

Clemens Schneider

Die Wüste, das Meer und die Verwandlung Zions

**Eine kritische Kontextualisierung
des neuen Exodus in Jesaja 40–52**



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Die Wüste, das Meer und die Verwandlung Zions

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Susanne Luther und Andreas Schüle

Band 75

Clemens Schneider

Die Wüste, das Meer und die Verwandlung Zions

Eine kritische Kontextualisierung des
neuen Exodus in Jesaja 40–52



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Clemens Schneider, Dr. theol., Jahrgang 1988, studierte Evangelische Theologie in Leipzig und Wien. Er arbeitete von 2015 bis 2021 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theologie und Exegese des Alten Testaments in Leipzig bei Prof. Dr. Dr. Andreas Schüle. Im Januar 2022 verteidigte er die in diesem Buch veröffentlichte Dissertation. Seit März 2024 ist er Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: 3w+p, Rimpar
Druck und Binden: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07628-4 // eISBN (PDF) 978-3-374-07629-1
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Dieses Buch ist eine leicht überarbeitete und gekürzte Fassung der gleichnamigen Dissertation, die ich am 24. Januar 2022 an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig verteidigt habe. Das Projekt hat mich insgesamt sechs Jahre lang begleitet, die ich am Lehrstuhl für Theologie und Exegese des Alten Testaments bei Prof. Dr. Dr. Andreas Schüle lehren und forschen durfte. Es erwies sich für mich als ein Glücksfall, dass die Jesajaforschung in den letzten Jahren eine dynamische Entwicklung genommen hat, unter der einige über lange Zeiten selbstverständliche Prämissen ins Wanken gerieten. Im Rahmen der exegetischen Suchbewegungen jüngerer Zeit hoffe ich, einen konstruktiven Beitrag hinsichtlich der Genese biblischer Texte und ihrer jeweiligen Wechselwirkungen zu leisten. Für mich persönlich war es ein Gewinn, die deuteromesianische Poesie der Hoffnung erforschen zu dürfen, die so viel mehr ist als lediglich ein Aufruf zur Flucht ins gelobte Land. Ich habe vielen Menschen zu danken, ohne die ich dieses Projekt weder hätte beginnen noch abschließen können.

An erster Stelle habe ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Dr. Andreas Schüle zu danken – für seinen Vertrauensvorschuss, für den Freiraum für meine Forschung, für seine Offenheit für meine kritischen Anfragen sowie nicht zuletzt für ein äußerst anregendes und angenehmes Promovierendenkolloquium in seinen eigenen vier Wänden. Weiterhin danke ich Prof. Dr. Ulrich Berges für die überaus freundliche Übernahme des Zweitgutachtens. Frau Dr. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig danke ich für die Aufnahme des Buches in die Reihe Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte. Für finanzielle Unterstützung bedanke ich mich herzlich bei der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands sowie der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens.

Ein großer Dank gebührt vielen Menschen, mit denen ich während meiner Promotionszeit arbeiten und mich fachlich austauschen konnte. In diesem Kreis danke ich besonders Anja Marschall, die große Textmengen gegengelesen und darüber hinaus für viele Fragen ein offenes Ohr hatte. Harald Samuel und Matthias Rabe danke ich herzlich für ihre beratende Expertise in philologischen Fragen. Für kollegiales Korrekturlesen auf der Zielgeraden meiner Promotionszeit bedanke ich mich herzlich bei Laura Gonnermann, Markus Haaks, Felix Hagemeyer, Anne Herzig, Hanna Kuchenbuch, Johannes Seidel, Anne Senkel, Christoph Schröder, Christoph Tödter und Anna Tunger.

6 Vorwort

Nicht zuletzt danke ich meiner Frau Tabea Schneider, die mich nicht nur bei Korrekturen und Formatierungen unterstützt hat, sondern darüber hinaus mir in den schwierigen Zeiten der Corona-Pandemie den Rücken freigehalten und immer an mich geglaubt hat.

Pesterwitz (Freital), März 2024

Inhalt

A.	Einleitung: Die Frage nach einem »neuen Exodus« in Jes 40–52 als Kontextualisierungsproblem	13
B.	Forschungsgeschichtlicher Überblick	17
C.	Die Frage nach einem neuen Exodus als traditions- und literaturgeschichtliches Problemfeld	29
1.	Der Zusammenhang zwischen dem Auszug aus Ägypten und der Landgabe im Hexateuch und Enneateuch	31
2.	Die Erzelter, der Exodus und ein Aramäer kurz vor dem Untergang: Verschiedene Traditionen über die Ursprünge Israels	33
3.	Das »Exodus-Credo« als traditionsgeschichtliches Problemfeld . .	42
3.1.	Historische Anknüpfungspunkte I – Konstellationen und Ereignisse im Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit?	44
3.2.	Historische Anknüpfungspunkte II – Das Exodus-Credo als Parole des Jerobeamaufstands bzw. Staatsideologie des Nordreichs?	55
3.3.	Historische Anknüpfungspunkte III – Nachstaatliche Reflexionen über die Erfahrungen Israels und Judas mit Unterdrückung und Fremdherrschaft	63
4.	Literaturgeschichtliche Einordnung der ältesten rekonstruierbaren Exoduserzählung	67
5.	Literargeschichtliche Einordnungen einzelner Motive der Exodus-Landnahmeerzählung	74
5.1.	Das Meerwunder in Exodus 14 f.	78
5.2.	Die Wasserwunder Exodus 17,1–7 ; Numeri 20,1–13	89
6.	Zusammenfassung: Der Exodus als nachstaatliche Geschichtsinterpretation	95
D.	Deuterojesaja und Priesterschrift: Nachbarn oder ferne Verwandte?	99
1.	Die Problematik einer diachronen und lokalen Einordnung der Priesterschrift	100
2.	Deuterojesaja und Priesterschrift: Eine inhaltlich-theologische Verhältnisbestimmung	107
E.	Die Probleme einer diachronen und lokalen Einordnung von Jesaja 40–52	123
1.	Literargeschichtliche Vorbemerkungen zu Jesaja 40–52	123

8 Inhalt

2. Fragen hinsichtlich der Verfasserschaft und Lokalisierung von Jesaja 40–52	130
F. Exegetische Untersuchungen möglicher Exodustexte in Jesaja 40–52	139
1. Der Prolog Jesaja 40,1–11	141
1.1. Die Eröffnungsrede über den Trost für die bestrafte Frau Jerusalem (Jesaja 40,1 f.)	145
1.2. Ankündigung einer Transformation der Wüste (Jesaja 40,3–5)	150
1.3. Ankündigung der nahenden Königsherrschaft JHWHs (Jesaja 40,9–11)	162
1.4. Zusammenfassung: Der Weg des königlichen Gottes in die Wüste seines Volkes in Jesaja 40,1–11	171
2. Der Epilog Jesaja 52,7–10	172
2.1. Verkündigung vom Einzug des königlichen Gottes (Jesaja 52,7 f.)	176
2.2. Der Jubel der Trümmerstätten (Jesaja 52,9 f.)	181
2.3. Zusammenfassung: Die Rückkehr des königlichen Gottes in die Wüste Zions in Jesaja 52,7–10	190
3. Jesaja 43,1–7	194
3.1. Der Schutz JHWHs für Jakob-Israel (Jesaja 43,1 f.)	200
3.2. Die Auslösung Jakob-Israels aus den Völkern (Jesaja 43,3 f.)	214
3.3. Die Sammlung der Nachkommen Jakob-Israels aus der weltweiten Diaspora (Jesaja 43,5–7)	222
3.4. Zusammenfassung: Die verschiedenen Facetten der Auslösung Jakob-Israels in Jesaja 43,1–7	226
4. Jesaja 43,14–21	228
4.1. JHWHs Strafhandeln gegen Babylon (Jesaja 43,14 f.)	234
4.2. Der Weg im Meer (Jesaja 43,16 f.)	236
4.3. Die Fokussierung auf das Neue (Jesaja 43,18–19a)	241
4.4. Das Neue als radikale Transformation der Wüste (Jesaja 43,19b–21)	249
4.5. Zusammenfassung: Das Neue als Vernichtung der Feinde Jakob-Israels und als Transformation der Wüste Zions in Jesaja 43,14–21	267
5. Jesaja 48,20 f.	270
5.1. Der Aufruf zur Flucht aus Babylon (Jesaja 48,20)	276
5.2. Das Wasser aus dem Felsen (Jesaja 48,21)	282
5.2.1 Jesaja 48,21 als Hinweis auf die Wüstenwanderungen im Pentateuch und den Geschichtspsalmen?	286
5.2.2. Jesaja 48,21 als Hinweis auf eine Transformation Zions?	297

5.3. Zusammenfassung: Das Wasser aus dem Felsen in Jesaja 48,21 – Neuer Exodus vs. »Gründung Zions 2.0« . . .	305
6. Jesaja 49,8–12(13)	308
6.1. Die Identität des Gottesknechts in Jesaja 49,1–6 und sein Verhältnis zur Stadt-Frau Zion-Jerusalem in Jesaja 49–54 . .	312
6.2. Der Auftrag des Gottesknechts in Jesaja 49,8–12 als Verkündigung eines neuen Exodus?	327
6.2.1. Der Knecht als Bund des Volkes, die Verteilung des verwüsteten Erblandes und der Aufruf zum Gefangenenauszug (Jesaja 49,8–9a)	329
6.2.2. Die Führung JHWHs und der Weg des Volkes (Jesaja 49,9b–12)	336
6.3. Zusammenfassung: Befreiung aus fremder Herrschaft und Rückkehr aus der Diaspora in Jesaja 49,8–12(13) – ein neuer Exodus?	355
7. Jesaja 51,9–11	358
7.1. Jesaja 51,9–11 und das Meerlied Exodus 15,1–19	364
7.2. Jesaja 51,9–11 im literarischen Profil und im Kontext des Imperativgedichts Jes 51,9–52,2*	372
7.3. Der schlafende Arm JHWHs und der Chaoskampf (Jesaja 51,9–10a)	377
7.3.1. Der Weckruf an den Arm in seinem literarischen und literaturgeschichtlichen Kontext (Jesaja 51,9a)	378
7.3.2. Der Weckruf an den Arm im religionsgeschichtlichen Kontext (Jesaja 51,9a)	386
7.3.3. Rahab und Tannin als mythische Personifikationen Ägyptens? (Jesaja 51,9b)	394
7.3.4. Die religionsgeschichtlichen Hintergründe des Chaoskampfmotivs in Jesaja 51,9b	397
7.3.5. Das Chaoskampfmotiv in Jesaja 51,9b als »Arbeit am Mythos« (Hans Blumenberg)	399
7.3.6. JHWH, Baal und das Meer: Ein religionsgeschichtlicher Vergleich	402
7.3.7. Die Austrocknung des Meeres in Jesaja 51,10a	412
7.4. Der Durchzug durchs Meer und die Rückkehr der Erlösten zum Zion (Jesaja 51,10b–11)	416
7.5. Jesaja 51,9–11 in großjesajanischer und gesamtkanonischer Perspektive	421
7.6. Zusammenfassung und Synthese: Mythische Ordnung und neuer Exodus in Jesaja 51,9–11	431

10 Inhalt

8.	Jesaja 52,1–6	436
8.1.	Jesaja 52,1–6 im Rahmen des Imperativgedichts und literarkritische Probleme	442
8.2.	Die Rolle Zion-Jerusalems in Jesaja 52,1 f. im Kontext des Imperativgedichts	446
8.3.	Jesaja 52,1 f. im redaktionsgeschichtlichen Verhältnis zu Jesaja 40,1 f.; 47*; 48,20	460
8.4.	Verkauf und Auslösung in Jesaja 52,3	469
8.5.	Ägypten, die Völker und der Name JHWHs in Jesaja 52,4–6	477
8.6.	Zusammenfassung: Die Befreiung Zions und die Apologie JHWHs in Jesaja 52,1–6	495
9.	Jesaja 52,11 f.	498
9.1.	Bezüge zwischen Jesaja 52,11 f., der Exodustradition des Pentateuch und chronistischer Literatur	499
9.2.	Die Reinheitsforderung von Jesaja 52,11a in ihren philologischen, redaktionellen und inhaltlichen Kontexten	507
9.3.	Jesaja 52,11 f. als schriftgelehrte Tradentenprophetie und die literarischen Kontexte des Auszugs	519
9.4.	Zusammenfassung und Synthese: Die Prozession auf dem Heiligen Weg und der neue Exodus	535
G.	JHWHs Knecht Jakob, JHWHs Geliebter Abraham?	
	Erzelterntertraditionen in Jesaja 40–52	547
1.	Jakob als Nachkomme Abrahams in Jesaja 41,8 f.	548
2.	Abraham und Sara (Jesaja 51,2) im Kontext von Jesaja 51,1–8	552
3.	Die Lokalisierung der literarischen Figur Jakob-Israel in Jesaja 40–49 und ihre Relation zu den Jakobserzählungen im Pentateuch	563
4.	Zusammenfassung: Erzelterntertraditionen im Pentateuch und in deuterocesajanischer Schriftprophetie	581
H.	Von der Rückkehr JHWHs zum neuen Exodus: Literargeschichtliche Erträge der Untersuchung	585
1.	Deuterocesaja als Verheißung einer Verwandlung der Wüste Zions im Kontext der reaktivierten Königsherrschaft JHWHs	586
2.	Die Tröstung Zions und die Rückkehr zu einer mythischen Weltordnung innerhalb des Imperativgedichts Jesaja 51,9–52,2* und früher Zionsfortschreibungen in Jesaja 49–54	593
3.	Der Gottesknecht in Jes 49–51 im Zeichen der erneuten Gründung Zions, der Rückkehr aus der Diaspora und der Völkerwallfahrt	600
4.	Der heilige Weg zur heiligen Stadt als neuer Exodus im Kontext einer großcesajanischen Heimkehrredaktion	606

I.	Von altorientalischer Städtetheologie zur schriftgelehrten Verkündigung des neuen Exodus: Kulturelle und literarische Hintergründe von Jesaja 40–52	615
1.	Kultureller Prätext: Deuterocesajanische Schriftprophetie im Kontext altorientalischer Städtetheologie und mythischer Sinnstiftung	615
2.	Literarische Prätexte: Der neue Exodus in Jesaja 40–52 als Schriftauslegung in der Schrift	622
J.	Eine Kontextualisierung des neuen Exodus in Jesaja 40–52: Zusammenfassung	627
K.	Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	633
1.	Hinweise zu Abkürzungen und Zitationen	633
2.	Literatur	634
2.1.	Textausgaben	634
	Hebräische Textausgaben	634
	Griechische Textausgaben	634
	Lateinische Textausgaben	634
2.2.	Sekundärliteratur	634

A. Einleitung: Die Frage nach einem »neuen Exodus« in Jes 40–52 als Kontextualisierungsproblem

Jes 51,9f.

Wach auf, wach auf, kleide dich in Kraft, Arm JHWHs [...]!

Bist du es nicht, der trockenlegt das Meer, die Wasser der großen Tiefe, der die Tiefen des Meeres zum Weg macht, damit die Erlösten hindurchziehen?

Dtn 5,15a

Und du sollst daran denken, dass du ein Sklave gewesen bist im Land Ägypten und dass dich JHWH, dein Gott, herausgeführt hat von dort mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm.

Ex 14,22

Da gingen die Israeliten inmitten des Meeres hinein auf dem Trockenen und die Wasser waren ihnen eine Mauer zur Rechten und zur Linken.

Jes 48,21

Sie haben nicht gedurstet, als er sie durch wüste Orte führte,

Wasser hat er für sie aus dem Felsen rinnen lassen.

Er spaltete den Felsen und Wasser floss heraus.

Ps 78,15f.

Er spaltete Felsen in der Wüste

und tränkte sie wie mit großen Urfluten.

Er ließ Rinnsale hervortreten aus dem Felsblock

und Wasser herunterlaufen wie Flüsse.

Ex 17,6

Siehe, ich stehe dort vor dir am Felsen beim Horeb

und du sollst auf den Felsen schlagen,

dann wird Wasser aus ihm hervortreten und das Volk wird trinken.

Und Mose handelte entsprechend vor den Augen der Ältesten Israels.

Diese Collage verbindet Verse des Jesajabuches mit Versen des Pentateuch und der Psalmen, welche den Auszug Israels aus Ägypten und die daran anschließende 40-jährige Wüstenwanderung thematisieren. Die auf den Auszug aus Ägypten bezogenen Verse bilden als sprachlicher Zusammenhang den dominanten *Kontext* einer Interpretation der Jesajaverse.¹ In diesem Kontext lässt sich der in Jes 40–52 thematisierte Auszug aus Babylon (Jes 48,20; 52,11 f.; vgl. Jes 43,5 f.; 49,12; 51,11) als neuer Exodus verstehen, der den alten wiederholt bzw. überbietet. Innerhalb der Jesajaforschung besteht ein breiter Konsens darüber, dass die Autoren und Redaktoren von Jes 40 ff. ihre Literatur genau in diesem Kontext der im Pentateuch überlieferten Exodustradition entwickelten und die Verheißung eines neuen Exodus von vornherein ein wichtiges, wenn nicht gar *das zentrale* Thema bildet (vgl. B.).

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll diese These kritisch auf ihre Verstehens- und Geltungsbedingungen hin untersucht werden. Daher lautet die leitende Frage der Untersuchung: *Lässt sich in Jes 40–52 das Konzept eines neuen Exodus nachweisen?* Um vorab die weitreichenden Prämissen der These zu vergegenwärtigen, bedarf es einiger hermeneutischer Vorbemerkungen.

Was sich im Rahmen der Collage vollzieht, ist paradigmatisch für eine Rezeption biblischer Texte innerhalb eines je nach Religion und Konfession unterschiedlich normierten Schriftenkanons.² Die Elemente des Texts lassen zahlreiche Assoziationen hinsichtlich der Textbereiche dieses Kanons zu, die mit denselben Elementen arbeiten. Der Literaturwissenschaftler und Philologe *Manfred Pfister* spricht diesbezüglich von einer generellen »Präsuppositions- und Implikationsstruktur von Texten«³. Diese Charakteristik von Texten, andere stillschweigend vorauszusetzen, »öffnet jeden Text auf andere hin«⁴ und ermöglicht »das Replizieren eines Textes auf einen bestimmten anderen oder auf bestimmte andere«⁵. Dementsprechend wird Sinn nicht vom Autor des Texts produziert, sondern er *ergibt* sich, je nachdem in welchem Zusammenhang der Text wahrgenommen wird. Dieser Sinn kann sich gravierend ändern, je nachdem welche konkreten Texte dem zu untersuchenden Text als Referenztexte und welche kulturell tradierten Vorstellungen ihm als geistiger Referenzrahmen zugrunde gelegt werden.

¹ Zugrunde liegt eine linguistische Definition des Kontextbegriffes: »Sprachlicher oder außersprachlicher Zusammenhang, in dem eine Äußerung vorkommt.« BUBMANN, Lexikon, 267.

² Eine Diskussion des Zusammenhangs zwischen Kanonisierungsprozessen und der Ausbildung eines kulturellen Gedächtnisses im Alten Israel und im frühen Judentum findet sich in: ASSMANN, Gedächtnis, 107–114.

³ PFISTER / BROICH, Bezugfelder, 52.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

Die Rezeption biblischer Texte vollzieht sich also in einem Pluralismus von Sinnhaftigkeit. Diese Grundannahme korrespondiert einerseits mit Diskursen (post)strukturalistischer Sprachphilosophie.⁶ Andererseits hat exegetische Wissenschaft die Erfassung und Beschreibung sinnstiftender Kontexte nicht nur auf rezeptions-, sondern ihrem Selbstverständnis nach vor allem auch auf produktionsästhetischer Ebene zu leisten. Dabei ist die komplexe und dynamische Wachstumsgeschichte biblischer Texte zu berücksichtigen. So besteht eine wesentliche Qualität der Bibel laut *Konrad Schmid* darin, dass sie »Text und Kommentar in einem«⁷ ist und »bereits als Bibel eine Vielzahl innerbiblischer Auslegungen«⁸ umfasst.⁹ Man kann »die *Entstehungsgeschichte* der Bibel also als eine *Teilmenge ihrer Rezeptionsgeschichte*«¹⁰ verstehen, wie Schmid im Hinblick auf die literarischen Vorgänge der Entstehung biblischer Texte beschreibt:

Sobald die ersten Vorstufen biblischer Texte vorlagen, wurden sie auch schon rezipiert, und zwar *literarisch produktiv* rezipiert, so dass diese ersten Kommentare selbst Teil des biblischen Textes wurden.¹¹

Die vielzähligen Redaktoren der biblischen Texte und Bücher haben die literarischen Kontexte der Interpretation älterer Vorlagen also sukzessive neu justiert. Nicht zuletzt schafften die jüdischen und christlichen Kanonisierungsprozesse literarische Netzwerke, innerhalb derer sich die Texte je nach theologischer Prämisse gegenseitig auslegen.

Somit gibt es ganz verschiedene und jeweils zu differenzierende Kontexte einer Interpretation biblischer Texte. Diese gilt es, im Hinblick auf die Frage nach

⁶ Eine wesentliche (post)strukturalistische Einsicht besteht darin, dass kein Subjekt Sinn generieren kann – weder der Autor des biblischen Texts noch die rezipierende Person. Sinn steckt vielmehr in der Sprache selbst und ergibt sich ereignishaft im Vorgang der Rezeption unter der Bedingung impliziter Hintergrundannahmen und ganz konkreter Kontexte; vgl. KÖGLER, Macht, 25. Eine poststrukturalistische Konsequenz dessen besteht darin, dass eine Analyse der Sprache zum Zwecke der Sinnstiftung notwendig scheitern muss; vgl. HERZIG, Unsinn, 38. In hermeneutischer Hinsicht ist der Versuch, einen Text zu verstehen, mit einem hermeneutischen Zirkel konfrontiert. Dieser besteht gemäß *Gadamer* darin, dass nicht allein eine Person den zu verstehenden Text auslegt, sondern der Text auch die Person in deren historisch-kulturellem Welt- und Seinsverständnis; vgl. GADAMER, Wahrheit, 391 f.; KÖGLER, Macht, 24 f.

⁷ SCHMID, Schrift, 49.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. die Darstellung über das Phänomen der Schriftauslegung in den Ketubim in: FISCHER, Schriftauslegung, 150–158.

¹⁰ SCHMID, Schrift, 49.

¹¹ A. a. O., 49 f.

einem neuen Exodus in Jes 40–52 zu systematisieren und zu diskutieren. Ist der *neue Exodus* ein von den ersten Autoren intendiertes, *konstitutives Element von Jes 40–52*? Ist er eine *sekundäre Sinnlinie*, die *durch redaktionelle Arbeit* entstand? Oder ist er *gar kein intendierter Aspekt der Textentstehung*, sondern erklärt sich vor dem Hintergrund einer Rezeption der Texte im Jüdischen Tanach? Dieses Kontextualisierungsproblem wird in mehreren Schritten angegangen.

Im Anschluss an die Einleitung erfolgt ein forschungsgeschichtlicher Einblick in die Thematik (B.). In einem nächsten Schritt wird diskutiert, wie die Exodustradition im Pentateuch im Lichte des aktuellen Forschungsstands traditions- und literaturgeschichtlich einzuordnen ist (C.). Darauf aufbauend wird die Relation zwischen den priesterschriftlichen Texten im Pentateuch und Deuterocesaja erörtert (D.). In Vorbereitung auf die exegetischen Untersuchungen werden die Probleme einer diachronen und lokalen Einordnung von Deuterocesaja vorgestellt (E.). Im Kernstück der Arbeit (F.) werden Textstellen in Jes 40–52 untersucht, denen das Konzept eines neuen Exodus zugrunde liegen könnte. Dabei wird erörtert, ob intendierte Verweise auf die Exodustradition im Pentateuch zu plausibilisieren sind. Ergänzend wird erörtert, ob Jakob und Abraham in Jes 40–52 auf die Erzelterntraditionen im Pentateuch verweisen (G.). Es folgt eine literargeschichtliche Auswertung der Ergebnisse (H.) sowie ein konstatierender Überblick über ideelle und literarische Vorlagen von Jes 40–52 in den verschiedenen Wachstumsstadien (I.). Eine kompakte Zusammenfassung (J.) beschließt die Arbeit.

B. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Die vorliegende Untersuchung steht unter dem Vorzeichen verschiedener Paradigmenwechsel innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft. Diese betreffen sowohl den Bereich der Pentateuchforschung als auch den der Jesajaforschung und haben direkte Auswirkungen auf die Interpretation der zu untersuchenden Texte in Jes 40–52. Vor diesem Hintergrund soll zunächst ein forschungsgeschichtlicher Überblick gegeben werden. Darüber hinaus versteht sich das Kapitel als Hommage an die Exegetinnen und Exegeten, welche durch ihre jeweils spezifischen Anfragen an das Konzept eines »neuen Exodus« in Jes 40 ff. einen erheblichen Anteil an der Konzeption und den Inhalten der vorliegenden Arbeit haben.¹²

Ein wichtiger Aspekt dieser Arbeit ist die Frage, ob zwischen Jes 40–52 und der im Pentateuch überlieferten Exoduserzählung literarische Abhängigkeiten bestehen. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein war man innerhalb der exegetischen Wissenschaft davon überzeugt, dass schon den ältesten Autoren von Deuterijosaja die Überlieferungen des Pentateuch im Wesentlichen vorgelegen haben. Angesichts dessen verwundert es nicht, dass die thematisch relevanten Stellen in Jes 40–52 vielfach in Abhängigkeit vom Exodus- und Numeribuch als »zweiter« oder »neuer« Exodus interpretiert wurden.

Einer der ersten forschungsgeschichtlichen Belege für einen »neuen« Exodus in Jes 40 ff. findet sich bei *Alfred Zillesen* 1903:

Hier wird in Farben, die den alten Exodus ausdrücklich überbieten sollen, die Herrlichkeit der neuen wunderbaren Heimführung Israels durch Jahve ausgemalt.¹³

¹² Da diese Arbeit ohne die Akribie und den inhaltlichen Tiefgang vorheriger Arbeiten nicht in der vorliegenden Form zustande gekommen wäre, lässt sich ihr Standpunkt mit der viel zitierten Phrase »Standing on the Shoulders of Giants« zusammenfassen.

¹³ A. ZILLESSEN, *Der alte und der neue Exodus. Eine Studie zur israelitischen Prophetie, speziell zu Jesaja 40 ff.* (ARW 6, 1903, 289–304), 290, zit. nach KLEIN, *Babel*, 279.

18 B. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Auch *Walther Zimmerli* verwendet in einem Aufsatz von 1960 im Hinblick auf die Prophetie von Ezechiel und Deuterocesaja den Begriff »neuer Exodus«. Er setzt dabei implizit voraus, dass Deuterocesaja die Erzählungen von Exodus und Wüstenwanderung, insbesondere Ex 1–14, gekannt habe. Die inhaltliche Beziehung dieses »neuen« Exodus zum »alten« Auszug aus Ägypten beschreibt er folgendermaßen:

Der neue Exodus ist bei Deuterocesaja eindeutig als Aufbruch der Exulanten aus dem Deportationsland Babylonien, das Jahwe niederwerfen (Jes. 47), dessen Riegel er aufbrechen (43,14f.) und dessen Götter er zuschanden machen wird (46,1f.) geschaut. Das Vorbild des ersten Exodus aus Ägypten schlägt dabei an vielen Stellen durch.¹⁴

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts war Zimmerli einer von vielen, die in Deuterocesaja einen »zweiten« bzw. »neuen« Exodus erkannten.¹⁵ In diese Strömung lässt sich auch *Dieter Baltzers* 1971 erschienene Dissertation¹⁶ einordnen. Ähnlich wie Zimmerli stellt Baltzer weitreichende Parallelen zwischen Deuterocesaja und dem Ezechielbuch her, da er beide als Werke von Propheten im Exil versteht. Auch Baltzer interpretiert verschiedene Textstellen in Jes 40 ff. im Sinne eines neuen Exodus und bestätigt dabei die schon von Zimmerli skizzierte

¹⁴ ZIMMERLI, Exodus, 198. Zu würdigen sind die vielfältigen terminologischen und motivischen Parallelen, die Zimmerli innerhalb seiner Untersuchung zutage fördert; vgl. a. a. O., 198–200. *Zimmerli* führt an: a) den Aspekt der negierten Eile und Hast (חֵרָה) in Jes 52,11 als Kontrast zur Passatradition in Ex 12,11 und Dtn 16,3; b) das für die Exodustradition als Leitwort fungierende Verb נָצַח (meist im Hif'il vgl. Dtn 5,6) im Kontext der Rückkehr aus Babylon (vgl. Jes 43,17; 48,20; 52,11f.); c) die Mitnahme der Tempelgeräte (בְּלִי) in Jes 52,11, welche Zimmerli als Analogie zur Mitnahme der goldenen Gefäße der Ägypter (בְּלִי) in Ex 11,2f.; 12,35f. u. a. interpretiert; d) die Wegbereitung im Meer (Jes 43,16; 51,10) und die Versenkung der feindlichen Kavallerie darin (Jes 43,17) als Analogie zum Meerwunder Ex 14f.; e) den Schutz JHWHs als Vorhut und Nachhut des Rückkehrzuges (Jes 52,12) als Analogie zur Wolken- und Feuersäule (Ex 13,21f.; 14,19f. u. a.); e) die Eliminierung von Durst beim Wüstendurchzug durch Wasser aus dem Felsen (Jes 48,21) als Kontrastfolie zu den Wüstenwanderungserzählungen in Ex-Num, insbesondere zu den Murr Geschichten Ex 17,1–7; Num 20,1–13 u. a.. Laut Zimmerli werde in Deuterocesaja die Exodustradition theologisch überhöht, etwa indem das Wasserspenden in der Wüste zu einem schöpferischen Wachstum in der Wüste ausgeweitet werde, welches den Lobpreis aller menschlichen und nichtmenschlichen Kreatur initiiert (vgl. u. a. Jes 43,20f.; 55,12f.).

¹⁵ *Øystein Lund* verweist in einem forschungsgeschichtlichen Überblick der 60er Jahre neben Zimmerli auf Anderson, Beaudet und Blenkinsopp u. a.; vgl. LUND, Way, 4.

¹⁶ BALTZER, Heilserwartung.

Tendenz einer antithetischen bzw. schöpfungstheologischen Überhöhung der Vorlagen.

Nicht nur aus dem Felsen trinkt Jahwe das Volk in der Wüste [vgl. Ex 17,1-7 ; Num 20, 1-13], sondern ganze Ströme und Wasser (מים; נהרות) legt er zu diesem Zweck an (Jes 41,18; 43,19bβ.20b); statt der Jahwe verhüllenden Wolken- und Feuersäule und seinem Engel (vgl. Ex 13,21 f.; 14,19b.20 (Jahwist) und Ex 14,19a (Elohist) wird Jahwe selbst Anführer und Schlußmann der Wüstenwanderung (Jes 52,12b).¹⁷

Im Fortgang der Forschungsgeschichte wurde die These vom Auszug der Judäerinnen und Judäer aus Babylon als »neuer Exodus« als *das* entscheidende Thema Deuterocesajas allerdings ein Stück weit relativiert. Exemplarisch sei diesbezüglich auf eine grundlegende Untersuchung¹⁸ von *Klaus Kiesow* aus dem Jahre 1979 verwiesen. Kiesow differenziert zwischen Texten, die seines Erachtens fraglos auf den Auszug aus Ägypten verweisen, und Texten, denen er lediglich eine motivische oder thematische Verwandtschaft zuspricht.¹⁹ Zwar hält er am Begriff »neuer Exodus« fest, argumentiert aber in überzeugender Weise gegen eine Simplifizierung des zugrunde liegenden Konzepts.

Es ist wichtig hervorzuheben, daß diese Verwendung der Exodusmotive [...] keineswegs im Dienst einer simplen äußeren Analogie zwischen dem Exodus aus Ägypten und dem »neuen Exodus« aus Babel steht. Von einer »Herausführung aus dem Sklavenhaus Babylon« ist so wenig die Rede wie von einer Unterdrückung im Exil. Zu einer solchen Sicht gaben die äußeren Verhältnisse der Exulanten vermutlich auch nicht unbedingt einen Anlaß.²⁰

Deuterocesaja setze also eine andere Situation als die in Ex 1-12 beschriebene Sklaverei Israels in Ägypten voraus. Darüber hinaus sei der in Jes 40-55 mehrfach thematisierte Weg JHWHs für Israel weitaus mehr als lediglich die Rückführung einiger Exulanten aus Babylon nach Jerusalem, sondern eine Metapher für JHWHs Führung Israels in der Geschichte.²¹ Die von Kiesow herausgearbeiteten Exodus- und Wüstenzugmotive werden als literarische Ausgestal-

¹⁷ A. a. O., 14.

¹⁸ Vgl. KIESOW, Exodustexte.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 168-190. Kiesow interpretiert Jes 43,16f. und 51,9f. als intendierte Bezugnahmen auf das Schilfmeerwunder in Ex 14f. Im Hinblick auf andere Texte, wie etwa den berühmten Prolog Jes 40,1-11, ist er skeptischer, indem er beispielsweise den Weg in Jes 40,3-5 nicht als Auszugsroute, sondern als Realsymbol versteht.

²⁰ A. a. O., 194.

²¹ Vgl. a. a. O., 190-196.

20 B. Forschungsgeschichtlicher Überblick

tion der Zuwendung JHWHs »in der gegenwärtigen Ausweglosigkeit des Exils«²² interpretiert. Durch diese Ausgestaltung werde die prophetisch in Aussicht gestellte Zukunft Israels als »Weg mit JHWH bestimmt«²³. Eine besondere Rolle dieser Zukunftserwartung spiele die in Jes 52,7–10 verheißene Rückkehr JHWHs zum Zion, die eine nachexilische Rekonstituierung Juda-Jerusalems und eine vollumfängliche Rückkehr der Judäerinnen und Judäer aus der Diaspora (Jes 52,11 f.) ermögliche.²⁴ Im Rahmen der neu konstituierten Gottesherrschaft auf dem Zion werde Exodusbild verwendet, um dem Glanz der neuen Herrschaft Ausdruck zu geben und die neue Heilszeit von einer mythisch konnotierten Vorzeit abzusetzen.²⁵

Eine anders profilierte Einordnung des »neuen Exodus« in Jes 40–55 zeigt sich bei *Hans-Jürgen Hermisson*. In seinem 2017 erschienen Kommentar stellt er das Phänomen zum einen in ein Verhältnis zur Theologie des Neuen in Jes 40–55 und schreibt ihm zum anderen eine eschatologische Dimension zu.

Das Modell der »zwei Zeiten« wird in Jes 43,16–21 mit der Gegenüberstellung von *alter*, beendeter Heilsgeschichte und *neuem* Heilsgeschehen, das Jahwe schafft, erstmals deutlich artikuliert. Was mit den Anfangsereignissen von altem und neuem Exodus zur Sprache kommt, zielt jeweils auf das ganze Geschehen. Zum Neuen bei Dtn gehört Jahwes Einzug mit seinem Volk in Jerusalem, die Neugründung des Zion, der erneute und endgültige Antritt seiner Weltherrschaft vom Zion aus und die Bekehrung der Völker zu dem allein rettenden Gott.²⁶

Der sog. »neue Exodus« stellt laut Hermisson also nicht einfach eine Referenz auf eine historische Rückkehrbewegung aus Babylon nach Jerusalem dar. Vielmehr stehe er *pars pro toto* für eine Bewegung zum Zion als der Residenz JHWHs, die mit einer neuen Heilszeit verbunden ist und deren eschatologische Vollendung noch aussteht.

Blickt man in aktuelle Fachliteratur, so stellt die These eines in Deuterocesaja thematisierten neuen Exodus in Analogie zum Pentateuch die Mehrheitsmeinung dar. Vor allem in der deutschsprachigen Exegese wird sie in der Einleitungsliteratur²⁷, in Bibelkunden²⁸ und in Kommentaren²⁹ weitreichend vertreten.

²² A. a. O., 192.

²³ A. a. O., 195.

²⁴ Vgl. a. a. O., 197–201. Kiesow interpretiert die Rückkehr JHWHs in Jes 52* im Rahmen einer redaktionellen Überarbeitung der seiner Ansicht nach ursprünglichen Wegthematik in Jes 40–48*.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ HERMISSON, Deuterocesaja 49,14–55,13, 307.

²⁷ *Jüngling* schreibt in der Einleitung in das Alte Testament von ERICH ZENGER u. a.: »Konkret werben die Texte [in Jes 40–55] dafür, die durch die Politik des Perserkönigs

Kyrus eröffnete Möglichkeit der Rückkehr nach Jerusalem wahrzunehmen. *Theologisch ist der Auszug aus Babylon ein Auszug, der den aus Ägypten überbietet.*« ZENGER, Einleitung⁸ 2012, 543. In diesem Falle sind zwar nicht die oben genannten Termini zu verzeichnen, definitiv aber das zugrunde liegende Konzept im Sinne einer Überbietung des alten Exodus durch einen neuen. Innerhalb der exegetischen Methodenlehre von *Utzschneider* und *Nitsche* ist im Hinblick auf Jes 43,14–21 von einem »neue[n], anderen[n] Exodus« (UTZSCHNEIDER / NITSCHKE, Arbeitsbuch, 259) die Rede.

²⁸ Vgl. PREUB / BERGER, *Bibelkunde*, 44: »Während des Exils bildete sich schließlich die (durch die Botschaft Hoseas vorbereitete) analoge *Hoffnung auf einen neuen Exodus aus Babylonien* heraus, die bei *Ezechiel* (20,32–44) noch mit Gerichtsvorstellungen verbunden, bei *Dtjes*, der auch sonst gern auf den Exodus zurückgriff [...], zur reinen Heilsbotschaft wurde [...].« Des Weiteren vgl. AUGUSTIN / KEGLER, *Bibelkunde*, 171: »Im Deuteriojesajabuch geht es um die Botschaft an die im Exil Lebenden, daß die Schuld durch Gott vergeben ist und eine Zeit neuen Heilshandeln Gottes an seinem Volk beginnt. *Es besteht vor allem in einem neuen Exodus aus Babel analog dem ersten aus Ägypten.*« Entsprechend lautet auch die Erklärung zu Jes 43,16–21: »Heilsankündigung: *Der neue Exodus analog dem Schilfmeerwunder, doch diesmal geht der Weg durch die Wüste, die ihre Schrecken verliert*«; a. a. O., 156.

²⁹ Als klassisches Beispiel kann auf die Interpretationen von *Fohrer* innerhalb der Zürcher Bibelkommentare verwiesen werden. *Fohrer* versteht Jes 43,16 f. als Erinnerung an das Meerwunder Ex 14 und stellt auch den Kontrast zwischen Früherem und Neuem in Jes 43,18 f. in einen Bezug zum »alten« und »neuen Exodus«: »So besteht eine zweifache Entsprechung zwischen dem *alten* und dem *neuen Exodus*, die der Prophet mehrfach zueinander in Beziehung setzt – nicht nach dem Schema, daß die letzten Dinge wie die ersten sein werden, sondern in der Art einer Entsprechung, um mit deren Hilfe das unbekannte und schwer vorstellbare der eschatologischen Zeit zu erläutern. Die Entsprechung ist positiv – Gott wird wieder einen Weg bahnen – und negativ – der Docht wird diesmal nicht ausgelöscht [im Hinblick auf Jes 42,3; Anmerkung C.S.]. Auf jeden Fall wird das *Neue* – der Rückweg durch die gefährvolle Wüste – so wunderbar und überwältigend sein, daß die Heimkehrer schon jetzt, bevor er sich noch verwirklicht, im Unterschied von der sonstigen Betonung des Sich-Erinnerns (vgl. 44,21; 46,9) aufgefordert werden können, an das *Frühere*, die Jahrzehnte des Lebens im Exil, *nicht mehr zu denken.*« FOHRER, *Jesaja*, 67 f. Das Geschenk des Wassers in Jes 43,20 verbindet *Fohrer* mit den Wassergaben während der Wüstenwanderung (Ex 15,22 ff.; 17,1 ff.); vgl. ebd. Auch *Burkard M. Zapf* präsentiert innerhalb der Kommentarreihe »Die Neue Echter Bibel« eine Interpretation von Jes 43,14–21 im Sinne einer Analogie zwischen den früheren Heilstaten JHWHs beim Meerwunder und den Wüstenwanderungen einerseits und der prophetisch in Aussicht gestellten Führung der Exilierten andererseits: »^{19b} greift das Wegmotiv von ¹⁶ auf und setzt die neue Heilstat Jahwes in *Analogie zum einstigen Auszug Israels aus Ägypten.* Dem damaligen Meerwunder entspricht jetzt das Bahnen einer Straße durch die unwegsame Wüste. Zugleich wird durch das Wortpaar »Steppe« / »Wüste« [...] sowie das Wasserwunder (vgl. Ex 17^{1–7} Num 20^{1–13}) ein Bezug zur

22 B. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Sie spielt eine wichtige Rolle in verschiedenen literatur- und redaktionsgeschichtlichen Studien. Diesbezüglich sei exemplarisch auf exegetische Positionen von *Reinhard Gregor Kratz* und *Konrad Schmid* verwiesen.

Innerhalb der 1991 veröffentlichten Habilitationsschrift von *Reinhard Gregor Kratz* spielt die These eines neuen bzw. zweiten Exodus in Deuterjesaja eine wesentliche Rolle. Kratz stellt eine sehr differenzierte redaktionskritische Studie mit einem Schwerpunkt auf den ältesten Texten und einer redaktionskritischen Differenzierung der Kyros-Aussagen vor.³⁰ In Übereinstimmung mit Schmid vertritt er die These, schon die Grundschrift Jes 40–48* setze den gesamten theologischen Geschichtsablauf von der Schöpfung bis zum Exil voraus, wie er im Pentateuch und im DtrG entfaltet wird.³¹ So rekurrieren seiner Ansicht nach alle Gerichtsreden mit flankierenden Weissagungen in Jes 40–48* auf geschichtliche Stationen früherer Zeiten inklusive dem Auszug aus Ägypten, um von diesen Stationen her eine heilvolle Zukunft abzuleiten.³² Insofern liege in Jes 40–48* ein weit ausgreifendes heilsgeschichtliches Konzept vor, in dem sich jeweils Ereignisse der Vergangenheit mit in den Aussicht gestellten Stationen eines Heilsgeschehens entsprechen:

In II [Jes 42,14–43,21*] liest man *unter dem Zeichen des ersten Exodus* (43,16f.) folgerichtig von *Wegbereitung und Wegleitung durch die Wüste aus Babylon* (42,14–16 + 43,1–4; 43,14 ff.), worauf 43,20 f. abschließend reagiert [...].³³

Kratz bestimmt den ersten Exodus aus Ägypten und den zweiten Exodus aus Babylon in Jes 40–48* als Kontrastfolien einer vergangenen Unheils- und einer bevorstehenden Heilsgeschichte. Das Bindeglied zwischen beiden Zeitperspektiven bilden seiner Ansicht nach die auf die Gegenwart fokussierten Gerichts-

einstigen Wüstenwanderung Israels hergestellt, so daß bei der neuen Heilstat Jahwes Befreiung und sichere Führung durch die Wüste *ein* Ereignis bilden.« ZAPF, Jesaja, 263.

³⁰ Neben den namentlichen Erwähnungen des Kyros in Jes 44,28; 45,1 fokussiert sich *Kratz* auf die seines Erachtens auf Kyros zu beziehenden Verse Jes 41,2f.25; 45,13; 46,11; 48,14f.; vgl. KRATZ, Kyros, 15. Ein wesentliches Ergebnis der Arbeit liegt darin, dass Kratz lediglich die Verse Jes 41,2f.25; 45,1 ff.*; 46,11 in der Grundschrift verortet, wohingegen er die anderen Verse inklusive der sog. Gottesknechtslieder im Rahmen einer Kyros-Ergänzungsschicht verortet; vgl. KRATZ, Kyros, 175f.217.

³¹ Auch *Schmid's* Habilitationsschrift legt für die Grundschrift von Jes 40 ff. nahe, dass sie die heilsgeschichtlichen Themen Schöpfung und Flut, die Erzeltern Abraham / Sara und Jakob (Israel) sowie den Exodus samt Meerwunder und Wüstenwanderung gekannt habe; vgl. SCHMID, Erzeltern, 267.

³² Vgl. KRATZ, Kyros, 152 ff.

³³ A. a. O., 154.

reden. Von dieser Gegenwart ausgehend werde der zweite Exodus als unmittelbar bevorstehende Station der künftigen Heilsgeschichte vor Augen gestellt.

*Konrad Schmid*s 2008 erstmalig erschienene Literaturgeschichte des Alten Testaments verortet die Anfänge der Mose-Exodus-Überlieferung in die Assyrische Zeit (8./7. Jh. v. Chr.) und die Anfänge von Deuterocesaja in das Ende der Babylonischen Zeit (6. Jh. v. Chr.).³⁴ Die Exodusthematik in Deuterocesaja wird vor diesem Hintergrund folgendermaßen beschrieben:

Die geschichtliche Situation Deuterocesajas, nach dem Untergang Judas und Jerusalems, machte es notwendig, die alten Gründungsüberlieferungen Israels kritisch zu überdenken. Was die Herausführung aus Ägypten betrifft, so ist für Deuterocesaja deutlich, dass sie keinerlei gegenwärtige Heilsrelevanz mehr besitzt. Der *alte Exodus aus Ägypten* hat ja offenkundig eine Unheilsgeschichte aus sich heraus gesetzt, die im Verlust des eigenen Landes gipfelte. Auf ihn als stiftendes Gründungsdatum lässt sich die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott nicht mehr stützen. Das Deuterocesajabuch setzt dagegen: Es wird einen *neuen Exodus*, nun aus Babylon geben, der den alten weit überbietet wird. Zunächst wird Jhwh selbst aus Babylon ausziehen, dem das Volk dann nachziehen wird. Und aufgrund dieses *neuen Exodus*, der ein neues Verhältnis zwischen Gott und Volk stiftet, kann der *alte* getrost vergessen werden.³⁵

Schmid differenziert zwischen der Rückkehr JHWHs (vgl. Jes 52,7–10) und der erst darauf folgenden Rückkehr des Volkes (vgl. Jes 48,20; 52,11 f.) zum Zion. Beide Bewegungen werden konzeptionell in Verbindung gesetzt und zu den Überlieferungen vom Auszug aus Ägypten antitypisch abgegrenzt. Vor dem Hintergrund dieser Erwägungen erkennt *Schmid* in Deuterocesaja das intendierte Konzept eines neuen Exodus.

In jüngerer Zeit mehren sich innerhalb der exegetischen Wissenschaft die Stimmen, welche an der These eines von vornherein angelegten Konzepts eines neuen Exodus in Deuterocesaja grundlegend zweifeln lassen. Anfragen kommen aus dem engeren Feld der Jesajaforschung einerseits, darüber hinaus aber auch aus anderen Bereichen, insbesondere der Pentateuchforschung.

Zunächst sei auf Diskurse außerhalb der Jesajaforschung verwiesen, die im ersten Hauptteil der Untersuchung genauer zur Darstellung kommen. Zum einen wird eine vorstaatliche oder frühstaatliche Entstehung der Exodustradition unter Verweis auf fehlende archäologische oder literarische Quellen aus dieser Zeit zunehmend bestritten.³⁶ Das sog. Exodus-Credo (Dtn 5,6; 1 Kön 12,28b u. a.) hat

³⁴ Vgl. SCHMID, Literaturgeschichte ²2014, 86–91.132–137.

³⁵ A. a. O., 136; vgl. DERS., Schrift, 57.

³⁶ Vgl. u. a. FREVEL, Geschichte, 59 f.; *Berlejung* in GERTZ, Grundinformation ⁵2016, 96 f.; darüber hinaus BERNER, Ägypten, 62–72; PFEIFFER, Herkunft, 26–29.

seinen historischen Stellenwert als »Urbekenntnis Israels«³⁷ eingebüßt.³⁸ Zum anderen verweisen vielzählige Studien darauf, dass die Exoduserzählung des Pentateuch erst in nachstaatlicher Zeit anzusiedeln ist.³⁹ Darüber hinaus werden im Rahmen redaktionskritischer Studien vorpriesterschriftliche Vorlagen maßgeblicher Erzählelemente der Exodus-Wüstenwanderungserzählungen bestritten, welche für die These eines zweiten oder neuen Exodus in Deuterocesaja aber konstitutiv sind. Insbesondere der Meerwunderbericht Ex 14 f. und die Wasserwunder Ex 17,1–7; Num 20,1–13 werden u. a. von *Christoph Berner* und von *Stephen Germany* als relativ junge literarische Bildungen (nach)priesterschriftlicher Autoren gewertet.⁴⁰ Dies bringt die Frage mit sich, wie sich diese Erzählelemente zu den zu untersuchenden Texten in Jes 40–52 in diachroner Hinsicht verhalten. Lagen den ältesten Texten Deuterocesajas (nach)priesterschriftliche Überlieferungen des Pentateuch bereits vor und welchen theologischen Stellenwert besaßen sie? Ist das Modell literarischer Abhängigkeiten angesichts dieser Unklarheiten überhaupt geeignet, um die Entstehung Deuterocesajas zu rekonstruieren?

Die Frage nach einem neuen Exodus in Jes 40–52 tangiert darüber hinaus unterschiedliche Diskurse, die in der aktuellen (Deutero-)Jesajaforschung virulent sind.

Schon länger wird diskutiert, weshalb die Person des Mose im gesamten Jesajabuch mit Ausnahme von Jes 63,11–14 keine Rolle spielt.⁴¹ Wenn man am

³⁷ Diese Formulierung erscheint prominent innerhalb der klassischen Geschichte Israels von *Noth*: »Es war ein *Urbekenntnis Israels*, daß es einst von seinem Gott Jahwe »aus Ägypten heraufgeführt« worden sei [...]; und die Zeit, da die Israeliten von ihrem Gotte »aus Ägypten herausgeführt« worden waren, erscheint als Anfangszeit ihres Gottesverhältnisses [...].« *NOTH*, *Geschichte*, 106. Dieses Bekenntnis habe schon in der Frühzeit Israels einen kultischen Sitz im Leben bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte am Heiligtum (vgl. Dtn 26,5–9) gehabt. Diese These gerät heute zunehmend in die Kritik, da man das Exoduscredo als eine religionsgeschichtlich weitaus spätere Bekenntnisbildung interpretiert, welches erst in exilisch-nachexilischen Schriften auftaucht (vgl. C.3.3.).

³⁸ Vgl. u. a. *BECKER*, *Exodus-Credo*, 81–96; *BERNER*, *Ägypten*, 62–72; *PFEIFFER*, *Herkunft*, 26–29. Demgegenüber vertreten *Assmann* und *Crüsemann* u. a. weiterhin die These, das alttestamentliche Exodus-Credo beruhe auf Ereignissen im 2. Jt. v. Chr.; vgl. *ASSMANN*, *Exodus*, 56–73; *CRÜSEMANN*, *Freiheit*, 195–197.

³⁹ Dies bedeutet, dass die Exoduserzählung aller Voraussicht nach nicht vor dem Ende des Nordreichs um 722 v. Chr. entstanden ist, möglicherweise sogar den Untergang des Südreichs um 587 v. Chr. voraussetzt. *Kratz*, *Schmid* und *Berner* u. a. datieren den Grundbestand in die neuassyrische Zeit bzw. das 7. Jh. v. Chr.; vgl. *BERNER*, *Ägypten*, 84; *KRATZ*, *Komposition*, 314–324; *SCHMID*, *Literaturgeschichte*, 85–91.

⁴⁰ Vgl. *BERNER*, *Meerwunderbericht*, 1–25; *DERS.*, *Wasserwunder*, 193–209; *GERMANY*, *Narrative*, 88 f.

⁴¹ Eine Diskussion der Mosethematik in Jes 40 ff. findet sich unter F.6.1. und F.7.5.

Konzept eines neuen Exodus in Deuterocesaja festhält, muss man also in irgendeiner Weise erklären, weshalb diese Zentralgestalt der Exodustradition im Pentateuch (vgl. Dtn 34,10–12) dort nicht vorkommt.

Die These vom neuen Exodus in Deuterocesaja hat vor allem dann Plausibilität, wenn man den Entstehungsort der Grundschrift in Babylonien lokalisiert. Diese forschungsgeschichtliche Mehrheitsmeinung wird allerdings in jüngerer Zeit durch verschiedene Exegetinnen und Exegeten, insbesondere von *Lena-Sofia Tiemeyer*, bestritten (vgl. E.2.).⁴² Entsprechend braucht Deuterocesaja nicht zwingend als eine in Babylonien entstandene, theologische Werbeschrift zum Auszug verstanden werden.

Die Textstellen Jes 40,1–11*; 52,7–10 gelten als Prolog und Epilog ältester deuterocesajanischer Schriftprophetie.⁴³ *Christina Ehring* hat in einer 2007 erschienenen, traditions- und religionsgeschichtlichen Untersuchung herausgearbeitet, dass die für diese programmatische Rahmung entscheidende Motivik der Rückkehr JHWHs nicht auf das Konzept eines neuen Exodus zurückzuführen ist.⁴⁴ Sie wurzele zum einen »in den traditionsgeschichtlichen Vorgaben der Jerusalemer Kulttradition«⁴⁵ und partizipiere zum anderen im »Vorstellungszusammenhang der Abwendung und Rückkehr einer Gottheit«⁴⁶, wie er in verschiedenen mesopotamischen Quellen nachweisbar ist.⁴⁷

Anja Klein stellt innerhalb eines 2015 erschienenen Aufsatzes gegenüber ihrem Lehrer Reinhard Gregor Kratz (s. o.) redaktionskritische Anfragen an die klassische These vom neuen oder zweiten Exodus.⁴⁸ So interpretiert sie die Verse, welche klassischerweise als Argumente für einen zweiten oder neuen Exodus präsentiert werden, als junge Ergänzungen der Grundschrift. Insofern sei die Verkündigung des zweiten Exodus nicht originär, aber dennoch »ein wichtiges

⁴² Insbesondere *Lena-Sofia Tiemeyer* argumentiert mit Nachdruck und unter Darlegung verschiedener Argumente dafür, Deuterocesaja in Juda-Jerusalem zu lokalisieren; vgl. TIEMEYER, Zion, 363–365. Unabhängig davon spricht sich auch *Alexander Weidners* redaktionskritische Studie zum ursprünglichen Ende von Deuterocesaja für eine Abfassung der Grundschrift in Palästina aus; vgl. WEIDNER, Ende, 235 f.

⁴³ Vgl. die redaktionskritischen Vorbemerkungen unter E.1. und die Untersuchungen der entsprechenden Verse unter F.1. und F.2.

⁴⁴ Vgl. die kritische Infragestellung von Exodusmotivik in Jes 40,3–5.10 und die Abgrenzung zwischen Jes 52,7–10 und Jes 52,11 f. in: EHRING, Rückkehr, 46–48.58–60.66 f. (v. a. Anmerkung 286).

⁴⁵ A. a. O., 268.

⁴⁶ A. a. O., 269.

⁴⁷ Vgl. den religionsgeschichtlichen Vergleich zwischen Jes 40,1–11; 52,7–10 und verschiedenen mesopotamischen Quellen inklusive den Inschriften Nabonids, den Babylon-Inschriften Asarhaddons und dem Erra-Epos u. a. a. O., 96–163.

⁴⁸ Vgl. KLEIN, Babel, 279–299.

Theologumenon der literarischen Nachinterpretation im Buch⁴⁹. Demnach sei der zweite Exodus als eine um heilsgeschichtliche Systematisierung bemühte, produktive Rezeption der Grundschrift zu interpretieren. Angesichts dessen ist im Verlauf der Untersuchung genauer zu evaluieren, in welchem literar- und theologiegeschichtlichen Kontext ein zweiter bzw. neuer Exodus in Deuterocesaja womöglich anzusiedeln wäre.

Andere Exegeten wenden sich in einer eher synchronen Perspektive gezielt den Inkohärenzen zu, mit denen das klassische Konzept eines zweiten oder neuen Exodus verbunden ist. So vertritt *Ulrich Berges* in einem 2004 erschienenen Aufsatz die These, man müsse in Deuterocesaja zwischen der Naturverwandlung als Sinnbild der Heilswende für Zion-Jerusalem (Jes 40,3–5.6–8; 41,17–20; 43,14–21; 44,1–5; 51,3) und der Exodusmotivik im Kontext des Auszugs der Gola aus Babylon (48,20 f.; 49,7–12; 51,9–11; 52,11 f.; 55,12 f.) differenzieren.⁵⁰ Darüber hinaus betont er schon innerhalb seiner Habilitationsschrift von 1998 die metaphorische Dimension der Texte. Diese sollten nicht im Hinblick auf einen neuen Exodus aus Babylon eingeführt werden, auch wenn literarische Anspielungen auf den im Pentateuch dargestellten Auszug Israels aus Ägypten intendiert sein könnten:

Das Neue [nach Jes 43,18] ist JHWHs Schöpferkraft, die neues Leben gerade dort hervorzubringen vermag, wo alles verdorrt und leblos scheint. Auch das Bild von JHWH, der sein erwähltes Volk in der Wüste trinkt [...], darf nicht als Anspielung auf einen besseren Exodus verobjektiviert werden, ebenso wenig wie die Metapher von den »Flüssen im Trockenland«. Ziel des Neuen ist nicht der Auszug aus Babel [...], sondern die Schaffung eines Volkes, das sich dem Gotteslob verpflichtet weiß (43,21). Daß JHWH die Kraft besitzt, durch mächtige Fluten einen Pfad und durch die Wüste Flüsse zu legen, sind Bilder, die in der zweifelnden Gola Hoffnung auf Zukunft entfachen sollen.⁵¹

Grundlegend zu würdigen ist, dass Berges eine metaphorische Dimension deuterocesajanischer Schöpfungsaussagen hervorhebt. Sein Vorschlag von 2004, diese Transformations- und Schöpfungsaussagen von der Thematik des Heimkehrweges zu differenzieren, hat seine Berechtigung angesichts von Texten, welche eine Verwandlung der Wüste beschreiben, ohne jedoch einen Bezug zu einem Weg des Volkes durch diese verwandelte Wüste herzustellen (Jes 40,3 f.;

⁴⁹ A. a. O., 298.

⁵⁰ Vgl. BERGES, Exodus, 77–93. Die für die Rezeption von Jes 40 ff. entscheidende Verbindung zwischen Naturverwandlung und Exodusmotivik sei erst nachträglich, durch das redaktionelle Brückenskapitel Jes 35 erzeugt worden; vgl. a. a. O., 91–93; STECK, Heimkehr, 103.

⁵¹ BERGES, Buch, 350.

41,17–20). Anzufragen wäre jedoch der Umgang mit Texten, in denen sich die Thematik der Wüstenverwandlung und die Wegthematik überschneiden (Jes 40,3f.; 43,19b–20; 55,12f.).

Diesbezüglich geht die Interpretation der Wegthematik in Jes 40–55 durch *Øystein Lund* noch einen Schritt weiter. Im Rahmen seiner 2007 erschienenen Dissertation greift er auf Vorarbeiten zurück, welche ein buchstäbliches Verständnis der Wegaussagen in Jes 40–55 infrage stellen.⁵² Vor diesem Hintergrund stellt er eine metaphorische Interpretation vor, welche sowohl die Thematik der Wüstenverwandlung als auch die verschiedenen Wegaussagen in Jes 40–55 integriert. Das Integral beider metaphorischer Bereiche liege in der Realebene der Lebensumstände der Adressaten.

[A] number of passages [...] can be classified in two closely-related image fields, where the key metaphors can be described as »*life-experience is a terrain*« and »*life is a way*«. This image field contributes to creating an interpretive horizon for the situation that the addressees find themselves in.⁵³

Angesichts der metaphorischen Dimension der verschiedenen Wegaussagen in Jes 40–55 dürfen diese laut Lund keinesfalls auf einen buchstäblichen Weg von Babylon zum Zion reduziert werden.⁵⁴ Vielmehr zielen sie auf eine existenzielle Veränderung der Grundsituation des Volkes, worauf sich auch die Wüstenthematik in Deuterijosaja beziehen lasse. Dabei negiert Lund nicht die Möglichkeit, dass innerhalb der Texte vereinzelt literarische Anspielungen auf die Exodustradition im Pentateuch auftauchen.⁵⁵ Wo und in welcher Weise auf den Auszug Israels aus Ägypten Bezug genommen werde, müsse jedoch im konkreten Einzelfall entschieden werden.

Ungeachtet der Infragestellung des klassischen Konzepts vom neuen Exodus geht also auch Lund implizit davon aus, dass den Autoren (und Redaktoren) von Jes 40–55 eine literarisch fixierte Exodustradition vorgelegen habe. Somit ist innerhalb der exegetischen Untersuchung zwischen zwei Aspekten der Frage-

⁵² Neben der Untersuchung von Kiesow (s. o.) stellt *Lund* Ansätze von Horacio Simian-Yofre, Ernst Haag, Erich Zenger, Hans M. Barstad, Enrique Farfan Navarro und John N. Oswalt vor; vgl. LUND, Way, 9–19.

⁵³ A. a. O., 295.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 293: »The analysis of the passages has confirmed the suggestion that the idea of a second Exodus builds on assumptions and ideas that can not be explicitly drawn from the passages themselves. [...] [T]he investigation has viewed it important to gather contributions that claim that the relevant passages should be taken figuratively [...]«

⁵⁵ Beispielsweise vermutet *Lund* hinter Jes 43,16f. Elemente älterer Exodustraditionen. Dies bedeute indes nicht automatisch, dass die Verse Jes 43,16–21 die Verheißung eines neuen Exodus darstellen; vgl. a. a. O., 186.

28 B. Forschungsgeschichtlicher Überblick

stellung zu differenzieren. Zum einen wird es darum gehen, ob das Konzept eines neuen Exodus innerhalb deuterocesajanischer Texte Sinn ergibt. Zum anderen wird die Frage zu stellen sein, wie sich die im Pentateuch fixierte Exodustradition und deuterocesajanische Texte traditions- und literaturgeschichtlich zueinander verhalten. Angesichts dessen soll im nächsten Schritt zunächst auf den Bereich der Pentateuchforschung eingegangen werden, um die traditions- und literaturgeschichtlichen Prämissen der These vom neuen Exodus in Deuterocesaja kritisch zu evaluieren.

C. Die Frage nach einem neuen Exodus als traditions- und literaturgeschichtliches Problemfeld

Spricht man in Bezug auf deuterocesajanische Schriftprophetie von einem »zweiten« oder »neuen« Exodus, so ergibt das nur Sinn unter der Annahme, dass die Autoren bzw. Redaktoren die Vorstellung vom Auszug Israels aus Ägypten bzw. eine Version der berühmten Exoduserzählung Ex 1–14(15) als konkrete literarische Ausformung dieser Vorstellung gekannt und darauf rekurriert haben. Angesichts der komplexen, schwer zu rekonstruierenden Entstehungsgeschichte biblischer Vorstellungen und Texte verlangt diese Prämisse nach einer kritischen Überprüfung. Sowohl die Texte deuterocesajanischer Schriftprophetie als auch der Pentateuch sind nicht am Stück entstanden, sondern jeweils das Resultat einer langen, komplexen und dynamischen Wachstumsgeschichte.⁵⁶ Weiterhin fußen sowohl deuterocesajanische Schriftprophetie als auch der Pentateuch auf einer Diversität sehr unterschiedlicher Traditionen⁵⁷. Diese Traditionen sind teilweise bedeutend älter einzustufen als ihre konkreten literarischen Niederschläge in biblischen Texten. Darüber hinaus sind sie von den anderen, mögli-

⁵⁶ Da der kanonische Pentateuch in der Form des MT erstens auf eine narrative Fortsetzung in den Bereich der Vorderen Propheten hinein angelegt ist und zweitens auf eigenständigen literarisch-theologischen Textbereichen (priesterschriftliche Texte, Heiligkeitsgesetz, Bundesbuch, dtn-dtr Texte) beruht, muss der Pentateuch als Resultat einer komplexen Entstehungsgeschichte angesehen werden; vgl. KRATZ, Pentateuch, 33–36. Ein Überblick sowohl über die offenen und innerhalb der Pentateuchforschung kontrovers diskutierten Detailfragen hinsichtlich dieser Entstehungsgeschichte als auch der teils grundverschiedenen Prämissen der Analyse findet sich a. a. O., 36–61. Hinsichtlich der Entstehungsgeschichte deuterocesajanischer Schriftprophetie vgl. zum einen die redaktionskritischen Vorbemerkungen im exegetischen Hauptteil (E.1.) und zum anderen die Rekonstruktion verschiedener Stadien innerhalb dieses Buches (H.).

⁵⁷ Mit Traditionen sind kulturell über längere Zeit tradierte Vorstellungen gemeint, die von den konkreten Texten, welche diese Vorstellungen aufgreifen, zu differenzieren sind; vgl. UTZSCHNEIDER / NITSCHKE, Arbeitsbuch, 262.