

Roland Kleger

Restauratio und Resurrectio in der Jesaja-Apokalypse

Doktorarbeit / Dissertation

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk sowie alle darin enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsschutz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlanges. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Auswertungen durch Datenbanken und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe (einschließlich Mikrokopie) sowie der Auswertung durch Datenbanken oder ähnliche Einrichtungen, vorbehalten.

Copyright © 2001 Diplom.de
ISBN: 9783832487232

Roland Kleger

Restauratio und Resurrectio in der Jesaja-Apokalypse

Roland Kleger

Restauratio und Resurrectio in der Jesaja-Apokalypse

Dissertation / Doktorarbeit

ETF Evangelische Theologische Faculteit, Leuven, Niederlande

Fachbereich Evangelische Theologie

Abgabe September 2001



Diplom.de

Diplomica GmbH ———
Hermannstal 119k ———
22119 Hamburg ———

Fon: 040 / 655 99 20 ———
Fax: 040 / 655 99 222 ———

agentur@diplom.de ———
www.diplom.de ———

ID 8723

Kleger, Roland: Restauratio und Resurrectio in der Jesaja-Apokalypse

Hamburg: Diplomica GmbH, 2005

Zugl.: ETF Evangelische Theologische Faculteit, Dissertation / Doktorarbeit, 2001

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik Deutschland in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechtes.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Die Informationen in diesem Werk wurden mit Sorgfalt erarbeitet. Dennoch können Fehler nicht vollständig ausgeschlossen werden, und die Diplomarbeiten Agentur, die Autoren oder Übersetzer übernehmen keine juristische Verantwortung oder irgendeine Haftung für evtl. verbliebene fehlerhafte Angaben und deren Folgen.

Diplomica GmbH

<http://www.diplom.de>, Hamburg 2005

Printed in Germany

Abstract

Despite all the research done on Is. 24—27 in the last two centuries, there is still a striking dissension prevailing among the biblical scholars concerning the origin, structure, perspective and interpretation of the so-called Apocalypse of Isaiah. What especially gives rise to controversy is the *resurrection-question*. While a large part of the interpreters consider Is. 26:19 (some as well 25:8a) as the first allusion to individual resurrection within the Old Testament, others believe that this passage, as well as others within Is. 24—27, rather point metaphorically to the national restoration of Israel. This thesis represents mainly an attempt to contribute to a solution of this controversial question and is developed in four main steps. After a summary of the research done on the Isaiah-Apocalypse by various scholars in the last two centuries, follows, in a second chapter, an exegetical and linguistic commentary on the four chapters including structural analyses. It is also argued that the concentric structure of the different passages and the style of concatenation by thematic parallels and analogy of expression plead for the original unity of the Apocalypse as a whole. In a third chapter special investigation is made on the key verse 26:19 in the light of the overall context. While mainly the analogous verse 26:14 and the declarations in 26:21 favour individual resurrection, 26:10.15-18 and 27:2-13 point rather to national restoration. The last chapter serves to explain that not only the Apocalypse of Isaiah but as well many other passages in the Old and the New Testament call for an earthly messianic kingdom. 26:19 and 26:21 would then forecast the physical resurrection of the just, 27:2-13 the return and national restoration of Israel. It is further argued that if an intermediate earthly kingdom is envisaged, the assumption of alleged tensions and/or contradictions within Is. 24—27 and/or between these four chapters and other parts of the book of Isaiah is proved to be unfounded.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	v
Vorwort	xi
Einleitung	1
1. Kapitel: Einheit und Authentizität der Jesaja-Apokalypse	4
I. Beiträge zur Frage	4
II. Argumente gegen die Einheit und Authentizität der Jesaja-Apokalypse	49
A. Metrikanalyse als Argument gegen die Einheit	49
B. Textkritik und "dogmatisch" motivierte Emendationen	50
C. Datierung aufgrund der (mutmasslichen) Identifizierung der feindlichen Stadt	52
1. Ninive	52
2. Jerusalem	52
3. Babylon	53
4. Susa	54
5. Moabitische Stadt	54
6. Tyrus	55
7. Sidon	55
8. Karthago	56
9. Samaria	56
10. Rom	56
11. Verschiedene Städte	56
12. Eine symbolische Stadt	57
D. Erfordern apokalyptische Passagen eine Spätdatierung?	59
E. Gibt es widersprüchliche Aussagen, die auf verschiedene Redaktoren hinweisen?	61
1. Weltuntergang und doch Überlebende?	62
2. Partikularismus oder Universalismus?	62
3. Feind besiegt und doch noch Kampf und Gericht?	62
III. Argumente für die Einheit und Authentizität der Jesaja-Apokalypse	62
A. Externe Argumente	62
1. Die LXX und Qumran	62
2. Jesus Sirach	62
3. Das NT (Jesus und die Apostel)	63
4. Die jüdische Literatur	63
B. Die Uneinigkeit der Kritiker	63
C. Vorurteile und Zirkelschlüsse der Kritiker	64

D.	Interne Argumente	66
1.	Einzelne Aussagen als Indiz auf ein frühes Datum.....	66
a.)	Die Erwähnung Moabs in 25:10	66
b.)	Die Erwähnung von Götzendienst in 27:9	66
c.)	Die Erwähnung von Assur in 27:13.....	67
2.	Sprachliche und thematische Parallelen zu anderen Teilen des Jesajabuches	68
3.	Die Struktur der Jesaja-Apokalypse spricht für die Einheit des Textes.....	70
2. Kapitel:	Exegese von Jesaja 24—27	75
I.	Das Kommende Weltgericht: 24:1-20	75
A.	Jahwe richtet die ganze Welt: Vv 1-6	78
1.	Alle sind vom Gericht betroffen: Vv 1-3	78
2.	Der Bundesbruch als Ursache des Gerichts: Vv 4-6.....	80
B.	Die feindliche Stadt: Vv 7-12	84
C.	Die Ernte und der Überrest: V. 13	89
D.	Jubel der Erretteten: Vv 14-16a	91
E.	Die ganze Welt wird vom Gericht getroffen: Vv 16b-20	94
1.	Es gibt kein Entrinnen: Vv 16b-18.....	94
2.	Die Schuld als Ursache des Gerichts: Vv 19-20	96
II.	Jahwe herrscht auf dem Zion: 24:21—25:12	98
A.	Feinde entmachtet — Jahwe herrscht auf Zion: 24:21-23	98
1.	Die himmlischen Armeen und die Könige der Erde sind entmachtet: V. 21	101
2.	Sie warten auf das Gericht: V. 22	108
3.	Jahwe herrscht in Jerusalem: V. 23.....	111
B.	Danklied: Die feindliche Stadt ist zerstört: 25:1-5.....	115
1.	Dank für die Zerstörung der feindlichen Stadt: Vv 1-2	117
2.	Auch ein Rest aus den Nationen gibt Jahwe die Ehre: V. 3.....	118
3.	Jahwe beschützt die Schwachen: Vv 4-5	119
C.	Das Festmahl auf dem Berg Zion: 25:6-8.....	121
1.	Jahwe bereitet das Festmahl: V. 6.....	123
2.	Jahwe vernichtet die Hülle, die über den Nationen liegt: V. 7	123
3.	Jahwe vernichtet den Tod: V. 8.....	126
D.	Jubellied: Freude auf dem Berg Zion: 25:9-10a	145
E.	Die ragende Festung Moabs stürzt: 25:10b-12	147
III.	Jahwes Sieg: Wiederherstellung und Gericht: Kap. 26.....	152
A.	Das Siegeslied im Lande Juda: Vv 1-6	158
1.	Die sichere Stadt Jahwes: Vv 1-2.....	159
2.	Vertrauen auf Jahwe: Vv 3-4	164

3.	Die feindliche Stadt ist zerstört: Vv 5-6.....	165
B.	Gebet im Vertrauen: Vv 7-19.....	167
1.	Reflexion: der Gerechte und der Ungerechte: Vv 7-10	169
2.	Jahwes Sieg gegen die fremden Herren: Vv 11-15	173
3.	Gebet: Jahwe alleine kann Leben schaffen: Vv 16-19.....	185
C.	Paränese: Bewahrung und Gericht: Vv 20-21.....	191
1.	Jahwes Volk wird bewahrt im Gericht: V. 20.....	192
2.	Jahwe richtet die ungerechten Erdbewohner: V. 21.....	193
IV.	Vernichtung der Antagonisten und Restitution Israels durch Jahwe: Kap. 27	194
A.	Jahwe richtet die Schlange: V. 1	196
B.	Das Weinberglied: Wiederherstellung Israels: Vv 2-6	202
C.	Züchtigung und Gericht: Vv 7-11	209
D.	Die Rückkehr und Wiederherstellung Israels: Vv 12-13	219
3. Kapitel:	Exegetische <i>cruces</i> in Jesaja 26:19.....	225
I.	Die Sektion 19a α : יחיו מתוך נבלתי יקומו.....	225
A.	Der Parallelismus "נבלתי / מתוך"	225
B.	Indikativ Futurum oder Jussiv?.....	228
II.	Die Sektion 19a β : הקיצו ורננו שכני עפר.....	228
A.	Imperative oder Futura?	228
B.	Die Bedeutung dieser Sektion.....	229
1.	Wenn man V. 19 als göttliches Orakel betrachtet.....	229
a.)	Variante beide Verben in 19a β seien Futura	229
b.)	Variante beide Verben in 19a β seien Imperative.....	230
c.)	Variante Imperativ gefolgt von einem Perfekt konsekutivum in 19a β	230
2.	Wenn man V. 19 als Teil des Gebets zu Jahwe betrachtet.....	230
a.)	Und die zwei Imperfekte von 19a α als Optative deutet.....	230
b.)	Und die beiden Imperfekte von 19a α als Futura deutet	232
3.	Welche Variante ist vorzuziehen?.....	232
III.	Die Sektion 19b α : כי טל אורח טלך	233
A.	Wie ist טל אורח zu übersetzen?.....	233
1.	Gräser-, Pflanzen- oder Feldtau	234
2.	Tau der Heilung.....	234
3.	Tau des Lebens.....	235
4.	Glückstau.....	235
5.	Tau der Totengeister	235
6.	Der Ausdruck טל אורח sei eine Anspielung an die kanaänäische Götterwelt	235

7. Tau, der die Leuchte nicht erlöschen lässt	236
8. Tau von Lichtpartikeln	237
9. Lichttau oder Tau von Lichtern.....	238
B. Die Bedeutung dieser Sektion.....	240
1. Wenn man 26:19 als göttliches Orakel betrachtet.....	240
2. Verheissung Gottes und Antwort des Volkes wechseln ab.....	240
3. Wenn der Prophet zu seinem Volk spricht.....	241
4. Wenn der Prophet zu Gott und dann zu den Toten spricht	241
5. Wenn der Vers Rede des Propheten zu Gott ist	242
IV. Die Sektion 19bβ: וארץ רפאים חפיל	243
A. Die verschiedenen Übersetzungsvorschläge	243
1. Und das Land (die Erde) der Gottlosen wird fallen	243
2. Und du wirst das Land der Riesen stürzen.....	244
3. Du wirst die Riesen zu Boden werfen.....	245
4. Dein Tau wirft das Land der Schatten nieder.....	246
5. Und die Erde der Schatten wird vertrocknet werden	246
6. Und das Land der Schatten wird gebären	247
7. Und die Erde wird Schatten gebären.....	247
8. Und die Erde wird die Schatten <i>herauswerfen/fallen lassen</i>	249
9. Und auf das Land der Schatten wirst du ihn fallen lassen	250
B. Die Bedeutung dieser Sektion.....	251
V. Die Bedeutung von Jesaja 26:19 im Lichte des Gesamtkontextes.....	252
A. Geistliche Wiedergeburt.....	253
B. Nationale Wiederherstellung.....	254
C. Leibliche Auferstehung.....	257
4. Kapitel: Systematisch-theologische Erwägungen zur Jesaja-	
Apokalypse.....	263
I. Nationale Wiederherstellung — Zwischenreich	263
A. Israel und die Landverheissung.....	263
B. Die Jesaja-Apokalypse und die <i>Restauratio</i> Israels	264
C. Auch andere Stellen sprechen für ein Zwischenreich	267
II. Die prophetisch-teleoskopische Schau des Zwischenreiches und des Zustandes der Vollendung als Erklärung für vermeintliche Widersprüche.....	271
A. Weltuntergang und doch Überlebende?	272
B. Verschlingung des Todes und doch noch Sünde, Krieg und Tod?	275
C. Werden nur die Toten Jahwes wieder leben?.....	282

III. Zwei verschiedene Auferstehungen und das Zwischenreich im Neuen Testament...	283
A. Joh. 5:28-29 und Apg. 24:15.....	283
B. Offb. 20	283
C. 1. Kor. 15:22-28	287
D. Wie sind die Ewigkeitszustandsbeschreibungen in Texten zu verstehen, die wir dem Millennium zuordnen?	288
IV. Die Jesaja-Apokalypse: Antizipierung der Johannes-Apokalypse	293
V. Die Jesaja-Apokalypse und die chiliastische Interpretation von Offenbarung 20	296
VI. Konklusion mit theologisch-christologischen Erwägungen.....	297
A. Der Messias ist der Herrscher auf Zion.....	297
B. Das Thema des Messias im Jesajabuch spricht für die Deutung auf ein irdisches Zwischenreich	300
Bibliographie	307

Vorwort

Die Anfänge dieser Arbeit gehen zurück auf mein Studium des Themas *Auferstehung im Alten Testament* und eine damit verbundene Semesterarbeit an der Faculté Libre de Théologie Évangélique in Vaux-sur-Seine (Frankreich) unter Prof. Dr. Émile Nicole. Ihm verdanke ich manchen Ratschlag.

Zu tiefem Dank verpflichtet bin ich Prof. Dr. Gerhard Maier, der — trotz seinen vielen Verpflichtungen — bereit war, als Promotor die Verantwortung für meine Arbeit zu übernehmen. Ihm und dem Copromotor, Prof. Dr. Willem J. Ouweneel, danke ich für alle Wegleitung, Hilfe und konstruktive Kritik.

Ein besonderer Dank gilt auch Frau Dr. Oberhänsli-Widmer, P. D. phil. an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, für ihren wertvollen Hebräischunterricht und dafür, dass sie sich Zeit nahm, auf meine philologischen Fragen speziell zu Jes. 26:19 einzugehen.

Ich möchte auch allen anderen Dozenten und Professoren, die in irgendeiner Weise zu meiner Ausbildung beigetragen haben, herzlich danken. Zu ihnen gehört auch Heinz Weber, dem ich nicht nur als Lehrer der systematischen Theologie, sondern auch als Ratgeber in persönlichen Lebensfragen viel zu verdanken habe.

Für die spontane und selbstlose Hilfe des Informatikers Daniel Soller und seines Sohnes Stefan sowie von Pfarrer Martin Schröder in Textverarbeitungsfragen bin ich zutiefst dankbar.

Mein Dank geht auch an die B.O.S.E.P. in Paris, wo ich manche meiner Quellen gefunden habe. Den Herren Gossweiler und Gämperle von der Thurgauischen Kantonsbibliothek in Frauenfeld und Frau Hollinger von der Bibliothek der Theologischen Fakultät in Zürich danke ich für ihre stets freundliche Hilfe beim Suchen und Besorgen von Büchern und Artikeln.

Ich habe das Vorrecht, dass meine liebe Gemahlin Ellen und mein Schwiegerpapa Manfred Schulze von Beruf Lehrer sind. Ellen danke ich für die arbeitsreiche Erstkorrektur und meinem Schwiegerpapa für seine Bereitschaft zu einer Nachkorrektur.

Der Schweiz. Missions-Gemeinschaft — als deren Missionar ich während manchen Jahren in Afrika unterrichten durfte — und insbesondere dem Präsidenten Dr. Alfred Hirs, danke ich, dass sie es mir ermöglicht haben, nebst dem Missionsdienst weiterzustudieren.

Als Afrikamissionar hätte ich diese Studien ohne die finanzielle Hilfe von vielen Freunden, Verwandten, Bekannten, Missionsgönnern und Gemeinden in Deutschland und in der Schweiz nicht durchführen können. Die Liste würde zu lang, wollte ich alle aufzählen. Ich möchte mich bei allen herzlich bedanken.

Und, *last but not least*, möchte ich meiner Frau Ellen und den Kindern, Patrick, Janine und Dunja danken, dass sie meine oftmalige gedankliche Abwesenheit geduldig ertragen haben.

Roland Kleger, 27. Mai 2001

Einleitung

Die Kapitel 24—27 des Jesajabuches — auch Jesaja-Apokalypse genannt — gehören zu jenen Texten des Alten Testaments, welche die Gelehrten besonders viel Tinte kosteten. Weshalb also noch eine weitere Arbeit über dieses Stück hinzufügen? Der bis heute bestehende Dissensus bezüglich mehrerer Fragen zur Jesaja-Apokalypse unter den Forschern zeigt, dass weiterhin ein Bedarf an Klärung vorliegt. Unsere Arbeit möchte ein weiterer Beitrag zu einer Lösung sein.

Den Anlass für diese Arbeit gab eine nähere Beschäftigung mit der Frage der Auferstehung im Alten Testament und die damit verbundene Feststellung, dass die Interpretation von Jes. 26:19 in diesem Zusammenhang besonders umstritten ist. Während ein Grossteil der Gelehrten der Meinung ist, mit der Wiederbelebung in Jes. 26:19 sei leibliche Auferstehung gemeint — ja es handle sich hier um den ersten klaren Hinweis auf eine leibliche Auferstehung im Alten Testament überhaupt — deuten zahlreiche andere Wissenschaftler die Stelle metaphorisch auf die nationale Wiederherstellung Israels und einige wenige auf die geistige Wiedergeburt. Welche dieser drei Deutungen ist richtig? Kann man die Frage überhaupt mit (letzter) Gewissheit beantworten? Soviel ist klar: losgelöst vom Kontext, nur für sich genommen, kann der Vers *à la limite* tatsächlich jede der genannten Bedeutungen haben. Wenn überhaupt, dann ist eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Vorschlägen nur im Lichte des Kontexts möglich. Damit verbunden ist (bzw. wird) aber nicht zuletzt auch die Frage der Genesis der Jesaja-Apokalypse: Bilden die vier Kapitel eine ursprüngliche Einheit oder sind sie das Resultat eines (mitunter langen) Wachstumsprozesses? Ist die so genannte Jesaja-Apokalypse ein buntes Patchwork, bestehend aus mehreren ursprünglich unabhängigen Perikopen, die bei der Zusammensetzung durch einen so genannten Redaktor oder Kompilator, je nachdem, vielleicht mitunter noch — zum Zweck der Anpassung an den neuen Kontext — umgeschrieben oder ergänzt wurden und wenn ja, ist zudem vielleicht noch an weitere noch spätere Glossen — wenn vielleicht auch nur von wenigen einzelnen Versen oder Versteilen — zu denken, oder bildete die ganze Apokalypse von Anfang an eine wesentliche Einheit, in welche aber später vielleicht doch noch die eine oder andere Passage (z. B. 24:21-23 oder 25:10b-12) oder vereinzelt Verse (z. B. 26:19) oder vielleicht auch nur das eine oder andere Sätzchen (z. B. 25:8a) oder mitunter sogar nur einzelne Ausdrücke oder Worte (z. B. *meine Leiche* in 26:19a α) eingesprengt wurden? Ist die Jesaja-Apokalypse echt, d. h. ganz jesajanisch, oder wenigstens ein wesentlicher Teil davon, oder handelt es sich bei ihr um einen exilischen, einen früh- oder spätpostexilischen oder gar um einen Zusatz aus der makkabäischen oder hasmonäischen Zeit, ja vielleicht sogar aus dem christlichen Zeitalter? Sind die Kapitel wesentlich prophetisch, eschatologisch, proto- oder frühapokalyptisch oder apokalyptisch schlechthin? Muss wenigstens bei den einen oder anderen Vorstellungen in diesen vier Kapiteln an kananäischen, babylonischen, ägyptischen oder parsistischen Einfluss gedacht werden? Ist es vielleicht möglich, durch Identifizierung der mehrmals erwähnten gestürzten Stadt den *Sitz im Leben* dieser vier Kapitel zu bestimmen? Welche der zirka zehn Städte, die Gelehrte vorgeschlagen haben, ist hier wirklich gemeint? Ist vielleicht nicht an allen Stellen, wo von der Stadt die Rede ist, ein und dieselbe Stadt gemeint? Besteht die Möglichkeit, dass immer dieselbe Stadt gemeint ist, aber nicht überall das gleiche Ereignis? Oder könnte es sogar sein, dass die Stadt nicht historisch, sondern symbolisch oder typologisch zu deuten ist, so dass die Stadtstellen gar keinen Rückschluss auf eine bestimmte Epoche erlauben? Ist die Verwüstung der Stadt bereits erfolgt oder noch zukünftig? Ist bei der

einen oder anderen Stelle an ein bereits eingetretenes, bei den Übrigen hingegen an ein noch zukünftiges Ereignis zu denken? Ist die Apokalypse universalistischer oder partikularistischer Couleur oder beides zugleich, wenn ja, muss an einen Selbstwiderspruch des Verfassers oder an einen Widerspruch, bedingt durch Mehrfachverfasserschaft, gedacht werden? Wie kann von Überlebenden die Rede sein (24:6.13), wenn doch die Welt untergeht, d. h. zerbricht und nicht mehr aufsteht (24:20)? Wenn der Tod an jenem Tag wirklich verschlungen wird und alle Tränen weggewischt werden sollen (25:6-8), wie kann es dann noch heißen, dass an jenem Tag immer noch mit Kampf und Vernichtung gerechnet werden muss (27:4)? Ist sich vielleicht der Verfasser seines Selbstwiderspruchs nicht gewahr geworden oder muss — mit vielen Gelehrten — in Erwägung gezogen werden, dass 27:2-13 überhaupt oder wenigstens Teile davon, von anderer Hand oder gar anderen Händen stammen? Wer ist mit den Toten, die leben sollen (26:19) und wer mit den Toten, die nicht leben sollen (26:14) gemeint? Sind diese kontrastiven Aussprüche als bewusster Selbstwiderspruch zu verstehen oder durch Meinungsunterschied zwischen zwei verschiedenen Autoren bedingt? Besteht nicht auch ein Widerspruch zwischen 26:14 und 25:8a, wenn ja, ist dieser vielleicht auf differente Ansichten verschiedener Autoren zurückzuführen oder einfach durch eine spätere Interpolation eines Glossators entstanden? Dachte ein erster Autor vielleicht nur an nationale Wiederherstellung Israels, während ein Späterer, indem er 26:19 oder wenigstens den Ausdruck *meine Leiche* in 26:19a α und vielleicht auch noch 25:8a hinzufügte, hier leibliche Auferstehung ausgedrückt haben wollte...? Diese Liste von verschiedenen Hypothesen und Fragen bzw. hypothetischen Fragen, könnte beliebig verlängert werden. Sie resultieren alle aus Beiträgen vieler Gelehrter, die sich mit der Jesaja-Apokalypse auseinandergesetzt haben und auf die wir in unserer Arbeit auch eingehen werden.

Bei alledem muss bedacht werden, dass bei vielen Hypothesen religionsgeschichtliche und/oder dogmatische Prämissen mitspielen. In zahlreichen Arbeiten kommt dies offen zum Ausdruck. So sagen z. B. viele Gelehrte explizit, dass die Jesaja-Apokalypse wegen den darin vorkommenden apokalyptischen Schilderungen, insbesondere wegen der Erwähnung der Auferstehung, gezwungenermaßen als postexilisches Stück betrachtet werden müsse. Umgekehrt kann für mehrere Gelehrte, weil sie Jes. 24—27 früher ansetzen — d. h. in die Zeit vor oder während des babylonischen Exils — in diesen Kapiteln a priori nicht leibliche Auferstehung gemeint sein, weil diese, wie sie meinen, in jener frühen Zeit in Israel noch kein Theologumenon gewesen sei. Andere wiederum sind wohl der Überzeugung, dass 26:19 — und vielleicht auch 25:8a — individuelle Auferstehung implizieren, glauben aber, dass es sich dabei um spätere Interpolationen handelt.

Man wird sich zu Recht fragen, ob es denn angesichts dieses Meeres von Vorschlägen bzw. Hypothesen überhaupt möglich ist, diesen vier Kapiteln etwas Verbindliches abzugewinnen — und zwar auch für unser Thema: *Restauratio* und *Resurrectio* in der Jesaja-Apokalypse. Es ist unseres Erachtens dann möglich, wenn man zunächst einmal fragt, was dieser Text *per se* sagt und welches seine Relation zu den anderen Teilen des Jesajabuches und letztendlich zum ganzen Alten Testament ist. Ein erstes Ziel unserer Arbeit ist es, mittels einer detaillierten Exegese und Strukturanalysen, sowie durch eine intensive sprachliche Auslegung, zu zeigen, dass die vier Kapitel von Anfang an eine Einheit gebildet haben müssen. Zudem wollen wir versuchen darzulegen, inwiefern der ganze Aufbau der verschiedenen Stücke und Passagen auch Hypothesen von angeblichen späteren Einsprengungen einzelner Verse (z. B. 26:19) unwahrscheinlich erscheinen lässt. Danach gilt es zu analysieren, was die für unser Thema relevanten Schlüsselstellen im Lichte des gesamten Kontexts wirklich bedeuten bzw. ausdrücken.

Wir schlagen dabei folgende Vorgehensweise und Methode vor: In einem ersten Kapitel bieten wir einen Forschungsüberblick, in welchem wir zuerst (I) Beiträge vom Ende des 18. Jahrhunderts (Eichhorn) bis zum Ende des 20. Jahrhunderts (Gileadi und O'Connell) analytisch resümieren und dann die Ergebnisse synthetisch zusammenfassen. Auf diese (und andere) Beiträge werden wir dann in den folgenden Kapiteln an geeigneter Stelle Bezug und Stellung nehmen. In einer zweiten Etappe (II) im ersten Kapitel legen wir dann die Hauptargumente dar, die von verschiedenen Gelehrten gegen die Einheit der Jesaja-Apokalypse geltend gemacht werden und nehmen dazu Stellung. In einer dritten Etappe (III) im ersten Kapitel zeigen wir Gründe, die für die Einheit der vier Kapitel avanciert werden. Im zweiten Kapitel folgt eine eingehende exegetische Untersuchung von Jes. 24—27 mit einer Strukturanalyse des jeweiligen Stücks oder der einzelnen Passagen. Der *crux interpretum* Jes. 26:19 widmen wir nicht nur deshalb ein Extrakapitel (das 3. Kapitel), weil sie für unser Thema von zentraler Bedeutung ist, sondern auch, weil die Interpretation dieses Verses sowohl mit textkritischen als auch philologischen und theologischen Fragen verknüpft ist. Hinzu kommt die Erläuterung eines Arguments, welches von der Struktur des Stücks, zu welchem 26:19 gehört, abgeleitet werden kann. Auf den Ergebnissen der ersten drei Kapitel aufbauend, wollen wir im vierten und letzten Kapitel versuchen, eschatologische und christologisch-theologische Schlüsse aus der Jesaja-Apokalypse zu ziehen. Hier wollen wir zeigen, inwiefern die Jesaja-Apokalypse auf ein messianisches Zwischenreich hindeutet und gleichzeitig zu erklären versuchen, wie sich dadurch die angeblichen Widersprüche sowohl innerhalb der Jesaja-Apokalypse, als auch zwischen der Jesaja-Apokalypse und anderen Teilen des Jesajabuches oder gewissen Stellen in anderen Büchern des Alten und des Neuen Testaments, als (eben) nur vermeintlich erweisen. Da wir vom hermeneutischen Prinzip überzeugt sind, dass die *scriptura sacra sui ipsius interpretes* ist und die Offenbarung Gottes an seine Diener als progressiv verstanden werden muss, wollen wir in diesem Kapitel nebst auf Passagen in den anderen Teilen des Jesajabuches, auch auf andere Bücher des Alten Testaments sowie auf relevante Stellen im Neuen Testament Bezug nehmen und dann versuchen aufzuzeigen, dass das, was die Jesaja-Apokalypse bereits anklingen lässt (wenn vielleicht auch noch etwas enigmatisch), nämlich das Simultanereignis der nationalen Wiederherstellung und der leiblichen Auferstehung, auch durch andere Passagen in der Heiligen Schrift angedeutet wird. Gleichzeitig gilt es darzulegen, dass dies aber ohne messianisches Zwischenreich nicht wirklich möglich ist. Da, wo wir auch auf Parallelen in der jüdischen Apokalyptik und in der rabbinischen Literatur hinweisen, geschieht dies nicht, um unsere Argumentation darauf abzustützen, sondern lediglich, um auf eventuelle Parallelen in jenen Texten hinzuweisen. *Last but not least* gilt es auch auf die umstrittene Frage einzugehen, wer die Person ist, die in der Jesaja-Apokalypse auf dem Zion herrscht. Wir wollen versuchen zu zeigen, dass der teleologisch konzipierte Aufbau des ganzen Jesajabuches und dessen zentrales Thema des Messias vermehrt dafür sprechen, dass es der Messias ist, der hier in Gegenwart seiner Vollendeten auf dem Zion über alle Völker und Nationen herrscht.

1. Kapitel: Einheit und Authentizität der Jesaja-Apokalypse

I. Beiträge zur Frage

In diesem Teil soll es darum gehen, einen Abriss zur Entwicklung der Forschung über die Jesaja-Apokalypse seit Eichhorn bis zum Jahre 2000 zu präsentieren. Angesichts der Vielfalt von Kommentaren und Artikeln über diese vier Kapitel, wird man verstehen, dass es unmöglich ist, alle zu berücksichtigen. Bei unserer Auswahl haben wir in erster Linie darauf geachtet, die wichtigsten bzw. die meistzitierten Beiträge zu berücksichtigen. Zweitens haben wir uns bemüht, nicht nur Arbeiten aus dem deutschen, englischen und französischen Sprachraum, sondern auch niederländische und skandinavische Arbeiten einzubeziehen. Als Drittes ist zu erwähnen, dass es nicht befremden darf, wenn manche (ebenfalls) erwähnenswerte Kommentare (v. a. aus der Zeit zwischen 1800 und 1880) hier nicht erwähnt bzw. resümiert werden.¹ Der Grund dafür ist ganz einfach dieser, dass die damaligen Exegeten (noch) von der Einheit der vier Kapitel ausgingen und sich nur in Details in der Interpretation unterschieden. Wir berücksichtigen von dieser Epoche jene, die entweder besonders einflussreich² oder aber in der Auslegung und/oder Historisierung der vier Kapitel neue oder einfach andere Elemente bieten.³ Ein viertes Kriterium ist jenes der Komplementierung. Wir erwähnen auch einige weniger bekannte Beiträge,⁴ sei es wegen ihrer Originalität oder aber, um das Bild des beachtlichen Dissensus, der unter den Kritikern besteht, zu verdeutlichen und gleichzeitig zu komplettieren. Wir resümieren bewusst nicht nur synthetisch und kurz, sondern auch analytisch, um danach im exegetischen und theologischen Teil auf die genannten Beiträge zurückgreifen bzw. darauf zurückverweisen zu können.⁵ Wir ziehen es vor, die Beiträge in chronologischer Reihenfolge und nicht nach den verschiedenen Typen der Hypothesen⁶ vorzustellen. Wir werden dann anschliessend in einer kurzen

¹ Sie werden im exegetischen Kommentar berücksichtigt werden.

² Bzw. häufig zitiert werden, wie z. B. Wilhelm Gesenius, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*, 1. Teil, 2. Abt., enth. Kap. 13—39 (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1821).

³ So resümieren wir z. B. August Knobel, *Der Prophet Jesaja*. 3. Aufl. (Leipzig: S. Hirzel, 1861), der wohl bekannt ist, aber nicht unbedingt zu den Wichtigsten gehörte. Wir berücksichtigen ihn deshalb, weil seine Historisierungsvorschläge z. T. originell sind und v. a. weil seine Sicht der Perspektive des Propheten betreffs gewisser Passagen speziell ist.

⁴ Z. B. jenen von JB. van Gilse, 'Jesaja XXIV—XXVII', *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 3. Jaargang (1914).

⁵ Je nach Art der Hypothese kann die Länge des Resümees stark differieren. So kommt es, dass die Zusammenfassung von Beiträgen mit komplexen Wachstumshypothesen (z. B. Vermeylen) oder verschiedenen Historisierungsvorschlägen (z. B. van Gilse) mehr Raum einnimmt als z. B. jene der Arbeiten von Gesenius und Hitzig (die von der Einheit des Stücks ausgehen und im Wesentlichen an eine Epoche denken).

⁶ Seien es Hypothesen, die (1) von der Einheit der vier Kapitel, nicht aber der Echtheit ausgehen, (2) solche, die speziell zwischen eschatologischen oder apokalyptischen Stücken einerseits und (lyrischen) Stadtliedern andererseits von verschiedenen Autoren oder (3) solche, die an eine Liturgie oder Ähnliches denken, seien es (4) Vorschläge, die man entweder mit (5) Fragmenten-, (5) Wachstums- oder (6) Schichtenhypothese bezeichnen könnte und, *last but not least*, solche, die sowohl die Einheit als auch die Echtheit bzw. Jesajanizität voraussetzen.

Synthese die verschiedenartigen Vorschläge zu kategorisieren versuchen und einige Bemerkungen zu den neuesten Trends machen. Zur Erläuterung sei noch angemerkt, dass wir bei alten Beiträgen nur dann ein "sic" anmerken, wenn wir den Eindruck haben, der Leser könnte denken, dass uns an der betreffenden Stelle ein Schreibfehler unterlaufen ist.

Schon **Eichhorn** (1783) sprach nicht nur den Kapiteln 40—66 des Jesajabuches, sondern auch mehreren Passagen des so genannten ersten Teils des Jesajabuches die Echtheit bzw. Jesajanizität, ab. Zu diesen für ihn nicht jesajanischen Texten gehören auch die Kapitel 24—27.⁷ Er vergleicht das Jesajabuch mit der Rolle der zwölf kleinen Propheten und spricht von zwei prophetischen Anthologien, in denen alte und neue Orakel gemischt wurden. Der Unterschied bestehe einfach darin, dass, während in der Rolle mit den 12 kleinen Propheten der Name des Verfassers jeweils voran gesetzt ist, bei der Jesajarolle ausser Jesaja die Namen der übrigen Verfasser unbekannt seien.⁸ Eichhorn versucht dann, das Entstehen dieser Anthologie hypothetisch⁹ nachzuvollziehen. Unter anderem stellt er sich vor:

Schrieb man aus bestimmten Schriftstellern einzelne Stellen zusammen, um die wichtigsten Orakel oder Volksreden im Kleinen beysammen zu haben; oder füllte man mit Stücken eines gewissen Propheten den leeren Raum einer Haut aus, die auch eine Orakelsammlung enthielt; und ist aus solchen Sammlungen unser Jesaias erwachsen: so müssen wohl zuweilen Stücke von einerley Verfasser hinter einander folgen. So scheinen Jes. 24:27, die wohl nicht von Jesaias sind, dennoch einerley Gepräge und Charakter zu tragen.¹⁰

Was die Zeit der Entstehung dieser "Anthologie" des Jesajabuches betrifft, so nimmt Eichhorn an, "daß unser Jesaias eine nach dem Babylonischen Exil gesammelte Anthologie von Orakeln sey, zu deren ersten Grundlage eine Sammlung Jesaianischer Weissagungen gemacht worden"¹¹ ist. Folgende Äusserung Eichhorns zeigt, dass er an eine Verfassung am Ende des babylonischen Exils denkt, wobei man sich fragen könnte, ob darin nicht schon die ersten Zweifel an der Einheit der Jesaja-Apokalypse anklingen:

Endlich kann es nach dieser Hypothese niemand weiter befremden, wenn Stellen vorkommen, die wie abzusondernde Theile eines größern Ganzen aussehen. Wer ist z. B. im Stande, Jes. 27 ohne Zwang und ohne gewalthätige Unterdrückung seines Auslegergefühls mit 24:26 als ein in Einem fortgehendes Ganzes zu verbinden? Enthält das 27ste Kap. einen um einige Zeit später abgefaßten Zusatz, bey einem neuen Zeitereigniß, als nach der Besitznahme von Babel Cyrus gegen Amasis nach Aegypten zog, so wird die Folge dieser Stücke deutlich. Der Sammler ließ beysammen, was zwar nicht der Zeit, aber der Sache nach zusammen gehörte, wie es ursprünglich schon beysammen stand.¹²

⁷ Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, 4. Original-Ausgabe (Göttingen: Carl Eduard Rosenbusch, [1783] 1824), 4: 86.

⁸ Ibid., 119-121.

⁹ Vgl. ibid., 125, wo er von seinem Vorschlag als "dieser Hypothese" spricht.

¹⁰ Ibid., 124.

¹¹ Ibid., 114.

¹² Ibid., 125-126.

Seit Eichhorn wurde der Jesaja-Apokalypse von den meisten Gelehrten die Echtheit aberkannt.¹³

Gesenius (1820-1821) sieht im Verfasser der vier Kapitel einen während des Exils in Babylon lebenden prophetischen Dichter.¹⁴ Das Stück soll zumindest im selben Zeitalter und von ein und demselben Verfasser geschrieben worden sein. Für Gesenius bilden die vier Kapitel also ein einheitliches Stück. Er sieht v. a. in 26:20-21 einen Hinweis auf ein genaueres Datum, nämlich die Zeit kurz vor dem Untergang Babylons, zeitgleich mit den Stücken Jes. 13—14; 21 und 40—66.¹⁵ V. a. aus 24:16 folgert er, dass der Verfasser in Babylon gelebt haben muss. Das *wehe mir!* sei so zu verstehen, dass der Schriftsteller das Unglück über die grosse Stadt, in der er selbst lebte, kommen sah.¹⁶ Wie die meisten Exegeten seiner Zeit, ist er überzeugt, dass in diesem Stück mit dem Feind des Volkes Gottes Babylon gemeint ist. 24:1-12 deutet er auf die Verwüstung des Landes Juda; mit der Stadt in 24:10 sei also Jerusalem gemeint, wie übrigens auch in 27:10.¹⁷ In den übrigen Stellen, wo von der zerstörten (feindlichen) Stadt die Rede ist, sieht er den Untergang Babylons.¹⁸ Die Perspektive des Schriftstellers ist bei Gesenius also diese, dass die Stadt Jerusalems bereits verwüstet ist, die Zerstörung Babylons, die Rückkehr des jüdischen Volkes in ihr Land und die anschliessende Herrschaft Jahwes auf dem Zion stehen kurz bevor.¹⁹

Auch **Hitzig** (1833) betrachtet die vier Kapitel als Einheit. Er sagt sogar, dies könne "als unbestreitbar angenommen werden."²⁰ Er gehört ebenfalls zu den Exegeten, die das Verfassungsdatum des Stücks von der Identifizierung der feindlichen Stadt abhängig machen. Diese ist für ihn Ninive, zerstört durch Cyaxares 597 v. Chr.²¹ Der Verfasser muss für ihn ein Ephraimit (d. h. jemand aus dem Nordreich Israel), der mit seinen Landsleuten in Ninive lebte, gewesen sein. In seiner Meinung sieht er sich u. a. auch durch die Erwähnung Moabs in 25:10 bestärkt. Moab sei nämlich der Erzfeind des Nordreichs gewesen, Edom hingegen vom Südreich. Deshalb glaubt er, dass die Kapitel 34 und 63 durch einen Propheten aus Juda geschrieben worden sind.²² Hitzig vermutet also für unser Stück eine Verfasserschaft am Ende der assyrischen Epoche.²³ Mit dem Land in 24:1-13 sei nicht, wie irrtümlich viele glaubten, Juda gemeint, sondern Assyrien. Die Zerstörung Ninives sei bereits erfolgt und würde gefeiert, jene von Kir-Moab (25:12) hingegen soll noch zukünftig sein.²⁴ Ganz speziell sieht Hitzig die Perspektive des Propheten auch in Bezug auf 26:1ff: Da sich die Israeliten (des Nordreiches) im Exil in Assyrien befänden, sei nur noch das Land Juda israelitisch.

¹³ Eine Aufzählung bekannter Exegeten mit jeweiliger Datumsangabe findet sich zum Beispiel bei Otto Procksch, *Jesaja I. Kommentar zum Alten Testament*, 9. Band (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1930), 342-343.

¹⁴ Wilhelm Gesenius, *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*, 1. Teil, 2. Abt., enth. Kap. 13—39 (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1821), 756.

¹⁵ *Ibid.*, 757.

¹⁶ *Ibid.*, vgl. 756, 768.

¹⁷ *Ibid.*, 757, 820.

¹⁸ *Ibid.*, vgl. S. 776 (zu 25:2); 789 (zu 25:12); 793 (zu 26:5). Aber auch S. 768-772 (zu 24:17ff); 808 (zu 26:20-21) und 810ff (zu 27:1).

¹⁹ *Ibid.*, vgl. sein Resümee S. 756, speziell aber auch seine Interpretation betreffs 26:20 (S. 808) und 27:1 (S. 809-810).

²⁰ Ferdinand Hitzig, *Der Prophet Jesaja* (Heidelberg: C. F. Winter, 1833), 292.

²¹ *Ibid.*, 294-296. 25:12 deutet er aber auf Kir Moab und erinnert an Jes. 15:1 (vgl. S. 313).

²² *Ibid.*, 296, 299.

²³ Was ihm Otto Procksch, op. cit., 342, vorwirft, denn, meint dieser, anonyme Verfasserschaft komme für die assyrische Periode noch nicht in Frage.

²⁴ *Ibid.*, vgl. S. 315; Ninive vgl. S. 303, 316-317.

Deshalb werde "jenes Lied" in Juda gesungen. Der Prophet soll also demnach die Hoffnung haben, dass demnächst Ephraim und Juda wieder vereinigt werden.²⁵

Vatke (1835/1886) findet in 26:13.15-18 und 27:1.9 Hinweise darauf, dass das Stück nach dem Exil verfasst worden sein muss.²⁶ Auch die Tatsache, dass ein zeitgenössischer Verfasser mit Sicherheit informiert gewesen wäre, dass damals Babylon nicht zerstört wurde und das Stück sich deshalb nicht auf die Eroberung Babylons beziehen kann, spricht seines Erachtens für ein späteres Datum. Zur Zeit Vatkes war das Historisieren sowieso *à la mode* und die Schilderungen der Propheten verstand man meistens *ex eventu* oder *post eventum*. Nun hätte Vatke natürlich (wie Lindblom u. a. nach ihm) an die Zerstörung Babylons durch Xerxes um 485 v. Chr.²⁷ denken können. Der Grund dafür, dass er dies nicht tut, liegt aber weniger darin, dass damals diese Hypothese weniger zur Diskussion stand, als in seiner Prämisse, dass gewisse Vorstellungen in den Kapiteln 24—27 klar auf parsistischen Einfluss zurückzuführen seien und deshalb (a priori) nur ein späteres Datum in Frage komme. "Faßt man alle einzelnen Züge genau," räumt er ein, dann lasse sich in keiner Zeit festen Fuss fassen. Aber, so meint er, "am leichtesten freilich noch in der makkabäischen [Zeit]," wozu seines Erachtens 26:13.15 und 27:1.5 passen würden. Vatke sagt, dass erst ein späteres Zeitalter die verschiedenen Seiten der persischen Vorstellung auf die Zukunft der Theokratie übertragen konnte. Zu "dieser persischen Vorstellung" zählt er die Bestrafung der feindlichen Mächte der Höhe, die wirklich gedachte Auferstehung der Toten, die Vernichtung des Todes für immer und die Stiftung eines Gottesreiches auf Erden in ewiger Herrlichkeit.²⁸ Vor ihm suggerierte zwar u. a. schon Gesenius parsistischen Einfluss, aber in Vatkes religionsgeschichtlicher Analyse wird dies radikal ausgesprochen. So sagt er u. a.:

Alle diese Einflüsse, welche größtentheils auf den Parsismus zurückgehen, vermittelten sich allmählig mit der älteren Jehovareligion, und das Zeitalter des Exils bietet nur erst die Keime dar von dem großen Assimilationsprocese, wodurch mit der Zeit die Hauptmomente persischer Religion und Weisheit in's Judenthum und durch dessen Vermittelung ins Christenthum aufgenommen wurden.²⁹

Da die Vorstellungen in Jes. 24—27 mit denen Daniels fast zusammenfallen würden, liege sowieso nahe, sie zeitlich näher beisammen zu sehen, als dies gewöhnlich angenommen werde. Damit meint er natürlich die makkabäische Zeit. Über fünfzig Jahre vor Duhm vermutete also Vatke schon ein so spätes Datum. Später schien allerdings auch Vatke eher an ein etwas früheres Datum zu denken. Denn in seiner gut 50 Jahre später, kurz nach seinem Tod, von Preiss (mit einem Vorwort von Hilgenfeld) herausgegebenen *Historisch-Kritischen Einleitung in das Alte Testament*, spricht er von der persischen Epoche. Er macht einen originellen Historisierungsvorschlag: Die verwüstete ragende Stadt deutet er auf das durch Artaxerxes Ochus um 351 v. Chr. eingenommene und zerstörte Sidon. Er denkt dabei

²⁵ Ibid., 314. Vgl. auch seine Auslegung von 24:14 (*vom Westen her*) auf S. 304.

²⁶ Wilhelm Vatke, *Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern*. Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, 1. Band, 1. T. (Berlin: G. Bethge, 1835), 550.

²⁷ Siehe dazu unten Lindbloms Vorschlag, das Stück auf die Zeit der Zerstörung Babylons durch Xerxes in 485 v. Chr. anzusetzen, weil damals, im Gegensatz zu 538 (Cyrus) und 331 v. Chr. (Alexander der Grosse), Babylon tatsächlich verwüstet wurde.

²⁸ Wilhelm Vatke, *Religion des Alten Testaments*, 550. Er gibt in Fussnote die Stellen 24:21-23; 25:6-8 und 26:19 an.

²⁹ Ibid., 551. So auch S. 587-588 unter Erwähnung von Dan. 12:2 und div. anderen Stellen in Daniel, sowie Jes. 24:22; 25:7-8 und 26:19.

zweifelsohne an 25:2-5; 26:5-6 und 27:10-11.³⁰ Es ist anzunehmen, dass er mit der wüsten Stadt in 24:10 Jerusalem meint, denn er sagt, dass sich alle Momente im Orakel höchst einfach erklären würden, wenn man das Stück so deute, dass das Volk in Palästina wohnt und nur geflüchtet ist, in und bei Jerusalem aber Tore, Häuser und Äcker verwüstet und geplündert sind.³¹ Er meint, dass dies gut passen würde, weil in jener Zeit die Perser Juda plünderten. Da er an eine Redaktion *post eventum* denkt, gilt bei ihm 351 v. Chr. als *terminus a quo* für die Verfassung von Jes. 24—27.

Nicht nur Bestreitung der Echtheit, sondern auch offene Kritik an der Einheit des Textes, findet man bei **Ewald** (1841). Er ist überzeugt, dass der ursprüngliche Platz von 25:6-11 hinter 24:23 war und somit 25:1-5.12 und 26:1ff vorher zusammen gehörten. Seine Umstellungshypothese basiert auf der Annahme, dass der in 25:2-5; 25:12; 26:5-6 und 27:10³² geschilderte Fall der feindlichen Stadt (für ihn Babylon durch Dareios Hystaspis) von der Perspektive des Verfassers aus bereits eingetroffen ist. Deshalb schneidet er das klar futurische Stück 25:6-11 aus und setzt es hinter (die ebenfalls futurische Passage) 24:23. Damit nimmt er auch das für ihn unangenehme Moab in 25:10 aus dem Mittelpunkt der Stellen heraus, die von einer gefallenen Stadt sprechen, welche für ihn wie gesagt nur Babylon (und nicht Moab) sein kann.³³ Ewald glaubt an eine postexilische Redaktion der vier Kapitel und gibt sogar einen präzisen Zeitpunkt an: das Stück gehe auf die Zeit, als Kambyses seinen Feldzug gegen Ägypten vorbereitete. In allen Stücken sieht er im Hintergrund als Gefahr für Juda die beiden Machtblöcke Ägypten und Medopersien (vgl. dazu auch seine Interpretation von 27:1). Da, wo das Volk Gottes (er spricht von der "Gemeinde") jubelt, tue sie es über dem (erfolgten) Fall Babels.

Knobel (1843) sagt: "Die Zusammengehörigkeit dieser vier Capp. ist ebenso unbestreitbar wie ihre Unächtheit..."³⁴ Er glaubt, dass der Verfasser diese "Prophetie" [quasi *ex eventu*] "zur Zeit der Aufhebung des Reiches Juda" verfasst habe, d. h. zur Zeit der Invasion durch Nebukadnezar, nämlich um 588 v. Chr.³⁵ Für ihn widerspiegeln die vier Kapitel den Konflikt zwischen Juda und dem neobabylonischen Weltreich. Dies sei auch die Meinung von Gesenius, de Wette und anderen, nur dass diese die Abfassung des Stücks gegen Ende des Exils ansetzten, was er unter Erwähnung mehrerer Argumente (der Verfasser muss für ihn Augenzeuge gewesen sein)³⁶ als unmöglich bezeichnet. Damit unterscheidet er sich von

³⁰ Da er die zerstörten Astarten- und Baalsäulen im Zusammenhang mit den phönizischen Städten erwähnt, wozu Sidon gehört, ist anzunehmen, dass er auch in 27:10-11 Sidon sieht. Nach Vatke schlägt Hilgenfeld Tyrus und Procksch Karthago vor und deuten die Ascheren und Säulen von 27:9 auf phönizische Kultstätten (Hilgenfeld denkt an Tyrus mit seinem Herakles Tempel, Procksch erinnert daran, dass Karthago damals phönizisches Kulturgebiet war (s. u.).

³¹ Wilhelm Vatke, *Historisch-Kritische Einleitung in das Alte Testament*, hrsg. Hermann G. S. Preiss (Bonn: Emil Strauss, 1886), 623.

³² Heinrich Ewald, *Die Jüngsten Propheten des Alten Bundes mit den Büchern Barukh und Daniel*. Die Propheten des Alten Bundes, 2. Ausg., 3. Band (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [1841] 1868). In seinem einleitenden Resümee (S. 164) zählt er für Babel folgende Stellen auf: 25:1-5.11; 26:5f.; 21:10f. Es handelt sich aber offensichtlich gleich um zwei Schreibfehler. Er meint nicht 25:11 (diesen Vers zählt er nämlich mit 24:21-23 und 25:6ff zum eschatologischen Teil, spricht er doch diesbezüglich auf S. 165 von "Messianischen bildern" [sic]), sondern 25:12 (vgl. S. 165, wo er 25:1-5.12 und 26:1-13 als zusammen gehörend erwähnt). Auf S. 169 vergisst er 25:12 wieder, mit den anderen Stellen im Titel zu erwähnen, auf S. 170 ist der Vers aber sehr wohl in seiner so genannten "2. wende" zwischen 25:5 und 26:1 übersetzt.

³³ Gegen diese Textumstellung Ewalds siehe Rudolf Smend, 'Anmerkungen zu Jes. 24—27', ZAW. 4. Jahrg. (1884), 174-182 (Ewalds Hypothese explizit erwähnt S. 181-182).

³⁴ August Knobel, *Der Prophet Jesaia*, 3. Aufl. (Leipzig: S. Hirzel, [1843] 1861), 180.

³⁵ *Ibid.*, XXIV, 182.

³⁶ *Ibid.*, 182-183.

vielen anderen Theologen seines Jahrhunderts, die in der feindlichen Stadt auch Babylon sehen. Die Perspektive des Verfassers sei diese, dass er aus der jämmerlichen gegenwärtigen Situation hinausspreche, sich dann aber immer wieder in die Zukunft versetzt fühle, um dann aber gleich wieder in die Gegenwart zurückzukehren und in diese hineinzusprechen.³⁷ Wenn von der Zukunft die Rede ist, dann denkt Knobel speziell an die nahe Zukunft. Für ihn erwartet der Prophet nach dem Untergang Babylons eine Art goldenes Zeitalter für Juda. So spricht er z. B. von 26:1 als einer "Fiction"³⁸ des Verfassers. Die Redaktion der Kapitel 13—14:23; 21:1-10; 34—35 sowie 40—66 hingegen setzt auch er auf die Zeit während des babylonischen Exils an, wobei er (im Gegensatz zu Duhm und anderen nach ihm) überzeugt ist, dass 40—66 von "einem und demselben Propheten" verfasst wurden.³⁹

Für **Hilgenfeld** (1866) steht das Stück Jes. 24—27 nicht per Zufall hinter Jes. 23, wo von der (noch) nicht erfüllten Weissagung der Zerstörung von Tyrus die Rede ist.⁴⁰ Diese Weissagung wurde bekanntlich durch Alexander den Grossen in 332 v. Chr. erfüllt. Die (feindliche) Stadt in 24:10; 25:2b;⁴¹ 26:5 und 27:10-11 identifiziert er mit Tyrus. Für ihn fällt das Stück in die Zeit, wo Alexander der Grosse die medopersische Vormachtstellung beendete und die Festung von Tyrus zerstörte. Mit den *Ratschlüssen von fern her* in 25:1 ist für ihn der von den Propheten angekündigte Untergang von Tyrus gemeint (Jes. 23; Jer. 47:4; Ez. 26:1—28:19); mit dem *Toben der Fremdlinge* in 25:5a die Kanaaniter mit der Stadt Tyrus; mit den *Gewalttätigen* in 25:5b die Mazedonier (d. h. Alexander der Grosse und seine Armee). Die zu Ende gehende Schmach für das Volk Israel führt er darauf zurück, dass Alexander der Grosse das Perserreich zu Boden warf⁴² und die Landerweiterung in 26:15 deutet er auf die Zeit, als Alexander der Grosse nach der Eroberung von Tyrus den Juden einige Bezirke Samariens schenkte,⁴³ die in 26:17-18 beschriebenen vergeblichen Bemühungen der Juden auf deren misslungenen Versuch, sich von Artaxerxes III Ochos loszulösen, 27:1 auf Ägypten, die Perser und die Hellenen mit den Mazedoniern. Den Hinweis auf den Götzendienst in 27:9 deutet er auf den Herakles-Tempel in Tyrus und die Astarte — kurz auf den kanaanitischen Götzendienst, was natürlich im Einklang zu seiner Identifizierung von 27:10-11 mit Tyrus geschieht.⁴⁴ Für ihn stellt das ganze Stück "ein ächtes Denkmal des Judenthums, wie es aus der persischen Zeit herausstrat,"⁴⁵ dar. Einen Einfluss des Parsismus sieht er speziell in 24:21 (Heer des Himmels); 25:7-8 (Vernichtung des Todes) und 26:19-21 (die Totenauf resurrection).⁴⁶

Delitzsch (1866) gehörte zu den wenigen Gelehrten seiner Zeit, die noch an der Echtheit aller 66 Kapitel des Jesajabuches festhielten. Noch in der dritten⁴⁷ Auflage beklagte er sich darüber, dass die neuere Kritik all diejenigen, die es noch wagen, an der Jesajanizität der Kapitel 40—66 festzuhalten, "mit dem Banne der Unwissenschaftlichkeit, ja sogar der

³⁷ Siehe speziell seinen Kommentar zu Kap. 26 (ibid., 193-199). Deutlich zu 27:6 (S. 201): "Der Verf. hat sich V. 6. in die Zukunft gestellt und redet auch hier von ihr aus; in ihr wird es sich gezeigt haben, dass Jehova die Feinde seines Volks viel härter behandelt (24, 17 ff. 25, 2. 26, 5.), als er dieses behandelt hat."

³⁸ Ibid., 195.

³⁹ Ibid., XXII-XXIV.

⁴⁰ A. Hilgenfeld, 'Das Judentum in dem persischen Zeitalter', *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 9. Jahrg. (1866), 437.

⁴¹ In der Stadt, von der in 25:2a die Rede ist, sieht er hingegen Jerusalem (vgl. ibid., 442).

⁴² Ibid., 444.

⁴³ Ibid., 435-436, 444.

⁴⁴ Ibid., 447.

⁴⁵ Ibid., 448.

⁴⁶ Ibid., 448.

⁴⁷ Erschienen 1866¹, 1869² und 1879³.

Gewissenlosigkeit"⁴⁸ belegen würde. Später, in seiner 4. Auflage,⁴⁹ änderte aber auch Delitzsch seine Meinung, indem er nämlich — wenn auch nur zögernd — einen Deuterojesaja zumindest für sehr wahrscheinlich hielt. Diese Entscheidung schien ihm allerdings nicht leicht gefallen zu sein, denn in seinen Darlegungen wankt er immer wieder zwischen Argumenten, die für einen und solchen, die für zwei (oder mehr) Verfasser sprechen, hin und her. Für ihn muss deshalb der "andere Jesaja" ein Jünger des ersten gewesen sein, ja einer, der seinen Meister geradezu überflügelt hat.⁵⁰ Auch er bezieht sich auf die Erwähnung von Schülern des Propheten Jesaja in Jes. 8:16. Dabei spricht er von Doppelgängern Jesajas und sagt: "Einen Anteil an c. 40—66 hat Jesaja jedenfalls. Ist er nicht unmittelbarer Verf., so sind es doch von ihm gegebene Impulse, die da fortschwingen." Die Frage, auf wie viele Propheten, die sog. "deuterojes. Redestücke" zu verteilen sind, bleibt für ihn offen. Nach ihm wäre es das Einfachste, den anderen Jesaja, d. h. den Deuterojesaja, auch für den Verfasser der Stücke 24—27; 23; 21:1-10; 13:2—14:23 und 34—35 (das wäre die von ihm vermutete Reihenfolge⁵¹) zu halten. Sein darauf folgender Schlusssatz, wonach über dieser Frage "ein undurchsichtiger dichter Schleier"⁵² liege, scheint aber erneut durchschimmern zu lassen, dass ihm diese ganze Frage zur wahren *crux* geworden ist. Dass ihm diese Entscheidung nun mal schwerer fiel, als den meisten Gelehrten seiner Zeit, muss bestimmte Gründe gehabt haben. Einer davon ist bestimmt dieser, dass Delitzsch trotz dieser Kehrtwendung bezüglich der Frage um die Verfasserschaft der "umstrittenen" Stücke im Jesajabuch zu den so genannt offenbarungsgläubigen Gelehrten zu zählen ist. Im Gegensatz zu den meisten Vertretern einer Mehrfachverfasserschaft ist für ihn die namentliche Erwähnung von Cyrus im zweiten Teil des Jesajabuches nicht ein zwingender Grund, um auf einen späteren Verfasser zu schliessen. Denn für ihn steht fest, dass Gott dies und andere Details dem Propheten ohne weiteres hätte im Voraus offenbaren können.⁵³ Was den zweiten Teil des Jesajabuches betrifft, so ist es für ihn mehr die Perspektive des Propheten, die ihn an einen anderen Verfasser denken lässt. Denn, so sagt er, "vom Standpunkt des Exils aus blickt er rückwärts, nirgends von vorexilischem Standpunkt vorwärts."⁵⁴ Man könnte den Eindruck bekommen, dass es Delitzsch weniger schwer fiel, die Kapitel 24—27 dem Jesaja abzusprechen als die Kapitel 40ff. Er räumt zwar ein, dass jene vier Kapitel in ihrem Wortlaut "nichts über die assyrische Zeit Hinausgehendes enthalten" und dass die Form und viele Worte und Wendungen, ja ganze Verse und Versgruppen, typisch jesajanisch seien.⁵⁵ Für ihn lässt vor allem der Inhalt dieser Kapitel an eine Redaktion nach Jesaja denken. Er vergleicht das Stück mit Sach. 9—14. Beides sind für ihn Stücke "durchaus eschatologisch-apokalyptischen Inhalts," die von anscheinend scharf umrissenen zeitgeschichtlichen Verhältnissen ausgehen würden. Wenn man diese aber greifen wolle, würden sie irrlichtartig entfliehen, weil sie eben "über ihre historische Aeüßerlichkeit hinausgerückt und zu Emblemen fernzukünftiger letzter Dinge gemacht"⁵⁶ seien. Dieser eschatologisch-apokalyptische Inhalt ist es vor allem, der ihn die

⁴⁸ Franz Delitzsch, *Jesaja*, 5. Aufl., Nachdr. d. 3. Aufl. von 1879 (Gießen: Brunnen-Verlag, 1984), 405.

⁴⁹ Franz Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*, 4. neubearb. Aufl. (Leipzig: Dörfeling & Franke, 1889). In der Folge beziehen wir uns auf die 4. Auflage.

⁵⁰ *Ibid.*, 29, 405.

⁵¹ *Ibid.*, 408, vgl. S. 27. Dabei ist zu sagen, dass er davon ausgeht (vgl. S. 285, 290), dass Jeremia die Stücke 13—23 und 24—27 zusammen gelesen hat, weil er annimmt, dass Jer. 48:43f. [Orakel über Moab] Jes. 24:17f. voraussetzt (nicht umgekehrt).

⁵² *Ibid.*, 408. Vgl. auch S. 30: "Das sind die Bedenken, die mich in der jesaianischen Frage doch nicht zur Sicherheit mathematischer Gewißheit kommen lassen."

⁵³ Vgl. *ibid.*, 401, 403.

⁵⁴ *Ibid.*, 401.

⁵⁵ *Ibid.*, 285, 403. S. 285 zitiert er dazu einmal mehr Driver.

⁵⁶ *Ibid.*, 284. Vgl. S. 26, wo er von einem "großen apokalyptischen Epiloge" zu den Kapiteln 13—23 spricht.

Jesaja-Apokalypse in die "nachjesaianische Zeit"⁵⁷ versetzen lässt. Anders als die meisten Kommentatoren seiner Zeit meint Delitzsch, dass alles Historisieren dieses Stücks zum Scheitern verurteilt sei, weil, sagt er, "alles was zeitgeschichtlich zu sein scheint nur eschatologisches Emblem ist." Er ist überzeugt, dass die Kritiker sich deshalb in Widersprüche verwickeln, weil sie statt des zeitgeschichtlichen Bodens der jesajanischen Zeit unbedingt einen anderen geschichtlichen Hintergrund suchen. Es sei eben unbestimmbar, ob das historisch Lautende der Gegenwart oder der Vergangenheit des Propheten angehört und sein Standort sei "jenseit aller bislang verlaufenen Geschichte." [sic]⁵⁸ Für ihn ist klar, dass die Einzelgerichte von Kap. 13—23 in den Kap. 24—27 ins Endgericht einmünden. So sieht er in der mehrmals genannten starken Stadt keine bestimmte Stadt der damaligen Geschichte, sondern deutet sie viel mehr symbolisch auf die "Centralstadt der gottentfremdeten Welt,"⁵⁹ wozu der Sturz Moabs in 25:10-12 nur "ein Annex"⁶⁰ sei. Allerdings macht auch er eine Ausnahme: die feste Stadt in 27:10 deutet er nämlich auf Jerusalem. Dort sei der Standpunkt des Propheten jenseits der Zerstörung Jerusalems, mitten im Exil. Ansonsten deutet Delitzsch alles futurisch auf die Endzeit.

Smend (1884) glaubt, dass 24:1-16 auf eine unmittelbar bevorstehende Katastrophe über Juda hindeutet,⁶¹ 25:9; 26:1 und 27:2 hingegen seien Lieder, "die das Volk Jahves einst in der messianischen Zukunft singen werde."⁶² Wegen seiner Stellung zwischen 24:21-23 und 25:6ff glaubt er, dass das Ereignis der Zerstörung der Stadt in 25:1-5 auch zukünftig sein müsse. Er vermutet, dass sich der Prophet "in seiner Einbildung in jene Zukunft versetzte, wo er das c. 24 seinem Volke angekündigte Unheil bereits hinter sich hat."⁶³ Der Fall der ungenannten feindlichen Stadt ist für ihn also noch zukünftig. Er spricht von "eschatologischen Erwartungen."⁶⁴ Das will aber nicht heissen, dass nicht auch Smend, wie die meisten seiner Vorgänger, für alle Passagen den Sitz im Leben zu unterscheiden versucht.⁶⁵ Er glaubt, dass der Verfasser in 24:17-23 allgemein das Weltgericht schildert, um erst danach die Anwendung auf Moab zu machen, auf welches er aber von vornherein hinaus wolle. Er ist überzeugt, dass die zeitgeschichtlichen Ereignisse nur der Anlass dafür sind, dass hier längst vorhandene Anschauungen entwickelt würden. Wenn nun aber der Verfasser einen überlieferten eschatologischen Gedankenkreis auf eine bestimmte Zeitlage anwendet, folgert Smend, dann sei er eben ein Apokalyptiker und nicht ein Prophet.⁶⁶ Dann zählt Smend jene Stellen in der Jesaja-Apokalypse auf, die er als spezifisch apokalyptisch klassiert: 24:18-20; 25:8; 26:19; 27:1.13 und v. a. 24:21-22. Diese Tatsache und seine dualistische Auslegung von 24:21-22⁶⁷ lassen ihn an die persische Epoche denken. Die Erwähnung des Priesters in 24:2

⁵⁷ Ibid., 286.

⁵⁸ Ibid., 285.

⁵⁹ Ibid., 288. Für ihn 24:10; 25:2ff; 26:5-6.

⁶⁰ Ibid., 299. Vgl. S. 298, wo er auf Rudolf Smends (siehe anschliessend) Historisierungsversuch eingeht. Delitzsch sagt, dass ihm das Stück über Moab in 25:10-12 nur als "Episode" gelte, Smend hingegen als "Centrum."

⁶¹ Rudolf Smend, 'Anmerkungen zu Jes. 24—27', ZAW, 4. Jahrg. (1884), 163ff.

⁶² Ibid., 175.

⁶³ Ibid., 175. Er denkt an prophetisches Perfekt.

⁶⁴ Ibid., 162. Allerdings nahe bevorstehend, siehe S. 216ff. Er sieht in 24:1-13 Alexander den Grossen mit seiner Armee, der in Palästina einmarschiert und die Gegner Judas, v. a. Moab, vernichten sollte. S. 217 sagt er dann sogar, es sei möglich, dass zur Zeit, als der Verfasser schrieb, Juda bereits von den Fremden überschwemmt gewesen war. Der Charakter der Schilderung in 24:1-13 würde sich so am besten verstehen. Somit stünde also die Katastrophe nicht nur unmittelbar bevor, sondern Juda hätte sich bereits mitten drin befunden.

⁶⁵ Vor allem S. 202ff beschäftigen sich damit.

⁶⁶ Ibid., vgl. S. 199-200.

⁶⁷ Ibid., 199-202, 220. Mehr darüber siehe unten.

und der Ältesten in 24:23, glaubt er, sprächen auch für eine nachexilische Zeit.⁶⁸ Diese Indikationen liefern ihm quasi den *terminus a quo*⁶⁹ für die Suche nach dem Sitz im Leben der Jesaja-Apokalypse. Dann fragt er: "Wann war aber seit dem Auftreten der Propheten die Lage Judas eine derartige, dass es von Moab in die äusserste Noth gebracht werden konnte?"⁷⁰ Er gesteht⁷¹ zwar, dass Moab nach dem Exil kaum jemals wieder eine besondere Bedrohung für Juda darstellte, sagt dann aber: "Gleichwohl wird man das für eine gewisse Periode der jüdischen Geschichte von den Moabitern auf Grund von Jes. 24—27 annehmen müssen, da eine Reihe bestimmter Indicien diese Schrift jener Zeit zuweisen."⁷² Damit meint er aber in erster Linie die apokalyptischen Passagen und entscheidet sich so für das 4. Jahrhundert v. Chr.⁷³ Er zeigt dann auf, dass das Ganze zu der Zeit passe, in der Alexander der Grosse die Medopser besiegte und Palästina besetzte.⁷⁴ Die Feldzüge hätten natürlich auch für Juda Verwüstung gebracht, wenngleich man sich auch darüber freute (vgl. 24:14-16), dass die Besetzermacht nun besiegt werden sollte.⁷⁵ Smend räumt allerdings ein, dass eine Ansetzung von Jes. 24—27 in die Zeit Alexanders des Grossen "eine sehr unsichere Vermuthung"⁷⁶ sei. Dass er dabei aber gleich wieder davon spricht, dass der Inhalt zu jener Zeit passe (er erwähnt wieder explizit die persönliche Auferstehung sowie die angelologischen Vorstellungen), lässt erneut durchschimmern, dass sein Historisierungsversuch nicht frei von Datierungsprämissen ist.⁷⁷

Eine neue Phase der Jesajakritik leitet **Bredenkamp** (1887) ein. Während Ewald "nur" Textumstellungen vornimmt, äussert er offen Zweifel an der Einheit der vier Kapitel.⁷⁸ Er hält es für sehr wahrscheinlich, dass die Passagen 25:1-5.9.12; 26:8-13.20-21 und 27:2-6 später zum Grundbestand hinzugekommen sind. Den Rest spricht er unter Hinweis auf sprachliche

⁶⁸ Ibid., 202-203.

⁶⁹ Er benutzt diesen Terminus auf S. 207. Als Ausgangspunkt nimmt er 400 v. Chr. an.

⁷⁰ Ibid., 207.

⁷¹ Ibid., vgl. z. B. S. 209.

⁷² Ibid., 210.

⁷³ Ibid., vgl. S. 212, 214.

⁷⁴ Ibid., 216ff. Was Ewald also auf den Feldzug des Kambyses gegen die Ägypter deutet (s. o.), historisiert Smend auf die Griechen gegen die Medopser.

⁷⁵ Ibid., vgl. 175, wo er sagt: "Nun sind freilich die 24, 1—13 angekündigten Feinde verschieden von denen, über welche hier triumphirt [sic] wird. Wir werden sogar nicht irre gehen, wenn wir die ersteren [Alexander der Grosse] als die Besieger der letzteren [Moab] und als die Zerstörer ihrer festen Stadt vorstellen."

⁷⁶ Ibid., 220. Vgl. auch S. 221: "Nur die überwiegende Wahrscheinlichkeit glaube ich für meine Deutungen in Anspruch nehmen zu dürfen." S. 224: "Vielleicht ergibt sich allerdings aus dem Vorstehenden, dass die Entstehungszeit von Jes. 24—27 innerhalb des Zeitraums von 500—300 v. Chr. mit Sicherheit nicht genauer fixirt werden kann. Inzwischen halte ich das 4. Jahrhundert für wahrscheinlicher als das 5. und hoffe, dass andere hier schärfer und glücklicher sehen werden als ich." [sic]

⁷⁷ Dass dieses Apriori der Spätdatierung (aufgrund des Vorkommens gewisser apokalyptischer Vorstellungen in der Jesaja-Apokalypse) bei Smend eine wichtige Rolle zu spielen scheint, wird am Schluss seiner Arbeit, da wo es nochmals um die Frage der Identifizierung der Stadt geht, erneut deutlich. Nochmals darauf hinweisend, dass Ninive und Babel nicht in Frage kämen, sagt er (S. 223): "Obendrein kann ich mich jenen Hypothesen gegenüber jetzt auf alle die Argumente berufen, die so laut für die nachexilische Entstehung von Jes. 24—27 sprechen." Damit dachte er vielleicht nicht zuletzt auch an Hilgenfeld, obschon er ihn speziell nur wegen dessen Hypothese, die feindliche Stadt auf Tyrus zu deuten, erwähnt, was er aber als "verkehrt" betrachtet (vgl. S. 219). Hingegen fällt auf, dass schon Hilgenfeld bei Moab in 25:10 an die Zeit der Auseinandersetzung zwischen den Medopsern und Ägyptern um 351 v. Chr. dachte, was letztendlich auch die von Smend vorgezogene Periode ist (vgl. S. 211-212).

⁷⁸ C. J. Bredenkamp, *Der Prophet Jesaia* (Erlangen: Verlag von Andreas Deichert, 1887). Zur Frage der Verfasserschaft und Einheit siehe v. a. S. 162-165.

und thematische Parallelen dem Jesaja zu.⁷⁹ Die vier Kapitel dem Jesaja abzusprechen, sie aber als Einheit anzusehen, betrachtet er als unhaltbar.⁸⁰ Für ihn ist in Kap. 24 universales und nicht auf das Land Juda limitiertes Gericht gemeint. Das darin geschilderte Gericht gleiche jenem von 13:10-13. Beide Kapitel seien "voll jesajanischer Züge." Die Allgemeinheit der Schilderungen, meint er, verbiete es, in der feindlichen Stadt eine bestimmte Stadt zu sehen. Bei 27:10 macht aber auch er eine Ausnahme, denn er deutet die Stelle auf Jerusalem. Allerdings versteht er auch jene Stelle futurisch, die Strafe des Exils stehe noch bevor. Die Erwähnung Moabs (25:10), des Götzendienstes (27:9) und Assurs (27:13), sind für ihn Hinweise auf die vorexilische bzw. jesajanische Zeit. Für 26:8-13.20-21 hält er hingegen eine exilische Abfassung für wahrscheinlich. Die Vorstellungen der Hoffnung über den Tod hinaus, der Unsterblichkeit und der individuellen Auferstehung sind für ihn nicht erst im Exil entstanden.⁸¹ Die Hypothese, wonach die eschatologisch-apokalyptische Art der Schilderung gegen die Jesajanizität spräche, weist er zurück, indem er vom "völlig haltlos und für den göttlichen Charakter der Prophetie gradezu [sic] letal[en]"⁸² Kanon Wellhausens spricht.

Duhm (1892) ist ein einflussreicher Meilenstein in der Geschichte der Jesajakritik. Man spricht von ihm als demjenigen, der den Namen "Tritojesaja" für die Kapitel 56—66 und "Jesaja-Apokalypse" für die Kapitel 24—27 zum Durchbruch verholfen hat. Duhm stellt fest, dass Jes. 24—27 allgemein als einheitlich und unecht gelten.⁸³ Für ihn ist das "Büchlein" aber nicht nur unecht, sondern auch uneinheitlich. Das Orakel selbst enthalte folgende Passagen: 24:1-23; 25:6-8 und 26:20—27:1.12-13. Seine Auslegung dieses Orakels könnte man wie folgt resümieren: Es kündigt die bevorstehenden Weltumwälzungen an, die mit dem Gericht über die Dämonen und Könige (der Erde) abschliessen [24:1-22]. Jahwe lässt sich dann auf dem Berge Zion nieder [24:23; 25:6-8]. Das jüdische Volk soll sich vor dem Sturm verbergen [26:20], durch den die drei Weltmächte [27:1] vertilgt werden. Zuletzt werden sich die syrische und ägyptische Diaspora vereinigen [27:12-13]. Für Duhm ist dieses Orakel "durchaus Apokalypse" und dessen Autor ("Apokalyptiker") war, so glaubt er, ein Chasidim oder Asidäer.⁸⁴ Duhm ist ein typisches Beispiel für historisierende Interpretation. Für jede Passage glaubt er den Sitz im Leben erkennen zu können. So meint er, dass der Apokalyptiker ein Augenzeuge der Belagerung Jerusalems und der Verheerung Judas durch Antiochus Sidetes z. Z. des Johannes Hyrkanus⁸⁵ gewesen sei. Die anderen Stücke (er spricht von "eingesetzten Dichtungen"⁸⁶) sind für ihn noch jünger und "dem Zusammenhang [d. h. den apokalyptischen Stücken] fremd," weil sie ihn unterbrächen. Was die "Lobpreisung Gottes" von 25:1-5 betrifft, so sieht er in 25:2 die Zerstörung Samarias durch Johannes Hyrkanus

⁷⁹ Vgl. dazu Paul Lohmann, 'Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes 24—27.' ZAW, 37. Jahrg. (1917/18), 2. Er unterstellt Bredenkamp, sich aus apologetischem Interesse zu den Ausschneidungen genötigt gesehen zu haben, "um möglichst viel für die Autorschaft Jesajas retten zu können."

⁸⁰ Vgl. *ibid.*, 164: "Es ist jedenfalls eine auf die Dauer unhaltbare kritische Position, die Cap. 24—27 dem Jesaja abzusprechen und sie trotz ihrer mosaikartigen Zusammensetzung aus Weissagungsstücken und lyrischen Parthien als untheilbares Ganzes anzusehen." Bredenkamp ist damit der Vorläufer der Urkundenhypothese Duhms und zugleich der Mosaikhypothese Cheyne's (s. u.).

⁸¹ Vgl. *ibid.*, 151, 155-158, 163-164.

⁸² *Ibid.*, 163.

⁸³ Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, 4. neu durchgeseh. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [1892] 1922), 172.

⁸⁴ *Ibid.*, 172.

⁸⁵ *Ibid.*, 13, 21: um 128 v. Chr. Vgl. S. 172ff.

⁸⁶ *Ibid.*, 172. Es sind dies 25:1-5; 25:9-11; 26:1-19 (mit 25:12) und 27:2-5. Auf Seite 6, unter *Erklärung der Schriften in der Übersetzung* werden diese Stücke auch *wichtigere Zusätze* genannt. Ein Resümee dieser *Zusätze* bietet er auch auf S. 13 (Einleitung), wo diese Stücke auch als *Psalmen* bezeichnet werden.

(zwischen 113 und 105)⁸⁷ und das starke Volk, die Stadt der Nationen in 25:3, deutet er auf Rom.⁸⁸ Das Stück 26:1-19, so vermutet er, setze dieselben Ereignisse (Wiederbefestigung Jerusalems [26:1-4] und Zerstörung Samarias [26:5-6]) z. Z. des Johannes Hyrkanus voraus.⁸⁹ Die Passage 25:9-11 betrachtet er als jüngstes Stück; er deutet es auf die Unterjochung Moabs durch Alexander Jannäus.⁹⁰ Die Ähnlichkeit zwischen 25:12 und 26:5, meint er, könne darauf hindeuten, dass "das kleine Gedicht" 25:9-11 neben das längere, 26:1-19, gestellt worden sei.⁹¹ Für folgende Verse oder Versteile benutzt er den Glossen-Schriftsatz: 25:8a; 25:9-12; 26:1a; 27:2a; 27:6 und 27:8. Mit dem Abschnitt 27:7-11 hat Duhm besonders Mühe. Er vermutet darin einen weiteren Zusatz.⁹² Dass er 26:1a; 27:2a und 27:6 als spätere Glossen betrachtet, ist darauf zurückzuführen, dass die Zeitangaben *an jenem Tage* und *in den kommenden [Tagen]* (27:6) an den Zeitpunkt, von dem in 25:6-8 die Rede ist, anknüpfen. Das passt aber nicht zu seiner Vorstellung präsentischer Interpretation von 26:1bff und 27:2bff.⁹³ Bei Duhm's traditionsgeschichtlichen einleitenden Analysen spielen zweifelsohne mehrere Prämissen mit. Dazu ein Beispiel: In seinen Analysen zu Jesaja 24—35 bemerkt er, der Redaktor dieser Sektion habe den selben Zweck verfolgt wie die Autoren so mancher Apokalypsen, die im oder seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. geschrieben wurden und weil er viele dieser Passagen des Jesajabuches bis auf 100 v. Chr. (oder noch später) herunterdatiert und sie in einem Atemzug mit dem Henochbuch (und anderen nichtkanonischen Schriften⁹⁴) erwähnt und ihr Entstehen mit jenem des historischen Midraschs vergleicht, fragt man sich, ob und inwiefern diese Texte des Jesajabuches für ihn mehr Wert haben als irgendwelche apokryphische und/oder pseudepigraphische Schriften der gleichen Zeitperiode.⁹⁵

Ähnlich wie mit dem Protestanten Delitzsch, verhält es sich mit dem katholischen Theologen **Lagrange** (1894). In einem 1894 in der *Revue Biblique* erschienenen Artikel verteidigte er (noch) vehement die Echtheit der Jesaja-Apokalypse. Zwei Titelüberschriften zeigen dies deutlich: "Ni la langue, ni les idées n'indiquent manifestement un auteur postérieur à l'époque assyrienne. . . . L'examen du style et des idées de notre morceau ne permet pas de conclure contre la tradition qui lui donne Isaïe pour auteur; il lui est plutôt favorable."⁹⁶ Später änderte er aber wie Delitzsch seine Position.⁹⁷ Interessant ist die Zweiteilung, die Lagrange vornimmt:

⁸⁷ Ibid., 172, 179.

⁸⁸ Ibid., 180.

⁸⁹ Ibid., 183.

⁹⁰ Ibid., 182. Alexander Jannäus regierte von 104-78 v. Chr.

⁹¹ Ibid., 172, 182. Er setzt 25:12 vor bzw. neben 26:5, d. h. er betrachtet 25:12 als "Variante" zu 26:5 (S. 183).

⁹² Er sagt diesbezüglich u. a. (ibid., 191): "Da v. 7 sich an das unmittelbar Vorhergehende gar nicht, an v. 1 nur sehr schlecht anschließen läßt, so stammt entweder der Abschnitt v. 7—11 aus einer ganz anderen Schrift oder ist mit jener stilistischen Sorglosigkeit, die die Ergänzungen überall kennzeichnet, unserer Apokalypse zugesetzt worden."

⁹³ Ibid., 183 (zu 26:1a). Vgl. dazu S. 21-22, wo er diesbezüglich sagt: "Charakteristisch ist für alle diese Herausgeber und Ergänzungen, daß sie überall, manchmal in sehr unpassender Weise, von „jenem Tage“ reden, also alles unter den eschatologischen Gesichtspunkt stellen, dagegen für den geschichtlichen Sinn der von ihnen herausgegebenen Reden und Dichtungen nicht das geringste Interesse und Verständnis haben." Weiter oben (S. 21) sagt er betreffs dieser Schreiber: "Ebenso hatte es für die Sammler kein Bedenken, mit eigener Hand den zusammengestellten Schriften das hinzuzusetzen, was ihnen nach ihrer Meinung fehlte, besonders eschatologische Verheißungen..."

⁹⁴ Ibid., 172. Vgl. S. 183: Für Jes. 26:1-19 erwägt er "eine Nachahmung des sibyllinischen Hexameters."

⁹⁵ Vgl. ibid., 13-14.

⁹⁶ M.-J. Lagrange, 'L'Apocalypse d'Isaïe (24-27), à propos des derniers commentaires', *Revue Biblique*, 3^e année (1894), 225, 227.

⁹⁷ Er wird meistens nur als Vertreter der Echtheit erwähnt (vgl. z. B. Hans Wildberger, *Jesaja: 2. Teilband Jesaja 13—27. Biblischer Kommentar Altes Testament*, Band X/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 892; Jacques Vermeylen, 'La Composition littéraire de l'«Apocalypse d'Isaïe» (IS., XXIV-XXVII)',

In den Kapiteln 24—26 hätten wir es mit apokalyptischen Schilderungen der Endzeit zu tun. Die Prophetie sei ausserhalb des geschichtlichen Rahmens.⁹⁸ Den Vorwurf Duhms, dass, wenn man die vier Kapitel als Einheit sehe, einem die mehrmals erwähnte Stadt wie ein Phantom vorkommen müsse, weist er insofern nicht zurück, dass er anstelle des Wortes Phantom einfach Symbol setzt. Sie sollte und müsste "Babylon, Ninive, Tanis"⁹⁹ sein. Mit der Prophetie von Kapitel 27 hingegen solle es sich anders verhalten. Sie deute auf ein Gericht hin, deren Epoche nicht präzisiert sei. Der Ausgangspunkt liege aber in der Zerstörung Samarias. Damit meint er 27:10-11.¹⁰⁰ In seiner Konklusion sagt er betreffs der Chaosstadt (damit meint er 24:10; 25:2; 26:5-6), dass ihr Name zwar nicht genannt sei, aber es sei "fort possible qu'Isaïe se la représentât comme Babylone, de même que Rome fut plus tard pour saint Jean le type de la cité ennemie de Dieu."¹⁰¹ Später änderte er seine Meinung dahin, dass er die verwüstete Stadt an allen Stellen auf den Fall Babylons (er meint 538 v. Chr.) deutete.¹⁰² Er gibt zu, bei seiner vorherigen Deutung von 27:10-11 auf Samaria nicht zuletzt von Duhm beeinflusst gewesen zu sein. Vor allem die Analogie zu Jes. 13:9-13 lässt ihn nun aber doch an Babylon denken. Er distanziert sich aber von Gray's Datierung um 400 v. Chr. und hält es sogar für möglich, dass das Orakel aus einer Zeit vor dem Fall Babylons stammt, d. h. dass es sich auch bei jenen Passagen um echte Prophetie handelt.¹⁰³ Er weist aber ausdrücklich darauf hin, dass er seine Aussagen betreffs des Ursprungs der Apokalyptik nicht widerrufe.¹⁰⁴ Er ist nämlich überzeugt, dass der Ursprung der apokalyptischen Eschatologie unbekannt ist. In seinem ersten Artikel schreibt er die Protoapokalyptik schlussendlich Jesaja zu.¹⁰⁵

Cheyne (1895) spricht von einer eschatologischen Weissagung deren hauptsächliche Bilder man als apokalyptisch bezeichnen könne; der Verfasser spreche zwar als Augenzeuge, aber die geschilderten Ereignisse seien bloss die erste Stufe in einem grossen Endgericht, welches das messianische Zeitalter einleiten würde.¹⁰⁶ Diese Gedanken alleine lassen ihn an eine postexilische Entstehung denken. Er sieht in Jes. 24:5.18 Anspielungen auf Gen. 9:3-6.15-16 bzw. Gen. 7:11, welche er zum Priestercodex zählt. Deshalb muss für ihn das Stück Jes. 24—27 jünger als die Reform von Esra und Nehemia sein.¹⁰⁷ Die Schwierigkeit bestehe darin, meint Cheyne, eine Epoche zu finden, welche alle in dieser Prophetie vorkommenden Anspielungen gleichermassen gut erkläre. Er kommt zum Schluss, dass es sich nicht um eine einheitliche Komposition, sondern viel mehr um "a mosaic of passages in different styles by

Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. V., Fasc. 14 (1974), 7; Paul Lewis Redditt, 'Isaiah 24-27: A Form Critical Analysis'. (Dissertation, Ph.D., Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 1972), 236.

⁹⁸ M.-J. Lagrange, *L'Apocalypse d'Isaïe*, 224.

⁹⁹ *Ibid.*, 219.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 224-225.

¹⁰¹ *Ibid.*, 230.

¹⁰² M.-J. Lagrange, 'Bulletin', *Revue Biblique Internationale*, Nouvelle Série, 9 (1912), 626.

¹⁰³ *Ibid.*, 626: "Si l'analogie avec Isaïe 13, 9-13 ne nous trompe pas, cette ville du chaos est Babylone, et dès lors tout s'explique assez aisément. La chute de Babylone devait avoir précisément pour résultat de faire régner Iahvé [sic] à Sion (Is. 52, 7; Mich. 7, 10). Ce point acquis, il n'y a aucune raison sérieuse de renvoyer l'oracle aux environs de l'an 400 comme fait M. Gray; il est au contraire tout indiqué de le rapprocher de la chute de Babylone, s'il ne lui est antérieur, c'est-à-dire si la chute de Babylone n'est pas prophétisée."

¹⁰⁴ *Ibid.*, 626.

¹⁰⁵ M.-J. Lagrange, *L'Apocalypse d'Isaïe*, 227, 230-231.

¹⁰⁶ T. K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah: with an Appendix Containing the Undoubted Portions of the two Chief Prophetic Writers in a Translation* (London: Adam and Charles Black, 1895). Vgl. S. 150-151, wo er sieben Beispiele aufzählt, die er als apokalyptisch betrachtet. Es sei angemerkt, dass 1895 das Datum der Erstausgabe von Cheyne's *Introduction to the Book of Isaiah* ist; Kommentare über das Buch Jesaja erschienen aber schon früher.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 151, 154.

several writers" handeln müsse. Diese Schreiber wären wohl Zeitgenossen gewesen, aber nicht alle hätten im selben Zeitabschnitt ihrer Epoche geschrieben.¹⁰⁸ Er benutzt somit als erster offen den Ausdruck Mosaik, um die Entstehung der Jesaja-Apokalypse zu erklären. Nach ihm haben wir es also in Jes. 24—27 mit einem Patchwork, bestehend aus verschiedenen ursprünglich unabhängigen Stücken verschiedener Verfasser derselben Epoche, zu tun. Die erste Passage enthalte 24:1-23; 25:6-8; 26:20-21; 27:1.12-13 und könne, wegen ihres Stils und der darin vorkommenden Vorstellungen, als Apokalypse bezeichnet werden.¹⁰⁹ Für ihn widerspiegelt diese die Leidenszeit der Juden unter der persischen Herrschaft in ihrer letzten Phase und die mit Freude erwartete Befreiung durch Alexander den Grossen (vgl. den Jubel in 24:14-16). Die Stadt in 24:10 deutet er kollektiv auf Sidon und Jerusalem.¹¹⁰ Die zweite Passage umfasse nur das Fragment von 27:7-11.¹¹¹ Dieses Stück beschreibe ebenfalls die Zeit, als Jerusalem unter dem Perserkönig Ochus zu leiden hatte. Die Stadt in 27:10-11 sei Jerusalem, wobei der Verfasser mit der Schilderung [des Zustandes der Verödung] etwas übertreibe. Als dann 20 Jahre verstrichen seien, habe die Sache schon wieder anders ausgesehen. Die Frage des prophetischen Verfassers [27:7], ob denn Israel so bestraft worden sei, wie jetzt kürzlich sein Bedränger, deutet er (konsequenterweise) auf das (wie er es nennt) personifizierte Persien, geschlagen durch Alexander den Grossen. Die dritte Passage umfasse 26:1-19, eine liturgische Poesie mit demselben geschichtlichen Hintergrund: Jerusalem wurde von Alexander dem Grossen geschont, während andere, stolzere Städte, in den Staub gelegt wurden. Aber die Auswirkungen der Leiden unter Ochus seien natürlich noch spürbar gewesen. Das Stück schliesse mit der Verheissung der Auferstehung der Juden.¹¹² Die 4., 5. und 6. Passage seien lyrisch: 25:1-5a; 25:9-11 und 27:2-5. Sie seien vermutlich auch der Zeit um 332 v. Chr. zuzuschreiben, mit anderen Worten, er versteht diese als Retrospektive auf die durch Alexander den Grossen errungenen Siege, darunter die Zerstörung der starken Stadt in 25:2, welche er auf Tyrus deutet.¹¹³ Auf deren Fall müsse der Jubel der Juden zurückzuführen sein. Da sich Cheyne bewusst ist, dass in jener Zeit Moab für die Juden keine Gefahr mehr darstellte und deshalb der bittere Ton des Stücks 25:9-11 schwer zu erklären ist, zieht er es vor, hier Moab typologisch auf alle stolzen Feinde Israels zu deuten.¹¹⁴ Während er also andere Stadtlieder präzise historisiert, zieht er hier plötzlich eine typologisierende Interpretation vor. Diese "Inkonsequenz" entschuldigt er so:

The theory which I have offered is not at first sight a natural one, but obviously natural solutions of apocalyptic puzzles are not to be had. There are far worse puzzles, however, than those in chaps. xxiv.-xxvii.,

¹⁰⁸ Ibid., 155.

¹⁰⁹ Ibid., 155. Darin folgt er Duhm und gibt dies auch zu. Andererseits widersetzt er sich Duhm in anderen Punkten, vor allem weist er dessen Hinunterdatierung schon aus rein kanongeschichtlichen Gründen als unakzeptierbar zurück (vgl. S. 161).

¹¹⁰ Ibid., 156.

¹¹¹ Ibid., 157. Es sei darauf hingewiesen, dass an dieser Stelle die deutsche Ausgabe (*Einleitung in das Buch Jesaja*, Deutsche Übersetzung unter durchgängiger Mitwirkung des Verfassers, hrsg. von Julius Böhrer, Giessen: J. Rickersche Buchhandlung, 1897, S. 159) vom englischen Original abweicht. Dort heisst es nämlich zusätzlich, dass die Verse 6 und 8 wiederum spätere Zusätze seien: "Die zweite Stelle enthält nur 27,7—11, v. 6 und 8 sind späte Zusätze." In der Folge bezieht sich das *op. cit.* und *ibid.* immer auf die englische Ausgabe.

¹¹² Ibid., 157-158.

¹¹³ Ibid., 158-159. Auch hier findet sich in der deutschen Übersetzung (*Einleitung*, S. 160) ein zusätzliches Detail. Betreffs des Stückes 25:9-11 sagt er, dass der Ausdruck בְּהַר הַהַר in V. 10 beweise, dass dieses Gedicht als lyrische Erläuterung zu Kap. 24—27 verfasst worden sei.

¹¹⁴ Ibid., 159-160. 25:1b und 25:12 sind nicht berücksichtigt, ohne dass er dies begründet.

and the present solution seems to me to satisfy all the conditions of the problem.¹¹⁵

Böhmer (1902) setzt bei der Analyse Duhms ein.¹¹⁶ Die von diesem als Grundstock betrachtete Apokalypse 24—25:8; 26:20—27:1.12.13 schneidet er in zwei Stücke: (1) 24—25:8 und (2) 26:20—27:1.12.13. Die Formel כִּי יִהְיֶה דְבַר in 25:8 schliesse das Vorhergehende aufs Beste ab und man erwarte eigentlich dahinter gar nichts mehr. Mit dieser Zweiteilung glaubt er, den "direkten Widerspruch" zwischen den beiden Stücken erklären zu können, wonach das erste Stück durch einen "grossartige[n] Universalismus," das zweite durch einen "Partikularismus des Durchschnitts-Judentums" geprägt sei. Während nämlich im ersten Teil Israel im Gericht eingeschlossen sei,¹¹⁷ werde es im zweiten Teil vor den Schrecken der Endzeit bewahrt (26:20f).

Ein neuartiger Entstehungsvorschlag kommt von **Steuernagel** (1912). Er denkt an einen sukzessiven Wachstumsprozess von Jes. 24—27, den er sich wie folgt vorstellt: (1) 24:1-23, "eine Schilderung des Weltgerichts in eschatologisch-apokalyptischen Farben,"¹¹⁸ bilde den Grundbestand. Dieser soll durch sukzessive Ergänzungen¹¹⁹ allmählich angewachsen sein. An Kap. 24 wurde in einer 2. Etappe der Psalm 25:1-5 hinzugefügt. (3) Eine Erweiterung der Apokalypse durch das Stück 25:6-8, das (im Gegensatz zu Kap. 24) vom Heil handelt. In einer 4. Etappe kamen die zwei Lieder 25:9-12 und 26:1-7¹²⁰ hinzu. (5) 26:8-19 ein Gebet der Gemeinde und 26:20-21 die Antwort darauf durch den Propheten. (6) Eine Ergänzung dieser prophetischen Antwort durch 27:1. (7) Die zwei Lieder 27:2-6 und 27:7-11. Dann folgten die letzten Hinzufügungen: (8) 27:12 und (9) 27:13. V. a. die apokalyptischen Erwartungen der Abschaffung des Todes (25:8), der Auferstehung der verstorbenen Israeliten (26:19) und die Vorstellung von den Gestirnen als Herrscher in 24:21-22 lassen ihn an eine Zeit nach dem Exil denken. Er sieht sich darin durch die Anspielung auf Gen. 9 in Jes. 24:5 [Priestercodex] bestätigt.¹²¹ Im Gegensatz zum Grossteil der Interpreten sagt Steuernagel, man könne die mehrmals erwähnte zerstörte Stadt nicht bestimmen, ja nicht einmal entscheiden, ob es sich dabei um Vergangenes oder Zukünftiges handelt. Den einzig sicheren Anhaltspunkt sieht er in 24:14ff. Den Jubel in 24:14ff deutet er auf die Juden im Westen, die im Aufbruch Alexanders des Grossen zur Vernichtung des Perserreichs den Anfang der Verherrlichung Israels sähen, während der Verfasser darin den Beginn des Weltgerichts schaue. So vermutet er also, dass das Kapitel 24 in jener Zeit entstanden sei. Die anderen Stücke seien bald danach, aber spätestens im 3. Jahrhundert hinzugekommen.¹²² Die verzweifelte Bitte der Gemeinde in 26:8ff passe in der Tat zu den Enttäuschungen, die diese während den Diadochenkämpfen und den Kriegen zwischen den Ptolemäern und den Seleuziden erlitten habe. Die Erwähnung von

¹¹⁵ T. K. Cheyne, op. cit., 159.

¹¹⁶ Julius Boehmer, "Zu Jes. 24—27", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 22 (1902), 332-334.

¹¹⁷ Er verweist auf *die Priester* in 24:2 und geht davon aus, dass mit der Stadt des Chaos in 24:10-12 Jerusalem gemeint ist (ibid., 333).

¹¹⁸ Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen*. Sammlung Theologischer Lehrbücher (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912), 496.

¹¹⁹ Ibid., 497.

¹²⁰ Während die meisten Exegeten eine Zäsur zwischen 26:1-6 und 26:7ff annehmen, setzt Steuernagel die Trennung zwischen 26:7 und 26:8ff.

¹²¹ Ibid., 497-498.

¹²² Vgl. ibid., 498. Ein noch späteres Datum (er erwähnt Duhm und Marti) ist für ihn aus den selben Gründen, wie sie (u. a.) schon Cheyne nannte, nicht möglich. Er sagt (S. 498): "Text- und Kanongeschichte aber hindern uns, über das 3. Jh. hinabzugehen, wie denn auch die eschatologischen Vorstellungen noch weit einfacher sind als z. B. die des Buches Daniel, das im Jahre 164 verfaßt ist..."

Moab in 25:10 bereitet ihm offensichtlich Mühe. Er entschuldigt dies aber einfach mit dem Mangel an Kenntnis jener Zeitepoche.¹²³

Van Gilse (1914) ist überzeugt, dass diese vier Kapitel eine Sammlung diverser Stücke aus verschiedenen Zeiten sind und meint, man müsse sich in erster Linie fragen, wann der [End]Redaktor die Stücke zu einem Ganzen (er spricht von einer "rhapsodie") zusammengefügt hat oder noch besser, ob sich darin etwas finden lasse, das uns seine Zeitepoche erahnen lässt.¹²⁴ Er bleibt bei 25:6-8 stehen und ist überzeugt, darin den Hinweis *par excellence* zu finden. Er sieht einen grossen Gegensatz zwischen 24:21-23 und 25:6-8. Vor den Ältesten, womit wohl vornehme Judäer gemeint seien, ist Herrlichkeit, während die ganze Natur, Himmel, Erde und die Könige der Erde gerichtet werden. Das zeugt für ihn von "echt oud-Israëlitischen geest" und von "onvervalscht Israëlitisch particularisme," welchen in 25:6-8 ein breiter und tiefer Universalismus gegenüberstehe, wie man ihn sonst nirgends im Alten Testament finden würde, selbst im Buche Jona nicht.¹²⁵ Hier ist nicht mehr von Israels Vorherrschaft und Überlegenheit die Rede; alle Völker werden von Jahwe gleich behandelt und können am Reichsmahl teilnehmen. So fragt Van Gilse: "Wanneer kann zoo iets gedacht en geschreven zijn door een Jod?" Er antwortet: Weder in der persischen Zeit, denn Nehemia liess die fremden Frauen aus Israel verbannen, noch in der griechischen, noch in der seleuzidischen Zeit, denn damals konnte von einem Juden ein solcher Universalismus nicht ausgesprochen werden; auch nicht in der Makkabäerzeit, denn dagegen spricht der damalige Hass gegen die Syrer; auch nicht unter den ersten Rabbinern nach Alexandra Salome, noch in den Tagen des Widerstandes gegen den Fremdling Herodes, denn zu jener Zeit beflissigte man sich nämlich, eine Umzäunung um das Gesetz zu machen; auch nicht in der Zeit des Krieges gegen die Römer, die die Nationalexistenz Israels zerstört haben. Diese drei Verse mit ihrem breiten Universalismus, folgert van Gilse, konnten nur von jemandem geschrieben werden, der von dem Gedanken durchdrungen war, der den Evangelisten Johannes der Täufer aussprechen liess: Meinet nicht, bei euch selber sagen zu können: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. Van Gilse ist überzeugt, dass uns der Universalismus dieser drei Verse in die erste Zeit der Christenheit führt, wohl nicht all zu kurz nach der Verwüstung der Stadt [Jerusalem] und des Tempels durch Titus 70 n. Chr. Sie müssten von jemandem geschrieben worden sein, der Augenzeuge davon war, dass es den Juden — abgesehen von deren Obrigkeit — in der Diaspora, mitten unter fremden Völkern, gut ging. Weiter weist van Gilse darauf hin, dass das messianische Glück auch in den synoptischen Evangelien unter dem Bild eines Gastmahles dargestellt werde [vgl. Mt. 8:11; Lk. 13:29; 22:30] und wenn er Offb. 21:4 lese, dann frage er sich: "wat is het origineel? wat de navolging?" Er fügt hinzu: "Ik vraag; maar een beslist antwoord geef ik niet."¹²⁶ Einen weiteren Hinweis, der ihn in dieser Spätdatierung bestätigt, findet er in 26:19. Der Septuaginta folgend schneidet er נבלי as spätere interpretative Glosse eines Abschreibers heraus. Van Gilse meint, dieser habe damit seiner Hoffnung Ausdruck verschaffen wollen, dass auch sein stofflicher Überrest an der Auferstehung teilnehmen werde. Er gibt Gesenius insofern Recht, dass er diesen Vers auf die erste Auferstehung deutet, findet aber seine Datierung der vier Kapitel in der Zeit des babylonischen Exils unmöglich. Das Dogma der ersten Auferstehung und die damit verbundenen eschatologischen Erwartungen, glaubt er, seien später als Daniel 12:2 entstanden. Dies sei das Werk der jüdischen Rabbiner "van den lateren tijd" und genau das treffe ja auch auf den Universalismus

¹²³ Ibid.

¹²⁴ JB. van Gilse, 'Jesaja XXIV—XXVII', *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 3. Jaargang (1914), 168.

¹²⁵ Ibid., 168.

¹²⁶ Ibid., 170.

von 25:6-8 zu. Deshalb vermutet er, dass der Redaktor dieser vier Kapitel in der ersten Christenzeit gelebt haben muss, nämlich am Ende des ersten, vielleicht zu Beginn des 2. Jahrhunderts. In Klammern sagt er allerdings: "Want inderdaad voor meer dan een hypothese wil ik het niet uitgeven."¹²⁷ Von dieser Hypothese ausgehend, versucht er nun, für alle Teile den Sitz im Leben zu diszernieren. Kapitel 24, meint er, liefere keinen bestimmten Hinweis, das dort beschriebene Gericht könne zur persischen, aber auch zu irgend einer anderen Epoche passen, denn es sei zu allgemein geschildert. Er vermutet, dass ursprünglich 25:9 hinter 25:1-5 gestanden habe bzw., dass 25:6-8 dazwischen geschoben wurde. Der Ausdruck *an jenem Tage* müsse also zeitgleich mit 25:1-5 gesetzt werden. Mit anderen Worten, an dem Tage, wo die besagte Stadt verwüstet wird, an eben jenem Tage wird das Heil des messianischen Reiches anbrechen. Wer ist aber mit der Stadt in 25:2 und mit Moab in 25:10 gemeint? Das sei das grosse Problem in diesen vier Kapiteln, auch für ihn, räumt van Gilse ein, denn in dem von ihm vorgeschlagenen 2. Jahrhundert des christlichen Zeitalters waren Moab, Ammon, Edom und all die arabischen Nomadenstämme längst zum allgemeinen Namen Arabien zusammen geschmolzen. Zu jener Zeit gab es kein moabitische Volk mehr, welches den Juden hätte schaden können. Aber auch all jene, die diese vier Kapitel in die spätere persische Zeit ansetzen, hätten dafür keine Erklärung, bemerkt er entschuldigend.¹²⁸ Van Gilse meint aber, auch dieses Problem lösen zu können: Solange der Tempel in Jerusalem gestanden habe, solange habe dort Jahwe auch regiert. Wenn er jetzt dort nicht regiere, sondern eben erst an jenem Tage (25:9ff), dann deshalb, weil der Tempel eben nicht mehr auf dem Berge Zion stehe. Mit diesem Gedanken würden wir aber nicht in die spätere persische Zeit, sondern in die Zeit nach der Verwüstung des Tempels in Jerusalem durch die Römer geführt. Die feindliche Stadt in 25:2.12 und 26:5-6 könne deshalb nur Rom sein. Weshalb aber nennt dann der Redaktor den Namen Moab, fragt van Gilse. Auch dafür gäbe es eine plausible Erklärung: Wird Rom nicht in der Johannes-Offenbarung durch den Namen Babylon angedeutet? Im Talmud wird für Rom der Name Esau oder Edom gebraucht. Seiner Meinung nach ist mit Ninive im Buche Jona auch Rom gemeint (Deckname: "schulnaam voor Rome"). Weshalb also soll hier Moab nicht auch für Rom stehen? Es war doch damals gefährlich, gegen Rom zu schreiben und dies in der Synagoge zu lesen. Wenn der Rabbi damals gelesen habe, dann sei klar gewesen: "Gij leest hier van Moab; maar denkt daarbij „aan Rome“".¹²⁹ Auch in Kapitel 26 findet er Indizien, die zu seiner römischen Datierung passen, besonders im Vers 13: *Jahwe, unser Gott . . . deinen Namen allein* (לְבַד־בְּדָךְ) *rufen wir an* (bzw. *preisen wir*). Für van Gilse kommt es nicht von ungefähr, dass genau an dieser Stelle (sonst nirgends in diesen vier Kapiteln) auf den Gottesnamen יהוה noch אֱלֹהֵינוּ folgt (*unser Gott*). Er sieht darin eine Anspielung an den Gebrauch in der römischen Kaiserzeit, dass wenn jemandes Loyalität gegenüber dem Staat bezweifelt wurde, man von ihm verlangte, vor dem Bild des Kaisers zu opfern und dadurch dessen Gottheit zu bekennen.¹³⁰ Van Gilse glaubt, dass nicht alle Stücke des Kapitels 26 vom Redaktor selbst stammen. In 26:1-6 vermutet er ein älteres Lied, mit welchem der Redaktor hier seiner Freude darüber, dass Jerusalem wieder hergestellt werden soll, Ausdruck verleihen wollte. In den Versen 7ff sage er dann, dass für die Rechtschaffenen der Weg frei sein werde. Das Stück zeige, dass die Hoffnung auf die Wiederherstellung Jerusalems beim Redaktor lebendig gewesen sei. Auch in den Versen 14-18 sieht er ein älteres Stück. Es gehe vielleicht auf die Leiden der Juden während der syrischen Glaubensverfolgung [er denkt wohl an die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes]

¹²⁷ Ibid., 174.

¹²⁸ Ibid., 174-175. Womit er im Prinzip Recht hat.

¹²⁹ Vgl. *ibid.*, 175-177. Rom = Moab siehe auch S. 182ff. Zum Tempel, den er in 25:9-10 (durch den Redaktor) verheissen sieht [wovon aber im Text nichts steht], vgl. S. 176, 183.

¹³⁰ Ibid., 178-179.

zurück. Als der Redaktor es hier eingefügt habe, hätte er vermutlich an das Leid und somit die Fruchtlosigkeit der Juden gedacht. In Vers 19 drücke der Redaktor dann seinen Glauben an die Auferstehung der Gerechten aus. Auch die Verse 20-21 seien von diesem geschrieben worden. Van Gilse ist überzeugt, dass auch Vers 21 von der Auferstehung zeugt: Die Toten sollen leben, um gerächt zu werden.¹³¹ Im Kapitel 27, meint er, passe die Tatsache, dass die Juden von allen Ecken aus der Diaspora nach Jerusalem zurückkommen sollen (vgl. Verse 12-13), besser in die erste christliche als in die spätere persische Zeit. Die Stimmung in 25:10-12 und in Kapitel 26 lassen ihn an eine Judenverfolgung denken und zwar am ehesten während der Zeit des Trajan. Dies liefert ihm einen Hinweis auf die Bedeutung der drei Ungeheuer in 27:1: Die Juden machten damals zugleich in drei verschiedenen Teilen des römischen Reiches einen Aufstand und wurden niedergemacht: in Babylonien, in Libyen (Ägypten) und auf Zypern (Griechenland, Mazedonien). Drei Verfolgungen, drei Monster.¹³² So vermutet er, dass der Redaktor diese vier Kapitel kurz nach dem Tode des Verfolgers Trajan herausgegeben hat, nämlich im Jahr 119 n. Chr. Dabei bringt er wieder den Gedanken des Universalismus von 25:6-8 ins Spiel. Rabbi Josua soll zu jener Zeit die Juden zur Geduld und Versöhnlichkeit aufgerufen und gelehrt haben, dass auch die fromm lebenden Heiden am ewigen Leben teilhaben würden.¹³³ Weshalb aber wurden diese vier Kapitel noch zu so später Zeit in das Jesajabuch integriert? Van Gilse spekuliert wie folgt: Wie zur Zeit des Antiochus Epiphanes, so gab es auch in dieser Zeit [der Römer] zahlreiche Renegaten, sprich Verräter. Wäre die Schrift einzeln herausgegeben worden, hätte für den Leser Gefahr bestanden. Wenn aber jemand die Prophetien des Jesaja las, dann war das nicht gefährlich, denn das waren ja uralte Prophetien, die nichts enthalten konnten, was im 1. oder 2. Jahrhundert unseres Zeitalters hätte staatsgefährlich sein können. Um diese Gefahr zu vermeiden, seien also diese vier Kapitel vermutlich mit den Prophetien Jesajas, des Sohnes Amoz' verbunden worden.¹³⁴ Zum Schluss plädiert van Gilse an die Exegeten, nicht nur an die möglichen Einflüsse der Katastrophe von 586 v. Chr. auf die hebräische Literatur zu denken, sondern vielleicht auch an die Auswirkungen der Katastrophe von 70 n. Chr. auf den Text und den Kanon des Alten Testaments. Er gesteht zwar: "Ik weet zeer goed, ik ben er mij volkomen van bewust, dat ik daarmee zeer revolutionair handel."¹³⁵ Sollte aber seine Vermutung zutreffen, meint er, dann müsse in der Kanongeschichte viel geändert und zugleich die Untersuchung zur Entstehung der Septuaginta ganz neu angefangen werden. Man suche ja schliesslich immer noch nach dem "*missing link*" zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Wenn man nun die Entstehung des Alten Testaments bis in das erste oder gar in das 2. Jahrhundert n. Chr. fortfahren lässt, meint er,

dann schuift (om het eens plastisch uit te drukken) het einde van het Oude Testament onder het begin van het Nieuwe. Het sluit zich dan aan bij de eerste beginselen van het opkomen der Christelijke Kerk. Wie weet, of wij daardoor niet op den weg zullen gebracht worden, om te vinden, wat wij nu nog zoeken. In ieder geval zal zich een nieuw veld van onderzoek voor ons openen. Laten wij het ernstig en moedig betreden!¹³⁶

¹³¹ Ibid., vgl. S. 179-180.

¹³² Ibid., vgl. S. 181-184.

¹³³ Ibid., vgl. S. 185-186.

¹³⁴ Ibid., vgl. S. 186-187.

¹³⁵ Ibid., 187.

¹³⁶ Ibid., 188.

Inspiziert von den Gattungsanalysen Gunkels, meint **Hylmö** (1929), wegen dem Stil der Alternanz zwischen Prophetie und Liedern, in den Kapiteln 25—26 eine so genannte prophetische Liturgie diszernieren zu können, die später zwischen die Kapitel 24 und 27 eingesetzt worden sei.¹³⁷ 27:1 wäre demnach ursprünglich die Fortsetzung von 24:23 gewesen. 25:1-5 sind für ihn ein Hymnus ("*hymnsolo*"), auf den in 25:6-8 ein göttliches Orakel ("*orakel*") antwortet. Auf dieses folgt dann in 25:9-12 (mit Voranstellung von 26:1a) ein Jahwehymnus der Gemeinde ("*Jahvehymn*"). 26:1b-6 ist ein Zionshymnus ("*Sionshymn*"), 26:7-18 ein Klagelied ("*offentlig sorgesång*"), worauf in 26:19-21 wieder ein göttliches Orakel ("*orakel*") folgt.¹³⁸

Procksch (1930) spricht von zwei Kreisen, die sich sowohl durch die Metrik als auch durch den Inhalt unterscheiden lassen würden. Der eine sei durch den "Siebener," der andere hauptsächlich durch "Doppeldreier" zu erkennen.¹³⁹ Er spricht von einer "Siebenerapokalypse"¹⁴⁰ zu welcher er 24:1-7.18b-23; 25:6-10a; 26:7-19 und 26:20-21; 27:1.12-13 zählt. Den zweiten Kreis nennt er "Liederkreis," welcher das Thema des Falles einer grossen Stadt zum Hauptthema habe.¹⁴¹ Zu ihm zählt er 24:8-18a; 25:1-5; 26:1-6; 27:2b-11a. Die Passagen 25:10b-12 und 27:11b betrachtet er als zusätzliche Stücke. Obschon die Aufteilung in zwei Gruppen (Apokalypse und Liederkreis) stark an Duhm erinnert, weicht Procksch von diesem in manchen Details ab. Procksch glaubt, dass die beiden Kreise unabhängig voneinander geschichtlich eingeordnet werden müssen. Er ist überzeugt, in den Stücken, die zur Siebenerapokalypse gehören, genügend Hinweise zu finden, die bestens zur Periode der Diadochenstaaten im 3. Jahrhundert v. Chr. passen würden.¹⁴² Was die Stadtlieder betrifft, so datiert er diese (*post eventum*) einfach auf eine Zeit kurz nach dem Fall der Stadt Karthago 146 v. Chr., welche seiner Meinung nach in allen Stellen, wo von der verwüsteten Stadt die Rede ist, gemeint sei.¹⁴³

Rudolph (1933) sieht in den Kapiteln 24—27 keinen fortlaufenden Text; sie seien viel mehr aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt. Er unterscheidet zwischen folgenden **zehn**

¹³⁷ Gunnar Hylmö, *De s. k. profetiska liturgiernas rytm, stil och komposition, I Jes. 25:1 - 26:21*. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Band 25. Nr. 5 (Lund: C. W. K. Gleerup, 1929), 6-8.

¹³⁸ *Ibid.*, 12-13. Gegen Hylmö vgl. v. a. Wilhelm Rudolph, *Jesaja 24 - 27*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 4. Folge. Heft 10 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933), 35-37, 49-50 und Otto Procksch, *Jesaja I*. Kommentar zum Alten Testament, hrsg. Ernst Sellin, 9. Band (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1930), 316. Rudolph resümiert Hylmö's Hypothese v. a. auf S. 35-37, geht aber auch auf S. 42-49 immer wieder auf ihn ein. Vgl. ebenfalls Joh. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse: Jes. 24—27*. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Band 34. Nr 3 (Lunds: C. W. K. Gleerup, 1938), v. a. S. 67-68. Besonders kritisiert Rudolph (S. 37), dass Hylmö in Kap. 24 "nur ein Konglomerat von äußerst ungleichartigen Stücken" sieht, dieses in seiner Betrachtung ausschliesst "und so die innere Zusammengehörigkeit von 24, 17-23 mit 25, 1-8 nicht bemerkt." Rudolph wird in späteren Kommentaren (neben Lindblom) u. a. als derjenige zitiert, der Hylmö's Hypothese einer *prophetischen Liturgie* widersprochen hat (siehe z. B. Hans Wildberger, *Jesaja X/2*, 895; Dan G. Johnson, *From CHAOS to RESTORATION: An Integrative Reading of Isaiah 24-27*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 61, Ed. David J. A. Clines, Philip R. Davies (Sheffield: JSOT Press, 1988), 113³⁰).

¹³⁹ Otto Procksch, *Jesaja I*. Kommentar zum Alten Testament, hrsg. Ernst Sellin, 9. Band (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1930), 306.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 343.

¹⁴¹ *Ibid.*, 310, 316, 322, 342-344.

¹⁴² *Ibid.*, 343-344.

¹⁴³ *Ibid.*, 344-346. In dieser Historisierung wurde Procksch u. W. von niemandem gefolgt. Mehr darüber s. u.