

Konrad Schmid

Jesaja als altorientalisches Buch

Aspekte der Forschungsgeschichte

In den vergangenen 150 Jahren hat die Bibelwissenschaft die kulturgeschichtliche Vernetzung der biblischen Literatur innerhalb des Alten Orients immer stärker herausgestellt. Für das Jesajabuch hat sich dabei gezeigt, dass Verbindungen zur neuassyrischen Prophetie zwar interessant sind, an Bedeutung aber hinter der Aufnahme und Uminterpretation von weiteren neuassyrischen Texten zurückstehen. Für die exegetische Auswertung dieser Bezüge ist die Unterscheidung unterschiedlicher Ebenen traditionsgeschichtlichen Fragens von Bedeutung.

Keywords: Prophecy, Book of Isaiah, Ancient Near East, History of Scholarship, Tradition History, Assyrian Empire

1. Die Fragestellung

Forschungsgeschichte lässt sich auf zwei Arten betreiben. Entweder kann man die Positionen unterschiedlicher Forscherinnen und Forscher in chronologischer Ordnung referieren. Man kann diesen Zugang als den enzyklopädischen bezeichnen. Oder aber es wird versucht, die Verbindungen zwischen den einzelnen Positionen zu erkennen und die Dynamik der Forschung als solche nachzuzeichnen. Dieser Zugang lässt sich als problemgeschichtlich identifizieren. Natürlich lassen sich die beiden Zugangsweisen nicht völlig voneinander trennen, aber im Folgenden wird der Akzent auf dem zweitgenannten Interesse liegen. Insofern ist dieser Beitrag weniger auf Vollständigkeit als auf das Verständnis der Forschungsgeschichte in ihrer langzeitigen Entwicklung hin angelegt.

Der Einbezug altorientalischer Quellen und Informationen für die historische Interpretation des Jesajabuchs hat die neuzeitliche Jesajaforschung¹

1 Forschungsberichte finden sich bei M.A. Sweeney, Reevaluation of Isaiah 1–39 in Recent Critical Research, in: *CR.BS* 4 (1996), 79–113; U. Becker, Jesajaforschung (Jes 1–39), in: *ThR* 64 (1999), 1–37.117–152; P. Höffken, Jesaja: Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004; C. Hays, *The Book*

beinahe seit ihren Anfängen sowohl in grundsätzlichen wie auch in exemplarischen Fragen bestimmt – allerdings nicht immer in expliziter und bewusster Weise. Das hängt damit zusammen, dass das Jesajabuch zwar nicht das internationalste Buch der Hebräischen Bibel ist – dieser Titel kommt im Blick auf die Vielfalt der verarbeiteten Motive vielleicht am ehesten dem Hiobbuch zu² –, aber das Jesajabuch kann als das internationalste *Prophetenbuch* der Hebräischen Bibel gelten. Sein mutmaßlicher literarischer und historischer Kern in Jes *1–11³ dreht sich um eine Konfliktlage, an der neben Juda Aram, Israel und Assur beteiligt sind, seine Fremdvölkersprüche in Jes 13–23 decken einen außerordentlich breiten Horizont ab und in Jes 40–48 spielen Persien und Babylon eine entscheidende Rolle.

Diese expliziten Erwähnungen der altorientalischen Großmächte und das Verwobensein der Jesajatexte mit den entsprechenden politischen Problemlagen haben das Jesajabuch in gewisser Weise beständig als altorientalisches Buch erscheinen lassen.⁴

Gleichwohl ist die Fragestellung, die nachfolgend verfolgt werden soll, noch etwas spezifischer gelagert. Es wird nicht so sehr um die Thematisierung der altorientalischen Mächte im Jesajabuch, sondern um den *Einfluss ihrer Ideologien und Theologien* auf einer grundsätzlicheren Ebene gehen: inwiefern sie die theologischen Positionen im Jesajabuch als solche bestimmt haben – auch wenn etwa Assur oder Ägypten nicht explizit erwähnt werden.

Der Grundgedanke hinter dieser Fragestellung ist derjenige, dass die Hebräische Bibel und ihre Bücher Teil des Alten Orients sind und entsprechenden kultur- und geistesgeschichtlichen Einflüssen ausgesetzt gewesen

of Isaiah in Contemporary Research, in: *Religion Compass* 5/10 (2011), 549–566. Eine neuere Einführung in das Gesamtbuch bietet U. Berges, *Jesaja: Der Prophet und das Buch* (Biblische Gestalten 22), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014; für Jes 1–39 vgl. auch J. Barton, *Jesaja – Prophet in Jerusalem: Eine Einführung zu Themen in Jesaja 1–39*, Göttingen: Edition Ruprecht, 2006; D. G. Firth / H. G. M. Williamson, *Interpreting Isaiah: Issues and Approaches*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2009; R. J. Bautch / J. T. Hibbard (Hg.), *The Book of Isaiah. Enduring Questions, Answers Anew*, Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

2 C. Uehlinger, *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte*, in: T. Krüger *et al.* (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (ATHANT 88), Zürich: TVZ, 2007, 97–163.

3 Vgl. E. Blum, *Jesajas prophetisches Testament*, in: ZAW 108 (1996), 547–568; ders., ZAW 109 (1997), 12–29.

4 Drei Beiträge aus der Forschungsgeschichte des 20. Jh. mögen dies illustrieren: F. Wilke, *Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja*, Leipzig: Dieterich, 1905; B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (SBT II/3), London: SCM, 1967; W. Dietrich, *Jesaja und die Politik* (BEvTh 74), München: Kaiser, 1976.

Babel und Bibel

(Bildmng von C. E. Selig)



„Gehr dich klügere, Sclave; wie Säcken in Wecheln keine Wirth mehr offen, wenn nicht die Wirthler ihren Sauf dazu gegeben haben.“

sind. Diese Erkenntnis löste vor gut 100 Jahren noch einen Sturm der Entrüstung aus, sie ist mittlerweile aber gut etabliert.⁵ Am 13. Januar 1902 hielt der deutsche Assyriologe Friedrich Delitzsch in Berlin in Gegenwart von Kaiser Wilhelm II. einen Vortrag mit dem Titel „Babel und Bibel“, in dem er forderte, die Bibel im Wesentlichen von der babylonischen Kultur her zu interpretieren.⁶

5 Vgl. z. B. M. Tilly / W. Zwickel, Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.

6 Vgl. F. Delitzsch, Babel und Bibel, Leipzig: Hinrichs, 1902; und dazu R. G. Lehmann, Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit (OBO 133), Fribourg: Universitätsverlag, 1989.

Der Vortrag sowie einige Folgeveranstaltungen warfen hohe Wellen. Sollte etwa die Bibel nicht die Quelle der Wahrheit sein? Ist sie vielmehr nur ein Epigone altorientalischer Gelehrsamkeit? Ist die Offenbarung in Frage gestellt? Fällt die Einzigartigkeit der Bibel dahin? Der so entbrannte Streit ist als „Babel-Bibel-Streit“ in die Annalen eingegangen. Er fand seinen Weg sogar in die satirische Zeitschrift „Simplicissimus“. In der Ausgabe vom 24. März 1903 findet sich eine Abbildung, die einen Sklaven vor dem assyrischen Großkönig zeigt, wie er diesem eine Wurst serviert. Die Bildlegende lässt den König zum Sklaven sagen: „Heb dich hinweg, Sklave; wir können in Babylon keine Wurst mehr essen, wenn nicht die Berliner ihren Senf dazu gegeben haben.“

Mehr als 100 Jahre nach Friedrich Delitzsch darf es als Gemeingut gelten, dass die literarische Produktion des antiken Israel nicht eine Größe *sui generis* ist und eine exklusiv nur Israel zugänglich gemachte Gottesoffenbarung enthält, sondern dass die nachmalige Heilige Schrift des Judentums und Christentums in vielfacher Weise im kulturgeschichtlichen Kontext des Alten Vorderen Orients verwurzelt ist, in Wort und Sache mit anderen altorientalischen Texten und Stoffen interagiert, diese rezipiert hat, aber auch umgekehrt selber auf außerisraelitische Literaturen eingewirkt hat. Das Innovative an der Bibel, das ist heute klar, sind nicht ihre Stoffe, sondern ihre *Interpretationen vorgegebener Stoffe*.⁷

2. Die traditionelle Sonderstellung der biblischen Prophetie innerhalb der biblischen Literatur

Für die Prophetie in der Hebräischen Bibel ist diese Erkenntnis der historischen Kontextgebundenheit vergleichsweise schwerfällig errungen worden. Das hängt vor allem mit ihrer hervorgehobenen Position im Rahmen der protestantischen Bibelwissenschaft und Theologie des 20. Jh. zusammen: Die Propheten galten als Prototypen des Offenbarungsträgers gegenüber der natürlichen Religion der Umwelt. So charakterisierte Walther Eichrodt etwa den „Prophetismus“ als „eine mächtige Reaktion des Jahweglaubens gegen den ganzen Prozeß der Kanonisierung [sic] des israelitischen Geistes dar, m.a.W. er ist der große neue Vorstoß der Jahweoffenbarung in Israel, wie er seit Mose nicht mehr erfolgt war“.⁸ Vriezen hielt fest: „Israels Religion [ist], aller his-

7 Vgl. K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014.

8 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 217 f.

torischen Wahrscheinlichkeit nach, aus der ganz eigenen prophetischen Erfahrung des Mose geboren“⁹ und so konnte etwa Herzberg feststellen: „Die zentrale Stelle in dem Gebiet der alttestamentlichen Religion nehmen zweifellos die Propheten ein“¹⁰

Noch 1950 konnte Martin Noth in seiner Geschichte Israels schreiben: „Wir kennen zu dieser Erscheinung der ‚Prophetie‘ kein wirkliches Gegenstück aus der Geschichte der Menschheit.“¹¹

Solche Charakterisierungen sind aber nicht nur Nachwehen der dialektischen Theologie um Karl Barth, sondern stehen in der weiteren Fluchtlinie der klassischen Prophetenforschung, wie sie sich seit Heinrich Ewald¹² etabliert hatte und im Gefolge der Spätdatierung der legislativen Materialien des Pentateuch – jedenfalls, was die Priesterschrift betrifft – noch kräftig unterstützt worden war.

Bei Ewald und bei Wellhausen ist die idealistische Prägung dieser Prophetendeutung deutlich zu erkennen: Die Propheten sind herausragende Beispiele der Vermittlung von unendlichem und endlichem, von göttlichem und menschlichem Geist, und damit antizipieren sie das sich später dann in der Geistesgeschichte manifestierende Ziel der menschlichen Entwicklung.

Es ist außerordentlich interessant, dass sich bereits in der frühen Epoche der vom Idealismus geprägten Prophetendeutung im 19. Jh. ein *grundlegendes komparatistisches Interesse* beobachten lässt. Besonders deutlich findet sich dies in Ferdinand Hitzigs Jesajakommentar von 1833.¹³ Dieser Kommentar ist zwar in seiner Substanz vor allem philologisch ausgerichtet. Er setzt aber mit einer breiten Einleitung ein, in der Hitzig die israelitische Prophetie in der allgemeinen menschlichen Geistesgeschichte verortete und dabei auch auf den Alten Orient zu sprechen kam, der dem damaligen Kenntnisstand entsprechend vor allem als vorislamisches Arabertum gedeutet wurde. Man mag heute vor so weit ausgreifenden gedanklichen Bewegungen zurückschrecken, doch muss man Hitzig zugute halten, dass er sich nicht vor dem Versuch einer umfassenden Interpretation gescheut hat.

Hitzig begann zunächst mit einer Verhältnisbestimmung des hebräischen Geistes im Vergleich mit dem allgemeinen orientalischen Geist. Dabei de-

9 T. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956, 220.

10 H. W. Hertzberg, *Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums* (BFChTh XXVIII/3), Gütersloh: C. Bertelsmann, 1923, 7.

11 M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, 232.

12 H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1840.

13 F. Hitzig, *Der Prophet Jesaja*, Heidelberg: Winter, 1833.

finierte er den hebräischen Geist als eine ambivalente Größe, die zwar einerseits noch der orientalischen Entwicklungsstufe zuzuschlagen ist:

„Als orientalischer steht der Menscheng Geist auf der ersten, d. h. untersten Stufe seiner Entwicklung, auf der Stufe der Unmittelbarkeit, oder des unmittelbaren Erkennens.“ (X)

Doch dem hebräischen Geist eignet andererseits bereits eine grundsätzliche Überschreitung des orientalischen Denkens:

„Der hebräische Geist bietet der Betrachtung zwei Seiten dar: theils fällt er noch unter den höhern Begriff des orientalischen Geistes, der er ist, sofern derselbe im hebräischen Volke sich bethätigt hat; theils auch erscheint er, als bereits über denselben hinausgegangen, und zu einer höhern Stufe in der Geschichte des Geistes entfaltet.“ (IX–X).

Was zeichnet denn den hebräischen Geist gegenüber dem orientalischen aus? Für Hitzig war das entscheidende Moment die begrifflichen Trennungen, die der hebräische Geist entwickelt, wie er vor allem im Gesetz zum Ausdruck kommt, etwa mit der Unterscheidung von rein und unrein, aber auch der Entwicklung von Begriffen, unter die einzelne Fälle subsumiert werden (XVIII–XIX). Insofern galt für Hitzig, dass Israel als das am westlichsten gelegene Volk des Orients dem „Charakter der occidentalischen Welt am nächsten“ komme (XVIII).

Besonders im Blick auf die Gotteserkenntnis kommt nun der Prophetie innerhalb des hebräischen Geistes eine herausgehobene Bedeutung zu. Entsprechend den Grundüberzeugungen seiner Zeit galten Hitzig die Propheten als Anwälte des sittlichen Monotheismus, und gerade in dieser besonderen Erkenntnis der Einzigkeit Gottes liegt der herausragende Wert der Prophetie.

„In der Erkenntnis des wahren Gottes, darin, dass ihr Distriktsgott zugleich allgemeiner Gott war, wurzelt die Prophetie; denn dieser Glaube erzeugte die Begeisterung, welche die Reden und das Leben jener Einzelnen, die man Propheten nannte, durchdrang und emportrug. Warum gab es keine Propheten in Ammon und Aram? Warum deren keine in Sidon und Philistää? denn die von der Isebel ernannten Propheten (!) des Baal können als gedungene Miethlinge nichts beweisen. Nämlich aller Pantheismus wirkt auf die Begeisterung wie ein giftiger Hauch.“ (XXIII)

So war der hebräische Geist also im Rahmen des orientalischen Geistes bereits eine Besonderheit, und ganz analog bildete die Prophetie mit ihrer Erkenntnis und Betonung der Einzigkeit Gottes ein Alleinstellungsmerkmal Israels in seinem historischen Kontext.

In Bernhard Duhms Buch „Israels Propheten“¹⁴ werden diese dann zu „Männer[n] des ewig Neuen“¹⁵ erklärt, die nur schon deshalb in ihrem Denken nicht exogen determiniert sein konnten.

Man sieht so: Die altorientalische Eingebundenheit der Prophetie und des Jesajabuchs wurde schon in Kommentaren des frühen 19. Jh. thematisiert, allerdings nicht auf einer textlich gestützten Basis altorientalischer Quellen – was damals evidenterweise noch nicht möglich war –, sondern im Rahmen allgemeiner ideengeschichtlicher, vom damaligen philosophischen Idealismus genährten Überzeugungen, die allerdings aus der Sicht der heute bekannten Quellen aus dem Alten Orient wie auch dem antiken Israel und Juda als überholt gelten müssen.

Erstaunlicherweise war es aber gerade Duhms Jesaja-Kommentar von 1892, der in seinem Vorwort unter den drei Hauptinteressen der Auslegung, die er mit seinem Werk verfolgte, die „kultur- und religionsgeschichtliche Kritik“ des Buches hervorhob.¹⁶ Natürlich meinte Duhm damit vor allem den Vergleich mit der Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel und Juda, doch in der Sache war damit die Tür zu einer komparatistischen Sichtweise geöffnet. In jüngerer Zeit ist das vielleicht beste Beispiel einer solchen Herangehensweise in Christopher Hays' Buch zur Todesmetaphorik in Jes 1–39 zu finden,¹⁷ das sich die Aufgabe gestellt hat, die Aussagen zum Tod im Rahmen der damaligen Todesverständnisse, wie sie sich aus archäologischen und epigraphischen Zeugnissen rekonstruieren lassen, zu interpretieren.

Die altorientalische Verflochtenheit des Jesajabuches wurde forschungsgeschichtlich zunächst vor allem für Jes 40–66 diskutiert. Der 1879 in Babylon entdeckte Kyroszylinder wurde 1884 von Henry Rawlinson publiziert¹⁸

14 B. Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1922. Vgl. H. Graf Reventlow, *Die Prophetie im Urteil Bernhard Duhms*, in: *ZThK* 85 (1988), 259–274; R. Smend, *Deutsche Alttestamentler aus drei Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 114–128.

15 Duhm, *Propheten*, 8.

16 B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (HKAT III/11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, IV. Die drei Punkte betreffen 1. die Sicherung des Textes, 2. das Herausstellen, „was die Autoren eigentlich sagen und sagen wollen“ und 3. das Achten auf „bewusste kultur- und religionsgeschichtliche Kritik“, damit das Jesajabuch vor „Razzen der Dogmatik aller Farben“ gefeilt sei (ebd.).

17 C. B. Hays, *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79), Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

18 H. C. Rawlinson (Hg.), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*. Vol. 5: *A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria and Babylonia*, London: R. E. Bowler, 1884.

und die Verbindungen zu Deuterocesaja wurden erkannt und beschrieben.¹⁹ Natürlich versuchte man auch die Protojesaja-Texte einer kulturgeschichtlich komparativen Interpretation zuzuführen, doch beschränkten sich solche Zugangsweisen auf die Beschreibung punktueller Berührungen.²⁰

Auf das Ganze gesehen blieben sowohl die Fragehinsicht als auch der Ertrag einer komparatistischen Betrachtungsweise des Jesajabuchs so zunächst begrenzt.

3. Die Veränderung in der Wahrnehmung der Prophetie in der Mitte des 20. Jahrhunderts

Einen Wendepunkt in der grundsätzlichen Wahrnehmung der Prophetie markierte Gerhard von Rads „Theologie des Alten Testaments“, die die Prophetie aufgrund ihres Sondercharakters zwar in einem eigenen Band behandelte, sie gleichwohl aber als ein beständiges Gespräch mit der Tradition interpretieren konnte – wenn auch die Tradition hier im Wesentlichen innerbiblisch bestimmt war.

„Wir beginnen mit einer sehr einfachen Feststellung: Diese Männer waren Einzelne, um nicht zu sagen Einsame. Durch ihre Berufung lebte in ihnen ein einzigartiges Wissen von Jahwe und seinen Plänen mit Israel. Wir sahen, wie tief sie in den religiösen Überlieferungen ihres Volkes wurzeln ... man könnte ja fast das Ganze ihrer Verkündigung als ein einziges aktualisierendes Gespräch mit der Überlieferung bezeichnen. Aber gerade damit ... sind sie aus dem bisherigen glaubensmäßigen Besitzstand ihres Volkes herausgetreten.“ (II 183).

Auch wenn diese Formulierungen aus heutiger Sicht in der Sache bescheiden anmuten mögen – namentlich im Blick auf mögliche außerbiblische Bezugnahmen –, so bildet das Herausstellen der *Traditionsbezogenheit* der Prophetie doch eine wichtige Basis für alle späteren Bemühungen, die Prophetentexte gerade auch in ihren kulturgeschichtlichen Außenbeziehungen besser zu verstehen.

Forschungsgeschichtlich betrachtet muss man die weitgehende Binnenorientierung der deutschsprachigen Prophetenforschung in der ersten Hälfte des 20. Jh. nicht nur im Kontext der damals noch beherrschenden

¹⁹ R. Kittel, Cyrus und Deuterocesaja, in: ZAW 18 (1898), 149–164; S. Paul, Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions, in: JAOS 88 (1968), 180–186. Neuerdings U. Berges, Jesaja 40–48 (HThK.AT), Freiburg i.Br.: Herder, 2008, 44–52 u. ö.

²⁰ Vgl. etwa A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, Leipzig: Hinrichs, ²1906, 564–570: „Glossen“ zu Jesaja.

Kerygmatheologie sehen, sondern sie führt im Grunde das Erbe von Julius Wellhausen fort, der die Forschung zum Alten Testament und zum antiken Israel und Juda gegen etwa die Grundüberzeugungen von Eduard Meyer auch über Jahrzehnte hinaus nach seinem Tod auf diese Wege geleitet hatte.²¹

Jedenfalls war mit der Mitte des 20. Jahrhunderts der Nährgrund gelegt, Prophetie kontextuell anzugehen, wie dies dann etwa im englischsprachigen Bereich Ronald E. Clements mit seinem Buch „Prophecy and Tradition“ im Gefolge von Rads unternahm, den er spezifisch als Gewährsmann für seine Themenstellung nannte.²² Natürlich blieben die Perspektiven zunächst binnenorientiert, d. h. beschränkt auf den kulturgeschichtlichen Bereich des antiken Israel, doch auch dies änderte sich mit den fortschreitenden Jahrzehnten.

4. Die Entdeckung der neuassyrischen Vertragstheologie als Hintergrund des Deuteronomiums und ihre Bedeutung für die Prophetenforschung

Die Frageperspektive nach der altorientalischen Bestimmtheit eines biblischen Buches im Blick auf dessen Ideologie bzw. Theologie ist in der Sache wohl nirgends so weit ausgeführt und so breit anerkannt wie für das Deuteronomium und die deuteronomistische Literatur. Schon in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wiesen Frankena,²³ Dion²⁴ und Weinfeld²⁵ auf die frappanten Berührungen und offenkundigen Aufnahmen aus assyrischen Vasallenverträgen im Deuteronomium hin, und in den neunziger Jahren wurde dann mehrfach und kraftvoll der Nachweis geführt, dass das Deuteronomium sich am besten als eine subversive Rezeption neuassyrischer Vertragstheologie – nun gewendet auf das Verhältnis von Gott und eigenem Volk – verstehen lässt, zu nennen

21 Vgl. R. G. Kratz, Die Entstehung des Judentums. Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen, in: ZThK 95 (1998), 167–184.

22 R. E. Clements, *Prophecy and Tradition*, Oxford: Blackwell, 1978.

23 R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, in: P. A. H. de Boer (Hg.), *OTS 14*, Leiden: Brill, 1965, 122–154.

24 P. E. Dion, *Quelques aspects de l'interaction entre religion et politique dans le Deuteronome*, in: *ScEs 30* (1978), 39–55.

25 Vgl. M. Weinfeld, *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy*, in: *Bib. 46* (1965), 417–427.

sind etwa die Arbeiten von P.-E. Dion,²⁶ H. U. Steymans,²⁷ E. Otto²⁸ oder B. M. Levinson.²⁹

Weshalb ist dieser außerprophetische literaturgeschichtliche Befund zum Deuteronomium hier zu erwähnen? Die traditionsgeschichtliche Bestimmtheit des Deuteronomiums durch neuassyrische Vertragstexte zeigte der alttestamentlichen Forschung die Denkmöglichkeit auf, mit ganz engen Anleihen biblischer Texte an der Ideologie und Literatur der imperialen Großmächte des Alten Orients zu rechnen. Für kleinere Texte war das zwar bereits durchaus bekannt und diskutiert worden, etwa Prov 22–24 und die Lehre des Amenemope,³⁰ Ps 20 und sein aramäisches Gegenstück³¹ oder, allerdings unsicher, Ps 104 und der Sonnenhymnus Echnatons,³² doch die umfassende Rezeption und vor allem auch subversive Transformation einer solchen Vorgabe war eine Novität, zumal das Deuteronomium ein wichtiger Angel- und Drehpunkt der biblischen Literaturgeschichte ist, der von nun an als exogen determiniert interpretiert werden musste.

Die Möglichkeit eines solchen Kulturtransfers von Assur nach Israel, wie er im Deuteronomium sichtbar wird, ist seit wenigen Jahren im übrigen

26 P. E. Dion, Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era, in: B. Halpern / D. W. Hobson (Hg.), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOT.S 124), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 147–216.

27 H. U. Steymans, Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg: Universitätsverlag, 1995; ders., Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44, in: G. Braulik (Hg.), *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium* (HBS 4), Freiburg i.Br.: Herder, 1995; ders., Die literarische und theologische Bedeutung der Thronfolgevereidigung Asarhaddons, in: M. Witte / K. Schmid / D. Prechel / J. C. Gertz (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin: de Gruyter, 2006, 331–349.

28 E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin: de Gruyter, 1999.

29 B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York: Oxford University Press, 1997. Kritisch, aber nicht überzeugend argumentiert C. L. Crouch, *Israel and the Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion* (SBL Ancient Near East Monographs 8), Atlanta: SBL Press, 2014, gegen die These der Rezeption neuassyrischer Vasallenverträge im Deuteronomium.

30 B. U. Schipper, Die Lehre des Amenemope und Prov 22,17–24,22. Eine Neubestimmung des literarischen Verhältnisses, in: *ZAW* 117 (2005), 53–72.232–248.

31 P. Vleeming / W. M. Wesseliuss, An Aramaic Hymn of the Fifth Century B. C., in: *BiOr* 39 (1982), 501–509.

32 Vgl. die Diskussion bei A. Krüger, *Das Lob des Schöpfers. Studien zur Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104* (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2010.

auch durch die Funde von *Tell Tayinat* empirisch gesichert.³³ Die spezifische Theoriefassung einer wörtlichen Übersetzung von Passagen aus VTE bei ihrer Aufnahme im Deuteronomium, wie sie E. Otto vertreten hat, ist dabei überzogen – wie einerseits ein Vergleich der Passagen zeigt,³⁴ aber auch allgemeine Überlegungen zum Kenntnisstand des Akkadischen in Jerusalem nahelegen.³⁵

Die Behauptung ist wohl nicht übertrieben, dass die neuen komparatistischen Blicke auf die Prophetie und das Jesajabuch zumindest eine ihrer forschungsgeschichtlichen Wurzeln in den strukturell vergleichbaren Entwicklungen in der Deuteronomiumsforschung haben.

Zunächst ist aber noch ein anderer Vorgang zu nennen, der ebenfalls von zentraler Bedeutung für die neuere Prophetenforschung ist.

5. Die Entdeckung neuassyrischer Prophetie als Parallelerscheinung zur biblischen Prophetie

Das genannte Diktum von Martin Noth in seiner Geschichte Israels – „Wir kennen zu dieser Erscheinung der ‚Prophetie‘ kein wirkliches Gegenstück aus der Geschichte der Menschheit“ (232) – würde heute niemand mehr vertreten. Noth kannte zwar die Prophetentexte aus Mari, doch das umfangreiche neuassyrische Material, das man heute als „Prophetie“ interpretiert,³⁶ war ihm noch nicht bekannt. Natürlich bedurfte es der Entscheidung der Forschung, diese neuassyrischen Texte überhaupt als Prophetie zu klassifizieren, bevor sie entsprechend prominente Beachtung fanden,³⁷ doch die

33 Vgl. J. Lauinger, *Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary*, in: *JCS* 64 (2012), 87–123.

34 Vgl. U. Rütterswörden, *Dtn 13* in der neueren Deuteronomiumsforschung, in: A. Lemaire (Hg.), *Congress Volume Basel 2001* (V.T.S. 92), Leiden: Brill, 2002, 185–203; J. Pakkala, *Der literar- und religionsgeschichtliche Ort von Deuteronomium 13*, in: M. Witte *et al.* (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Torā und Vorderen Propheten* (BZAW 365), Berlin: de Gruyter, 2006, 125–137.

35 Vgl. W. S. Morrow, *Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition*, in: *BiOr* 62 (2005), 204–213; zur Verbreitung des Akkadischen in Israel vgl. W. Horowitz *et al.*, *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2006.

36 Vgl. S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki: Helsinki University Press, 1997; M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL.WAW 12), Atlanta: SBL, 2003.

37 Vgl. M. Weippert, *Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients*, in: G. Mauer / U. Magen (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum*. FS K. Deller (AOAT 220), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988, 287–319; M. Weip-

Singularität der biblischen Prophetie liegt kaum in ihrer Eigenschaft als Prophetie im Sinne von durch Menschen übermittelten Gottesbotschaften, sondern – wenn man überhaupt nach einem Proprium fragen will – in ihrer schriftlichen und schriftgelehrten Eigenart.³⁸ Insofern ist Noths Position zur Einzigartigkeit der biblischen Prophetie in der Tat Geschichte. Doch wie ist das Verhältnis der biblischen zur altorientalischen Prophetie und Literatur nun zu erfassen – besonders, wenn man sich für die älteren Stufen der biblischen Prophetenbücher interessiert, die noch nicht einem ausgreifenden Fortschreibungsprozess unterworfen gewesen sind?

Es lassen sich für das Jesajabuch vor allem zwei Trends beobachten, die in unterschiedlicher Richtung verlaufen. Die eine Fragerichtung vergleicht Prophetie mit Prophetie – also biblische Prophetie mit neuassyrischer Prophetie –, während die andere diese Gattungsbeschränkung überschreitet und die biblische Prophetie mit der neuassyrischen Literatur jenseits dessen, was man unter altorientalischer Prophetie identifiziert, vergleicht. Im Folgenden sollen beide Zugangsweisen nacheinander betrachtet werden.

6. Ist Jesaja unter den altorientalischen Propheten?

Die Parallelerscheinung der neuassyrischen Prophetie, die etwa zeitgleich mit den Anfängen der biblischen Schriftprophetie anzusetzen ist, hat dazu geführt, im Jesajabuch einen Grundbestand von dessen Prophetie zu erkennen, der sich konzeptionell mit der sachlichen Hauptausrichtung der neuassyrischen Prophetie deckt – Jesaja sei ein zumindest indirekter Heils-

pert, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M. Fales (Hg.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis* (OAC 17), Roma: Istituto per l'Oriente, 1981, 71–115; M. Weippert, Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie, in: H. Weippert *et al.* (Hg.), *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien* (OBO 64), Fribourg: Universitätsverlag, 1985, 55–93 (diese Aufsätze sind jetzt auch zugänglich in M. Weippert, *Götterwort in Menschenmund: Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda* [FRLANT 252], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014). M. Nissinen, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: M. Dietrich / O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS K. Bergerhof (AOAT 232), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993, 217–258; ders., References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources (SAA 7), Helsinki: Helsinki University Press, 1998; J. Stoekl, *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison* (CHANE 56), Leiden: Brill, 2012.

38 J. Jeremias, Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie, in: ThLZ 119 (1994), 485–494; R. G. Kratz, *Die Propheten Israels*, München: Beck, 2003; M. de Jong, *Biblical Prophecy – A Scribal Enterprise. The Old Testament Prophecy of Unconditional Judgement Considered as a Literary Phenomenon*, in: VT 61 (2011), 39–70.

prophet gewesen, der durch Gerichtsankündigungen gegen das Nordreich Israel und Aram dem Südreich Juda implizit Rettung vor seinen Bedrängern angekündigt habe.

Vor allem Uwe Becker³⁹ und Matthijs de Jong⁴⁰ haben sich hierfür ausgesprochen, Uwe Becker hat sein Resultat auf literarkritischem, Matthijs de Jong seines auf komparatistischem Weg – und auf der Basis von Uwe Beckers Analysen – gewonnen.

Eine zentrale Stellung in der Diskussion nimmt bei Becker und de Jong der Abschnitt Jes 8,1–8 ein, den sie literarkritisch in einen älteren Teil 8,1–4, der vom Gericht an Israel und Aram handelt, und eine jüngere Ergänzung 8,5–8, die dieses Gericht auf Juda ausdehnt, zergliedern.

Die *sachliche* Unterscheidung, die zu diesem literarkritischen Urteil führt, ist sofort evident und entsprechend auch von großem argumentativem Gewicht: Die beiden Teile von Jes 8,1–8 richten sich an unterschiedliche Adressaten, zudem ist 8,5–8 durch einen Neueinsatz einer zweiten Gottesrede von 8,1–4 deutlich abgesetzt.⁴¹

Gleichwohl scheint die Sachlage nicht ganz eindeutig zu sein: Sosehr 8,1–4 und 8,5–8 voneinander divergieren, so dürfte doch der erste Abschnitt Jes 8,1–4 aufgrund erstens seiner narrativen Einbettung und zweitens der spezifischen Kontur der Botschaft auf der Tafel, die nur *ex post* überhaupt verständlich wird und entsprechend von vornherein im Horizont des Verstockungsauftrags von Jes 6 abgefasst sein dürfte, möglicherweise *literarisch* von 8,5–8 gar nicht zu trennen sein.⁴² *Überlieferungsgeschichtlich* gehörten 8,1–4 und 8,5–8 in der Tat zwei unterschiedlichen Stufen an, wobei der erste Teil in seiner Substanz durchaus eine echte Prophetie *ante eventum* sein kann: „Da die Weissagung so nicht eintraf, sondern Samaria erst zehn Jahre später als

39 U. Becker, Jesaja – von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

40 M. J. de Jong, Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies (V.T.S 117), Leiden: Brill, 2007.

41 Vgl. auch R. G. Kratz, Jesaja im Corpus propheticum, in: ders., Prophetenstudien: Kleine Schriften II (FAT 74), Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 149–159, 152 f.

42 Vgl. K. Schmid, Die Anfänge des Jesajabuches, in: C. Maier (Hg.), Congress Volume Munich 2013 (V.T.S 163), Leiden: Brill, 2014, 426–453. Von Jes 6 her könnte des Weiteren auch die eigentümliche Formulierung des „Menschengriffels“ (8,1) verständlich werden: Wie Hugh Williamson vorgeschlagen hat, baut der „Menschengriffel“ vor allem einen Kontrast zur *himmlischen* Thronratsversammlung auf und verbindet so – in reziproker Weise – ebenfalls Jes 6 und 8. Vgl. H. G. M. Williamson, The Practicalities of Prophetic Writing in Isaiah 8:1, in: J. K. Aitken (Hg.), On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies (BZAW 420), Berlin: de Gruyter, 2011, 357–369, bes. 366 f.

Damaskus fiel, kann man davon ausgehen, daß sie authentisch ist.⁴³ Doch eine einfache *literarkritische* Sonderung der Teile bleibt problematisch.

Das Argument der Erwartbarkeit einer grundsätzlichen sachlichen Konkordanz der ältesten Schicht des Jesajabuchs mit dem, was man aus der altorientalischen Prophetie kennt, bleibt aber grundsätzlich gültig, wenn auch nicht zwingend. Der historische Jesaja kann, muss sich aber nicht konform zu seiner Umwelt verhalten haben⁴⁴ – zumal die altorientalische Prophetie auch nicht durchgängig Heilsprophetie gewesen ist.⁴⁵

Allerdings beschränkt sich die Vergleichbarkeit zwischen biblischer und altorientalischer Prophetie auch nach der Studie von de Jong auf vergleichsweise allgemeine Punkte: „Prophetic oracles relate to particular historical circumstances“, „Prophets served as mouthpieces of the gods“, „Prophecies were recorded, in collections and otherwise, and in some cases became the subject of reworking and elaboration“ (463, vgl. auch 456–458), und auch das Statement: „The historical Isaiah is to be counted among the ancient Near Eastern prophets“ (463) ist zwar nicht falsch, aber in gewisser Weise ein Gemeinplatz.

So ist Jesaja zwar in der Tat – nur schon aufgrund seines historischen Settings – unter die altorientalischen Propheten zu zählen, doch was heißt dies für die Interpretation „seines“ Buches? Hier ist nun zum nächsten Abschnitt überzuleiten.

7. Assyrische Propaganda im Jesajabuch

Seit Peter Machinists Aufsatz von 1983 gehört die Fragestellung, wie sich die Jesajatexte zur assyrischen Reichs- und Expansionsideologie verhalten, zum unabdingbaren Repertoire der Jesajaforschung.⁴⁶ Machinist hatte vor allem

43 R. G. Kratz, Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments, in: ders., *Prophetenstudien: Kleine Schriften II* (FAT 74), Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 49–70, 59.

44 M. Köckert, U. Becker und J. Barthel, Das Problem des historischen Jesaja, in: I. Fischer *et al.* (Hg.), *Prophetie in Israel: Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“* anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) (*Altes Testament und Moderne* 11), Münster: Lit, 2003, 105–135.

45 Vgl. die Diskussion bei M. Nissinen, Das kritische Potential in der altorientalischen Prophetie, in: M. Köckert / ders. (Hg.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (FRLANT 203), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 1–32; ders., Prophecy against the King in Neo-Assyrian Sources, in: K. D. Schunck / M. Augustin (Hg.), „Lasset uns Brücken bauen ...“: Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (*BEAT* 42), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998, 157–170.

46 P. Machinist, Assyria and Its Image in the First Isaiah, in: *JAOS* 103 (1983), 719–737.

die *Nähe* bestimmter Jesajatexte zur assyrischen Propaganda herausgestellt. Er nennt etwa Jes 5,26b–27a; 5,28 (722) oder das Zitat des assyrischen Königs in Jes 37,24 (723) als Beispiele, die von der assyrischen Kriegsrhetorik bestimmt sind. Auch Aussagen wie Jes 1,7 f. oder 10,13, die die Verwüstung des Landes oder die Neudefinition von Grenzen und die Plünderung von eroberten Gebieten beschreiben, entstammen nach Machinist der assyrischen Propaganda (724f.).

Erst in jüngerer Zeit ist man aber zur *näheren konzeptionellen Profilierung* dieser Rezeptionsprozesse vorgestoßen: Hier sind als Beispiele die Arbeiten von Friedhelm Hartenstein, Jan Kreuch und Reinhard Müller zu nennen.⁴⁷ Was Hartenstein, Kreuch und Müller neu geleistet haben, betrifft vor allem die *sachliche Interpretation* der Anleihen der Jesajaüberlieferung bei der assyrischen Propaganda und der inhaltlichen Argumentationen, die das Buch in diesem interkulturellen Diskurs entwickelt hat.

So wird die Korrespondenz von Jes 6,3 und 8,7 über das Motiv der „Herrlichkeit“ im Rahmen der Aufnahme neuassyrischer Ideologie verständlich: Die Fülle der Welt ist in Jes 6,3 die „Herrlichkeit“ Gottes, in Jes 8,7 affiziert die „Herrlichkeit“ des Königs von Assur Juda, wobei *kbwd* hier als hebräisches Äquivalent für den akkadischen Terminus *melammu* „Schreckensglanz“ steht. Die Gerichtsperspektive von Jes 8,7 hält so fest: „An die Stelle der JHWH-„Herrlichkeit“ tritt der ‚Schreckensglanz‘ Assurs, dem Gott selbst Raum gibt.“⁴⁸

Weiter nimmt etwa die Aussage in Jes 8,7–8, dass Juda von Assur „überschwemmt und überflutet“ werden wird, klar assyrische Rhetorik auf, und zeigt so an, dass das Gericht an Juda gemäß dem Jesajabuch mittels Assur als göttlichem Werkzeug ausgeführt wird.⁴⁹

47 F. Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulturtradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997; idem, Das Archiv des verborgenen Gottes: Studien zur Unheilssprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011; J. Kreuch, Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaja 28–31 (WMANT 130), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011; R. Müller, Ausgebliebene Einsicht. Jesajas „Verstockungsauftrag“ (Jes 6,9–11) und die judäische Politik am Ende des 8. Jahrhunderts (BThSt 124), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2012.

48 Hartenstein, Archiv, 11. Vgl. auch H. G. M. Williamson, Holy, Holy, Holy: The Story of a Liturgical Formula (Julius-Wellhausen-Vorlesung 1), Berlin: de Gruyter, 2008, 32 Anm. 40 sowie bereits F. Delitzsch, Commentar über das Buch Jesaja, Biblischer Commentar über das Alte Testament III/1, Leipzig: Dörffling und Franke, 41889, 155.

49 Nin. E, Kol. II, 6–10, vgl. Hartenstein, Archiv, 13 f. Vgl. auch, allerdings z. T. kritisch, C. Hardmeier, Geschichtsdivinatorik in der vorexilischen Schriftprophetie: Studien zu den Primärschriften in Jesaja, Zefanja und Jeremia, Zürich: TVZ, 2013, 76 Anm. 74.



Dann scheint das machtvolle Bild der tobenden Völker in Jes 17,12 f. mit der Erfahrung der Rettung Jerusalems im Gefolge seiner Einschließung 701 v. Chr. durch ein assyrisches Heer zusammenzuhängen, das auch Hilfskräfte und Spezialisten verschiedener, unterworfenen Völker in sich schloss (vgl. Jes 22,6) und dann aber nach erzwungenem Vertragsabschluss wieder abzog. Ein neuassyrisches Relief zeigt aramäische Bogenschützen und nordsyrische Infanteristen im Heer Tiglat-Pileasars III. und liefert einen passenden Vorstellungshintergrund für das Motiv der gegen Jerusalem ankämpfenden „Völker“, die aber entsprechend der Bewahrung Jerusalems 701 v. Chr. keinen Erfolg haben.⁵⁰

⁵⁰ F. Hartenstein, „Wehe, ein Tosen vieler Völker ...“ (Jesaja 17,12). Beobachtungen zur Entstehung der Zionstradition vor dem Hintergrund des jüdisch-assyrischen Kulturkontakts, in: ders., *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BThSt 74)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 129–174, Abb. 5.14 (171), aufgenommen aus E. Mango *et al.*, *Könige am Tigris. Medien assyrischer Herrschaft*, Zürich: NZZ libro, 2008, 165 f.

Schließlich hat Müller auf die Nähe des Motivs des verwüsteten und entvölkerten Landes in Jes 6,11 zu neuassyrischen Vertragsflüchen aufmerksam gemacht. Er rechnet zwar nicht mit literarischer Abhängigkeit, zieht aber traditionsgeschichtliche Linien von diesem Motiv zu Jes 6,11.⁵¹ Er befreit damit die Exegese von Jes 6 von der Last, diesen Text zwingend nach 587 v. Chr. ansetzen zu müssen – die Verwüstung und Zerstörung des Landes ist topisch.

Diese Perspektiven zeigen auf, was Hartenstein auf dem Buchrücken seiner Studie schreibt: „Die Anfänge des Jesajabuchs sind zutiefst geprägt von den Erfahrungen des Kulturkontakts mit dem assyrischen Großreich.“ In der Tat scheint deutlich zu sein, dass die kontextuelle Interpretation der biblischen Prophetie, namentlich des Jesajabuchs, über die altorientalische Prophetie hinausblicken und Konzepte und Traditionen der weiteren neuassyrischen Literatur in ihre Überlegungen einbeziehen muss. Insofern gilt: Jesaja ist nicht nur ein altorientalischer *Prophet*, sondern er ist ebenso sehr ein *altorientalischer* Prophet, der allerdings aus seiner jüdischen Warte die neuassyrischen Konzepte bisweilen einschneidend und nachhaltig umprägt.

8. Perspektiven für künftige Forschung

Die altorientalische Kontextualisierung des Jesajabuches ist in der heutigen Forschungslage kein offenes Desiderat mehr. Ihre Notwendigkeit ist allgemein anerkannt, und doch stehen die damit zusammenhängenden Forschungsperspektiven, wie deutlich geworden sein mag, noch eigentümlich unverbunden nebeneinander.

Eine gewisse methodologische Ordnung der bisherigen und künftigen Forschungsperspektiven lässt sich erzielen, wenn man die unterschiedlichen Ebenen traditionsgeschichtlichen Fragens, die O.H. Steck vorgeschlagen hat, in Betracht zieht.⁵² Denn eine Interpretation des Jesajabuchs im altorientalischen Kontext gehört methodologisch grundsätzlich in den Be-

Vgl. auch bereits die Überlegungen von August Dillmann, *Der Prophet Jesaja*, KEH 5, Leipzig: Hirzel, 1898, 163.

51 Müller, *Ausgebliebene Einsicht*, 71–80.

52 O. H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, 130–133, vgl. weiterführend T. Krüger, *Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode*, in: H. Utzschneider / E. Blum (Hg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 233–245.

reich der Erforschung seiner *traditionsgeschichtlichen* Hintergründe. Steck unterscheidet vereinfacht folgende Ebenen:

1. Der allgemeinste Bereich traditionsgeschichtlichen Fragens ist in den grundsätzlichen Denkmustern zu sehen, die den modernen Leserinnen und Lesern nicht ohne weiteres geläufig sind. Steck nennt etwa den Tun-Ergehens-Zusammenhang als Beispiel.

2. Dann ist damit zu rechnen, dass bestimmte Autoren- oder Autorengruppen besondere geistige Überzeugungen vertreten, die sie nicht eigens thematisieren. Als Beispiele führt Steck die Überzeugung an, dass das Sehen Gottes den Tod zur Folge hat, oder die Unterscheidung von rein und unrein.

3. Einzelne Verfasser rechnen bei ihren Adressaten mit besonderem Wissen und Kenntnissen, die sie nicht formulieren, gleichwohl aber voraussetzen. Dazu gehören etwa geschichtliche Hintergründe, wie sie in Jes 7 eine Rolle spielen, aber nicht expliziert werden, oder grundlegendes kosmologisches Wissen, wie es in Gen 1 verarbeitet wird.

4. Schließlich können einzelne Begriffe oder Ausdrücke in bestimmter Verwendung eine spezielle Bedeutung gewinnen, die rekonstruiert werden muss. Steck nennt das „Schelten“ (*gʾr*) Gottes in Ps 104,7 als Beispiel.

Orientiert man sich an dieser Ebenenunterscheidung, so würde etwa die religionsgeschichtlich-vergleichende Zugangsweise, die Christopher Hays angewendet hat, die Ebenen 1 und 2 betreffen, während der Vergleich mit konzeptionellen Elementen der neuassyrischen Ideologie, wie sie Machinist, Hartenstein oder Müller angestrebt haben, eher die Ebenen 3 und 4 betreffen.

Der Vergleich mit neuassyrischer Prophetie, wie ihn vor allem de Jong betrieben hat, gehört wiederum eher auf die Ebenen 1 und 2, da die Vergleichspunkte im Wesentlichen die Charakterisierung der Prophetie als divinatisches Element und als Boteninstitut betreffen. Diese Ebenendifferenzierung mag eine Hilfestellung abgeben, um festzustellen, wie unterschiedliche Forschungsergebnisse angemessen zu synthetisieren sind.

Zusammengefasst lässt sich festhalten:

1. Die Wahrnehmung des Jesajabuchs im Kontext des Alten Orients ist – grenzbewusst und ohne „parallelomanische“⁵³ Erwartungen – in der gegenwärtigen Prophetenforschung eine anerkannte Frageperspektive und soll es auch bleiben.

2. Die neuassyrische Literatur ist für das Jesajabuch über die neuassyrische Prophetie hinaus relevant – möglicherweise sind die nichtpro-

53 Vgl. S. Sandmel, *Parallelomania*, in: JBL 81 (1962), 1–13.

phetischen neuassyrischen Texte für das inhaltliche Verständnis der frühen Jesajatexte sogar von größerer Bedeutung als die prophetischen.

3. Neben der Erkenntnis der Aufnahme neuassyrischer Motive ist auch deren spezifischer Verarbeitung und Umprägung gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.

4. Eine hilfreiche Differenzierungsfunktion vermag die Unterscheidung verschiedener Ebenen traditionsgeschichtlichen Fragens zu bieten – nicht alle Aufnahmen bewegen sich auf derselben Vorstellungsebene.

Konrad Schmid
Universität Zürich
Theologische Fakultät
Kirchgasse 9
8001 Zürich
Schweiz
konrad.schmid@access.uzh.ch