im babylonischen Schöpfungsepos, das einigen der Verbannten ebenfalls bekannt sein mußte,<sup>13</sup> der Herrschaft des Enlil (Marduk) entgegensteht. Vermittels dieser mythischen Sprechweise erhält der Auszug den Rang eines Ureignisses, und die in ihm liegende *dynamis* wird in Übereinstimmung mit der Funktionalität des mythischen Denkens auf den gegenwärtigen Zeitpunkt übertragen. Dies schließt auch einen eschatologischen Ausblick in sich, und in der Tat wird *bara'* für die künftige Erfüllung – die blühende Einöde (41, 20), die «neuen Dinge» (48, 7) – gebraucht.

4. Das ganze Problem der Macht und ihrer Quelle schließt notwendigerweise das Königtum in sich, da das Königtum die Grundlage bildet, auf der die

Macht ruht. Schon in den früheren Überlieferungsstadien entfaltet Jahwe beim Auszug seine Macht gleich einem König (Ex 15, 18, vgl. 68, 24, 34), und die Königsherrschaft Jahwes spielt im ganzen Geschichtsbild der Schule des Isaias durchwegs eine hervorragende Rolle. Auch hier ist Jahwe König und deshalb der, welcher über das Schicksal entscheidet (41, 21; 44, 6). Wie wir sahen, schrieb Kyros seine Thronbesteigung Marduk zu, der über Nabonid ungehalten war, weil dieser das *akitu*-Fest, worin der König die führende Rolle spielte und während welchem das Schöpfungsepos Enuma eliš rezitiert wurde, nicht gefeiert hatte.<sup>14</sup> Deuterocesaja enthält manche Anklänge an das *akitu*-Kultdrama: die Prozession, die königliche Parusie, die feierliche Ausrufung der Königsherrschaft («Dein Gott ward König» 52, 7), was so gedeutet werden kann, daß Jahwe die Königsideologie des Festes auf sich bezog. Hier stehen wir im Zentrum der Glaubenskrise, von der wir oben sprachen, da es hier um Gottes allumfassende Herrschaft geht, und der Auszug, der zur Umkehr führt, will die Menschen dazu bringen, diese Herrschaft anzuerkennen und sie durch ein wiederhergestelltes Israel herbeizuführen. Die gute Botschaft, die der Herold 52, 7 verkündet, ist die Herrschaft Gottes, und deshalb ist es kein bloßer Zufall, daß das Evangelium, das die Ankunft dieser Herrschaft *ist*, mit einem Zitat aus diesen Kapiteln beginnt (Mk 1, 3 und die Parallelstellen).

Dadurch, daß der Prophet den paradigmatischen Charakter des Auszugs herausstellte und ihn zum Beispiel auf Gottes schöpferische Tätigkeit bei der Begründung dieser Weltordnung und auf seine Königsherrschaft in ihrer Lenkung bezog, war er imstande, einen theologischen Denkraum zu schaffen, um darin zugleich die geschichtliche und die übergeschichtliche oder eschatologische Tätigkeit Gottes darzustellen. Dies sollte von grundlegender Wichtigkeit sein für die Sicht der Sendung Jesu und des neuen Israel, Gottes Herrschaft aufzurichten.

Diese neue Aktualisierung der alten, festgelegten Überlieferung führte zu einer starken Vertiefung des Verständnisses des göttlichen Wirkens in der Geschichte, das auf die Deutung vorbereitete, die das Neue Testament von der endgültigen und zentralen Tat Gottes in Jesus gab. Es liegt darin schon ein erstes Stadium dieser Deutung auf dem Weg der Typologie vor. Die urchristliche Verkündigung wird vom Wirken Christi in einer Exodusterminologie sprechen – «die machtvollen Taten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat» (Apg 2, 22). Lukas wird auf den Tod Jesu als auf einen Exodus verweisen (9, 31), und andere neutestamentliche Schriftsteller, insbesondere Johannes, werden diese Linie einer typologischen Deutung weiterführen.<sup>15</sup> Das brachte auch einen tiefern Einblick in die Natur des Bundesgottes mit sich. In Deuterocesaja herrscht die Selbstaussage vor: Jahwe offenbart sich als der Gott des Auszugs, was in die Formel «Ich bin es, der...» gefaßt wird, die sich am besten erklären läßt im Zusammenhang mit dem geheimnisvollen Namen, der am Vorabend des Auszugs vom brennenden Dornbusch aus geoffenbart wurde.<sup>16</sup> Der Gott des Auszugs ist in erster Linie Gott-für-Israel, Erlöser und Retter. Da aber Israels Sendung, die ihm nur im Leiden und in der Entfremdung des Exils übergeben werden konnte, von Wesen aus eine Sendung zugunsten der Welt ist, ist Jahwe auch der universale Erlöser und Retter. Schon vor der Exilszeit liegen im jahwistischen Corpus deutliche Anzeichen eines Plans vor, die ganze Menschheit in ein allumfassendes Heil hineinzunehmen, und Israel wird nachdrücklich vor der Gefahr gewarnt, im Bundesverhältnis eine falsche Sicherheit zu suchen.<sup>17</sup> Hier bricht die Verheißung eines allumfassenden Heilsplans klar und mächtig durch (vgl. insbesondere 42, 10; 45, 6, 14, 18–24). Wie das nachexilische Buch Jonas aufzeigt, liegt die Tragik Israels darin, daß es diese Botschaft bald vergaß.

<sup>1</sup> Vgl. G. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East, Pittsburg 1955; J. Muilenburg, Covenantal Formulations, in: Vetus Test. 1 (1959) 347 ff.; K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960; D. J. McCarthy, Treaty and Covenant (Analecta Biblica), Rom 1963.

<sup>2</sup> Vgl. die gründliche Untersuchung und entscheidende Kritik dieser These G. von Rads, zusammen mit der wichtigsten Bibliographie, in: A. Weiser, Introduction to the Old Testament, London 1961, 83–95.

<sup>3</sup> The Hebrew Conquest of Palestine, in: Bibl. Archaeologist 25, 3 (1962) 74.

<sup>4</sup> Zur Geschichte des Passahs vgl. H.-J. Kraus, Gottesdienst in Israel, München 1962, 61–72, R. de Vaux, Ancient Israel, Its Life and Institutions, London 1961, 484–493.

<sup>5</sup> Dt 26, 1–11; Pss 78; 105; 106.

<sup>6</sup> Der Text ist publiziert in: J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, Princeton 1955, 315–16. Zum Hintergrund der ganzen Periode vgl. C. F. Whitley, The Exilic Age, London 1957; M. Noth, The History of Israel, London 1960, 289–316.

<sup>7</sup> Zu einer gründlicheren Erörterung und zur wichtigsten Literatur vgl. J. Fischer, Das Problem des neuen Exodus in Isaias c. 40–55, in: Theol. Quart. 110 (1929) 111–130; B. W. Anderson, Exodus Ty-

pology in Second Isaiah, in: Israel's Prophetic Heritage (Hrsg. B.W. Anderson und W. Harrelson), London 1962, 177-195.

<sup>8</sup> 41, 22; 42, 9; 43, 9 scheinen sich auf die frühe Laufbahn des Kyros und seinen siegreichen Vormarsch vor 539 zu beziehen. Zu dieser chronologischen Polarität in Deuterocesaja im allgemeinen vgl. A. Bentzen, On the Ideas of 'the Old' and 'the New' in Deutero-Isaiah, in: *Studia theol.* I, 1-2 (1948) 183-187.

<sup>9</sup> Die paradiesische Üppigkeit des messianischen Zeitalters in Am 9, 13-15 mag eine spätere Zutat sein, doch findet sich anderswo das gleiche angedeutet, z. B. bei Os 2, 17, 23-25, entsprechend einer echt alten Vorstellung. Das Motiv des Prozessionsweges der Parusie begegnet bei Ri 5 und in Ps 68. Zu Motiven, die mit dem Königsmessianismus zusammenhängen, vgl. H. Greßmann, *Der Messias*, Göttingen 1929, 181 ff. und S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1959. Zu einer Erörterung der späteren eschatologischen Vorstellungen vgl. H. H. Rowley (Hrsg.), *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1956, 189 ff., 303 ff.

<sup>10</sup> N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt 1965, 102 ff. enthält einige interessante Überlegungen zu diesem Aspekt des Exodusthemas.

<sup>11</sup> P. Humbert, *La Relation de Gen. I et du Ps. CIV avec la liturgie du nouvel Israël*, in: *Rev. Hist. et Phil. rel.* 15 (1935) 1-27.

<sup>12</sup> In Ps 87, 4 ist Rahab Ägypten; in Ez 29, 3 ist Tannin Pharao; vgl. auch Ez 32, 2 und Ps 74, 12-17.

<sup>13</sup> Das Schöpfungsepos wurde am vierten Tag des *akitu*-Festes rezitiert. Vgl. dazu *Dict. Bible Suppl.* VI, 556-597; J. Pritchard, a. a. O. 331-334. Zur Königsideologie und zum Neujahrsfest in Beziehung zu Is 40-55 vgl. J. Blenkinsopp, *The Unknown Prophet of the Exile*, in: *Scripture* 14 (1962) 81-90, 109-118.

<sup>14</sup> Außer den oben genannten Werken vgl. E. Jenni, *Die Rolle des Kyros bei Deuterocesaja*, in: *Theol. Zeitschr.* 10 (1954) 241-256.

<sup>15</sup> Es würde uns über unser Thema hinausführen, den Einfluß des Deuterocesaja auf die Exodus-Typologie im Neuen Testament zu erörtern. Zu dieser Frage vgl. J. Daniélou, *From Shadows to Reality*, London 1960, 153-174; J. Guillet, *Le thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, in: *Rech. Sc. rel.* 39 (1949) 164 ff.; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962,

314, 492 f.; H. Sahlin, in: A. Fridrichsen (Hrsg.), *The Root and the Vine*, 1953, 18-95 (der Auszug bei Paulus).

<sup>16</sup> Ex 3, 14; Is 41, 4; 43, 10 13, 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12. Im Hinblick auf die vielen Elemente, die das vierte Evangelium Deuterocesaja entnimmt, mag das EGO EIMI von Jo 8, 24, 27 eine Offenbarungsformel sein, die von Deuterocesaja übernommen ist. Vgl. E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 130-146; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1955, 349-350.

<sup>17</sup> Ein besonders erregender Fall einer solchen Warnung ist die Bemerkung Am 9, 7, der Auszug der Israeliten sei nicht etwas einzig Dastehendes, und Jahwe habe auch andere Völker «heraufgeführt».

Übersetzt von Dr. August Berz

## JOSEPH BLENKINSOPP

Geboren 1927 in Durham (England), Salesianer Don Boscos, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von London und Oxford und am Bibelinstitut in Rom. Er ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften (Rom 1958) und erhielt 1951 ein Diplom der Universität London. Er dozierte in England, in den Vereinigten Staaten und in Zentralamerika Theologie und Bibelwissenschaften und unternimmt zur Zeit alttestamentliche Forschungen an der Universität Oxford. Er veröffentlichte: *The Corinthian Mirror* (1964) und mehrere Artikel in theologischen und biblischen Zeitschriften.