Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 33 (1977)
Heft: 6

Artikel: Das Freudenmahl auf dem Zion : Erwägungen zu Jes. 25, 6-8
Autor: Wildberger, Hans
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878521

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: 14.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 33 Heft 6 November/Dezember 1977

Das Freudenmahl auf dem Zion

Erwägungen zu Jes. 25, 6–8

«Selig ist, wer am Mahl im Reiche Gottes teilnehmen wird»[1]: so steht es in der Einleitung von Jesu Gleichnis vom grossen Gastmahl in Luk. 14, 15 zu lesen. Es gibt im Grunde nur eine Stelle im Alten Testament, an der von einem eschatologischen Mahl gesprochen wird, Jes. 25, 6–8. Der Abschnitt verdient schon aus diesem Grunde unsere Aufmerksamkeit, zumal er nicht die Beachtung gefunden hat, die ihm gebührt. Die Schwierigkeiten der Auslegung sind allerdings beträchtlich und beginnen schon bei den Textfragen[2]. Der emendierte Text von Jes. 25, 6–8 sei folgendermassen wiedergegeben:

6 Da rüstet Jahwe der Heere
für alle Völker auf diesem Berg
ein Mahl mit fetten Speisen,
ein Mahl mit alten Weinen,
mit markigen, fetten Speisen,
mit alten, geläuterten Weinen.
7 Und er vernichtet auf diesem Berg
die Hülle, mit der das 'Angesicht aller Völker' umhüllt ist[3],
und die Decke, die gedeckt ist über die Nationen allesamt.
8 'Und er vernichtet' für immer[4] den Tod.
Und abwischen wir der Herr Jahwe die Tränen von jedem Angesicht, und die Schmach seines Volkes nimmt er von der ganzen Erde hinweg.
Wahrlich, Jahwe hat's gesagt.

[1] So die Übersetzung der Zürcher Bibel.

[2] Schwierig ist auch die Übersetzung einzelner Vokabeln. Zu den Einzelheiten der Textrekonstruktion mein in Bälde erscheinender Jesaja-Kommentar (Biblischer Kommentar X/2) z. St.

[3] Das zweite hallōṭ ist als passives Partizip zu verstehen, sei es, dass man hallūṭ vokalisiert, oder dass man eine abnorme Form annehmen will. Die Bedeutung des Substantivs lōṭ steht nicht absolut fest, ist aber angesichts der Parallele massekā und der kaum zu bestreitenden Bedeutung «einwickeln, einhüllen» des Verbs lūṭ hinlänglich gesichert. Es wird zwar eingewendet, dass man eine Hülle nicht einhülle, sondern etwas mit einer Hülle umwickle. Aber Verben des Bekleidens und Bedeckens pflegen im Hebräischen den doppelten Akkusativ zu regieren, s. Gesenius-Kautzsch § 117ee und § 121d, vgl. auch das folgende hammassekā hannᵉsūkā.

[4] LXX: katépien ho thánatos; Aquila: katapontísei tòn thánaton; Symmachus: katapothênai poiēsei tòn thánaton; Theodotion: katepóthē ho thánatos, ebenso 1. Kor. 15, 54. Es dürfte

1.

Die drei Verse stellen eine klar nach vorn und hinten abgegrenzte Einheit dar. Sie bilden zwar einen integrierenden Bestandteil der sogenannten Jesajaapokalypse, sind aber nicht unmittelbare Fortsetzung des vorangehenden «Stadtliedes», Jes. 25, 1–5. Vielmehr schliessen sie offensichtlich an 24, 21–33 an. Der «Berg» von 25, 6 ist der Berg Zion von 24, 23. In beiden Abschnitten handelt es sich um Verheissungen. Das bedeutet, dass die Exegese von 25, 6–8 an diejenige von 24, 21–23 anknüpfen muss. Da nun 24, 23 von der Errichtung der Königsherrschaft Jahwes auf dem *Zion,* und zwar über die ganze Völkerwelt, spricht, ist also 25, 6 ff. als Verheissung eines im Zusammenhang mit der endgültigen Durchsetzung der Herrschaft Jahwes stattfindenden eschatologischen *Mahls* zu verstehen. Anschliessend daran spricht der Abschnitt von der endzeitlichen Vernichtung der *«Hülle»,* die auf den Nationen liegt, vom definitiven Verschlungenwerden des Todes und der Wegnahme jeglicher Schmach, die Israel zu tragen hat. Es sind also eine Reihe von Motiven eschatologisch-apokalyptischer Art miteinander kombiniert, wie das schon bei 24, 21–23 der Fall ist.

Insofern ist es eine Verkürzung, im Blick auf die drei Verse vom eschatologischen Freudenmahl zu sprechen. Die zentrale Aussage derjenigen Schicht in Jes. 24–27, welcher dieser Abschnitt angehört und welche stärker als andere Partien der «Jesajaapokalypse» eigentlich apokalyptische Motive entfaltet, liegt zweifellos in 24, 23b vor: «. . . denn Jahwe der Heerscharen wird *König* geworden sein auf dem Zion und in Jerusalem»[5]. Was sonst in den beiden Abschnitten zu lesen ist, ist Entfaltung und Veranschaulichung dieses zentralen Themas. Es ist ein Glücksfall, dass hier im Alten Testament einmal nicht nur so eindeutig von der Königsherrschaft Jahwes als einer endzeitlichen Grösse gesprochen wird, sondern die Vorstellung von der malkūt jahwäh auch inhaltlich gefüllt und in ihrer Tragweite interpretiert ist. Die Motive sind, wenn man von der Prophetie Israels her kommt, überraschend neu und für die Apokalyptik allesamt zu Vorstellungen geworden, welche zum Grundbestand ihres Weltbildes gehören: der Kampf nicht nur gegen «die Könige der Erde», sondern auch «das Heer der Höhe in der Höhe» (24, 21), deren Verschluss in die «Grube» und der Gedanke einer zunächst vorläufigen und dann endgültigen Abrechnung mit den Gegenmächten Gottes mit einer entsprechenden Zwischenzeit (24, 22). Weit verbreitet ist allerdings das Motiv, dass Sonne und Mond und damit der Kosmos überhaupt in die Katastrophe hineingezogen werden, was damit zusammenhängen dürfte, dass Sonnen- und Mondfinsternisse Weltuntergangsstimmungen hervorrufen[6]. Neu ist aber wieder, dass

ūbilla' zu lesen sein, d. h. der Satz ist aktivisch und futurisch zu verstehen. – Dass lānäṣaḥ «für immer» bedeutet, ist nicht zu bezweifeln; Symmachus: eis télos. Aquila und Theodotion und ebenso 1. Kor. 15, 54 haben mit eis nîkos übersetzt. Die Wiedergabe von näṣaḥ mit «Sieg» beruht darauf, dass nṣḥ im Aramäischen «siegen» bedeutet.

[5] Die Vorstellung von Jahwes Königsherrschaft ist hier in den Horizont endzeitlichen Geschehens gestellt; zur Begründung s. meinen demnächst erscheinenden Kommentar.

[6] Vgl. z. B. den Papyrus Salt des Britischen Museums (10.051): «. . . [die Sonne] ging nicht

«Älteste in Herrlichkeit» vor dem göttlichen König stehen werden (24, 23)[7]. Erst recht gilt das von den Motiven des zweiten Teils, 25, 6–8: Das Völkermahl mit fetten Speisen und alten Weinen, die Vernichtung der Hülle und gar des Todes selbst, und zwar «auf ewig», mitsamt dem Abwischen aller Tränen, während dann mit der Ankündigung der Befreiung Israels von aller Schmach wieder traditionelle Gedanken eingebaut sind: Israel muss im Enddrama auch seinen Platz finden. Vermutlich ist dieses Motiv in 9 ff. innerhalb derselben Schicht noch weitergeführt.

2.

Ist auch das Freudenmahl für die Völker ein neues Motiv ohne eigentliche Parallele im Alten Testament, so steht nach dem Gesagten doch fest, dass es im Zusammenhang mit dem eschatologischen Antritt der Königsherrschaft Jahwes verstanden werden muss. Dabei ist im Auge zu behalten, dass zwar der Zion Zentrum der basileía toû theoû ist, aber nicht Israel, sondern die Völker zum Mahle geladen sind. Man möchte also vermuten, dass die alte Tradition von der *«Völkerwallfahrt zum Zion»* zur Gestaltung der neuen Vorstellung ihren Beitrag geleistet hat. Dabei ist allerdings nicht zuerst an die bekannteste Stelle, an der im Alten Testament von der Völkerwallfahrt gesprochen wird, Jes. 2, 2–4 (= Mi. 4, 1–3), zu denken. Wer auch Verfasser jenes Abschnittes sein mag[8], jedenfalls handelt es sich um eine ausgeprägt prophetische Modifikation der an sich weit älteren Tradition, indem dort die Völker nicht auf den Zion kommen, um Gaben zu bringen, sondern um Rechtsentscheidungen zu suchen.

Schon in der Siegeshymne auf Thutmose III. ist zu lesen: «Sie kommen mit Gaben auf ihrem Rücken und neigen sich vor deiner Majestät, so wie ich es befehle.»[9] Oder in einer Inschrift Merodach-Baladans II., die sich mit dem Wiederaufbau des Tempels Eanna in Uruk befasst: «. . . die Könige, seine Feinde, mögen den Überfluss der vier Weltgegenden, den Ertrag der Berge und des Meeres, als ihren schweren Tribut bis nach Eanna bringen. Er empfange ihre Geschenke, er lasse sie eintreten in Esagil, vor den Herrn der Herren . . .»[10] Das sind Beispiele, die sich leicht vermehren liessen.

Im Alten Testament sind dieselben Vorstellungen zu belegen: «Zu jener Zeit werden Jahwe der Heerscharen Geschenke gebracht werden 'vom' hochgewachsenen und blanken Volk, das weit und breit gefürchtet wird» (Jes. 18, 7; s. auch Ps. 68, 32–33). Auch Ps. 96, welcher zu den sogenannten Thronbesteigungsliedern gehört (s. V. 10), also Jahwe als König, und zwar des ganzen Erdkreises, feiert,

auf. Der Mond blieb aus . . . Der Himmel fiel im Finstern . . . Umgestürzt war die Erde, umgewandelt das Wasser. Es zog nicht stromab . . .»; S. Schott, Analecta Bibl. 12 (1959), S. 321 f.

7 Möglicherweise ist das eine Reminiszenz an Ex. 24, 9–11. 16 f.

8 Ich sehe keinen zwingenden Grund, den Abschnitt Jesaja abzusprechen: H. Wildberger, Jesaja, 1 (1972), S. 78 ff.

9 A. Erman, Die Literatur der Ägypter (1923), S. 320.

10 S. dazu P. Grelot, Vet. Test. 7 (1957), S. 319–321.

kennt die Vorstellung von der Völkerhuldigung auf dem Zion (V. 7). Wenn Ps. 72, 10 f. erwartet, dass die Könige vom äussersten Westen und Osten dem Herrscher zu Jerusalem ihre Gaben bringen, ist das letztlich kein Gegensatz zur Huldigung vor Jahwe; ähnlich wie der Pharao in Ägypten Repräsentant der göttlichen Welt sein kann, kann auch der König zu Jerusalem als Vertreter seines Gottes betrachtet werden, und Huldigung vor ihm bedeutet Anerkennung des Herrschaftsanspruches des Gottes, der ihn zu seiner Rechten gesetzt hat (vgl. dazu Jes. 55, 3 ff.[11]; 45, 14; 49, 7; 60, 3 ff.; Sach. 2, 15; 6, 15; 8, 20–22).

An diesen und ähnlichen Stellen ist also wohl davon die Rede, dass Völker nach Jerusalem kommen, reich beladen mit Gaben an den dortigen König oder an seinen Gott, wohl auch, dass sie dort anbeten werden, nicht aber, dass sie zu einem Festmahl geladen sind. Ein Stück weiter scheint Sach. 14, 16 f. zu führen: Was von den Völkern übriggeblieben sein wird, wird Jahr für Jahr nach Jerusalem ziehen, «um den König, Jahwe der Heerscharen, anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern». Zu einem Fest gehören Opfer, und Opfer sind mit Opfermahlzeiten verbunden. Weil das aber «Jahr für Jahr» geschehen wird, handelt es sich nicht um ein einmaliges Fest, das Auftakt zu einer wirklich neuen Weltzeit wäre. Zeph. 3, 10 erwartet, dass Völker von jenseits der Ströme von Kusch Jahwe minḥā bringen werden. Leider ist aber minḥā an dieser Stelle schwerlich präzis zu deuten. An blosse Huldigungsgeschenke bzw. Tribut wird man bei diesem Text nicht denken dürfen. «Speiseopfer», wie z. B. die Zürcher Bibel übersetzt, ist dagegen wohl zu eng. Man wird allgemeiner, d. h. etwa mit «Opfergabe»[12], übersetzen müssen. Ob man an eine Opfer*mahlzeit* denken darf, die beim Kommen der Völker veranstaltet wird, bleibt aber ungewiss.

Es scheint also doch schwierig zu sein, eine direkte Linie zu sehen, welche von der Vorstellung der Völkerhuldigung auf dem Zion zu derjenigen von der Mahlzeit führt, die Jahwe für die Völker «auf diesem Berg» veranstalten wird. Die Lösung des überlieferungsgeschichtlichen Problems hat bereits Gressmann gesehen[13]: Nach dem Zusammenhang, in dem das Wort stehe, müsse es als *Krönungsmahl* verstanden werden. Als alttestamentlichen Beleg für ein solches Festmahl verweist er auf 1. Sam. 11, 15: «Da zog das ganze Volk zum Gilgal hin und machte dort Saul zum König vor Jahwe im Gilgal. Und man schlachtete dort Heilsopfer vor Jahwe, und Saul und alle Männer Israels waren dort überaus fröhlich.» Wir haben sonst aus dem Alten Testament kaum Nachrichten von Inthronisationsfeierlichkeiten, aber dass solche mit dem Regierungsantritt eines Königs verbunden waren, bedarf kaum einer Bestätigung.[14]

[11] In der Uminterpretation der von Haus aus David zukommenden Verheissung ist hier Israel als Gottesvolk an die Stelle des Königs getreten. Völker und Nationen eilen zu ihm «um Jahwes, deines Gottes, des Heiligen Israels willen».

[12] S. dazu K. Elliger, Das Alte Testament Deutsch 25 (1964⁵), z. St.; R. J. Thompson, Penitence and Sacrifice in Early Israel . . . (1963), S. 194.

[13] H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905), S. 300.

[14] Vgl. immerhin 2. Sam. 6, 18 f. S. Mowinckel, Psalmenstudien, 2 (1922), S. 126, verweist auch auf 1. Kön. 8, 62–66.

Nun ist aber im vorliegenden Fall Gott der Gastgeber. Für die Inthronisation Jahwes gibt es jedoch im Alten Testament keine Belege – es sei denn, man glaube an die Hypothese eines Thronbesteigungsfestes. Aber auch wenn man die «Thronbesteigungspsalmen» als Zeugnisse für die Existenz eines solchen Festes anerkennen wollte, wäre doch aus diesen nichts über ein Krönungsmahl zu ersehen.

Hingegen erfahren wir in Texten aus der Umwelt des Alten Testaments von solchen Festmählern anlässlich der Thronbesteigung einer Gottheit, und zwar im Zusammenhang mit dem Chaoskampf. Bei der Inthronisation Marduks versammeln sich die Götter zum festlichen Mahl:

«Brot assen sie, [Feinbier] brauten sie,
der süsse Met verscheuchte(?) ihre Furcht(?),
indem sie das Bier(?) tranken, platzten(?) ihre Leiber (vor Fülle).»

Darauf preisen sie Marduk:

«Marduk, du bist der geehrte[ste] unter den grossen Göttern ...
Wir haben dir das *Königtum* gegeben, die Gesamtheit des Alls.»

Marduk hat noch eine Probe seiner Zauberkraft zu geben, dann aber freuen sich die Götter und huldigen ihm:

«Marduk ist *König*!»[15]

Ebenso instruktiv ist ein Text aus Ugarit. El, das Haupt des Pantheons, versammelt die Seinen, um Baal zu feiern:

«Höret doch, [Götterfürsten]
... [Gott]heiten:
Auf den Schei[tel Alijan Baals ...]
wird Öl der (göttlichen) Entscheidung(?) [geschüttet] ...
... gelobt er ihnen.
Es nimmt das *König*[*tum* ein Alijan Baal] gemäss meiner Verfügung,
er nimmt [in Besitz den Thron seiner *Regierung*],
den Ruhestuhl, den Sitz [seiner *Herrschaft*].
Ich rufe die Götterfürsten [und Gottheiten]
in meinen Palast ...»

Die Götter lassen sich nicht zweimal bitten, und das Fest entspricht durchaus der Wichtigkeit des Anlasses. Man schlachtet Rinder und Kleinvieh, Stiere und Mastochsen, Widder, einjährige Kälber, hüpfende Lämmer und Zicklein, man schenkt erlesene Weine ein, «vom Köstlichsten, was aus der Brust des Libanon fliesst»[16] – und das alles sieben Tage lang. Also wahrhaftig auch ein Mahl mit fetten Speisen und erlesenen Weinen!

[15] Enûma eliš III, 134–136; IV, 28. H. Gressmann, Altorientalische Texte (²1926), S. 166 f.
[16] III Rp A 13–20 und III Rp B 12 ff. J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra (1959), 85 ff.; dazu W. Elder, A Theological-Historical Study of Isaiah 24–27 (1974), S. 31–34. 58–60.

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[17]. Dass Inhalte des Schöpfungsmythus der Darstellung endzeitlichen Geschehens dienstbar gemacht werden, ist ein bekannter Vorgang[18], und dass man im Alten Testament nicht Jahwes Sieg im Schöpfungskampf feiert, sondern die Errichtung seiner Königsherrschaft am Ende der Zeiten, entspricht präzis der teleologischen Ausrichtung des Jahweglaubens in Israel: Nur auf diese Weise konnte das Mythologem von der Inthronisation der Gottheit der Theologie des Jahweglaubens dienstbar gemacht werden.

Eine weitere Modifikation des religionsgeschichtlichen Modells besteht darin, dass nicht die Götter zu Jahwes Fest geladen werden, sondern die *Völker*. Der faktische Monotheismus Israels gab den Weg zu einer blossen Übernahme des Motivs in dieser Hinsicht nicht frei. An dieser Stelle hat zweifellos doch die Tradition der Völkerwallfahrt zum Zion eingewirkt. Sie ist dem Glauben Israels durchaus adäquat: Dass Jahwe, der an sich schon immer König war, nun endgültig und im vollen Umfang König wird und die Völker sich seiner Herrschaft unterstellen, kann beim Verständnis von Geschichte im Raum des Jahwe verehrenden Israel nur heissen, dass sein Herrsein über die Völker manifest wird.

Einzigartig ist die Vorstellung von Jes. 25, 6 aber auch darin, dass, nachdem in 24, 21 f. von der Besiegung und Bestrafung der Könige der Erde gesprochen worden war, nun nicht mehr von einem Gericht über die Völker im Zusammenhang mit der Errichtung der Jahweherrschaft über die ganze Erde gesprochen wird, sondern Gott ihnen ein *Fest* bereitet. Eine gewisse Parallele kann aus dem germanischen Bereich beigezogen werden[19]: Svein, der begehrt, König der Schweden zu werden, bietet den Seinen an, «die Opfer vor ihnen zu verrichten». Die heilige Handlung des Opfermahls besiegelt hier das Treueverhältnis der beiden Partner: die Rechte des Königs und die Gefolgschaftspflicht des Stammes[20]. Auch David wurde König über die Stämme des Nordens auf Grund einer Bundesschliessung (2. Sam. 5, 3). Von einem Mahl ist dort zwar nicht die Rede, aber es leidet keinen Zweifel, dass ein solches den feierlichen Akt besiegelt hat. Da das menschliche Königtum im göttlichen sein Urbild hat, wird man im Blick auf Jes. 25, 8 wohl interpretieren dürfen: Mit der Veranstaltung des Mahles für die Völker be-

[17] Vgl. z. B. Jes. 27, 1 und 51, 9 f.

[18] Nach Gressmann (A. 13), S. 300, vgl. auch 136 ff., haben die Propheten die Vorstellung vom Festmahl Jahwes «ins Grausige verzerrt» und mit grimmiger Ironie von einem grossen Opfermahl geredet, das Jahwe den Vögeln und den wilden Tieren bereiten werde, wenn er die Völker, seine Feinde, abschlachten wird (Zeph. 1, 8; Jes. 34; Ez. 39, 17 ff.). Das ist kaum richtig. Die angeführte Zephanjastelle gehört zur Beschreibung des Jahwetages und damit zur Ideologie des heiligen Krieges. Genauso ist es in Jes. 34, 2–8, so dass auch Ez. 39, 17–20 auf derselben Traditionslinie liegen wird; vgl. auch Jes. 30, 33.

[19] Ich verdanke den Hinweis stud. theol. M. Krieg.

[20] So nach der Hervör-Saga, Kap. 16. F. Bammel, Das heilige Mahl im Glauben der Völker (1950), S. 86.

siegelt Jahwe das Treueverhältnis, in das er mit diesen mit der Errichtung der endgültigen Weltherrschaft eintritt.

3.

Zu diesem ersten Motiv, durch das in Jes. 25, 6–8 die Errichtung der Königsherrschaft Jahwes konkretes Kolorit erhält, tritt in V. 7 dasjenige von der Beseitigung – der Text sagt es noch schärfer: vom Verschlingen – der Hülle bzw. *Decke* über dem Angesicht der *Völker*. Es ist allerdings nicht leicht, sichere Auskunft darüber zu geben, was damit gesagt sein will. Delitzsch[21] meint, lōṭ und massekā seien «Symbol nicht der Trauer und Trübsal, sondern der geistlichen Blindheit, wie das kálymma auf dem Herzen Israels II Kor. 3, 15»; ähnlich v. Orelli[22], Procksch[23] u. a. Aber diese Deutung lebt von der zitierten neutestamentlichen Stelle. Eine Decke auf dem Antlitz ist im Alten Testament Zeichen der Trauer, vgl. 2. Sam. 15, 30; 19, 5; Jer. 14, 3 f.; Esth. 6, 12[24]. Ist Trauer nicht mehr, werden auch ihre Zeichen verschlungen, so wie der Tod selbst verschlungen werden wird. Dass man mit dieser Deutung auf dem richtigen Weg ist, zeigt das Abwischen der Tränen, das 8aβ ankündet.

Das ist allerdings erst dann voll einsichtig, wenn 8aα «und er verschlingt den *Tod* für immer», für den ursprünglichen Bestand des Wortes in Anspruch genommen werden kann. Eben das ist aber strittig; man betrachtet den kurzen Satz weithin als sekundären Einschub. Es werden dafür formale Gründe ins Feld geführt: Er unterbreche in unerträglicher Weise den Zusammenhang[25]. Aber es ist nicht einzusehen, dass Trauer, Tod und Tränen nicht zusammengehören sollen. Oder man meint, dass 8aα metrisch nicht einzuordnen sei. Aber ein Metrum im eigentlichen Sinne ist in 25, 6–8, wie schon in 24, 21–23, kaum festzustellen. Der Hauptanstoss der Exegeten liegt zweifellos am Inhalt: Die Beseitigung des Todes schlechthin scheint ihnen eine so kühne und singuläre Verheissung zu sein, dass sie meinen, sie als sehr späte Glosse ansehen zu müssen. Aber Jes. 25, 6–8 gehört, mit 24, 21–23 zusammen, um der deutlich auf die Apokalyptik hinweisenden Motive willen, ohnehin nicht zu den älteren Teilen der «Apokalypse». Bevor man über die Authentizität ein Urteil fällt, ist aber vor allem zu fragen, wie der kurze Satz überhaupt zu verstehen ist.

Zunächst sei auf eine kaum beachtete traditionsgeschichtliche Parallele hingewiesen, welche Jes. 25, 6–8 auffallend nahe steht, nämlich Ps. 22, 28–30:

[21] F. Delitzsch, Commentar über das Buch Jesaja (1889[4]), S. 296.

[22] C. v. Orelli, Die Propheten Jesaja und Jeremia (1887), S. 87.

[23] O. Procksch, Jesaja I, übersetzt und erklärt (1930), S. 319.

[24] S. dazu die Begründung bei W. Kessler, Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56–66 und Jesaja 24–27 (1960), S. 144 f.; auch B. Duhm, Das Buch Jesaja (1968[5]), S. 181; J. Lindblom, Die Jesaja-Apokalypse (1938), S. 37 f.; O. Kaiser, Der Prophet Jesaja, Kapitel 13–39 (1976[2]), S. 162.

[25] Duhm (A. 24), S. 181; G. Fohrer, Das Buch Jesaja, 2, Kap. 24–39 (1967[2]), S. 19 f.; Kaiser (A. 24), S. 161.

«28 Es werden gedenken und umkehren '. . .'[26] alle Enden der Erde,
und vor 'ihm'[27] niederfallen alle Geschlechter der Völker.
29 Denn Jahwes ist das *Königtum* (hammᵉlūkā),
und er ist Herrscher über die *Völker*.
30 'Ja, nur ihm'[28] sollen huldigen alle, die in der *Erde* 'schlafen'[29],
vor ihm sich beugen alle, die hinabfuhren in den *Staub* . . .»

Leider ist der Text an verschiedenen Stellen korrupt. Schön wäre es für den Vergleich mit Jes. 25, 6, wenn das ʾākᵉlū zu Beginn von 30 gehalten werden könnte. Doch ist die oben angenommene Emendation[30] kaum zu vermeiden. Aber wesentlich für unsern Gedankengang bleibt, dass nach diesem Text auch die Toten dem Herrschaftsbereich Jahwes unterstellt werden: Es genügt nicht, dass alle Völker Jahwes Herrschaftsanspruch anerkennen und man sich ihm bis zu den Enden der Erde zuwendet, sondern auch die Bewohner der Scheol werden ihm huldigen. H. Gese hat das so formuliert: «In Ps. 22 kommt . . . eine bestimmte apokalyptische Theologie zu Worte, die in der an einem Einzelnen sich vollziehenden Errettung aus der Todesnot die Einbruchstelle der basileía toû theoû sieht: die Bekehrung der Welt, ausdrücklich mit dem basileía-Theologumenon begründet, die Auferstehung der Toten, wenn auch noch so sehr zurückhaltend konzipiert als Erlösung zur kultischen Teilhabe an Jahwe.»[31] H. H. Schmid hat gegen diese Deutung allerdings mit Recht Bedenken angemeldet.[32] Von Auferstehung spricht der Psalm nicht, aber er hat aus der Integrierung des Motivs der Königsherrschaft Jahwes in das Klagelied die revolutionäre Konsequenz gezogen, dass Jahwe als König über die ganze Welt auch Herr der Toten ist.

Von hier aus gesehen ist es nicht mehr so überraschend, dass in Jes. 25, 8aα scheinbar so abrupt vom Verschlungenwerden des Todes gesprochen wird. Eine weitere Beobachtung tritt hinzu: Es hat sich oben ergeben, dass im Hintergrund des Freudenmahles für die Völker auf dem Zion das Mythologem von der Inthronisation der Gottheit nach dem Chaoskampf steht. In Babylon ist die Chaosmacht konkretisiert in der Tiāmat, in Ugarit aber kämpft Baal gegen Jam und Mōt. Bei der Neufassung des alten Traditionsgutes unter der eschatologischen Perspektive des Glaubens Israels ergab sich also beinahe zwangsläufig, dass vom Verschlungenwerden des māwät gesprochen werden musste. Auf den mythologischen Ursprung verweist auch das Verb blᶜ. Im Alten Testament sind es vornehmlich die Mächte der Tiefe, die zu verschlingen drohen[33]. Kommt aber das Chaos endgültig zu seinem Ende, muss davon gesprochen werden, dass umgekehrt māwät, der es symbolisiert, verschlungen wird. D. h., wenn die Herrschaft Jahwes zum vollen Durchbruch kommt, dann wird auch sein grosser Gegenspieler, hier

26 'äl-jahwäh dürfte Glosse sein: Bibl. hebr. ed. Kittel.
27 Für lᵉfānäkā ist lᵉfānāw zu lesen: ebd. und Bibl. hebr. Stuttg.
28 Für 'ākᵉlū wajjištaḥᵃwū wird 'ak lō jištaḥᵃwū vorgeschlagen: ebd.
29 Für dišnē ist zweifellos jᵉšēnē zu lesen: ebd.
30 S. Anm. 28.
31 H. Gese, Vom Sinai zum Zion (1974), S. 192.
32 H. H. Schmid: Wort und Dienst 11 (1971), S. 135 f.
33 Ex. 15, 12; Num. 16, 32. 34; 26, 10; Deut. 11, 6; Ps. 106, 17; vgl. auch Jon. 2, 1.

Tod genannt, völlig und für immer entmachtet sein[34]. Wie das geschieht, steht nicht da. Nach dem Zusammenhang ist nur soviel klar, dass man nicht mehr trauern muss und alle Tränen abgewischt werden. Es ist bei der Interpretation der Stelle aber in Rechnung zu setzen, dass hebräisch māwät und deutsch «Tod» einen verschiedenen Bedeutungsbereich haben[35]. «Tod» ist, was immer das Leben mindert und bedroht. Von Auferstehung oder Unsterblichkeit braucht der Text nicht zu sprechen, wohl aber davon, dass «an jenem Tag» (24, 21) dem Heilswillen Jahwes keine Grenzen mehr gesetzt sind und die Völker, mit denen Jahwe das Fest feiert, kein Unheil mehr treffen kann.

Der Text entlässt uns mit offenen Fragen: Muss dann also nicht mehr gestorben werden? Was wird mit denen geschehen, die bereits im Tode sind? Man wird gut daran tun, hier nicht in Spekulationen zu verfallen. Jes. 25, 8aα ist ein aufblitzender Gedanke, über dessen Tragweite weiter nachzudenken war.

Mit dieser Exegese der vorliegenden Stelle ist zugleich die Frage beantwortet, wo die alttestamentliche Wurzel des Auferstehungsglaubens zu suchen ist: im Bekenntnis zur *Königsherrschaft* Jahwes, die unbeschränkt sein wird und in ihrer Grenzenlosigkeit auch offenbar werden muss. Eines Tages musste es ausgesprochen werden, dass auch der Tod aus dem Herrschaftsbereich Jahwes nicht auszuklammern sei[36]. Es ist eine tief innere Notwendigkeit, dass im Neuen Testament mit der Verkündigung der Nähe des Gottesreiches auch das Thema «Überwindung des Todes» mit Nachdruck zur Sprache kommen musste.

Die Vernichtung des Todes ist grundsätzlich und universell. Abgewischt werden die Tränen «von jedem Angesicht», das wird noch einmal ausdrücklich gesagt. Aber in V. 8bα tritt überraschend Israel in Erscheinung: «Und die *Schmach seines Volkes* nimmt er von der ganzen Erde hinweg.» Ist das ein Zusatz, welcher den Eindruck, die Sonderstellung Israels sei unter den Tisch gefallen, korrigieren wollte? Im Grunde ist es keineswegs auffallend, dass auch von Israels Zukunft die Rede ist, auffallend ist vielmehr, wie verhalten hier vom Heil des Gottesvolkes gesprochen wird. Nicht einmal die Rückkehr nach dem Land der Väter kommt zur Sprache. Beinahe möchte man das paulinische Wort: den Juden zuerst, dann auch den Griechen[37], abwandeln: alle Völker, unter ihnen gewiss auch Israel. Es scheint vorausgesetzt zu sein, dass es Juden «auf der ganzen Erde» gibt, diese aber in der Zerstreuung bleiben werden. Nur dass ihre «Schmach» von ihnen genommen wird, objektiv: die Diskriminierung, der sie als völkisch-religiöse Minderheit ausgesetzt sind, und subjektiv: das Gefühl, verachtet, von den grossen Gastvölkern nicht angenommen zu sein.

[34] Vgl. den ugaritischen Text I*AB, I 5 f., wo Mot dem Baal droht, ihn zu fressen. Aistleitner (A. 16), S. 14.

[35] S. dazu C. Barth, Die Errettung vom Tode (1947), S. 53 ff.; vgl. R. Bultmann, thánatos: Theol. Wört. z. N.T., 3 (1938), 7–25, S. 17 f.

[36] Dass speziell iranische Einflüsse wirksam geworden sind, ist kaum zu bestreiten, vgl. etwa die sorgfältig abwägende Studie von H. Birkeland, The Belief in the Resurrection of the Dead in the Old Testament: Stud. Theol. 3 (1949), S. 60–78.

[37] Röm. 1, 16 und 2, 9 f.

*

Die Auslegung hat den ersten Eindruck verstärkt, dass in der Perikope vom Freudenmahl auf dem Zion ein Stück alttestamentlicher Erwartung vorliegt, in welchem eine einsame Höhe erreicht ist.

Im Alten Testament hat der Abschnitt kein wirkliches *Echo* gefunden. Dan. 7 weiss wohl vom Kommen des Königreiches und der Herrschaft und der Macht über alle Reiche unter dem ganzen Himmel, aber das ewige Reich wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben (V. 27). Im Qumranschrifttum wird von einer Mahlversammlung gesprochen, die zur Zeit, da der Messias geboren wird, stattfinden werde. Aber dort versammeln sich natürlich die Söhne des Lichtes[38]. Von einem Mahl zu Beginn der eschatologischen Zeit wissen auch Dokumente aus dem Frühjudentum. So kündet 4. Esr. 6, 52 an, dass Behemoth und Leviathan aufgespart werden (gemeint ist offensichtlich auf die letzte Zeit), «dass sie verzehrt werden sollten, von wem und wann du willst». Die syrische Baruchapokalypse orientiert etwas genauer, nämlich, dass die beiden Seeungeheuer alsdann, d. h. wenn der Messias kommen wird, zur Speise für all diejenigen dienen werden, welche dann noch übrig sind (29, 3)[39].

Es wurde oben ausgegangen von Luk. 14, 15, dem einleitenden Satz zum Gleichnis vom grossen Abendmahl. Die Erwartung eines Festmahles ist aber in diesem Gleichnis wie bei der Variante von der königlichen Hochzeit in Matth. 22, 1–10 umgebogen zu einem Vergleich. Aber der erwähnte einleitende Satz: makários hóstis phágetai árton en tê basileía toû theoû, kennt noch die alte Vorstellung. Er gehört nicht zum ursprünglichen Bestand des Gleichnisses, sondern dient als Verbindung des vorangehenden Abschnittes mit dem eigentlichen Gleichnis von 16 ff.[40] und ist eben so Zeugnis dafür, dass in der Welt der urchristlichen Gemeinde die Vorstellung von einem Mahl im Reiche Gottes durchaus bekannt war. Dafür gibt es weitere Hinweise im Neuen Testament. Apk. 3, 20 weiss von einem Mahl, das der Christus mit den Seinen halten wird, und 19, 9 spricht vom Hochzeitsmahl des Lammes, zu dem sein Weib, die Gemeinde, geladen ist. Nach Matth. 8, 11 sind es zwar nicht gerade alle Völker, die zum Mahl erscheinen werden, aber

[38] 1QSa II, 11–22.

[39] Vgl. auch Äth. Hen. 60, 24; Slav. Hen. 42, 5: «Beim letzten Kommen wird er herausführen Adam mit den Vorvätern und wird sie hierherführen (in das Paradies Eden), dass sie sich freuen, wie ein Mensch seine Geliebten herbeiruft, mit ihm Mahl zu halten, und jene gekommen (und) reden vor dem Palast jenes Mannes, mit Freuden erwartend sein Mahl, das Geniessen des Guten und des unermessbaren Reichtums, und Freude und Fröhlichkeit im Licht und in ewigem Leben»: J. Behm, deîpnon: Theol. Wört. z. N. T., 2 (1935), 33–35, S. 35. Hier beginnt also das Mahl mit dem Erscheinen des Messias. So ist es auch in der syrischen Baruchapokalypse 29, 3–8. Weitere Hinweise bei A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930), S. 231 ff. Für das rabbinische Schrifttum sei etwa hingewiesen auf Midr. Esth. 1, 4: «Für das Mahl unseres Gottes, das er in Zukunft den Gerechten bereiten wird, gibt es kein Ende»; dazu P. Billerbeck, Kommentar, 4, 2 (1928), S. 1154 f., vgl. auch 1 (1922), S. 878 f., und Behm, ebd.

[40] S. dazu R. Bultmann, Gesch. d. synopt. Trad. (1958[4]), S. 113 f.; S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (1972), S. 391 f.

doch viele von Morgen und Abend, die sich mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tische legen werden[41]. Damit ist die Universalität des Mahles von Jes. 25, 6 wieder erreicht, wenn auch die Gäste nicht die Völker schlechthin, sondern die Glaubenden aus den Heiden sind. Zwar nicht der Gedanke des Mahls, aber derjenige von der Besiegung des Todes und dem Abwischen der Tränen, hat in 1. Kor. 15, 54 und in Apk. 7, 17 und 21, 4 ein Echo gefunden.

Jes. 25, 6–8 war für die Formulierung der jüdischen und christlichen Hoffnung von grösster Bedeutung und wurde der Verkündigung der biblischen Botschaft, immer wieder neu interpretiert, dienstbar gemacht.[42]

Hans Wildberger, Zürich

[41] Vgl. auch Luk. 13, 28 f. und Mark. 14, 25 par.

[42] Diese Arbeit ist Teil einer ungedruckten Sammlung von Aufsätzen, die Gerhard Ebeling zu seinem 65. Geburtstag als Gruss von Kollegen und Freunden überreicht wurde.