

Hiskija als Immanuel

Plädoyer für eine typologische Identifikation*

Manfred Görg - Bamberg

Vorüberlegungen

Thema und These sind nicht neu. Wie aber das Thema der Identität des jesajanischen "Immanuel" fast schon als eine Art Reizthema zu den Dauerbrennern der exegetischen Forschung und außerwissenschaftlichen Diskussion gehört, hat auch die These eine Kette von Befürwortern und Gegnern gefunden, so daß man sich nicht wundern wird, wenn auch in Zukunft Argumente und Gegenargumente zur Bezugnahme des Namens "Immanuel" auf Hiskija ausgetauscht werden. Es kann deswegen auch nicht der Sinn der folgenden Ausführungen sein, dem Diskussionsweg eine entscheidende Wende oder gar einen überzeugenden Zielpunkt zu geben, von dem aus alle Rückfragen komplikationslos lösbar erschienen. Es mögen nur einige Akzente gesetzt werden, die in der bisherigen Diskussion zu Thema und These weniger Beachtung gefunden haben oder auch noch gar nicht bedacht worden sind. Um so eher scheint mir ein erneuter Versuch gerechtfertigt, die Gestalt der Zeitgeschichte mit der prophetischen Namengebung auf eine spezifische Weise zusammenzuführen, als soeben erst eine zusammenfassende Dokumentation der Identitätsfrage im Rahmen eines Bandes der "Erträge der Forschung" zum Stand der exegetischen Bemühungen um Jes 1-39 von R. KILIAN erschienen ist, wonach es "bei der Frage nach Immanuel ganz offensichtlich keine Übereinstimmung gibt und sich auch keine anbaut", das Problem "ein Geheimnis bleibt" und zwar - mit einem Zitat H.W. WOLFFs¹ - "mindestens für die Hörer, wahrscheinlich auch für den Propheten selbst"². Da auch die These "Hiskija als Immanuel" dem Trend zur Mystifikation geopfert worden ist³, darf sich ein nüchterner Test erneut empfehlen.

* Prof. Dr. Georg REINWALD, Bamberg, zur Vollendung des 75. Lebensjahrs.

1 H.W. WOLFF (1962) 40.

2 R. KILIAN (1983) 25.

3 Vgl. KILIAN (1983) 16-18.

Das Anliegen, dem Tatbestand zeitgeschichtlicher Inspiration im Prophetenwort (und überdies in alttestamentlicher Literatur überhaupt) größeres Gewicht in der Exegese zu geben, hat noch einen weiteren aktuellen und zugleich dringenden Anlaß. Die gestaltende Kraft geschichtsprägender Erfahrungen in der Einmaligkeit der historischen Prozesse des vornationalen und des nationalen Israel leidet dann eine empfindliche Fehlinterpretation und verhängnisvolle Mißdeutung, wenn angesichts noch nicht gelöster Probleme der aus geschichtlichen Situationen gewachsenen Texte selbst und fehlender Auswertung des von den Texten angezeigten Datermaterials zu Erklärungshilfen Zuflucht genommen wird, die gänzlich außerhalb der von exakter Textanalyse gebotenen und gerechtfertigten Erkenntnisse liegen. Der Eindruck einer aus Verlegenheit vor den Texten selbst geborenen Fluchtbewegung in ein vermeintlich archetypisches Beziehungsfeld einer Art Meta-Psychologie als Allheilmittel exegetischer Probleme muß sich aufdrängen, wenn man den literarischen Turmbau betrachtet, den E. DREWERMANN über seiner Konzeption der jahwistischen Urgeschichte errichtet hat⁴. Weil sich die nachstehenden Beobachtungen in der Linie zweier Beiträge zur Geschichtsbezogenheit jahwistischer und nachjahwistischer Texte der sogenannten Urgeschichte bewegen, die in dieser Zeitschrift erschienen sind⁵ und jüngst DREWERMANNs Beachtung gefunden haben⁶, muß die jede am Textverlauf orientierte Auslegung ad absurdum führende, monumentale Kraftanstrengung tiefenpsychologischer Interpretation im Stile DREWERMANNs als das charakterisiert werden, was sie eigentlich darstellt: ein psychologisches Problem, das von den Texten selbst nicht verursacht ist. Dabei soll keineswegs verkannt werden, daß es übergreifende Gegebenheiten in der Verfassung des Menschseins gibt, die in den mythischen Erzählungen unterschiedlicher Räume und Zeiten zum Ausdruck gelangen können, doch kann nur eine gewisse Blindheit für die jeweils besondere Gestalt der Darstellungen selbst das "Problem" artikulieren, "welche psychologischen Gegebenheiten die außerordentliche Gleichförmigkeit bestimmter mythischer Erzählweisen begründen können"⁷, um dann diverse "Deutungsebenen der Schlangensymbolik" in der Verführungsgeschichte zu postulieren⁸ und schließlich noch einer für die Systematik vermeintlich fruchtbaren Konsequenz das Wort zu reden: dem scheinbar grundlegend wirksamen Faktor der Angst, der auch

4 E. DREWERMANN (1981).

5 Vgl. M. GÖRG (1981)/(1982).

6 DREWERMANN (1983) 92f.

7 DREWERMANN (1983) 93.

die Schlangensymbolik von vornherein entscheidend geprägt habe⁹. Wie sehr es bei dieser Art der "Auslegung" letztlich auch um Bestätigung systematischer und dogmatischer Interessen geht, zeigt sich an DREWERMANNs Urteil, "erst auf dem Hintergrund der Neurosenlehre und des Studiums der Angst" ließe sich "theologisch sinnvoll nach dem Verhältnis von 'Natur' und 'Gnade' fragen"¹⁰. Sollte es dagegen nicht ein dringendes Bedürfnis sein, aus dem Elfenbeinturm metapsychologischer Distanzanalyse in die situationsspezifischen, primär kultur- und religionssoziologischen Bedingtheiten literarischer Überlieferungen hinab- oder besser hineinzusteigen, um zugleich die Geschichtsbezogenheit einer Wahrnehmung mindestens ebenso ernst zu nehmen wie den Tatbestand einer kontinuierlichen Grundstruktur der menschlichen Kreativität? Wie anders könnte sich im übrigen eine in der Psyche wurzelnde Grundbestimmung des Menschen zum Ausdruck melden als durch eine von Raum und Zeit geprägte, in ihrer Eigentümlichkeit letztlich unwiederholbare Lebensäußerung im Gewand kontingenter und vorläufiger Sprache? Die Rückorientierung an den besonderen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen, die nach unserer Meinung die Fassung der jahwistischen Sündenfall-erzählung mit emphatischer Artikulation "der Schlange" und "der Frau" und den nachjahwistischen Kommentar in Gestalt des Fluchspruchs zur Schlange beeinflusst haben, darf deswegen nie und nimmer als Ausfluß einer "verengten historisierenden Fragestellung" diskreditiert werden¹¹, da es ja im Gegenteil als Anliegen der einschlägigen Autoren und Redaktoren angesehen werden muß, das ihnen vorausliegende, von ihnen akzeptierte und aktualisierte Grundbekenntnis zur Verfallenheit des Menschen an die Überschätzung seiner selbst auszudrücken und damit die geschichtliche Dependenz des Geschöpfes auszuweisen. Erst die Einbeziehung der geschichtlichen Dimension der Texte vermittelt jene übergreifende und gegenwärtig noch angehende Objektivität der Erfahrungen, um deren Wirklichkeit DREWERMANN so besorgt ist. In diesem Sinn können auch wir uns gegenüber DREWERMANN den Vorwurf eines "ungeschichtlichen Denkens" nicht ersparen¹².

Zur Einbindung der Immanuelperikope in zeitgeschichtliche Verhältnisse scheint weit weniger Mut zu gehören. Dennoch sollte die Selbstverständlich-

8 DREWERMANN (1983) 96f.

9 Vgl. DREWERMANN (1983) 98f.

10 DREWERMANN (1983) 99.

11 Gegen DREWERMANN (1983) 93.

12 Im Anschluß an J. SCHARFENBERG (1978) 301 (nach freundlichem Hinweis von P. WEIMAR, Münster).

keit, mit der bei einer Vielzahl von Prophetentexten eine Orientierung an bestimmten Daten der Geschichte Israels verfolgt wird, nicht zu einer kritiklosen Übernahme der scheinbar vom Kontext her gesicherten Voraussetzungen auch in unserem Fall verführen, da zunächst erneut zu erfragen sein wird, welcher textlichen Einheit die Immanuelaussage Jes 7,14 von Haus aus zuzuordnen ist.

Die Einheit in Jes 7,10-17

Mag es auch den Anschein haben, daß in 7,10-17 "eigentlich nur V.15 und der Schluß von V.16" im Rahmen der Literarkritik "wirklich strittig" sind¹³, müssen die Bedenken jedoch schon bei V.10 einsetzen, dessen Wortlaut in der jetzigen Fassung nun wirklich nicht geeignet ist, einen problemlosen Übergang von 7,9 auf 7,11 zu vermitteln. Schon das "Wort vom Glauben" in 7,9cd scheint sich mit seiner pluralischen Anrede vom vorangehenden Text abzusetzen, allerdings nicht so, daß damit zwingend ein literarkritisches Argument ergäbe. In der Formulierung von V.10 aber ergibt sich mit der Setzung des GN *YHWH* eine nur mit textkritischen Operationen halbwegs überbrückbare Schwierigkeit, der man gleichwohl am ehesten mit der Annahme eines redaktionellen Eingriffs entgeht. Eine mit dem Einsatz von V.9cd vergleichbare Diskontinuität tritt offenbar mit V.13b zutage, da auch hier die zuvor singularische Anrede in eine pluralische überwechselt. Ein hinlängliches Kriterium der Literarkritik stellt freilich auch diese Beobachtung nicht dar. Dafür bedarf der sekundäre Charakter von V.15 keiner weiteren Begründung¹⁴. Der Wortlaut von V.16b birgt stattdessen wieder einen Stolperstein, der nicht ganz einfach weggeräumt werden kann. Der an *h'dmh* anschließende Relativsatz mag wohl eine Ausdrucksfolge herstellen, die "sprachlich und sachlich unmöglich" ist¹⁵, doch sollte seine Eliminierung als "späterer Nachtrag" noch besser begründet werden können, da analog zu V.17 auch in V.16 eine ursprünglich gleichgerichtete Unheilsansage anzusetzen sein wird¹⁶. Im Verlauf von V.17 dürfte man am ehesten auf die Wortfolgen *w^cl c^amk* (17a) und *'t mlk 'šwr* (17b) verzichten, vor allem weil ihre jetzige Position eine deutliche Inkonsequenz verrät¹⁷. Mit V.18a kommt dann wieder eine neue Perspektive in den Blick, die sich gegenüber V.17 mit einer Singularisierung des Zukunftstages ausweist und wohl als redaktioneller Ein-

13 KILIAN (1983) 14.

14 Vgl. u.a. WOLFF (1962) 44.

15 G. FOHRER (1966) 116, Anm.58.

16 Vgl. KILIAN (1983) 15 mit Anm.43.

17 Vgl. dazu die Diskussion bei H. WILDBERGER (1972) 268.

griff bemerkbar macht, so daß nach V.17b ein vorläufiger Einschnitt gesetzt werden kann. Es muß allerdings zugestanden werden, daß ein Teil der vorstehenden Argumente keiner Eindeutigkeit im Sinne literarkritischer Abgrenzung Vorschub leistet, womit das Urteil der nächsten Instanz in Gestalt formkritischer Beobachtungen gefragt ist. Nach dem bisherigen Durchgang ergibt die Sondierung folgende Textgrundlage, deren literarkritisch nicht unangreifbar gesicherten Erweiterungen kursiv gesetzt sind:

7,11a	שאל לך אות מעם יהוה אלהיך	Erbitte dir ein Zeichen von <i>YHWH</i> , deinem Gott!
b	העמק שאלה	Laß (es) tiefgehen in die Unterwelt
c	או הגבה למעלה	oder hochreichen in die Höhe!
12a	ויאמר אחז	'H _Z sagte:
b	לא אשאל	Ich werde nicht bitten;
c	ולא אנסה את יהוה	ich werde <i>YHWH</i> nicht versuchen!
13a	ויאמר	Er sagte:
b	שמעו נא בית דוד	<i>Hört doch, Haus Davids!</i>
c	המעט כמס הלאות אנשים	<i>Ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden,</i>
d	כי תלאו גם את אלהי	<i>daß ihr auch meinen Gott ermüdet?</i>
14a	לכך יתן אדני הוא לכם אות	<i>Darum wird (der) Herr selbst euch ein Zeichen geben:</i>
b	הנה העלמה הרה	<i>Siehe, die junge Frau wird schwanger sein</i>
c	וילדת בן	<i>und einen Sohn gebären;</i>
d	וקראת שמו עמנו אל	<i>sie wird seinen Namen nennen: ^{CMNW} 'L,</i>
16a	כי בטרם ידע הנער מאס ברע ובחר בטרוב	<i>denn bevor der Knabe verstehen wird, das Böse zu meiden und das Gute zu wählen,</i>
b	תעזב האדמה	<i>wird verlassen der Ackerboden!</i>
17a	יביא יהוה עליך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום	<i>YHWH wird über dich und deines Vaters Haus Tage kommen lassen, die nicht gekommen sind seit dem Tag,</i>
b	סור אפרים מעל יהודה	<i>da Ephraim abgefallen ist von Juda.</i>

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal betont, daß mit der hier gebotenen Textgestalt und ihrer Wiedergabe keine Schichtungen definiert werden sollen, die auf unterschiedliche Autoren zurückzuführen wären. Der Schrägdruck des Textbestandes V.13b-16b soll lediglich anzeigen, daß Wortlaut und Zusammenhang wegen der offensichtlichen Ausweitung des Adressatenbereichs in einer leichten Spannung zur Dialogführung stehen, die

in V.11a-13a.17 gegeben und dort eindeutig auf zwei Partner begrenzt ist. Nach dem bisherigen Befund ist demnach kein sicheres Indiz vorhanden, in dem rekonstruierten Textverlauf mehr als einen Autor am Werk zu sehen, obwohl die anfangs bezogene Gesprächsebene nicht beibehalten wird. Diese Feststellung kann allerdings nicht besagen wollen, daß die literarische Darbietung sozusagen "aus einem Guß" geschehen sei; es darf vielmehr vorläufig auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Ausweitung des Blickfeldes in V.13b-16b als eine vom gleichen Autor vollzogene Weiterführung jüngerer Datums, als eine Art "literarische Fortschreibung"¹⁸ zu qualifizieren ist. Um dieser Möglichkeit mehr Substanz abzugewinnen, ist es nötig, weitere Beobachtungen zur Textgestalt in der gebotenen Fassung einzubringen, die nunmehr ausschließlich formkritischer und gattungskritischer Natur sein müssen. Dabei sollen die beiden Gesprächsebenen jeweils für sich behandelt werden, ohne damit bereits die Hypothese einer Zweiphasigkeit im oben genannten Sinn vorauszusetzen.

Die Versfolge 7,11f ist zunächst von einem Gegenüber imperativerischer Ausdrucksformen in der Anrede zu apodiktischen Verneinungssätzen in der Antwort gekennzeichnet. Dazu ist jeweils eine Korrespondenz zwischen 11a und 12b einerseits und zwischen 11bc und 12c andererseits bemerkbar, und zwar so, daß 11a//12b mit der gleichen Verbbasis aufwarten, während 12c mit einer neuen Basis die in 11bc belegten und dort differierenden Basen auffängt. Die verbale Entsprechung in 11a und 12b zeigt unzweideutig an, daß dem Stichwort Š'L die Dominanz in der beidseitigen Verhältnisbestimmung zukommt, so daß 11bc nicht anders denn als kommentierende Explikation zu 11a zu sehen ist, wie 12c seinerseits als deutende Umschreibung von 12b aufgefaßt werden muß. Die Erwähnung des GN YHWH in 11a und 12c läßt beide Sätze schließlich noch auf besondere Weise miteinander verklammert sein, da die Apposition in 11a mit dem Akzent auf der Zugehörigkeit eben der verbalen Distanzierung in 12c gegenübersteht. Innerhalb des Dialoges vollzieht sich also eine Konfrontation zwischen Prophet und König einerseits und vor allem zwischen 'HZ und YHWH andererseits, deren Namen nicht ohne Grund den Bestand an EN erfüllen. Das Fehlen des prophetischen PN in V.13a mag ein Fingerzeig dafür sein, auf welche Opposition es eigentlich

18 Zum Begriff der "Fortschreibung" vgl. vor allem W. ZIMMERLI (1969) 106*f.

ankommt. Der Verweigerung des Königs gegenüber *YHWH* sollte nun am ehesten in einer direkten Antwort die Reaktion *YHWHs* zum Ausdruck gebracht werden, jedoch so, daß das nun einmal ausgeschlagene "Zeichen" nicht mehr thematisiert und dafür die alleinige Initiative *YHWHs* akzentuiert würde. Dieser erwarteten Konsequenz trägt aber erst V.17 Rechnung, da hier einer Zukunft das Wort geredet wird, die dem Nein des Königs das Nein Gottes gegenüber setzt. Die in der Folge *yiqtol* (LF) + x gehaltene Formulierung gibt sich als Unheilsansage zu erkennen, deren sichere Erfüllung außer Frage steht. Dennoch kann auch nicht verkannt werden, daß der Erklärung jedwede Konkretion fehlt, was u.a. auch dazu führen konnte, sie in positivem Sinn mißzuverstehen¹⁹. Betrachtet man 17a in engerem Anschluß an die Rede des Königs, mag auch deutlich werden, daß die Annahme eines ursprünglichen Nebeneinander der Negativansagen 16b und 17a nicht gut nachvollziehbar ist, so daß man 16b eher als verdeutlichende Konkretion zu 17a interpretieren könnte. Auf jeden Fall wird mit der Akzentsetzung auf der richtenden Initiative *YHWHs* der Erwartung einer göttlichen Reaktion auf die Verweigerung des Königs eher entsprochen als mit der Entfaltung einer autonomen Zeichengebung, die in dem Zwischenstück V.13b-16 geboten wird.

Die pluralische Anrede tritt hier nun unmittelbar nur in V.13-14a zutage, doch kann die Satzfolge V.14b-16b nicht ohne Anschluß an V.14a mit der Zusage des vom "Herrn" zu gebenden Zeichens verstanden werden. Dem imperativen Aufruf mit Nennung des Adressaten in 13b folgt eine Frage, deren Formung mit der Basis *L'Y* operiert, um diese auf die konträren Objektbegriffe "Menschen" und "Gott" zu beziehen, wobei die Betonung des Zugehörigkeitsverhältnisses in 13d mit der Apposition in 7,11a auf spezielle Weise kontrastiert. Dem "Gott" des Königs steht der "Gott" des Propheten gegenüber, in bezeichnender Weise nicht ausdrücklich mit seinem Namen *YHWH* ausgestattet. Denkbar ist, daß auf der hier bezogenen Gesprächsebene bewußt nicht mit dem GN operiert wird, denn auch V.14a und vor allem V.14d lassen *YHWH* nicht genannt sein! So wird auf einer breiteren Grundlage eine formale Distanz zum Umgang mit dem GN erkennbar, die im Dialog der beiden Partner so nicht vorzufinden ist. Beruht diese Eigentümlichkeit auf einer fortschreitenden Zurückhaltung, die sich der Prophet selbst auferlegt hat? Die mit *lkn* eingeführte und so als solche greifbare Ansage von Unheil ist mit ihrer Zeichen-

19 Zur Diskussion vgl. zuletzt KILIAN (1983) 15 mit Anm.42.

orientierung einem anderen Forum verhaftet als die Rede vom Zeichen V.11, sie trifft die Daviddynastie und greift so über die in V.11f angezeigten Beziehungen der Ausgangssituation hinaus. So ist KILIAN im Recht, wenn er feststellt: "Die Zeichen von 7,11 und 7,14 sind nicht dieselben, dazwischen ist Entscheidendes geschehen"²⁰, doch sollte dazu vermerkt werden, daß der Unterschied in der Dimensionierung der Zeichen nicht ausschließlich an die Verweigerung des Königs geknüpft werden kann, sondern mit der Ausweitung des Blickfeldes seit V.13b zu tun hat: das zunächst in räumlichen Perspektiven angebotene Zeichen (11bc) wechselt in ein Zeichen über, das mit zeitlichen Kategorien behaftet ist, wie nicht zuletzt der Temporalsatz 16a verdeutlicht, die die Gegenwart transzendieren und einer zukünftigen Persönlichkeit anhängen. Daß "im Fehlentscheid des Ahas er und die Daviddynastie sich das Gericht zugezogen haben"²¹, ist der Skopus einer Reflexionsstufe, die zwar in der Zweitfassung des Wortlauts von V.16f ihren Ausdruck findet, jedoch nicht schon auf der ursprünglichen Ebene von 17a angesetzt werden muß. Denn hiernach ist allem Anschein nach der König der unmittelbar Betroffene, während die Strafsanktion des Unheilszeichens nach 16b zunächst darauf abzielt, der Existenzgrundlage künftigen Königtums in der Nachfolge Davids generell den Todesstoß zu versetzen. Wie also schon in 7,9cd das Nicht-Glauben mit der Nicht-Existenz verknüpft wird, so erscheint nunmehr im Rahmen einer formal ähnlich ausgeweiteten, über den Gesprächspartner hinausgreifenden Perspektive ein grundsätzliches Urteil, das eben jenes Nicht-Bleibenkönnen realisiert werden läßt. Nach allem scheint uns in der oben gebotenen Fassung von 7,11-17 ein älterer Gesprächsgang in einen jüngeren ausgeweitet und "fortgeschrieben" zu sein, dessen Sinnmitte in einer noch eindringlicheren und umfassenderen Ankündigung kommenden Unheils gesucht werden darf. Bei dieser Annahme ist es auf keinen Fall erforderlich, verschiedene Autoren anzusetzen; es genügt vollauf, wenn die Möglichkeit eingeräumt wird, daß der Prophet selbst in die Niederschrift der Erstfassung des Gesprächs mit Ahas ein Zwischenstück eingebaut hat, um einer späteren Reflexionsstufe mit Hilfe einer Art von "Rückdatierung" einen grundsätzlicheren Standort zu vermitteln. Damit ist aber auch der Weg bereitet, nach Daten und Erfahrungen zu fragen, die dem Propheten Anlaß gewesen sein mögen, diese spezifische "Fortschreibung" zu

20 KILIAN (1983) 18.

21 KILIAN (1983) 18.

veranstalten. Dazu dürfte es nötig sein, nurnmehr der Immanuelverheißung in 7,14.16 als dem beherrschenden Bestandteil der von uns angenommenen jüngeren Reflexionsstufe die besondere Aufmerksamkeit zu widmen, um über formale und semantische Einsichten hinaus den aktuellen Hintergrund der prophetischen Neudefinition des Zeichens zu beschreiben.

Das "Orakel" 7,14.16

Auf der Suche nach gattungsspezifischen Kriterien im Textbestand von 7,13b-16 sind in der Forschung längst jene Argumente benannt worden, die ein "Gerichtswort" erkennen lassen, obgleich auch konstatiert werden mußte, daß ein solches Drohwort sozusagen in Reinkultur nicht vorliegt²². Dabei ist es in erster Linie die Namengebung selbst gewesen, die sich mit einer ausgesprochenen Unheilsweissagung kaum vereinbaren ließ. Auch ohne daß an dieser Stelle eine detaillierte Überprüfung einer Anwendbarkeit der Gattung "Gerichtswort" geschehen muß, kann leicht festgestellt werden, daß bestenfalls eine originelle Variante des an den Einzelnen gerichteten Gerichtsworts gegeben ist, das in diesem Fall nicht nur eine pluralische Ausweitung erfahren hat, sondern auch mit Elementen anderslautender Provenienz verwoben worden ist. Hier ist in erster Linie an das "Geburtsorakel" zu denken, das allerdings eher einem Schema folgt als eine eigene Gattung darstellt. Auch hier müssen die bisher beigebrachten Indizien²³ nicht erneut diskutiert werden, da es genügt, auf den Tatbestand hinzuweisen, daß die kreative Potenz der prophetischen Rede auch in unserem Fall dazu in der Lage ist, Elemente einer geprägten Gattung mit Elementen eines geprägten Schemas zu mischen und darin literarische Originalität zu dokumentieren. Trotzdem sollte die Eigenart der Redeführung, die sich in einem scheinbar unauslotbarem Spannungsfeld zwischen Heil und Unheil bewegt, noch um weitere Perspektiven bereichert werden können, die über die grundsätzliche Anerkennung der Einwirkung der Gattung "Gerichtswort an den Einzelnen" und des Schemas des "Geburtsorakels" hinausgehen und sich zur versuchsweisen Rekonstruktion des besonderen Anlasses der so gearteten literarischen Initiative des Propheten vortasten lassen.

Schon in der vermutlichen Erstfassung der Unheilsansage an den König

22 Vgl. u.a. Cl. WESTERMANN (1971) 134; H. WILDBERGER (1972) 288f.

23 Vgl. dazu zuletzt W. BERG (1980) 7-13.

sind Konnotationen namhaft zu machen, die auf der Grundlage der syntaktischen Position einzelner Lexeme und deren semantischen Relationen in den Kontext königsideologischer Phraseologie weisen. So ist das in 11a und in 12b thematisierte Š'L zunächst in formaler Analogie zu 1Kön 3,5 und zu Ps 2,8 ein dem israelitischen König angetragener Vollzug, der besonders mit seiner kontrastiven Funktion im Verhältnis und im Vergleich zu außerisraelitischen "Dialogen" zwischen Gottheit und König, vor allem zu den ägyptischen "Gott-König - Reden" ins Auge fällt, wo sich die formale Opposition weitgehend in der im Gegenüber erfolgenden Selbstbestätigung von König und Gottheit erschöpft und der König nicht pointiert in der Rolle eines Bittstellers definiert wird²⁴. Das Angebot des Bittendürfens ist nach israelitischer Perspektive und nach der Intention Jesajas kaum anders als im Horizont königlicher Verwiesenheit auf YHWH zu begreifen, die für sich genommen als Charakteristikum prophetischer "Königsideologie" verstanden werden darf²⁵. In diesem Sinn geht es bei Ahas bereits im Bittangebot um die Erprobung seines königlichen Selbstbewußtseins und -verständnisses in der Erwartung, daß sich der König zu der fundamentalen Dependenz bekennt. Dazu kommt eine einschlägige Qualifikation des "Zeichens" als des Bittobjekts, dessen semantische Beziehungen freilich auf den ersten Blick eine Relation zur Phraseologie des Königtums nicht zu verraten scheinen²⁶. Zu der Bestimmung des 'wt als "Erkenntniszeichen" tritt zwar auch die Deutung als "Glaubenszeichen" hinzu²⁷, doch muß in unserem Fall beachtet und bei der Wiedergabe konnotiert werden, daß das dem König angebotene "Zeichen" von vorneherein in der terminologischen Nachbarschaft zu einem Begriff steht, den wir früher bereits als "Herrschaftsblem" interpretiert haben²⁸. Gemeint ist der Ausdruck *nes*, der möglicherweise die hebräische Fassung des ägyptischen *nj.swt*, der Bezeichnung für den König, darstellt und gerade auch in der Prophetie Jesajas eine Rolle spielt²⁹. Hier handelt es sich allem Anschein nach um ein "königliches Zeichen", eine Art Manifestation dynastischer Existenz, so daß vielleicht doch eher jene Kategorie der Zeichendifferenzierung im Alten Testament vergleichbar ist, die als "Bestätigungszeichen" firmiert³⁰.

24 Vgl. dazu u.a. M. GÖRG (1975) 69f.

25 Der Bezug des "Bittens" zum Königtum wird m.E. von WILDBERGER (1972) 285f, KILIAN (1983) 18 u.a.m. nicht erkannt.

26 Zu 'wt vgl. F. HELFMEYER (1973) 182ff.

27 Vgl. HELFMEYER (1973) 194. 28 Vgl. M. GÖRG (1981) 11-17.

29 Vgl. GÖRG (1981) 17. 30 Dazu vgl. HELFMEYER (1973) 199ff.

Mit der hier postulierten Dimensionierung des "Zeichens" auf die besondere Verfassung und die speziellen Bedürfnisse des Königtums im Blickfeld des Propheten steht die Qualifizierung in 11bc nicht im Widerstreit, vor allem, wenn man wiederum die gerade von Ägypten her inspirierte Vorstellung von der in den Kosmos und in die Weltordnung eingebundenen Position und Funktion der Regentschaft im Auge behält³¹. Für das prophetische Verständnis impliziert das Zeichenangebot das Verlangen nach Anerkennung einer Stiftungsgarantie *YHWHs*, die dem einmal konstituierten Königtum bleibenden Bestand gewährt, wenn sich der Amtsträger nicht versagt. Diese Interpretation bewegt sich somit unversehens auf jener Ebene, die mit dem "Wort vom Glauben" (7,9cd) anvisiert ist, hier aber bewußt nicht Ausgangspunkt der Erwägungen sein sollte³².

Mit der Verweigerung des Bittens und damit auch der Abweisung des Zeichenangebots kehrt sich Ahas somit gegen den Garanten seines Königtums und verwirkt letztlich den Anspruch auf königliche Legitimation, die ohnehin Sache *YHWHs* wäre. Nur in diesem Sinne ist, um mit KILIAN zu sprechen, "Entscheidendes geschehen"³³. Indem Ahas sich nicht ausdrücklich zum gottgewirkten Königtum (mit der Annahme des "Würdezeichens") bekennt, verfällt er dem Gericht.

Im Bereich der Erweiterung nun, den wir ja als eine Art Kommentar von der Hand des Propheten im Rahmen einer "zeitlich gestreckten literarischen Einheit" zu begreifen vorgeschlagen haben, treten eben jene Konnotationen mit königsideologischer Phraseologie noch deutlicher und umfassender zutage. Die nun von Gott inszenierte Zeichensetzung ist die Alternative zum Versagen des Königs, das zuvor als Versuch der "Ermüdung" von Mensch und Gottheit qualifiziert worden ist (V.13cd). Das jetzt zugesagte Zeichen ist auf eigene Art mit der königlichen Representation ausgestattet, die dem "Herrschaftsblem" innewohnt. Es wird dabei nicht in erster Linie an den Vorgang als solchen zu denken sein, mit dem die künftige Gestalt in Erscheinung tritt, sondern an eben diese Figur des *bn* (14c) bzw. *n^cr* (16a) selbst, der so etwas wie eine "Inkarnation" des Herrschaftszeichens darstellt. Allerdings ist dieser zugleich ein Machtsymbol mit gebrochenem Signalwert, wie des weiteren zu zeigen sein wird.

31 Vgl. dazu u.a. GÖRG (1975) 91ff. 32 Zur Position vgl. oben S. 110.

33 KILIAN (1983) 18, der freilich die tiefer greifende Zäsur nicht oder nicht deutlich genug zu erkennen scheint.

Von den bisherigen Versuchen, den königsideologischen Kontext der Immanuelankündigung im besonderen zu erweisen oder zu bestreiten³⁴, soll hier nicht erneut im Detail die Rede sein. Dennoch möge auf eine Fragestellung mit größerer Konsequenz eingegangen werden, die nach unserem Eindruck bislang nur recht zaghaft formuliert und mit übermäßiger Zurückhaltung beantwortet worden ist. Zur Debatte steht die Einwirkung mythologischer Diktion aus dem Umkreis Israels auf die prophetische Rede.

In diesem engeren Zusammenhang soll wiederum nicht die Diskussion über eine mögliche Vergleichbarkeit mit ugaritischen Texten aufgenommen werden, zumal hier nicht nur interpretatorische Probleme auf Seiten der Ugaritistik, sondern auch methodische Rückfragen zur Komparabilität der Phraseologie eine stärkere Beachtung finden müßten³⁵. So dürfte u.a. auch die Eigenständigkeit der bekannten Formulierung im Nikkal-Text: "Siehe, das Mädchen wird gebären einen Sohn!" angesichts der einschlägigen Phraseologie der "Geburtsorakel" im Alten Orient und im Alten Testament zu wenig profiliert erscheinen, daß von einer unmittelbaren Dependenz gesprochen werden könnte³⁶. Stattdessen sollte auf einem Weg weitergegangen werden, den KILIAN immerhin angedeutet hat, ohne ihn gleichwohl konsequent zu verfolgen. Mit Recht sieht KILIAN: "Wenn man schon Jes 7,14 mit Hilfe von mythologischen Vorstellungen einer Klärung zuführen will, dann würde sich dafür die ägyptische Mythologie weit mehr empfehlen..., zumal sich auch sonst ägyptische Elemente im jüdischen Königszeremoniell nachweisen lassen"³⁷. Gegen eine "Übernahme des ägyptischen Mythos von der Geburt des Gottkönigs in die Prophetie des Jesaja" führt KILIAN indessen die "Eigenart der jüdischen Königs-ideologie" ins Feld, "derzufolge der König nicht göttlicher Natur sein kann". Dennoch gesteht er zu: "Jesaja hätte nicht einzelne mythische Termini und Bilder aus dem ägyptischen Vorstellungskreis übernehmen können, ohne dabei den Mythos selbst und dessen spezifische Aussage zu übernehmen", wobei zu beachten sein würde, daß "dann das Spezificum der biblischen Aussage nicht mehr aus den einzelnen übernommenen Termini und Bildern abgeleitet werden darf, sondern der prophetischen Botschaft entnommen werden muß, wie sie sich im Kontext darstellt, da hier dann die jesajanische Entmythisierung und Interpretation des verwendeten Materials zu suchen ist"³⁸.

34 Vgl. dazu die forschungsgeschichtlichen Ausführungen und Stellungnahmen bei J.J. STAMM und R. KILIAN.

35 Grundsätzliches dazu bei GÖRG (1975) 9ff; (1977) 197ff.

36 Dazu KILIAN (1968) 75. 37 KILIAN (1968) 76. 38 KILIAN (1968) 77.

Im Endeffekt will KILIAN jedoch "keine direkte Veranlassung für eine mythologische Interpretation" erkennen, die nur dann "vonnöten" sei, wenn mit "dem Namen Immanuel tatsächlich die Göttlichkeit oder Gottmenschlichkeit des Kindes ("Gott-mit-uns" = "ein Gott in unserer Mitte") ausgesagt werden sollte" und wenn "Cälmā in Jes 7,14 die Bedeutung von Jungfrau hätte", Bedingungen, die nicht für zutreffend erachtet werden³⁹. Tatsächlich wird von einer näheren Bezugnahme auf ägyptische Vorstellungen Abstand genommen werden müssen, wenn die angegebenen Sachverhalte zur *conditio sine qua non* eines Vergleichs erhoben werden. Muß aber mit der Übernahme ägyptischer Phrasologie notwendig auch die zweifellos ägyptische Vorstellung vom Gottkönigtum des Pharao ungefiltert integriert worden sein? Und muß auch die ägyptische Idee einer Geburt des Königs aus einer Jungfrau zwangsläufig dort Geltung finden, wo geprägte Ausdrucksformen zur mythischen Gebundenheit des Königtums Eingang gefunden haben? In der Linie dessen, was von KILIAN zuvor artikuliert worden ist⁴⁰, wird vielmehr die genuin prophetische Interpretation in der Begegnung und Auseinandersetzung mit jenem Vorstellungsgut gesucht werden dürfen, das in weithin geprägter Gestalt Jerusalemer Königsideologie inspiriert hat⁴¹.

Dokumentationen zur Vorausbestimmung eines Herrschers, vor allem des regierenden Königs (oder der Königin) sind in Ägypten gang und gäbe. Die einschlägigen Texte und Illustrationen⁴² gehören vornehmlich in den Bereich der Erwählungsprädikationen, die dem Pharao anlässlich seiner Thronbesteigung, aber auch zur steten Vergegenwärtigung seiner Legitimation, zugeeignet werden. Dabei kommen nicht nur Äußerungen über die frühkindliche und jugendliche Herrscherqualifikation zur Sprache, sondern auch Erklärungen über die geburtliche, ja sogar vorgeburtliche Phase königlicher Existenz, so daß der regierende König als prädestinierter Herrscher schlechthin erscheinen muß, der bereits vor dem Eintritt in die Welt erwählt ist. Über die hier interessierenden Texte ist bereits in anderem Zusammenhang gehandelt worden, wo auch eine Zusammenstellung versucht wurde, so daß sich eine erneute Zitation hier erübrigt⁴³. Aus dem Textmaterial geht eindeutig hervor, daß gerade die Deklarationen zur vorgeburtlichen und kindlichen Existenz der Machtposition des Königs genuiner Bestandteil ägyptischer Königs-

39 KILIAN (1968) 77; vgl. auch KILIAN (1983) 21.

40 Vgl. KILIAN (1968) 76.

41 Vgl. schon GÖRG (1970) 413ff.

42 Dazu vor allem auch H. BRUNNER (1964) 169ff.; (1977) 475f.

43 Vgl. GÖRG (1970) 417ff.; (1975) 76ff., 260f.

phraseologie sind und so nicht zuletzt auch die von der Erbfolge losgelöste und unabhängige Legitimation des Pharaos zum Gegenstand des Interesses haben. Selbst bei den Aussagen über die Vorvergangenheit kann daher die Blickrichtung dem aktuellen Herrscher gelten, so daß sich auch Spekulationen über etwaige biographische oder gar biologische Daten weitestgehend als ausgesprochen müßig erweisen. Es geht ja nicht um eine kontrollierbare und auf Rekonstruktion abzielende Darstellung des königlichen Werdegangs, sondern um das Bekenntnis zum mythischen Erwähltsein, das neben und mit dem selbstverständlichen Bewußtsein irdischer Gebundenheit des Königs seinen legitimen Platz hat⁴⁴.

Auf dem Hintergrund solcher Diktionen, die dem regierenden König ein fundamentales Erwähltsein zusagen, ist nun die prophetische Ankündigung neu zu bedenken. Wenn wir der oben dargestellten Auffassung Zutrauen entgegenbringen, daß der Wortlaut der Immanuelaussage nicht mehr mit strenger Ausschließlichkeit im Horizont der Dialogszene Jesaja/Ahas zu interpretieren sein muß, sondern ein zeitlich erweitertes Blickfeld zur Voraussetzung haben kann, so sollte auch ins Auge gefaßt werden dürfen, daß die Ankündigung in die zeitgenössische Erfahrung eines Königtums hineingesprochen ist, auf das gerade die Erklärungen zutreffen, die nur scheinbar in der Regierungszeit des Ahas in Erfüllung gehen. Genauer gesagt: das "Geburtsorakel" ist strenggenommen kein "Orakel", sondern eine Art Bestätigung der besonderen Situation eines Königs in der Nachfolge des Ahas, und zwar mit formaler Anlehnung an die Gestalt mythologischer Diktionen aus Ägypten, die auf die Vorausbestimmung des aktuellen Regenten zurückblenden.

Bevor unter diesem Aspekt die Frage nach der Identität der "jungen Frau" und des "Immanuel" erneut aufgegriffen werden soll, möge der Wortlaut von 7,16a besonderes Interesse finden, da hier eine Ausdrucksform gewählt ist, die unseres Erachtens nur scheinbar eine entwicklungspsychologische Interpretation gestattet⁴⁵. Es muß vielmehr damit gerechnet werden, daß das Unterscheidungsvermögen von Gut und Böse auf die "entscheidende Regierungsvollmacht" hinzielt, die schon bei unserer Kommentierung von 1Kön 3,9 zu

44 Es ist daher u.a. nicht ganz verständlich, wenn es BRUNNER (1964) 171 "als mögliche Leichtfertigkeit des Schreibers" bezeichnet, wenn das "Kind vor der Geburt, ja sogar vor der Zeugung schon Segen erhält".

45 Vgl. etwa WILDBERGER (1972) 296f. Ebenso verfehlt ist eine Auslegung, die lediglich eine temporäre Definition unterstellt (vgl. etwa KILIAN, 1968, 42f.).

akzentuieren war⁴⁶. Gemeint ist die Administrationspotenz des Königs, die in einer wahrscheinlich höfisch-weisheitlicher Terminologie entstammenden Formulierung ihren Ausdruck findet⁴⁷. In unserem Fall ist also wiederum eine Bezugnahme auf das Königtum wahrzunehmen, näherhin auf die Periode vor der Thronbesteigung, freilich so, daß diese lediglich Gegenstand einer Rückschau eigener Art ist. In welche Regierungszeit der Prophet demnach hineinspricht und sich dabei mythologischer Diktion bedient, um sie zugleich in charakteristischer Weise abzuwandeln, soll nun erörtert werden. Denn dies ist auch offensichtlich: der "Immanuel" des Propheten ist kein "Gottmensch", wie auch immer dieses Theologumenon zur Illustration ägyptischer Königsideologie ("Gottkönigtum") Gültigkeit finden mag⁴⁸.

Die Identität des "Immanuel"

Die retrospektive Interpretation unseres Textes unter Zuhilfenahme ägyptischer Legitimitätsaussagen über den regierenden König läßt uns nunmehr einerseits erkennen, daß Jesaja mit seinem die Rede an Ahas erweiternden Wort in die Zeit des Nachfolgers hineinredet, um zugleich dessen spezifische Vorherbestimmung zu artikulieren, andererseits aber auch sehen, daß der Prophet sein *vaticinium ex eventu* allem Anschein nach ganz bewußt in die Fassung des älteren Dialogs einbettet. Es sei erneut dafür geworben, daß mit dem "Immanuel" zunächst kein anderer als Hiskija identifiziert werden sollte.

Gegen die Identifikation des "Immanuel" mit dem Nachfolger des Ahas sind die bekannten chronologischen Schwierigkeiten ins Feld geführt worden, die vielfach verhandelt⁴⁹ noch keine komplette Stimmigkeit aller Daten ermöglicht haben. In die Diskussion soll hier nicht eingestiegen werden, und zwar aus dem einfachen Grund, weil eine datenmäßige Absicherung überhaupt nicht im Interesse des Propheten angesiedelt werden kann, wenn man die in mythologischer Sprache gehaltene Diktion als solche ernstnehmen will. Die Frage nach der absoluten Kompatibilität aller Datenangaben ist daher hier nicht relevant.

Gegen die Identifikation in unserem Sinn sind auch "inhaltliche Bedenken" laut geworden, die es als "sehr unwahrscheinlich" gelten lassen sol-

46 Vgl. GÖRG (1975) 44.

47 Näheres dazu anderenorts.

48 Vgl. dazu u.a. E. BLUMENTHAL (1980) 529.

49 Vgl. vor allem KILIAN (1968) 71f; (1983) 17f; M. HUTTER (1982) 52ff.

len, "daß in 7,14 in der Ansage eines Ahassohnes der Bestand der Dynastie Hilfe und Rettung zugesagt" seien⁵⁰. In der Tat kommt keine Auslegung des Textes um den Befund herum, daß die Immanuelankündigung in eine Unheilsansage eingebettet ist. Bedeutet dies aber auch zwangsläufig, daß in keiner Hinsicht an einen Ahassohn, näherhin an Hiskija zu denken ist? Ist es denn wirklich so, daß die Beziehung des Textes auf Hiskija ausschließlich eine Heilsankündigung impliziert oder suggeriert? Ein kritischer Blick auf die signifikanten Ereignisse der Innen- und Außenpolitik des Königs könnte da doch einer distanzierten Beurteilung Nahrung geben.

Kein Weg führt an der Anerkennung des Namens "Immanuel" als eines Namens, der Heil aussagt, vorbei. Wer die den Namen tragende Gestalt auf Hiskija bezieht, muß 1. erklären, weshalb der Prophet nicht Hiskija bei seinen bekannten Namen nennt, 2. den besonderen Grund angeben, warum dieser König ein Repräsentant des Glaubens an das Mitsein Gottes sein soll, 3. verdeutlichen, in welchem Sinne gerade Hiskija als Manifestation von Heil und Unheil gelten kann.

Es ist keineswegs eine singuläre Erscheinung, daß der Prophet an die Stelle bekannter Namen im Rahmen seiner Botschaft Symbolnamen setzt, um zugleich einer speziellen Interpretation seines Urteils über Freund und Feind schon mit der Namengebung Vorschub zu leisten. Eines der deutlichsten Beispiele ist die Bezeichnung "Rahab" für Ägypten, die dieses Land unter dem Bild des chaotischen Schlangenugetüms begreifen lehrt⁵¹. Mit dem Namen "Immanuel" nimmt Jesaja nun allem Anschein nach nichts anderes vor, als den Königsnamen "Hiskija", der inhaltlich auf gleicher Ebene zu liegen kommt⁵², im Blick auf eine bestimmte Perspektive der Politik des Königs auszulegen und zu legitimieren. Welche Perspektive? Kann es nicht sein, daß eben jene spektakuläre Reformtat Hiskijas, der nach 2Kön 18,4 das Symbol des Serafenkults zerstört, als ein Signal dafür gewertet wird, daß es dieser König mit dem Glauben an das Mitsein Gottes halten will? Wäre so nicht auch bei Jesaja eben die positive Seite des Regenten zur Sprache gelangt, die uns schon bei der einschlägigen Auslegung von Gen 3,15 mit dem Blick auf die Sichtweise eines Zeitgenossen Jesajas zu Bewußtsein geführt wurde? Im Zuge der Reformbewegung kann Hiskija in den Augen der Gegner des überzogenen Serafenkultes, zu denen ja auch Jesaja

50 KILLIAN (1983) 18.

51 Dazu zuletzt GÖRG (1982) 138f.

52 Vgl. etwa M. NOTH (1928) 160.

zu zählen ist⁵³, zu einem lebenden Wahrzeichen des Bekenntnisses "Mit-uns-(ist)-Gott" geworden sein, womit er letzten Endes auch dem Namensprogramm "Hiskija" selbst gerecht geworden wäre. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die positive Interpretation der Regierungszeit Hiskijas zunächst auch die beherrschende gewesen ist.

Aber der König hat ja auch noch die andere Seite und sich von daher bloßgestellt: seine Fehlthat, dem Versuch der politischen Bevormundung aus dem Südwesten willfährig zu sein, und damit die akute Bedrohung aus dem Nordosten unmittelbar heraufzubeschwören. Gerade Jesaja hat bekanntlich das politische Mißverhalten Hiskijas einer scharfen Kritik unterzogen⁵⁴, die um so härter ausfallen mußte, als der Prophet wie auch manch anderer Zeitgenosse der königlichen "Schaukelpolitik" zunächst allem Anschein nach auf eine "Wende" bedingt durch eine gegenüber Ahas veränderte Grundeinstellung zur Frage der eigentlichen Sicherheit hoffen konnte. Auch hier bewegt sich das Prophetenwort mit der Unheilsansage im Kontext des Immanuelzeichens auf der Ebene, die schon vom Autor des "Fluchworts zur Schlange" in Gen 3,15c bezogen worden ist: die bittere Feststellung, daß sich der König den Verlockungen aus Ägypten nicht verschlossen hat⁵⁵. Die militärische Dominanz Assurs ist das unausweichliche Folgegeschehen, in dessen Verlauf der König isoliert und politisch mundtot gemacht wird. Das Umland Jerusalems fällt in die Hand der Assyrer: der "Ackerboden" ist verlassen!

Das Königtum Hiskijas zeigt sich demnach in einer ambivalenten Struktur, deren literarischer Niederschlag u.a. in dem "Fluchwort zur Schlange" von Gen 3,14f wie auch im Prophetenwort Jes 7,14.16 greifbar wird, wo eben jene Zwielfichtigkeit zur Sprache kommt, die den König in den Augen Jesajas schließlich und endlich charakterisiert. Zugleich gestattet sich der Prophet eine absolut originelle und eigenwillige, religionsgeschichtlich und theologisch aber höchst bedeutsame Umdeutung der mythologischen Diktion, denn dieser Hiskija ist in seinen Augen sozusagen zur Zwielfichtigkeit prädestiniert. Die Erwählung des Königs, wie in Ägypten so auch in Jerusalem eine bei Hofe attraktive Vorstellung, gerät in der Sicht Jesajas zur Pseudoerwählung: Hiskija ist die unglückliche Doppelfunktion schon vor der eigentlichen Thronbesteigung zum Gericht geworden.

53 Vgl. dazu u.a. O. KEEL (1977) 110-114; GÖRG (1978) 28-39.

54 Dazu zuletzt GÖRG (1982) 138f.

55 Vgl. GÖRG (1982) 139.

Der Prophet hat nach allem die mythologische Erwählungsdiktion gewissermaßen in ein "Heil/Unheil-Orakel" umfunktioniert und dabei eine Konfrontation des Mythos mit der Geschichte zum Ausdruck bringen können. Denn seiner Erfahrung nach war auch Hiskija dem Anspruch nicht gewachsen, den man wohl anlässlich der Thronbesteigung an ihn gerichtet haben wird. Jesaja muß aufs Neue die ganze Brüchigkeit königlicher Existenz bewußt geworden sein, die mit dem Mythos vom Erwähltsein des Königs nur mühsam verdeckt werden konnte. So kann die Reflexion über den nicht mit seinem bekannten Namen Hiskija genannten König als einem "Immanuel" ohne Land und bleibendem Herrschaftsraum in das frühere Prophetenwort zu Ahas eingeflochten werden, denn beiden war es nicht vergönnt, dem Vormarsch Assurs entscheidend Einhalt zu gebieten: dem König, der sich der Herrschaftsgarantie YHWHs nicht im Vertrauen öffnet, bleibt letztlich kein Bestand!

Ist mit "Immanuel" Hiskija gemeint, kann die "junge Frau" auch unter der Einsicht mit der Königsmutter, der Frau des Ahas, gleichgestellt werden, daß die Formulierung mythologischen Vorstellungen nahesteht. Über die historische und zugleich vom Mythos inspirierte Rolle der Königsmutter auch im Fall der Thronnachfolge des Ahas soll an anderem Ort eingehend die Rede sein, es genügt hier, darauf zu verweisen, daß M. HUTTER gute Gründe für eine besondere Funktion Abi/Abijas im Rahmen der "Regierung für den minderjährigen König" benannt hat⁵⁶.

Der Erfahrungsschatz Jesajas hat offensichtlich ausgereicht, Macht und Ohnmacht des Königtums Davids zu durchleuchten. Wie sein vermutlicher Zeitgenosse am Beispiel des Hiskija das Hin- und Hergerissensein des Menschen schlechthin reflektiert, dessen exemplarische Ausformung der König darzustellen pflegt, weiß der Prophet um den bleibenden Widerstreit des "Guten" mit dem "Bösen", deren Unterscheidung nicht nur dem König im vollen Sinne nicht gelingt. Der Versuch einer "typologischen Identifikation" - von einer "messianischen" scheinbar weit entfernt, doch nicht ohne die Möglichkeit eines Brückenschlags? Auch Jesus hat das Kreuz nicht erfunden.

56 M. HUTTER (1982) 55f.

Zitierte Literatur

- BERG, W., Die Identität der "jungen Frau" in Jes 7,14.16: BN 13 (1980) 7-13.
- BLUMENTHAL, E., Königsideologie: Lexikon der Ägyptologie, Band III, Wiesbaden 1980, 526-531.
- BRUNNER, H., Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, Wiesbaden 1964.
- BRUNNER, H., Geburtslegende: Lexikon der Ägyptologie, Band II, Wiesbaden 1977, 475-476.
- DREWERMANN, E., Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bände, dritte Auflage, Paderborn 1981.
- DREWERMANN, E., Exegese und Tiefenpsychologie: BuK 38 (1983) 91-105.
- FOHRER, G., Das Buch Jesaja, 1. Band (Jes 1-23), zweite Auflage, Zürich-Stuttgart 1966.
- GÖRG, M., Die "Wiedergeburt" des Königs (Ps 2,7b): Theologie und Glaube 60 (1970) 413-426.
- GÖRG, M., Gott-König - Reden in Israel und Ägypten, Stuttgart 1975.
- GÖRG, M., Komparatistische Untersuchungen an ägyptischer und israelitischer Literatur: Fragen an die ägyptische Literatur (Gedenkschrift E. Otto), Wiesbaden 1977, 197-216.
- GÖRG, M., Die Funktion der Serafen bei Jesaja: BN 5 (1978) 28-39.
- GÖRG, M., Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung: BN 16 (1981) 42-59.
- GÖRG, M., Nes - ein Herrschaftssymbol: BN 14 (1981) 11-17.
- GÖRG, M., Das Wort zur Schlange (Gen 3,14f). Gedanken zum sogenannten Protoevangelium: BN 19 (1982) 121-140.
- HELFMEYER, F., חַיָּה: ThWAT I, 182-205.
- HUTTER, M., Hiskija König von Juda. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte in assyrischer Zeit, Graz 1982.
- KEEL, O., Jahwevisionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, Stuttgart 1977.
- KILIAN, R., Die Verheißung Immanuel Jes 7,14, Stuttgart 1968.
- KILIAN, R., Jesaja 1-39, Darmstadt 1983.
- NOTH, M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsematischen Namengebung, Stuttgart 1928.
- SCHARFENBERG, J., ...und die Bibel hat doch recht - diesmal psychologisch?: Wege zum Menschen 31 (1978) 297-302.
- STAMM, J.J., Die Immanuel-Perikope im Lichte neuerer Veröffentlichungen: ZDMG, Suppl. I, 1969, 281-290.
- STAMM, J.J., Die Immanuel-Perikope. Eine Nachlese: ThZ Basel 30 (1974) 11-22.
- WESTERMANN, Cl., Grundformen prophetischer Rede, vierte Auflage, München 1971.
- WILDBERGER, H., Jesaja Kapitel 1-12, Neukirchen-Vluyn 1972.
- WOLFF, H.W., Frieden ohne Ende. Jesaja 7,1-17 und 9,1-6 ausgelegt, Neukirchen-Vluyn 1962.
- ZIMMERLI, W., Ezechiel, Neukirchen-Vluyn 1969.