

Jesaja 40–48

Übersetzt und ausgelegt von

Ulrich Berges

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Föhren
Gesetzt in der Gill Sans und Aldus
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-26836-6

Meiner Mutter

Cäcilia Berges
geb. Winkelmann

* 18.11.1923 † 8.3.2007

Inhalt

Vorwort	9
Literaturverzeichnis	11

Einleitung

1. Exegetische und hermeneutische Grundlagen	26
2. Eckpunkte in der Geschichte der Auslegung	28
2.1 Aufkommen der Deuterocesaja-Hypothese	30
2.2 Lang überhörte kritische Stimmen	34
2.3 Die Tempelsänger-Hypothese	38
3. Der geschichtliche Horizont von Jes 40–48	43
4. Sprache, Struktur und Redeformen	46
5. Jesaja 40–55 als dramatischer Text	64

Kommentierung

Ouvertüre Jes 40, 1–31	76
Jes 40, 1–11 Zion-Jerusalem-Ouvertüre	76
Jes 40, 12–31 Jakob-Israel-Ouvertüre	119

I. Akt: Jes 41, 1–42, 12 Die Ohnmacht der Völker und ihrer Götter und Gottes erneute Zusage für Jakob/Israel	167
---	-----

Erster Redegang: Jes 41, 1–20 Der Rechtsstreit um die Geschichts- mächtigkeit Gottes	172
---	-----

Inhalt

Zweiter Redegang: Jes 41, 21–42, 12 Erneute Gerichtsrede und Präsentation des Knechts	206
II. Akt: Jes 42, 13–44, 23 Die Auseinandersetzung JHWHs mit seinem blinden und tauben Knecht Jakob/Israel	245
Erster Redegang: Jes 42, 13–43, 13 JHWHs Überzeugungsarbeit am tauben und blinden Knecht	247
Zweiter Redegang: Jes 43, 14–44, 8 Weitere Überzeugungsarbeit am Knecht Jakob/Israel, Tilgung seiner Schuld und Verheißung von Segen	288
Abschluss des zweiten Aktes: Jes 44, 9–23 Kultbildpolemik, Heilswort/Mahnwort und Hymnus	332
III. Akt: Jes 44, 24–45, 25 Der Triumph JHWHs durch Kyrus und die Perser	363
IV. Akt: Jes 46–48 Die Niederlage der Götter Babels, das Ende der Weltmacht und die vollzogene Läuterung des Gottesvolkes	442
Jes 46 Die Niederlage der Götter Babels	443
Jes 47 Das Ende Babels und ihrer Beschwörungskünste	474
Jes 48 Die vollzogene Läuterung des Gottesvolkes	505
Bibelstellenregister	553

Vorwort

»R. Simon said: Israel said to Isaiah, Our teacher Isaiah, perhaps all things you say you make up out of your own head? Isaiah replied, Scripture does not say, ›Your God said‹, but ›Your God will keep on saying«.¹

Die hier angeführte rabbinische Lehrmeinung bezieht sich auf den programmatischen Beginn des in diesem Kommentar ausgelegten Textes: »Tröstet, tröstet mein Volk, *spricht* euer Gott« (Jes 40, 1). Wie in kaum einem anderen prophetischen Buch geht es in dieser Schrift, die den Namen des großen Jerusalemer Propheten trägt, um das bleibend gegenwärtige Sprechen des befreienden, tröstenden Gottes Israels. Über alle Zeit- und Epochengrenzen hinweg klingen diese die Vergangenheit klärenden, Gegenwart deutenden und Zukunft erschließenden Worte auf dem Resonanzboden der Jahrhunderte alten Berufungs- und Erwählungsgeschichte Jakobs. In der Stimme des Propheten nehmen neue Worte Gestalt an, in denen sich die Exilserfahrung des Gottesvolkes in Dichtung verdichtet. Aus Hörern werden Boten, aus Dichtern Propheten, aus Blinden und Tauben Zeugen für den einzig wahren Gott, dessen Ruhm nicht in Unterdrückung, sondern in Befreiung liegt. Wer sich der Schönheit und Tiefe dieser Gedichte stellt und sich auf den Weg ihrer dramatischen Abfolge einlässt, tritt ein in die Gemeinde des Knechts, die das neue und weltweite Gotteslob anstimmt.

Ich betrachte es als Vorrecht, vom Herausgeber des HThKAT, Prof. Dr. Erich Zenger mit der Kommentierung von Jes 40–66 [40–48; 49–55; 56–66] beauftragt worden zu sein. Die Verwandtschaft zwischen diesen Kapiteln und dem Buch der Psalmen mit ihren Trägergruppen ist ein Schatz, der uns auch als Ausleger verbindet und verbündet. Meine Freundschaft mit Prof. Dr. Wim Beuken, der mit Jes 1–12 und 13–27 bereits uneinholbar in Vorlage getreten ist und in absehbarer Zeit auch 28–39 vorlegen wird, hat mich sowohl wissenschaftlich als auch persönlich sehr bereichert. Einen Großteil des vorliegenden Kommentars hat er vorab gelesen und mit wichtigen Hinweisen versehen. So kommen die Jesajabände dieser Reihe zwar

¹ Pesiqta' de Rav Kahana' 16,10; aus *L. Teugels*, Consolation and Composition in a Rabbinic Homily on Isaiah 40 (Pesiqta' de Rav Kahana' 16), in: J. van Ruiten/M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Isaiah*. FS W. A. M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 446.

aus zwei verschiedenen Händen, tragen aber dennoch eine gemeinschaftliche Handschrift. Dass ich beiden Kollegen auf ihren früheren Lehrstühlen in Nimwegen und Münster nachfolgte, sei als biographische Notiz angefügt, die nicht nur mit Orten, sondern auch mit Inhalten zu tun hat.

Ein besonderer Dank gilt meinen Mitarbeiterinnen im Seminar für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments, der Sekretärin Frau Elfriede Brüning zusammen mit Zuzana Hrašová und Andrea Spans. Mit Kompetenz, Einsatzbereitschaft und Freundlichkeit haben sie dem vorliegenden Kommentarband in mehrfachen Durchgängen zur erforderlichen Manuskriptfassung verholfen. Dass diese Reihe nicht nur gute, sondern auch schöne Bücher hervorbringt, liegt nicht zuletzt an der Lektoratsarbeit des Herrn Dr. Suchla und an der drucktechnischen Betreuung durch Herrn Dr. Andres.

Möge die geneigte Leserschaft diesen Band als freudigen Versuch aufnehmen, die alten Worte des göttlichen Trostes aufs Neue zu hören, zu verstehen und auszulegen – denn es heißt ja nicht: »Dein Gott sprach«, sondern »Dein Gott spricht auch weiterhin ...«.

Münster, Neujahr 2008

Ulrich Berges

Einleitung

J. Becker, Isaias, der Prophet und sein Buch (SBS 30), Stuttgart 1968. – *U. Becker*, Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung: BThZ 21, 2004, 30–60. – *E. Ben Zvi*, Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati, in: L. L. Grabbe/A. Ogden Bellis (Hg.), The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets (JSOT.S 408), London 2004, 19–30. – *U. Berges*, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998. – *ders.*, Das Jesajabuch als literarische Kathedrale. Ein Rundgang durch die Jahrhunderte: BiKi 61, 2006, 190–197. – *ders.*, Profetie zonder profeteet. Het afscheid van Deuterokesaja, Nijmegen 2007. – *ders.*, Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese: BiKi 62, 2007, 249–252. – *ders.*, Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung: ThR 104, 2008, 3–14. – *ders.*, Farewell to Deutero-Isaiah or Prophecy without a Prophet, Congress Volume IOSOT 2007 (Ljubljana in Vorbereitung). – *J. Blenkinsopp*, Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity, Grand Rapids 2006. – *W. Caspari*, Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer. Jesaja 40–55 (BZAW 65), Gießen 1934. – *B. S. Childs*, The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture, Grand Rapids 2004. – *R. J. Coggins*, Do We Still Need Deutero-Isaiah?: JSOT 80, 1998, 77–92. – *J. H. Eaton*, Festal Drama in Deutero-Isaiah, London 1979. – *ders.*, The Isaiah Tradition, in: R. Coggins u. a. (Hg.), Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of P. R. Ackroyd, Cambridge 1982, 58–76. – *K. Elliger*, Deuterokesaja in seinem Verhältnis zu Tritokesaja (BWANT 11), Stuttgart 1933. – *R. Feuerstein*, Weshalb gibt es »Deuterokesaja«?, in: F. Diedrich/B. Willmes (Hg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jes 45, 7). Studien zur Botschaft der Propheten. FS L. Ruppert (FzB 88), Würzburg 1998, 93–134. – *C. Hardmeier*, Jesajaforschung im Umbruch: VF 31, 1986, 3–31. – *H.-J. Hermisson*, Neue Literatur zu Deuterokesaja (I): ThR 65, 2000, 237–284. – *ders.*, Neue Literatur zu Deuterokesaja (II): ThR 65, 2000, 379–430. – *P. Höffken*, Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2004. – *J. Jeremias*, Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten: JBTh 14, 1999, 19–35. – *J. W. Kleinig*, The Lord's Song. The Basis, Function and Significance of Choral Music in Chronicles (JSOT.S 156), Sheffield 1993. – *E. A. Knauf*, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion: BiKi 53, 1998, 118–126. – *K. Koenen*, Ethik und Eschatologie im Tritokesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990. – *W. Lau*, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225), Berlin 1994. – *K. Leder*, Universität Altdorf. Zur Theologie der Aufklärung in Franken. Die Theo-

Literatur

logische Fakultät in Altdorf 1750–1809, Nürnberg 1965. – *H. Leene*, Auf der Suche nach einem redaktionskritischen Modell für Jesaja 40–55: ThLZ 121, 1996, 803–818. – *ders.*, History and Eschatology in Deutero-Isaiah, in: J. van Ruiten/M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Isaiah. FS W. A. M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 221–249. – *D. Michel*, Deuterocesaja: TRE 8, Berlin 1981, 510–530. – *ders.*, Das Rätsel Deuterocesaja: ThViat 13, 1977, 115–132 (neu abgedruckt in: *ders.*, Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte [ThBü 93], Gütersloh 1997, 199–218). – *M. Mulzer*, Döderlein und Deuterocesaja: BN 66, 1993, 15–22. – *E. Otto*, Welcher Bund ist ewig? Die Bundestheologie priesterlicher Schriftgelehrter im Pentateuch und in der Tradentenprophetie im Jeremiabuch, in: C. Dohmen/C. Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS F. L. Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2007, 161–169. – *H. Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Bd. I–IV, München 1990–2001. – *J. F. A. Sawyer*, The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity, Cambridge 1996. – *H. C. Schmitt*, Prophetie und Schultheologie im Deuterocesajabuch. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40–55: ZAW 91, 1979, 43–61. – *B. Schramm*, The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration (JSOT.S 193), Sheffield 1995. – *U. Simon*, Ibn Ezra between Medievalism and Modernism. The Case of Isaiah XL–LXVI (VTS 36), Leiden 1985, 257–271. – *R. Smend*, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989. – *O. H. Steck*, Deuterocesaja als theologischer Denker, in: *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThBü 70), München 1969/1982, 204–220. – *ders.*, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Neukirchen-Vluyn 1996. – *ders.*, Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001. – *R. L. Wilken (Hg.)*, Isaiah: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators, Grand Rapids 2007.

1. Exegetische und hermeneutische Grundlagen

Die Erforschung der prophetischen Schriften der hebräischen Bibel bzw. des Ersten/Alten Testaments hat in den letzten zwanzig Jahren einen großen Wandel erlebt.¹ Das Ziel früherer Ausleger, die vermutlich ältesten prophetischen Logien und Erzählungen vom Staub epigonenhafter Erweiterungen und Zusätze zu befreien, wird heute auch von überzeugten Literar- und Redaktionskritikern so nicht mehr vertreten. Die Rückfrage nach dem Prophetenwort bleibt zwar weiterhin gültig (vgl. *Jeremias*, Prophetenwort 1999), geht nun aber mit größerer Zurückhaltung und einem geschärften Blick für das literarische Gesamtwerk einher. Prophetische Schriften sind keine Worthalden, in denen die *ipsissima verba* der Gottesmänner wie Perlen im Acker verborgen liegen, sondern gleichen literarischen Kathedralen, an de-

Literarische
Kathedralen

¹ Zu grundlegenden Gedanken dieser Einleitung s. *Berges*, Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung: ThR 104, 2008, 3–14.

nen die besten Baumeister der hebräischen Bibel Jahrhunderte lang arbeiteten. Für das Buch Jesaja ergibt sich eine produktive Bauphase, die von den Anfängen der literarischen Tradition des Jerusalemer Propheten Jesaja ben Amoz im letzten Drittel des 8. Jh.s v. Chr. bis ins 3. Jh. v. Chr. reicht. Dabei lag kein Bauplan vor, nach dem das Werk von Anfang an zu wachsen gehabt hätte, sondern neben mehr oder weniger deutlich markierten Teilkompositionen, die wie Kirchenschiffe die Endgestalt dominieren (vgl. Jes 1–12; 13–27; 28–35; 36–39; 40–48; 49–55; 56–66), lassen sich literarische Verstrebungen (u. a. Heimkehr- und Diasporathematik in Jes 11, 11–16; 27, 12–13; 35, 9b–10; 51, 10–11; 62, 12; Edom-Thematik in Jes 34; 63, 1–6; Frevlerproblematik in Jes 48, 22; 57, 21; 66, 24) sowie eigens geschaffene Brückentexte (Jes 33; 35) ausmachen. Neben größten Klammern (1; 66) finden sich zahlreiche Ziselierungen, die kleinflächig oder auch nur ganz punktuell neue Akzente setzen (6, 13bβ).

Die Zeiträume und politischen Entwicklungen der assyrischen, babylonischen, persischen bis hin zu den Anfängen der griechischen Herrschaft über Juda und Jerusalem haben in dieser geschichtstheologischen Komposition ihren Niederschlag gefunden. Das Jesajabuch ist somit das verdichtete Lob auf das Gotteswort, das alle Zeiten und Räume durchhallt, weltpolitische Umbrüche ansagt und Wirklichkeit werden lässt. Das Gotteswort ist darin nicht unveränderlich in Buchstaben gegossen, sondern in seinem paradigmatischen, die Geschichte bestimmenden Charakter zur Sprache gebracht (vgl. *Becker*, *Wiederentdeckung* 2004, 37). Im Vergleich mit den beiden anderen prophetischen Kathedralen des Jeremia- und Ezechielbuches, die jeweils anderen Trägergruppen mit je eigenen theologischen Ausrichtungen verpflichtet sind, ist das Jesajabuch die Symphonie des Gotteswortes, das Israel und die Völker gleichermaßen trifft und betrifft. Die beiden Ouvertüren zum Gesamtbuch (1, 2–2, 5; 2, 6–4, 6) mit ihrer abwechselnden Zentrierung auf das Gottesvolk und die Völker bringen dies deutlich zum Ausdruck (*Beuken*, *Jesaja 1–12* 2003, 60). Wenn es einen Begriff gibt, der das Gesamtbuch in Anlage und Aussage auf einen Nenner bringt, dann ist es *הוֹרָא* »Vision/Schauung«, wie es die Überschrift in 1, 1 anzeigt (vgl. *הוֹרָא* in 21, 2; 29, 11; Verbform in 2, 1; 13, 1).

Die textimmanenten Signale von Überschriften, Kompositionsbögen, Stichwortvernetzungen etc. haben in der aktuellen Auslegung zunehmend an Gewicht und Aufmerksamkeit gewonnen. So sind sich die exegetischen Lager von Synchronie und Diachronie (*Berges*, *Synchronie* 2007, 249 ff.) zusehends einig, dass die Buchgestalt in der je eigenen sprachlichen und kulturellen Ausformung (MT, LXX, Qumran [vgl. 1QJes^a]) sowohl Ausgangs- als auch Zielpunkt der Auslegung sein muss: »Das ist die Lage: Vor dem Propheten steht das Buch. Wer zum Propheten will, ist zuerst an das Buch gewiesen. Gegenüber der lange alles dominierenden Rückfrage nach den prophetischen Personen ist deshalb die klärende Nachfrage nach den

Geschichtstheologische Komposition

Ausgangs- und Zielpunkt der Auslegung: Buchgestalt

prophetischen *Büchern* jetzt die vordringliche Aufgabe« (Steck, Prophetenbücher 1996, 7). Die Exegese hat sich dieser neuen Herausforderung zu stellen, so dass Teilkomentierungen biblischer Bücher, die aus zeit- und arbeitstechnischen Gründen oftmals unvermeidlich geworden sind, nicht losgelöst voneinander, sondern im Gespräch miteinander geschehen sollten.² Die wissenschaftliche Auslegung will die Leser durch das Wort- und Bedeutungsgeflecht der biblischen Bücher führen, was bei den prophetischen Schriften wegen ihrer diskursiven Sprunghaftigkeit eine besondere Herausforderung darstellt. Dabei spielt die historische Verortung der Literaturwerdung gerade wegen der Jahrhunderte langen Genese des Buches eine wichtige Rolle, wenn sie auch nicht als Generalschlüssel für die Auslegung missverstanden werden darf. So bleibt die geschichtliche Dimension ein unaufgebbarer Aspekt akademischer Schriftauslegung und Theologie. Wie die heutigen Leser ihre individuellen und kollektiven Bedingungen bewusst oder unbewusst mit in den Lese- und Verstehensprozess einbringen, so haben auch die Verfasser der biblischen Bücher ihre je eigenen geschichtlichen Verortungen mit in den Text einfließen lassen. Die Multiperspektivität gilt für die beiden Pole von Textproduktion und Textrezeption gleichermaßen. Das synchrone Anliegen der vorliegenden Auslegung gilt der literarischen Schönheit, der gelungenen Komponiertheit, dem wechselvoll dramatischen Ablauf der Stimmen und der raum- und zeitübergreifenden theologischen Bedeutung des Gotteswortes. Das diachrone Anliegen besteht darin, die Entstehungssituation(en) dieser Kapitel so aufzuarbeiten, dass das Gespräch mit dem Text an historischer Tiefenschärfe gewinnt: »Nicht wie ein Prophetenbuch damals bis heute gelesen werden kann – die Möglichkeiten sind Legion –, sondern wie es gegebenenfalls innerhalb seiner formativen Zeit nach dem Willen seiner Gestalter jeweils gelesen werden soll, muß uns beschäftigen, weil dies die Formation als historischen Vorgang seiner Zeit bestimmt. Auf die im Buch selbst gesetzten Signale und auf die im Buch selbst vorgeführten, rezeptionellen Bearbeitungsvorgänge kommt es an!« (Steck, Prophetenbücher 1996, 17). Genese und Geltung, Wachstum und Bedeutung literarischer Texte stellen keine Gegensätze dar, sondern bedingen und befruchten einander (Berges, Synchronie 2007, 249 ff.).

Synchrones
Anliegen

Diachrones
Anliegen

2. Eckpunkte in der Geschichte der Auslegung

Die wechselvolle Geschichte der Auslegung des Jesajabuches lässt sich auf die Kurzformel bringen: vom Buch des Propheten Jesaja zu drei Büchern, zum Buch, das seinen Namen trägt. In der ersten und längsten Epoche der

² Die freundschaftliche Zusammenarbeit mit *Wim Beuken* sei hier nochmals eigens erwähnt.

Auslegung, die mit dem Ende der Textproduktion im dritten Jahrhundert v. Chr. einsetzt und über die rabbinisch-talmudische und patristische Ära bis zur Zeit der Aufklärung reicht, galt der Jerusalemer Prophet יְשַׁעְיָהוּ בֶן-אֲמוּזַבַּי »Jesaja, Ben Amoz« unbestritten als die Autorität hinter der gleichnamigen Schrift (dazu insgesamt *Reventlow*, Bibelauslegung 1990–2001; speziell zu Jesaja, *Sawyer*, Fifth Gospel 1996; *Childs*, Struggle 2004; *Blenkinsopp*, Opening 2006). Der Begriff »Autor« ist hier bewusst vermieden, weil zum einen die biblische Tradition Jesaja ben Amoz nicht als Verfasser, sondern als »Visionär« benennt (Jes 1, 1; 2, 1; vgl. Sir 48, 22) und zum anderen, weil es im biblischen Israel das Konzept des Autors als unabhängiger Verfasserpersönlichkeit noch nicht gab: »In der namentlichen Angabe von ›Autoritäten‹ im Talmud und ihrem Fehlen in der Tora drückt sich der Unterschied zwischen hellenistischem und vor-hellenistischem Judentum aus. Traditionsliteratur, und nicht Autoren-Literatur, sind beide: Sammlungen dessen, was im Namen von Autoritäten, nicht Autoren, gelehrt und überliefert wird. Weil es nicht auf den Autor ankommt, sondern auf die Autorität, in deren Namen man denkt und weiterdenkt, können die großen Prophetenbücher recht wenige der Worte des historischen Jesaja, Jeremia oder Ezechiel enthalten, ohne dadurch falsch betitelt zu sein« (*Knauf*, Audiatur 1998, 121). Dem Fehlen des Autors im Sinne der klassisch griechisch-römischen Literatur entspricht die Abwesenheit des Buches als schriftstellerisches Produkt für eine breitere Öffentlichkeit: »Literatur blieb das geistige Eigentum jener Gruppe, die sie besaß und die darüber verfügen konnte. Eine ›Veröffentlichung‹ gab es nur in Form der Inschrift (Dtn 27, 2–4.8) oder der öffentlichen Verlesung (Dtn 30, 10–13; Neh 8, 3–8). Veröffentlichung war ein Staatsakt« (*Knauf*, Audiatur 1998, 121). Sowohl der kollektive Verfassercharakter als auch das gruppenspezifische Besitzverhältnis dieser Art von Literatur ist stärker als bisher in der Auslegung zu beachten. Es ist zu denken an: »Fachleute, geschulte und sich schulende Insider, die ihre Schriften im Dienste fließender Relecture aufs genaueste in Abfolge und Aussage kennen – professioneller Autoren- und Leserkreis in einem. Erst nach der Kanonisierung, als der Fluß produktiver Relecture zum Stehen gekommen war, wird dies anders und kann exegetisch vereinzelt Gebrauch bis hin zu atomistischer Auslegung weichen. Zuvor jedoch sind es Fachleute, die ganze Bücher und Bücherfolgen betreuen« (*Steck*, Prophetenbücher 1996, 168; vgl. auch 15).

Autorität
Jesajas

Traditions-
literatur

Die großen prophetischen Gestalten der gleichnamigen Rollen waren also keine Autoren im heutigen Sinne, sondern Autoritäten und Begründer theologischer Diskurse und Diskursgemeinschaften, die auch miteinander konkurrierten: »Nebeneinander, aber nicht unabhängig voneinander existierten schulmäßig funktionierende Diskurse der Fortschreibung als Auslegung autoritativer Worte, die dem jeweiligen Diskursgründer zugeschrieben wurden. Während für die priesterliche Schriftgelehrsamkeit Mose als

»Jesaja ben Amoz« als Diskursgründer

Diskursgründer galt, dem auch die nachexilischen fortschreibenden Auslegungen seiner Worte aus vorexilischer und exilischer Zeit in Deuteronomium und Priesterschrift in den Mund gelegt und damit autorisiert wurden, wurden in Kreisen der Tradentenprophetie Worte der prophetischen Diskursgründer eines Jesaja, Jeremia oder Ezechiel fortschreibend ausgelegt und diesen Diskursgründern in den Mund gelegt und erhielten so ihre Legitimation durch die prophetische Autorität in Konkurrenz zu Mose Funktion, Offenbarungsmittler göttlicher Worte zu sein« (*Otto*, Bund 2007, 161). Die zahlenmäßig kleine Elite der kleinen Provinz Jehud in persischer Zeit, die der Rezeption und Produktion literarischer Texte fähig war, muss sich untereinander gekannt haben, zumal als zentraler Ort des wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebens allein der wiedererrichtete Jerusalemer Tempel in Frage kommt. Bei allen Differenzen in Einzelfragen lag diesen Literaten doch gemeinsam die nachexilische Zukunft Jerusalems am Herzen (vgl. *Ben Zvi*, *Observations* 2004, 25–27).

Als Autorität, als Diskursgründer kennen die biblische Tradition und die darauf folgenden Auslegungen bis zum Ausgang des 18. Jh.s allein Jesaja ben Amoz. Alles das, was sich in dieser Schriftrolle findet, gilt als Vision dieses Gottesmannes. So schließt sich in der großen Jesajarolle von Qumran (1QJes^a) aus dem letzten Drittel des 2. Jh.s v. Chr. der Vers Jes 40, 1 unmittelbar an den letzten Vers von Kap. 39 an als letzte Zeile einer Kolumne (*Parry* 65–67). Von einem epochalen Neuanfang kann keine Rede sein, denn die Schauung Jesajas ben Amoz setzt sich in Jes 40 ff. nahtlos fort. Diese Ansicht wird auch von Sirach 48, 22–25 geteilt, da sich dort die Tröstung Zions (Jes 40, 1) ebenfalls unmittelbar an die Genesung Hiskijas durch den Propheten (vgl. Jes 38) anschließt.

Abraham Ibn Esra: Erste Kritik

Eine Ausnahme ist jedoch hervorzuheben: So hegte der jüdische Ausleger Abraham Ibn Esra in seinem Jesajakommentar von 1145 Zweifel daran, ob der Jerusalemer Prophet vom Ende des 8. Jh.s v. Chr. auch die Trostworte ab Kapitel 40 gesprochen haben könne, da diese sich bereits auf das Ende des babylonischen Exils bezögen. Doch aus Sorge um die Reaktion der Orthodoxie vermied er eine explizitere Stellungnahme (*Reventlow*, *Bibelauslegung* II 1994, 256–257; *Simon*, *Ibn Ezra* 1985, 257 ff.).

2.1 Aufkommen der Deuterojesaja-Hypothese

Bedeutung der historisch-kritischen Jesajauslegung

Der Graben in der erzählten Zeit [= Buchzeit] von 150 Jahren zwischen dem letzten Auftreten Jesajas in Jes 39 nach der Belagerung Jerusalems durch den Assyrer Sanherib im Jahre 701 v. Chr. und den Trostworten in Jes 40, 1 ff., die den erfolgreichen Siegeszug des Persers Kyrus ab 550 v. Chr. voraussetzen, ließ sich nach dem Aufkommen der historisch-kritischen Bibelauslegung nicht mehr mit dem Hinweis auf die visionäre Kraft des Jerusalemer Pro-

pheten überbrücken. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn die Ansicht, inspirierte Gottesmänner könnten die Zukunft problemlos vorhersagen, auch heute *noch* bzw. *wieder* in konservativen Kreisen vertreten wird: »Jesaja aus Jerusalem hat das babylonische Exil in der Tat vorausgesagt und damit gezeigt, wie die alles überragende Theologie, die er an die Ereignisse in seiner eigenen Lebenszeit anlegte, noch gewaltiger in Bezug auf jene neuen Situationen werden sollte, die er in groben Zügen, nicht aber im Detail vorhersah« (*Oswald* 6, übers. U. B.).³ Gegen diese Argumentation spricht nicht nur die Tatsache, dass in 44, 28; 45, 1 der Name des Persers ausdrücklich genannt ist⁴, sondern auch, dass das babylonisch-exilische Setting der Kapitel 40–48 nicht zu leugnen ist. Davon unberührt bleibt die Frage, wo sich die Verfasser bei der Abfassung dieser Texte tatsächlich befunden haben (anders *Barstad*, *Captivity* 1997).

An der Frage, was Propheten an Zukünftigem vorausgesagt haben können, entzündete sich im ausgehenden 18. Jh. der Streit zwischen kirchlicher und rationalistischer Auslegung. So schrieb Johann Christoph Döderlein (1746–1792), Professor an der fränkischen Universität zu Altdorf: »Die Dogmatik der Christen kann nicht die Dogmatik der Zeitgenossen des Esaias seyn, und wo Cyrus beschrieben ist, da denke ich nicht an den Messias« und er stellt sich die Frage, »... ob es nicht glaublich sey, daß dieser ganze Abschnitt erst während des Babylonischen Exils sey niedergeschrieben worden?« (*Auserlesene theologische Bibliothek* Bd. I/11, 832). Wenige Jahre später, in der dritten Auflage seines Jesaja-Kommentars aus dem Jahre 1789 formuliert *Döderlein* die entscheidende These, dass die Kapitel 40 ff. nicht Jesaja zuzuschreiben, sondern am Ende des Exils von einem anonymen bzw. homonymen Propheten verfasst worden seien.⁵ Auch ohne diesem Propheten einen Namen gegeben zu haben, gilt *Döderlein* zu Recht als der Entdecker der deuterjesajanischen Hypothese (zur Person *Döderleins*, siehe *Leder*, *Universität Altdorf* 1965, 168–173 [*»Döderlein als Exeget des Alten Testaments«*]; vgl. *Mulzer*, *Döderlein* 1993, 15 ff.). Zwischen rationalis-

Johann Christoph
Döderlein:
Entdecker der
Deuterjesaja-
Hypothese

³ Der Wert dieses philologisch gelungenen Kommentars mit vielen wertvollen Beobachtungen soll damit nicht geschmälert werden. In die gleiche »dogmatische« Richtung gehen die Kommentare von *Motyer* (1993) und *Young* (1965–1972) sowie die Monographie von *Allis*, *Unity* 1950. Vgl. die radikal-konservativen Ansichten aus dem 19. Jh. bei *Alexander* 23, der die deutschsprachige Exegese anklagt, »ad nauseam« den Unterschied zwischen heiliger Schrift und profaner Literatur verwischt zu haben.

⁴ Hier deutet *Oswald* 196 vorsichtig die Möglichkeit einer Traditionsbildung durch Schüler an, wenn er an dieser Stelle von »der Person oder den Personen, verantwortlich für die Endgestalt des Buches ...« spricht.

⁵ *Ioannes Christophorus Doederlein*, *Esaias ex recensione textus hebraei ad fidem codicum manuscriptorum et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti, editio tertium recognita, Norimbergae et Altdorfi* 1789, XV: »... sub finem exilii ab anonymo quodam homonymo antiquo vate ...«. Das könne ohne Gefahr, aber mit Vorteil behauptet werden: »Quod quidem nullo periculo, multo autem commodo statuitur« (ebd. XV).

tischer und orthodoxer Auslegung fand der Professor zu Altdorf einen goldenen Mittelweg: Zwar stammen die Kapitel 40 ff. nicht aus der Feder des Jerusalemer Jesaja, aber deshalb sind sie nicht bar göttlicher Inspiration und Geltung, denn sie wurden von einem wahren, geisterfüllten Gottesmann verfasst, dessen Name und Identität aber unbekannt geblieben sind. Im Gegensatz zu den eher sporadischen Anmerkungen Döderleins zum Problem der Authentizität von Kap. 40 ff. taucht Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) tiefer in die Materie ein und kommt zu einem differenzierteren Bild (*Smend, Alttestamentler* 1989, 31 f.): »Nach den Einsichten, die ich von unsrem Jesaias erlangt habe, scheinen Orakel aus den verschiedensten Zeiten und von ganz verschiedenen Propheten unter seinem Namen gesammelt, und wie einzelne namenlose Perlen auf eine langen Schnur gereiht zu seyn« (*Eichhorn, Einleitung* Bd. IV, Göttingen ⁴1824, 82 f.).⁶

Johann Gottfried
Eichhorn

Der Hypothese Döderleins von zwei Propheten für die Kapitel 1–39 [Jesaja ben Amoz] und 40–66 [Anonymus] verhalf Bernhard Duhm (1847–1928) in modifizierter Form in seinem Jesajakommentar aus dem Jahre 1892 zum Durchbruch. Zum einen sprach er dem exilischen Anonymus die vier Ebed-Jahwe-Lieder in Jes 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12 ab (»Jünger und jedenfalls nachexilisch ... die ohne Zweifel von Einem Dichter abstammen und wohl nur einen Teil seiner Gedichte bilden, mögen die nicht aufgenommenen früh verloren gegangen sein oder sich wegen zu persönlicher Haltung nicht zur Aufnahme in die Prophetenschrift geeignet haben«, ebd. 14), zum anderen wies er Jes 56–66 einem dritten, noch später auftretenden Propheten zu (»c. 56–66, die sich nach Form und Inhalt als Erzeugnis eines einzigen Schriftstellers ausweist, den wir der Kürze halber Tritojesaja nennen«, ebd. 15). *Duhm* hat damit nicht nur »Tritojesaja« entdeckt, sondern vor allem dem exilischen Anonymus der Kap. 40–55 den [Kunst-]Namen »Deuterojesaja« gegeben und ihm ein theologisches Profil verschafft. Für den Baseler Alttestamentler war er nicht nur einer der Schriftpropheten, sondern der Höhepunkt und die Summe der altisraelitischen Prophetie überhaupt (*Duhm, Propheten* 1916, 292). Es ist eine der Paradoxien in der Forschung, dass Duhm auf der ersten Seite seines Jesajakommentars die Anonymität der alttestamentlichen Schriften betont, dabei speziell das Dodekapropheton und Jesaja als »Sammelschriften« bezeichnet, dann aber dem exilischen Deuterojesaja eine Persönlichkeit verschafft, die genau diese Anonymität überspielt und fast vergessen macht. Wegen der Bedeutung dieses Missverhältnisses sei eine längere Passage zitiert: »Die späteren Juden hatten kein literarisches Interesse; da doch alle Weissagung von Gott

Bernhard Duhm:
Deuterojesaja
und Tritojesaja

⁶ *Eichhorn, Einleitung* IV ⁴1824, 114: »Alle Umstände, dünkt mich, führen darauf, daß unser Jesaias eine nach dem Babylonischen Exil gesammelte Anthologie von Orakeln sey, zu deren ersten Grundlage eine Sammlung Jesaianischer Weissagungen gemacht worden.«

eingegeben wird und nur ihm angehört, so kam auf die menschliche Person, der er sie eingab, nicht viel an. Ohnehin ist ihnen der Begriff des Schriftstellers, seiner Ehren, Rechte und Pflichten, eigentlich niemals aufgegangen, auch die Namen ihrer Historiker und Dichter waren ihnen vollkommen gleichgültig. Es ist ein kulturgeschichtlicher Missgriff, unsere literarischen Anschauungen auf die israelitisch-jüdische Literatur zu übertragen: das tun aber diejenigen, die sich darauf verbeißen, Jesaja für den Autor des Buches Jes. oder Mose für den des Pentateuch deshalb zu halten, weil die späteren Juden sie dafür hielten; diese Juden würden über den Eifer, mit dem die ›Echtheitsfragen‹ in den letzten beiden Jahrhunderten ausgefochten sind, erstaunt gewesen sein und den Sinn und Nutzen solcher Kämpfe garnicht begriffen haben« (*Duhm* 7). So rechnet er mit vielen exilischen und nachexilischen Anonymi, die in einem langen Prozess Aufnahme ins Buch Jesaja fanden: »Die meisten der jetzt in der Sammlung vertretenen Autoren, ja sogar mehrere Sammler haben es sich nicht träumen lassen, dass sie für ein einstiges Buch Jes. tätig waren« (*Duhm* 8). Anders als in der (populär-)wissenschaftlichen Rezeption hat Duhm selbst nicht nur von zwei (Deutero- und Tritojesaja), sondern von einer Vielzahl von Anonymi gesprochen, die auch in Jes 1–39 ihre Spuren hinterlassen hätten (vgl. Jes 13,2–22; 14,4b–21; 21,1–15; *Duhm* 18).⁷ Seine Strategie ist eindeutig: Für alle Passagen im Buch Jesaja, die wegen ihrer Situierung und Aussage nicht in die Zeit des Jerusalemer Propheten passen, werden anonyme Verfasser verantwortlich gemacht. Wäre Duhm konsequent gewesen, hätte er sie »Quarto-, Quinto-Sexto-Jesaja« nennen müssen. Höchst wahrscheinlich wäre man dann seiner Deutero- und Tritojesaja-Hypothese sehr viel kritischer begegnet. So aber nährt der Kunstname Deuterojesaja bis heute die Ansicht, abgesehen vom eigentlichen Namen wisse man doch recht viel von diesem exilischen Dichter und Theologen. Zwar hatte Duhm die Vielschichtigkeit der im Jesajabuch versammelten Texte gesehen, aber sie als Kind seiner Zeit doch letztlich an individuelle Verfasserpersönlichkeiten gekoppelt. Dass professionelle Schreiber- und Dichterschulen hinter diesen Texten stehen, wie das heute u. a. für die Psalmen, das Deuteronomium und die priester-schriftlichen Traditionen als selbstverständlich gilt, war noch nicht wirklich in den Blick genommen. Besonders im Fall von Jes 40–55 war die Leitidee prägend, dass große Literatur nur von großen Autoren stammen könne und so entwarf Duhm ein eindrucksvolles Bild von Deuterojesaja: »Er war wohl noch ein jüngerer Mann, als er um 540 vor Chr. seine prophetischen Dichtungen schrieb ... Fern vom wirklichen Volk ist er nicht mehr ein Prophet

Vielzahl von
Anonymi

Kunstname
Deuterojesaja

⁷ Vgl. *Duhm*, *Propheten* 1916, 285, führt unter dem Titel »Deuterojesaja und die gleichzeitigen Anonymi« aus: »Von drei jüdischen Autoren, deren Namen wir nicht kennen, besitzen wir prophetische Dichtungen aus dieser Zeit, von dem sogenannten Deuterojesaja und zwei anderen, von denen der eine mehr Poet als Prophet, der andere ein echter Seher ist.«

wie die alten von Amos bis Jeremia, kann nicht in öffentlicher Rede eine Volksgemeinde zum Handeln auffordern oder auch vom Handeln abmahnen, die schlechten Elemente angreifen, die sozialen Missstände rügen, die Niederen gegen die Gewalthaber in Schutz nehmen; er kann nur schreiben, er wird Schriftsteller wie Hesekiel. Aber er ist freilich ein ganz anders gearteteter Schriftsteller. Denn wie Hesekiel Priester, Schriftgelehrter, Apokalyptiker ist und darum in Prosa schreibt, so ist er ein **Poet**, ein Dichter mit reicher Phantasie, mit idealistischem Hochflug der Gedanken, mit einem beweglichen, sanguinischen Temperament, stets pathetisch, oft überschwänglich, laut und geräuschvoll, bisweilen ungestüm, dann wieder voll weicher, warmer, liebkosender Worte für ›Jakob‹, für Jahwes Liebling, für das ›Frömmchen‹. Er ist auch belesen, aber in anderer Art wie Hesekiel, er kennt den Jahwisten, den Jesaia und Jeremia, aber er verarbeitet das Gelesene nicht zu schwerfälliger Gelehrsamkeit oder gar zu apokalyptischen Konstruktionen, sondern knüpft große Gedanken daran über Gott, die Welt, und vor allem die von Gott geschaffene und ihrem Ziel zugeführte Geschichte der Menschheit. Darum ist er der Mann, der berufen war, die **Summe der Prophetie** zu ziehen, der den Lesern, die ihm in Dichters Lande zu folgen vermochten, die Größe und Höhe ihrer Religion offenbaren und für deren Zukunft sie begeistern konnte« (*Duhm*, Propheten 1916, 291 f.; siehe auch *Duhm* 286 f.). Dieses Bild hat die Jesajaforschung der letzten einhundert Jahre zutiefst geprägt und beeinflusst. Aus der Hypothese wurde Wirklichkeit und aus dem namenlosen Anonymus ein Verfasser, der größte theologische Denker in der alttestamentlichen Prophetie.

2.2 Lang überhörte kritische Stimmen

Wilhelm Caspari:
Anonymer
Verfasser?

Wie des Öfteren bei Hypothesen, die allzu schnell zu nicht mehr hinterfragbaren Sicherheiten geworden sind, so hatten es auch die Einwände gegen den Duhmschen Deuterojesaja sehr schwer, Gehör zu finden. So stieß sich Wilhelm Caspari besonders an der Anonymität des vermeintlichen Verfassers von Jes 40–55: »Eine wirklichkeitstreue Betrachtung kann nicht in einem P-N [U. B. Personennamen] eine Äußerlichkeit sehen, welche für das Wesen der gesuchten Persönlichkeit belanglos sei, sondern den unerlässlichen Ansatz für personale Überlieferung und Ermittlungen. Ohne den Namen wäre der geschichtliche Mensch nicht vom vorgeschichtlichen zu unterscheiden. Keinem Porträtisten Dtjes's fehlten Pinsel Palette Farben Divination, nur – der Nagel zum Aufhängen des Gemäldes« (*Caspari*, Lieder 1934, 228). Das, was in Jes 40–55 an Person und Persönlichkeit des Verfassers fehlt, das lässt sich nicht durch einen Kunstnamen und die freie Konstruktion einer persönlichen Identität wettmachen. Doch die Vorstellung von Verkündigungsfragmenten des exilischen Anonymus, die aus Furcht

vor babylonischen Repressalien zuerst nur im engeren Kreis tradiert worden wären, begegnet immer wieder: »Ein recht plausibler Grund für die Anonymität könnte die politische Situation gewesen sein, in welcher der Prophet schrieb oder seine Zuhörerschaft anredete. Voraussagen über den Sieg des Cyrus und den Fall Babylons im Verein mit satirischen Äußerungen über den babylonischen Reichskult konnten nicht ohne Risiko sein, auch wenn sie im begrenzten Kreis der Diasporagemeinden kursierten« (*Blenkinsopp*, *Geschichte* 1998, 188). Aber das völlige Fehlen biographischer Elemente in diesen Kapiteln spricht gegen die Vorstellung einer bewusst verschwiegenen Identität!

Der große Erfolg der Deuterocesaja-Hypothese in Exegese, Theologie und Kirche liegt nicht in der stringenten exegetischen Argumentation begründet, sondern hat mit dem christlichen Prophetenverständnis zu tun. Als inspirierte Gottesmänner haben diese das Kommen der letzten und endgültigen Offenbarung in Jesus von Nazareth angekündigt. Das, was für die Propheten im Allgemeinen zutrifft, das muss erst recht für den Autor von Jes 40–55, den Evangelisten des Alten Testaments, gelten. »Es ist also zu fragen, ob bei der Postulierung eines Propheten Deuterocesaja nicht die Ansicht Pate gestanden hat, eine so überzeugende theologische Leistung könne nur von einem großen Individuum stammen« (*Michel*, *Deuterocesaja* 1981, 520; vgl. *ders.*, *Rätsel* 1977, 115 ff.; dazu zuletzt *Coggins*, *Deutero-Isaiah* 1998, 77 ff.). Zu den kritischen und allzu lange überhörten Stimmen gehört auch die von Joachim Becker aus dem Jahre 1968: »Die verbreitete Vorstellung von einer kurz vor 539 wirkenden – aus Verlegenheit ›Deuteroisaias‹ genannten – Prophetengestalt entspringt unbewußt dem Bestreben, einen angesehenen und bedeutsamen Text wie Is 40–55 vor dem Schicksal der redaktionellen Anonymität, die ihn exegetisch zur Bedeutungslosigkeit verurteilt hätte, zu bewahren. Oder umgekehrt: Man kann den Text nicht als redaktionell gelten lassen, weil er bedeutend ist, und schafft daher künstlich die Prophetengestalt des ›Deuteroisaias‹. Gerade die Tatsache, daß wir den Verfasser nicht mit Namen kennen, spricht dafür, daß ein Bearbeiter oder Redaktor am Werk ist. Wirkliche Prophetengestalten sind nicht anonym geblieben, wohl hingegen die großen Bearbeiter der biblischen Bücher, und das aus guten Gründen« (*Becker*, *Isaias* 1968, 38). Das Fazit leuchtet ein: Wegen der großen Bedeutung von Jes 40–55 für die christliche Verkündigung (besonders in Bezug auf die Texte vom leidenden Gottesknecht, allen voran Jes 52, 13–53, 12) war es lange Zeit unvorstellbar, diese Kapitel anonymer und kollektiver Dichtkunst zuzuweisen.

Die breite Akzeptanz der Deuterocesaja-Hypothese, gestützt durch ein passendes Prophetenbild aus christlicher Perspektive, war nicht zuletzt dafür verantwortlich, dass sich die redaktionskritische Forschung erst ab circa 1980 diesen Kapiteln zuwandte. Die mangelnde Einigkeit über die Kriterien redaktioneller Schichtungen führte unweigerlich zu unterschiedlichen Resul-

Erfolg der
Deuterocesaja-
hypothese und
christliches
Propheten-
verständnis

Redaktions-
kritische
Forschung

taten. Nach mehr als einem Vierteljahrhundert intensiver Forschung ist zwar noch kein Konsens erreicht, aber einige Grundlinien zeichnen sich doch ab. Dazu gehört die Ansicht, dass der Umfang einer Grundschrift, die auf die Hand eines exilischen Verfassers »Deuterocesaja« zurückgehen soll, zusehends geringer veranschlagt wird (vgl. *Hermisson*, Einheit 1989, 311; *Kratz* 217; *van Oorschot* 345; noch *Berges* 549). So reduziert sich das »Habitat« des exilischen Anonymus immer stärker auf Jes 40–48, wenn nicht gar nur auf Jes 40–45.⁸ Einige Ausleger halten allein die Verse für »deuterocesajanisch«, die mehr oder weniger explizit vom Siegeszug des Cyrus handeln.⁹

Mixtum
compositum

Die Annahme einer Grundschrift des exilischen Propheten, die für die Konstruktion einer Verfasserpersönlichkeit »Deuterocesaja« unabdingbar ist, hat Jürgen Werlitz in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1999 grundsätzlich in Frage gestellt. Danach gehören auch die seit Duhm ausgesonderten Gottesknechtlieder und Kultbildpolemiken zur ersten Komposition, die von Anfang an ein »mixtum compositum« aus den Händen literarisch geschulter Kreise war: »Der hier entwickelten Auffassung nach handelt es sich bei den für die Komposition von Jes 40–55 Verantwortlichen um eine Gruppe von Rückwanderern, die in einer Verbindung mit der vor-exilischen Tempelsängerschaft stehen und – nach ihrer Heimkehr in den dreißiger oder zwanziger Jahren des 6. Jh.s v. Chr. – in Jerusalem wohl Anschluß an diese Gruppe der Kultbediensteten gefunden haben. Diese Rückwanderer sehen sich als mit einer Tröstungsbotschaft für Zion beauftragt an, die freilich in Zion selbst auf Einwände gestoßen zu sein scheint. Diese Einwände führten offensichtlich zur Erstherausgabe des Buches. Dieses Buch dient primär der Selbstvergewisserung einer Gruppe im nachexilischen Jerusalem« (*Werlitz* 321). Diese Neuorientierung wurde jüngst von *Rainer Albertz*, *Exilzeit* 2001, 283 ff., aufgenommen und weiterentwickelt, so dass für ihn »Deuterocesaja« ein »heilsgeschichtliches Buch und eine dahinter stehende Prophetengruppe« (ebd. 286) bezeichnet. Ähnlich äußert sich *Keel*, *Geschichte* 2007, 857: »Das Dtjes-Buch dürfte aus dem Milieu des nicht-priesterlichen Kultpersonals, der Tempelsänger etc. stammen.«¹⁰ Die jüngeren und jüngsten Publikationen zu Jes 40–55 zeigen, dass von einem Verfasser »Deuterocesaja« nicht mehr selbstverständlich ausgegangen werden

⁸ Vgl. *Leene*, *Modell* 1996, 812: »In den Kapiteln Jes 40–48 gehören nach *Hermisson*, *Kratz* und *van Oorschot* resp. 70 %, 56 % und 40 % der Verse zur Grundschrift.«

⁹ So *Vermeulen*, *L'unité* 1989, 41: Jes 40,9.11; 40,12–41,5*; 41,21–29*; 42,5–7*; 44,24–28*; 45,1–7*; 45,11–13*; 46,9–11*; 48,12–15*.

¹⁰ An späteren Stellen bleibt die Deuterocesaja-These aber noch dominant: »Der namenlose Prophet, dessen Orakel ins Jesajabuch aufgenommen wurden, weil man sie als denen Jesajas kongenial empfand und der heute Deuterocesaja genannt wird ...« (*Keel*, *Geschichte* 2007, 1275; auch 1278).

kann (vgl. *Steck*, Israel 1992, 174 f.).¹¹ Dies gilt auch dann, wenn man sich nach wie vor für die Beibehaltung der Hypothese entscheidet.¹²

Die Vorstellung eines Verfasserkollektivs ist nicht neu, wie der Titel der bereits angeführten Monographie von Caspari »Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer« (1934) beweist. Neben einer Jesaja-Schule (*Eaton*, Festal Drama 1979, 119: »Isaianic circle«) dachte man spezieller an eine »Deuterodesaja-Schule« (*Schmitt*, Schultheologie 1979), in der Schüler die Worte des exilischen Propheten aufbewahrten, bearbeiteten und schließlich in die vorliegende Endfassung brachten. Nach *Williamson*, Book 1994, 188, habe Deuterodesaja seinen Text in Kenntnis des Protojesajabestandes geschrieben (»the literary deposit of Isaiah«) und dieser sei daher nur ein Vorspann zu Jes 40–55. Nach der Schulvorstellung wäre Tritodesaja einer aus dem Kreis gewesen, der die Botschaft des Meisters in nachexilischer Zeit fortschrieb und aktualisierte (so die einflussreiche These von *Elliger*, Deuterodesaja 1933, 220). Im Blick auf Jes 56–66 hat sich diese Schul- bzw. Schülerthese nicht durchsetzen können (*Koenen*, Ethik 1990; *Lau*, Prophetie 1994; *Schramm*, Opponents 1995), wie auch insgesamt der Duhmsche »Tritodesaja« von Anfang an viel weniger Anklang gefunden hatte als sein »Deuterodesaja«. Aber könnte der Exilsprophet nicht doch als »chef du groupe« aufgetreten sein, die dann seine Verkündigung weiter getragen und entwickelt hätte (vgl. *Michel*, Deuterodesaja 1981, 521; *Albertz*, Exilszeit 2001, 285 f.)? Diese Vorstellung liegt zwar im Bereich des Möglichen, ist aber dennoch nicht wahrscheinlich, denn was hätte eine solche Gruppe veranlassen können, den Namen ihres prophetischen Meisters nicht zu überliefern und darüber hinaus auf jede biographische Verankerung oder Inszenierung zu verzichten? So fehlt in Jes 40–55 jegliches »Ich« des vermeintlichen Exilspropheten, im Gegenteil zum ebenfalls in Babylonien agierenden Ezechiel (vgl. Ez 1, 1; Ez 24, 1; 26, 1; 29, 1).¹³ Anders als dort (vgl. Ez 6, 1; 7, 1; 12, 1.8 etc.) findet sich in Jes 40–55 nicht ein einziges Mal die Formulierung: »Das Wort JHWHs erging an mich«. An der massoretischen Lesart in 40,6 »und man/er sagt« muss festgehalten werden und das »Ich« in 48,16 ist auch nicht individuell auf »Deuterodesaja« auszulegen (s. u.). Die »Ich-Reden« im zweiten und dritten Gottesknechtslied (Jes 49, 1 ff.; 50, 4 ff.) können die-

Verfasserkollektiv

Schul- bzw. Schülerthese

¹¹ Vgl. *Ch. Levin*, Das Alte Testament, München ²2003, 85: »Doch ist die Frage nach der Person des Propheten bei diesem Buch noch weniger angemessen als sonst. Die eigene Prägung, die Deuterodesaja besitzt, beruht vor allem auf den verwendeten Gattungen. Sie ist keine individuelle Signatur«; *R. G. Kratz*, Die Propheten Israels, München 2003, 98: »Insofern ist die Gleichsetzung von Gottesknecht und Deuterodesaja durchaus richtig, nur, daß Deuterodesaja keine reale Person, sondern ein Buch ist und der Gottesknecht das fleischgewordene Gotteswort des Buches Deuterodesaja.«

¹² *K. Schmid*, Das Jesajabuch, in: J. C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2006, 314–334.328: »Man darf deshalb nach wie vor mit einem Propheten »Deuterodesaja« hinter Kap. 40 ff. rechnen, auch wenn wir seinen Namen nicht kennen.«

¹³ Bereits *Caspari*, Lieder 1934, 226: »An Dtjes fehlt sogar er, DÖDERLEINS anonymus vates.«

Biographisches
Vakuum

ses biographische Vakuum ebenfalls nicht füllen, denn diese Texte sind bekanntlich in einer »formgebundenen Sprache« geschrieben, die keine Einsicht in eine persönliche Lebensgeschichte ermöglicht.¹⁴ Gleiches gilt für die Darstellung des Leidens und Todes der Knechtsgestalt in Jes 52, 13–53, 12, was bereits Wellhausen in gewohnter Deutlichkeit unterstrich: »Die Annahme ist abenteuerlich, daß im Exil ein unvergleichlicher Prophet, womöglich von seinen eigenen Landsleuten, zum Märtyrer gemacht, dann aber verschollen wäre. Die Aussagen passen auch nicht auf einen wirklichen Propheten. Der hat nicht die Aufgabe und noch weniger den Erfolg, alle Heiden zu bekehren.«¹⁵

2.3 Die Tempelsänger-Hypothese

Die Stärke der Deuterocesaja-Hypothese lag neben der Hervorhebung des prophetischen Einzelcharismas auch in der Schwäche der alternativen Erklärungsmodelle begründet. Beispielhaft lässt sich dies am letzten Abschnitt der Monographie von *Caspari*, Lieder 1934, 244 zeigen: »Der persönliche Dtjes war eine Zimmerpflanze auf dem Gelehrten-Schreibtische. Ranken und Ableger, welche den Bestand des Buchs ausmachen, stammen schlechtweg von dem Baume der alttestamentlichen Religion und gedeihen auf dem Boden der Frömmigkeit, wie ihre Erforschung im Erdboden der geschichtlichen Tatsachen wurzelt«. So passend der erste Vergleich, so unzureichend ist die nachfolgende Erklärung. Die Kapitel Jes 40–48 sind zwar auch auf dem Boden der alttestamentlichen Frömmigkeit entstanden, aber die Erforschung der höchst brisanten Periode vor dem Untergang des neu-babylonischen Reichs (s. u.) hat gezeigt, wie besonders diese Kapitel die zeit- und religionsgeschichtliche Auseinandersetzung »JHWH oder die Fremdgötter« widerspiegeln. Diese Kapitel sind kein Selbstläufer der altisraelitischen Religion, sondern ein durch konkrete geschichtliche Umstände provoziertes literarisches und theologisches Höhepunkt des Ersten/Alten Testaments.

Nähe zur Sprach-
und Vorstellungswelt
der Psalmen

Die Nähe dieser Kapitel zur Sprach- und Vorstellungswelt der Psalmen ist seit langem beobachtet worden, unabhängig davon, ob man mit Deuterocesaja als Verfasser rechnet oder nicht: »Die intensive Verwendung der Sprach- und Formenwelt der Psalmen legt nahe, daß Dtjes aus den Kreisen der Kultsänger stammte; seine Anonymität entspräche der Namenlosigkeit

¹⁴ Vgl. H.-J. Hermisson, Deuterocesaja: RGG 2, Tübingen ⁴1999, 684 f.: »Mit einer verbreiteten Auslegung der Gottesknechtlieder ... kann man versuchen, hier etwas über die Person des Propheten zu erfahren, besonders sein Leiden und sein Tod, doch verbietet die formgebundene und bilderreiche Sprache jede nähere biogr. Deutung.«

¹⁵ J. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin ⁹1958; Neudruck 1981, 152 Anm. 1.

der Psalmendichter.«¹⁶ Doch bei diesen hat die biblische Tradition zum einen Personennamen überliefert (Asaf Ps 50; 73–83; Korach Ps 42–49; 84–85.87–88; Heman, Etan und die Esrachiter Ps 88–89) und zum anderen legt sie eine kollektive Verfasserschaft nahe. So wird z. B. der Psalm in 1 Chr 16, 8–36, der aus den Psalmen 105, 106 und 96 zusammengesetzt ist und wesentliche Elemente aus Jes 40 ff. aufnimmt, ebenfalls Asaf und seinen Söhnen zugesprochen. In 1 Chr 25, 1 ff. wird die musikalische Dichtkunst von Asaf, Heman und Jedutun ausdrücklich als »Prophetie« (נְבִיאִים) bezeichnet (vgl. *Kleinig*, *Lord's Song* 1993, 184). Eine solche kollektive Verfasserschaft hat auch, aber nicht nur, mit Gemeindebildung zu tun, sondern verweist darüber hinaus auf schriftgelehrte Kreise: »In den starken Heilsworten zeichnet sich ein Profil der Gemeinde ab. Es kommen Rufer, Prediger zu Wort, von »Propheten« ist nicht die Rede. Nur die literarischen Fußspuren der göttlich autorisierten Sprecher sind zu entdecken.«¹⁷

Für eine intensive literarische Produktion in exilisch-nachexilischer Zeit sprechen einige kollektive Klagen im Psalter, die als Reaktionen auf Deportation und Zerstörung zu verstehen sind (vgl. Ps 44; 78; 79; 106) und an der Tatsache von Klage- und Fastenfeiern in jener Zeit besteht kein Zweifel (Sach 7, 1 ff.; 8, 18 f.). Zu diesem Bereich der judäischen Volksklageliteratur gehört auch das Buch der Klagelieder (*Renkema*, *Lamentations* 1998; *Berges*, *Klagelieder* 2002). Der andere Bereich der kreativen Literaturproduktion zwischen 597–515 v. Chr. lag im babylonischen Exil und der Briefwechsel in Jer 29 bzw. der Flüchtlingsbote in Ez 24, 26 ff. und 33, 21 ff. deuten auf einen Informationsfluss zwischen Jerusalem und Babel hin (vgl. *Greenberg*, *Ezechiel* 21–37 2005, 384). Daher ist es gut möglich, dass sich analog zu den daheimgebliebenen Sängern exilierte Zunftgenossen daranmachten, ein Oratorium der Hoffnung zu entwerfen, das um 520 v. Chr. den Weg in die Heimat fand (vgl. *Steck*, *Israel* 1992, 196: »Sind die Deuterijosaja-Tradenten dieser Phase bei einem Wechsel von Babylonien nach Jerusalem/Juda in besonderen Kontakt mit diesen Kreisen gekommen?«). Für eine frühe Musikultur in Juda spricht die Tatsache, dass auf einem assyrischen Relief aus dem Palast Sanheribs exilierte Judäer mit dem Saiteninstrument der Leier abgebildet sind, ein ansonsten bei keiner anderen deportierten Volksgruppe belegtes Motiv.

Klage- und
Fastenfeiern
in Juda

Eben dieser assyrische König nennt in seinem Tribut aus Jerusalem, mit dem Hiskija sich und seine Hauptstadt im Jahre 701 v. Chr. aus der militärischen Umklammerung loskaufte, unter anderem auch »Sänger und Sängerrinnen« (TUAT I/4, 390; übers. *Borger*). Die sarkastische Aufforderung der babylonischen Sieger rund 130 Jahre später, die exilierten Judäer sollten

¹⁶ H. J. Hermisson, *Deuterijosaja*: RGG 2, Tübingen ⁴1999, 684; bereits *Kim*, *Verhältnis*, 1962, 264: »levitical background«.

¹⁷ E. S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit*. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005, 248.



Abb. 1.
Relief aus dem Palast Sanheribs in Ninive (705/4–681 v. Chr.). Deportierte Judäer (Tempelsänger?) begleiten ihren Gesang mit der Leier – eine ansonsten ungewöhnliche Betätigung von Exilierten.
Quelle: Nachzeichnung *Hildi Keel-Leu*

Kultmusikalische
Tradition im Exil

Status der
Tempelmusik

ihnen doch Lieder vom Zion singen (Ps 137, 3), setzt voraus, dass es innerhalb der Gola eine Gruppe von Menschen gab, in der die kultmusikalische Tradition der Zionslieder gepflegt wurde (vgl. *Keel*, *Geschichte* 2007, 733, besonders 1100ff.). Wenn in den Büchern der Chronik, Esra und Nehemia der Tempelmusik – anders als im priesterschriftlichen und ezechielischen Staatsentwurf – ein hoher Stellenwert eingeräumt wird (vgl. 1 Chr 15, 16–24; 16, 4–36.37–42; 23, 5; 2 Chr 29, 25 ff.; Neh 11, 23; 12, 27–43), setzt das ebenfalls eine gewachsene Tradition voraus. In diesen Schriften kommt den Asafiten eine besondere Stellung zu: So sind sie direkt zum Dienst an der Bundeslade in Jerusalem eingeteilt (1 Chr 16, 37 ff.), ihr Begründer Asaf wird »der Seher« (הַרְוֹהֵ) genannt (2 Chr 29, 30), auf ihn werden zwölf Psalmen zurückgeführt (50; 73–83)¹⁸ und »wahrscheinlich gehören die Asaf-Leute zur Rückkehrer-Elite, während die Hema- und Jedutun-Leute im Land geblieben waren« (*Keel*, *Geschichte* 2007, 1101). Sollte diese Einschätzung richtig sein, wäre ein weiteres Indiz dafür gewonnen, dass es levitische Sängergruppen in exilischer Zeit sowohl in der jüdischen Heimat als auch in der Gola gegeben hat (vgl. *Höffken* 23 f.).¹⁹

¹⁸ Die Korachiter sind in Chr nicht stark vertreten – wohl wegen des Makels des Korachaufstandes in Num 16–17 (so *Keel*, *Geschichte* 2007, 1101).

¹⁹ Dabei tragen einige der levitischen Sänger unterschiedlicher Gilden den Namen »Jesaja« (Esra 8, 19; 1 Chr 25, 3.15; in 1 Chr 26, 25: levitischer Schatzmeister). In den Papyri von Ele-