

Erich Zenger

Der Gott des Exodus in der Botschaft der Propheten – am Beispiel des Jesajabuches

1. Der Exodus aus der Wüste der Gottesfinsternis

Mit der Eroberung Jerusalems im Jahr 586 v. Chr. und ihren politischen Konsequenzen stürzte das JHWH-Volk nicht nur in eine historische, sondern vor allem in eine theologisch-politische Katastrophe. Das Exoduscredo, mit dessen erzählender Erinnerung Israel die zahlreichen Krisen und Erschütterungen seiner vorexilischen Geschichte bewältigt und das dadurch seine stabilisierende oder verändernde Funktion erwiesen hatte, wurde nun selbst zutiefst erschüttert. Daß JHWH sein Volk aus militärischer Bedrängnis rettet, daß er sich den ausgebeuteten und unterdrückten Kleinbauern zuwendet, daß er sein Volk von den versklavenden Formen der Verehrung anderer Götter befreien will, daß er Israel aus Ägypten herausgeführt hat, um sich so einen Clan zu schaffen, den er in besonderer Weise schützen wollte – all dies war nun in Frage gestellt. War der Exodus nur eine Episode? War seine Deutung als Offenbarung der bleibenden Zuwendung JHWHs zu Israel eine Illusion? Ist JHWHs Macht selbst an eine Grenze gestoßen? Hat er sich von Israel abgewendet? Ist die Beziehung JHWH – Israel zu Ende und wird sich JHWH nun gar ein anderes Volk schaffen?

Mit diesen Fragen, die sowohl die Deportierten in Babylon als auch die im Mutterland Verbliebenen bedrängten (vgl. exemplarisch: Jes 40,27; 49,14), setzt sich der Textkomplex Jes 40–55.60–62* auseinander, der in mehreren Wachstumsschüben teilweise in Babylon und teilweise in Jerusalem entstanden ist. In diesem Textkomplex wird die Exodustradition zu einem zentralen Motiv einer Heilsvision, die bei der Zusammenfügung von Jes 40–55.60–62 mit Jes 1–39* die weitere Ausgestaltung des Jesajabuches bis in das 3. Jh. v. Chr. hinein stark beeinflusste¹.

Spielte die Exodusüberlieferung beim historischen Propheten Jesaja keine Rolle, so wird sie in der Endgestalt des Jesajabuches zu einer durchlaufenden theologischen Klammer².

Die Rückgewinnung des Exoduscredo setzt in Jes 40–55.60–62 damit ein, daß dem «armen Würmlein Israel» (Jes 41,14), das sich als «Abscheu der Leute und als Sklave der Herrschenden» (Jes 49,7) erfährt, als das entscheidende Heilsereignis die Offenbarung der Herrlichkeit JHWHs «in der Wüste» (vgl. Jes 40,3–5) verkündet wird. Ist bei Ezechiel «die Wüste der Völker», in die JHWH sein Volk mit der Katastrophe von 586 geführt hatte, der Ort des Gerichts über JHWHs Volk (vgl. Ez. 20,25 f), so wird in Jes 40–55 die Wüste zum Ort, an dem JHWHs lebenspendende Nähe sich in besonderer Weise erweisen wird (vgl. auch Jer 31,2). In einer für diese Prophetie typischen Art der Traditionsmischung wird nunmehr «die Wüste» gerade die Voraussetzung dafür, daß JHWH seine eigentliche und originäre Macht und Treue erweist – wie einst beim ersten Exodus aus Ägypten. Einerseits wird die Wüste als traditioneller Topos für höchste Gefährdung, ja für Vernichtung des Lebens vorausgesetzt, aber andererseits wird die Sinaitradition von der Wüste als dem Ort der Gottesoffenbarung so mit schöpfungstheologischen Aussagen angereichert, daß die erlittene Katastrophe nun geradezu zur Bedingung der neuen, eigentlichen JHWH-Offenbarung wird.

Der programmatische Eröffnungstext dieser Vision verkündet das (erneute) Kommen JHWHs zu seinem Volk in die Wüste:

*«In der Wüste räumt den Weg für JHWH,
richtet in der Steppe die Straße für unseren
Gott!*

*Jedes Tal soll sich heben,
jeder Berg und Hügel soll sich senken,
was höckerig ist, soll zum Flachland,
was bucklig ist, soll zur Talebene werden!*

*Und es wird sich offenbaren die Herrlichkeit
JHWHs:*

Alle Sterblichen werden es schauen.

*Ja, JHWHs Mund hat es gesprochen!» (Jes
40,3–5)*

Der Text nennt weder Ausgang noch Ziel dieser Straße, und es ist auch nicht die Rede davon, daß diese Straße für das Volk errichtet wird. Vielmehr soll *in* der Wüste (nicht *durch* die Wüste!) ein Weg errichtet werden, auf dem JHWH erscheinen kann. Von woher JHWH kommt, wird

nicht gesagt. Aber nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel des Kommens JHWHs ist entscheidend: Er offenbart sich in der Ausweglosigkeit der Wüste des Exils, der Katastrophe. Das Motiv vom Wegebau hebt einerseits den Aspekt des «Kommens» hervor. JHWH geht auf sein Volk, das «in der Wüste» ist, zu. Und andererseits wird damit zugleich die innere Qualität dieses Kommens unterstrichen. Die prophetische Vision inspiriert sich hier an der Anlage bzw. Instandsetzung von Straßen für die geplante Reise eines Königs, damit dieser bequem und seinem Amte angemessen erscheinen kann. Dazu sollen alle Hindernisse weggeräumt werden, die Straße soll durch ebenes Gelände führen – und die Ankunft des Königs soll weithin und überall sichtbar sein. Das Erscheinen seiner Herrlichkeit soll von allen Sterblichen geschaut werden können; deshalb wird der Ort seiner Epiphanie zu einer großen, weiten und planen Ebene umgestaltet.

Daß die in der Wüste offenbar werdende Herrlichkeit Gottes darauf aus ist, die Not und das Leiden Israels dadurch zu beenden, daß Israel JHWH wieder als den ihm zugewandten Rettergott wahr- und annimmt, wird in Jes 41,17–20 in der Verbindung von Exodus- und Schöpfungs-theologie entfaltet. Die Situation Israels im Exil wird zunächst terminologisch mit der Israels in Ägypten gleichgesetzt. Sie sind die «Unterdrückten, Elenden und Armen». In Ex 3,7; Dtn 26,6f wird mit diesem Begriff die gesellschaftliche und politische Ausbeutung durch den Pharaonenstaat bezeichnet; von ihr befreite JHWH, indem er die Flucht der Sklaven gelingen und die Repräsentanten des Todesregimes in den Wassern des Schilfmeers umkommen ließ (Ex 14; Dtn 26,8). Die «Armut» Israels im Exil beschreibt Jes 41,17 metaphorisch: «Die Elenden und die Armen suchen Wasser, und es gibt keines, ihre Zunge verschmachtet vor Durst.» Die Metapher greift Ex 17,2f auf, weitet die dort genannte Einzelsituation aber als grundsätzliche, mit der Wüste gegebene Notsituation aus. Und eben diese Wüstensituation Israels beendet JHWH, indem er selbst in die Wüste kommt (Jes 40,3–5): Wo und weil er sich den Elenden zuwendet, tut sich dem vom Tod bedrohten Israel die Fülle paradiesischen Lebens auf (Jes 41,18f).

Hier ist nicht, wie oft gesagt wird, davon die Rede, daß JHWH die Exilierten auf ihrem Reise-weg auf wunderbare Weise mit Wasser und Schatten versorgen wird, so daß da, wo sie

ziehen, überall Wasserquellen entspringen und plötzlich Bäume wachsen sollen. Bei dieser Interpretation wird die Metapher als Realität genommen – die dann freilich nicht eintritt, wie meist gleich hinzugefügt wird³. Ein Mißverständnis des in Jes 41,17–20 sprechenden Propheten! Der da redet, ist kein fehlgeleiteter Wahrsager, sondern ein Prophet, der seine Vision vom Kommen JHWHs zu den «Armen» mit Bildern seiner Tradition malt und zugleich neue Bildelemente einträgt. Seinen Zeitgenossen, die unter der Gottesverdunklung des Exils leiden (Jes 42,18–20), ruft er mit der Anspielung an die Tradition die erfahrene Realität des Gottes Israels ins Gedächtnis, und indem er diese Realität als eine gerade ihrer «Wüsten-Situation» entsprechende Wirklichkeit metaphorisch benennt, will er jene Dynamik schaffen, die einem «guten» Hoffnungsbild eignet.

Mit der Metapher vom Kommen Gottes in die Wüste will dieser Prophet ein Dreifaches leisten: (1) Er will die Katastrophe nicht als Abbruch der Geschichte JHWHs mit seinem Volk, sondern als entscheidende Etappe dieser Geschichte begreifbar machen, eben als Wüste, in der JHWH sich als der Gott des Exodus in seiner Zuwendung zu den Armen erweisen kann. (2) Da die Metapher in der erfahrenen Geschichte gründet, widersetzt sie sich der Auflösung in die bloße Welt der Gedanken oder der Träume. (3) Indem er die Metapher wählt, kann er seiner Vision jene Offenheit und Plastizität geben, die dem handelnden Gott die Freiheit läßt, nun, in der Wüste, «Neues» zu schaffen (vgl. Jes 42,9; 43,19; 48,6), das in der Kontinuität des Früheren steht, zugleich aber Erneuerung und Wiederherstellung dessen bedeutet, was seine Kraft und Lebendigkeit verloren hatte.

II. Der neue Gott des neuen Exodus

Das Neue, das JHWH seinem Volk gibt, hat weder zur Voraussetzung, daß es etwas Altes ersetzen oder ablösen soll, noch impliziert es, daß nun etwas noch nie Dagewesenes sich ereignet⁴. Das neue Handeln Gottes, das der Prophet in seiner Vision schaut und verkündet, ist nicht der Anfang von etwas Neuem und noch nie Dagewesenem, sondern ein neuer und erneuernder Anfang. «Neu» meint hier «jung und auf-sprossend» wie die Vegetation nach dem Winterregen (vgl. Jes 42,9; 43,19). Das «neue» Kommen

JHWHs zu seinem Volk «in der Wüste» ist kein qualitativ anderes Kommen, vergleicht man es mit dem Kommen in der Ursprungsgeschichte Israels. Aber es ist eben darin ein neues Kommen, daß es die Wüstenzeit der Katastrophe und der Gottesfinsternis beendet:

*«So hat JHWH gesagt,
der da gab im Meer den Weg
und in den mächtigen Wasserfluten den Pfad,
der da ausziehen ließ Wagen und Roß,
Streitmacht und Gewaltige zumal –
sie legten sich hin, erhoben sich nimmer,
sie waren erloschen, wie der Docht verglomm:
Nicht mehr gedenket des Früheren
und des Vorigen achtet nicht mehr!
Siehe, ich bin schon dabei, ein Neues zu ma-
chen!*

*Es sproßt ja schon, erkennt ihr's denn nicht?
Ja, ich lege in der Wüste einen Weg,
in der Einöde Ströme.*

*Es werden mich ehren die wilden Tiere des
unbewohnten Landes,
Schakale und Straußenvögel.
weil ich gegeben habe in der Wüste Wasser,
Ströme in der Einöde,
zu tränken mein Volk, mein erwähltes,
das Volk, das ich gebildet für mich»
(43,16–21).*

In der dreiteiligen, das Schema eines Heilsorakels aufgreifenden Komposition wird zunächst die Situation erkennbar, die durch dieses Wort des Exodus-Gottes verändert werden soll, die «den blinden und tauben Gottesknecht» Israel (vgl. Jes 42,18–20) lähmende Fixierung auf die Katastrophe und ihre Folgen, der Blick nach rückwärts, der seine befreiende Kraft verloren hat, die fatalistische Apathie, die sich mit dem status quo abfindet und die große heilsgeschichtliche Vergangenheit höchstens noch zur ideologischen Erholung von der leidvollen Gegenwart betrachtet. Diesen zukunftslosen Haltungen und Ängsten setzt der Prophet die Vision entgegen, daß JHWH doch der Gott ist, der immer schon und in besonderer Weise ein Neues macht. Die Saat, die er in der Ursprungsgeschichte Israels gesät hat, treibt wieder nach. «Das Frühere» und «das Vorige», d. h. die Gerichtssituation des Exils⁵, ist für Israel zu Ende, weil aus dem abgehauenen Stamm ein neuer Baum nachwächst. Das soll Israel erkennen. Israel soll sich die Augen öffnen lassen für das scheinbar Unmögliche, nämlich daß es einen Weg gibt, der aus der Wüste herausführt und daß in der Einöde doch bereits die

Wasserströme fließen, an denen Israel sich satt trinken und kräftigen kann.

Diese Vision, die den Blick Israels nach vorne reißen will, hat freilich ihr Fundament in der Vergangenheit. Die Heilsansage wird ja ausdrücklich vom Gott des Exodus gegeben, der Israel inmitten der Wasser des Schilfmeers, deren chaotisch-tödliche Dimension durch die Formulierung «in den starken, übermächtigen Wasserfluten» unterstrichen wird, einen rettenden Weg gegeben hat, während er den gigantischen Militärapparat der pharaonischen Verfolger wie den Docht einer Lampe auslöschte. Den Rekurs auf den ersten Exodus macht der Text in partizipialen Appositionen, so daß eigentlich übersetzt werden müßte: «So hat JHWH gesagt, der Gebende...und der Herausführende...». Nicht der Exodus als ein abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit ist also gemeint, sondern das Exodushandeln IHWs als ein JHWHs Wesen selbst zutiefst prägendes und immerfort (das Partizip ist durativ!) bestimmendes Handeln ist der Grund, der Israels Geschichte trägt und «ein Neues» hervorbringt. Weil JHWH sich gewissermaßen im Exodusgeschehen als rettender Wegbahner für Israel definiert hat, wird er um der eigenen Identität willen seine Geschichte mit Isarael mit neuem Leben erfüllen. Wie er sich beim ersten Exodus nicht durch das pharaonische Heer behindern ließ, gibt es auch nun keine politische oder mythische Macht, die das Werk, das er tun will, stören oder verhindern könnte.

Das «Neue», das der Exodusgott nun wirkt, ist freilich nicht einfach die Wiederholung des am Anfang Geschehenen. Während der erste Exodus mit der Vernichtung der Feinde Israels verbunden war, ist dieser destruktive Aspekt nun ausgeblendet. Dem von Kriegen und Deportationen «verwüsteten» Gottesvolk des Exils verkündet der Prophet einen «neuen» Exodus-Gott, der die Not Israels ohne Krieg und Vernichtung beendet. Dieses friedliche Wunder des neuen Exodus, der Israel aus der Wüste herausführt, ist so spektakulär, daß die «Wüstenbewohner» darob JHWH «ehren». Schakale und Strauße, deren Heulen und Wimmern als Metaphern der Totenklage in der Wüste als menschenfeindlicher Gegenwart gelten (vgl. Mich 1,8), stimmen nun Loblieder auf JHWH an, weil er sich seinem Volk erneut und erneuernd zuwendet. Während der erste Exodus von den Leichen der Ägypter, die wie ein Docht ausgelöscht wurden, markiert war, ereignet sich der neue Exodus unter dem

Beifall sogar «der Schakale und Strauße.» Dieser neue Exodus, dessen theologische Leitfigur in den vier Liedern vom leidenden Gottesknecht idealtypisch gezeichnet wird (Jes 42,1–4.5.–9; 49,1–6.7.–9; 50,4–9.10–11; 52,13–53,12), wobei sich das Wirken dieses Knechts vom Gott des ersten Exodus gerade dadurch abhebt, daß er «den glimmenden Docht nicht auslöscht» (Jes 42,3), verwandelt die Völkerwelt. In einer anderen Metapher heißt dies: JHWH, der die Finsternis der Wüste Israels in Licht verwandelt (Jes 42,16), bewirkt dies, damit Israel dadurch «zum Licht der Völker» (Jes 42,6; 49,6) werden kann.

Daß das neue Exodushandeln JHWHs nicht auf die Vernichtung der Feinde Israels, sondern auf die Erneuerung Israels, nämlich auf die Rückgewinnung seiner Identität als Volk JHWHs zielt, wird in dem kunstvoll gestalteten Streitgespräch zwischen Israel und JHWH Jes 51,9–16 herausgestellt⁶. Das Gespräch beginnt mit einer auffordernden Rede des Volkes, das stürmisch nach einer Wiederholung des ersten Exodus, nun freilich in noch gigantischerem Ausmaß, verlangt:

*«Wach auf, wach auf,
 bekleide dich mit Macht,
 du Arm JHWHs!
 Wach auf wie in den früheren Tagen,
 wie bei den Generationen der Vorzeit!
 Bist du nicht der, der Rahab zerhieb
 und Tannin durchbohrte?
 Bist du nicht der, der das Meer (Jam) austrocknen
 ließ,
 die Wasser der großen Urflut (Tehom),
 der die Tiefen des Meeres zum Weg gemacht
 hat,
 damit die Erlösten hindurchziehen konnten?»
 (51,9–10).*

Israel appelliert hier mit Kriegsterminologie an JHWH als den kampfesstarken Sieger im urgeschichtlichen Götterkampf, seinem Volk der Erlösten in einem neuen Kampfesgeschehen die Befreiung zu verschaffen. Wie er als Anfang der Schöpfung die chaotischen Wassermächte Rahab und Tannin tötete und die beiden anderen feindlichen Urmächte «Meer» (Jam) und «Urflut» (Tehom) in ihre Schranken verwies, so daß das Lebenshaus der Schöpfung einen festen und geschützten Ort erhielt⁷, so soll er abermals – seinem Wesen und seiner Macht entsprechend – Israels Feinde, die doch zugleich seine Feinde sind, vernichten. Daß der neue Exodus eine Aktualisierung des Götterkampfes sein müßte,

wird in den Worten des Volkes noch dadurch verschärft gefordert, daß bereits der erste Exodus als Tat des Chaoskämpfers JHWH bezeichnet wird. Rahab ist, wie Ps 87,4; Jes 30,7 belegen, zugleich mythische Metapher für Ägypten, und Tannin ist in Ez 29,3; 32,2 eine solche für den Pharao. In diesem Wechruf an den «Arm JHWHs», der seinerseits Metapher für JHWH den Krieger ist, fordert also das Israel des Exils einen neuen Exodus als Offenbarung JHWHs nach der Vorgabe und dem Modell des Kampfes, in dem JHWH die Urfeinde der Schöpfung (Rahab und Tannin) und den Urfeind Israels (Pharao) vernichtet hat. Dieser Appell an die unbegrenzte Mächtigkeit greift JHWH in seiner Antwort an das Volk auf, gibt ihm aber eine Stoßrichtung, die Israel ideologiekritisch von seinem Ruf nach einem starken Gott, der die anderen vernichtet, weg- und zur Entdeckung eines liebenden Gottes, der zuallererst Israel eine neue Existenz schenken will, hinführen will:

*«Ich, ich bin doch der, der euch tröstet!
 Wer aber bist du,
 daß du dich fürchtestest vor sterblichen Menschen...,
 daß du vergaßest JHWH, deinen Schöpfer...,
 daß du zittertest vor der Wut deines Bedrängers...?
 Bald wird der Gefesselte freigelassen,
 er wird nicht im Kerker sterben,
 er wird nicht mehr darben an seinem Brot.
 Ich bin doch JHWH, dein Gott,
 der den Himmel ausspannt und der die Erde
 gründet
 und der zu Zion sagt: Mein Volk bist du!»
 (51,12–16).*

In seiner Antwort präsentiert sich JHWH durchaus als der transzendente Herr von Himmel und Erde. Aber er tut dies ohne Rückgriff auf die Götterkampfmythologie. Ja, er deckt auf, was solche kriegerische Theologie bei Israel selbst bewirkt hat. Israels Furcht vor seinen Feinden führte dazu, daß es Jahwe seinen Gott vergaß. Wer nur die Alternative Sieg oder Niederlage kennt, den bringen die historischen Realitäten leicht dazu, JHWH selbst als Verlierer zu deklarieren. Dem Bild von JHWH als dem Kämpfer und von einem abermaligen Exodus als Vernichtung der Feinde setzt die Gottesrede die Wirklichkeit von JHWH, dem Tröster, entgegen, der Zion an die immer noch gültige, nun aber erneuerte Bundesaussage erinnert: Ich bin dein Gott, und du bist mein Volk. Das ist die innerste Mitte

des neuen Exodus: JHWH wendet sich dem Zion wie eine liebende Mutter in einer personalen Beziehung zu, um Zion so aus der Gottvergesenheit und Weltverschrecktheit herauszuführen (Jes 49,14f). Die Befreiung Israels beginnt mit der Erneuerung der Bundeszusage an das exilische Israel⁸. Den verängstigten Israeliten, die nach der Epiphanie des Kriegsgottes schreien, antwortet der Gott, der sich in der von seinem Volk auf dem Zion gelebten Bundeswirklichkeit offenbaren will. Dem Knecht Israel, der nach Rache schreit, setzt JHWH das Bild von dem Knecht entgegen, der im Gewaltverzicht und in der Annahme des Leids zum Zeugen der weltverändernden Macht der Versöhnung und der Liebe wird (vgl. besonders Jes 50,4–9; 52,13–53,12)⁹.

Damit der Zion zum Ort der Theophanie des Exodusgottes werden kann, wird JHWH selbst zusammen mit den Exilierten nach Jerusalem kommen. Der Zion wird nunmehr zum «neuen» Sinai, an dem JHWH erscheint, seine Königsherrschaft antritt und sein Königsgesetz verkündet. Diese Vision wird sowohl in Jes 40–55 wie in der «Fortschreibung» Jes 60–62 greifbar, wurde aber auch von einer frühnachexilischen Bearbeitung von Jes 1–39* aufgenommen und in Jes 2,1–5 programmatisch an den Anfang des Jesajabuchs gesetzt.

In der Heroldinstruktion, die JHWH in Jes 40,9–11 den Freudenboten für Jerusalem/Zion gibt und die als inhaltliche Weiterführung des in 40,1 initiierten Tröstungsgeschehens (vgl. Jes 51,12!) verstanden werden muß, wird die rettende Ankunft JHWHs zwar mit einer Anspielung auf den Exodus aus Ägypten geschildert (40,10: «mit Macht kommt er und sein Arm herrscht für ihn»: vgl. dazu u. a. Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8); doch wird, wie in Jes 51, das Bild vom Kriegsgott oder siegreichen Feldherrn umgedeutet in das Bild vom fürsorglichen Hirten seines Volkes. Ähnlich wird in dem Abschnitt Jes 52,7–10, der den Blick von den Boten über die Wächter hin zu den Trümmern Jerusalems lenkt, die in Freudenrufe ausbrechen sollen, das Kommen JHWHs zum Zion als Verwirklichung seiner Königsherrschaft geschildert, deren Programm mit dem Wort *schalôm* zusammengefaßt (52,7) wird. Indem JHWH «seinem Volk Trost zuspricht» (52,9), beginnt auf dem Zion der weltverändernde Zustand von *schalôm* anzubrechen, den JHWH von dort aus «allen Enden der Erde» und «vor den Augen aller Völker» offenbaren will (52,10). Wieder wird das Motiv vom

«Arm» aus der Götterkampf- und Exoduskriegstradition aufgegriffen und «pazifistisch» abgewandelt: Der neue Exodus, der dem Frieden der Völker dienen soll, steht unter dem Zeichen «des heiligen Arms» JHWHs, mit dem er sich seinem Volk in besonderer Weise zuwendet¹⁰. Ein späterer Zusatz, der aus dieser Trostbotschaft an Zion/Jerusalem die Konsequenz für die in der Diaspora lebenden Israeliten zieht, hebt diesen gegenüber dem ersten Exodus aus Ägypten anderen Akzent nochmals hervor:

*«Brecht auf, brecht auf,
zieht aus von dort,
Unreines faßt nicht an!
Zieht aus aus ihrer Mitte,
reinigt euch, die ihr JHWHs Geräte tragt!
Nicht in Hast sollt ihr ausziehen,
und nicht in Flucht sollt ihr gehen!
Denn vor euch her geht JHWH
und euren Zug beschließt der Gott Israels»
(52,11f).*

In gezielter Antithese zur Tradition vom ersten Exodus (vgl. Ex 12,30; Dtn 16,3) braucht sich der neue Exodus weder wie die Flucht aus einem Gefangenenlager oder Sklavenhaus noch wie das Davonrennen der Reste eines geschlagenen Heeres zu vollziehen. Der neue Exodus ist eine friedlich-feierliche Prozession, die wieder mit einer Metapher aus dem Hirtenleben beschrieben wird: «Während der vorangehende Hirte die Richtung angibt, hat der Hirte am Ende des Zuges die Tiere beieinander zu halten.»¹¹ Beide Funktionen übernimmt JHWH zugleich; vor allem aber ist bedeutsam, daß JHWH als der Hirte hier wieder die beim ersten Exodus geschilderten Aktionen des Kriegsmannes JHWH er setzt.

III. Der erneuerte Zion als eschatologischer Sinai für die Völkerwelt

Die Rückkehr des zerstreuten Israel zu einem durch Umkehr und Gerechtigkeit erneuerten Zion (55,6f), wo JHWH selbst die Fülle des Lebens austeilte (55,1–3), wird nicht zuletzt deshalb zu einem «ewigen Zeichen», weil dieser Exodus «in Freude und in Frieden» (55,12) geschieht. An diesem Exodus beteiligen sich sogar die Völker, indem sie die Söhne und Töchter der Mutter Zion auf ihren Armen und Schultern zurückbringen (49,22). Die Völker werden von der Dynamik des neuen Exodus angesteckt und

ziehen ihrerseits zum Zion, um dort JHWHs Königsherrschaft zu erleben und sein Königsge-
setz von einem eschatologisch erneuerten Israel
zu lernen (55,4f). Deshalb hat JHWH sich Israel
im ersten Exodus als seinen Knecht erwählt; das
ist die Aufgabe, zu der Israel durch die Katastro-
phe des Exils und durch die Israel in der nachex-
ilischen Zeit aufgezwungene politische Machtlosig-
keit bereitet wurde: den Völkern das Recht
und die Gerechtigkeit JHWHs vorzuleben (Jes
42,1.4). Die Neuschöpfung Israels «in der Wü-
ste» seines Leids soll Israel geradezu zur Inkarna-
tion der Torah für die Völker machen:

*«Horch her ihr Völker,
hört auf mich, ihr Nationen!
Denn von mir geht die Torah aus
und mein Recht wird zum Licht der Völker!»
(Jes 51,4)*

Die Vision vom Zug der Völker zum Zion als
ihrem eschatologischen Sinai wird zunächst in
Jes 60,1–62,7 entworfen. Dieser Komplex ist
«eine produktive Fortschreibung von Jes 40–55.
Der Komplex setzt am Heimzugsthema von
55,12f an, führt in 60,1 die vorgefundenen
(51,17ff; 52,1f; 54,1ff) Aufforderungen an Zion
weiter, schreibt Jes 40–55 zunächst um Jes 60
und 61 fort (Anrede an Zion Jes 60, gefolgt von
einer Rede Zions im Blick auf Bevölkerung und
Städte Judas Jes 61 gemäß dem Modell Jes 40,1ff;
9ff) und ist seinerseits um die das Verzögerungs-
problem bewältigende Jahwerede 62,1–7 er-
gänzt worden»¹². Am Anfang dieser Komposi-
tion wird die priesterschriftliche Vision von der
Herrlichkeit JHWHs, die über dem als Welt-
schöpfungsberg gedachten Sinai erscheint (vgl.
besonders Ex 24,16f), auf Jerusalem übertragen
(Jes 60,1–3). Zu diesem Ort der eschatologi-
schen Gottespräsenz strömen die Könige und die
Völker der Erde (60,4–10). Sie bringen nicht nur
reiche Gastgeschenke mit, sondern freiwillig bie-
ten sie ihre Dienste an, um Jerusalem zur voll-
endeten «Stadt Gottes» zu machen. Die Völker, die
ehedem mit Schwertern und Lanzen Israel be-
drängten, arbeiten nun als «Bauern und Winzer»
für das Gottesvolk (60,10.14; 61,4–5)¹³. Worin
die über Jerusalem als dem eschatologischen
Sinai aufstrahlende Herrlichkeit besteht, an der
die Völker Anteil suchen, faßt Jes 61,1–3 bündig
zusammen: Die dort Lebenden sind (immergrü-
ne) «Eichen der Gerechtigkeit». Auf dem Zion
lebt eine freie, glückliche Gesellschaft, an der
JHWH sich verherrlicht. Das «neue Jerusalem»
ist ein Ort, an dem JHWH gelebte Gerechtigkeit

sprossen läßt (61,11), so daß die Völker es sehen
und sagen: So ist Gott! Noch freilich ist dies
«nur» eine prophetische Vision, deren Verwirk-
lichung aber JHWH zu seinem Herzensanliegen
gemacht hat:

*«Um Zions willen kann ich nicht schweigen,
um Jerusalems willen kann ich mir keine Ruhe
gönnen,
bis aufgeht gleich dem Licht seine Gerechtig-
keit
und sein Heil aufleuchtet wie eine Fackel,
damit die Völker deine Gerechtigkeit sehen
und alle Könige deine Herrlichkeit» (62,1f).*

Daß der erneuerte Zion zum Sinai der Völker
werden soll dadurch, daß die Völker dort nun die
Torah JHWHs lernen, wird in Jes 2,1–5 entwor-
fen¹⁴. Israel kommt dabei eine entscheidende
Vermittlerrolle zu. Die Torah, «die vom Sinai-
Zion ausgeht», zielt auf ein Zusammenleben der
Völker ohne Gewalt und Krieg und auf die
gegenseitige Lebensförderung:

*«Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren
Schwertern
und Winzermesser aus ihren Lanzen.
Nicht mehr erhebt dann Volk gegen Volk das
Schwert
und nicht mehr bilden sie aus für den Krieg»
(2,4).*

Dieses Umdenken der Völker, das zu einer welt-
weiten Friedenspraxis führt, ist die Reaktion
darauf, daß der Zion «zum höchsten der Berge»
geworden ist, – weil das auf ihm lebende Gottes-
volk «seine Wege im Lichte JHWHs geht», d. h.
eben die Friedenstorah JHWHs der Brüderlich-
keit und Gerechtigkeit, des Gewaltverzichts und
der helfenden Liebe lebt (Jes 2,5). Das ist der
Dienst Israels, den es nun JHWH auf seinem
heiligen Berg verrichten wird. Anders als beim
ersten Exodus (vgl. Ex 3,12) steht nicht der Kult
im Zentrum, sondern das soziale und politische
Ethos. Durch seine exemplarische Existenz, die
das Ziel des eschatologischen Exodus aus der
Wüste der Gottvergessenheit ist, wird Israel so
zum «Zeugen für die Völker» (Jes 43,10; 55,4;
19,20) werden. Nicht indem es zu den Völkern
geht, sondern indem es als Knecht JHWHs
brüderlich und friedlich lebt, soll Israel zum
«Missionar» an den Völkern werden.

In einer letzten Redaktion wird im 3. Jh.
nochmals auf die Exodustradition zurückgegrif-
fen und die Vision von einer eschatologischen
Tisch- und Festgemeinschaft Israels und aller
Völker entworfen, durch die der Gott des Ex-

odus sich als der gute König des Sinai-Zion offenbaren und erweisen wird. In Anspielung an die Sinaiüberlieferung von der Herrlichkeit JHWHs über dem Berg sowie von der Gotteschau und dem Mahl der Ältesten auf dem Sinai (vgl. Ex 19,24)¹⁵ heißt es nun:

*«Der Mond wird sich (wegen seines schwachen Lichtes) schämen,
und die Sonne wird (kaum noch) strahlen,
denn JHWH Zebaot ist nun König auf dem Berg Zion und in Jerusalem,
und er strahlt auf vor seinen Ältesten in Herrlichkeit.*

*Und JHWH Zebaot wird bereiten
für alle Völker auf diesem Berge
ein Festmahl mit den feinsten Speisen,
ein Festmahl mit den erlesensten Weinen...
Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle, die alle Nationen verhüllt,
und die Decke, die alle Völker bedeckt.
Er beseitigt den Tod für immer.
Der Herr JHWH wird abwischen die Tränen
von allen Gesichtern,
die Schmach seines Volkes wird er entfernen
auf der ganzen Erde.*

Ja, JHWH hat es gesprochen» (Jes 24,23; 25,6(8)).

Mit dem eschatologischen Anbrechen der Gottherrschaft vom Sinai-Zion aus hören für die Völker die Zeiten der Trauer und des Leids und für Israel die Zeit der Verachtung und der Verfolgung durch die Völker auf. Ja, so fügt eine nochmalige Erweiterung hinzu: Dann wird sogar der Tod entmachtet sein. Das Gericht JHWHs,

das gleichwohl über die Völker der Welt als Voraussetzung dieses universalen Heils hereinbricht, zielt nach Meinung dieser prophetischen Theologie nicht auf die Vernichtung, sondern auf JHWH-Erkenntnis und Umkehr. In der Bedrängnis wird Israel zu JHWH rufen, und der wird ihm einen neuen Mose senden, der das eschatologische Rettungswerk vollbringt (vgl. Jes 19,20b mit Ex 3,7–10). Die eschatologischen Plagen über «Ägypten» und «Assur», die beiden Feindesmächte par excellence des Gottesvolkes, bringen aber nicht mehr Verwüstung und Tod wie beim ersten Exodus (vgl. Ex 7–14), sondern nun gilt: «Dann wird JHWH die Ägypter mit heilsamem Schläge schlagen, und sie werden zu JHWH umkehren, und er wird sich von ihnen erbitten lassen und sie heilen» (Jes 19,22). Dann wird «Ägypten» und «Assur» zusammen mit Israel, dem Eigentum JHWHs, zum «Volk Gottes» werden – durch Israels gelebte Zeugenschaft: «An jenem Tage wird Israel der Dritte im Bunde mit Ägypten und Assur sein, ein Segen inmitten der Erde» (Jes 19,24; vgl. ähnlich Sach 8,13)¹⁶. Die mit Abraham begonnene (vgl. Gen 12,1–3) und im ersten Exodus fortgesetzte Offenbarung JHWHs als des Exodusgottes zielt auf seine friedienstiftende Bundesgemeinschaft mit allen Völkern – vermittelt durch die exemplarische Lebensgestalt Israels. Die erste Befreiung Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten zielt auf die Abschaffung aller «Sklavenhäuser» der Geschichte dadurch, daß sich alle Völker als Tischgenossen des guten Königs JHWH wahrnehmen und annehmen.

¹ Zu der hier angedeuteten Globalhypothese über die Entstehung des Jesajabuchs vgl. O. H. Steck, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*: Stuttg. Bibelstud. 121 (Stuttgart 1985).

² Vgl. auch W. Zimmerli, *Der «neue Exodus» in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten*: ders., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum AT* (München 1963) 192–204; K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch*. *Orbis Bibl. et Orient.* 35 (Freiburg i. Ue./Göttingen 1979); H. Simian-Yofre, *Exodo en Deuterocanónicos*: *Bibl* 61 (1981) 530–533.

³ So z. B. K. Elliger, *Deuterocanónicos*. 1. Teilband. *Bibl. Komm.* XI/1 (Neukirchen 1978) 170.

⁴ Zu diesem Verständnis von «neu» vgl. besonders Ch. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes*. *Forsch. Rel. u. Lit. AT und NT* 137 (Göttingen 1985) 138–141.

⁵ Zu anderen Deutungen vgl. K. Elliger aaO. 350–354.

⁶ Die hier gegebene Interpretation folgt Th. Seidl, *Jahwe der Krieger – Jahwe der Tröster. Kritik und Neuinterpretation der Schöpfungsvorstellungen in Jesaja 51,9–16*: *Bibl. Not.* 21 (1983) 116–134.

⁷ Vgl. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*. *Stuttg. Bibelstud.* 112 (Stuttgart 1983) 81–84.

⁸ Vgl. die Theologie des «neuen Bundes» auch in *Jer* 31,31–34; *Ez* 36,4–28.

⁹ Vgl. dazu besonders E. Haag, *Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt*: N. Lohfink (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Freiburg 1983) 159–213.

¹⁰ Das ist gegen die meist übliche «militaristische» Deutung des Textes festzuhalten, so z. B. gegen B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen 1968³) 392.

¹¹ B. Duhm aaO. 393.

¹² O. H. Steck aaO. 69.

¹³ Möglicherweise ist diese Vorstellung der traditionsge-
schichtliche Auslöser für Jes 2,4!

¹⁴ Vgl. den Literaturüberblick bei R. Kilian, Jesaja 1–39.
Erträge d. Forsch. 200 (Darmstadt 1983) 86–91.

¹⁵ Vgl. P. Welten, Die Vernichtung des Todes und die
Königsherrschaft Gottes. Eine traditionsgeschichtliche Stu-
die zu Jes 25,6–8; 24,21–23 und Ex 24,9–11: Theol.
Zeitschr. 38 (1982) 129–146.

¹⁶ Diese Konzeption wird auch in Ps 47,10 mit der
Gottesherrschaft vom Zion aus verbunden.

ERICH ZENGER

1939 in Dollnstein (Bayern) geboren. Studium der Philoso-
phie, Theologie und Orientalistik in Rom, Jerusalem, Hei-
delberg und Münster. Seit 1973 Professor für Exegese des
Alten Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Universi-
tät Münster. Veröffentlichungen u. a.: Die Sinaitheophanie
(Würzburg 1971); Exodus. Geschichten und Geschichte der
Befreiung Israels (Stuttgart 1982²; zus. mit P. Weimar); Das
Buch Exodus (Düsseldorf 1982²); Israel am Sinai. Analysen
und Interpretationen zu Exodus 17–34 (Altenberge 1985²).
Enschedeweg 56, D-4400 Münster.

Jay Casey

Das Exodusthema im Buch
der Offenbarung vor dem
Hintergrund des Neuen
Testamentes

«Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch
erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter
Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte
uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein
Land, in dem Milch und Honig fließen» (Dtn
26,8–9). Dieses Bekenntnis jüdischen Glaubens
und Verständnisses des Exodus wird von Johan-
nes, dem Verfasser der Offenbarung, geteilt.
Johannes war sich mit den Juden einig, daß der
Exodus Gottes Erlösung Israels, sein Gericht
über dessen Unterdrücker und den Zuspruch
eines Erbes für das Volk umfaßte.

Aber Johannes weicht vom jüdischen Exodus-
verständnis ab, wenn er verkündet, daß dies
nicht Geschichte ist, nicht einmal heilige Ge-
schichte, sondern eine in Christus erfüllte Hoff-
nung und ein Beispiel für Gottes bleibendes
Wirken zugunsten seines Volkes. So kann inmit-
ten der apokalyptischen Bilder des Buches der

Offenbarung von kosmischem Bösem und
Kampf die Überzeugung des Johannes bezüglich
der bleibenden Bedeutung des Exodus entdeckt
werden: Gott bleibt der Erlöser seines Volkes, der
Richter seiner Unterdrücker, der Garant seines
ewigen Erbes.

*Das Exodusthema in der Darstellung der
Erlösung*

In zwei Abschnitten spiegelt Johannes' Darstel-
lung der Erlösung der Christen den Einfluß des
Exodus wider. Der erste Abschnitt ist Offb
1,5–6. Wie vieles in der Offenbarung ist dies die
Sprache des Kultes, die sehr wahrscheinlich im
Kontext der Taufe ihren Ursprung hat. Man
kann hinter den Christus zugeschriebenen Eh-
rentiteln in Vers 5 den Einfluß von Psalm 88
(LXX) erkennen. Ebenfalls offensichtlich ist die
christliche Exegese, die den Messias, den das
Judentum den «Erstgeborenen» nannte, als den
«Erstgeborenen der Toten» neu-identifizierte.

Diese kleine Christologie Jesu als dessen, der
gekreuzigt worden war, wieder zum Leben er-
weckt worden war und zum Himmel aufgefahren
war, wird durch drei Lobsprüche (V. 5b–6a)
ergänzt, worin Jesu Tod als Erlösung dargestellt
wird, die ähnlich der Erlösung Israels von Ägyp-
ten ist, aber doch bedeutender als diese. Durch
seinen Verweis auf Christus als «den, der uns von
unseren Sünden erlöst durch sein Blut» zieht
Johannes die Aufmerksamkeit des Lesers auf die