

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	38 (1982)
Heft:	3
Artikel:	Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes : eine traditionsgeschichtliche Studie zu Jes 25, 6-8; 24, 21-23 und Ex 24, 9-11
Autor:	Welten, Peter
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-878426

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 38

Heft 3

Mai/Juni 1982

Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes

Eine traditionsgeschichtliche Studie zu
Jes 25,6–8; 24,21–23 und Ex 24,9–11.¹

Immer wieder überrascht und fasziniert die bunte Fülle von Texten und theologischen Positionen, Fragestellungen und Ansätzen in den 66 Kapiteln des Jesajabuches. Was aber an diesem fünf Jahrhunderte umfassenden Kompendium theologischen Denkens noch mehr als die Fülle und Vielfalt erstaunt, ist ein überraschendes Mass an Übereinstimmungen zwischen diesen so verschiedenartigen Texten aus denkbar unterschiedlichen Epochen. Es sind Übereinstimmungen im Wortschatz, in Motiven und Traditionen zu beobachten. Manche Texte greifen auf jeweils ältere innerhalb dieses Schrifttums zurück. Ja, es scheint so etwas wie ein geheimes Thema, einen gemeinsamen Kristallisierungspunkt dieser Texte zu geben. Diese Gemeinsamkeit liegt im Bereich der Endzeiterwartung, von Eschatologie und Apokalyptik – Phänomene, die zwar im Grundsatz durchaus unterscheidbar sind, aber faktisch doch oft ineinander übergehen.

Allerdings begegnet nun auch innerhalb dieser gemeinsamen Thematik eine Fülle unterschiedlicher Entwürfe. So wird in Jes 35 ein ganzheitliches Heilwerden von Mensch und Natur erwartet, das nach Mt 11,1–6 im Wirken Jesu erfüllt wird – jedenfalls nach der Antwort Jesu an die Johannesjünger. In Jes 13; 14; 21,1–10; 47 begegnet in verschiedenster Weise die Ankündigung eines Gerichtshandels über Babylon, was in Apk 17,1–19,10 in der grandiosen Vision von der Hure Babylon aufgenommen ist. Unter den zahlreichen weiteren Themen,

¹ Diese Studie ist Teil der ungedruckten «Festgabe für Friedrich Lang zum 65. Geburtstag am 6. September 1978», Tübingen 1978, 778–798. In Grundzügen ist das Folgende im Januar 1978 als Gastvorlesung an der theologischen Fakultät der Universität Marburg vorgetragen worden.

die zwischen- und neutestamentliche Texte in hohem Mass prägen, begegnet in Jes 25,8 die Aussage über die Vernichtung des Todes, die in I Kor 15,54f. zitiert ist. Angesichts der bekanntermassen geringen Zahl von alttestamentlichen Stellen, die von einer Vernichtung des Todes bzw. von einer Totenaufstehung sprechen, verlangt die Tatsache besondere Aufmerksamkeit, dass die im Blick auf ihre Universalität und ihre Bedeutung in der Rezeptionsgeschichte hervorragendste Stelle ausgerechnet auf dem Boden jesajanischer Tradition begegnet. Ziel der Studie ist es, sichtbar zu machen, in welchem theologischen Zusammenhang in Jes 25 von der Vernichtung des Todes die Rede ist. Vorausgesetzt wird dabei, dass diese Frage nicht nur ein Licht auf die neutestamentliche Rezeption zu werfen vermag, sondern dass die gefundenen Kategorien auch unser heutiges Reden vom Tod und dessen Überwindung aus einer gewissen Aporie herausführen können.

Diese Studie möchte zugleich ein Echo auf die Arbeit von *Friedrich Lang* darstellen, der zu einem Zeitpunkt, als dieses Thema noch nicht die heutige Aktualität hatte, die Frage nach einer Biblischen Theologie aufwarf² und sich seither als bedächtiger und wohlwollender Kritiker, vor allem auf der Tübinger Szene, betätigt hat.

Im folgenden wird Jes 25,6–8 auf seine traditionsgeschichtlichen Motive hin gemustert. Die entsprechende Frage richtet sich dann an Jes 24,21–23 und schliesslich auch an Ex 24,9–11. In beiden Textbereichen ist vieles strittig und ungelöst. Trotz neuerer Arbeiten zu Jes 24–27, der sog. jesajanischen Apokalypse, besteht Unklarheit über Schichtung, Komposition, Entstehungszeit und Sitz im Leben.³ Ebenso umstritten ist die Einordnung von Ex 24,9–11 in die Pentateuchschichten mit den entsprechenden Konsequenzen im Blick auf Datierung und Interpretation.⁴ Während bei Jes 25,6–8 die Frage der Integrität des Textes von

² Fr. Lang, Christuszeugnis und Biblische Theologie, *EvTh* 29 (1969), 523–534. Aus den späteren Arbeiten cf. bes. *Gesetz und Bund bei Paulus*, in: J. Friedrich u. a. (Hg.), *Rechtfertigung* Festschrift für Ernst Käsemann, 1976, 305–320.

³ Die Situation wird bes. deutlich an der Problemkizze bei R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, *ThW* 1 (1978), 146f. An spezieller Lit. cf. jetzt H. Wildberger, *Das Freudenmahl auf dem Zion. Erwägungen zu Jes 25,6–8*, *ThZ* 33 (1973), 373–383; jetzt in: ders., *Jahwe und sein Volk*, *ThB* 66 (1979), 274–284 (zitiert nach *ThZ*).

⁴ Aus der neueren Lit. cf. bes. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, *WMANT* 36 (1969), 181–190 unter dem sprechenden Titel «*Gottesschau und Freudenmahl*»; A. Reichert, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, *Diss. ev. theol. Tübingen* 1972 (masch.); Th. C. Vriezen, *The*

beträchtlicher Bedeutung für unsere Fragestellung ist und entsprechend bearbeitet werden muss, ist die Lage bei Ex 24 anders. Es handelt sich um eine späte Rezeption des bereits durch die Redaktion(en) verarbeiteten Pentateuchtextes, der als Bestandteil der Sinaiperikope zur Wirkung kommt. Es geht also um den Text in seiner Endgestalt.⁵

1. Jes 25,6–8⁶

Der Text enthält folgende Motive, die zu seiner Erfassung wesentlich sind:

- V.6: das Mahl, das Jahwe zubereitet
- V.7: die Vernichtung von Hüllen (in der Deutung besonders umstritten)
- V.8: die Aussage über die Vernichtung des Todes,
die Aussage über das Abwischen der Tränen,
eine besondere Aussage über Israel.

Ziel ist zunächst, diese verschiedenen Motive aufzuarbeiten. Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Textes – strittig ist dies bei V.8aa, der Aussage über die Vernichtung des Todes – soll später Gegenstand von Überlegungen sein.

Versucht man, über eine Begriffsuntersuchung den Charakter des Mahles in V.6 zu bestimmen, dann stösst man über hebr. *mišteh* auf eine Fülle verschiedenartiger Festmähler von den Patriarchen bis hin zu den Gelagen am Hof des Ahasveros. Sie zeichnen sich alle durch

Exegesis of Exodus XXIV 9–11, OTS 17 (1972), 100–133; S. Mittmann, Deuteronomium 1,1–6,3, BZAW 139 (1975), 153 f. mit einer literarkritischen Scheidung von zwei Schichten innerhalb von 9–11; auch bei E. W. Nicholson signalisieren die Titel der Aufsatztrilogie bereits die Fragerichtung: The Interpretation of Exodus XXIV 9–11, VT 24 (1974), 77–97; The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9–11, VT 25 (1975), 69–79; The Origin of the Tradition in Exodus XXIV 9–11, VT 26 (1976), 148–160; E. Ruprecht, Exodus 24,9–11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils, in: R. Albertz u. a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann, 1980, 138–173.

⁵ Man wird Ex 24,9–11 als jüngeren Bestandteil einer mehrschichtigen E-Überlieferung zu sehen haben.

⁶ Nicht strittig ist zunächst, dass Jes 25,6–8 eine kleine, geschlossene Einheit darstellt. Cf. dazu O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMANT 2 (1968), 77f.; bes. H. Wildberger, Jesaja, BK X/2, 1978.

ihren weltlichen Charakter aus.⁷ Der Eindruck, dass hier nicht eine spezielle Kultterminologie vorliegt, bestätigt sich, wenn man nach den weiteren Bestandteilen des Mahles fragt. Hefeweine, markige Fettspeisen sind zwar nicht völlig singulär hier, aber sie sind nicht Fachausdrücke etwa der Opfersprache. Ein Stück weiter führt es, wenn man eine Eigenart dieser Szene beachtet: hier in Jes 25,6 ist es Jahwe Zebaoth selbst, der dieses Mahl ausrichtet. Darin ist diese Stelle im Alten Testament singulär.⁸ Durch Gottheiten ausgerichtete Mahlzeiten sind dagegen aus der Literatur der Umwelt durchaus belegt. H. Wildberger weist neuerdings auf zwei hervorragende Beispiele.⁹ Im einen Fall geht es um ein Krönungsmahl Marduks, im anderen Fall des Alijan Baal.¹⁰ Damit ist die schon ältere Deutung von H. Gressmann wieder aufgegriffen, der das Mahl von Jes 25,6 als Krönungsmahl bezeichnet, ohne allerdings direkte Parallelen zu nennen.¹¹ Als Analogien ist immerhin auf die Krönungsmahlzeiten israelitischer Könige zu verweisen, was schon H. Gressmann tut.¹² Man könnte versucht sein, angesichts der auf dem Zion versammelten Völker (V.6), die Herkunft des Motivs im Bereich der Tradition der Völkerwallfahrt zu suchen. Allerdings lässt sich zeigen, dass im Vorstellungsbereich «Völkerwallfahrt» ein Mahl an keiner Stelle sonst eine Rolle spielt,¹³ so dass davon auszugehen ist, dass das Motiv der Völker bzw. der Völkerwallfahrt für die Tradition des hier vorkommenden Mahles keine konstitutive Rolle spielt. Ähnlich verhält es sich mit der von H. Gese für unsere Stelle geltend gemachten Todafrömmigkeit, die in dem voranstehenden, als Danklied der Toda verstandenen Stadtlied im Zusammenhang mit dem Mahl

⁷ Zur richtig verstandenen Weltlichkeit im Unterschied zur Profanität cf. R. Smend, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments, in: H. Donner u. a. (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli, 1977, 446–459, bes. 456–458. Man vergleiche die Stellen von Gen 19,3 bis Est 5,6.

⁸ Hinzuweisen ist auf die zwischen- und neutestamentlichen Belege für das endzeitliche Mahl, z. B. äthHen 62,14; Mt 8,11; Apk 3,11. 20; 19,9. Cf. die Zusammenstellung bei J. Behm, Art. δεῖπνον, ThWNT Bd. 2, 1935, 34f.

⁹ Cf. H. Wildberger (A.3), 377f.

¹⁰ Enūma eliš III 132–IV 28 (ANET 66) und CTA 21.22; J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, ²1964, 85f.

¹¹ H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, 300; ders., Der Messias, 1929, 214.

¹² I Sam 11,15; I Reg 1,25; cf. ferner II Sam 6,18; I Reg 8,62 ff. und Neh 8,10.

¹³ H. Wildberger (A.3), 375f. (Übersicht über das Material).

gesehen wird. Die Hinweise dürften kaum ausreichen für eine Qualifizierung dieses Mahles als Todamahl.¹⁴ So wird man mit H. Wildberger formulieren können: «In Jes 25,6–8 sind also Vorstellungen von der Inthronisation der Gottheit, die im Schöpfungskampf ihre Macht erwiesen hat oder doch erweisen soll, transformiert in den Horizont endzeitlichen Geschehens, aufgenommen.»¹⁵ Partner des Mahls sind nun nicht mehr die weiteren Mitglieder des Pantheons, sondern an ihrer Stelle die Völker. Dass die eigentlich prägende Tradition die Königsherrschaft Jahwes ist, ergibt sich weiterhin aus dem Kontext von 25,6–8, aus 24,21–23.

Stark umstritten in seiner Deutung war das Motiv von 25,7: die Hölle. Auf diesem Berg – damit ist die Ortsangabe aus der Mahlszene aufgenommen – werden Hölle und Decke, die über den Völkern und Nationen liegen, vernichtet. Hier hat sich neuerdings ein gewisser Konsens ergeben: entgegen der vor allem in älteren Kommentaren geäusserten Annahme, es handle sich um eine «geistliche Blindheit»¹⁶, wird meist auf Trauerbräuche hingewiesen.¹⁷ In der Tat gibt es reiche Belege dafür, dass man sich im Fall der Trauer verhüllte, von David, der nach II Sam 15,30 verhüllten Hauptes den Ölberg hinauf flieht bis hin zu Ezechiel, der nach 24,15–24 beim Tod seiner Frau die üblichen Trauerbräuche nicht vollziehen darf.¹⁸ Verfolgt man die Termini im einzelnen, macht man freilich auch hier überraschende Beobachtungen. Die vorkommenden Begriffe begegnen im Alten Testament sonst äusserst selten. Einmal, in II Sam 19,5, wo David in der Trauer um Absalom sein Haupt verhüllt, ist tatsächlich *lüt* qal im Zusammenhang mit Trauer verwendet. Sonst aber gibt es schlechterdings keine Beziehung der hier verwendeten Termini zum Bereich der Trauerbräuche. Diesem weitgehend negativen Ergebnis kann ein gegenüber-

¹⁴ H. Gese, Die Herkunft des Herrenmahls, in: ders., Zur biblischen Theologie, 1977, 107–127, bes. 121f.

¹⁵ H. Wildberger (A. 3), 378.

¹⁶ Fr. Delitzsch, BC III 1, ⁴1889; C.v. Orelli, KK IV 1, ³1904; O. Procksch, KAT IX, 1930.

¹⁷ Aus der neuesten Lit. cf. O. Kaiser, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39, ATD 18, ²1976; H. Wildberger (A. 6) zSt.

¹⁸ Als Übersicht cf. P. Heinisch, Die Trauerbräuche bei den Israeliten, BZfr 7/8 (1931) und zur neueren Diskussion E. Kutsch, «Trauerbräuche» und «Selbstminderungsriten» im Alten Testament, in: ThSt 78 (1965), 25–42.

gestellt werden. Bei der Gotteserscheinung vor Elia am Horeb in I Reg 19,12 f. verhüllt der Prophet sein Haupt. Verwendet ist hier *lût* hi.¹⁹

Ähnliche Beobachtungen ergeben sich bei *mskh* II und *nsk* II. Das Verb im Sinn von «gewoben» begegnet überhaupt nur an unserer Stelle. Das Substantiv kommt nach Jes 28,20 als «Bettdecke» vor. Es bestehen weder Beziehungen zum Bereich «Trauerbräuche» noch zum Bereich «Theophanie». Es bleibt allerdings anzumerken, dass im Bereich der Theophanie die Vorstellung «verdecken», «verhüllen» eine wichtige Rolle spielt, so dass dieser Bereich mindestens so ernstlich für unsere Stelle erwogen werden muss wie die Trauerriten.²⁰ Nimmt man hinzu, dass in 24,21–23 Anklänge an Theophanievorstellungen vorliegen, wird man dies auch für 25,7 annehmen können.²¹

Das hier in V. 7 verwendete Verb *bl'* «verschlingen», «vernichten» begegnet neben einer wörtlichen Verwendung²² in übertragenem Sinn für das Geschick der Rotte Korah und für andere Fälle, wo die Erde Menschen verschluckt.²³ Eine Beziehung zu mythischen Vorstellungen besteht und wird am Rand in Rechnung gestellt werden müssen.

Auf die inhaltliche und literarische Zuordnung der Aussage über die Vernichtung des Todes soll später eingegangen werden angesichts der sich hier häufenden Probleme. Zum Zusammenhang von Tränen und Trauer braucht nichts weiter gesagt zu werden. Im Blick darauf, dass zu

¹⁹ Ein weiterer Beleg für *lût* qal ist I Sam 21,10. Es geht um das in ein Tuch eingewickelte Schwert Goliaths.

²⁰ In der Theophanietradition wird für «verhüllen» meist *skk* verwendet, für das, genau wie für *nsk* als Grundbedeutung «weben», «flechten» angenommen wird. Es fragt sich, ob man nicht einen gemeinsamen zweiradikaligen Grundstamm *sk* anzunehmen hat mit einer doppelten Verbbildung im Hebräischen. An Stellen sind zu nennen Ex 33,2 mit unsicherer quellenmässiger Zuordnung (sekundär). Nach Ex 25,20 und 37,9 (je P) decken die Keruben die Lade ab; nach Ex 40,3 verhüllt der Vorhang die Lade (P).

²¹ Die Deutung als Trauerbräuche ist meist damit verbunden, dass man V. 8aa als sekundär erklärt und dann das Entfernen der Trauerhüllen direkt mit dem Abwischen der Tränen verbindet. Aber weder ist die Ausscheidung von 8aa notwendig (cf. u. A. 52 ff.) noch sind Tränen ausschliesslich auf Trauerbräuche zu beziehen. Cf. z. B. O. Kaiser (A.16), zSt. Im Zusammenhang mit Offenbarungsvorstellungen interpretiert H. Gese (A.1), 76, A.1 und 189. Die ältere Interpretation als «geistliche Blindheit» (cf. A.16) hat bei aller Problematik doch soweit recht, als in der Regel der Offenbarungszusammenhang gesehen ist (cf. die jeweils genannten Stellen).

²² Jes 28,4 ist damit das Verschlingen der Frühfeige umschrieben.

²³ Zur Rotte Korah Nu 16,30.32.34; 26,10; cf. weiter Ex 15,12; Dt 11,6; Ps 106,17 Dathan und Abiram; cf. auch Jona 2,1.

V. 8a^u immer wieder argumentiert wird, Tränen gehörten unbedingt in den Zusammenhang der Entfernung der Trauerhüllen, während sie zu einer Vernichtung des Todes in Spannung stünden, ist es immerhin bemerkenswert, dass Tränen und Tod in Ps 116,8 ausdrücklich im Parallelismus stehen:

«Du hast mein Leben vom Tod errettet,
meine Augen vor Tränen bewahrt,
meinen Fuss vor dem Fallen.»

Abgeschlossen wird die kurze Einheit durch die Verheissung, dass nun auch für Israel die Schmach des Exils und der Fremdherrschaft, die es vor den Augen der Welt traf, aufgehoben sein soll.²⁴

2. Jes 24, 21–23²⁵

Es ist zwar in jedem Fall nicht ohne Probleme, zwei verschiedene Texte innerhalb der Jesajaapokalypse einander zuordnen zu wollen. Immerhin existiert doch ein umfassender Konsens darüber, dass die beiden Stellen 25,6–8 und 24,21–23 eng aufeinander bezogen sind.²⁶ Deutlichstes Kennzeichen des Bezuges ist, dass in 25,6–8 zweimal «auf diesen Berg da» verwiesen wird, einmal als Ort des endzeitlichen Mahls und einmal als Ort, an dem die Hüllen vernichtet werden. Diese Formulierung erhält nur einen Sinn, wenn man sie als Rückverweis über das liedhafte Stück 25,1–5 hinweg auf 24,23 bezieht, wo ausdrücklich «der Berg Zion» und «Jerusalem» genannt sind. Weitere Bezüge können in der Fortsetzung sichtbar gemacht werden.

Eingeleitet durch die Formel «es wird geschehen an jenem Tag»²⁷ stellt der Text in seinem ersten Teil eine Weissagung gegen alle kosmischen und irdischen widergöttlichen Mächte dar. Das im Zusammenhang mit dem «Krönungsmahl» in 25,6 zu erschliessende Motiv

²⁴ Cf. z. B. O. Kaiser (A.16), zSt.

²⁵ Dass V. 21–23 eine kleine Einheit darstellt, ist unbestritten; cf. z. B. H. Wildberger (A. 6), zSt.

²⁶ O. Plöger (A. 6), 76 f., O. Kaiser (A. 16), zSt. und H. Wildberger (A. 6) zSt. rechnen die beiden Stellen mit etwas unterschiedlicher Gewichtung zur selben Schicht.

²⁷ Mit dieser Formel wird gerne ein Einschub an den Kontext angeschlossen, wie zahlreiche Beispiele aus dem Jesajabuch zeigen, z. B. Jes 10,20; 11,10; 12,1.

des Chaoskampfes begegnet hier nun explizit. Von besonderer Bedeutung für unseren Zusammenhang ist die Begründung in V.23a: «denn König ist / ist geworden Jahwe Zebaoth». Die mit dieser Formel gestellte Frage nach den Jahwe-Königpsalmen muss an dieser Stelle übergegangen werden.²⁸ Festzuhalten ist jedenfalls, dass Jahwe den Sieg über die Chaosmächte davonträgt und dass darum sein Königsein festgestellt wird. Die explizite Nennung von Jahwes Königtum ist für das Verständnis von 25,6–8 von Bedeutung. Bei der Mahlszene war – Beobachtungen von Wildberger aufnehmend – darauf hinzuweisen, dass Vorstellungen über die Inthronisation der Gottheit nach (oder vor) ihrem Sieg über die Chaosmächte den traditionsgeschichtlichen Hintergrund darstellen.

Besiegung der Chaosmächte, Königtum Jahwes, Nennung des Zion – es ist noch ein weiteres Motiv zu finden, das in 25,6–8 implizit eine Rolle spielt: abgeschlossen wird die Szene durch den Hinweis, dass der *kābōd* vor den Ältesten erstrahlt, vor dem nach V.23a Mond und Sonne – in bildhafter Umschreibung – verblassen.²⁹

Mit der Nennung von *kābōd* ist die Theophanietradition ausdrücklich belegt. Im Blick auf Jes 25,7, wo das Vernichten der Hüllen eher im Zusammenhang mit Theophanietradition als mit Trauerbräuchen zu deuten ist, ist es bemerkenswert, dass hier neben den bisher festgestellten Übereinstimmungen nun auch Theophanievorstellungen explizit begegnen. Unbestritten ist, dass die Nennung der Ältesten einen direkten Rückbezug auf Ex 24,9–11 darstellt. Dabei ist bemerkenswert, dass die *kābōd*-Vorstellung in Ex 24,9–11 fehlt, wohl aber im unmittelbaren Kontext begegnet, in Ex 24,17. Das würde darauf hinweisen, dass der Verfasser von Jes 24,21–23 Ex 24 bereits in seiner heutigen Fassung vor sich hatte.³⁰

²⁸ Dazu P. Welten, Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung, VT 32 (1982).

²⁹ G liest hier «Ziegel» und «Mauer». Da G im Wortfeld «Bautermini» M interpretiert, wäre eine Korrektur von M verfehlt (gegen BHS).

³⁰ Es ist festzuhalten, dass die *kābōd*-Vorstellung E in 24,9–11 ganz fern liegt. Bemerkenswert ist, dass diese in Jes 24,23 traditionsgeschichtlich überraschende Verbindung in Ex 24 in seiner heutigen Fassung ebenfalls vorkommt, hier allerdings als Ergebnis des literarischen Wachsens der Sinaitradition. Ex 24,9–11 wird man der E-Überlieferung zuzurechnen haben, Ex 24,17 dagegen P (Hinweis meines Tübinger Kollegen B. Janowski).

3. Ex 24,9–11

Ex 24,9–11 stellt eine kleine, selbständige Überlieferungseinheit dar, die jedenfalls literarisch unabhängig von dem vorausgehenden Bundesopfer in V. 3–8 ist. Mit einer überreichen Begleitung – ob sie immer so gross war, würde man fragen müssen³¹ – steigt Mose auf den Berg, hier natürlich auf den Sinai³². Aus dieser Begleitung ist neben den Vertretern der Priesterschaft auf die «siebzig von den Ältesten Israels» hinzuweisen, die bei dem folgenden Geschehen das Volk repräsentieren. V. 10 hält zunächst fest, dass sie «den Gott Israels schauen». Es schliesst sich eine Näherbestimmung der Gottesschau an. Im Stil solcher Visionsschilderungen wird – obschon doch wohl ein präzises Bild vor Augen steht – ausdrücklich nur ungefähr beschrieben. «... und unter seinen Füssen wie ein Gebilde aus Saphir-Ziegel und wie der Himmel selbst an Klarheit». Die genauere Erfassung dieses Bildes ist schwierig, ist aber für das hier begegnende Gottesverständnis von einem Gewicht.³³ Setzt man voraus, dass der Verfasser eine durchgeführte Bildvorstellung vor Augen hatte, die er verhüllend darstellt, ist zu fragen, wie dieses Gebilde aus Saphir-Ziegel vorzustellen ist. Der Terminus *ma'áseh* dürfte doch wohl an einen «Komposit-Charakter» des Gebildes denken lassen, also an ein Ziegelgefüge eher als an einen Monolithen.³⁴ Offen ist dabei aber, ob es sich um eine Ziegelfläche oder um einen Block handelt. Ein Block wäre wohl als Schemel zu deuten.³⁵ Die parallel dazu stehende Bestimmung allerdings, «wie der Himmel selbst an Klarheit», scheint bei einem als Schemel verstandenen Block schwie-

³¹ Dazu S. Mittmann (A. 4), 153, A. 73.

³² Dabei ist der Berg weder in 9–11 noch in 24,1f. mit Namen genannt.

³³ Eine knappe Übersicht über wichtige neuere Deutungen findet sich bei E. W. Nicholson, VT 24 (1974), 91f. (A. 4). W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, 1961, 36–40 denkt an die Ladetheophanie. K. Baltzer, Das Bundesformular, WMANT 4 (1960), 40, A. 1 denkt an einen Lapislazuli-Block als «Schemel seiner Füsse» und stellt sich eine «Art Audienz vor dem thronenden «Gott Israels»...» vor. Nach H. Gressmann, Mose und seine Zeit, FRLANT 18 (1913), 182 (von Nicholson nicht berücksichtigt) ist dies «das einzige Mal im Alten Testament, wo der Himmel geschildert wird». Vorzustellen hätte man sich, dass «der Himmel» auf der Spitze des Berges ruht; cf. dazu weiter bei A. 36 ff.

³⁴ Zu denken ist an andere Stellen, wo *ma'áseh* vorkommt, z. B. Gen 40,17 «Backwerk», ebenso I Chr 9,31; Ex 27,4 «Gitterwerk»; Nu 31,51 «Schmuck»; Nu 31,20 aus Ziegenhaar gewebte Stoffe und bes. im Baubereich I Reg 7,8.17.19.22.

³⁵ Also etwa wie K. Baltzer (A. 32), 40, A.1.

rer verständlich als bei einer Fläche. Versteht man also dieses Gebilde als Platte, dann dürfte ihm eine Funktion zukommen, die aus der altorientalischen Bildwelt durchaus geläufig ist. Häufig wird die erscheinende Gottheit thronend dargestellt, über einer Platte, die meist von Tieren oder Mischwesen getragen wird.

Das Motiv der auf der Platte thronenden Gottheit – vielfach über Trägertieren – ist zeitlich und geographisch weit verbreitet, belegt auch durch unterschiedliche Gattungen von Denkmälern. In der Studie von O. Keel zu Ez 1 und 10³⁶ ist das entsprechende Material gut aufgearbeitet und in Abbildungen leicht zugänglich. Es sind hier Rollsiegel aus dem 3. und 2. Jt. v. Chr. zu nennen, dazu eine Grossplastik aus Karkemisch um 880 v. Chr., den Gott Atarsuhas darstellend.³⁷ Diesem Material zur Seite zu stellen ist ein Rollsiegel aus Tell ed-Duwēr aus Südjuda, aus stratigraphisch nicht einzuordnendem Schutt im Bereich der spätbronzezeitlichen Tempel.³⁸ Es zeigt in der Hauptszene eine thronende, bärtige Gottheit im Falbelgewand, Thron und Fusschemel stehen auf einer Platte (Ziegelstruktur?). In der Linken trägt die Gottheit ein Zepter. Davor steht ein Anbeter in syrischem Rock und bietet der Gottheit eine Ziege (Lamm) an, darüber Sonnenscheibe mit Mondsichel. Hinter dem Adoranten steht eine weibliche Gestalt im Falbelgewand (fürbittende Göttin?), dazwischen oben ein ägyptisches Lebenszeichen, unten eine Blattrispe (Baum?). In der Nebenszene finden sich über einem Flechtband ein antithetisches Sphingenpaar, darunter Löwe und Ibex im Kampf. Das Siegel, im syrisch-babylonisch-ägyptisierenden Stil dürfte ins 18./17. Jh. v. Chr. zu datieren sein. Deutlich ist eine Analogie zwischen solchen Darstellungen und der Beschreibung in Ex 24,10 zu beobachten. Im Text sind folgende Motive festzumachen: 1. die Gotteserscheinung, 2. als Platte zu verstehendes Gebilde aus Saphirziegeln, das 3. näher bestimmt ist durch seine Reinheit wie der Himmel. Nach der Analogie dieses Materials zu schliessen, ist die Platte Erscheinungsort der thronenden Gottheit und gleichzeitig Begrenzung der himmlisch-göttlichen Sphäre, was die Näherbestimmung der Platte ja expliziert.³⁹

³⁶ O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, SBS 84/85 (1977).

³⁷ Es handelt sich um ein Rollsiegel der Ur-I Zeit, um 2500 v. Chr., zwei anatolische Siegel des 19./18. Jh.s v. Chr., ein frühkassitisches Siegel um 1500 und schliesslich die Kolossalstatue aus Karkemisch; cf. Abbildungen (Zeichnungen) und Bildbeschreibungen bei O. Keel (A. 36), 168–177 und Abb. 109–113. Zur Grossfigur aus Karkemisch cf. auch P. Welten, Art. *Götterbild, männliches*, BRL, 21977, 108 und Abb. 30₁₃ (Lit.).

³⁸ Das Siegel ist abgebildet und beschrieben in: O. Tufnell u. a., *Lachis II, The Fosse Temple*, 1940, 74 (Nr. 52) und Pl. 33A und B (Photo und Nachzeichnung); ebenso B. Parker, *Cylinder Seals from Palestine*, IRAQ 11 (1949), 1–43, Nr. 174. Mehrere vergleichbare Siegel in: H. Kühne, *Das Rollsiegel in Syrien*, Tübingen 1980, 63–86, bes. Nr. 28, 36 (dort weitere Parallelen).

³⁹ Angesichts der Knappeit der Beschreibung ist die ausdrückliche Nennung des Himmels von Bedeutung. Mit der Nennung der «Klarheit des Himmels» wird die Erscheinung eben dieser Sphäre zugeordnet.

Einen methodisch anderen Weg – allerdings mit einem in bestimmter Hinsicht vergleichbaren Ergebnis – beschreitet E. Ruprecht.⁴⁰ Ausgangspunkt ist für ihn die Spätdatierung des Textes, die auf zwei Argumenten beruht: einerseits einem Stilvergleich, der eine grosse Nähe zu Ez 1 und Ez 10 zeige,⁴¹ andererseits einer Untersuchung über das Vorkommen von Saphir und überhaupt von Edelsteinen in alttestamentlichen Texten. Ein Vorkommen von Saphir allein in exilischen und nachexilischen Texten, verbunden damit, dass Edelsteine kaum vorexilisch erwähnt werden, hat nur wenig Aussagekraft im Blick auf die Textdatierung. In Palästina selbst, vornehmlich in Gräbern, findet sich so reiches Material an Edelsteinen und Halbedelsteinen, dass erneut sichtbar wird, welch kleinen Ausschnitt aus den ganzen Lebensvorgängen die erhaltenen Texte darstellen. Speziell Lapislazuli (Saphir) ist nicht nur in der frühen Bronzezeit belegt, sondern durchgehend von der späten Bronzezeit bis in die persische Zeit, z. B. aus Megiddo und Samaria.⁴²

Die Bildinterpretation wird nun so vorgenommen, dass zunächst das Element «Lapislazuli» verfolgt wird, unter der Voraussetzung einer Spätdatierung des Textes. Über den Zusammenhang von Tempelturm und Lapislazuli nach babylonischen Texten erscheint der Berg Sinai «in Analogie zu den Tempeltürmen des Zweistromlandes»⁴³. Gleichzeitig wird das «Gebilde aus Lasurziegel»⁴⁴ auch als Fusschemel interpretiert mit dem Ergebnis, dass Jahwe als Thronender vorgestellt werden soll. Zuzustimmen ist dem vorläufigen Ergebnis, dass es Absicht des Erzählers sei, «den Königstitel Jahwes beim Hörer zu assoziieren»⁴⁵. Der Sinai wird verstanden in Analogie zum Tempelturm mit dem «blau gefliesten Göttergemach auf dem obersten Stockwerk, bestimmt nach einem neubabylonischen Text für ein Opfermahl»⁴⁶. Damit soll «dem Götterkönig Marduk sein Rang bestritten» werden und zugleich sollen «die babylonischen Kultfeste mit ihrer Prachtentfaltung»⁴⁷ überboten werden. Der letzte Schluss lautet dann, dass so nur unter den Exilierten in Babylon erzählt werden konnte⁴⁸.

⁴⁰ A. 4, 146–151.

⁴¹ 142–146. Argumentiert wird zunächst gegen den Eindruck eines hohen Alters des Textes, insbesondere dagegen, dass die Nennung der Ältesten nur in die Frühzeit weisen könne – sicher zu Recht. Dass sich dieser Stil der andeutenden Redeweise innerhalb des ATs nur noch bei Ezechiel findet, ist sicher richtig. Da aber eindeutig keine literarische Beziehung zwischen den beiden Texten besteht, kann zwar eine solche Beobachtung bedeuten, dass nicht der eine Text überlieferungsgeschichtliches «Urgestein» sein kann, wenn der andere klar exilisch anzusetzen ist. Was aber das Argument nicht leisten kann, ist ein Nachweis, dass der Text «sehr jung» (145), d.h. exilisch sein müsse. Cf. dazu sehr viel zurückhaltender A. Reichert (A. 4), 165.

⁴² Eine ausführliche Übersicht auch mit Nennung von Einzelfunden H. Weippert, Art. Edelstein, BRL, 2¹⁹⁷⁷, 64–66.

⁴³ E. Ruprecht (A. 4), 150.

⁴⁴ 148.

⁴⁵ 149.

⁴⁶ Nach einer Inschrift Nebukadnezars; cf. 150.

Als Ergebnis ist festzuhalten, dass Ex 24,9–11 nicht nur stilistisch, sondern auch von den Bildvorstellungen her mit Ez 1 und 10 verwandt ist. Die Motive dort hat O. Keel einleuchtend interpretiert.⁴⁹ Im Unterschied zu den vielfältig sich ergänzenden und ergänzten Motiven im Ezechieltext begegnet in Ex 24,9–11 allein die Platte als Ort der Theophanie. Schwierig zu beurteilen ist, ob daraus chronologische Folgerungen möglich sind, da keine literarische Abhängigkeit besteht.⁵⁰ Da das ikonographische Vergleichsmaterial zeitlich und räumlich so breit gestreut ist, wird man auch deswegen kaum Schlüsse ziehen dürfen, zumal ja allein die Platte genannt ist. Man wird aber entschieden bestreiten müssen, dass das Motiv nur aus der Situation des Exils erklärbar sei.⁵¹

Für die hier leitende Fragestellung ergibt sich, dass bereits Ex 24,9–11 von der Vorstellung von Jahwe als König geprägt ist und die Explikation, die dieser Zug in Jes 24,21–23 findet, der Vorlage durchaus angemessen ist. Sein eigentliches Ziel erreicht der Text Ex 24,9–11 allerdings erst in V. 11. Im Unterschied zu allen anderen Theophanien ist ausdrücklich vermerkt, dass sich die nun «die Vornehmen» genannten Ältesten ungeschützt dieser Gottesschau aussetzen können, ohne Schaden zu nehmen.⁵² Auch dieses Element der ungeschützten Gottes-

⁴⁹ A. 36, 151–273.

⁵⁰ Cf. A. 41.

⁵¹ Das von O. Keel zusammengestellte Vergleichsmaterial zu Ez 1 und 10 mit der auf der Platte erscheinenden Gottheit, in der Regel über Trägertieren, stammt aus dem mesopotamisch-nordsyrisch-anatolischen Raum. Die Gruppe babylonisch-syrisch-ägyptisierender Siegel des 19.–16. Jh.s, aus der das Beispiel aus Tell ed-Duwēr stammt, macht deutlich, dass das Motiv der über der Platte thronenden Gottheit (zusätzlich zum Schemel) im 2. Jt. auch im südlichen Syrien und Palästina vertreten ist. Zudem sei darauf hingewiesen, dass in Syrien und Palästina sowohl spätbronzezeitlich wie eisenzeitlich Adorationsszenen vor einer thronenden Gottheit belegt sind. Eine solche thronende Gottheit über einem Trägertier mit zwei Adoranten als Gegenüber zeigt ein beschriftetes Bildsiegel der Eisen II-Zeit; auf der Zeichnung ist keine Platte zu erkennen; cf. K. Galling, Beschriftete Bildsiegel des 1. Jahrtausends v.Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina, ZDPV 64 (1941), 121–202, Nr. 112. Ein Herkunftsor ist nicht bekannt, Syrien ist wahrscheinlich (156). Eine Adorantin vor einer thronenden Göttin zeigt ein aramäisch beschriftetes Bildsiegel wohl des 7. Jh.s (Galling, Nr. 11 und 155 f.). Man wird in diesem Zusammenhang auch die «Mekal-Stele» aus Beth Sean (14. Jh. v.Chr.) nennen dürfen (BRL², Abb 30₁₀). Deutlich ist, dass im 2. und 1. Jt. v.Chr. in Syrien und Palästina Darstellungen der thronenden Gottheit, ja, der auf der Platte thronenden Gottheit, vorhanden sind. Darum setzt m. E. die verhüllende Andeutung von Ex 24,10 weder exilische Zeit noch Babylonien als Raum voraus.

⁵² Ex 24,9–11 insgesamt auf zwei Schichten zu verteilen, wie S. Mittmann (A. 4, 153) es tut, ist m. E. nicht notwendig. Die Doppelung der Ausdrücke für «sehen» hat durchaus ihre Funktion. Sie rahmen den Abschnitt; während es zunächst um die Vision geht – es ist *r'h* als «terminus technicus» verwendet –, schliesst der Text mit dem Mahl. Hier ist sprachlich, aber auch sachlich variiert: *hzh* ist stärker Allgemeinbegriff und damit

schau ist in Jes 25, 7 aufgenommen, übertragen auf die Völker. In V. 11b schliesslich ist formuliert: «Sie schauten Gott und assen und tranken.» In diesem Mahl erweist sich Gott als der Gott Israels. Die vielfach übliche Interpretation als Bundesmahl ist deswegen problematisch, weil das Stichwort hier nicht verwendet wird.⁵³ Die völlige Distanzierung der Szene aus dem Bereich der Konstituierung des Verhältnisses Jahwe–Israel, wie es L. Perlitt tut, dürfte dem Text ebensowenig angemessen sein.⁵⁴ Zur Deutung dieses Mahles, das integrierender Bestandteil von Ex 24, 9–11 ist, kann man zunächst durchaus L. Perlitt folgen. Mit einer Fülle von Argumenten verweist er auf Ex 18, 12 als nächste Parallele zu unserem Text: u. a. kontextliche Nähe. Erwähnung des Mahles, teilweise identischer Personenkreis, dieselbe Gottesbezeichnung.⁵⁵ Dabei wird in 18, 12a deutlich, welchen Charakter dieses Mahl der Ältesten Israels mit Jethro und Aaron vor Elohim hat: 'olāh und *z^εbāhîm* bezeichnen hier die Opfertiere, gar die noch lebenden Opfertiere⁵⁶. Kann die folgende Mahlzeit anders als Gemeinschaftsopfer, als *zebah* verstanden werden? Kann die auch an diesem Punkt knappe Darstellung von 24, 11 das Mahl anders verstehen denn als *zebah*, als in dieser Gottesbegegnung Gemeinschaft stiftendes, einen Schalomzustand herbeiführendes Opfermahl? Auch Gott ist Mahlgenosse, «wenn auch von ihm nicht ausgesagt werden kann, dass er essend daran teilnimmt»⁵⁷.

umfassender (cf. D. Vetter, Art. *hzh*, THAT Bd. 1, 1971, 536; ders., Art *r 'h*, THAT Bd. 2, 697 f.). Die Tatsache, dass die Vertreter des Volkes einmal «Älteste» und einmal «Vornehme» (Hapaxlegomenon!) genannt sind, kann allenfalls dazu führen, wie H. Gressmann (A. 33) 181 f., A. 1 das tut, V. 11a als Glosse zu erklären. Allerdings macht gerade seine Begründung deutlich, wie problematisch das ist: dass Jahwe nicht Hand an sie legte, «das sollte für die älteren Erzähler selbstverständlich sein, da ja die Edlen einem Ruf der Gottheit folgen». Darin besteht doch gerade die Singularität unseres Textes. Ein Interesse eines Glossators, dieses Hapaxlegomenon zu wählen, kann auch nicht festgestellt werden. Dass schliesslich Essen und Trinken «ein reichlich prosaischer und respektloser Abschluss der Gottesschau» darstelle (S. Mittmann, 153), gilt höchstens dann, wenn man von völlig profanen Mahlzeiten ausgeht, was im Alten Orient schon im Alltäglichen kaum der Fall ist (cf. dazu o. A. 7). Bei dem hier angesprochenen Mahl hat man an *zbh* – Zusammenhänge zu denken; cf. A. Reichert (A. 4), 162 und 245, A. 145.

⁵³ Übersicht bei A. Reichert (A. 4) 165 f. und 247, A. 158.

⁵⁴ L. Perlitt (A. 4), 186 f.; ähnlich auch S. Mittmann (A. 4), 153 f.

⁵⁵ A. 4, 188.

⁵⁶ So B. Lang, Art. *zābah*, ThWAT Bd. 2, 1977, 509–531, bes. 514.

⁵⁷ So A. Reichert (A. 4), 166 im Gefolge von L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, ⁴1966, 173.

Auf diesen so gewichtigen und zugleich singulären Text⁵⁸ beziehen sich Jes 24,21–23 und 25,6–8 in vielfältiger Weise. Die Erwähnung der Mahlszene und der Ältesten macht es direkt sichtbar. Übereinstimmung besteht aber auch darin, dass Gott als König erscheint. Wesentlich ist weiter, dass in 25,7 durch das Vernichten der Hüllen die ungeschützte Gottesschau, die direkte Beziehung Jahwe–Völker, ermöglicht wird, wie Jes 24,23 im Blick auf die Ältesten als den Repräsentanten Gesamtisraels sagt, und wie sie sich in der *zbh*-Szene von Ex 24,11 am Sinai grundlegend realisiert.

Neu ist in Jes 24 und 25 dagegen, dass dieses Offenbarungsgeschehen hier nun vom Sinai auf den Zion übertragen wird. Es wird damit auch sachlich die Sinaitradition in die Zionstradition eingebbracht. Die Elemente der Zionstradition, die hier besonders zum Tragen kommen, sind einerseits die Vorstellung, dass der Zion als Gottesberg den Chosmächten trotzt, was etwa an den Zionspsalmen 46 und 48 zu illustrieren wäre. Andererseits spielt der Universalismus der Zionstradition eine Rolle, der z. B. am Motiv der Völkerwallfahrt sichtbar wird, reichlich belegt im jesajanischen Schrifttum, z. B. Jes 2,2–5. Neu ist schliesslich, dass in Jes 25,8aa nun auch die Vernichtung des Todes genannt ist. Diese bisher übergangene Aussage soll abschliessend Gegenstand einiger Überlegungen sein.

4. Jes 25,8aa

Jes 25,8aa ist eine von insgesamt vier Aussagen innerhalb des Alten Testaments, die sicher von der Vernichtung des physischen Todes und damit – so schliesst man vielleicht etwas vorschnell – von der Aufer-

⁵⁸ Niemand bestreitet, dass Ex 24,9–11 jedenfalls literarisch älter als die Jesajastellen ist. Auch nur ein Versuch zu einer genaueren literarischen und historischen Einordnung würde den Rahmen der hier interessierenden Thematik sprengen. Voraussetzung dafür ist eine Analyse der Sinaiperikope Ex 19–24, die im Blick auf die E-Stoffe eine Differenzierung in verschiedene E-Schichten zeitigen dürfte. Deutlich ist im Blick auf Ex 24,1–11 nur, dass V. 3–8 den eingeschobenen Versen 9–11 gegenüber sekundär ist. Weiterführende Beobachtungen und Interpretationen bei A. Reichert (A.4), zusammengefasst zur Sinaiperikope in Tafel III. Bevor nicht die literarischen Zusammenhänge deutlicher sind, kann m. E. Ex 24,9–11 nicht als «Beispiel lebendiger Erzähltradition» der exilischen Zeit bezeichnet werden, wie E. Ruprecht (A.4) das tut. Der Text stellt *eine* Möglichkeit dar in der so vielschichtigen Sinaitradition, dieses fundamentale Geschehen am Gottesberg zu erfassen, im Rahmen der elohistischen Überlieferungsschicht.

stehung der Toten sprechen.⁵⁹ Seit B. Duhm ist bis in die Gegenwart immer wieder die Echtheit dieser drei Worte in Frage gestellt worden, d. h. man möchte sie als dem Kontext gegenüber sekundäre Ergänzung verstehen. Ja, es hat sich in dieser Frage geradezu ein Konsens gebildet.⁶⁰

In einer Vorüberlegung soll kurz auf die Konsequenzen einer Echt- oder Unechtheiterklärung eingegangen werden. Nicht strittig ist zunächst, dass es sich so oder so um einen späten Text handelt, als einem Bestandteil der sog. Jesajaapokalypse. Für ihre Datierung, für die Datierung des unmittelbaren Kontextes von 25,8aa ist die Frage wichtig, da Aussagen über die Vernichtung des Todes bzw. Totenaufstehung zu den jüngsten Schichten des Alten Testaments gehören.⁶¹ Es wäre zwar durchaus wünschbar zu wissen, auch aus inhaltlich-theologischen Gründen, ob Jes 25,6–8 einmal ohne diese Aussage existierte. Aber selbst wenn es sich um eine Glosse handeln sollte, bliebe die Tatsache bestehen, dass jemand diese Aussage just an der Stelle meinte einzufügen zu sollen. Da vorausgesetzt ist, dass Redaktoren wussten, was sie taten, wäre es doch auch dann ausgesprochen sinnvoll zu fragen, vor welchem Hintergrund eine solche Aussage möglich geworden ist. Vor allem ist davon auszugehen, dass der Text in seiner Letztgestalt zur Wirkung kam und folglich für Leser die Vernichtung des Todes eben in diesem Kontext erschien.

Wie wird nun im Blick auf Echt- oder Unechtheit argumentiert. Am ausführlichsten tut dies B. Duhm.⁶² Es fällt auf, dass hier das eigentliche Argument nicht formaler, sondern inhaltlicher Art ist. Ausgehend von der Deutung der Hüllen im Zusammenhang mit Trauerbräuchen würde sich das Abwischen der Tränen organisch anschliessen. Die Aussage über die Vernichtung des Todes störe. Mit einer Interpretation von V. 7 im Zusammenhang mit Theophanievorstellungen entfällt dieses Argument, zumal Tod und Tränen in der Fortsetzung nicht in Spannung stehen, wie Ps 116,8 deutlich macht. An formalen Argumen-

⁵⁹ Neben Jes 25,8aa noch Jes 26,19; Ps 22,30–32 und Dan 12,1–4.

⁶⁰ B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HK III.1, 1892, ⁴1922 (Nachdruck ⁵1967); O. Kaiser (A. 16) zSt. und die in der Fortsetzung zu nennende Lit. Anders jetzt H. Wildberger (A. 6) zSt.

⁶¹ Dies zeigt sich auch daran, wie zögernd sich diese Vorstellung im Frühjudentum ausbreitet, die ja auch noch z. Zt. des Neuen Testaments strittig ist. Cf. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, AnBib 56, Rom 1972.

⁶² A. 42 zSt. (ab 1892).

ten weist B. Duhm auf die Wiederholung von *bl'* «vernichten», was in der Tat eine Glosse kennzeichnen kann. Achtet man allerdings sonst auf Wortwiederholungen in der Jesajaapokalypse, wird man zurückhaltender. Eine Wiederholung ist z. B. auch «auf diesem Berg da» in V.6 und V.7.

Wie B. Duhm, so setzt auch O. Plöger⁶³ mit einem inhaltlichen Argument ein. Der Text handle «vom zukünftigen Schicksal der Völker», während die Aussage über den Tod «das Los des Einzelnen» in Blick nehme – als ob es sich hier um eine individuelle Totenaufstehung handelte. Dies charakterisiert doch gerade 25,8aa, dass offenbleibt, wer gemeint ist, zu welchem Zeitpunkt, ob individuell oder kollektiv. J. Lindblom geht aus vom Metrum⁶⁴ und versucht so, den sekundären Charakter zu begründen. Wie unsicher allerdings die Frage des Metrums ist, lässt sich am besten an der Druckanordnung von BHK³ und BHS zeigen: nach BHK³ springt der Halbvers heraus und müsste als Glosse fallen, nach BHS ist er gut im Kontext integriert.⁶⁵ Auffallend ist mit Lindblom schliesslich die «asyndetische Verbindung» des Verbs.⁶⁶ Die Aussage scheint unverbunden im Kontext zu stehen. Aber auch da lassen sich Beobachtungen aus dem jesajanischen Schrifttum beibringen, die zeigen, dass ähnliche Phänomene auch sonst vorkommen ohne Zusammenhang mit literarischen Brüchen.⁶⁷ So scheinen die vor allem an den inhaltlichen Gesichtspunkten orientierten Argumente nicht stichhaltig zu sein, die formalen Einwände sind zumindest zweideutig. In dieser Lage scheint es sinnvoller, den Text als einheitlich anzusehen mit der Konsequenz einer ausgesprochenen Spätdatierung.

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: in Jes 25,6–8 und 24,21–23 laufen mehrere, höchst verschiedenartige Traditionenströme zusammen. Erst in dieser Addition wird die Aussage über den Tod

⁶³ O. Plöger (A.6), 77f.

⁶⁴ J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse*. Jes 24–27, Lund 1938, 34–38.

⁶⁵ Nach BHK³ ist V.8aa als isolierter Halbvers behandelt; nach BHS bildet er zusammen mit V.7b eine Verszeile. Die Aufteilung der ganzen Perikope in Versteile entspricht nach BHS in einem sehr viel höheren Mass der sprachlichen Struktur des Ganzen als bei BHK³. Zum Metrum cf. jetzt auch H. Wildberger zSt.

⁶⁶ A.64, 36.

⁶⁷ Zu nennen ist eine analoge Verwendung der Afformativkonjugation als Praesens/Futur nach R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, 1972, § 101.4a cf. Jes 5,13 und 43,3.

möglich. Die übergreifende Vorstellung ist das Königsein Jahwes, in Jes 25,6–8 wie entsprechend auch schon in Ex 24,9–11. Gemeinsam ist auch das Mahl, das in Ex 24,9–11 Züge des *zebah* trägt, während in Jes 25,6–8 Züge des Krönungsmahles hinzukommen. Expliziert ist dies in Jes 24,21–23. Damit verbindet sich die ausserhalb dieses Traditionskreises nicht belegte ungeschützte, direkte Gottesbegegnung. Im Exodustext konstituiert sie das besondere Verhältnis Gott–Israel, in unserem Jesajatext wird entsprechend ein solches Verhältnis Gott–Völker gestiftet, in der Ausweitung von Königtum und *zebah*-Gemeinschaft auf die Völkerwelt. Voraussetzung für diesen Akt ist, dass das israelbezogene Sinaigeschehen auf den Zion mit seiner universalistischen Tradition übertragen wird. Im Blick auf Israel speziell bedeutet dieses Geschehen, dass die Minderung durch Exil und Fremdherrschaft – die Schmach – mit getilgt ist (Jes 25,8b). In dieser universalen *Basileia*, durch Mahl und grosse Apokalypse konstituiert, wird nun auch der Tod vernichtet, ein ausdrücklich auf Dauer hin wirksames Geschehen. Von Auferstehung ist nicht die Rede. Der Text lässt offen, wie sich diese Vernichtung des Todes für den einzelnen Lebenden, die schon Verstorbenen oder gar für die kommenden Generationen realisiert.

Im Anschluss an diese Zusammenfassung lässt sich feststellen, dass man in vergleichbarem traditionsgeschichtlichem Zusammenhang auch sonst Aussagen über die Überwindung des Todes findet. Dies gilt sowohl für Ps 22 wie auch für I Kor 15 und kann hier nur noch knapp angedeutet werden. Ps 22 ist der grosse Klagepsalm, der nach drei sich steigernden Klagegängen in V.23–32 durch ein Danklied abgeschlossen wird.⁶⁸ Festzuhalten ist, dass in V.27 vom Essen die Rede ist: «Es werden essen die Gebeugten und gesättigt werden», was wohl im Zusammenhang mit dem Dankopfer, der Toda, zu sehen ist. Ab V.28 wird dann ausdrücklich von der Königsherrschaft Jahwes als der universalen Herrschaft über die Völker gesprochen. Im Rahmen dieser universalen *Basileia* stimmen alle bereits Verstorbenen, aber auch alle noch nicht Geborenen in den grossen Lobpreis Jahwes ein. Damit ist – ohne dass ein Auferstehungsglaube schon formuliert wäre, im Zusammenhang mit der universalen *Basileia* in einer Weise vom Todes-

⁶⁸ H. Gese, Ps 22 und das Neue Testament, ZThK 65 (1968), 1–22; jetzt in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 1974, 180–201.

geschick des Menschen geredet, wie es im Alten Testament, abgesehen von Jes 25,6–8, nicht geschieht.

Wenn man einmal aufmerksam geworden ist auf dieses besondere Reden vom Tod im Zusammenhang mit der universalen *Basileia*, dann ist nicht mehr zu übersehen, dass auch in I Kor 15 die *Basileia* eine Rolle spielt. Gewiss geht es zunächst um die Zeugenkette, die Paulus mit dem Ostergeschehen verbindet, dann auch um die Auseinandersetzung mit Gegnern. Bereits in V.24 ist das Reich des Sohnes im Zusammenhang mit dem Reich des Vaters angesprochen. Vollends im unmittelbaren Kontext von V.54f., wo Jes 28aa ja zitiert ist, begegnet die *Basileia*, und zwar in einem höchst bemerkenswerten Parallelismus (V.50):

«Fleisch und Blut können die *Basileia* nicht ererben,
die Verweslichkeit kann die Unverweslichkeit nicht ererben».

In Gesprächen mit Menschen heute erfährt man immer wieder, dass die Frage nach dem Tod und dessen Überwindung merkwürdig isoliert im theologischen Denken abgehandelt und reflektiert wird. Denkerrischen und argumentativen Zugang sucht man in solchen Gesprächen allenfalls über die Frage «leeres Grab» und dessen Nachweisbarkeit. Auf einem ganz anderen Blatt steht das Zeugnis der Evangelien von der *Basileia* bei den Krankenheilungen, den Reden und Taten Jesu. Drogen nicht dauernd Auferstehungsglaube und Hoffnung auf eine neue Welt auseinanderzufallen, so, als ob es um zwei völlig getrennte Fragen ginge? Jes 25,6–8 zusammen mit Ps 22 leiten an, die Frage nach der Überwindung des Todes unter dem Gesichtspunkt der *Basileia* zu sehen, neu zu überdenken. Auch Paulus scheint dieser Zusammenhang geläufig zu sein. Die Überwindung des Todes gehört dann in die Fülle von Erwartungen, die mit der *Basileia* verbunden sind, wie wir sie aus dem Neuen Testament, aber auch aus dem Alten Testament kennen. Die ganze Fülle dessen, was *Basileia* heisst, liesse sich z.B. an den Endzeiterwartungen des Jesajabuches zeigen. Kennzeichnend ist, dass Mt 11,5 beinahe ein Kompendium jesajanischer Endzeiterwartung ist. Über die Zusammenhänge, die in Jes 25,6–8 deutlich werden, ist ein Weg gebahnt, die Frage nach dem Ort der Auferstehungshoffnung im theologischen Denken und im Glauben neu zu stellen und neu zu beantworten.

Peter Welten, Tübingen