

theol

BIBLISCHE NOTIZEN

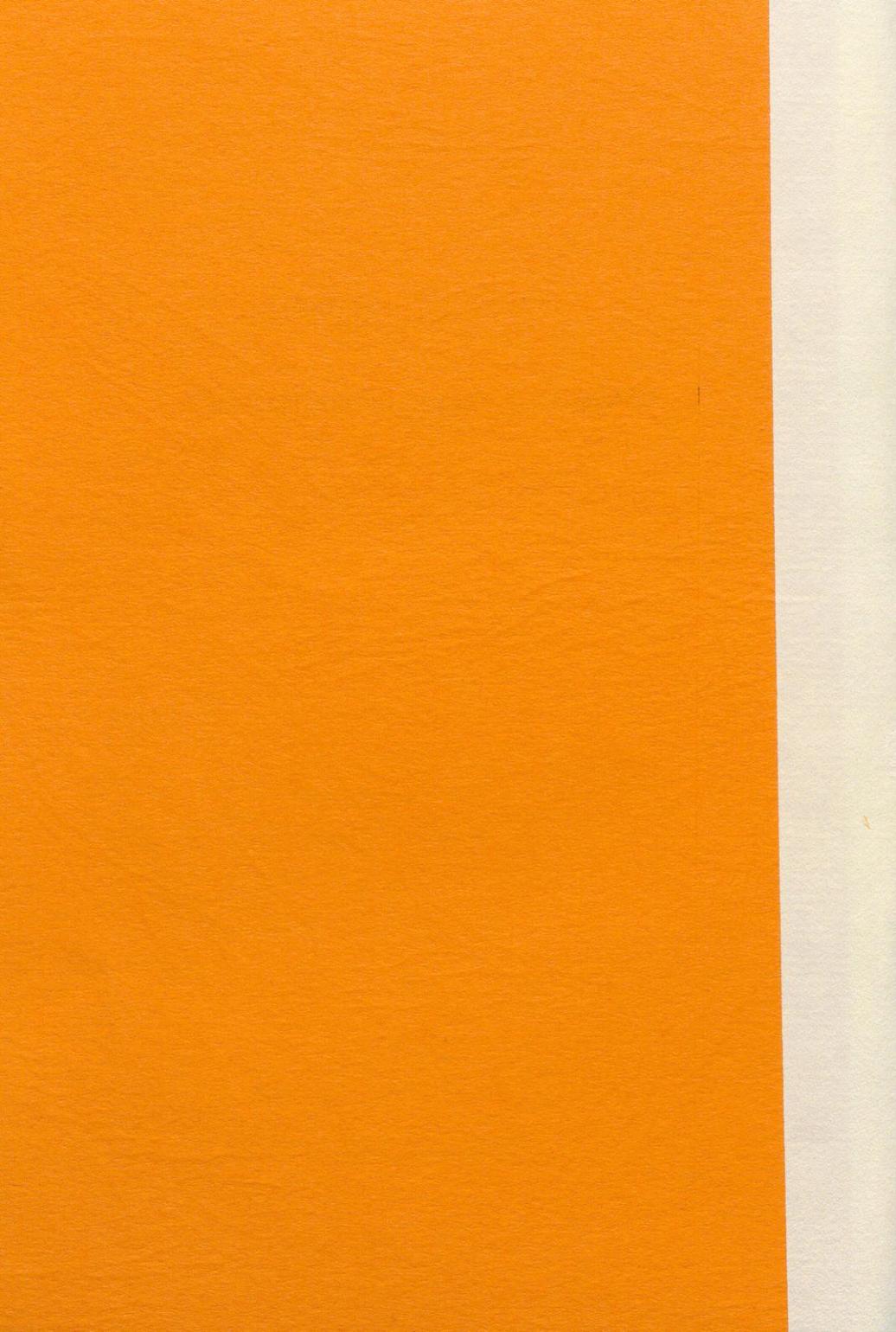
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 58

München 1991

09. OKT. 1991

✓ 21



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 58

München 1991

BIBLISCHE NOTIZEN

Beilage zur evangelischen Zeitschrift

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

INHALT

	Seite
Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

P. Auffret: Dieu juge. Etude structurelle du Psaume 82	7
M. Görg: Ein verkanntes Wort für die "Hebamme" in Ez 16,4	13
M. Görg: Zur Diskussion um die Lage von Scharuhen	17
B. Gosse: Isaie 17,12-14 dans la redaction du livre d'Isaie	20
W. Schneider: DABAR bedeutet: "s"	24
G. Schwarz: Ἄρακετὸν τῷ μοθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ?	29

ABHANDLUNGEN

B. Dicou: Literary Function and Literary History of Isaiah 34	30
U. Kellermann: Tritojesaja und das Geheimnis des Gottesknechts. Erwägungen zu Jes 59,21; 61,1-3; 66,18-24	46
H. Seebass: Vorschlag zur Vereinfachung literarischer Analysen im dtm Gesetz	83

nicht mehr als 7 Textzeilen umfassen sollten. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem

Vorbemerkungen

Das Spektrum der NOTIZEN dieses Heftes umfaßt Einzelbeobachtungen aus verschiedenen Arbeitsgebieten der Bibelwissenschaft und reicht von einer Behandlung etymologischer und semantischer Probleme bis hin zu Fragen an die Redaktionsgeschichte.

Den Schwerpunkt der ABHANDLUNGEN bilden Untersuchungen zum Jesajabuch. Hinzu kommt ein Vorschlag zur textspezifischen Literarkritik.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen mögen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7,-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof. Dr.Dr. M. Görg
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach
(BLZ 700 800 00).
Postscheckkonto der Bank: München 274-803

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie

Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen - Redaktion

Institut für Biblische Exegese
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967

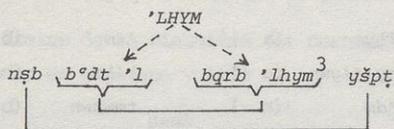
Dieu juge
Etude structurelle du Psaume 82

Pierre Auffret - Francheville

Cette note s'inscrit dans le prolongement de l'article de L.K. HANDY, Sounds, Words and Meanings in Psalm 82, JSOT 47 (1990) 51-66, article en tout point remarquable et, nous semble-t-il, définitif pour ce qui concerne l'étude de chaque strophe prise en elle-même, point sur lequel nous ne ferons qu'apporter quelques compléments d'ordre proprement structurel (1.). Il n'en va plus de même lorsque l'auteur entend, dans sa conclusion, nous présenter la structure d'ensemble du poème¹, laquelle nous tenterons de mieux ajuster aux données du texte (2.).

1. Compléments à l'étude de HANDY²

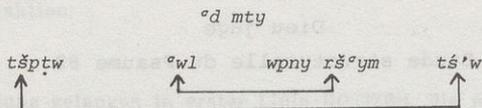
Ces compléments seront de deux ordres, portant soit sur la structure littéraire interne à chaque strophe, soit sur une plus grande attention au matériau consonnantique. La structure littéraire de la première strophe (v. 1) est des plus simples et peut se représenter comme suit:



1 Pp. 62-63, où il parle d'une structure en chiasme, alors qu'il vaudrait mieux selon nous parler de symétrie concentrique, puisque centre il y a dans l'ensemble AB.C.B'A'.

2 Son étude de la structure s'appuie sur les travaux antérieurs de M. TSEVAT, God and the Gods in Assembly, an Interpretation of Psalm 82, HUCA 40/41 (1969-70) 123-137, W.G.F. WATSON, Classical Hebrew Poetry - A guide to its Technique, JSOT Sup. 26. Sheffield 1984 (qui recense à tort une récurrence de kl en 6b dans son tableau de la p. 291), et L. ALONSO-SCHÖKEL, Treinta Salmos: Poesia y Oracion, Estudios de Antiguo Testamento 2, Madrid 1981 (qui à la dernière ligne de sa p. 290 écrit rš au lieu de rš°). Cependant aucun de ces auteurs ne se risque à donner une structure littéraire d'ensemble comme le fait HANDY en sa conclusion.

La structure de la deuxième strophe (2-3) est plus complexe qu'il semblerait à première lecture. Le v. 2 présente une structure très comparable à celle du v. 1, soit:



Puis le v. 3 présente un chiasme limpide, de même que 3b4a. Cependant le v. 4 n'est plus du même type puisque 4b n'est en somme qu'un développement du verbe initial de 4a. Nous n'avons aucune réserve à formuler sur l'analyse de HANDY. Mais du point de vue structurel il est bien clair que l'autonomie et la différence de contenus entre 2 et 3-4 se trouvent indiqués par les faits suivants. Après le *°d mty* initial en 2 nous lisons au départ de chaque proposition respectivement le verbe *špt* (2ème pers. pl.) et une expression composée avec pour deuxième terme *rš°ym* (*wšym rš°ym*). Or il en va de même du premier au dernier stique de 3-4: *špt* (2ème pers. pl.) au début de 3a, *myd rš°ym* au début de 4b. Dans les expressions composées les premiers termes (*pny*, *yd*) sont des parties du corps. En complément aux remarques de HANDY (pp. 54-55) on notera aussi l'amorce initiale des verbes en 2 (*t + š... t + š*), et de même en 3b et 4b (*h + s*), tandis qu'en 3a et 4a les finales *-tw* sont précédées immédiatement ou de peu par *p*. Ainsi 2 et 3-4 sont-ils à la fois apparentés et bien distincts l'un de l'autre.

Nous n'avons pas de complément à apporter sur la troisième strophe (v. 5). Mais attardons-nous sur la quatrième. La structure littéraire en est assez simple, ce que fera voir une simple mise en page:

6 :	'ny 'mrty	'lhy	(a +)	'tm	(b +)
		wšny °lywn	(a +)	klkm	(b +)
7 :	'kn	k'dm	(a -)	tmwtwn	(b -)
		wk'hđ hšym	(a -)	tplw	(b -)

Les dieux (a +) deviennent simples humains (a -). Ceux qui sont ici interpellés (b +) mourront (b -). Comme l'a noté HANDY (p. 58) en a + et a - des expressions composées succèdent à des mots simples. Mais dans les termes d'introduction nous avons à peu-près l'inverse puisqu'à 'ny 'mrty répond le seul mot 'kn.

De plus le matériau consonnantique de cette strophe mérite une particu-

3 Sur l'identification des 'lhy voir HANDY n.9. A ses références on ajoutera H. NIEHR, Götter oder Menschen - eine falsche Alternative. Bemerkungen zu Ps 82, ZAW 99 (1987) 94-98.

lière attention. Les deux premiers mot emploient en parallèle ' + n//' + m. Les deux suivants ont les mêmes consonnes extrêmes '...m. Un discret palindrome achève le verset avec: n . k . l . k . m. Un autre amorce 7a avec: ' . k . n . k . ', et un autre encore le termine avec: m . t . m . t . n. Par trois fois en 7a nous voyons se succéder dentale + liquide avec: d . m / t . m / t . n. En 7b nous n'avons pas d'agencement aussi remarquable. Notons seulement qu'au terme des six premières consonnes nous avons deux lettres successives de l'alphabet (dans l'ordre): d + h, tandis qu'immédiatement après, au début des six dernières consonnes, nous lisons (en ordre inversé) deux autres lettres successives de l'alphabet: s + r. Par ailleurs, dans ces six dernières consonnes, toujours selon l'ordre de l'alphabet, la première appelle la quatrième et la dernière la troisième, soit:



Mais le rapport de 7b à 7a s'avère plus manifeste et plus intéressant. Les deux termes de comparaison sont phonétiquement très proches, soit $k'dm$ et $k'(h)d$ ($h'sr$) m . Mais mieux encore: les deuxième et troisième consonnes de 7b (k') ne sont autres que les consonnes extrêmes du premier palindrome relevé en 7a ($' . k . n . k . '$), tandis que les consonnes finale de l'avant-dernier mot ($h'sr/m$) et initiale du dernier (t/pl) non seulement sont les mêmes qu'en 7a ($k'd/m$ et t/mtn), mais servent à constituer d'une part le dernier palindrome relevé en 7a ($m . t . m . t . n$) et d'autre part la série signalée des dentales + liquides ($d + m, t + m, t + n$). On ne saurait rêver de plus riches effets sonores.

La structure littéraire de la cinquième (et dernière) strophe se perçoit facilement dans la mise en page que voici:

	<i>qwmh</i>	
'lhym	špth	h'rs
ky 'th	tnhl	bkl hgwym

'th, qui correspond à 'lhym (' initial), est précédé de ky (avec k); hgwym, qui correspond à h'rs (article h initial), est précédé de bkl (avec k). Les deux derniers verbes commencent par les deux dernières lettres de l'alphabet.

2. Structure littéraire de l'ensemble.

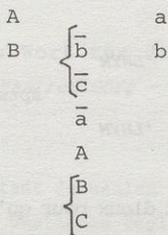
Ce psaume est structuré de telle façon qu'on ne peut pas se contenter, comme l'a fait HANDY (pp. 62-63), de garder comme unités les cinq strophes et supposer entre elles par exemple une symétrie concentrique comme le fait ce même auteur. Dans son hypothèse la correspondance entre les strophes I et V semble reposer sur de bons indices, mais celle des strophes II et IV devient purement thématique, ce qui est plus que surprenant dans un psaume où les récurrences (et donc les indices de structure) abondent.

Nous parviendrons, nous semble-t-il, à quelque chose de plus satisfaisant en constatant au départ que dans notre texte s'affrontent Dieu (A) et les dieux (a) dans un jugement (B ou b, selon qu'il est le fait du premier ou des seconds) dont l'enjeu est la terre et ses habitants (c). En superposant un signe - à chacun de ces éléments quand il est marqué négativement (\bar{a} , \bar{b} , \bar{c}), nous pouvons, en suivant le texte, repérer la succession suivante:

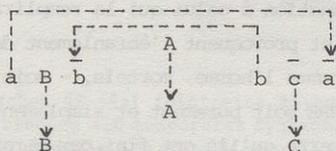
1 A ('LHYM)	5 c ('rṣ)
a ('lhym)	6-7 a ('lhym)
B (YSPṬ)	8 A ('LHYM)
2 b (tšpṭw)	B (ŠPṬH)
3-4 b (špṭw)	C (H'RS)

Nous avons relevé entre parenthèses les termes-clés, ce qui bien entendu ne dispense pas de leur adjoindre leurs parallèles ou leurs contextes. En 1 et 8 par exemple il est clair que *nšb* et *qwmh* sont là pour introduire à *špṭ*, *'lhym* est à prendre avec ses parallèles en 1 et 8, de même *'rṣ* en 8. Il nous semble que le v. 5 marque bien la conséquence (5d, et déjà 5c) d'une mésintelligence (5ab et 5c) du jugement.

Nous pouvons maintenant repérer certains agencements et peu à peu la ou les structure(s) de l'ensemble du poème. En 1-2 nous lisons AaB.b, mais le parallélisme est interrompu avant b par \bar{b} . DIEU JUGE et les dieux ont à juger, mais il se trouve qu'ils jugent faussement. En 2-8 nous lisons b.- $\bar{c}\bar{a}$ / AB-C: le jugement injuste entraîne l'ébranlement de la terre, et c'est pourquoi les dieux n'en seront plus; c'est désormais DIEU qui va JUGER LA TERRE. Ici après \bar{b} nous avons b. Ces deux premiers agencements peuvent se percevoir dans la présentation d'ensemble que voici:



En 1-7 nous lisons a.bb.ā: les dieux (1), qui jugent faussement (2), devraient juger avec justice (3-4), aussi ne seront-ils plus des dieux (6-7). Ici après a nous avons B (IL JUGE) et avant ā nous avons c̄ (s'ébranlent tous les fondements de la terre). Sur l'ensemble nous pouvons aussi voir disposés en parallèle A.B..c̄.ABC, le premier B étant entouré de a et b̄, et c̄ pour sa part de b et ā. Quand DIEU (A) JUGE (B) laisse agir les dieux, c'est la catastrophe pour la terre (c̄). Aussi n'y a-t-il qu'une seule issue: que DIEU (A) lui-même JUGE (B) LA TERRE (C). Ces deux derniers agencements peuvent se percevoir dans la présentation d'ensemble que voici:



Avec nos deux présentations d'ensemble toutes les symétries parallèles (Aa // Bb, b̄c̄ // BC, āb̄ // bā, ABc̄ // ABC) ou en chiasme (b̄c̄.ā / A.bc, āb̄ / bā) nous semblent avoir été inscrites dans la structure d'ensemble du poème. Reprenons-les ci-dessous en substituant aux sigles les mots-repères:

'LHYM		'lhym
YŠPT	tšptw (-)	šptw
	'rs (-)	
	'lhym (-)	
	'LHYM	
	ŠPTH	
	H'RS	

Tant que le DIEU JUGE délègue aux dieux le jugement, ils le pervertissent et la terre en pâtit. Il ne reste donc plus qu'à destituer ces dieux et à rendre à DIEU le JUGEMENT de la terre. Présentons maintenant de la même manière 1'

autre structuration de l'ensemble:

			'LHYM	}			
'lhym	YŠPT	tsptw (-)			šptw	'rs (-)	'lhym (-)
			'LHYM				
	SPTH					H'RS	

DIEU JUGE avait confié la terre aux dieux pour qu'ils y exercent le jugement. Celui-ci ayant été faussé par eux, ils seront abaissés à la condition de simples humains, et c'est DIEU qui est appelé à JUGER LA TERRE.

Cette analyse n'a pas à être substituée à celle de HANDY qui en son ordre reste pleinement valable. Ici nous avons seulement voulu montrer que la structure littéraire doit dans ce psaume passer outre à la détermination des strophes et s'appuyer sur d'autres repères. Dans l'une et l'autre de nos propositions d'ensemble le lecteur aura pu percevoir à quel point l'appel du dernier verset (de la dernière strophe équivalement) est l'aboutissement de tout le poème, soit que cet appel à DIEU pour qu'il JUGE LA TERRE apparaisse comme la remise de cette fonction à celui qui la remplira plus justement que ceux qui jugent faussement et provoquent l'ébranlement de la terre, c'est à dire ces dieux redevenus, comme l'homme, mortels, - soit que cet appel à DIEU pour qu'il JUGE LA TERRE soit purement et simplement un retour à ce DIEU JUGE des juges de la terre qu'ils ont fini par ébranler. Prenant le relais des dieux injustes, DIEU reprend en ses mains cette fonction du jugement qu'il leur avait déléguée et qu'ils n'ont pas su tenir.

Ein verkanntes Wort für die "Hebamme" in Ez 16,4

Manfred Görg - München

Die Anfänge der Gottesstadt Jerusalem werden in Ez 16,4f unter dem Bild der von erbarmungswürdigen Umständen begleiteten Geburt eines Mädchens beschrieben, das als Findelkind keiner fürsorglichen Betreuung teilhaftig geworden ist. Gerade die fehlenden Handreichungen werden in V.4 formal in einer bezeichnenden Gestalt und Zuordnung benannt, wie aus der nachstehenden Spiegelung der Satzsequenz und der Syntagenfolge hervorgeht:

4a	$w=mwldwt-y=k$			
b		$b=ywm\ hwltd\ 't=k$	$l' \ krt$	$\check{s}r=k$
c			$w=b=mym$	$l' \ r\check{h}st$
d			$w=h=ml\check{h}\ l' \ hml\check{h}t$	$l=m\check{s}'y$
e			$w=h=\check{h}t\check{l}\ l' \ \check{h}t\check{l}t$	

Nach dem elliptischen NS (4a) folgt eine Reihung von 4 VS, deren erster eine Präpositionsverbindung als temporales Syntagma voranstellt (4b), während der zweite VS nach der Konjunktion eine Präpositionsverbindung als instrumentales Syntagma bietet, die beiden weiteren VS aber ohne ein vergleichbares Element an dieser Position auskommen, um stattdessen jeweils einen absoluten Infinitiv zu setzen. Durchgängig vertreten ist dann die Negation l' in Verbindung mit einer SK-Form, diese zunächst in 3.P. mit folgendem suffigierten Nomen als Subjekt (4b), dann in 2.P. in direkter Anrede. Die VS 4de unterscheiden sich nicht nur darin von 4bc, daß sie jeweils ohne ein nominales Syntagma auskommen, sondern auch jeweils eine paronomastische Konstruktion aufweisen, die ihrerseits leicht variiert (4d: Inf. D-St.Pass. + neg. SK D-St.Pass. // 4e: Inf. D-St.Pass. + neg. SK H-St.Pass.). Damit sind beide VS formal deutlich genug von 4bc abgehoben, welcher Eindruck durch das scheinbar isolierte, aber fraglos zu 4c gehörige Syntagma $l=ms'y$ nur noch weiter bestätigt wird¹. Diese Präpositionsverbindung vor dem Übergang zu den parallelen Sätzen 4de steht ohne formale Entsprechung in der Satzsequenz da und verdient schon deswegen besonderes Interesse, zumal die LXX mit keiner eigenen Wieder-

¹Nach ZIMMERLI (1969), 334, "erweckt" das Syntagma, "da es das rhythmische Gleichmaß der 4 Negativsätze stört, den Verdacht, Zusatz zu sein". Die angenommene Störung der Metrik ist allerdings kein überzeugendes Kriterium für die Annahme eines Nachtrages, zumal kein "Gleichmaß" der Negativsätze 4b-e gegeben ist. Da weder eine literarkritische noch eine formkritische Spannung vorliegt, kann die fehlende Wiedergabe in LXX nur auf einer Verlegenheit angesichts der nicht mehr bekannten Bedeutung des Ausdrucks beruhen.

gabe dieses Elements aufwartet¹.

Welcher Art das Syntagma $l=mš'y$ (TM $l miš'i$) ist, ließe sich schneller entscheiden, wenn man wüßte, welche Wortartbildung $mš'y$ darstellt. Dies aber ist ein bisher ungelöstes Problem, wie ein Blick in die Lexikographie und die Kommentarliteratur zeigt.

Unter Berufung auf eine meist vertretene Ableitung von einer hypothetischen Basis $Mš'$ "abwischen, reinigen" gibt GesB 472a die Übersetzung "zur Reinigung"¹, rechnet aber mit einem wahrscheinlichen Textfehler. Auch für BDB 606 (Wiedergabe: "for cleansing") liegt u.a. trotz einer auf eine Basis $Yš'$ weisenden Übersetzungstradition (V *in salutem*) eine "form strange" vor, die an der korrekten Überlieferung des Wortes zweifeln läßt. Schließlich nennt HAL 614f zwar den Übersetzungsvorschlag "zur Reinigung", läßt aber eine Erklärung zur Geltung kommen, die einen aramaisierenden Infinitiv von einer Basis $S'H$ ("besmieren") annimmt¹.

Nach HERRMANN liegt "vielleicht ein Terminus für die rituelle Waschung des Neugeborenen" vor¹. Für ZIMMERLI bleiben die Deutungen "unsicher", ohne daß er eine Alternative benennt¹. Auch für GREENBERG gilt: "The form remains anomalous", so daß die Weglassung u.a. in LXX "may be due to perplexity".

Die bisherigen Erklärungsversuche gehen anscheinend sämtlich davon aus, als müsse das Syntagma $l=mš'y$ final gedeutet werden. In Passivkonstruktionen kann aber durch die Präposition l auch ein tätiges Subjekt eingeführt werden, wie etwa die Segensformulierung $brwk hw' l=YHWH$ deutlich zeigt¹. Im übrigen lassen die Formulierungen die Nennung eines Aktanten erwarten, der die Hand-

¹Zu den griechischen Wiedergaben insgesamt vgl. ZIEGLER (1977), 146f.

¹Unter Verweis auf PERLES (1905), 129, der eine "vielleicht nur erklärende Glosse eines babylonischen Juden" annimmt und akk. $māša'u$ heranzieht, das im D-St. ($muššu'u$) "einreiben" bedeutet und mit hebr. MSH zu verbinden ist (vgl. auch AHw 624.685), aber auch unter Hinweis auf akk. $mešu$ "waschen" (vgl. auch AHw 647f). Die Bezugnahmen auf das Akk. lassen, abgesehen von den phonetischen Problemen, keine überzeugende Klärung zu.

¹Im Anschluß an DRIVER (1950), 64.

¹HERRMANN (1924), 91. Übersetzung: "zur Reinigung (?)".

¹ZIMMERLI (1969), 334. Die Übersetzung (331) läßt die Phrase unübersetzt, so auch schon BERTHOLET (1936), 54. Auch in der EÜ wird auf eine Wiedergabe verzichtet.

¹GREENBERG (1983), 275.

¹Vgl. dazu GesK 406 (# 121f).

reichungen üblicherweise ausführt. Daß diese Person die Hebamme sein sollte, liegt auf der Hand. Kann eine einschlägige nominale Deutung von *mš'y* vertreten werden?

Unter Absehen von der TM-Vokalisation könnte man die Lexemgestalt als ein Derivat der Basis *YŠ'* deuten, etwa an eine Entsprechung zur Part.-form *mōšī'ā* "die, welche befreit bzw. hervorholt" (sc. das Kind aus dem Mutterleib), wenn es für diese spezifische Bedeutung einen sonstigen Nachweis gäbe. Zum Vergleich ließe sich allenfalls auf die inneralttestamentliche Interpretation des Mosenamens verweisen, die mit der morphologisch und semantisch verwandten Basis *MSY* "herausziehen" operiert (Ex 2,10). Doch geht es hier um die Rettung aus dem Wasser, nicht um die berufsspezifische Funktion der Hebamme, zu deren Bezeichnung eine einschlägige Beziehung auf den Geburtsvorgang nötig ist, wie diese bei der üblichen Benennung *myldt* (D-Stamm) gegeben ist¹.

Wenn man bedenkt, daß im Buch Ez auch mehrfach Fremdwörter aus Nachbarkulturen Israels belegt sind, kann man auch in unserem Fall nach einem passenden Terminus Ausschau halten. Dazu ist man um so mehr berechtigt, als der Fortgang des Kapitels ohnehin mit Fremdwörtern aus dem Ägyptischen aufwartet, wie längst bekannt ist¹¹. In der zur Abfassungszeit des Ez-Buches zeitgenössischen demotischen Schrift- und Sprachstufe des Neuägyptischen ist eine Bezeichnung *ms-ʿ3* für die "Hebamme" bezeugt¹¹, die im Koptischen als *MECIW* erscheint¹¹. Die ägyptische Lautgeschichte führt allerdings auf ein älteres *mš(j)āw-ṯ¹¹* "die, welche die Geburt vollzieht" o.ä.¹¹, so daß die demotische Schreibung nicht etymologisch, sondern phonetisch zu interpretieren ist¹¹.

¹Zur Bedeutung der D-Stamm-Bildung vgl. JENNI (1968), 210f.

¹¹Vgl. dazu u.a. ZIMMERLI (1969), 352 (zu Ez 16,10).

¹¹Vgl. SPIEGELBERG (1901), 14*, der den fem. PN *T3-ms-ʿ3.t* zitiert. Dazu auch ERICHSEN (1954), 178; CERNY (1976), 91; WESTENDORF (1965/1977), 102.

¹¹Vgl. u.a. WESTENDORF (1965/1977), 102; CERNY (1976) 91.

¹¹Vgl. dazu u.a. EDEL (1955/1964), 101 mit Nachtrag LXIII; OSING (1976), 169.674.

¹¹Vgl. jedoch auch VYICHL (1983), 122: "La dérivation la plus probable est **masyaw-iṯ* 'celle qui s'occupe de la naissance', avec *-i.t* comme terminaison du nom relatif".

¹¹Vgl. dazu EDEL (1955/1964), 101 (# 230) mit Nachtrag LXIII; OSING (1976), 169.674.

Die konsonantische Fassung *mš'y* läßt sich möglicherweise in Analogie oder in Korrespondenz zur demotischen Schreibung des Ausdrucks für die Hebamme erklären. Eine Zitation des Fremdworts in dieser (phonetischen) Gestalt ist angesichts der zeitgenössischen Sprach- und Schriftentwicklung des Spätägyptischen ohne weiteres nachvollziehbar. Das auslautende *y* kann dabei auf das Konto der textlichen Überlieferung gehen, wie dies allem Anschein nach auch für die im Kontext begegnende Schreibung *ššy* V.12 neben *šš* V.10 (< ägypt. *šš* < *ššr* "Byssus") gilt¹⁴.

Die Bildung des vermutlichen Fremdworts *mš'y* steht der Bildung des hebr. *myldt* nicht fern. Beidemale wird der Vorgang der Geburtshilfe durch die Hebamme mit einem Verbum des Gebärens selbst ausgedrückt. Die syntaktische Einbindung des Syntagmas *l=mš'y* verbunden mit der semantischen Deutung läßt schließlich deutlich werden, daß sich der Hinweis auf die Hebamme zur originären Verklammerung beider Negativsatzpaare hervorragend eignet.

Literatur:

- BERTHOLET, A., Hesekiel (HAT I/13), Tübingen 1936.
 CERNY, J., Coptic Etymological Dictionary, Cambridge 1976.
 DRIVER, G.R., Difficult Words in the Hebrew Prophets: H.H. Rowley (ed.), Studies in Old Testament Prophecy, Edinburgh 1950.
 EDEL, E., Altägyptische Grammatik (AnOr 34/39) Rom 1955/1964.
 ERICHSEN, W., Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954.
 GREENBERG, M., Ezekiel 1-20 (AncB 22), Garden City NY 1983.
 HERRMANN, J., Ezechiel übersetzt und erklärt (KAT XI), Leipzig-Erlangen 1924.
 JENNI, E., Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
 OSING, J., Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976.
 PERLES, F., Babylonisch-Biblische Glossen: OLZ 8 (1905) 126-129.
 SPIEGELBERG, W., Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit, Leipzig 1901.
 VYCIHL, W., Dictionnaire étymologique de la langue Copte, Leiden 1983.
 WESTENDORF, W., Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977.
 ZIEGLER, J., Ezechiel (Septuaginta. Vetus Testamentum Graece XVI/1), Göttingen 1977.
 ZIMMERLI, W., Ezechiel I (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969.

¹⁴Analog zur hebr. Wiedergabe des ägypt. *pr* "3 "Pharao" könnte man auch an ein originäres *h* in der Schreibung des Auslauts denken. Zum Wechsel von *y* und *h* in der Graphie einiger bibl. Lexeme vgl. u.a. auch DRIVER (1950), 64.

Zur Diskussion um die Lage von Scharuhen

Manfred Görg - München

Im Zusammenhang mit der jüngsten Diskussion über die noch immer nicht zufriedenstellend geklärte Lage und Identifizierung der südpalästinischen Hyksosfestung Scharuhen¹ ist die außerbiblische Bezeugung des in Jos 19,6 (dazu vielleicht in 15,32¹) genannten Ortes erneut ins Gespräch gekommen.

Der ON wird unbestritten in ägyptischen Berichten der Zeit des Ahmose (Urk IV,4,14) und Tuthmosis III. (Urk. IV,648,5) genannt. Die Zitation in den Ortsnamenlisten der Pharaonen ist dagegen in jüngster Zeit ins Zwielficht geraten, so daß sich eine erneute Stellungnahme empfiehlt. Von der kritischen Rückfrage ist weniger das kaum bezweifelbare Vorkommen in der großen Liste Scheschonqs (Schischaks) I. (SimonsETL XXXIV, 125) betroffen, als vielmehr die Erwähnung in den Listen der 18. und 19. Dynastie.

In seiner Antwort auf J. HOFFMEIERS kritische Betrachtung ägyptischer Dokumentationen über strategische Erfolge in Palästina¹ macht J. WEINSTEIN u.a. unter Berufung auf A. KEMPINSKI¹ darauf aufmerksam, daß HOFFMEIER übersehen habe, "that Sharuhen is mentioned with a group of sites along the Via Maris in the topographical list of Ramesses II at Amara West and should therefore be placed on or near this ancient highway"¹. In einer weiteren Stellungnahme hat HOFFMEIER soeben u.a. zu diesem Problem einer Bezeugung von Scharuhen in ägyptischen ON-Listen die Eintragung in der Liste von Amara-West (KRI II, 216, 67) diskutiert. Er bemerkt zur Schreibung: "Only *š3[r]* is visible, and the *r* is partially erased but its reading seems probable. Beneath the partially preserved *r* is what may be the *nw* sign"¹. Dazu verweist er auf S. AHITUVS

¹Zum jüngeren Stand der Diskussion vor der neuesten Auseinandersetzung vgl. die detaillierte Präsentation bei O. KEEL - M. KÜCHLER, 1982, 96-101, wo u.a. auch epigraphische Belege und archäologische Hinweise vermerkt werden.

¹Zur Schreibung *šilḥim* vgl. u.a. M. NOTH, 1953, 88, zuletzt GÖRG, 1991, 75. N. NA'AMAN, 1979, 75, n.12 möchte dagegen die biblischen Variantschreibungen (wozu er auch *ša'arayim* 1Chr 4,31 zählt) von dem Namen der Festung trennen.

¹J. HOFFMEIER, 1989, 181-193.

¹Vgl. A. KEMPINSKI, 1974, 149f.

¹J. WEINSTEIN (1991), 106.

¹HOFFMEIER, 1991, 119.

Meinung, es handele sich um "a defective writing" des Namens⁷, um selbst aber eine solche Schreibung desselben für "without parallel" zu halten. Ferner ist ihm auch K.A. KITCHEN Gewährsmann, nach dem das *nw* 'the top centre bloom of the ḥ3- sign' sein könnte, was zwar die Lesung Scharuhen möglich mache, "but must remain speculation". Eine Zitation Scharuhens sei demgemäß lediglich "questionable at best".

Nun ist die Schreibung des Namenseintrags in der Amara-Liste nach der Wiedergabe KITCHENS im Falle der beiden Zeichen ḥ3 und *r* mit den bekannten Graphien identisch, während das angebliche *nw* von KITCHEN selbst mit einem Fragezeichen versehen wird. Mit dem scheinbaren *nw*-Zeichen kann nichts anderes als ein oberer Teil des ḥ3-Zeichens gemeint sein⁸.

Der entscheidende Hinweis auf die Identität des Namenseintrags mit Scharuhen kommt indes von einer anderen Seite, die HOFFMEIER nicht bedacht hat. In der Amara-Liste haben wir lediglich eine jüngere, teilweise verderbte Reproduktion älterer Listenbestände vor uns, wie E. EDELS aufschlußreiche Synopse der Listen von Amara mit den ON-Listen in den Tempeln von Aksha und vor allem von Soleb in dieser Zeitschrift gezeigt hat⁹.

Die Vergesellschaftung des angehenden ON mit den unmittelbar vorangehenden Einträgen Kanaan (Amara 65) und Raphia (Amara 66) hat ihre klare Entsprechung in der Namensfolge Kanaan (= Gaza) - Raphia - Scharuhen in Soleb (VI a 3-5)¹⁰. Hier unterliegt die Identität des Namens VI a 5 mit Scharuhen überhaupt keinem Zweifel¹¹. An einer Identität auch von Amara 67 mit Scharuhen ist daher

⁷Vgl. S. AḤITUV, 1984, 171, n.498.

⁸Von einer Defektivschreibung, die AḤITUV, 1984, 171, n.498 bedenkenlos unterstellt, ohne das Fragezeichen KITCHENS zu beachten, kann daher keine Rede sein.

⁹Vgl. E. EDEL, 1980, 63-65; Listenübersicht: 65-68.

¹⁰Vgl. GIVEON, 1974, 247 und EDEL, 1980, 67 und 76. Der Beginn mit Kanaan = Gaza wird von KEMPINSKI, 1974, 150 und KEEL-KÜCHLER, 1982, 99 nicht notiert.

¹¹Vgl. schon R. GIVEON, 1964, 247. Woher AḤITUV, 1984, 171 das Recht nimmt, die noch nicht publizierte Schreibung aus dem Soleb-Tempel ohne Nachweis zu geben, sagt er leider nicht. Merkwürdig ist auch, daß AḤITUV, 1984, 14 unter den Soleb-Publikationen auch meinen Beitrag in der Fs Edel (1979) nennt und

trotz des fragmentarischen Erhaltungszustands nicht zu rütteln¹¹.

Mit vollem Recht macht HOFFMEIER allerdings auf die sehr begrenzten Konsequenzen der Identität des ON für die lokale Identifizierung aufmerksam. In der Tat sind die Listen teilweise nur für eine grobblächige geographische Zuordnung verwendbar, während häufig bloße Namenskonstellationen mit geprägtem Charakter belegt sind. Für eine Entscheidung, ob Scharuhen mit *tell el fara* (u.a. NOTH) oder mit *tell el 'ajjul* (u.a. KEMPINSKI) zu verbinden ist, kann die Namenssequenz Kanaan (Gaza) - Raphia - Scharuhen in den ägyptischen ON-Listen auf keinen Fall als einschlägige Argumentationshilfe herangezogen werden, zumal die Dreiergruppe wohl vor allem um ihrer Zugehörigkeit zum ägyptischen Brückenkopfsystem in Südpalästina aufgeführt worden ist.

- AHITUV, S., Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents, Jerusalem 1984.
- EDEL, E., Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan: BN 11, 1980, 63-79.
- GIVEON, R., Toponymes ouest-asiatiques à Soleb: VT 14, 1964, 239-255.
- GIVEON, R., Scharuhen: LÄ V, 1984, 532.
- GÖRG, M., Identifikation von Fremdnamen. Das methodische Problem am Beispiel einer Palimpsestschrift aus dem Totentempel Amenophis III.: Festschrift Elmar Edel (ÄAT 1), Bamberg 1979, 152-173 mit Tafel 2.
- GÖRG, M., Josua (NEB 26), Würzburg 1991.
- HOFFMEIER, J., Reconsidering Egypt's Part in the Termination of the Middle Bronze Age in Palestine: Levant 21, 1989, 181-193.
- HOFFMEIER, J., J. Weinstein's 'Egypt and the Middle Bronze IIC/ Late Bronze IA Transition': A Rejoinder: Levant 33, 1991, 117-124.
- KEEL, O., - KÜCHLER, M., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Band 2: Der Süden, Zürich-Göttingen 1982.
- KEMPINSKI, A., Tell el 'Ajjul-Beth Aglayim or Sharuhen?: IEJ 24, 1974, 145-152.
- NA'AMAN, N., The Brook of Egypt and Assyrian Policy on the Border of Egypt: TA 6, 1979, 68-90.
- NOTH, M., Das Buch Josua (HAT I/7), Tübingen 1953.
- WEINSTEIN, J., Egypt and the Middle Bronze IIC/ Late Bronze IA Transition in Palestine: Levant 33, 1991, 105-115.

auf Tafel 2 verweist, ohne zu registrieren, daß dort nur Abbildungen von Theben-West bzw. Karnak gegeben werden.

¹¹Die bloße Reihung der Namensbelege bei AHITUV, 1984, 171, läßt natürlich die Relevanz des jeweiligen Kontextes nicht transparent werden, so daß sich lediglich aufgrund einer fragmentarischen Schreibung Zweifel an einer Identität einstellen können, wo in Wirklichkeit jedoch keine berechtigt sind. 19

Isaïe 17,12-14 dans la redaction du livre d'Isaïe

Bernard Gosse - Antony

V. 12: *hwy hmwn ʿmym rbym khmwṭ ymym yḥmywn wš'wn l'mym kš'wn mym kbyrym yš'wn*

Dans la Bible le verbe *š'h*¹ apparaît uniquement dans les cas suivants: Il est utilisé au qal avec le sens de "être dévasté" en Isa 6,11. Au niph'al, avec le même sens que précédemment, il se rencontre, éventuellement (voir note 1) toujours en Isa 6,11. Au niph'al il apparaît avec le sens de "mugir" en Isa 17,12-13. Enfin au hiph'il, on le rencontre avec le sens de "dévaster" en Isa 37,26 = 2 Rois 19,25.

Le programme d'Isa 6,11: "Et je dis: "Jusques à quand, Seigneur?" Il me répondit: "Jusqu'à ce que les villes (*ʿrym*) soient détruites (*'m-š'w*) et dépeuplées, les maisons inhabitées; que le sol soit dévasté (*tš'h?*), désolé"... A été accompli selon Isa 37,26²: "Entends-tu bien? De longue date j'ai préparé cela, aux jours anciens j'en fis le dessein, maintenant je le réalise. Ton destin fut de réduire (*lhš'wt*) en tas de ruines des villes (*ʿrym*) fortifiées." Suit le renversement de Isa 37,29: "Parce que tu t'es emporté contre moi, que ton insolence est montée à mes oreilles, je passerai mon anneau à ta narine et mon mors à tes lèvres, je te ramènerai sur le chemin par lequel tu es venu." En 17,12-14, après le mugissement de l'envahisseur, le verbe employé étant le même que celui évoquant la dévastation, nous avons un renversement comme au chapitre 37.

kbyr: 16,14; 17,12; 28,2+ (cf. 10,13)

Dans un article de BZ³, nous avons montré que le *kbyr* de 17,12 était un

- 1 W. GESENIUS¹⁷, 796: *š'h* I. Ce verbe est utilisé au qal en Isa 6,11 avec le sens de "verwüstet w.". Au niph'al en Isa 6,11 avec le même sens à moins de corriger *tš'h* en *tš'r*. Au niph'al en Isa 17,12.13 avec le sens de "rauschen". Au hiph'il en Isa 37,26 (*lhš'wt*) et dans le parallèle de 2 Rois 19,25 (*lhšwt*) avec le sens de "verwüsten". Le GESENIUS distingue un *š'h* II avec pour cas unique Gen 24,21. Le terme *š'wn* doit être considéré de la même famille que le *š'h* I cf. F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, 980-981.
- 2 Sur les relations entre Isa 6 et Isa 36-39 et les parallèles de 2 Rois, cf. B. GOSSE, "Isaïe VI et la tradition isaïenne", à paraître dans VT.

emprunt à 28,2: "Voici un homme fort et puissant au service du Seigneur, comme une tornade de grêle, une tempête dévastatrice, comme d'énormes trombes d'eau (*mym kbyrym*) qui se déversent, de sa main il les jette à terre." Il s'agit d'un oracle contre Samarie, mais l'image de la grêle et des eaux est déjà reprise en 28,14ss concernant Jérusalem⁴. En 17,13 nous serons renvoyés à 29,5ss, oracle dirigé également contre Jérusalem. Ce passage se termine de nouveau par un renversement contre les Nations qui menaçaient Jérusalem cf. 29,8: "Et ce sera comme le rêve de l'affamé: le voici qui mange, puis il s'éveille, l'estomac creux; ou comme le rêve de l'assoiffé: le voici qui boit, puis il s'éveille épuisé, la gorge sèche. Ainsi en sera-t-il de la horde de toutes les nations en guerre contre la montagne de Sion."

17,12a: *hwy hmwn 'mym rbyym* doit être rapproché de 13,4a: *qwl hmwn bhrym dmwt 'm-rb*. On a du reste encore *š'wn*: 5,14; 13,4; 17,12.13; 24,8; 25,5; 66,6+, ce terme appartenant à la même famille que *š'h* I, dont on a analysé, ci-dessus, l'emploi dans le livre d'Isaïe. En Isa 13 dans le cadre du renversement contre les ennemis d'Israël, il s'agit de l'assaut contre Babylone qui a pris la suite du rôle de l'Assyrie dans l'histoire des relations avec Israël⁵.

Concernant *hmwn*: 5,13.14; 13,4; 16,14; 17,12; 29,5.5.7.8; 31,4; 32,14; 33,3; 60,5; 63,15+, on soulignera ses emplois en 29,5-8, texte sur lequel nous aurons à revenir.

On notera également que *hwy*: 1,4.24; 5,8.11.18.20.21.22; 10,1.5; 17,12; 18,1; 28,1; 29,1.15; 30,1; 31,1; 33,1; 45,9.10; 55,1+, introduit les chapitres 28 et 29 qui entretiennent diverses relations avec 17,12-14. Les emplois de *hwy* en 17,12 et 18,1 sont probablement dus à un rapprochement rédactionnel.

3 B. GOSSE, "L'emploi de *kbyr* dans le livre d'Isaïe, un problème de méthodologie", BZ 33 (1989) 259-260. On relèvera notre analyse de la lecture masorétique *kbyr* du texte consonnantique *k'byr* en 10,13. Dans notre étude d'Isa 17,14 nous serons de nouveau renvoyés à Isa 10,13 à propos du verbe *šsh* écrit *ššh* (*šwšty*) en Isa 10,13, cf. W. GESENIUS, 853. Isa 10,13 est mal conservé surtout la fin du verset. Dans l'article de BZ nous avons encore montré que l'emploi de *kbyr* en 16,14 dépend de celui de 17,12.

4 O. KAISER, Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen 1973, 191: "Ob der Dichter bei ihm eine bestimmte eschatologische Gestalt im Auge hatte oder er für ihn lediglich Repräsentant der eschatologischen, beim Marsch auf Jerusalem auch das samarische Bergland samt seinem Vorort bedrohenden Völker war, können wir nicht entscheiden. Auf den Zusammenhang mit der Erwartung des Völkersturms gegen den Zion dürfte der Vergleich des Feindes mit den starken, flutenden Wassern hinweisen, da die Motive in ebendem Zusammenhang im Jesajabuch wiederbegegnen, vgl. 17,12; 28,15; ferner 8,5ff".

5 B. GOSSE, Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations (OBO 78) Fribourg 1988.

Les occurrences de *l'wm*: 17,12.13; 34,1; 41,1; 43,4.9; 49,1; 51,4; 55,4.4; 60,2+, montrent-que 17,12-14 est à rapprocher du travail des rédacteurs finaux du livre d'Isaïe. Au-delà des retournements contre les ennemis de Samarie, et de Jérusalem comme l'Assyrie et Babylone, notre texte est à mettre en lien avec le rôle rédactionnel que joue le chapitre 34 contre Edom⁶. Cf. également ci-dessous l'analyse de 17,14. Nous avons une superposition des différents retournements contre les ennemis successifs de Jérusalem et même de Samarie.

V. 13: *l'mym kš'wn mym rbym yš'wn wg'r bw wns mnrh̄q wrdp kmš hrym l'pny-rw̄h wkglḡl l'pny swph*

Les cinq premiers mots du verset reprennent presque les cinq derniers mots du verset précédent, le terme *rbym* que l'on avait déjà au début du verset 12 étant substitué à *kbyrym*⁷.

Les emplois de *mš*: 17,13; 29,5; 41,15+, et *swph*: 5,28; 17,13; 21,1; 29,6; 66,15+, nous renvoient à Isa 29,5-7: "La horde (*hmwn*) de tes ennemis sera comme des grains de poussière, la horde (*hmwn*) des guerriers, comme la bale (*wkms̄*) qui s'envole. Et soudain, en un instant, tu seras visitée de Yahvé Sabaot dans le fracas, le tremblement, le vacarme, ouragan (*swph*) et tempête, flamme de feu dévorant. Ce sera comme un rêve, une vision nocturne; la horde (*hmwn*) de toutes les nations en guerre contre Ariel, tous ceux qui le combattent, l'assiègent et l'oppriment." Ce passage se termine par le renversement de 29,8 déjà cité.

Comme dans le cas d'Isa 37, ces passages d'Isa 29 semblent se référer aux évènements de 701. C'est à partir de ce renversement "historique", contre les nations et en faveur d'Israël qu'a été conçu la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe, d'autres "ennemis" s'étant superposés à l'Assyrie. On relèvera que les mêmes images, qui voulaient souligner la force de l'ennemi au chapitre 29 (Cf. *mš*; *swph*), soulignent au contraire son désastre au chapitre 17.

Le verbe *g'r*⁸, n'est employé par ailleurs dans le livre d'Isaïe qu'en 54,9: "Ce sera pour moi comme au temps de Noé, quand j'ai juré que les eaux de Noé (*my-nh̄*) ne se répandraient plus sur la terre. Je jure de même de ne plus m'irriter contre toi, de ne plus te menacer (*wmg'r-bk*)". Dieu ne menacera plus

6 B. GOSSE, "Isaïe 34-35. Le châtement d'Edom et des nations, salut pour Sion", ZAW 102 (1990) 396-404.

7 H. WILDBERGER, Jesaja (BKAT X 2) Neukirchen 1978, 664: "13 a-a fehlt in einigen Mss und G (dttg zu 12b!)".

8 W. GESENIUS, 146: "g'r = bedrohen ... Völker Jes 17,13, Israel Jes 54,9".

Jérusalem (cf. 54,9), mais ses ennemis cf. 17,13. On peut encore relever *mrḥq*: 8,9; 10,3; 13,5; 17,13; 30,27; 33,17; 46,11+.

V. 14: *l'et 'rb whnh blhh b'ḥrm bqr 'yynnw zh ḥlq šwsynw gwrl lbzzyrw*

Les termes *gwrl*: 17,14; 34,17; 57,6+, et *ḥlq*: 17,14; 57,6; 61,7+ cf. le verbe *ḥlq* en 34,17, nous montrent que notre texte est à rattacher à la rédaction finale du livre d'Isaïe, rédaction effectuant un renversement contre les Nations et en faveur d'Israël. En Isa 17,12-14, les images et les termes représentatifs des diverses époques ont été superposées.

Le terme *blhh* n'apparaît dans la Bible qu'en: Isa 17,14; Job; Ps 73,19; Ez+. Il semble donc tardif, ce qui confirme qu'Isa 17,12-14 est à situer dans l'ultime étape de la rédaction du livre d'Isaïe.

L'opposition, entre la terreur du soir et la disparition de la menace au matin, correspond à ce que l'on avait déjà rencontré en 29,8.

Le verbe *šsh*: 10,13⁹; 17,14; 42,22+, fait référence au passé cf. 10,13¹⁰: "Car il a dit: "C'est par ma main puissante que j'ai fait cela, par ma sagesse, car j'ai agi avec intelligence. Je supprimais les frontières des peuples; j'ai saccagé (*šwšty*) leurs trésors; comme un puissant (*k'byr*)¹¹ je soumettais les habitants". Voir encore 10,6: "Contre une nation impie je l'envoyais, contre le peuple objet de mon emportement je le mandais, pour se livrer au pillage et rafler le butin (*wibz bz*), pour les piétiner comme la boue des rues". Avec en 10,7 le début du retournement: "Mais lui ne jugeait pas ainsi..."

Conclusion

En conclusion, il est clair que 17,12-14 s'inspire du retournement historique de 701 contre l'Assyrie. Mais 17,12-14 appartient à une des dernières étapes rédactionnelles du livre d'Isaïe. Les diverses images se superposent, que ce soient les menaces contre Jérusalem et Samarie, ou les différents ennemis, de l'Assyrie à Edom en passant par Babylone. Les images naturelles mises en valeur permettent de dépasser les contingences historiques. La situation rédactionnelle de 17,12-14 s'explique par les versets qui précèdent, très durs contre Israël.

9 Voir notre note 2. En 10,13 le verbe est écrit *ššh*.

10 H. WILDBERGER, Jesaja (BKAT X 1) Neukirchen 1972, 391: "13b ist zweifellos stark korrumpiert, wir haben vermutlich nur noch einen Torso vor uns."

11 Voir notre note 3 et l'article de BZ qui y est cité.

DABAR bedeutet: "s"

Wolfgang Schneider, Wuppertal

Wenn man die beiden folgenden Sätze vergleicht: אָנַן אַל אַל "aber sie antworteten nicht" (Jer 35,17) und אָנַן אַל אַל אַל "aber sie antworteten ihm nichts" (II Kö 18, 36), dann lautet das deutsche Äquivalent für hebräisch "דָּבָר" : "s".

Mit der Auskunft pflege ich zunächst einmal besorgte Studentinnen (und Studenten) zu verunsichern, denen es Probleme bereitet, daß דָּבָר sowohl "Wort" als auch "Sache" bedeuten kann. Vielleicht haben sie ja auch mal eine Predigt gehört, in der diese Doppelbedeutung als etwas ganz Besonderes und theologisch Hochwichtiges hervorgehoben wurde. Und nach der Verunsicherung möchte ich sie dann wieder auf den Boden der linguistischen Tatsachen führen.

Ich dachte nämlich bisher, durch James Barr ¹ sei dieses Problem seit 1961 erledigt bzw. durch einen Hinweis auf ihn zu klären. Doch dem ist wohl nicht so. Ich zitiere aus zwei neueren Büchern:

1. "Das im Alten Testament am häufigsten gebrauchte Wort, mit dem das wiedergegeben wird, was wir im Deutschen mit Wort meinen, ist dabar. Dabar bedeutet Wort, Rede, aber auch Sache, Angelegenheit. Mit dem Plural debarim bezeichnet man Ereignisse, Geschichten. Die Rückfrage nach der Herkunft des Wortes und nach seiner ursprünglichen Bedeutung hilft nicht viel weiter. Die Bedeutung ist Hintergrund, Rückseite. Das Verb dibber bezeichnet etwas von hinten nach vorne treiben. Vermutlich ist im Unterschied zur Information und dem Logos hier der Vorgang des Sprechens selbst gemeint. Es handelt sich um einen dynamischen Begriff. Wichtig ist die Vorstellung, daß im gesprochenen Wort eine Macht am Werke ist, die von dem ausgeht, der das Wort spricht und die derjenige empfängt, der es hört. Im gesprochenen Wort manifestiert sich eine Willensmacht, die sich durchsetzen will. ... " Das war ein Zitat aus einer systematisch-theologischen Arbeit² von 1987.

2. "God's word had power to create that which it signified. The Hebrew term for "word" (dabar) can also be translated "event", "thing", or "happening." Das war ein Zitat aus einer exegetischen Arbeit³ von 1989.

Eep Talstra hat sich schon 1980 darüber gewundert, daß man "so etwas" nach 18 Jahren Diskussion über Barr noch schreiben kann⁴. Jetzt schreiben wir das Jahr 30 nach Barr, aber die Dabar-Legende scheint unausrottbar. Woran liegt das?

Woran liegt es, daß es immer noch ins Belieben gestellt zu sein scheint, ob man sich Barr oder Boman anschließen will? Ich sehe den Grund darin, daß Barr immer noch semantisch argumentiert und nicht syntaktisch, und daß er damit die Doppelbedeutung "Wort / Sache" zwar von dem etymologisierenden theologischen Schwulst befreit, sie aber nicht eigentlich erklärt hat. Es gilt also nicht, die Diskussion Barr versus Boman wieder aufzunehmen, die ja zu nichts geführt hat, sondern einen anderen Ansatzpunkt für die Erklärung der Doppelbedeutung von דָּבָר zu finden.

Ich denke, daß die syntaktische Fragestellung weiterführt: Ich frage also nicht nach der (komplexen) "Bedeutung" von דבר, die es in alle möglichen Kontexte schon immer mitbringt, ich frage vielmehr nach seiner syntaktischen Funktion, das heißt: Welche (einfachen) Anweisungen gibt das Sprachzeichen דבר dem Hörer/Leser, mit denen er sich im Kommunikationsprozeß zurechtfinden soll.

Meine These: דבר ist 1. ein Lexem von hohem Abstraktionsgrad und fungiert darum 2. als metasprachliches Zeichen. Diese These möchte ich nun erläutern und zu belegen versuchen.

1. Das hebräische Wort דבר ist ein Lexem von hohem Abstraktionsgrad.

Es bezeichnet eine sprachliche Einheit als solche. Dabei wird abstrahiert von allen speziellen Qualifikationen, die ein דבר sonst noch haben könnte: Es sei geschrieben, gesprochen, gerufen, gesungen oder auch nur gedacht; es sei "propositional", transportiere also eine Darstellung oder Vorstellung, oder "illocutiv", wirke also als Versprechen, Auftrag, Vorschlag, Befehl oder Bitte. Abstrahiert wird vom Umfang, den eine sprachliche Einheit haben könnte: Es handle sich nun um ein Lexem oder mehrere, um ein Textsegment, einen Text oder ganze Gruppen von Texten. Abstrahiert wird vor allem von der Doppelseitigkeit des sprachlichen Zeichens als Inhalt und Ausdruck, Bedeutung und Lautbild. Und an eben dieser Stelle scheint mir die ganze Problematik zu entstehen: Weil wir im Deutschen für diese letztere Abstraktion kein Vorbild haben (mit einer Ausnahme, doch davon später), halten wir es für etwas Besonderes und Bemerkenswertes, daß man דבר mit "Wort" und auch mit "Sache", ja sogar mit "s" übersetzen kann.

Das ist aber nichts Besonderes, denn:

2. Das hebräische Wort דבר ist wegen seines hohen Abstraktionsgrades geeignet für metasprachliche Verwendung.

Ich will kurz erklären, was ich mit "metasprachlich" meine: Jeder kennt redundante Kommunikations-Eröffnungen wie die folgende (Beginn eines Telefongesprächs meiner Tochter mit ihrer Freundin): "Eva hier. Silvia! Ganz kurz! Ich hab ne Frage an dich. Paß auf!" Das sind, außer der Anrede, drei metasprachliche Äußerungen, die den Kommunikationsprozeß vorweg steuern wollen. Explizit bedeuten sie etwa: "1.) Ich will dich nicht lange stören, das Gespräch ist bald wieder zuende; 2.) stelle dich darauf ein, mir eine Antwort geben zu müssen; 3.) ich bitte um erhöhte Aufmerksamkeit, denn jetzt kommt das, was mir wichtig ist." Objektsprachliche Lexeme wie "kurz", "Frage", "aufpassen" werden metasprachlich, d.h. Kommunikationssteuernd verwendet.

Der Lexembestand einer Sprache stellt für die Kommunikationssteuerung Einheiten zweierlei Art zur Verfügung: die kleinen Wörter (Morpheme) "ich", "das", "ihrer", "mit", "hier", "jetzt", sowie Person- und Tempuszeichen einerseits, und die Lexeme, die Kommunikationselemente bezeichnen, wie: "erklären", "kennen", "Telefongespräch", "Frage", "aufpassen", "Anrede". Und letztere können wie die Morpheme zur Kommunikationssteuerung verwendet werden, besonders, wenn sie einen hohen Abstraktionsgrad haben wie z.B. "sagen", "Frage", "Text", "Wort".⁵

Als ein solches metasprachliches Zeichen, als Morphem, funktioniert דבר als Pro-Form. Es verweist zurück oder voraus auf Texte als Texte. Dabei kann דברים für einen ganzen Text stehen, wie z.B. am Anfang und am Ende des Deuteronomiums⁶ :

Dtn 1,1: אלה הדברים "Dies sind die Worte, die Mose zu ganz Israel gesagt hat ..." und Dtn 31,1 (nach der Textvariante von Q, ebenso 32,45):

Und Mose beendete den Vortrag (all) dieser Worte." Hier sind הדברים der (folgende bzw. voranstehende) Text, das Deuteronomium.

Ex 16,16: אשר צוה יהוה = "der nun folgende Text" אלה הדברים. Er wird damit qualifiziert als ein göttliches Gebot: "Sammelt davon ..."

Als Pro-Form für "Text" tritt dann דבר in Kommentaren eines Erzählers oder Redaktors zur Verknüpfung von Texten auf:

Gen 22,1: אחר הדברים האלה : Der "Text", auf den zurückverwiesen wird, ist eine Erzählung, sind "Geschichten". Und da finden wir nun dieselbe Abstraktion von der Inhalt/Ausdruck-Opposition wie im Deutschen. Auch wir gebrauchen das Wort "Geschichten" nicht nur für die Ausdrucks-Seite (Texte), sondern auch für die Inhalts-Seite (Sachverhalte), vor allem in der Umgangssprache: "Du machst vielleicht Geschichten!" "Der ist mit einer Herz-Geschichte im Krankenhaus." "An dem Apparat sind so Elektronik-Geschichten dran."

Wegen der Neutralisierung von Ausdrucks- und Inhalts-Seite kann דבר auch die verschiedensten Sprechakte bezeichnen:

Gen 32,18 ff. gibt Jakob den Leuten, die er mit Geschenken zu Esau schickt, einen Auftrag, und zwar zuerst der ersten Gruppe (v. 18 f.): ויצו ; dann beauftragt er auch die anderen (20) לאמר כדבר הזה תדברון אל עשו "Entsprechend diesem Auftrag sollt ihr mit Esau reden".

Dtn 3, 25 hat Mose eine Bitte: "Ich möchte gern hinübergehen und das schöne Land jenseits des Jordan sehen." Aber JHWH wird zornig: "Schluß damit, rede nicht weiter mit mir בדבר הזה hinsichtlich dieser Bitte" (Sprechakt) oder: "in dieser Sache" (Inhalt).

Ex 18, 19 gibt Jitro dem Mose einen Ratschlag: איעצך, wie er die Gerichtsverfahren vereinfachen könnte, und sagt (23): אם את הדבר הזה תעשה "Wenn du diesen Ratschlag befolgst, ... bleibst du der Aufgabe gewachsen."

Ähnlich kann דבר als Pro-Form stehen für eine Ankündigung (Ex 9,5 f.) oder für einen Schwur (Gen 24,9): Er schwor ihm על הדבר הזה den (eben besprochenen) Eid.

Außer in diesen und ähnlichen Fällen, in denen דבר für Texte und Sprechakte steht, kommt es vor als Pro-Form für Sachverhalte, von denen die Rede war bzw. gerade die Rede ist.

In Dtn 1 erzählt Mose von den großen Taten Gottes: vom Horeb, von der Wüstenwanderung, von den Kundschaftern, um das Thema in v. 32 abzuschließen mit: "Entsprechend diesem Auftrag sollt ihr mit Esau reden" ודבר הזה אולם bei dieser Sache, trotzdem, habt ihr nicht ge-

glaubt an JHWH". Hier dient דבר als Pro-Form zur Zusammenfassung des Inhalts der vorangegangenen Rede, zur Zäsurierung und zur Orientierung auf das Mitgeteilte. Danach wendet sich der Sprecher (34 ff) einem neuen Thema zu.

Dtn 13, 7-11 handelt vom Götzendienst und der darauf stehenden Strafe: Steinigung. V.12: "Ganz Israel soll (es) hören, damit sie sich fürchten und nicht fortfahren zu tun הזה הרע כדבר entsprechend dieser schlimmen Sache = eine derartig böse Tat."

Ich sehe bei derartigen Fällen allerdings auch ein Problem: Nicht immer ist so deutlich, daß sich דבר auf verbalisierte Sachverhalte zurückbezieht, daß also von dem, das דבר vertritt, vorher explizit die Rede war, vor allem dann, wenn דבר mit עשה - "tun" verbunden ist.

Gen 22, 16 schwört JHWH: "Fürwahr, weil du את הדבר הזה fürwahr, werde ich dich reich segnen." Hier referiert דבר auf den unmittelbar vorhergehenden Teil einer Handlungsfolge, die der Sprecher bisher nicht verbalisiert hat, die aber zur Sprechsituation gehört, und die der Sprecher unmittelbar nach dem Verweis verbalisiert: "und deinen eigenen Sohn nicht verschont hast".

In Ex 18, 14 bezieht sich Jitro mit הזה הדבר auf das ganze komplizierte Gerichtsverfahren des Mose, das er soeben miterlebt: Er sagt, während das Verfahren läuft: "Was bedeutet dieses Verhalten, das du dem Volk gegenüber an den Tag legst?" Er benennt es dann aber sogleich: "Warum sitzt du allein, während das ganz Volk vor dir steht, vom Morgen bis zum Abend?" Auch hier referiert דבר auf Handlungsfolgen innerhalb der Sprechsituation (Jitro war die ganze Zeit dabei), die nicht vorher verbalisiert sein müssen, aber nachträglich verbalisiert werden können.

Ein Beispiel dafür, daß die Verbalisierung der Sachverhalte, für die דבר steht, auch ganz fehlen kann: Ri 6,28 finden die Leute von Ofra den Baal-Altar zerstört und fragen (v. 29): "מי עשה הזה הדבר" "Wer hat dies getan?" Weder wird der gemeinte Sachverhalt von den Sprechern verbalisiert noch bezieht sich hier הזה הדבר direkt auf die Sprechsituation, sondern höchstens auf den (Sprechern und Hörern gemeinsamen) Vorstellungsraum, in dem man mit dem vorzeigbaren Sachverhalt (Zerstörter Altar) auch einen Täter verbindet.

Die Bedingungen Verbalisierung, Sprechsituation, Vorstellungsraum müßte man nun bei allen Vorkommen von דבר mit עשה analysieren; da wartet man dann besser ab, bis Eep Talstra in Amsterdam seine dialogfähige Computerkonkordanz zur Verfügung stellen kann. Aber die paar Beispiele sollten ja auch nicht den lückenlosen Nachweis liefern, sondern nur die Richtung anzeigen, die Fragestellung:

Solange wir nur semantisch fragen, nach der "Bedeutung" von דבר als einem objektsprachlichen Lexem, kommen wir über die Konstatierung der Doppelbedeutung "Wort / Sache" nicht hinaus und können höchstens mit Faust zweifeln: "Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen".

Wir müssen syntaktisch fragen nach der Funktion von דבר als einem metasprachlichen Zeichen, das die Kommunikation steuert. Es funktioniert als eine Pro-

Form, die verweist auf Elemente der Sprechsituation, auf Texte, Sprechakte und auf (in der Regel verbalisierte) Handlungsformen. Dabei macht das Lexem selbst keine strikte Unterscheidung von Inhalts- und Ausdrucksseite.

Daraus ergibt sich für Anfänger und Fortgeschrittene eine einfache Regel:

Wir können דבר mit "Sache / Ereignis / etwas" übersetzen, wenn es für Inhalte steht, *von denen die Rede war* oder soeben ist.

Das wäre eine einfache Lösung des so kompliziert scheinenden דבר-Problems. Wem sie zu einfach erscheint, der sollte bedenken, daß syntaktische Regeln immer einfach sind. Für Komplexitäten ist die Syntax blind.

1 The Semantics of Biblical Language, 1961, deutsch 1965

2 Hans Lachenmann, Das Wort in der Welt. Perspektiven einer neuen Theologie des Wortes Gottes. Stuttgart/Hamburg (Steinkopf) 1987.

3 Max E. Polley, Amos and The Davidic Empire. New York Oxford 1989, S.12

4 in: Wat heet vetellen? Abraham, Grammatika en geloven (Segmenten, studies op het gebied van de theologie, Amsterdam 1981, S.31, Anm 37)

5 Vgl. hierzu Harald Weinrich, Von der Alltäglichkeit der Metasprache, in ders. Sprache in Texten, Stuttgart 1976, S. 90 - 112

6 Die folgenden Textbeispiele habe ich übernommen aus dem Buch von Konrad Ehlich, Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln, Frankfurt/Main (Peter Lang) 1979, vgl. dort besonders die Abschnitte 4.8.5 und 6.8 über "dabar". Ehlich untersucht dort allerdings nicht die metasprachliche Funktion von דבר, sondern die deiktische Funktion von ך.

Ἄρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ?

Günther Schwarz - Wagenfeld

Was soll das heißen: ἄρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ? – Sinnvoll wäre dieser Satz (Mt 10,25a) nur, wenn ein Schüler ihn gesprochen hätte¹. Von einem Lehrer gesprochen, wie in diesem Falle, wäre er sprachlich nur annehmbar, wenn ἄρκετόν mit »es genüge« wiedergegeben werden könnte. Doch das kann es nicht; denn ἄρκετόν ist ein Adjektiv (nom. neutr. sing.) und bedeutet »genügend, hinreichend« und nicht »es genüge«. Daran ändert auch W. Bauers Zusatz »(= muß g[enügen])« nichts².

Daß hier ein Problem vorliegt, ist nicht zu leugnen. Aber wie ist es zu lösen? – Wie immer in solchen Fällen, gibt es nur einen Weg, auf dem das möglich ist: der »Rückgang aufs Aramäische«³.

Das aramäische סנר, סנרא ist mehrdeutig. Als Adjektiv heißt es »viel, zahlreich; groß, mächtig«; als Adverb meint es »viel, sehr; genug, genügend«; als Denominativ von סנר, סנרא, »Weg, Gang«, bedeutet es »angehen, möglich sein«. Es ist in allen diesen Bedeutungen sicher bezeugt. Daher mag es genügen, wenn hier nur die Bedeutungen belegt werden, um die es geht.

Im Sinne von »genug« begegnet es im Targum Jeruschalmi zu Exod 9,28: וידי סנר קדמרי, »und es sei genug vor ihm«; vgl. Targum Onkelos zu Num 16,3.7 u.ö. Und im Sinne von »angehen, möglich sein« findet es sich in bKeth 95^b: וְלֹא סִנְרָא דְלֵא יִהְיֵי לָהּ, »und es ist nicht möglich, daß sie ihr nicht geben«; vgl. bSuc 56^a, bTam 32^a u.ö.

Mit סנר, סנרא, in der Bedeutung »möglich sein, angehen«, lautet Mt 10, 25a dann: וְסִנְרָא לְתַלְמִידָא דִּיהוֹי הִיָּה רַבִּיהִי, »Es ist möglich, daß der Schüler werde wie sein Lehrer.«

Wohlgemerkt: וְסִנְרָא, genau gleich geschrieben und ausgesprochen, kann in diesem Satz beides bedeuten: »es ist genug« und »es ist möglich«. Diese Tatsache, bedingt auch durch den sekundären Kontext, in dem das Logion steht, macht die Fehlübersetzung mit ἄρκετόν verständlich. Doch die Sinnverschiebung ist beträchtlich. Das »es ist genug« ent-mutigt den Schüler: signalisiert die geheime Furcht des Lehrers, der Schüler könne ihn irgendwann übertreffen. Das »es ist möglich« dagegen er-mutigt den Schüler: stellt ihm in Aussicht, zu werden wie der Lehrer. – Welche der beiden Aussagen Jesus gemäß ist, darüber kann es keinen Zweifel geben (vgl. Lk 6,40).

¹ Vgl. bBer 58^b, bezogen auf den Gegensatz »Knecht – Herr« = »Mensch – Gott«.

² WB (61988), Sp. 215.

³ A. Meyer, Jesu Muttersprache (1896), S. 91f.

LITERARY FUNCTION AND LITERARY HISTORY OF ISAIAH 34

Bert Dicou - Amsterdam

It is well known that Edom assumes a role in the prophetic literature that goes far beyond its possible role in history. Edom appears to be a type, a symbol for the nations in general. The prophets present Edom as the representative of the nations, acting over against Israel. This is especially clear in Isaiah 34. In a recent article in the *Biblische Notizen*, B. Gosse pointed to the particular position and function of the oracle against Edom in the book of Isaiah.¹

In the present article I shall examine Edom's function in Isaiah 34 as representative of the nations and Israel's opponent more closely. First, the literary function of this chapter will be described (section 1).² Next, its literary history and the question of its date will be considered (section 2). (In my view, synchronic and diachronic literary methods can very well complement each other, but must not be mixed up.)

1. LITERARY FUNCTION

1.1. Form

Already the oracle itself makes it clear that in Isaiah Edom serves as "the representative of the nations, acting over against Israel". In the first four verses the complete annihilation of all the nations is announced (to the nations! - v. 1). The next verses depict the extermination of one

¹ Gosse (1990b).

² Section 1 is largely a summary of some main results from the chapter on Isa. 34 in my dissertation (Dicou 1990, chapter 9, pp. 96-122). Of course, liberal use was made there of the findings of other authors, who, however, will not be named here.

nation in particular, Edom (vv. 5-7). After these verses, the name of Edom does not recur (RSV inserts it in v. 9: "the streams of Edom", with the note: "Heb *her streams*").

The oracle can be divided in two parts: vv. 1-8 and vv. 9-17. The theme of the first part is: YHWH slaughters the nations and Edom. The theme of the second: the stricken land turns into a desolation, only inhabited by desert animals and demons. I have argued elsewhere³ that the annihilation of Edom serves as an illustration of the annihilation of the nations as described in vv. 2-4. Note the thematic and idiomatic similarity between vv. 2-4 and 5-7 and the absence of Edom's name in the second part of the oracle. Edom is not only the representative "of the nations" but also of "the nations, acting over against Israel". See v. 8, which concludes the first part of the oracle and gives the reason for the slaughter: "For the LORD has a day of vengeance, / a year of recompense (נָקָמָה) for the cause of Zion".

This activity of YHWH recurs in the next chapter, which is a kind of mirror image of ch. 34, especially of its second part. The desert will come to life (35.1-2, 6-7). The weak and the fearful are told that God "will come with vengeance, / with the recompense (נָקָמָה) of God" (35.4), which in this chapter have a positive nature. "He will come and save you" (35.4); "And the ransomed of the LORD shall return, / and come to Zion with singing" (35.10). The chapters 34 and 35 together fully develop the opposition Israel - (the representative of) the nations.

We will now discuss the position of ch. 34 in the context of the book of Isaiah.

1.2. Position in the book

The position of ch. 34 in the book of Isaiah is singular. The text is situated outside the collection oracles against the nations in chs. 13-23. Together with ch. 35, it is located at the conclusion of the first part of Isaiah (Proto-Isaiah). The second part of the book (chs. 40-66; Deutero- and Trito-Isaiah) begins in ch. 40. The two parts are connected by chs. 36-39: stories about the prophet Isaiah. Subject of these stories are the

³ Dicou (1988), 24; cf. (1990), 82.

threat of Assur, Israel's enemy in the first part of the book, and the forthcoming threat of Babylon, the land of Israel's exile in the second part of the book. Even before Israel's exile is announced (ch. 39), we hear a prophecy on the returning of the exiles (ch. 35). YHWH is mighty over all the nations (ch. 34) - including Assur and Babylon.

The first part of the book concludes as it begins: with a summons to listen.

34.1	1.2
Draw near, O nations, to hear, and hearken, O peoples! Let the earth listen, and all that fills it; the world, and all that comes from it.	Hear, O heavens, and give ear, O earth; for the LORD has spoken:

(A similar formula opens the book of Joel [1.2] and the book of Micha [1.2]. Compare in particular Isa. 34.2 and Micha 1.2).

Chapter 34 can also be looked upon as a new beginning. The message in the first part of the book is the condemnation of Israel (see already 1.3ff!). The chapters 34-35 give a picture of Israel's restoration - and its consequences for "the nations". Likewise as in 34.1, the nations are invited in 41.1 and 49.1 to hear the message of Israel's salvation.

1.3. "The nations" destroyed (34.2-4)

Why are the nations destroyed? Below, I will discuss the reason given in 34.8. Here we will confine ourselves to vv. 2-4. According to v. 2, YHWH "is enraged against all the nations, / and furious against all their host". In the first twelve chapters of the book, YHWH's rage is mainly directed against his own people, Israel, because of its sins. The subject of ch. 13 (the first chapter of the oracles against the nations, chs. 13-23) is how YHWH in his wrath (13.3, 5, 9, 13) will devastate the whole earth. After YHWH has destroyed his own people as well as the entire world (cf. also ch. 24; 26.20-21), he turns about and comes with rage (10.25; 30.27-30) against the former instrument of his rage. He had used Assur, Babylon,

the nations from afar, or the nations in general for the execution of his judgment.⁴ Chapter 51 illustrates this movement. Jerusalem has "drunk at the hand of the LORD/ the cup of his wrath" (v. 17; cf. vv. 18-21); now he takes the cup from Jerusalem (v. 22) to "put it into the hand of your tormentors" (that being Babylon, considering the context in Deutero-Isaiah) (v. 23).

In 29.7-8 we meet, just like in ch. 34, "all the nations". These nations threaten Jerusalem - when and because YHWH threatens it (29.1-4) - but YHWH promises they will be no more than a dream. Another important example of YHWH's "rage" against the nations in general is 63.1-6 (see vv. 3, 5, 6). YHWH "has trodden the wine press" and "trampled" the peoples. The context suggests that the trampling of "the peoples" in this text means the annihilation of Israel's foreign enemies (see in particular 59.9-15).⁵ Noteworthy is the place of the nations' annihilation: Edom! (v. 1).

So we have found two elements that explain the background of 34.2-4. Firstly, the rage against the nations in ch. 34 is in accordance with ch. 13 (and with chs. 13-23): YHWH is enraged against the whole earth and all its inhabitants (= all the nations, chs. 13-23) will experience his wrath. Secondly, besides Assur and Babel, "the nations" in general appear as the destroyers of Israel or the earth.

We can conclude that the conception in ch. 34 has two aspects: on the one hand YHWH is annihilating the nations in general, on the other hand, the enemy nations in particular are being destroyed; the latter are destroyed, although their hostile activities against Israel had originally been ordered by YHWH.

Regarding the closer context of ch. 34, we see that the second aspect - "the nations" as Israel's enemies - must be dominant in this chapter. We have already noticed the relation with chs. 36-39. In ch. 33 the annihilation of "the nations" in general (vv. 3.12) takes place within the framework of YHWH's dealing with the oppressor: the "destroyer, who yourself have not been destroyed;/ you treacherous one, with whom none has

⁴ See for an overall picture: Dicou (1990), 116, 117-118.

⁵ Cf. Dicou (1990), 109-113; Gosse (1990a).

dealt treacherously" (v. 1; cf. vv. 18-19). Several idiomatic lines from ch. 33 to chs. 34-35 confirm that these chapters must be read together.

1.4. Edom as a type for the (enemy) nations (34.5-7)

The conclusion that most probably "the nations" in ch. 34 are to be interpreted as the nations that threaten(ed) Israel, brought us nearer to the "acting over against Israel" part of Edom's representative role. A comparison with the oracles against the nations (chs. 13-23) as well as with the "Isaiah Apocalypse" (chs. 24-27) throws more light on this role. Edom is a nation that is absent in the collection oracles against the nations in chs. 13-23. In a certain sense, chapter 34 could, considering vv. 5-7 (and possibly vv. 9-17), be described as an oracle against Edom. However, this chapter is definitely out of tune with the oracles in chs. 13-23. We have already observed the remarkable opening line of the prophecy. Most oracles in chs. 13-23 open with $\text{כְּבִי$, "The burden of ..." (KJV). Further differences are the complete lack of geographical names and details in ch. 34, whereas in chs. 13-23 most oracles make plentiful use of such details; the connection of the nation's doom with Israel's fate (34.8 and ch. 35) and with the fate of "earth" and "heaven" (34.2-4), both absent in most oracles against the nations.

Above, the word "most" is used on purpose. The oracles against Babylon in 13.1-14.23 show many similarities with ch. 34 and differ on the same issues as mentioned from the other oracles in chs. 13-23. In addition to those subjects, the two texts share the conception of the "day of YHWH" and the conception of the "wrath" of YHWH (discussed above). Within the oracles against the nations, both conceptions do not occur outside 13.1-14.23.

In the oracles against Babylon and "the oracle against Edom" we detect two highly parallel examples of prophecies against the earth or the nations in general, symbolized by one nation in particular. In ch. 13 only vv. 17-22 are about Babylon's doom; vv. 2-16 announce the destruction of "the earth" (vv. 5.9.13) and the punishment for "men" and "mankind" (v. 12). The position of the two texts is important: one opens a section "against the nations", the other concludes a large part of the book.

Like chs. 13 and 34, ch. 24 is a prophecy against the entire world. The inhabitants of the world have sinned (vv. 5-6); "The earth mourns and

witners" (v. 4; cf. 34.4). After having desolated the earth, YHWH will restore not only his own people, Israel, but all peoples of the world (25.6-9).

In chs. 34-35, two regions were in opposition, one illustrating YHWH's condemnation of the nations, the other illustrating the salvation of Israel. In chs. 24-27, two cities are in opposition, "the city of chaos" (24.10), symbolizing YHWH's adversary (24.10; 25.2-3, 12; 27.10) and Jerusalem/Mount Zion (24.23; 25.6, 7, 10; 26.1-2; 27.13). Like in chs. 13 and 34, the ruin of the world is illustrated with one example. It is interesting to see that also in chs. 24-27 this example, the unnamed city, (at one place) is associated with a name: "Moab" (25.10; cf. v. 12). In ch. 25 Moab plays the same role as Israel's other neighbour nation, Edom, in ch. 34.

1.5. The cause of Zion (34.8)

In 34.8, the preceding doom is explained as being "for the cause (J'"), "lawsuit") of Zion" (as discussed above). What is this "cause": what kind of lawsuit with "the nations" is Israel involved in?

The term "cause" (J'") leads us again to 51.17-23, the passage cited above. The promise of YHWH that he will pass on the cup that Israel has drunk to its oppressors (vv. 22-23) is introduced as follows: "Thus says your Lord, the LORD,/ your God who pleads the cause of his people: ..." (v. 22). Before, YHWH had "taken his place to contend" (J'") verb) with his own people (3.13), but that is now done with (57,16). Chapter 47, an oracle against Babylon, attests that YHWH has turned about: "I was angry with my people,/ I profaned my heritage;/ I gave them into your hand,/ you showed them no mercy; on the aged you made your yoke exceedingly heavy" (v. 6; cf. 51.23!), but now he condemns and punishes Babylon (cf. also 49.25-26). The "cause of Zion" that YHWH pleads in ch. 34 is his lawsuit against the nations that threatened and devastated Israel. The other phrases in 34.8 (which will not be discussed here) point to the same conclusion.⁴

⁴ Cf. Dicou (1990), 114f, a.o. on the parallelism with 63.4.

1.6. Turning into a desolation (34.9-17)

As mentioned, the image of the land turning into a desolation, worked out in 34.9-17, is reversed in the next chapter: the desert will blossom. In ch. 34 this image illustrates the end of "the nations", as represented by one nation, Edom. In ch. 35, the opposite image illustrates the salvation and the joy of "the ransomed of the LORD", returning to Zion. We find both images - with several parallels with chs. 34-35 - in ch. 32, there both regarding to the land of Israel. Israel turns into a desolation (vv. 9-14), but afterwards, the desolation comes to life again (vv. 15-20).⁷

We learn two things. Firstly, the desert that will blossom in ch. 35 is the desert that Israel's land has become. Secondly, the changes in the stricken land from ch. 34 reflect the devastation of Israel's land. "The nations" suffer the same fate as Israel.

As for Israel's fate (as illustrated by the discussed image), it turns out that chs. 32-35 constitute the thematic middle of the book. Before these chapters, the general message is that YHWH will turn Israel's land into a desolation because of the sins of its inhabitants. The image of the desert coming to life is very common after chs. 32-35, especially in Deutero-Isaiah (chs. 40-55).

In the centre between Israel's devastation and Israel's restoration we find a chapter on the desolation of the land of "the nations", while this chapter, moreover, mirrors a chapter on Israel's restoration.

Looking for the background of particularly the land of *the nations* turning into a desolation, we find evidence that affirms the findings discussed above. In ch. 13 "the earth" turns into a desolation (v. 9; compare vv. 9-16 with 34.2-4!) and the largest part of the oracle against Babylon proper (see vv. 19-22) consists of desolation imagery. The list of desert animals and demons in 13.21-22 is a shorter version of the list in 34.11, 13-14 (cf. 14.23). The preceding verses (20-22) have a parallel in 34.9-10. In the oracles against the other nations the desolation imagery is uncommon (cf. only 15.6; 19.5ff).

⁷ Cf. also 33.9 and 33.16, 20-21!.

The parallels (and also the other congruences between chs. 13 and 34) induce us to see the small neighbour nation Edom and the large destroyer of the world Babylon as equivalent nations!

In chs. 24-27, which have been mentioned above for their parallelism with ch. 34, the imagery recurs: the "city" will be a desolation (24.10-12; 25.2; 27.10).

1.7. Conclusion

In Isaiah, the destruction of Edom follows the destruction of Israel and has the same pattern (language, imagery). In language and imagery it is the opposite of the oracles of restoration for Israel; Edom's destruction precedes Israel's restoration and is closely connected with it. Edom represents "the nations" and especially the nations that have threatened and destroyed Israel (summoned to that by YHWH). The end of these nations is the beginning of the new era in Israel's history.

2. LITERARY HISTORY

2.1. Isaiah 34 and Isaiah 13

The most important observation with respect to the literary history of Isa. 34 is that there is a very considerable similarity with ch. 13. Several themes, as observed, only occur in these two chapters (and not in the other oracles against the nations in chs. 13-23), and, moreover, parts of the two texts are highly parallel. Chapter 34 is not an oracle against a nation like the others, it has another function. Together with ch. 13 it constitutes the frame of a part of the book of Isaiah: the section "judgment on the nations", or, as R. Lack²⁰ describes it, the section "the day of YHWH" (see 13.6, 9; 34.8). Apart from the correspondences, the fact that both chapters call down the doom upon all inhabitants of the earth confirms that they must be interpreted as the frame of such a section. We

²⁰ Lack (1973), 60.

find the same pairing of the two nations Babylon and Edom as in Isa. 13 and 34 in Psalm 137.7-9⁷ and in Jer. 46-51.¹⁰

The diachronic consequence is that chs. 13 and 34 are to be regarded as an editorial product, written in order to frame a section of the book. Chapter 34 therefore must be looked upon as a rather late feature of the Isaianic corpus.

The composition date of chs. 13-34 as a collection (in one form or another) is not certain. However, we have another clue for the date of ch. 34. That is the connection this chapter has with ch. 13.

It is generally acknowledged that the writer of the list of animals inhabiting the deserted land in 34.11a, 13b-15 used the list in 13.21-22, while adding to it from other sources.¹¹ Therefore, it is quite probable that the other similarities can be likewise explained as caused by the use of ch. 13 by the author of ch. 34.¹²

Most scholars agree that the prophecy against Babylon in ch. 13 does not stem from the prophet Isaiah, but must have been written in the period of the breakdown of the neo-Babylonian empire. The time after Nebuchadnezzar can be thought of, when the collapse of the empire seemed near,¹³ or, alternatively, the time when that had just happened.¹⁴ It is also possible that the prophecy originated some time after the collapse, when

⁷ Cf. Steck (1985), 56.

¹⁰ These data show Wildberger's interpretation of Isa. 34 to be invalid. In his view, it is an actual oracle against Edom, which could equally well have been situated within chs. 13-23 - Wildberger (1982), 1331f, 1350f and (1984), 149, 178; cf. discussion in Dicou (1990), 120f.

¹¹ See e.g. Kellermann (1975), 189, 197; Vermeylen (1977), 440f.

¹² One author appears to dispute the dependence of 34.20-21 on 13.20-21: Lust (1989), 284; "Both scenes appear to be free elaborations of a common theme". This view, however, is unlikely to be correct. All animals and demons of 13.20-21 reappear in 34.13b-14a, with the exception of one: the hapax legomenon NK , probably an owl, for which other owls appear in 34.11. Four of the five other shared animals and demons are fairly rare in the Old Testament (resp. six, four, two, and one other occurrences). In 34.13b-14a the animals and demons of 13.20f constitute (with no other animals added) the middle part of a longer list (34.11a, 13b-15), of which the other animals are known and probably derived from other texts; cf. Vermeylen (1977), 441. Besides, the preceding verses 34.9-10 are parallel to the preceding verses in ch. 13 - see Vermeylen (1977), 440f; Dicou (1990), 103f.

¹³ So Wildberger (1978), 511 and (1984), 150f.

¹⁴ Begg (1989), 124f.

Babylon had been taken by Cyrus but the Babylonians nevertheless continued to be dangerous.¹⁵ Another possibility is that it was written later on during the Persian empire: the time after the destruction of Babylon by Xerxes in 482 BCE.¹⁶

In Isa. 13.17 we read: "Behold, I am stirring up the Medians against them, ...". Some authors hold the opinion that the mentioning of the Medians means that the prophecy should be dated in the time before 539 BCE: only then could this nation have been expected to bring down the Babylonian empire.¹⁷ Others dispute this point of view: e.g. Gosse¹⁸ asserts that while the oracle may contain historical elements, it is in fact an eschatological text; the "stirring up the Medians" need not be interpreted as referring to a historical event.¹⁹

Chapter 34 being dependent on ch. 13, we now have a terminus post quem date for this chapter, although that date cannot be named more specifically than "some time near the collapse of the Babylonian empire or the destruction of Babylon".²⁰ Gosse²¹ thinks of the time of Xerxes. J. Vermeylen, giving a later date for ch. 13, situates ch. 34 after the time of Nehemiah: fourth century BCE.²²

Both in ch. 13 and in ch. 34 a part of the oracle is devoted to the nations in general (13.6-16; 34.2-4). In the opinion of O.H. Steck, these parts are secondary.²³ As for ch. 34, he contends that vv. 5-7 contain exactly the same message as vv. 2-4, and that furthermore the destruction of the nations (vv. 2-4) is improbable after a summons for the nations to listen

¹⁵ So Gosse (1985), 205-214 and (1988), 247f, 271f: the time of Darius.

¹⁶ Vermeylen (1977), 286-292, 711f and (1989), 33.

¹⁷ See e.g. Wildberger (1978) 511 and (1984), 150f.

¹⁸ Gosse (1988), 167, 271.

¹⁹ Cf. *ibid.* pp. 157f.

²⁰ Cf. discussion and conclusion in Wildberger (1982), 1334-1341.

²¹ Gosse (1988), 269.

²² Vermeylen (1989), 49-51; cf. (1978), 735-743. Kellermann (1975), 198: "frühestens in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr."

²³ Steck (1985), 52-54.

(v. 1). He concludes is that ch. 34 was originally an actual oracle against the Edomite kingdom. Only at the end of the Persian empire the fate of "the nations" came to be connected with Edom's fate.²⁴

I cannot agree with Steck's view. I do not consider the similarity between vv. 2-4 and 5-7 to be evidence for vv. 2-4 to be an addition: in my view, the author of the text may well have consciously paired the fates of "the nations" and "Edom" by using the same vocabulary and images. As for Steck's other objection: if indeed the original combination of v. 1 and vv. 2-4 is improbable, will it not be equally improbable that an editor inserted these verses exactly here? The other way about, it is not at all clear why the nations at large should be summoned to listen when just one of them - moreover, a small nation - is being condemned. Furthermore, both the supposed original part of the oracle and the addition resemble ch. 13 (its supposed original part resp. addition).²⁵ Although this can be explained by presuming that 34.1, 5ff used 13.1-5, 17-22 and that one author added both 13.6-16 and 34.2-4,²⁶ a more simple explanation is that the writer of ch. 34 in its entirety was acquainted with ch. 13 as a whole. Another argument in favour of this view: correspondences exist between the supposed originally unconnected parts of the two oracles (cf. 13.3, 5/34.2: YHWH's rage; 13.8, 9/34.8: YHWH's "day" of judgment).

J. Lust partially follows Steck, but maintains that in ch. 34 *three* oracles have been united.²⁷ In his opinion, vv. 8-15 were originally an oracle against Zion.²⁸ This hypothesis, however, is based upon an uncommon and, moreover, rather unlikely interpretation of the "year of recompense for the cause of Zion" (34.8) as directed *against* Zion.²⁹ Reading 34.8 in the context of the book of Isaiah (cf. section 1.5), we must exclude such an interpretation. Besides, in view of the correspondence between vv. 2-3 (and 4) and vv. 5-7, I consider it highly unlikely that these parts once existed independently of each other, as Lust argues (p. 282f).

²⁴ Cf. scheme Steck (1985), 80.

²⁵ Cf. Vermeylen (1977), 440f; Dicou, 1990, 106-108.

²⁶ Cf. Steck (1989), 56f n. 36.

²⁷ Lust (1989), 279f.

²⁸ Ibid. pp. 279-282.

²⁹ Cf. Dicou (1990), 63 with n. 196.

Chapter 34 may have once been the ending of a "book of Isaiah" (Proto-Isaiah), as several authors suppose.³⁰ The fact that parts of ch. 34 correspond to ch. 1 confirms this surmise: the chapters could have served as a frame for the book.³¹ Therefore Vermeylen's assumption³² that ch. 34 was added after the formation of the entire book of Isaiah appears to be less likely. But other observations undermine this conclusion: vocabulary and other affinities with chs. 40-66, as discussed by M. Pope,³³ seem to confirm Vermeylen's view. The author of ch. 34 must have known more from the book than just chs. 1-33.

Steck voices his doubts about the significance of the evidence.³⁴ In my opinion, however, literary interdependence between chs. 34 and 40-66 has been positively proven by Pope. Steck does not in any way dispute this evidence in detail, but only remarks in general that "in most cases" the links with chs. 40-66 are also links with other prophetic texts. This unproven general remark does not convince me, but Steck³⁵ may be right in supposing that the author of ch. 34 might have known chs. 40-66 before they were connected to chs. 1-33.

Interesting in this context is the mentioning of a "book" in 34.16: "Seek and read from the book of the LORD:/ Not one of them shall be missing; ...", although it does not prove anything more than that a book of Isaianic prophecies already existed when this prophecy was written.³⁶

2.2. Isaiah 34 and 35

Although already within ch. 34 Edom is "acting over against Israel" (see v. 8, "a year of recompense for the cause of Zion"), the opposition is most powerfully illustrated by the pairing of this chapter with the next, an

³⁰ Steck (1985), 56f and Lust (1989), 284f; Kellermann (1975), 199f and others (see *ibid.* n. 88): together with ch. 35.

³¹ 34.1 cf. 1.2, 10; 34.4 cf. 1.30; 34.5f cf. 1.20; 34.6f cf. 1.11; 34.8 cf. 1.24; 34.9-10 cf. 1.7, 9; 34.16 cf. 1.20.

³² Vermeylen (1977)8, 735-743; cf. (1989), 34 n. 96.

³³ Pope (1952).

³⁴ Steck (1985), 50 n. 24.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Versus Steck (1985), 52 with n. 29; "schwerlich anderes als ein protojesajanisches Jesajabuch".

oracle on Israel's salvation (34.8//35.4). Particularly the opposition of the two "landscapes" shows that Edom and Israel are each other's counterparts.

The diachronic relation between the two chapters has always been a moot point. On the one hand, it cannot be denied that there are significant vocabulary and thematic correspondences between the two chapters. On the other hand, they differ very much with respect to their style. So, both the original unity of chs. 34 and 35 and their original independence have been maintained.

In view of this state of affairs, a solution as given by Steck seems to be quite plausible.³⁷ Steck demonstrates that the writer of ch. 35 used texts from Deutero-Isaiah as well as the last chapters of Proto-Isaiah (also chs. 32-33). He used language and themes from both books in order to build a bridge between them and to connect their themes.³⁸

2.3. Isaiah 34 and 63.1-6

The diachronic relation between Isa. 34 and Isa. 63.1-6 might tell us something more about the date of ch. 34 (cf. section 1.3 for a discussion of the synchronic connection between the two texts).

For some reasons, I tend to regard 63.1-6 as the oldest one of the two, the one that has been the source of inspiration for the other.³⁹

First, the image of YHWH victoriously arriving from Seir or Edom (63.1) is a well known Israelite tradition,⁴⁰ while the slaughter in Edom (34.5-7) is not. Therefore, the appearance of Edom in 63.1-6 is easier to explain than in ch. 34.⁴¹

Further, the most conspicuous element shared between ch. 34 and 63.1-6 is the "time" of the judgment on Edom/the nations: the "day" and "year" of YHWH's vengeance (34.8//63.4).

³⁷ Steck (1985).

³⁸ Cf. Davies (1989), 113f, 117, 119 on Steck's thesis.

³⁹ With a.o. Kellermann (1975), 159f.

⁴⁰ Kellermann (1975), 150f; Axelsson (1987), 48-55.

⁴¹ Cf. Dicou (1988), especially p. 25.

34.8

For the LORD has a day of
vengeance, / a year of recompense for
the cause of Zion.

63.4

For the day of vengeance was in my
heart, / and the year of my redeemed
has come.

Now, this element fits in very well with the context of Trito-Isaiah. See 59.18-20: "He put on garments of vengeance for clothing ... According to their deeds, so will he repay, / wrath to his adversaries, / requital to his enemies ... And he will come to Zion as Redeemer". See also 61.2f: "to proclaim the year of the LORD's favor, / and the day of vengeance of our God... to grant to those who mourn in Zion ...".

Furthermore important in this connection is that Trito-Isaiah is a concentric composition with 59.15bff and 63.1ff balancing each other and ch. 61 as its axis.⁴² Especially so because the word "vengeance" (נָקָם) in Trito-Isaiah only occurs in these texts.

Besides, the words used in 34.2 for the "anger" of YHWH against the nations in general (the same theme being central in 63.1-6) are characteristic of chs. 40-66 and almost absent in chs. 1-33.⁴³

Steck, however, denies the significance of this evidence. As for the "anger" element, he posits that 32.2-4 is a harmonizing addition to an earlier version of ch. 34. I discussed (and rejected) this view above. Further, he argues that the "day of vengeance" in the other relevant passages in Trito-Isaiah must be a later feature, inspired by 34.8. He pays special attention to 61.2. Because ch. 61 contains no negative elements which could be called "vengeance" (נָקָם), he argues that the word נָקָם is secondary; it must have replaced another word.⁴⁴

Steck's view on 61.2 would undermine the hypothesis of the background of 63.4 (and so 34.8) in Trito-Isaiah, but it requires an unattested change of the Massoretic text. The necessity of the change is - rightly, I believe - contested by W.A.M. Beuken.⁴⁵ The word "vengeance" is a not very accurate

⁴² Lack (1973), 125-134; cf. Kellermann (1975), 158; Dicou (1990), 111-113.

⁴³ נָקָם: 54.8; 60.10; verb (qal): 47.6; 54.9; 57.16, 17; 64.4, 8; נָקָם: 27.4; 42.25; 51.13[2x], 17, 20, 22; 59.18; 63.3, 5, 6; 66.15.

⁴⁴ See Steck (1986); cf. id. (1985), 51f and (1987), 53f.

⁴⁵ Beuken (1989), 421-424.

translation of D^7J , the meaning of which is not confined to just the destruction of enemies.

Therefore, I maintain my conclusion that the writer of ch. 34 used 63.1-6, and not the other way about. The date of 63.1-6, however, is uncertain; possibly it is later than (namely, a reaction to) 59.15ff and 61.2. It would lead us too far afield to discuss these questions.⁴⁶

2.4. Conclusion

We can draw the following conclusions:

- the connection between "the nations" and "Edom" in ch. 34 is to be considered as original and is probably inspired by 63.1-6;
- the writer of ch. 34 was acquainted with the other oracle against one nation as representative of all the others in ch. 13;
- the opposition Edom/the nations over against Israel, already present in ch. 34 (v. 8), was later worked out by the writer of ch. 35.

LITERATURE

L.E. Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah*, CB.OIS 25, Lund 1987.

C.T. Begg, "Babylon in the Book of Isaiah", in: J. Vermeylen, ed., *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 121-125.

W.A.M. Beuken, "Servant and Herald of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Isaiah 40-55", in: J. Vermeylen, ed., *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 411-440.

G.I. Davies, "The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah", in: J. Vermeylen, ed., *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 93-120.

B. Dicou, "JHWH en Edom in Amara en in Jesaja 63 vers 1", in: M.G.B. Harbers e.a., red., *Tussen Nijl en Herengracht*, FS M.S.H.G. Heerma van Voss, Amsterdam 1988, 17-26.

B. Dicou, *Jakob en Esau, Israël en Edom. Israël tegenover de volken in de verhalen over Jakob en Esau in Genesis en in de grote profetieën over Edom*, Voorburg 1990.

⁴⁶ Cf. Vermeylen (1978), 489-491, 511-514; Steck (1989), 386-394.

- B. Gosse, "Un texte pré-apocalyptique du règne de Darius: Isaïe XIII,1 - XIV,23", *RB* 92 (1985), 200-222.
- B. Gosse, *Isaïe 13,1 - 14,23. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, OBO 78, Freiburg-Schweiz/Göttingen 1988.
- B. Gosse, "Detournement de la vengeance du Seigneur contre Edom et les nations en Isa 63,1-6", *ZAW* 102 (1990), 105-110.
- B. Gosse, "Oracles contre les nations et structures comparées des livres d'Isaïe et d'Ezéchiel", *BV* 54 (1990), 19-21.
- U. Kellermann, *Israel und Edom. Studien zum Edomhass Israels im 6.-4. Jahrhundert v. Chr.*, Habil.Schr., Münster i. Westf. 1975.
- R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, AnBib 59, Rome 1973.
- J. Lust, "Isaiah 34 and the herem", in: J. Vermeylen, ed., *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 275-286.
- M. Pope, "Isaiah 34 in Relation to Isaiah 35, 40-66", *JBL* 71 (1952), 235-243.
- O.H. Steck, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, SBS 121, Stuttgart 1985.
- O.H. Steck, "Der Rachetag in Jesaja LXI 2. Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit", *Vf* 36 (1986), 323-338.
- O.H. Steck, "Jahwes Feinde in Jesaja 59", *BV* 36 (1987), 51-56.
- O.H. Steck, "Tritojesaja im Jesajabuch", in: J. Vermeylen, ed., *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 361-406.
- J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, EB, Paris 1 (1977)/2 (1978).
- J. Vermeylen, "L'unité du livre d'Isaïe", in: J. Vermeylen, ed., *The Book of Isaiah/Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETL 81, Leuven 1989, 11-53.
- H. Wildberger, *Jesaja. 2. Teilband. Jesaja 13-27*, BKAT X,2, Neukirchen-Vluyn 1978.
- H. Wildberger, *Jesaja. 3. Teilband. Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, BKAT X,3, Neukirchen-Vluyn 1982.
- H. Wildberger, *Königsherrschaft Gottes. Jesaja 1-39*, 2Tle, Neukirchen 1984.

TRITOTESAJA UND DAS GEHEIMNIS DES GOTTESKNECHTS
ERWÄGUNGEN ZU JES 59,21; 61,1-3; 66,18-24

Ulrich Kellermann

Bis hin zu den jüngsten Untersuchungen¹ wird das so umstrittene Problem der Einheit von Jes 56-66 in besonderer Auseinandersetzung mit dem Ansatz K. ELLIGERS² hauptsächlich unter literar- und redaktionskritischen Fragestellungen angegangen. Man verliert darüber schnell den Blick dafür, daß den letzten elf Kapiteln des Groß-Jesajabuchs und der Fortschreibung des Deuterojesajabuchs ein relativ geschlossenes theologisches Profil eignet, ob man nun mit einem oder mehreren Verfassern, mit Schichtungen oder Redaktionsprozessen rechnet³.

Die nachfolgenden Erwägungen gehen von der Hypothese der theologischen und grundlegend literarischen Einheit aus. Dieses empfiehlt sich aufgrund folgender Strukturelemente:

1. Korrespondenz und Verzahnung größerer literarischer Blöcke: Nach der Themenangabe und Überschrift Jes 56,1f ist mit 56,3-8 und 66,18-24 ein inhaltlich sich entsprechender Rahmen um das Überlieferungsmaterial gelegt. Ein inhaltlich geschlossener Mittelblock Jes 59,15b-63,6 legt das Endheil für den Zion und das Gottesvolk auseinander. Jes 59,15bff hat seinerseits einen festen Platz im Gesamtkapitel 59. Der Block 59-63 wird in Jes 66 inhaltlich vorausgesetzt und in manchen Erwartungen überholt. Schließlich hat O.H. STECK⁴, freilich unter anderen Interessen, auf eine parallele Anlage und Gliederung in Jes 65 und 66 hingewiesen, wobei beide Kapitel in den Textformulierungen Rückbezüge auf den Komplex 63,7-64,11 zeigen.
2. Ein durchgängiges Ausschauen auf das Eintreten der ausgebliebenen End-

1 SEKINE, Die Tritotesajatische Sammlung 1989; KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritotesajabuch 1990.

2 ELLIGER, Die Einheit des Tritotesaja 1928; ders., Der Prophet Tritotesaja 1931; ders., Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritotesaja (BWANT 63) Stuttgart 1933.

3 Vgl. dazu die Forschungsüberblicke bei SEKINE 3-23; KOENEN 1-7, und deren eigene Lösungen. Die Arbeit von KOENEN 215ff vernachlässigt diese theologische Fragestellung nicht und kommt zu beachtlichen Ergebnissen.

4 STECK, Beobachtungen 103-116.

theophanie⁵, wobei zwei einander nahestehende Fragestellungen⁶ immer wieder aufgegriffen werden: Wann beginnt das Endheil? Wer nimmt am Endheil teil?

3. Ein Israelverständnis, bei dem der Name Israel gemieden und die Einheit von Nation und Gottesvolk zerbrochen ist. Die Zugehörigkeit zum "wahren" Gottesvolk entscheidet sich am Tun von Mischpat und Sedaqa sowie an der Einhaltung des Sabbats⁷.

4. Eine Polemik in allen Teilen gegen einen kultischen Synkretismus, der Jahweglauben und fremde Fruchtbarkeitsrituale wie mantische Praktiken meint miteinander vereinen zu können⁸.

5. Ein theologisches Denken aus der "sakramentalen" Bedeutung des Sabbats heraus, bei dem sich in der Abfolge der Texte ein Weg vom wöchentlichen Sabbat der Gerechten und jahwezugehörigen Verschnittenen und Fremden (Jes 56, 2-6; 58,13f) über den notwendigen sozialen Sabbat im Volk (58,6f; 61,1f) zum Sabbat der Heilszeit, durch dessen Einhaltung die Völker in das Heil des Gottesvolkes integriert werden (66,23), abzeichnet.

6. Eine Frömmigkeit der Ansprechpartner und Sympathisanten des prophetischen Sprechers, die man als Anawimfrömmigkeit bezeichnen kann, wobei es hauptsächlich nicht um soziale Armut, sondern um eine bewußte geistliche Demut zur Umkehr und zum Gehorsam gegenüber dem Gotteswillen verbunden mit einer kritischen Distanz zum Opferkult geht⁹.

7. Eine durchgängige Aufnahme und Uminterpretation von Sprache, Motiven und Texten Deuterocesajas¹⁰, die die unbekannte Prophetengestalt zwischen dem

5 Dazu vgl. bes. KRAUS 134-150

6 Vgl. dazu auch jetzt KOENEN 234-238

7 Vgl. grundsätzlich Jes 56,1f; zum Tun von s^edaqā und mišpāṭ z.B. 56,1f; 57,1; 58,2.6-10; 59, 14f; 64,5; zur Sabbatobservanz 56,2-6; 58,13f; 66,23.

8 Vgl. Jes 58,2-5; 59,2; 63,7-64,11; 65,1 einerseits und 57,1-13; 65,1-12; 66,17 andererseits. Der kultische Synkretismus wird bes. in 66,3 angezeigt.

9 Vgl. dazu auch jetzt den Überblick bei SEKINE 86. Die Begriffe ʿanāwīm Jes 61,1 und ʿānī 66,2 spielen auf die Ansprechpartner des Propheten an, die auch in 57,15.19; 59,20; 61,1-3; 66,5.14 im Blick sind. Das Bild der Anawimfrömmigkeit läßt sich vor allem durch Parallelzeilenaussagen in den Psalmen belegen: Die Armen sind nur identisch mit denen, die Jahwes Namen kennen (Ps 9,11); die ihn suchen (9,11; 34,11); fürchten (25,12.14; 34,8.10); die auf geradem Weg sind (37,14); mit den Rechtschaffenen (37,18); denen, die seinen Bund und seine Weisung halten (25, 10); mit seinen Knechten (34,23); mit den von ihm Gesegneten (37,22). Vgl. ferner Zeph 3,12f; Spr 3,34. Dieser Bewegung eignet bei Trjs (56,7; 66,1-4) wie in den Psalmen eine kritische Einstellung zum Opferkult. Betont wird ihre bußfertige Orientierung am Gebet und am Gehorsam gegenüber dem Wort (Jes 66,2.5; Ps 25,10) auf dem Weg des Gerechten (Ps 37,14.18). Mit dieser Gruppe wird nicht nur in Jes 57,15; 66,2, sondern auch in Ps 113,5-8; 138,6 das Motiv der Herablassung des transzendenten Gottes zum Menschen verbunden. Ist darin die Erklärung des Armen-Begriffs zu suchen, d.h. geht es hier um die Geringfügigkeit des Menschen gegenüber Gott?

10 Die Rückbezüge von Jes 56-66 auf 40-55 sind z.B. zusammengestellt bei T.K.CHEYNE, Einleitung in das Buch Jesaja, Giessen 1897, 347, = Introduction to the Book of Isaiah, London 1895, 343f; GRESSMANN 30f; ZILLESSEN 231ff, bes. 252ff; ODEBERG 250ff; SCHOTTRUFF, Das Jahr 122-136 (für Jes 61); KOENEN 216 Anm.2. 227.

Wiederaufbau des Tempels 520-515 v.Chr. und dem Stadtmauerbau Nehemias um 445 v.Chr. in Warte- und Verkündigungsgemeinschaft mit Prophetenjüngern oder -kollegen¹¹ als Schüler Deuterocesajas erweisen, wie vor allem zuletzt W. ZIMMERLI¹², D.MICHEL¹³ und auch K.KOENEN¹⁴ gezeigt haben. Der Prophet hält an der Unabgeholtenheit der eschatologischen Aussagen seines Lehrers fest.

In die so vorauszusetzende Einheit des Tritocesajabuchs lassen sich m.E. auch jene durchgängigen gegen den kultischen Synkretismus ausgerichteten Texte einordnen, die in der Forschung gerne vorexilischer Prophetie zugesprochen werden, wenn man von zwei naheliegenden weiteren Prämissen ausgeht. Die erste lautet: bei Tritocesaja begegnet man einem Übergang von charismatischer Prophetie zu charismatischer Prophetenauslegung durch Verkündigung. Er ist Prophet und Prediger nicht nur von Deuterocesajaworten, sondern auch von aktuellgebliebenen Prophetentraditionen¹⁵ in ähnlicher Weise wie die deuteronomistische Bewegung die Prophetenüberlieferung predigend erneuert und weiterführt. Bei einer solchen Voraussetzung ist jeder literarkritischen Operation aufgrund von Sprach- und Motivdifferenzen eine Grenze gesetzt: man muß damit rechnen, daß der Prophet stellenweise eine vorgeprägte und nicht seine eigene Sprache spricht. Auch ein Wechsel von Poesie zu Prosa kann bei der Voraussetzung des Predigt- und Auslegungscharakters der Tritocesajatexte kein durchschlagendes Argument für die Lösung des Echtheitsproblems mehr sein.

Eng damit zusammen hängt die zweite Prämisse. Der Grund zur Aufnahme hauptsächlich vorexilischer prophetischer Anklagen wird darin liegen, daß in der Tritocesajazeit die alten angeprangerten Mißstände erneut aufkommen: der Gegensatz von Arm und Reich mit der Bevorrechtung des Reichen im Gerichtswesen und die Faszination der Fruchtbarkeitskulte in wirtschaftlich unsicherer Zeit¹⁶. Tritocesaja predigt aus der Verbundenheit mit den prophetischen Vätern heraus durch die Übernahme ihrer Anklagen: das Gottesvolk hat aus Kata-

11 Dazu vgl. die Entsprechung von Jes 62,1 und 62,6f.

12 ZIMMERLI, Zur Sprache Tritocesajas 1950

13 MICHEL, Zur Eigenart Tritocesajas 1965/66.

14 KOENEN 215ff.

15 Vgl. dazu auch jetzt die Texthinweise bei KOENEN 227, wobei dieser freilich die Aufnahme alter prophetischer Traditionen seinem Redaktor als Schriftgelehrtem zuschreibt. Erst bei diesem sei die Auslegungstätigkeit über Dtjs-Texte hinaus fortgeschritten (233).

16 Vgl. dazu G.FOHRER, Kritik am Tempel, Kultus und Kultausübung in nachexilischer Zeit, in: Archäologie und Altes Testament. FS K.Galling, Tübingen 1970 (101-116) 102-105; U. KELLERMANN, Anmerkungen zum Verständnis der Tora in den chronistischen Schriften: BN 42(1988) (49-92) 85f. Anders denkt hier freilich KOENEN 234f. Er hält diese Texte für eine den Gegner perhorreszieren-
de Polemik ohne konkreten Anhalt an der kultischen Wirklichkeit.

strophen und Gericht nichts gelernt.

In die so umrissene Einheit fügen sich eigentlich nur wenige Texte aus Jes 56-66 nicht ein. Diese¹⁷ favorisieren einen ungebrochenen Nationalismus späterer Tage, der bedingt durch den Druck erneuter politischer Fremdherrschaft die Ereignisse von 587 v.Chr. und das anschließende Exil als unverdient wertet und auf Bestrafung der damit befaßten Völker aus ist. Sie lassen sich, wie die Kommentare zur Stelle zeigen, nicht nur aus den genannten inhaltlichen Gründen ohne Mühe als sekundär erklären.

Im Rahmen der Deuterojesaja-Rezeption in Jes 56-66 sind in Jes 59,21; 61,1-3 und 66,18-24 Sätze und Gedanken der Gottesknechtslieder Jes 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 mitsamt ihren Fortschreibungen Jes 42,5-7¹⁸; 49,7; 49,8f; 50,10f aufgegriffen. Es interessiert in den folgenden Ausführungen diese frühe Rezeption der Ebed-Lieder, deren theologische Bedeutung auch bleibt, wenn man wie K.KOENEN z.B. mit einer umfassenden theologischen Redaktion rechnet und die genannten Texte alle oder zum Teil Tritojesaja abspricht.

1.

Jes 59,21 "Und ich -

dieses ist mein Bund 'mit ihnen'¹⁹

- hat Jahwe gesprochen - :

mein Geist, den (ich) auf dich (lege),

und meine Worte, die ich in deinen Mund lege,

werden nicht weichen von deinem Mund,

noch vom Mund deiner Nachkommen,

noch vom Mund der Nachkommen deiner Nachkommen

- hat Jahwe gesprochen -

von nun an für immer".

Die prophetische Diskussion²⁰ über das Ausbleiben des Endheils Jes 59 endet in 59,15b-21 mit einer erneuten Ankündigung des Heils, die dann in 60-62;

¹⁷ Jes 59,18b; 60,12(16?); 61,5f?; 63,(1-5?)6.

¹⁸ M.E. handelt es sich in Jes 42,5-7 nicht um eine u.U. ursprünglich auf Kyros bezogene Nachinterpretation von 42,1-4, sondern um ein weiteres Gottesknechtslied.

¹⁹ Es ist sinnvoll, mit der Qumranhandschrift a, der Syrohexapla, dem Targum und der Vulgata לִיטָאָם vorauszusetzen.

²⁰ Aufbau: V.1-4 Gerichtsrede gegen alle (Anrede 2.pers.pl.); V.5-8 Gerichtsrede über eine Gruppe (3.pers.pl.); V.9-15a Aufnahme einer Volksklage durch den Propheten; V.15b-21 Ankündigung des Endheils.

63,1-6 breit entfaltet wird; 59,15b-21 und 63,1-6 legen sich wie ein Rahmen um 60-62. Die Heilsankündigung Jes 59,15bff findet ihren Abschluß in einer Erklärung des Propheten zu seiner persönlichen Funktion in der neuen Heilsgemeinde (59,20) aufgrund eines an ihn ergangenen Jahweworts. Es besteht kein Grund, diesen Vers Tritojesaja abzusprechen²¹. Der Übergang von Poesie zu Prosa²² erscheint bei der dichterisch geprägten Sprache so sicher nicht und wird kaum eine solche literarkritische Operation decken können. Die auffallende Nähe in der Formulierung der Bundeseröffnung zu den priesterschriftlichen Stellen Gen 9,9; 17,4 muß nicht, wie die älteren Kommentare meinen, Anzeichen literarischer Abhängigkeit sein, die ohnehin nicht gegen die Verfasserschaft Tritojesajas spräche, sondern ist durch feste Sprachtraditionen der Bundessetzung bedingt. Der Hinweis des Propheten auf die eigene Person kommt auch nicht so abrupt, wie manchmal empfunden wird. Der Vers referiert einen an den Propheten persönlich ergangenen Gottesspruch, der sachlich in den Zusammenhang paßt. Solche persönlichen Schlußbemerkungen am Ende einer prophetischen Predigt gehören wohl, wie Jes 57,21 und 61,11 zeigen, zu seinem Stil, wie auch die Mitteilung eines kurzen Gottesspruchs in 56,8 und 57,21 jeweils eine Einheit beendet. Es ist deshalb nicht notwendig, mit P. VOLZ²³ an ein Bruchstück tritajesajanischer Verkündigung zu denken. Auch wichtige Stichworte sprechen für einen Verfasserzusammenhang mit Jes 60-62: "Geist" (61,1), "Bund" (61,8), "Same, Nachkommenschaft" (61,9). Jes 61,1-3 nimmt inhaltlich die Erklärung zur Bedeutung des Propheten der Heilszeit wieder auf und führt sie weiter. So bildet Jes 59,21 zu 60-62 eine persönliche Überleitung²⁴, wie 61,1 eine persönliche Zwischenerklärung darstellt²⁵. Wer Jes 61,1-3 Tritojesaja zuspricht, muß schon sehr gewichtige Gründe finden, ihm 59,21 abzusprechen.

Der Prophet referiert einen an ihn ergangenen Jahwespruch, der ihn zum Repräsentanten und Mittler des Gottesvolkes nach der Endtheophanie erklärt. Jahwe stellt dem Propheten in Aussicht, wie die neue Gemeinde der Heilszeit

21 So jedoch die meisten Kommentare und Monographien; z.B. MARTI 380f; BUDE 703; DUHM 446f; ABRAMOWSKI 98; ELLIGER, Die Einheit 125; Der Prophet 140; ODEBERG 12,197; FISCHER 171; ZIEGLER 170 Anm.21; KESSLER, Studie 52; Komm. 50f; MUILENBURG 696; FOHRER 223 Anm.32; PAURITSCH 100; BONNARD 395; MCKENZIE 171; HANSON 113; VERMEYLEN 471; LEVIN 243f Anm.170; KOENEN 66. An der Echtheit und Zugehörigkeit zu V.15b-20 halten fest: VOLZ 238; FELDMANN 231; WESTERMANN 280.338 Anm.1. SEKINE 135 setzt die Einheitlichkeit von V.15b-21 jedoch als redaktionell voraus.

22 So die älteren Kommentare.

23 VOLZ 238; ähnlich WHYBRAY 228. WESTERMANN 280.338 Anm.1 denkt an eine ursprüngliche Stellung zwischen Jes 66 V.20 und 22.

24 PAURITSCH 94; SEKINE 135

25 KOENEN 66 deutet wie vor ihm bereits z.B. DELITZSCH 609 und DILLMANN 497 Jes 59,21 kollektiv als Anrede der Umkehrwilligen von V.20.

in der in V.20 angezeigten Umkehr und Erlösung bleiben kann. Die Eröffnung an den Propheten ergeht in der Form einer Selbstverpflichtung ("dieses ist mein Bund mit ihnen") im Sinn einer unbedingten und einseitigen Setzung des Heils durch den kommenden Gott, wie sie auch in Jes 61,8 aufgegriffen wird ("ich schließe einen ewigen Bund mit ihnen"). Solche Bundestheologie wird vielfach in der Frömmigkeit der exilischen und frühnachexilischen Zeit zum Ausdruck gebracht. So ist mit Recht immer wieder auf die Parallelen der Priesterschrift Gen 9,9; 17,4 hingewiesen worden. Für Deuterocesaja bleiben Jes (42,6) 51,16; 54,10; 55,3, für die deuteronomistisch bearbeitete Jeremiaüberlieferung Jer 31,31-34; 32,40 zu nennen. Jes 59,21 reiht sich damit in den theologischen Kontext einer großen Entdeckung des 6/5. Jhs. im Glauben Israels ein: die neue Heilssetzung, auf die man jenseits des erfahrenen Gerichts hoffen darf, bleibt grundsätzlich von der Leistung des Menschen unabhängig. Dieser Entdeckung geht die aus der Reflexion der Geschichte gewonnene Erkenntnis voraus, daß der Mensch von sich aus nicht radikal umkehr- und gehorsamsfähig ist²⁶. So steht im Sinaiabschnitt der Priesterschrift statt der Bundesgewährung, die den Gehorsam des Volkes zur Konsequenz hat, die Stiftung des Sühnopferkults. So stellen Jer 31,33 und 32,40 die Einprogrammierung des Gehorsams in den Menschen und damit sein Nicht-mehr-sündigenkönnen in Aussicht, wie in ähnlicher Weise bei Ezechiel die Rede von der Umschöpfung des Menschen durch die Einsetzung eines neuen Herzens und Einstiftung des Geistes zum Gehorsam die Rede ist (Ez 11,19f; 36,26f; 39,29) oder Ps 51,12f um beides bittet. Das Neue und Proprium der Bundeszusage von Jes 59,21 in der Fürsorge Jahwes für den Gehorsam der Heilszeit besteht darin, daß sozusagen das Prophetenamt der Heilszeit gestiftet wird. Die heilszeitliche Ruach zum Gehorsam, von der die Ezechieltexte sprechen und um die Ps 51,12 schon in der Gegenwart bittet, wird hier wie in Jes 61,1 auf den Propheten der Heilszeit übertragen. Er steht für sein Volk stellvertretend zugleich in diesem Gehorsam, um den die Anawim sich in der Gegenwart schon leidenschaftlich bemühen²⁷. Auf ihn ist übertragen, was nach Dt 30,14 ganz Israel eignen könnte: "Das Wort ist ganz nahe bei dir. Es ist in deinem Munde und in deinem Herzen. Du kannst es halten." Was sein Lehrer Deuterocesaja 51,16 in der Sprache der Bundesverheißung²⁸ dem Zionsvolk von der Erwählung bis zur Erlösung und darüber hinaus zugesprochen hatte, sieht der Prophet nun auf sich und seine Nachfolger gewendet: "Ich habe dir meine Worte in den

26 Vgl. die resignierende Erkenntnis Jeremias Jer 10,23; bes. 13,23; auch 17,9.

27 Vgl. z.B. Jes 56,2; 57,14; 58,6f; 59,20; 65,10; 66,2.5.

28 Vgl. auch die Hinweise bei LEVIN 243f Anm.170.

Mund gelegt".

In dieser Funktion steht Tritojesaja nach dem Anbruch des Heils zugleich als erster für eine weitreichende prophetische Amtsfolge. Man muß hier von einem nichtaufhörenden Prophetenamt der göttlichen Willensvermittlung und des Gehorsams in der Heilszeit sprechen, wie es das Alte Testament sonst nicht kennt, die jüdische Sibylle Sib III 781-783 später wohl aber erwartet: "Doch das Schwert²⁹ verwalten des großen Gottes Propheten, denn sie sind selbst Richter, der Menschen gerechte Beherrscher".

Wo sind Muster und Vorbilder für eine derartige Prophetenerwartung zu suchen? Es liegt zunächst nahe, an Dt 18,15-18 zu denken. Diese auf die zukünftige Prophetenzeit in Israel zielende Eröffnung des Mose scheint wie später auch in Qumran (4QTest 5ff) in Jes 59,21 als Weissagung für die Heilszeit verstanden zu sein: "(15) Einen Propheten wie mich wird dir Jahwe, dein Gott, aus deiner Mitte unter deinen Brüdern (je und dann) erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören...(17) Damals sagte Jahwe zu mir...(18) Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. **Ich will ihm meine Worte in den Mund legen**, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage". Jes 59,21 würde bei einer Rezipierung dieses Moseworts den ursprünglichen Gedanken einer kontinuierlichen Aufeinanderfolge von Propheten im Gottesvolk bewahren. Über Dt 18,15-18 hinaus findet sich aber nun betont das Geistmotiv zur Unterstreichung der Autorität und Wirkkräftigkeit des Propheten und zur Repräsentation des geforderten Gehorsams. Nun kennt Tritojesaja in 63,11 die auch in Num 11,17 bezeugte Überlieferung von der besonderen, ständigen Geistbegabung des Mose, die für die Propheten in dieser exklusiven Weise nicht gesehen wird³⁰ und nach Jes 11,2 dem heilszeitlichen Davididen eignet³¹. So könnte auch das Geistmotiv in die Mosetypologie passen. Bei dieser Erkenntnis darf man jedoch nicht stehenbleiben. Die stetige Aufnahme von Motiven aus dem Deuterojesajabuch in Jes 56-66 läßt nicht von der Israelzusage 51,16 absehen, die entsprechend dem 59,21 zugrundeliegenden Repräsentationsgedanken auf den Propheten und seine Nachfolger übertragen ist. Man wird sich zu erinnern haben, daß Deuterojesaja im

²⁹ Zum Zusammenhang von Schwert und Wort vgl. Jes 11,4; 49,2; äthHen 62,2.

³⁰ Die vorexilischen Propheten sprechen so gut wie nie von der Ruach, die auf ihnen bleibend liegt, mit Ausnahme von Mi 3,8 (Glosse?) in Abgrenzung von falschen Propheten. Wahrscheinlich mied man solche Hinweise, um sich von den charismatischen Nebilim (z.B. Num 24,2; 1Sam 10,10f) abzugrenzen; vgl. WESTERMANN 291. Zudem rechnete man wohl mit einem jeweils neuen Charisma zum prophetischen Auftrag, vgl. Ez 11,5; für die nachexilische Zeit bes. die Anschauung des Chronisten in 2Chr 15,1; 20,14; 24,20. Den Zusammenhang von Ruach und Prophetensendung sehen in nachexilischer Zeit auch Sach 7,12; Neh 9,30.

³¹ Urbild für den ständigen Geistbesitz des Messias ist David nach 1Sam 16,13.

Gottesknecht einen solchen prophetischen Geistträger kennt. So präsentiert ihn Jahwe im ersten Lied Jes 42,1: "Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt". Dabei bleibt sicherlich festzuhalten, daß der Gottesknecht in den Liedern oft moseähnliche Züge trägt³². Wie Mose Israel bringt nun er den Völkern Mischpat (Jes 42,1), Tora (42,4) und die Erkenntnis des Jahwewillens (42,6; 49,6). Es geht dort um die gleichen Funktionen, die Jes 59,21 für den Propheten der Heilszeit aber nun in Israel andeutet. In der Nachinterpretation Jes 42,6 ist der Ebed der "Menschheitsbund" Jahwes³³, aber in der Korrektur 49,8 der Bund des Gottesvolkes Israel in der Heilszeit, so wie Tritojesaja nach 59,21 der Empfänger der heilszeitlichen Bundeszusage für sein Volk wird. Hier ist der "Mund" des Ebed (Jes 49,2; ähnlich 50,4 die Zunge) zur Verkündigung des Gotteswillens in Dienst genommen, wie es Tritojesaja in der Heilszeit widerfahren soll. Hier ist in Jes 50,4 der Gottesknecht Inbegriff des von Gott geforderten Gehorsams seinem Wort gegenüber.

So erscheinen die Funktionen des Gottesknechts nach den ersten drei Liedern und ihren Fortschreibungen nun in Jes 59,21 auf den Propheten Tritojesaja (und seine Nachfolger) im Heilszeit-Amt übertragen. Hat man dieses einmal festgestellt, so kann nicht unerwähnt bleiben, daß nach Jes 53,10, einer Stelle im vierten Lied von der himmlischen Rehabilitierung des Gottesknechts, dieser "Nachkommen (zära^c) sehen wird", wie Tritojesaja nach 59,21 als dem Prophet der Heilszeit in betonter Weise Nachkommenschaft (zära^c) in Aussicht gestellt wird. Dabei wird es wohl offenbleiben müssen, ob Jes 53,10 an die durch den Stellvertretungstod und nach der himmlischen Erhöhung (53,11) des Gottesknechts konstituierte neue Gemeinde oder an Prophetennachfolger denkt.

32 Dazu vgl. z.B. E.SELLIN, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig-Erlangen 1922, 77-113; A.BENTZEN, Messias Moses Redivivus Menschensohn (ATHANT 17) Zürich 1948, 64ff; G.v.RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd.2, München 1968, 269f.

33 Die Deutung von b'rif^c cām ist bekanntlich umstritten. Meint es Israel oder die Völker? Die frühen Übersetzungen sprechen ebenso wie die älteste Interpretation in Jes 49,8f, die 42,6f mit 49,1-6 zusammensieht und ausgleicht, für die Israel-Deutung. Dennoch müssen in 42,5-7 ursprünglich die Weltvölker gemeint sein. Argumente: 1. cām heißt in dem unmittelbar vorausgehenden V.5 "Menschheit"; ein Bedeutungswechsel in zwei aufeinanderfolgenden Versen ohne nähere Hinweise ist nicht vorstellbar. 2. Bisher war in den beiden zusammengehörenden Gottesknechtsliedern 42,1-4; 42,5-7 von Israel nicht die Rede; die Sendung des Gottesknechts galt den Völkern. Bei einem Wechsel auf Israel sollte man ebenfalls einen deutlicheren Hinweis erwarten dürfen. 3. "Licht der Heiden" ist asyndetisch angefügt, hat also den Charakter einer erläuternden Apposition. Der Gottesknecht erscheint mit der Aufgabe der Vermittlung des Jahweglaubens an die Völker hier in einmaliger Weise als Mose der Menschheit, wie auch 42,4 von seiner Tora für die Inseln spricht. 42,7 handelt im Zusammenhang mit V.6 metaphorisch vom Gefangensein der Völker in der Gottesblindheit, aus der der Gottesknecht diese durch Vermittlung des Jahweglaubens als Erkenntnis des einzigen und wahren Gottes befreien soll.

Solche Häufung von Übertragungen kann angesichts der sonstigen Deuterotesajarezeption Tritotesajas nicht zufällig sein. Hier liegt vielmehr eine bewußte Übertragung vor. Tritotesaja identifiziert sich und seine Prophetennachfolger für die bereits von seinem Lehrer angesagte und von ihm erneut in nahe Aussicht gestellte Heilszeit. Es werden auf ihn und seine Nachfolger die Funktionen des Gottesknechts übertragen. Meinen die Lieder in Jes 40-55 einen Zeitgenossen in der Gegenwart Deuterotesajas oder diesen gar selbst, so werden sie in der Zusage Jahwes 59,21 als eschatologische Verheißungen verstanden und auf die Gestalt Tritotesajas und der ihm nachfolgenden Propheten ausgerichtet. Bei dieser Übertragung vollziehen sich zwei Funktionsveränderungen. Aus den Aufgaben des Gottesknechts Deuterotesajas an den Gojim werden einmal nun Aufgaben am Gottesvolk Israel in der Heilszeit; der tritotesajanische Gottesknecht ist in Jes 59,21 nicht der Mittler der Gojim, sondern der Mittler Israels. Die zweite Veränderung liegt in der Übertragung der Aufgaben des Gottesknechts auch auf eine Prophetennachfolge in der Heilszeit.

2.

Jes 61,1-3 bildet den ersten Teil der aus vielen Einzelformen³⁴ zusammengesetzten Predigt³⁵ 61,1-11³⁶ über die revolutionären³⁷ Veränderungen in der

³⁴ Der starke Wechsel der Redeformen in Jes 61 macht es schwierig, die Einheitlichkeit und die Gattung zu erweisen, wie MORGENSTERN, *Isaiah 61, 109-121*, richtig empfindet: V.1-3 Heilsverheißung des Propheten zu Anfang in der Form einer Sendungsmittlung in der 1.pers.sg., Rede über das Volk; V.4 Heilsverheißung des Propheten, Rede über das Volk in der 3.pers.pl.; V.5f Heilsverheißung des Propheten, Anrede des Volkes in der 2.pers.pl.; V.7f Gottesspruch in der 1.pers.sg.; V.9 Heilsankündigung als Gottesspruch oder Prophetenspruch über das Volk in der 3.pers.pl.; V.10 Danklied der erretteten Zionsgemeinde in der 1.pers.sg.; V.11 zusammenfassende persönliche Beteuerung des Propheten.

³⁵ Manche bestimmen Jes 61 als gottesdienstliche Liturgie: so H.GUNKEL, in: H. Schmidt, *Die großen Propheten (SAT II 2)* Göttingen ²1923; LX Anm.2; ELLIGER, *Die Einheit* 24f; SCHOTTRÖFF, *Das Jahr 134f*. ELLIGER 26, und SCHOTTRÖFF ebd., halten V.1-9 für ein prophetisches Heilsorakel, V.10f für ein antwortendes Danklied der Gemeinde, so wie bereits das Targum vor V.10 einfügt "Jerusalem sagt". Der geschichtliche Ort dieser Liturgie könnte aufgrund der Trauerterminologie eine der aus Sach 7,1,5; 8,19 bekannten Volksklagefeiern der nachexilischen Zeit sein. Der Wechsel von Propheten- und Jahwewort, die Zitierung eines Danklieds der Gemeinde, das Aufgreifen und Weiterführen von Deuterotesajaworten oder von Ex 19,6 in V.6 und die starke dialogische Struktur durch die Variierung der Redeformen lassen doch eher wie bei Jes 58 an die Gattung einer Predigt denken.

³⁶ Für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der meisten Verse sprechen die Verknüpfungen im Inhalt und in den Motiven; vgl. dazu bes. SCHOTTRÖFF, *Das Jahr 133f*; STECK, *Der Rachetag 324ff*. In V.3 und V.10f begegnen die gleichen Motive Schmuck/Schmücken, Kleidung/Kleiden, Jubel/Ruhm, Pflanzung/Pflanzen, Gerechtigkeit. V.1f und V.10 zeigen einen emotionalen Gegensatz des Volkes: V.1f Niedergeschlagenheit und Trauer in der Gegenwart, V.10 Freude in der Heilszeit. V.3 fixiert

Heilszeit. Die Zuweisung der Eröffnung Jes 61,1-3 an den Propheten Tritojesaja ist in der Forschung kaum strittig.

**Jes 61,1-3 "(1) Der Geist des Herrn Jahwe (ruht) auf mir,
denn Jahwe hat mich gesalbt.
Den Armen Frohbotschaft zu verkünden,**

die Veränderung vom Jetzt zum Dann. Der von V.1-3 und V.10f eingeschlossene Mittelteil stellt im Detail dar, welche Güter der Heilszeit die Wandlung von Trauer zur Freude bedingen. Weitführende literarkritische Scheidung in Jes 61 nimmt VERMEYLEN 503ff vor; dazu vgl. kritisch STECK, Der Rachtetag 324 Anm.4. LEVIN 255 Anm.223 wertet V.8 als Einschub; dazu vgl. kritisch STECK, ebd. KOENEN hält 61,1-6 für ursprünglich (112-115), V.7-9 für eine alte und vorredaktionelle Fortschreibung (118), V.10f wegen der Motivverbindungen mit 61,1-9 und 62 für redaktionell, um 61,1-9 mit Jes 62 zu verknüpfen (118-122). Näher liegt es doch wohl, ein so gut verzahntes Textstück für ursprünglich zu halten. Viele werten V.10 von Inhalt, Form und Stellung her als sekundär; so z.B. MARTI 387; DUHM 458; FOHRER 234 Anm.42; PAURITSCH 106; KOENEN ebd.. WESTERMANN 293, 295, FOHRER ebd. u.a. stellen V.10 hinter V.11 an das Ende des Textes. Wenn V.11 persönliche Schlußbetonung des Propheten ist, wird solche Umstellung nicht notwendig. Die meisten Probleme macht wohl V.5f. Nach VOLZ 254ff; WESTERMANN ebd.; VERMEYLEN ebd. ist dieser Textteil aus vielen Gründen sekundär. Dazu vgl. die Widerlegung bei SEKINE 76ff und Koenen 112ff im einzelnen. Der von VOLZ nicht unwidersprochen behauptete unterschiedliche Strophenbau und der Anredewechsel sowie auch die stärkere Detaillierung in einem allgemeiner gehaltenen Kontext (V.4,7-9) stellen wohl keine gewichtigen Argumente dar. Der Anredewechsel in V.5f kann mit einem Einfluß von Ex 19,6 zusammenhängen (so STECK, Der Rachtetag 324 Anm.3). Befremdend bleibt angesichts der Weite in Jes 56,3-8, der Erwartungen der Wiedergutmachung durch die Gojim an Zion und Jerusalem in Form eines kultischen Dienstes in 60,5ff und der Ausführungen 66,18ff die starke partikularistische Ausrichtung in 61,5f. Das Gottesvolk wird in priesterlicher Privilegierung einerseits die Bedienung durch die Völker als Hirten, Landarbeiter und Winzerknechte genießen, andererseits aber zwischen Jahwe und den Völkern vermitteln, wenn die Fremden das Gottesvolk mit dem Ehrennamen "Diener unseres Gottes" bezeichnen. Der Gott Israel ist hier auch der Gott der Fremden in heilszeitlicher Steigerung von Jes 56,6-8; vgl. dazu H.J.HERMISSON, Zur Erwählung Israels, in: Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. FS G. Krause, Berlin-New York 1982 (37-66) 58f. Solche Erwartung reibt sich nicht nur mit den oben erwähnten universalistisch offenen Texten Trjs, sondern auch mit dem unmittelbaren Kontext, nach dem die Israeliten beim Wiederaufbau der Städte selbst manuell tätig sind (V.4) und es beim neuen Reichtum des Gottesvolkes um Wiedergutmachung (V.7f), nicht aber um die bleibende Struktur eines aristokratischen Sklavenstaates geht, wie ihn Jes 14,2 z.B. allerdings auch im Sinne eines Geschichtsausgleichs vorsieht. Jes 49,23 kann als Vorgabe für Trjs kaum herangezogen werden; hier geht es nicht um Hausklaven im Lehrberuf nach der Heimkehr, sondern um vorübergehende Pflegedienste der Völker bei der Heimbringung der Diaspora. Der Text liegt auf der Linie von Jes 60,12-16; 66,12b. Ein Anschluß von V.7 an V.4 ist durchaus vorstellbar. Deshalb kann man mit einer nationalistischen Überarbeitung, zumindest aber mit einem von Trjs aufgeriffenen und schlecht eingepaßten Traditionsstück, rechnen. Ich vermute letzteres. Sollte es angesichts der viel stärker nationalistisch-partikularistischen Ausprägung in Jes 60,1-63,6 nicht geraten sein, mit einer fortschreitenden Entwicklung der Erkenntnisse des Propheten in der Fremdenfrage, deren Ziel 56,3-8 und 66,18ff rahmenhaft fixiert, zu rechnen? Im anderen Fall arbeitet man im Zirkelschluß: wer die Rahmentexte für Trjs hält, tut sich schwer mit Jes 61,5f; wer sie für redaktionell hält, kann 61,5f für Trjs retten (so SEKINE und KOENEN).

37 Es geht in Jes 61 um Revolutionäres, d.h. um die Verkehrung des Bestehenden in das Gegenteil: Umkehrung der Verachtung der Anawim in Rehabilitierung, der Trümmerstätten in bewohnte Städte (V.4), Aufhebung des Gegensatzes von Arm und Reich (V.1.2.6.7), Umkehrung des Gegensatzes von Ausgebeuteten und Herren im Verhältnis von Israel und den Völkern (V.6f), des Verachtetseins in Freude (V.3.10). Besonders V.3 zeichnet diese Umkehrung in seinen Bildern.

hat er mich gesandt;
 für die Gefangenen Freilassung auszurufen,
 für die Gebundenen Öffnung der Fesseln³⁸;
 (2) auszurufen das Gnadenjahr Jahwes,
 d.h. einen Tag der Vergeltung unseres Gottes;
 (3) zu trösten alle Trauernden
 - das ist zu beziehen auf die Trauernden Zions³⁹-;
 ihnen zu verleihen Schmuck statt Schmutz,
 Freudenöl statt Trauerhülle,
 Lobgesang statt verzagenden Geist.
 Man nennt sie Bäume des Gerechten,
 Prachtpflanzung Jahwes".

Gewiß spricht hier der Prophet⁴⁰ von seinen eigenen Funktionen beim Anbruch der Heilszeit. Doch den Gedanken eines Berufungsberichts in den Vordergrund zu stellen, führt zu Schwierigkeiten und unnötigen literar- und redaktionskritischen Operationen⁴¹. Im Gesamtzusammenhang von Jes 61 kommt es nicht auf die Berufung des Propheten im Sinne einer Autorisierung seiner möglicherweise angezweifelten⁴² Botschaft an, sondern auf das Ziel seiner Tätigkeit: die Veränderungen des Lebens der Anawim und der durch Verschuldung in unauflösbare Abhängigkeit Geratenen. Der Prophet ist mit seiner Person aufgrund der bereits in Jes 59,21 angezeigten Einsetzung mit diesen Veränderungen insofern verbunden, als er sie als Jahwes Bevollmächtigter auszurufen hat. So stellt Jes 61,1-3 ein "komplementäres" Gegenstück zur Fastenpredigt Jes 58 dar⁴³. Im Rahmen der von Jahwe bewirkten Umkehrungen der Heilszeit waltet auch Tritojesaja dann seines Amtes. Am Anfang Jes 61,1-3 kommt der Prophet als ausrufender Mittler grundlegender heilvoller Veränderungen in den Blick, wie er am Ende 61,11 durch seine persönliche Erklärung diese noch einmal zusammenfaßt und ihr Eintreffen beteuert: "Ja, wie die Erde ihr Gewächs herauskommen läßt und wie der Garten seine Saat hervorsprossen läßt, so läßt der Herr Jahwe Gerechtigkeit hervorsprossen und Ruhm vor allen Völkern". Bis hin zur Gottesbezeichnung Adonaj Jahwe nimmt hier der Prophet in-

38 Ein Überblick über die textkritischen und linguistischen Bemühungen bei KOENEN 106f Anm.283.

39 Der Nachsatz erläutert präzisierend den Vordersatz; so schon DUHM 455; FELDMANN 241; MUILENBURG 711; HANSON 57; PETERSEN 47 Anm.40; KOENEN 104 Anm.271.

40 Zu anderen Deutungen s. den Überblick bei KOENEN 103-105.

41 Vgl. die Bemühungen in der Frage nach dem richtigen Platz von Jes 61,1-3 bei SEKINE 81ff.

42 So SEKINE 83f

43 SCHOTTRUFF, Das Jahr 124, sachlich auch schon Arbeit 139ff.

haltlich Bezug auf den Eingang.

Er stellt sich als der Prophet der kommenden Heilszeit vor. Dieses geschieht in stilistischer Angleichung an die Ich-Form des zweiten und dritten Gottesknechtsliedes⁴⁴. Die seltene Gottesbezeichnung Adonaj Jahwe von Jes 61,1(11) ist auch typisch für das dritte Gottesknechtslied 50,4-9 und begegnet dort gleich viermal⁴⁵. Es liegt ohne Zweifel eine formale Imitation vor⁴⁶. Bevor der Prophet seine heilszeitlichen Funktionen zur Sprache bringt, nennt er wie in Jes 59,21 für seine Person den bleibenden Besitz des Geistes, der nach 42,1 dem Gottesknecht eignet: "Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir, denn Jahwe hat mich gesalbt". Das nachstehende "er hat mich gesandt", ein terminus technicus der Berichte prophetischer Berufung und Beauftragung⁴⁷, der Aufgabenerteilung und Legitimierung in sich einschließt, präzisiert den Sinn der voraufstehenden Metapher. Sendung und Salbung meinen dasselbe, und man kann in Jes 61,1 eigentlich noch nicht vom Theologumenon der Geistsalbung⁴⁸ sprechen. Den Akt der Prophetensalbung nennt das Alte Testament nur noch in 1Kön 19,16. Elia erhält dort den Auftrag, Elisa zu seinem Nachfolger zu salben, ohne daß in den Königsbüchern die Ausführung des Auftrags berichtet wird. Es dürfte sich hier eher um Parallelisierung zu der zuvor genannten Königssalbung und darin wie in Jes 61,1 um eine Metapher für die Berufung handeln. In Ps 105,15 = 1Chr 16,22 werden in außergewöhnlicher Weise in Parallelsätzen Propheten als die Gesalbten Jahwes bezeichnet. Beide Begriffe meinen aber die Patriarchen der Vorzeit Israels, wobei nicht deutlich ist, ob ein demokratisierter Königstitel oder ein Prophetentitel auf die Erzväter übertragen wird. Der Text hebt wie 2Sam 1,14f auf die Unantastbarkeit und die Unverletzbarkeit der Gesalbten ab. Die Verbindung von bleibender Geistgabe und Salbung findet sich im Alten Testament eigentlich nur in der Davidsüberlieferung (1Sam 16,23; 2Sam 23,1f). Zwar wird Sauls Salbung 1Sam 10,1-13 mit der Geistgabe als Bestätigung verbunden, doch gleicht das "Charisma" des Saul einerseits dem der je und dann vom Charisma überfallenen Propheten (1Sam 10,10; 11,6; 19,20f.23f) und andererseits einer bösen Gemütsstimmung (1Sam 16,14-16.24; 18,10; 19,9). Ersteres wird auch nie mehr

44 Vgl. KOENEN 105.

45 So schon Hinweis bei DELITZSCH 621; zuletzt bei KOENEN 106.

46 Vgl. die Hinweise bei KOENEN 105 Anm.276 am Ende.

47 Vgl. Sendung z.B. Ex 3,13.14.15; 5,22; 7,16; Num 16,28; 2Sam 24,13 = 1Chr 21,12; 2Kön 2,2.4.6; Jes 48,16b; Jer 25,17; 26,12.15; Sach 2,12.13.15; 4,9; in Berufungserzählungen z.B. Jes 6,8; Jer 1,7; Ez 2,3.

48 Vgl. dazu im NT z.B. Apg 4,27; 2Kor 1,21f; 1Joh 2,20.27. Bereits in der Damassusschrift von Qumran CDII 12 gelten die Propheten schlechthin als "Geistgesalbte" oder "Gesalbte" (so CD VI 1; auch möglicherweise 1QM 11,7f).

mit der Königssalbung in Verbindung gebracht. Das Alte Testament kennt die Salbung als Rechtsakt der Machtübertragung bei Königen⁴⁹ und der Installation bei den Hohenpriestern in nachexilischer Zeit⁵⁰. Die königliche Tradition erklärt die Salbungsmetapher in Jes 61,1 kaum⁵¹. Eher sollte man von der Übertragung einer kultischen Grundbedeutung ausgehen, bei der Salbung von Gegenständen und Priestern die Übereignung an Jahwe meint⁵². Will die Verwendung der Metapher zum Ausdruck bringen, daß Jahwe den Propheten der Heilszeit ganz auf seine Seite gezogen und damit der Gemeinde als Mandats-träger gegenübergestellt hat? Man könnte daran denken, daß die Präsentation des Gottesknechts Jes 42,1-4, die ja mit der Geistausrüstung eröffnet wird, in 61,1 mit den Begriffen des Salbens und Sendens zusammengefaßt werden soll. Bei Tritojesaja hat sich nach Jes 61,1 schon die Geistbegabung des Gottesknechts ereignet, die ihn zum Propheten der Heilszeit und Mandats-träger Gottes qualifiziert.

Der Inhalt der heilszeitlichen Sendung des Propheten wird in fünf bzw. sechs von māsah jawā ōtī und š'lēhānī abhängigen Infinitivsätzen entfaltet. Bei diesen ist immer schon die starke Bezugnahme auf Deuterocesaja, speziell auf die Ebed-Lieder und ihre Fortschreibungen, beobachtet worden⁵³.

"Den Armen Frohbotschaft zu verkünden" faßt die dem Propheten wichtigsten Konkretisierungen vorwegnehmend zusammen⁵⁴. Mit dem Inbegriff der Heilsankündigung Deuterocesajas br̄ pi. (Jes 40,9; 41,27; 52,7), der auch in 60,6 aufgegriffen wird, ist die Heroldsankündigung des Anbruchs der eschatologischen Königsherrschaft Gottes auf dem Zion (52,7) und der Heilszeit in Blick genommen. Die Empfänger der Botschaft sind die Anawim, jene Frommen, die bisher darunter gebeugt leben, daß das Endheil ausbleibt (Jes 57,15), die

49 Dazu vgl. E.KUTSCH, Salbung als Rechtsakt (BZAW 87) Berlin 1963, 52ff; K.SEYBOLD, Art. māsah ThWAT V (46-59) 48ff.

50 Vgl. Ex 29,7; 40,13; Lev 8,12; 21,10; Dan 9,26; Sir 45,15; 2Makk 1,10.

51 So jedoch z.B. H.P.MÜLLER, GPM 36(1981) (68-73)69; KOENEN 106 mit Anm.281. KOENEN sieht zusätzlich eine Parallellität zu Jes 42,5-8, einem Text, den er wie andere vor ihm auf Kyros bezieht, der nach 45,1 ja auch als Gesalbter gilt. In der Gemeinsamkeit der Ausrufung der Freilassung und der Salbung sei eine Aufnahme der Rolle des Kyros nun durch den Propheten der Heilszeit zu sehen; so zuvor schon ZIMMERLI, Das Gnadenjahr 224. Der Verfasser von Jes 61,1-3 hat 42,5-7 doch wohl auf den Gottesknecht bezogen; so auch KOENEN 106f.

52 Gegenstände z.B. Gen 28,18; 31,13; 35,14; Ex 29,36; 30,26-29; 40,9-11; Num 7,1; Priester z.B. Ex 28,41; 29,29; 30,30; 40,15; Lev 4,3.5.16; 7,36; 10,7; 16,32; Num 3,3. Salben steht hier oft synonym zu qdš pi. heiligen: z.B. Ex 29,36; 30,26.29; 40,9-11; Lev 8,12; Num 7,1; Dazu vgl. KUTSCH aaO 22-27.

53 Vgl. z.B. HALLER 142f; VOLZ 255f; KOCH, Der Gottesgeist 398f; Geist und Messias 121-124; ZIMMERLI, Zur Sprache 227; Das Gnadenjahr 224f; SCHARBERT 201-205; DION 37f; WESTERMANN 290; PAURITSCH 110f; SCHOTTRUFF, Das Jahr 130f; ALBERTZ 187f; STECK, Der Rakettag 336 Anm.43; KOENEN 104ff; s. ferner u. Anm.73.

54 Vgl. KOCH, Der Gottesgeist 397f; PAURITSCH 110; KOENEN 105.

Trauernden Zions (57,19; 61,3)⁵⁵. Ihr Warten kommt dann zum Ziel, und die Verspottung durch die Gegner im eigenen Volk (66,5.14) muß verstummen. Die Endtheophanie setzt ihre Frömmigkeit ins Recht.

Diesen Sachverhalt drückt der zweite Infinitivsatz aus: "zu verbinden, die zerschlagenen Herzens sind". Das zerschlagene Herz ist in der Jetztzeit des Propheten das Kennzeichen des Anaw, dem sich Jahwe zuwendet: "Ich bin bei den Zerschlagenen und Bedrückten, um den Geist der Bedrückten wiederaufleben zu lassen und das Herz der Zerschlagenen neu zu beleben" (Jes 57,15f)⁵⁶. In der Heilszeit tritt der Prophet in diese Funktion Jahwes ein und bestätigt, daß man zu Recht gewartet hat. Die Metapher des "Zerschlagens, Zerbrechens" weist nun wieder in das erste Gottesknechtslied zurück. Wie der Gottesknecht das geknickte Rohr nicht zerbricht (Jes 42,3), sondern stützt, so soll der Prophet der Heilszeit die zerbrochenen Herzen heilen⁵⁷. Nur wird wie so oft bei Tritojesaja diese Ansage von den Gojim auf die Glieder des Gottesvolkes übertragen.

Der dritte Infinitivsatz besteht aus zwei parallelen Aussagen: "für die Gefangenen Freilassung auszurufen, für die Gebundenen Öffnung der Fesseln". Der Blick des Propheten fällt jetzt auf eine zweite, besondere Gruppe seiner Gegenwart; er greift die in der Fastenpredigt Jes 58 angesprochene soziale Frage auf. Die aus dem Erlaßbrauchtum Israels stammende Wendung $qr^3 d^e r^3$ ⁵⁸ zeigt an, daß es um die in Jes 58,6f geforderte Freilassung aus der Schuldenabhängigkeit und, worauf V.2 anspielen könnte, um die Rückgabe des durch Schuldverkauf verlorenen Grundbesitzes geht⁵⁹. Jahwe setzt durch den Propheten der Heilszeit seine Sedaga auch gegen die Rechtsansprüche der Gläubiger durch, nachdem die prophetischen Appelle an diesem Schwachpunkt der nachexilischen Gesellschaft⁶⁰ keine Änderung zeitigten. Der im übrigen etwas befremdende Wortlaut, der wörtlich genommen eher ein Ende von Exil und Gefan-

55 So auch MARTI 386; SCHOTTRÖFF, Das Jahr 126; SEKINE 85f; dazu s.o. Anm.9.

56 Die Redeweise in Jes 61 zieht zwei Metaphern zusammen: das Heilen der Herzen und das Verbinden der Wunden; vgl. Ps 147,3.

57 So auch KOENEN 106.

58 Vgl. Lev 25,10 ($qr^3 d^e r^3$ im Jubeljahr); Ez 46,17 ($d^e r^3$ im Sabbatjahr). Die in Jer 34, 8.15.17 geschilderte außerordentliche Sklavenfreilassung scheint im Sinn der Ordnung von Dt 15,12ff deuteronomistisch überarbeitet zu sein; vgl. dazu W.THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52) Neukirchen 1981, 39ff; ALBERTZ 188 Anm.32.

59 MARTI 386; WESTERMANN 292; MÜLLER, GPM 36 (1981) 69f; SCHOTTRÖFF, Das Jahr 126; Arbeit 139ff; KOENEN 108f. STECK, Der Rache tag 327f.334f rechnet mit Besitz von Babyloniern aus der ehemaligen Besatzungsmacht, deren "Steuer- und Abgabeforderung und nicht minder ihre rechtbeugenden Enteignungen und Umverteilungen im Bereich des Grundbesitzes zu Schuldknechtschaft führten"(335). ALBERTZ 188ff lehnt sozialpolitische Konkretisierung ab, es herrsche ein uneigentlicher Sprachgebrauch vor, der in Pleonasmen nur die große Wende zum Ausdruck bringen wolle.

60 Vgl. Neh 5,1-13.

genschaft ansagt, erinnert an Jes 42,7. Hier ist es die Aufgabe des Gottesknechts, blinde Augen zu öffnen (pqh), Gefangene (^ʿassîr) aus dem Kerker herauszuführen und die, die im Dunkel sitzen, aus dem Haus der Haft zu befreien. Es geht dort freilich um die Herausführung der Gojim aus der Gefangenschaft des Polytheismus zur Erkenntnis des einen wahren Gottes in Israel. Gleichzeitig dürfte Tritojesaja auf einen Nachtrag zum zweiten Gottesknechtslied Jes 49,8f zurückgreifen, der seinerseits 42,6f auf den Exodus Israels aus dem Exil und die Neuverteilung des Landes deutet. Die Bezugnahme auf diesen Text liegt durch ein weiteres Parallelmotiv in V.2 "Jahr der Gnade" (Jes 49,8 "Zeit der Gnade") nahe. Tritojesaja interpretiert das mit dem Gottesknecht verbundene Exoduswerk auf die mit dem Propheten der Heilszeit verknüpfte Sozialreform um: "Ich habe dich dazu geschaffen und bestimmt, ... aufzuhelfen dem Land und das verödete Erbe neu zu verteilen, den Gefangenen (^ʿsûrîm) zu sagen 'Kommt heraus!' und denen, die in Finsternis sitzen 'Kommt ans Licht!'" Er stellt sich in die Tradition der noch nicht eingelösten Hoffnungsmotive seines Lehrers, indem er sie auf die Nöte seiner Zeit bezieht. Gruppierungen des Zionsvolks sind in eine neue, andersartige Gefangenschaft geraten. Der Gedanke der durch den Propheten in der Heilszeit ausgerufenen sozialen Revolution Gottes wird auch im ersten Infinitivsatz von V.2 aufgenommen. Dieser besteht aus zwei synonymen Parallelismen: "Auszurufen das Gnadensjahr Jahwes, d.h. einen Tag der Vergeltung⁶¹ unseres Gottes".

61 Die in der parallelen Satzstruktur erläuternde (waw explicativum!) Wendung "Tag der Rache" als Pendant zu "Jahr der Gnade" erweist sich für STECK, Der Rachetag, in mehrfacher Hinsicht als problematisch. Es gibt nach STECK keinen zureichenden Verstehenskontext für die Anwendung des Begriffs qam in der vorliegenden Formulierung der Aussagen von Jes 61,1-3 (324). "Rache" ist für ihn keine gebräuchliche Terminologie der gerechten Wiedergutmachung, um die es dem Zusammenhang nach geht, und ist eher mit starkem emotionalen Gewicht auf die Feinde Israels oder des einzelnen Frommen ausgerichtet; bei Trjs in 59,17 und in 63,4 auch mit jôm und einer parallelen Jahresaussage verbunden. Freilich weist CL.WESTERMANN (BHH III 1546) auf den "positiven Klang" des Begriffs zur Bezeichnung der Wiederherstellung gerade mit Nennung von Jes 61,2 wie auch Ps 94,1f hin. Das Rächen Gottes müßte dann als Funktion seines richterlichen gerechten Waltens verstanden werden; vgl. dazu bes. jetzt die Bemühungen um eine solche Zuordnung der Wendung bei KOENEN 110f Anm.307 mit Nennung weiterer Literatur. Allerdings sollte man, wie STECK 325 dagegen hält, dann eher den Begriff slm wie in Ps 62,13 erwarten. STECK 327 weist auch darauf hin, daß qam nie im Vorstellungszusammenhang mit dem Vorgang des d'ror begegnet, was freilich für den Gegenbegriff rašon auch gilt (328,331f). STECK geht bei der Lösung des von ihm aufgeworfenen Problems nun davon aus, daß ein unbezweifelbarer Textbezug zwischen Jes 61,1f und 49,8f vorliege (336f). Von dieser Vorlage her rechnet er in Jes 61,2 bei Trjs mit einem ursprünglichen jôm j'šû'câ, das redaktionsgeschichtlich sekundär im Rahmen der von ihm vermuteten großjesajanischen Redaktionsschicht unter Rückgriff auf den parallelen Vers Jes 34,8 und in Vorgriff auf den parallelen Vers Jes 63,4 verändert worden sei, um auch in 61,2 den Gedanken der komplementär mit dem Heil für Israel verbundenen Rache an den Völkern einzubringen (337f). - Die Ausführungen von STECK bleiben bestechend. Es stellt sich freilich die Gegenfrage, ob man das emotionale Element bei der Hoffnung auf ausgleichende Gerechtigkeit für Trjs und das AT überhaupt aus theologischen Wertungsgründen so einfach ausschalten darf. Hermeneutisch ist doch zu beachten, daß die Frommen im

Die Korrespondenz zu Jes 58,5 liegt auch hier auf der Hand. Wozu nach der Fastenpredigt des Propheten die besitzende Oberschicht nicht bereit ist, den wirklichen "Tag des Wohlgefallens" durch Schuldenerlaß und soziale Zuwendung anstelle der Buße rein gottesdienstlichen Fastens abzuhalten, das setzt der Prophet in der Heilszeit überbietend durch. Der "Tag" des Wohlgefallens wird sprachlich zum "Jahr" gesteigert⁶²; es geht um eine grundlegende Reform. Aber mehr noch: der bereits herangezogene Deuterocesaja-Text 49,8 spricht zwar nicht vom "Jahr", jedoch sachlich gleich von "Zeit" des Wohlgefallens. Meint Deuterocesaja damit die Heilswende zur Heimkehr, so Tritocesaja die Wende der sozialen Verhältnisse im Lande nach der Endtheophanie. Bei Deuterocesaja ist der Anbruch der in Jes 49,8 angesagten Heilszeit mit der Tätigkeit des Gottesknechts verbunden. Zu dieser Tätigkeit setzt sich nun Tritocesaja in Beziehung. Er erfüllt die Funktionen des Gottesknechts in der Heilszeit. Die leichte Verschiebung in der Terminologie von "Zeit" zu "Jahr" und die Wendung *qr' d'ôr* in V.1, die mit *qr'* in V.2 wieder aufgenommen wird, erinnern an die in der Tora verfügbaren Institutionen des Erlaß- und möglicherweise auch des Jubeljahrs⁶³, auch wenn hier nicht eine direkte literarische Bezugnahme auf die entsprechenden Texte Dt 15,1-18 und Lev 25, 8-13 vorliegen muß.⁶⁴ Der Prophet wird in der Heilszeit die in Israel mit dem Sabbat- und Jubeljahr verbundene Rückkehr der Abhängigen in die Freiheit und zum ursprünglichen Besitz ausrufen. Weil die Vermögenden in seiner Zeit zu diesem Sabbathandeln unwillig sind (Jes 58,6), setzt es der kommende Gott

AT die Rache nicht selbst in die Hand nehmen, sondern sie dem gerechten Richter Gott anbefehlen, der Schrei nach Rache also ein letzter Ruf nach der noch verborgenen Gerechtigkeit Gottes bleibt. Warum sollten bei Trjs die Gegner, die seiner Aufforderung zum gerechten Handeln nicht nachzukommen gedachten, nicht in die Rolle eines letzten Feindes Gottes erhoben worden sein, gegen die sich das Gerichtshandeln Gottes wie gegen äußere Feinde richten würde? So schließen ja auch die Feinde Jahwes in Jes 59,17-19, gegen die sich die Rache (!) Jahwes bei der Endtheophanie richtet, die "in Jakob" ein, die nicht "umkehren von ihrer Sünde" (59,20). So sind in Jes 59,17f Rache und Gerechtigkeit im Theophaniesehen komplementäre Begriffe. So setzt die Schilderung der Endtheophanie in Jes 66,14-16 ein Vergeltungshandeln im Zorn auch an denen voraus, die sich dem kultischen Synkretismus verschrieben (66,3f.17) und sich damit gegen ihn "aufgelehnt" hatten (66,24), wie auch an den Gegnern der Anawim (66,5).

62 Die Bezugnahme auf Jes 58,5 liegt nicht nur wegen der allgemeinen Korrespondenz zwischen der Fastenpredigt und 61,1-3 nahe; die Verbindung *räsôn l'jawâ* ist sonst im AT nicht mehr belegt; KOENEN 110.

63 Nach ZIMMERLI, Das Gnadensjahr 229f, läßt sich bei einer Anknüpfung an das Jubeljahr eine weitere Linie zu Dts zurückziehen. Mit Hinweis auf Ez 46,17 hält dieser es für möglich, daß sich bereits die Exilsgemeinde mit diesen Institutionen befaßte und Dts aus Lev 25,10 ("Zurückkehren sollt ihr ein jeder zu seinem Besitz, und ein jeder sollt ihr zu seiner Sippe zurückkehren") die Exilsheimkehr theologisch für 538 v. Chr. erschlossen hat. Trjs käme dann mit seiner Uminterpretation der Dts-Hoffnung wieder auf den ursprünglichen Sinn des Erlaßjahrs zurück.

64 Vgl. dazu ALBERTZ o. Anm.59.

selbst durch seinen Mandatsträger durch.

Die beiden nächsten Infinitivsätze in V.3 "zu trösten alle Trauernden, es zu bewirken den Trauernden Zions" stehen nicht einfach synonym parallel zueinander. Der zweite Satz will als spätere Glosse oder auch schon ursprünglich das Objekt des Tröstens präzisieren⁶⁵. Es geht eben nicht allgemein um alle Trauernden, sondern um die in Jes 57,18f in Blick liegenden Trauernden **Zions**, d.h. um die Anawim. Dort sichert ein Gottesspruch dieser Gruppe zu: "Aber ich will es ... wiederum trösten. Seinen Trauernden schaffe ich Lob der Lippen". Tritojesaja greift mit dem Begriff "trösten" einen wichtigen Terminus der Verkündigung Deuterojesajas auf, der allerdings nicht in den Gottesknechtsliedern begegnet. Bei Deuterojesaja sagt das Trösten die Exilswende an (40,1), meint es die Bewirkung der Heimkehr (49,13; 51,12), der Wende für den Zion (51,3; 52,9) oder der Hilfe für das von der Zerstörung betroffene Gottesvolk überhaupt (51,19). Bei Tritojesaja wird die Terminologie wiederum im Zusammenhang mit der (noch ausstehenden) Endtheophanie gebraucht. Nach Jes 66,11 tröstet die Brust der dadurch nun zu Ehren gekommenen Mutter Zion ihre Kinder. Die Herbeiführung der Endtheophanie durch Jahwe gilt in Jes 66,13-15 als ein Trösten: "Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch; in Jerusalem findet ihr Trost. Wenn ihr das seht, wird euer Herz sich freuen, und ihr werdet aufblühen wie frisches Gras. So offenbart sich die Hand Jahwes an seinen Knechten, aber seine Feinde wird er bedrohen. Ja seht, Jahwe kommt...". Die weiteren Ausführungen in V.3 lassen erkennen, daß das Trösten durch den Propheten der Heilszeit als Mandatar des gekommenen Gottes die Verkehrung des Trauerfastens⁶⁶ der Buße in ihre eschatologische Entsprechung, die heilszeitliche Freude, bewirkt und die Heilsgemeinde der Gerechten konstituiert. In dieser Erläuterung des Tröstens bzw. seiner Folgen lehnt sich Tritojesaja sicherlich an seinen Lehrer an und überträgt die Ansage Jes 51,3 unter Ablösung von der Exilsh Heimkehr auf die Wende für die Anawim seiner Gegenwart. Offensichtlich nimmt er dabei auch noch einmal wie in V.1 ("die zerbrochenen Herzen zu verbinden") eine Metapher aus dem ersten Gottesknechtslied auf. Er bezieht das wohl in Jes 42,3 auf die Völker zielende Bild "den glimmenden (*kehâ*) Docht löscht er nicht aus" auf die Wiederbelebung des verzagenden (*kehâ*) Geistes⁶⁷ beim Auftreten

65 Dazu s.o. Anm. 39.

66 Asche auf dem Haupt der Trauernden (vgl. z.B. 2Sam 13,19; HI 2,12), Unterlassen der Salbung als Zeichen der Trauer (z.B. 2Sam 14,2); Verhüllung des Trauernden (vgl. z.B. Jes 25,7) oder Abnahme des Kopfbundes (vgl. z.B. Ez 24,17.23).

67 Das Adjektiv *kehâ* sonst nur noch Lev 13,21.26.28.39; 1Sam 3,2. Das seltene Vorkommen legt den Verdacht einer Bezugnahme von Jes 61,3 auf 42,3 um so näher.

des Propheten der Heilszeit⁶⁸.

So fassen die Verse 1-3 den Beginn der großen ersehnten Wende bei der Endtheophanie für die Anawim einschließlich der sozial Benachteiligten ins Auge. Der Prophet ist daran als Mittler durch seine Proklamation beteiligt. Er erneuert die Botschaft seines Lehrers und setzt diese nun in Blick auf die Situation der Anawim und die desolaten sozialen Verhältnisse seiner Zeit mit seinem vollmächtigen Wort durch. Der starke Rückgriff auf die Gottesknechtslieder und ihre Fortschreibungen im Deuterocesajauch zeigt zudem an, daß er zugleich auch "in die Rolle des von Deuterocesaja geheimnisvoll angedeuteten Heilmittlers, des Gottesknechts" hineinschlüpft (R.ALBERTZ)⁶⁹. Er sieht sich nicht nur in der Tradition des Ebed, der möglicherweise Deuterocesaja selbst ist, zur Vollendung seines Werks⁷⁰. Er sieht sich nicht nur berufen "wie der Ebed" als "Nachfolger Deuterocesajas" (H.E.v.WALDOW)⁷¹. Er versteht die Gottesknechtslieder vielmehr, wie bereits in Jes 59,21 zu sehen war, als eschatologische Verheißung und sich selbst als deren Erfüller⁷² in Blick auf das Werk des Gottesknechts am Gottesvolk selbst. Insofern ist es sachlich nicht verfehlt, wenn man Jes 61,1-3 als ein weiteres Gottesknechtslied angesprochen hat⁷³. Der Prophet Tritocesaja deutet seine Person und seine Funktion in der Heilszeit im Horizont dieser Lieder. Er legt mit ihrer Hilfe sich selbst aus⁷⁴ und beginnt damit zugleich eine Rezeptionsgeschichte der

68 So bereits schon ZILLESSEN 242; zuletzt KOENEN 106.

69 ALBERTZ 187f.

70 So KOENEN 107f.

71 v.WALDOW 204.

72 So auch MCKENZIE 181: "...the prophet thinks himself as fulfilling the mission of the servant, and thus he becomes an early interpreter of the Servant Songs".

73 So z.B. CANNON, *Isaiah 61, 284-288*; A.van HOONACKER, *Het boek Isaías, Brügge 1932, 266f* (für Jes 61,1-6); O.PROCKSCH, *Christus im Alten Testament: NKZ 44(1933) (57-83) 72*; vgl. auch ders., *Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950, 290*; W.EICHRÖDT, *Theologie des Alten Testaments 2-3, Stuttgart 1961, Berlin 1961, 33 Anm.68* (Jes 61,1 "vielleicht ein Fragment der Gottesknechtslieder"); MORGENSTERN, *The Suffering Servant 303-305* (Dokument eines Dramas Jes 42,1.7; 61,1; 49,9a; 61,10...); ders., *Isaiah 61, 109f* ("Integral parts of the Suffering Servant Drama"); LASALLE, 3f (historische Zuordnung zu dem 171 v.Chr. ermordeten Hohenpriester Onias III.); PETERSEN 24.

Die Verse 1-9 werden als Gottesknechtslied angesprochen von SCHARBERT 201ff; N.H.SNAITH, *Isaiah 40-66. A Study of Teaching of the Second Isaiah and its Consequences* (VTS 14) Leiden 1964, 135ff z.St.: innerhalb eines dtjs Komplexes Jes 60-62 sei 61,1-9 "a secondary Servant Song".

Das ganze Kapitel Jes 61 sprechen als Gottesknechtslied an: DELITZSCH, 620; J.LEY, *Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaja, Marburg 1893, z.St.*; C.v.ORELLI, *Der Prophet Jesaja* (KK IV 1) München 1904, 212-214; ders., *Der Knecht Jahve's im Jesajabuche* (BZSF) Berlin 1908, 16f; CH.C.TORREY, *The Second Isaiah, New York 1928, 452*; G.E.WRIGHT, *The Book of Isaiah* (The Layman's Bible Commentary) London 1978, z.St.; J.D.SMART, *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, Philadelphia 1965, London 1967, 259f.

74 Vgl. DION 38.

nunmehr als eschatologische Weissagung verstandenen Ebed-Lieder. Man könnte kritisch gegen diese Deutung einwenden, daß der für die Gottesknechtlieder typische Ebed-Titel ja nicht von Tritojesaja übernommen wird. Dieses ist aber nun bereits auch im dritten Lied Jes 50,4-9 der Fall. Auch in Jes 42,5-7, einem möglicherweise weiteren Gottesknechtlied, begegnet der Titel nicht. Die Vermeidung des Titels könnte zum Ausdruck bringen wollen, daß Tritojesaja die Funktionen des Gottesknechts erstens undeutet und zweitens nur teilweise auf seine Person bezieht. Seine Wahrnehmung von Funktionen des Gottesknechts in der Heilszeit bleibt exklusiv auf die neue Heilsgemeinde Israels begrenzt. Damit erfüllt er die Israel-Aufgabe des Gottesknechts nach Jes 49,5(8f). Betrachtet er die primäre Aufgabe des Gottesknechts an den Völkern (Jes 42,1-4.5-7; 49,6) nun ausschließlich auf Israel bezogen und damit als erledigt? Angesichts der grundsätzlichen Erklärung in Jes 56,3-8 kann man damit wohl kaum rechnen.

3.

Das heilszeitliche Ergehen der Völker, die sich Jahwe zuwenden, wird nicht nur in Jes 56,8 angedeutet und liegt nicht nur in 60,1-16 (61,5f) im Blick. Dort leisten diese eine Art Wiedergutmachung für den dem Zion und dem Gottesvolk 587 v.Chr. zugefügten Schaden⁷⁵. Das letzte, abschließende Wort zu der in den Gottesknechtliedern und auch sonst bei Deuterjesaja aufgeworfenen Thematik wird von Tritojesaja in Jes 66,18-24 gesprochen.

Das in der Frage der Einheitlichkeit literarkritisch und redaktionsgeschichtlich so unterschiedlich beurteilte⁷⁶ letzte Kapitel ist trotz der auffallend zahlreichen formalen Einschnitte⁷⁷ nicht einfach ein Torso trito-

⁷⁵ Nach Jes 60,4.5a.9 werden die Verschleppten wieder zurückgebracht. Nach 60,5b.6f.9.11b sorgen die Völker für die materielle Sicherung des von ihnen gewaltsam durch die Tempelzerstörung beendeten Opferkults in Überbietung der alten Herrlichkeit (vgl. sr̄t kultisches Dienen in 60,7.10). Nach 60,10 leisten sie den Wiederaufbau der zerstörten Zionsstadt, während die Wiederherstellung der nach 587 v.Chr. verödeten Siedlungen im Lande dem Gottesvolk selbst vorbehalten bleibt (61,4). Nach 60,14-16 stellen die Völker dem Zion das durch die Zerstörung genommene Ansehen wieder her. Nur wenige Verse in Jes 60 sperren sich dem Gedanken der Wiedergutmachung. 60,16 wird vielleicht durch den Kontext als enthusiastische Übertreibung entschärft. 60,12 hilft man in der Regel für sekundär, wobei der Vers hinsichtlich des Ergehens der Völker noch in sich widersprüchlich ist. Es erfolgt hier ein Begriffswechsel von sr̄t (kultisch dienen) zu sb̄d (Sklavendienst leisten); die Aussagen stehen im Widerspruch zu 60,1-3. Näheres s. O.H.STECK, Der Grundtext in Jesaja 60 und sein Aufbau: ZThK 83(1986)(261-296) 261-263.

⁷⁶ Vgl. dazu im einzelnen die Überblicke bei PAURITSCH 165ff; MULLENBURG 758-760; SEKINE 43-45.

⁷⁷ V.1 Botenspruchformel; V.2 "Spruch Jahwes"; V.5 Aufmerksamkeitsformel "Hört das Wort Jahwes"; V.9

jesajanischer oder späterer Verkündigungselemente, sondern stellt inhaltlich in den Großabschnitten Jes 66,1-4.5-17.18-24 eine letzte Profilierung der prophetischen Botschaft in strittigen Themen, die in 56-65 immer wieder begegnen, dar. Man könnte eher davon sprechen, daß in Jes 66 Trisjesaja oder ein Sammler bzw. Redaktor der Prophetenüberlieferung sich von dessen Ansätzen her zu einer letzten entscheidenden Klarheit durchgerungen hat. Aus der kritischen Haltung gegenüber dem Tempelkult wird in Jes 66,1-4 aufgrund der resignierenden Erkenntnis, daß der Weg, durch kultische Praktiken wie Opfern und Fasten sich der Zuwendung Gottes zu versichern, in Notzeiten elementarer Lebenssicherung konsequent zu kultischem Synkretismus mit Fruchtbarkeitsritualen und Afterkulten führt, die Ablehnung des Tempels und seines Kultus überhaupt⁷⁸. In Jes 66,5-17, einer Paraklese an die von ihren Gegnern verspotteten Anawim (V.5), geht es im Rahmen V.6.15-17 um den Ausblick auf das mit der Jahwetheophanie kommende Gericht, das, wie der Einschluß V.7-14 zeigt, zur wunderbar schnellen Geburt der neuen Zionsgemeinde führt und damit die Scheidung von Anawim und synkretistischen Frevlern in Israel festschreibt. Deren höhnische Herausforderung (V.5) ist damit eingelöst: die

"spricht Jahwe", "spricht dein Gott"; V.17 "Spruch Jahwes"; V.20 und 21 "spricht Jahwe"; V.22 "Spruch Jahwes"; V.23 "spricht Jahwe".

78 Jes 66,1f ist wohl ein Überlieferungselement aus der Zeit um 515 v.Chr. von Trisjesaja selbst geprägt oder von ihm aufgegriffen. Es entspricht dem kultkritischen Standpunkt in 58,4-7 und überbleibt den dortigen kritischen Ansatz des Vergleichs von Kultus und Ethos (vgl. Ps 50,8-12). Auf dem Boden einer Schöpfungstheologie wird der Tempelbau als Jahwe inadäquat abgelehnt, wie zuvor in 58,5 das kultische Fasten auch grundsätzlich als Möglichkeit der Kommunikation mit Gott abgelehnt wurde. Das dem Schöpfer in den Ausmaßen allein adäquate Weltenhaus ist nicht des Menschen Sache, so wie der Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf, möglicherweise ein wichtiges Theologumenon der Anawim-Frömmigkeit (vgl. ähnlich 57,15), bestehen bleibt. Der Mensch verfügt im Tempelgeschehen über etwas, was ihm nicht zusteht und den Kabod des Schöpfers schmälert. Solche Polemik liest sich anders als die in 1Kön 8,27 sehr ähnlich geäußerte Ehrfurcht vor der Unfaßbarkeit des Numinosen. Was Jahwe vom Menschen erwartet, ist nicht ein Haus für sich, sondern eine der Sedaqa gemäße Daseinshaltung, die im Bewußtsein der Ungenügendheit und zugleich im Willen zum Gehorsam "dem Wort entgegenzittert" (66,2,5; vgl. dazu Esr 9,4; 10,3).

Die Ablehnung des Tempels und auch des Opfergeschehens im Tempel wird in V.3 durch einen Blick auf das gegenwärtige synkretische Miteinander von Jahwekult einerseits und Fruchtbarkeitskulten wie mantischen Praktiken andererseits gestützt. Der Vers betont dieses unvereinbare Zugleich: "Wer (im Haus Jahwes) den Stier schlachtet, tötet (zugleich auch) einen Menschen. Wer (im Haus Jahwes) das Schaf opfert, bricht (zugleich) dem Hund das Genick. Wer (im Haus Jahwes) Speisopfer darbringt, ist (zugleich auch) lüstern nach dem Schwein. Wer (im Haus Jahwes) Weihrauch spendet, segnet (zugleich auch) die böse Macht". Das Schlußurteil V.4b klingt an das deuteronomistische Urteil über den Synkretismus der Könige in den Königsbüchern an. Wie in 65,12 lautet so der Grundvorwurf des Propheten, daß das Volk aus der Katastrophe nicht gelernt hat; es geht den alten Weg seiner Könige.

Aufgrund der Erfahrung der Unausrottbarkeit des synkretistischen Nebeneinanders liegt die Zukunft des Glaubens für den Propheten nicht im Tempel und im Opferkult, sondern in der Umkehrbereitschaft zum Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes (56,1; 66,2,5). Trisjesaja bereitet hier wie an vielen anderen Stellen den Boden synagogaler Frömmigkeit vor; so auch WESTERMANN, 328; WALLIS 194.

Endtheophanie bringt die Offenbarung des wahren Gottesvolks⁷⁹. Auch die auffallenderweise mehr in Prosa formulierte Jahwerede Jes 66,18-24 bildet wohl eine literarische Einheit⁸⁰ und befaßt sich in letzter Klarheit und Steigerung mit der Frage der Anteilhabe der Völker am Endheil, auf die bereits 56,1-8 mit V.8 ausblickte. Die Rahmungssteile der Tritojesajasammlung Jes 56,1-8 und 66,18-24 stehen in inhaltlicher Kongruenz zueinander⁸¹, so daß entweder beide redaktionell⁸² oder von Tritojesaja sein müssen. Wer an dessen Verfasserschaft für Jes 56,1-8 festhält, wird ihm zumindest die Einzelteile, die im Buch die letzte Predigt bilden, nicht absprechen können. Gestützt wird diese Zuweisung der Teile von Jes 66,18-24 an Tritojesaja wiederum durch starke inhaltliche Bezugnahmen auf Deuterojesajaworte einschließlich der Ebedlieder und ihrer Fortschreibungen.

79 Weltgehend bestehen die Aussagen dieses Abschnittes aus Wiederaufnahmen trjs Verkündigung bes. aus Jes 60; vgl. im einzelnen V.6: 59,18; V.10: 61,10; 62,5b; 65,18; V.11: 60,16; V.12a: 60,5b.11b; V.12b: 60,4; V.13: 60,5; V.14: 60,5a; V.17: 65,3-5.

80 Die meisten halten Jes 66,18-24 oder große Teile davon für sek., z.B.: MARTI 413f, Glossen in V.19.20 (Listen), V.23f sek. 2.Jh.; BUDE 719f sek.; DUHM 488f, Glossen in V.19.20 (Listen), V.23 red.; FELDMANN 286 später als V.1-16; ELLIGER, Die Einheit 125, V.18-22 red.; V.23f Zusatz; ders., Der Prophet 140 ebenso; MUILENBURG 769.773; V.17-24 red., dabei V.24 ein noch späterer Zusatz; G.FOHRER, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 1965, 425, Nachtrag des 3. Jhs. von Jes 65 abhängig, V.21 darin sek.; ders., Das Buch Jesaja 274ff, ebenso, ferner sek. Listen in V.19.20; WESTERMANN 336, V.20.22-24 späte Korrektur der ursprünglichen, universalistisch ausgerichteten Verse 18.19.21; PAURITSCH 205.217, V.18-23 red., V.17.24 dabei sek.; WHYBRAY 290, Glossen in V.20.21; VERMEYLEN 501.514, V.18.19.21 ursprünglich, V.20.22.23f späte Korrekturen; MCKENZIE 209, 18-21 Zusatz mit Bewahrung ursprünglicher Gedanken; KOENEN 208.257, Listen in V.19.20 sek., V.23.24 Zusätze zum red. Text.

An der Einheitlichkeit von Jes 66,18-24 jedoch unter der Annahme einer späteren red. Abfassung halten fest: VOLZ 299; KESSLER, Studie 61f; ders., Zur Auslegung 338, und Komm. 102, Listen in V.19.20. jedoch sek.; BONNARD 490; SEHMSDORF 568.572; HANSON 388ff; SEKINE 52f.56f.182.

FISCHER 213 hat Zweifel an der Echtheit, hält diese aber nicht für unmöglich.

In der Regel werden die Listen in V.19.20 als spätere Glossierung angesehen. Beherrschend für die Annahme einer späten Abfassung für V.24 ist ein theologisches Vorurteil, das DUHM wie folgt formuliert: "Es ist traurig, daß ein Buch, das mit das Herrlichste, Erhabenste, Bedeutendste und Frömmste im ganzen AT. enthält, jetzt mit einem solchen dämonischen Mißklang schließt" (490, vgl. auch MARTI 414). So hat wahrscheinlich schon die Synagoge gedacht, wenn nach ihrer Leseordnung der vorletzte Vers wie am Schluß von Mal, Kigl, Pred noch einmal wiederholt werden muß, um das Prophetenbuch mit einem positiven Ausblick abzuschließen. Daß Trjs auch so gedacht haben soll, ist ein anderes, hermeneutisches Problem. Für ihn steht in der Frage der Endtheophanie das Problem der Gerechtigkeit an. Zur offenbaren Gerechtigkeit der Heilszeit gehört bei ihm auch die ewige Auslöschung der Gegner, die das Paradox der Ausmalung V.24 mit dem Ineinander von ständiger Verwesung (Wurmfraß) und Vernichtung (Feuerfraß) anzeigen möchte. Trjs kennt auch sonst keine Allversöhnung nach der Endtheophanie (vgl. 59,15b-20; 63,1-6). Daß hier im AT die einzige Parallele zu Bthhen 27,2f vorliegt, ist kein zwingender Grund zur Annahme späterer Abfassung. Wenn auch hier der Ansatz zur späteren Hölleinvorstellung gemacht ist, redet der Text noch nicht von einer immerwährenden Qual, sondern von ständigem Totsein in unbeholfenen Bildern. Ebenso wenig muß der nur noch in Dan 12,2 innerhalb des ATs belegte Begriff derāʾōn wegen später Abfassung des Danielbuchs im 2.Jh. den Nachtragscharakter und die Spätdatierung ausweisen.

81 Darauf weisen z.B. mit Recht hin PAURITSCH 206f; SEKINE 57; KOENEN 28-32.212-214.

82 So z.B. ELLIGER, Der Prophet 225; HANSON 162.388ff; SEKINE 57; KOENEN 212f.

Jes 66,18-24 "(18)Und ich ' ' 'komme'⁸³, um alle Völker und Zungen zu sammeln.

Und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen.

(19)Und ich richte unter ihnen ein Zeichen auf und entsende Entronnene von ihnen zu den Völkern: Tarschisch, 'Put'⁸⁴ und Lud, Meschek, Qeschet, Tubal und Jawan, (zu) den fernen Inseln, die keine Kunde von mir gehört und meine Herrlichkeit nicht gesehen haben.

Und sie werden meine Herrlichkeit unter den Völkern verkündigen.

(20)Und sie werden alle eure Brüder aus allen Völkern herbeibringen als Opfergabe für Jahwe auf Pferden, (in) Wagen, Sänften, (auf) Maultieren und schnellen Kamelen auf meinen heiligen Berg nach Jerusalem hinauf - hat Jahwe gesagt-, wie die Söhne Israels die Opfergaben in reinem Gefäß zum Hause Jahwes bringen.

(21)Und auch von ihnen werde ich Leute zu levitischen Priestern nehmen - hat Jahwe gesagt.

(22)Ja, wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich schaffen werde, vor mir Bestand haben, -Spruch Jahwes-, so wird auch euer Same und euer Name Bestand haben.

(23)Und es wird geschehen: Neumond um Neumond und Sabbat um Sabbat wird alles Fleisch kommen, um vor mir anzubeten - hat Jahwe gesagt.

(24)Und man wird hinausgehen und (mit Genugtuung) anschauen die Leichen der Leute, die von mir abfielen. Denn deren Wurm stirbt nicht und deren Feuer verlöscht nicht, und sie dienen zum Abscheu für alles Fleisch".

Wenn in einem Abschnitt des Tritojesajabuchs der Predigtcharakter des Textes klar zum Ausdruck kommt, dann in Jes 66,18-24. Einzelworte (V.18f.21.22.23), die z.T. auch formal durch Spruchformeln voneinander abgegrenzt werden (V.20.21.22.23), erhalten eine prophetische Kommentierung, wie der Wechsel der Redeform innerhalb von V.20 zeigt. Hier wird die Ineinanderverschränkung von Jahwespruch und prophetischem Kommentar deutlich. Der Anfang

⁸³ vgl. die Kommentare zur Textkritik

⁸⁴ vgl. die Kommentare zur Textkritik

ist trotz seiner formalen Kennzeichnung als Jahwewort vom Propheten in der Anredeform an seine Hörer ("eure Brüder") aufgegriffen und wird am Ende prophetisch erläutert: "wie die Söhne Israels die Opfergabe in reinem Gefäß zum Hause Jahwes hinbringen". Die starke Zergliederung in Einzelworte, die im Vergleich zum vorderen Rahmen Jes 56,1-8 sehr auffällig ist, spricht für den Charakter eines Florilegiums aus Tritojesajaworten unter universalistischem Thema. Die Stellung eines solchen Florilegiums am Ende von prophetischen Überlieferungseinheiten weist an sich eher auf die Hand eines Redaktors hin. Nun hat O.H.STECK eindrücklich gezeigt⁸⁵, daß Anlage und Gliederung von Jes 65 und 66 einander entsprechen und die Rückbezüge in den Textformulierungen von Jes 65f bis auf 63,7-64,11 gehen. Wie will man hier abspalten, und wo läge ein ursprünglicher Schluß der Sammlung Jes 56-66? Wie soll man sich Predigten Tritojesajas anders als redaktionell zusammengestellt vorstellen? Man sollte deshalb davon ausgehen, daß auch am Schluß in Jes 66,18-24 die Hoffnungen und Erwartungen dessen zum Ausdruck kommen, der in 56-66 hauptsächlich redet. Entweder liegt hier eine Sammlung von Worten Deuterojesajas vor, die sein Schüler Tritojesaja unter der Frage der Teilhabe der Völker am Endheil aufgreift und predigend erneuert, oder hier werden Worte Tritojesajas unter eben dieser Frage redaktionell zusammengestellt. In jedem Fall liegt es dem Text an der inhaltlichen Kongruenz zu Deuterojesajas Heilsuniversalismus, zu dem der Prophet Tritojesaja sich grundsätzlich bekennt oder nach der Sicht eines Sammlers bekannt hat. Diesen letzten Sachverhalt bringen die Übereinstimmungen im Buchrahmen Jes 56,1-8 und 66,18-24 zum Ausdruck.

Im Jahwespruch V.18f bildet V.18 die Zielangabe⁸⁶. Es geht um den Völkerzug zum Zion. Damit ist das Anliegen von Jes 60,3.4a und die Heilsansage von 56,8, wo ebenfalls qbs im pi. sogar dreimal begegnet, aufgenommen. Bereits dort wird bei der Anwendung des Begriffs qbs im pi. zunächst auf Israels Heimkehr aus der Diaspora und dann auf Menschen über Israels Grenzen hinaus deutlich, daß eine israelspezifische Tradition der prophetischen Heilserwartung, die auch Deuterojesaja in dieser Form noch aufnimmt⁸⁷, nun auf die Gójim übertragen ist: mit der Endtheophanie sammelt Jahwe selbst die Völker

85 STECK, Beobachtungen 103-116

86 KESSLER, Komm. 101f, stellt die Erwägung an, ob V.18 die Sammlung der Völker bei Jerusalem zum Endgericht und zur Vernichtung der gegen den Zion anstürmenden Heiden meint.

87 Jahwe sammelt die Zerstreuten Israels in der Heilszeit; so z.B. Dt 30,4; Jes 11,12; Jer 23,3; 29,14; 31,10f; 32,37; Ez 11,17; 20,34.41; 34,13; 36,24; Zeph 3,19; bei Dtjs Jes 40,11; 43,5; 54,7. Vgl. zum Motiv N.MENDECKI, Die Sammlung und die Hineinführung in das Land in Jer 23,3; Kairos 25 (1983) 99-103.

zum Zion, wie er zuvor Israel zum Zion sammelt. Diese unerhörte Gleichsetzung der Völker mit Israel in der Heilszeit deutet sich schon Jes 56 verhalten an. Ging es in Jes 56,7 um die kleine Gruppe von Fremden in Israel, die sich Jahwe anschlossen, aber doch eben auch um die Anzeige des Tempels von Jerusalem als "Bethaus für alle Völker" in der Zukunft, ging es in 56,8 als einem weiterführenden Gottesspruch ängstlich um "noch mehr" als um das Gottesvolk Israel und die sich ihm anschließenden jahweverbundenen Fremden in Israel, so kommt die Aussage in V.18 nun auf den Punkt: "alle Völker und Zungen"⁸⁸. Damit ist die Andeutung von Jes 59,19 weitergeführt und überboten: "dann fürchtet man im Westen den Namen Jahwes und im Osten seine Herrlichkeit". Wurde dort die Jahwefurcht durch das Gericht bei der Endtheophanie (Jes 59,18) ausgelöst, so nun in 66,18f durch Jahwes Heilswillen auch für die Völker. Es mag reizvoll erscheinen, in diesem Zusammenhang die Abschlußglosse in Jes 59,18 "bis hin zu den Inseln übt er Vergeltung" zu 66,19 in Beziehung zu setzen. Die Gerichtstheophanie für die Inseln bleibt danach nicht Jahwes letztes Wort; dieses gilt vielmehr der Teilhabe der Inseln am Endheil. Hat der Verfasser von Jes 66,19 die Glosse gekannt und sie korrigiert oder aber ist, was man eher annehmen möchte, die Glosse in 59,18 eine Korrektur am Heilsuniversalismus Tritojesajas, der in 66,18f schrankenlos wird und sich ab Jes 60 dieser Grenzenlosigkeit nähert? In Jes 66,18f wird auch der Horizont von 60,13 noch einmal erweitert. Hier ist zwar ganz allgemein von Völkern und Königen die Rede, aber der Text 60,4ff läßt erkennen, daß es mehr die ehemaligen Unterdrücker des Gottesvolkes sind, die zur Wiedergutmachung "sich sammeln" (60,4a). Jes 60,1-3 wird nun in Jes 66 grenzenlos erweitert: alle Völker kommen zum Zion. Das Sehen der Herrlichkeit Jahwes vom Zion ist nun nicht begleitender Nebenumstand ihres Zugs zur Wiedergutmachung; sie werden vielmehr in das Endheil dem Gottesvolk gleichwertig einbezogen. Jes 61,6 setzt mit der Anerkennung des Priesterdienstes Israels für die Welt als "Diener unseres Gottes" die Dienstbarkeit der Völker gegenüber Israel und zugleich die Mittelbarkeit ihres Jahweverhältnisses in einem neugewonnenen monotheistischen Glauben voraus. In Jes 66,18f ist diese Dienstbarkeit von den Gójim genommen, und wird die Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit: die Völker bedürfen des Priesterdienstes Israels in der Heilszeit nicht mehr. Damit wird in V.18 zugleich eine Funktion des Gottesknechts von Jahwe selbst wahrgenommen. Denn nach Jes 42,1.4; 49,6 sollte jener geheimnisvolle Ebed die Erkenntnis des einen Gottes zu den Völkern

88 Vgl. Dan 3,4.7.29; Sach 8,23.

bringen. Nun übt in der Heilszeit Jahwe selbst zunächst wie in Zeph 3,9 das Völkeramt des Ebed aus. V.19 detailliert und expliziert dann diese völlig neuartige Aussage.

Jahwe sammelt die Völker, indem er ihnen ein Zeichen gibt. Es ist die zuvor genannte Entsendung der "Entronnenen" zu den Völkern. Im jetzigen Kontext von Jes 66,5-17 denkt man natürlich an eine Bezugnahme auf 66,16: "Ja, mit Feuer hält Jahwe Gericht und mit seinem Schwert über alles Fleisch, und zahlreich werden die (Schwert-)Durchbohrten sein". Es müßte dann um ein Gericht gehen, das am Zion stattgefunden hat, wie es auch V.24 zu erkennen gibt, und das sowohl Gojim als auch vor allem die Aufrüher gegen Jahwe im Gottesvolk selbst erfaßt. Hier gäbe es schon Entronnene. So rechnet der Schluß des Sacharjabuchs Sach 14,12ff, der dem Tritojesajaschluß wie auch Jes 60 in einigen Motiven nahesteht⁸⁹, mit der Vernichtung der Völker im Völkersturm auf Jerusalem an den Mauern Zions (Sach 14,12-15). Dort werden "Entronnene" zwar nicht zu Missionaren, aber zu Jahweverehrern (Sach 14,16). Stehen beide Texte in der Tradition vom endzeitlichen Völkerzug gegen Jerusalem, und wird diese dem jeweiligen prophetischen Anliegen entsprechend abgewandelt? Das ließe sich durchaus denken. Näher liegt es jedoch, mit einer Bezugnahme auf Ansagen Deuterojesajas wie Jes 42,12 oder 45,20ff, den Text vom Rechtsstreit Jahwes mit den Völkern um seine Einzigartigkeit, zu rechnen. In Jes 45,14-25 sind die Entronnenen solche, die den Siegeszug des Kyros überlebt haben: "**Versammelt euch und kommt** alle herbei, tretet herzu gemeinsam ihr **Entronnenen der Völker...**(20)...Wendet euch zu mir und laßt euch erretten, ihr Menschen aus den **fernsten** Ländern der Erde, denn ich bin Gott und sonst niemand (V.22)". Die endzeitliche geschichtliche Errettung Israels bringt den Völkern nach der Botschaft Deuterojesajas den Gottesbeweis für Jahwe und die entscheidende Jahweerkennntnis. "Nur bei Jahwe - sagt man von mir - gibt es Rettung und Schutz. Beschämt kommen alle zu ihm, die sich ihm widersetzen(24). Bei Jahwe bekommen ihr Recht und ihren Ruhm alle **Nachkommen** (zära^c) Israels(25)". Der Schluß der Einheit Jes 45,25 berührt sich auffallend mit 66,22: "Ja, wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich schaffe, vor mir Bestand haben, so hat auch eure Nachkommenschaft (zar^ckäm) und euer Name Bestand", wie 45,18 auch von Erschaffung des Himmels und der Erde, freilich nicht des neuen Himmels und der neuen Erde, spricht. Ebenso gut möglich ist eine Bezugnahme auf Jes 42,12: Hier werden die Weltbewohner und die belebte Welt überhaupt zu Herolden der Endtheophanie Jahwes bei der Er-

89 Vgl. dazu im einzelnen HANSON 388ff; zu Jes 60: 390.

lösung seines Volkes. Eine enge Parallele dazu liegt auch in Jer 31,10 vor. Dort geht es um die spezielle Ansage der heilszeitlichen Sammlung Israels durch Jahwe im Zeugnis der Völker für die fernsten Inseln. Bei einer Bezugnahme von Jes 66,18f auf Ansagen Deuterocesajas⁹⁰ muß V.19 nicht auf dem Hintergrund eines Vernichtungsgerichts an den Völkern verstanden werden⁹¹. Der Begriff "Entronnene" ist eher ein Ausdruck für die zu Jahwe bekehrten Heiden⁹², Zeichen einer Bekehrung, deren bescheidene Anfänge Tritocesaja schon für seine Gegenwart in Jes 56,6f anzeigt: "Die Fremden, die sich Jahwe angeschlossen haben, die ihm dienen und seinen Namen lieben, um seine Knechte zu sein...sie bringe ich zu meinem heiligen Berg und erfülle sie in meinem Bethaus mit Freude". Ebendort nimmt er auch am Ende Jes 56,8 die Vollendung dieses Anfangs in Blick. V.19 weist auch sonst auf die Heilsansage Deuterocesajas zurück. Auch dort wird das Werk des Gottesknechts an den Gojim dem Werk Jahwes selbst beigeordnet: "Horcht her, ihr Völker, hört auf mich, ihr Nationen! Denn von mir kommt die Weisung und mein Recht wird zum Licht der Völker" sagt Jahwe nach Jes 51,4 in Entsprechung zur Bestallung des Ebed (Jes 42,1.4; 49,6). Die unerhörte Botensendung selbst ist das Zeichen⁹³, das Jahwe der Völkerwelt aufrichtet: bekehrte Heiden werden zu Missionaren der Weltvölker, zu Mandatsträgern der jahweeigenen und in den Ebed-Liedern auf den Gottesknecht übertragenen Völkermission. Daß Jes 42,1-4 im Hintergrund der Ansagen steht, zeigt die letzte Größe der Völkerschaftenliste⁹⁴: die "fernen Inseln". So schließt auch das erste Gottesknechtslied mit der Feststellung: "auf seine Tora warten die Inseln". Die Bekehrten aus den Gojim selbst übernehmen nach dem Jahwewort Jes 66,18f die Völkerfunktion des deuterocesajanischen Gottesknechts⁹⁵. Sie werden zu den Gojim **gesandt**, wie der Gottesknecht-Prophet der Heilszeit nach Jes 61,1 zu Israel **gesandt** wird. Diese unerhörte Übertragung⁹⁶ zeigt wieder einmal, daß im Tritocesaja-

90 So auch KOENEN 210f.

91 So auch G.RINALDI, *Gli 'scampati' di Is.66,18-22*, in: *Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8*, *Mémorial A. Gélin*, 1961, 109-118.

92 Vgl. DUHM 487; FOHRER 284; M.KOCH, *Tarschisch und Hispanien*, Berlin 1984, 98; KOENEN 210f Anm.12.

93 So auch WESTERMANN 337.

94 Die Völkerliste umschreibt die Grenzen der damals bekannten Welt aus dem Blickwinkel Israels mit Ausnahme des Ostens und Südostens, den Jes 59,18f auffallenderweise nennt. Will sie den Bereich der einstigen Unterdrücker, deren Dienstbarkeit 61,5-7 voraussetzt, von der Gleichwertigkeit vor Jahwe ausnehmen? Dann wäre die Liste doch wohl ein späterer Zusatz. Im Südosten wohnen die Edomiter, deren Vernichtung 63,1-5 in Blick nimmt. Zu den Angaben der Liste vgl. im einzelnen die Kommentare und Monographien z.St..

95 Dieses vermerkt in einer kurzen Notiz auch jetzt KOENEN 211 Anm.13: "Die pitim setzen damit die Tätigkeit des Gottesknechts fort".

96 Vgl. WESTERMANN 337.

buch die Gottesknechtslieder Jes 42,1-4.5-9;49,1-6⁹⁷ als noch nicht eingelöste heilszeitliche Verheißung verstanden sind. Sie verrät zudem auch eine neue, die bisherigen Deutungen ergänzende Antwort auf die Frage nach dem Geheimnis des Gottesknechts: die Funktion des Ebed an den Völkern übernehmen Jahwegläubige aus den Völkern selbst, wie Tritojesaja als Prophet der Heilszeit die Israelfunktion des Ebed übernehmen soll.

Ausweis der Hinwendung der Völker zum Jahweglauben ist die Darbringung von Opfergabe⁹⁸ zum Zion. Die in Jes 60,4.9 thematisierte Heimbringung der Diaspora, in Übereinstimmung mit Deuterojesaja 49,18, wird hier in übertragenem Sinne gedeutet als Dankesgabe für die Errettung und Heilung aus der Blindheit zur wahren Gotteserkenntnis (42,7)⁹⁹. Durch solche Dankwallfahrt wird das Haus Jahwes auf dem Zion zur Proseuche aller Völker, wie es in Jes 56,7 angezeigt wurde. Daß unser Vers in Korrespondenz zu dieser Erwartung steht, zeigt die gemeinsame Zielangabe "auf meinem heiligen Berg" (Jes 56,7; 66,19). "Gebethaus" ist die spätere Funktionsbestimmung der Diasporasynagoge im Unterschied zur Lehrhaus-Synagoge im Land des Tempels selbst¹⁰⁰. Der synagogale Zuschnitt der Erwartung ist deutlich auch in V.23 gegeben. War in Jes 56,7 noch von Brandopfer und Schlachtopfer auf dem Altar im Hause Jahwes die Rede, so werden hier im Sinne einer Spiritualisierung der Kultbegriffe die kultischen Betätigungen der erretteten Gojim auf die Darbringung von Mincha zurückgenommen. Die Dankwallfahrt der Gojim zum Tempel mit der Diaspora als Weihegeschenk wird verglichen mit der Darbringung von Opfergaben "in reinem Gefäß" durch die Söhne Israels. Auffallend ist in diesem Vergleich die Betonung der toragemäßen Reinheit des Gefäßes für Mincha. Im Vergleich ist damit kaum an die Sach 14,15 nahestehende Liste der Transporttiere und -mittel, sondern eher an die kultische Reinheit des ganzen Vollzugs einschließlich der Gojim selbst, als der eigentlichen Transporteure der heimkehrenden Diaspora, gedacht¹⁰¹. Soll mit diesem Vergleich die Auflösung einer weiteren Prägorative Israels vor den Völkern indirekt angedeutet werden? Stehen die erretteten Völker auf der gleichen Stufe kultischer Reinheit

⁹⁷ Ob in V.19 šār lo' šām'û eine Anspielung auf das vierte Gottesknechtslied Jes 52,15 und šim'î auf š'mū'ā in 53,1 ist, wie KOENEN 211 Anm.13 vermutet, bleibt wohl schwierig zu klären.

⁹⁸ minha ist hier im Unterschied zu V.20b kaum im opferterminologischen Sinn gebraucht, sondern eher in der allgemeinen Bedeutung von Huldigungsgabe wie z.B. in Ps 96,8; 2Chr 32,23.

⁹⁹ Vgl. Zeph 3,10.

¹⁰⁰ Dazu vgl. grundlegend M.HENGEL, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: Tradition und Glaube. FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 157-184.

¹⁰¹ So auch SEHMSDORF 572 und SEKINE 56 (die Völker werden "für kultfähig erklärt"); dagegen KOENEN 209: das Tertium comparationis sei die Sorgfalt beim Transport.

mit dem Rest-Israel nach der Theophanie? Für diese Deutung spräche die Fortsetzung in V.21 mit einem weiteren Jahwespruch.

"Und auch von ihnen nehme ich Leute zu levitischen Priestern". Wie das Gottesvolk sind auch die erretteten Gojim berechtigt, den Priesterdienst in Jerusalem auszuführen. Die Deutung des "auch von ihnen nehme ich" auf die Heidenvölker ist freilich umstritten. Syntaktisch könnte sich diese Wendung auch auf die zuvor genannten יְהוּדֵי הַקָּמָר, d.h. auf die Juden aus der Diaspora, beziehen, und wird wegen der Unerhörtheit des Gedankens der Teilhabe der Gojim am levitischen Priesterdienst von den meisten auch so ausgelegt¹⁰². Der Bezug auf die Völker bleibt jedoch zwingend aus folgenden Gründen:

1. Daß die aus der Diaspora heimgebrachten levitischen Priester ihre ererbte Funktion im Tempel aus Gründen kultischer Reinheit oder anderer Ursachen heraus nicht ausüben dürften, ist im Tritojesajabuch sonst nicht vorausgesetzt oder angesprochen. Als Beitrag zur Lösung einer solchen Problematik bleibt die Aussage viel zu knapp und undeutlich.

2. Eine solche geschichtlich vorauszusetzende Zurückweisung vom Tempeldienst ist für die frühnachexilische Zeit auch historisch kaum nachvollziehbar. Der Wiederaufbau des Tempels, die Wiederinstallierung des Opferkults und des Priesteramts nach den alten Ordnungen geschehen nach der Darstellung des Esrabuchs und nach indirekten Hinweisen bei Haggai ja gerade durch die Initiative der Diaspora und ihrer Priesterschaft. Die Qualifikation zum Tempelpriesteramt war, wie aus einem ähnlich gelagerten Fall in Hag 2,11-14 und Esra 4,1-3 geschlossen werden kann, ja gerade eher von den im Lande Zurückgebliebenen zu erbringen.

3. Nur in Bezug auf priesterliche Möglichkeiten für die Gojim wird die korrespondierende Rahmenseite Jes 56,7 interpretierend weitergeführt. Dort ist die Rede von den Brand- und Schlachtopfern der Fremden auf dem Altar des Hauses Jahwes, ohne daß das Subjekt der Darbringung klar benannt wäre. Diese offene Frage beseitigt nun V.21 in überbietender Weise.

4. Die Deutung auf die Gojim allein liegt im Duktus der universalistischen Tendenz von Jes 66,18ff. Nach V.19 treten bekehrte Gojim in das missionarische Amt des Gottesknechts ein. V.20 bringt in einem Vergleich die kulturelle Gleichwertigkeit der Völker, die sich Jahwe anschließen, mit Israel in der Israel aus den Völkern heraushebenden Reinheit zum Ausdruck. In der Kon-

102 Z.B. MARTI 413; DUHM 489; VOLZ 299; KESSLER, Studie 62; ders. Komm. 103, und viele andere. Unsicher bleibt FOHRER 284 Anm.88. Unsicher, aber die Deutung der Heiden favorisiert BONNARD 493; schwankend ist auch FISCHER 217. Die Deutung auf die Heiden vertreten DELITZSCH 683; FELDMANN 295; GLAHN 107; ZIEGLER 189; MUILENBURG 722; WESTERMANN 338; PAURITSCH 209; WHYBRAY 291f; WODECKI, Der Heilsuniversalismus 251; KOENEN 209.211.

sequenz solcher universalistischen Offenheit läge nun auch die Übernahme des Priesteramts durch die Gojim¹⁰³. Diese Tendenz wird in V.23 fortgesetzt, wenn die Völker den jüdischen Festkalender mit dem Sabbat, dem Zeichen der jüdischen Integrität und exklusiven Zugehörigkeit zu Jahwe, übernehmen. Die Deutung von mehäm auf Juden der Diaspora ist in einem solchen Duktus nicht gegeben.

5. Wenn Jes 61,6 zur ursprünglichen Tritojesajasammlung gehört, bekommt V.21 einen klärenden, überbietenden Sinn. Ist dort vom Priesterdienst Israels für die Gojim, die zu Jahwe als ihrem Gott gefunden haben, die Rede, so wird diese Erwartung am Ende noch einmal überboten: die Gojim selbst partizipieren an der priesterlichen Mittlerschaft. Die polarisierende Korrespondenz zwischen Jes 66,21 und 61,6 ist auch gegeben, wenn dieser Vers ein späterer Zusatz sein sollte. In diesem Fall würde Jes 61,5f die unerhörte universalistische Tendenz von 66,18ff vorweg korrigieren.

Ein Gegenargument gegen diese Interpretation bietet freilich auf den ersten Blick V.22 mit seiner bekräftigenden (ki¹⁰⁴) Aussage. Man könnte von daher für V.22 fragen¹⁰⁴, wie denn durch eine Berufung von Nicht-Israeliten zum Priesterdienst die biologische Fortexistenz Israels (zar^ca käm), welches hier zunächst angedredet zu sein scheint, und sein Ansehen (šimkäm) gesichert sein dürften. So verstanden besteht zwischen V.21 und V.22 ein Bruch, der z.B. durch Ausscheidung von V.21 als sekundär etwa durch G.FOHRER¹⁰⁵ oder durch redaktionsgeschichtliche Trennung von V.18.19.21 einerseits und V.20.22-24 andererseits bei CL. WESTERMANN¹⁰⁶ beseitigt wird. Das betuernde einleitende ki verbietet es nun aber auch, V.22 als eine gewisse Korrektur zu V.18-21 zu verstehen in dem Sinne, daß durch die Teilhabe der Heiden Israels voraufgehende Erwählung nicht infragegestellt, sondern eher wie nach Jes 45,25 Israels Ruhm vermehrt wird. Vielleicht liegt doch ein völlig anderes Verständnis dieses so schwierigen Verses im Sinne der mit V.18-21.23 vorgegebenen Tendenz nahe. Die Hauptstichworte von V.22 "Same" und "Name" haben ihre Entsprechung in dem zu Jes 66,18-24 parallelen Vorderrahmen 56,1-8¹⁰⁷. "Name" begegnet dort zweimal, und um das Problem der Nachkommenschaft geht es sach-

103 Treffend WODECKI ebd.: "Hier stoßen wir bis zum sog. kultischen Universalismus vor. Das ist um so beachtlicher, als diese Ankündigung in einer Zeit entstand, als die priesterlichen Funktionen in Israel erblich, nur auf den Stamm Levi und die Nachkommen Aarons beschränkt waren.

104 So SEHMSDORF 567.

105 FOHRER 283, 284 Anm.88.

106 WESTERMANN 335f.

107 So auch SEKINE 57.

lich in Jes 56,3-7. Nur werden dort die Fremden und Verschnittenen mit diesen Begriffen verbunden. Ob es nicht möglich sein sollte, angesichts des häufigen Wechsels der Redeformen in Jes 66,18-24 V.22 auf die sonst durchweg erwähnten Gojim zu beziehen, die nun der Prophet in einem neuen Anlauf direkt ansprache¹⁰⁸? Man möchte damit rechnen, weil der Kontext diese Deutung nahelegt. Möglicherweise ist wegen der Unerträglichkeit der Aussagen in V.21 der Wortlaut auch durch Überarbeitung sekundär geändert worden, um die Prärogative Israels im Priesteramt festzuhalten, und hat bei Tritojesaja einmal ken ja^{ca} mod zar^{am} w^{simam} ("so hat ihr Same und Name Bestand") gestanden. K. KOENEN¹⁰⁹ weist anderenfalls den einfachsten Weg, der dem Kontext entspricht. Er sieht die Anrede nicht wie in V.20 an Israel gerichtet, sondern an die in der Heilszeit neukonstituierte Gemeinde, in der alle nationalen Grenzen überwunden sein werden. Bei einem Bezug von mehäm auf die Gojim wird auch der Vordersatz in V.22 ("wie der neue Himmel und die neue Erde, die ich schaffe, vor mir Bestand haben...") sinnvoller. Hier spielt der Prophet ohne Zweifel auf Jes 65,17f an. Dort aber ist von der Erschaffung **neuer** Ordnungen die Rede, die Bestand haben sollen. Der Akzent liegt dort auf dem Innovativen, mit dem Früheres, bisher Gültiges, überholt werden soll. "Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemandem mehr in den Sinn. Nein, ihr sollt euch ohne Ende freuen und jubeln über das, was ich erschaffe" (Jes 65, 16b-18). Die Bezugnahme von V.22 auf Jes 65,17 spricht gerade gegen ein Verständnis von V.22 als einer Zusicherung der auch in der Heilszeit bleibenden traditionellen priesterlichen Ordnung Israels; sie erfordert vielmehr eine Veränderung. Wenn die Neuerung und Überholung des bisher Gültigen in der Teilhabe der Gojim am Priestertum besteht, dann gewinnt V.22b seine besondere Bedeutung: dieser Priesterschaft aus den jahwegläubigen Gojim wird wie den Priestern aus Aaron in Israel bleibender Bestand zugesichert. Die Verse 21 und 22 bilden dann eine für orthodox-legitimistische Kreise unerhörte Aussage¹¹⁰: die Prärogative Israels geht in der Heilszeit verloren. Die jahwegläubigen Gojim bedürfen des Mittlerdienstes Israels nicht mehr. Es ist nun klar, wer die in Jes 56,7 in Aussicht genommenen Brand- und Schlachtopfer der Fremden auf dem Zion darbringen dürfte. In der Heilszeit

108 Ähnlich FELDMANN 296.

109 KOENEN 211 Anm.17; vgl. auch SEHMSDORF 573.

110 So auch GLAHN 107f; WESTERMANN 338. WODECKI, Der Heilsuniversalismus 251, nennt die Berufung von Heiden zum Priestertum mit Recht "umstürzlerisch"; ebenso ders., ŠLĤ dans le livre d'Isaïe: VT 34(1984)(482-488)486.

wird der Tempel auf dem Zion zum Weltheiligtum von Juden und Nichtjuden in gleichberechtigter Partnerschaft. Das bleibt die letzte Konsequenz der in der Verkündigung Deuterocesajas besonders in den Liedern Jes 42,1-4; 49,1-6 erfolgten universalistischen Öffnung. Unser Tritocesajatekt zieht sie. Ein halbes Jahrtausend später hat der Prophet Jesus von Nazareth in einer prophetischen Zeichenhandlung im Tempelvorhof der Heiden diese eschatologische Gleichordnung und Aufhebung der Erwählung Israels proleptisch demonstrativ vollzogen, indem er den Tempel der heidnischen Münze und den nicht jüdisch-priesterlich geprüften Opfertieren öffnete und ihn so "zum Bethaus aller Völker" machte (Mk 11,15-17) und doch zugleich im Sinne von Jes 66,20b auf kultische Reinheit achtete¹¹¹. Ihn hat diese unerhörte prophetische Erneuerung der Tritocesajaansage das Leben gekostet. Die Bestätigung seiner Zeichenhandlung und des Martyriums für sein Evangelium sah die jüdische Urchristenheit durch seine österliche himmlische Auferstehung gegeben. Diese wiederum hat die Urchristenheit theologisch konsequent zur Einlösung von Jes 56,7f und 66,18f als Verheißung getrieben: zur Missionierung der Weltvölker. Die Völker treten in die Erwählung Israels ein. Das zeigt in seiner Weise auch der Jahwespruch V.23 an. Wie Sach 14,16 eine alljährliche Wallfahrt der Völker zum Laubhüttenfest nach Jerusalem für die Heilszeit in Blick nimmt, so erwartet der Prophet hier die Anbetung der Völker nach dem jüdischen Festkalender, d.h. dessen Übernahme als Konsequenz der Teilhabe am Jahweglauben. Nach Jes 56,2.4.6 gehört die Sabbatobservanz zum Kennzeichen des wahren Judeseins. Die Sabbathalacha Jes 58,13f bestätigt dieses genuine Kennzeichen jüdischer Integrität in der Welt, wie es auch der Sabbatheologie der Priesterschrift entspricht¹¹². So bekennen sich in Jes 66,23 die Weltvölker wie Israel zu Jahwe und zur Existenz als Jahwevolk. Der letzte Unterschied zwischen Israel und den Völkern ist aufgehoben.

V.24 teilt noch ein weiteres Zeichen der Hineinnahme der Völker in das Israel der Heilszeit mit. Zusammen mit dem Rest-Israel freuen sich die jahwegläubigen Gojim¹¹³ an der heilszeitlichen Erlösung der Frommen beim Anblick des ewigen Vernichtetseins der jüdischen synkretistischen Frevler, die zur Zeit des Propheten noch das große Wort haben und die Anawim bedrängen (Jes 66,5). Es ist möglich, daß V.24 auf Jes 50,11 im Rahmen der Nachinterpretation

111 Mk 11,16.

112 Vgl. z.B. Ex 31,12-17 im Zusammenhang mit Gen 2,1-4a.

113 "Alles Fleisch" meint wie Jes 40,5 die Weltbevölkerung, die hier zum Glauben an Jahwe gekommen ist.

tion (50,10f) des dritten Gottesknechtslieds (50,4-9) zurückgreift. Mit diesem Schluß wird der heilsuniversalistische Ansatz des Tritojesaja bis in die letzte Konsequenz hinein ausgezogen: die jahwegläubigen Gojim zeigen sozusagen jüdische Emotionalität.

Für die spezielle Fragestellung nach der Rezeption von Sätzen und Gedanken der Gottesknechtslieder in Jes 66,18-24 bleibt vor allem der Anfang V.18f wichtig. Die Hinführung der Völker zur Jahweerkennung und vollen Teilhabe am Heil auf dem Zion beginnt mit der Übertragung des Völkeramts des Gottesknechts auf Gerettete aus den Völkern selbst.

Man kann das Unerhörte dieser Übertragung nur richtig erfassen, wenn man sich daneben die Rezeption der Gottesknechtslieder im Deuterojesajabuch selbst vor Augen stellt. Auf der Redaktionsstufe des Einbaues der Gottesknechtslieder in Jes 40-55 als noch nicht eingelöster Ansagen des Propheten erscheint eher Israel selbst als der in Jes 42,1 erwählte Gottesknecht¹¹⁴, wobei sich in merkwürdiger Verschränkung das in den Liedern ansichtige ideale Israel¹¹⁵ und das im Gesamtkontext angesprochene Israel der Gegenwart¹¹⁶ und der Heilszeit¹¹⁷ gegenüberstehen. Am Schluß des Deuterojesajabuchs in seiner letzten Fassung erscheint Israel selbst als der Weltzeuge¹¹⁸, auf den die Funktionen des Gottesknechts an den Völkern übergegangen sind in einer Art "messianischer" Nachfolge der Davididen durch die von Gott verfügte Übertragung des Davidsbundes auf das Gottesvolk: "Ich will einen ewigen Bund mit euch schließen gemäß der beständigen Huld, die ich David erwies. Siehe, zum Zeugen für die Völker machte ich ihn (einst), zum Fürsten und Gebieter der Nationen. (Aber nun gilt:) Völker, die du nicht kennst, wirst du rufen; Völker, die dich nicht kennen, eilen zu dir um Jahwes, deines Gottes, des Heiligen Israels willen, weil er dich herrlich gemacht hat" (Jes 55, 3b-5)¹¹⁹. In Jes 43,21 kündigt Jahwe zuvor an: "das Volk, das ich mir erschaffen habe, wird meinen Ruhm verkündigen". Hier ist Israel zur Weltzeugenschaft für Jahwe geschaffen und berufen, wie der Gottesknecht in Jes 42,1

114 Vgl. Jes 41,8f in richtigstellendem Vorgriff auf 42,1; 42,19 in Bezugnahme auf die Sendung des Knechts in 42,1-4 und auf seine Tora (42,4; 42,21); vielleicht auch in 42,20b ("die Ohren hat er offen und hört doch nicht") Bezugnahme auf 50,4f. 43,10a ("Ihr seid meine Zeugen, Spruch Jahwes, nämlich mein Knecht, den ich erwähle") nimmt Bezug auf 42,1. 44,21 Erschaffung wie in 42,6; 49,5. 45,4 Erwählung wie in 42,1. Beachte bes. in 49,3 die Israelglosse; vgl. auch die Septuaginta in 42,1.

115 Vgl. dazu H.J. HERMISSON, Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja: ZThK 79(1982)1-24.

116 Jes 42,19f.

117 Dieses wird neben Jes 55,3-5 wohl im idealen Gottesknecht der Lieder 42,1-4.5-7 und 49,1-6 dargestellt.

118 Vgl. jedoch auch schon die Zeugenschaft Israels vor den Völkern in Jes 43,10.21; 44,8.

119 Vgl. zur letzten Aussage die Verherrlichungszusage an den Knecht Israel in Jes 49,3.

und 49,1.5. Der Schluß des Tritojesajabuchs steht dazu in einem überbietenden Gegensatz; er weiß es anders. Das Völkeramt des Gottesknechts, welches das Deuterojesajabuch letzter Hand auf Israel überträgt, wird in der Heilszeit nicht Israel wahrnehmen, sondern geht auf die Ersten aus den Völkern selbst über. Nun sind diese von Jahwe zu den Völkern **gesandt**, wie Jes 42,19 Israel als Knecht kennt, den Jahwe **sendet**. Diese Unerhörtheit im Handeln Jahwes macht den Zeichencharakter der Sendung aus, von dem Jes 66,19 ausdrücklich spricht. Jes 66,18f bleibt eine im Alten Testament einmalige Überbietung der Deuterojesajabotschaft von der Aufgabe Israels an den Völkern.

4.

Die Ergebnisse der Analyse von Jes 59,21; 61,1-3, 66,18-24 liefern wichtige Einblicke in eine frühe Rezipierung, Deutung und Traditionsgeschichte der Gottesknechtslieder Deuterojesajas. Alle drei Texteinheiten kennen die Deuterojesajaüberlieferung einschließlich der Gottesknechtslieder und ihrer frühesten Nachinterpretationen. Genauer: mit Sicherheit sind Jes 42,1-4; 42,5-7; 49,1-6; 49,8+9, wahrscheinlich aber auch 50,4-9 und 50,10f vorauszusetzen. Anspielungen auf das vierte Gottesknechtslied 52,13-53,12 bleiben möglich.

Allen drei Tritojesajatexten ist gemeinsam, daß sie die Gottesknechtslieder und ihre Fortschreibungen in Jes 40-55 nicht als Äußerungen des Deuterojesajas über einen Zeitgenossen oder über sich selbst aufgreifen, sondern als eschatologische Verheißungen verstehen. Damit ist spätestens mit Tritojesaja auch ein futurisches Verständnis der Ebedlieder als prophetische Weissagungen für die Heilszeit in der Deutungsgeschichte der Lieder gegeben. Dieses Neuverstehen basiert auf dem hermeneutischen Grundsatz Tritojesajas, daß durch das Ausbleiben der Endtheophanie und des wunderbaren Exodus aus dem Exil zum Zion im faktischen Geschichtsverlauf und des damit nach Deuterojesaja fälligen Geschichtsbeweises der Alleinigkeit Jahwes als Gott die Ansagen seines Lehrers nicht hinfällig geworden sind, sondern weiter ihrer Erfüllung unter veränderten geschichtlichen Umständen harren. Der Prophet stellt sich deutend diesen Veränderungen. Jes 59,21 und 61,1-3 verstehen in ihrer Rezeption der "Gottesknechtsverheißung" den Ebed als einen Propheten, d.h. als eine Individualgestalt. Darin stimmen beide Texte mit den genannten frühen Fortschreibungen der Gottesknechtslieder überein, stehen aber im Gegensatz zur Rezeption und zum Kontext der Lieder in letzter Fassung von Jes

40-55: das Jahwezeugnis des Knechts vor den Völkern bis an die Enden der Erde, das sich ja nicht ereignet hat, geht dort auf den Gottesknecht Israel in der noch ausstehenden Heilszeit über.

Die Rezeption der Ebed-Tradition in Jes 59,21 und 61,1-3 läßt erkennen, daß es in der Frage nach dem Geheimnis des Gottesknechts der Lieder von Anfang an eine kollektive (Deuterojesajabuch als Einheit)¹²⁰ und eine individuelle Deutung (frühe Nachinterpretation durch Fortschreibung der Lieder, Tritojesajabuch)¹²¹ zugleich gegeben hat. Wenn nun Jes 59,21 von Nachfolgern des ersten prophetischen Gottesknechts der Heilszeit spricht, verbindet dieser Text in eigenartiger Weise zugleich eine individuelle und eine neuartige kollektive Deutung. Eine völlig andere kollektive Deutung verrät Jes 66,18f: hier wird die Funktion der Völkermission des Ebed der Lieder auf die ersten jahwegläubigen Gojim der Heilszeit übertragen. Stammen die drei untersuchten Texte alle von dem gleichen prophetischen Prediger, den wir Tritojesaja nennen, dann liegt diese kollektive und individuelle Deutungsalternative in der Theologie des Propheten selbst. Zumindest ist sie in der Theologie des Tritojesajabuchs als Dokumentation einer bestimmten prophetischen Jerusalemer Schulrichtung gegeben. Dabei findet eine klare Aufteilung der Funktionen des Ebed beim Anbruch der Heilszeit statt: sein Israel-Amt wird vom Propheten selbst wahrgenommen, sein Völker-Amt durch die ersten jahwegläubigen Gojim. Beide Größen sind Mandatsträger des zur Endtheophanie gekommenen Gottes: der eine für Israel, die anderen für die Völker. Für beide wird das Gesandtsein durch Jahwe ausdrücklich festgestellt (Jes 61,1; 66,19).

In dieser Teilung und Übertragung der wichtigsten Teilfunktion des Gottesknechts auf die Gojim selbst liegt frömmigkeitsgeschichtlich gesehen eine unerhörte Provokation Israels in der Tritojesajazeit¹²². Der Prophet der Heilszeit als Gottesknecht an Israel bringt Israel Mischpat und Tora (Jes 59,21), wie es 42,2.4 für die Völker ins Auge faßt, und setzt diese göttliche Rechtsordnung auf sozialem Gebiet in Israel durch (61,1-3). Die "Gottesknechte aus den Gojim" in der Heilszeit Jes (66,18f) nehmen Funktionen wahr, die Jes 40-55 als Gesamtheit für das Israel der Heilszeit vorsieht. Die Folge ihres Zeugnisses besteht nach Jes 66,21-24 darin, daß der Unterschied zwischen dem älteren erwählten Gottesvolk und den zum Jahweglauben gekommenen Völkern aufgehoben ist; diese werden in das Heil vom Zion und in

¹²⁰ Vgl. dazu wichtige Hinweise bei K. SEYBOLD, Thesen zur Entstehung der Lieder vom Gottesknecht: BN 3(1977)33f.

¹²¹ Vgl. auch den Hinweis auf Jes 61,1ff als ältestes Zeugnis für die autobiographische Deutung der Gottesknechtslieder bei v. WALDOW 204 und KOENEN 107 Anm.285.

¹²² Darauf weist auch WODECKI, Der Heilsuniversalismus 251, hin.

die Teilhabe am Heiligtum und am "Sakrament" des Sabbat voll integriert. Ein Prophet, der solches ansagt und es wohl auch grundsätzlich meint, wie die sicherlich nicht zufällige Rahmung Jes 56,1-8 und 66,18-24 zum Ausdruck bringt, stellt damit letztlich die Prärogative Israels infrage. Er behandelt nicht nur die Gojim wie Israel, sondern auch Israel wie die Gojim. Er müßte auf seine Zeitgenossen und Zuhörer in Jerusalem den Eindruck eines falschen Propheten und Irrlehrers gemacht haben¹²³, zumal die von ihm glühend angesagte nahe Endtheophanie wie bei seinem Lehrer Deuterojesaja wiederum ausbleibt. Seine Gegner sind aufs Äußerste herausgefordert. Sind sie gegen den Propheten der Gojim vorgegangen? Sollte sich an ihm das Schicksal seines Lehres Deuterojesaja, des designierten Gottesknechts, wiederholt haben? Oder sollte gar das vierte Gottesknechtslied Jes 52,13-53,12 als Nekrolog auf den Tod und die himmlische Rehabilitierung des Gottesknechts ursprünglich auf Tritojesaja, den unerträglichen und für Israels Glauben nicht mehr tolerierbaren Heilspropheten der Völker, verfaßt sein? Sollte Tritojesaja den Märtyrertod für seine Botschaft gestorben sein? Dann wäre der, der vergeblich für das eschatologische Heil der Völker als prophetischer Prediger gelebt hatte, als der Gottesknecht für das Heil der Völker gestorben. Solche Gedanken drängen sich in letzter Konsequenz auf.

LITERATUR

- R.ABRAMOWSKI, Zum literarischen Problem des Tritojesaja: ThStKr 96/97(1925)90-143
- E.ACHTEMEIER, The Community and Message of Isaiah 56-66, Minneapolis 1982
- R.ALBERTZ, Die "Antrittspredigt" Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund: ZNW 74(1983)182-206
- P.E.BONNARD, Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs Isaïe 40-44 (EtB) Paris 1972
- K.BUDDE, Das Buch Jesaja Kap.40-66 in: E.KAUTZSCH- A.BERTHOLET, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bd.1, Tübingen⁴1922, 693-720
- W.W.CANNON, Isaiah 61,1-3 an Ebed-Jahweh Poem: ZAW 47(1929)284-288
ders., Isaiah, c.57₁₄₋₂₁ c.c.60-62, ZAW 52(1934)75-77
- E.DELITZSCH, Kommentar über das Buch Jesaja (BC) Leipzig³1879, Nachdruck Giessen-Basel⁵1984
- A.DILLMANN (-R.KITTEL), Der Prophet Jesaja (Keh5) Leipzig⁶1898

¹²³ KOENEN 222ff schreibt in der Folgerichtigkeit seines literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Ansatzes von Jes 66,18ff diese provokante Rolle seinem Redaktor des Tritojesajabuchs zu.

- P.E. DION, Les chants du Serviteur de Yahwé et quelques passages apparentés d'Is 40-55: Bib 51(1970)17-38
- W.DIETRICH, "...den Armen das Evangelium zu verkünden": ThZ 41(1985)31-43
- B.DUHM, Das Buch Jesaja (HK III 1) Göttingen ⁴1922, ⁵1968
- K.ELLIGER, Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66) (BWANT 45) Stuttgart 1928
ders., Der Prophet Tritojesaja: ZAW 49 (1931)112-141
- F.FELDMANN, Das Buch Isaías. Zweiter Halbband (EHAT 14) Münster 1926
- J.FISCHER, Das Buch Isaías II. Teil Kapitel 40-66 (HSchAT VII 1.2) Bonn 1939
- G.FOHRER, Das Buch Jesaja 3. Band Kapitel 40-66 (ZBK) Zürich-Stuttgart 1964
- L.GLAHN, Der Prophet der Heimkehr (Jesaja 40-66), in: L.Glahn-L.Köhler, Die Einheit von Kap.40-66 des Buches Jesaja, Bd.1, Kopenhagen - Gießen 1934, 1-184
- H.GRESSMANN, Ueber die in Jes. c. 56-66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, Göttingen 1898
- M.HALLER, Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil (SAT II 3) Göttingen ²1925, 127-154
- P.D.HANSON, The Dawn of Apocalyptic, Philadelphia 1975
- W.KESSLER, Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56-66: WZ.H.GS 6,1(1956)41-73
ders., Zur Auslegung von Jes 56-66: ThLZ 81(1956)335-338
ders., Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und Jesaja 24-27 (BAT 19) Stuttgart 1960
- R.KOCH, Der Gottesgeist und der Messias: Bib 27(1946)241-268.376-403
ders., Geist und Messias, Wien 1950, 120-125
- K.KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62) Neukirchen 1990
- H.J.KRAUS, Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66: ZAW 78 (1966) 317-322, = Biblisch - theologische Aufsätze, Neukirchen 1972, 134-150
- ST. LASALLE, Y-a-t-il dans Isaie un cinquième chant du serviteur? BCER 98 (1963) 3f
- CHR.LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137) Göttingen 1985
- K.MARTI, Das Buch Jesaja (KHC 10) Tübingen-Freiburg-Leipzig 1900
- J.L.McKENZIE, Second Isaiah (AncB) Garden City-New York 1968
- D.MICHEL, Zur Eigenart Tritojesajas: ThViat 10(1965/66) 213-230
- J.MORGENSTERN, The Suffering Servant. A New Solution: VT 11 (1961) (292-320.406-431)303-305
ders., Isalah 61: HUCA 40/41(1969/70)109-121
- J.MUILLENBURG, The Book of Isaiah. Chapter 40-66 (IB 5) New York - Nashville 1956) 381ff

- H.ODEBERG, Trito-Isaiah (Isaiah 56-66). A Literary and Linguistic Analysis (UUA 1931; Teologi 1) Uppsala 1931
- K.PAURITSCH, Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66)(AnBib 47) Rom 1971
- D.L.PETERSEN, Late Israelite Prophecy. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles (SBLMS 23) Missoula 1977, 127-129
- J.SCHARBERT, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (QD 23/24) Freiburg-Basel-Wien 1964, 201-205
- W.SCHOTTRUFF, Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda, in: L. und W.SCHOTTRUFF (Hrsg), Mitarbeiter der Schöpfung, München 1983, 104-148
ders., Das Jahr der Gnade Jahwes (Jes 61,1-11), in: L. und W.Schottruff (Hrsg), Wer ist unser Gott?, München 1986, 122-136
- E.SEHMSDORF, Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66, I und II: ZAW 84(1972)517-562.562-576
- S.SEKINE, Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 175) Berlin - New York 1989
- O.H.STECK, Der Rachtetag in Jesaja LXI 2. Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit: VT 36(1986)323-338
ders., Beobachtungen zur Anlage von Jes 65-66: BN 38/39 (1987) 103-116
- J. VERMEYLEN, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Bd.2 (EtB) Paris 1978, 451-517
- P.VOLZ, Jesaja II (KAT 9) Leipzig 1932
- H.E.v.WALDOW, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja: ThZ 41(1985)201-219
- G.WALLIS, Gott und seine Gemeinde. Eine Betrachtung zum Tritojesaja-Buch: ThZ 27(1971)182-200
- J.D.WATTS, Isaiah 34-66 (World Biblical Commentary 25) Waco Texas 1987
- CL.WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19) Göttingen 41981
- B.WODECKI, Der Heilsuniversalismus bei Trito-Jesaja: VT 32(1982)248-252
- R.N.WHYBRAY, Isaiah 40-66 (NCBC) London 1975
- J.ZIEGLER, Isaias (Echter Bibel) Würzburg 1948
- A.ZILLESSEN, "Tritojesaja" und Deuterojesaja. Eine literarkritische Untersuchung zu Jes 56-66: ZAW 26(1906)231-276
- W.ZIMMERLI, Zur Sprache Tritojesajas, in: FS L.Köhler, Bern 1950, 62-74, = SThU 20(1950)110-122, = Gottes Offenbarung (ThB 19) München 1963, 217-233
ders., "Das Gnadenjahr des Herrn", in: Archäologie und Altes Testament. FS K.Galling, Tübingen 1970, 321-332, = Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd.2 (ThB 51) München 1974, 222-234

Vorschlag zur Vereinfachung literarischer Analysen im
dtn Gesetz

Horst Seebass - Bonn

Die Analyse des Deuteronomiums und mit ihm des dtn Gesetzes leidet m.E. seit langem an einer zu großen Zahl von Hypothesen zu literarischen Schichtungen. Ein solches Ausmaß an Hypothetik macht die Forschung am Dtn nicht nur schwer durchschaubar, sondern die dabei erzielten Ergebnisse auch unsicher, weil wenig vertrauenerweckend. Daher mag ein Vorschlag zur Diskussion erlaubt sein, der die Analysen vereinfachen möchte. Er hat freilich seine Grenze an dem geringen Textumfang, der im Folgenden bearbeitet wird (Dtn 12; 13 mit 17,2-13). Aber ein Vorschlag zur Diskussion kann sich mit einem Einstieg begnügen.

Um die Vereinfachung zu erzielen, setze ich bei dem Instrumentarium der Literarkritik ein, die für die atl. Wissenschaft einige allgemein anerkannte Kriterien entwickelt hat:

a) Ein Eingriff ist dann gerechtfertigt, wenn in einem ausgrenzbaren Zusammenhang ein Widerspruch besteht oder eine Dublette bzw. ein dem Zusammenhang fremder Gedanke nachweisbar sind.

b) Ein Eingriff ist auch dann angebracht, wenn sich in einem ausgrenzbaren Zusammenhang eine durch viele Belege nachgewiesene Stilistik bemerkbar macht wie z.B. die der Priesterschrift.

c) Leider besteht keine Einmütigkeit darin, daß nur dann, wenn eine dieser beiden Bedingungen erfüllt ist, ein literarkritischer Eingriff sich rechtfertigen läßt. Wenn aber die gegenwärtig so uneinheitliche atl. Wissenschaft zu einer verbesserten intersubjektiven Verständigung finden soll, muß man sich zu dem weiteren Kriterium bequemen: ein literarkritischer Eingriff muß nicht nur möglich, sondern auch notwendig und insoweit nachgewiesen sein.

Wegen des Gegenstandsbereiches "dtn Recht" muß hier freilich noch ein weiteres Kriterium Anwendung finden:

d) Literarkritik im Bereich der Gesetzesliteratur muß unbedingt die juri-

stischen Zusammenhänge nachvollziehen, die der überlieferte Text aufweist. Es kann nicht angehen, eine Literarkritik gegen den juristischen Sinn der Texte vorzuschlagen.

In einem ersten Teil soll an den Analysen¹ von 13,1-19 und 17,2-13 gezeigt werden, daß die Berücksichtigung der juristischen Zusammenhänge zu nur einer Grundschrift, einer Bearbeitungsschrift und wenigen, schwer einzuordnenden Zusätzen führt. Der zweite Teil wird dasselbe an dem literarisch so ganz anders gestalteten Dtn 12,2-28 erweisen. Der dritte Teil dient einer knappen Zusammenfassung.

1.0 13,1-19 und 17,2-13

Bei den drei in Kap. 13 gesammelten Gesetzen handelt es sich wahrscheinlich um Übertragungen aus dem Loyalitätsrecht, das ein König (bekannt vor allem aus hethitischen Vorschriften, aber auch aus anderen Keilschriftverträgen) seinen Beamten, Prinzen und u. U. Vasallen auferlegte².

1.1 Analysen

In dem Fall 13,2-6 gibt es keinen zureichenden Grund, um V. 2b-3a als Zusatz zu erklären³. Die Ausscheidung würde den Fall juristisch stark verändern, da der Tatbestand nach dem überlieferten Text erst durch das Eintreffen von Ot und Mofet vollständig und damit gravierend wird. Aus dem Prophetengesetz kann man V. 2b-3a sicher nicht ableiten, weil es dort um ein Wort im Namen Jahwes geht 18,22 und zudem ohne beifolgende Zeichen. Vielmehr gilt umgekehrt: das genannte Tatbestandsmerkmal macht den Eindruck, aus

1 Prominent sind für sie z.Z. vor allem R.P. MERENDINO, Das deuteronomische Gesetz, BBB 31 (1969); G. NEBELING, Die Schichten des deuteronomischen Gesetzeskorpus, ev. theol. Diss. Münster (1970); G. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93 (1971) - H.D. PREUSS, Deuteronomium, EdF 164 (1982) hat sie m. R. für eine Seite der Forschung (die LOHFINKS und seiner Mitstreiter kommt zu kurz) als richtungsweisend herausgestellt.

2 So mit M. ROSE, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, BWANT 106 (1975) 19-50. Zu einzelnen Parallelen vgl. vor allem M. WEINFELD, Deuteronomy and the Deuteronomical School (1971) 91ff.

3 So gegen ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch 20, der darin MERENDINO, Gesetz 66.71 folgte.

dem Leben zu stammen, so daß der Fall nicht bloß Rechtstheorie darstellt (s.u.). Es geht ihm um Wundertäter, also z.B. auch nicht um den Fall der 450 Baalsprofeten 1Kön 18, die ein Zeichen nicht zustandebrachten. - Während V. 4b-5 ohne weiteres als nichtjuristische Mahnungen erkennbar sind⁴, darf man in V. 6a den Jahwe-Namen nicht eliminieren⁵. Denn nur hier wird der Vorgang der Übertragung vom Königsrecht auf Jahwe begründet: "denn er (der Prophet/Träumer) hat zum Hochverrat wider Jahwe geredet". Es ist das dtn Stichwort *sarah*, das die Übertragung erlaubte, und nur am Jahwe-Namen hängt die Ausschließlichkeit. - Die Grundschrift liegt also in V. 2-4a.6a.b vor⁶. V. 6aß geht auf die Beeinflussung durch die beiden Nachbarfälle zurück, in denen die Verführung zu anderen Göttern je eine Funktion hat V. 7.14⁷.

Für diese Untersuchung interessiert nicht die Rekonstruktion einer vordtn Überlieferung⁸. Hier genügt es festzustellen, daß der Gesetzgeber einen Fall überliefert, den er kaum erfunden hat. Während der Relativsatz in V. 3b "die dir nicht bekannt sind" und V. 6aß wohl derselben Bearbeitung angehören, muß man V. 4b-5 für sich nehmen (s.o. A. 4). - Da nun 13,2-6 ebenso wie 13,13-18; 17,2-7 Entscheidungen zu vollendeten Handlungen bieten, während 13,7-12 zu einem versuchten Delikt urteilt, sollen 13,13-18 und 17,2-7 vor 13,7-12 überdacht werden.

Auch in 13,13-18 kommt man mit wenigen Eingriffen aus⁹. Es liegt kein zu reichender Grund vor, den Fall vom Hörensagen zu trennen, d.h. V. 13 und V. 15 als sekundär zu erklären¹⁰. Dagegen macht in V. 13 die Näherbestimmung der beiden ersten Worte durch "in einer deiner Städte..." Schwierigkeiten. Denn nach V. 14 bestand das Delikt darin, daß üble Männer "aus deiner Mitte" hervorgingen und "ihre Stadt" zum Abfall verleiteten. Für das

-
- 4 Die übliche Annahme, daß V. 4b-5 der Frage nachgehe, warum Jahwe in seinem Volk Zeichen fremder Götter zuließ, wird richtig sein.
 - 5 So gegen ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch 21 u.ö. mit der Rekonstruktion S. 33. Wir kennen keine Situation Altisraels, in der ein Gemeinschaftsrecht die Ausschließlichkeit des Gottes Israels abgesehen vom Jahwe-Namen hätte garantieren können. Ausschließlichkeit verlangte Jahwe.
 - 6 In V. 3bß ist der Relativsatz "die du nicht kennst" wegen des direkten Zitates Zusatz; ebenso V. 7bß.14bß.
 - 7 In V. 6aß scheint zudem die Wendung "euer Gott, der euch aus Ägypten führte, und" wegen des Pl. ein Zusatz zu sein, wohl durch V. 11b beeinflusst.
 - 8 Der Kern liegt jedoch bestimmt nicht in V. 2a.4a.6a, wie PREUSS, Deuteronomium 134 nach den Untersuchungen von MERENDINO, NEBELING und SEITZ meint.
 - 9 V. 19 ist eine allgemeine Einschärfung, die sich nicht speziell auf V. 13-18 bezieht.

Hörensagen ist es dann unerheblich, ob es in einer der Städte oder auf dem platten Lande erfolgte. Man hat aber den Eindruck, daß "in einer deiner Städte..." nicht auf das Hören, sondern auf den Fall bezogen werden soll¹¹. So oder so ist also die Disjunktion nachgetragen. - Wegen der Doppelung "mit der Schärfe des Schwertes" V. 16¹² erweist sich V. 16b (mit den zwei letzten Worten von V. 16a) als Zusatz. V. 16b wendet den Terminus "Bann" auf die Vorgänge von V. 16a.bß.17 an. Da in V. 18b eine Doppelung zwischen "er wird dir Erbarmen geben" und "er wird sich deiner erbarmen" stehen blieb, scheidet auch V. 18bß aus, zumal er nicht wie ein Gesetz redet¹³. Der Grundbestand steht demnach in V. *13 (zwei Worte).14a.b.15-16a.bß.17-18b. In V. 17a darf man erneut die Erwähnung des Jahwenamens nicht tilgen, da die Übertragung vom Königtum auf Jahwe vom Gesetzgeber eine Anpassung verlangte¹⁴, wie an V. 6a schon deutlich wurde. Die Bearbeitung kann auf eine einzige reduziert werden: V. *13.14bß.16b.18b. Ihr entspricht im ersten Fall V. *3bß.6a

Die sachliche Verwandtschaft von 17,2-7 ist wohlbekannt. Hier dient die Liste 17,3b offenbar als nachträgliche Erläuterung¹⁵. In V. 5a ist der Relativsatz wegen der Wiederholung von "der Mann oder die Frau"¹⁶ ein Zusatz, der nach V. 4b offenbar überflüssig und eindeutig dtr ist. Nun gibt es die Behauptung, daß 17,2-7 bis auf V. 3b eine dtr Kompilation sei¹⁷. Aber die Behauptung hält einer Nachprüfung nicht stand.

10 So gegen ROSE, Ausschließlichkeitsanspruch 21 (nach MERENDINO).

11 So mit MERENDINO, Gesetz z. St.

12 LXX hat in V. 16b (Auslassung) gewiß die lect. fac., vgl. BHS.

13 Erneut mit MERENDINO, Gesetz z. St. Auf diese Beobachtung geht Th. RÖMER, Israels Väter, OBO 99 (1990) 167-171 nicht ein, der den ganzen V. 18 einem Dtr² zuweisen will, weil schon die Komposition von Kap. 13 dtr sei; s. dagegen u.

14 Darum findet man in V. 17 den so rätselhaft empfundenen Ausdruck *kālīl l'jhw*: nicht Ganzopfer für Jahwe, weil es keine Menschenopfer gibt, sondern ganz für Jahwe. Wie ein König eine sich ihm verweigernde Stadt behandeln konnte, schildert 2Kön 10,1-11; vgl. auch 2Kön 15,16.

15 F. HORST, Das Privilegrecht Jahwes, in: Gottes Recht, ThB 12 (1961) 129 mit A. 308 macht darauf aufmerksam, daß V. 3bß im Dtn singularär ist; Jer 7,22 bilde die nächste Parallele. Anders D.E. SKWERES, Die Rückverweise im Buch Deuteronomium, AnBib 79 (1979) 72f (Verweis zur Moserede 4,19).

16 LXX Vulgata lassen die Wiederholung weg - eine Glättung.

17 U. RÜTERSWÖRDEN, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde, BBB 65 (1987) 33-38: V. 2 sei dtr, V. 3a ex Jos 23,16, V. 4 ex Dtn 13,15, V. 6 ex Dtn 19,15, V. 7a ex 13,10. Aber eindeutig ist die Zeugenregelung 13,10 von 17,6f abhängig, s. gleich. Ferner dürfte 13,13-18 Rechtstheorie sein (s.u.), 13,15 also von 17,4 beeinflusst sein. Zudem lassen sich die o. im Text erhobenen Zusätze leicht herauslösen, ohne daß die juristische Aussage leidet.

Um das einsichtig zu machen, geht man am besten von der Tatsache aus, daß 17,2-7 eine erhebliche Milderung der Bundesbuchnorm Ex 22,19 ist: "wer andern Göttern opfert (außer Jahwe allein), soll gebannt werden". Nach Ex 22,19 wurde also die Familie insgesamt vernichtet. Diese Norm erscheint im Dtn auf zwei Fälle aufgeteilt, die je nur den Verursacher verurteilen: 17,2-7 für Mann oder Frau als Verursacher, 13,7-12 für ein Mitglied aus dem allerengsten Familienkreis, der nach Ex 22,19 insgesamt hingerafft worden wäre¹⁸. Wegen dieser Parallele Ex 22,19 kann man keinesfalls 13,7-12 und 17,2-7 insgesamt erst einer dtr Kompilation zuweisen. Zudem sind 17,7b, die Zeugenregelung 17,6-7 und die damit zusammenhängende Forderung nach sorgfältiger Prüfung jeder Anzeige V. 4 sowie die Sanktion der Steinigung V. 5b typisch dtn¹⁹. Von Gewicht wäre freilich, wenn sich stringent nachweisen ließe, daß V. 3a, die Tatbestandsfeststellung, nur dtr sein kann. Aber die ausgesprochen seltenen Belege lassen eine solche Annahme nicht zu. Die nächsten und häufigsten findet man in Dtn 29,17.18.25. Aus 29,17 geht aber eindeutig hervor, daß 13,2-18; 17,2-7 zitiert werden. 1Kön 16,31, der konkreteste Beleg, steht bei Dtr-H., dürfte aber auf älteres Material zurückgehen. Jos 23,16 ist zweifelsfrei dtr. Die dtr Wendungen dürften sich auf das dtn Recht beziehen.

Gegen RÜTERSWÖRDEN kann man auch 17,2aß "in einem deiner Tore..." nicht aus 13,13 ableiten, weil die entsprechende Wendung dort sicher Zusatz ist (s.o.). Die Zeugenregelung 17,6-7a kann man nicht aus 13,10 ableiten, weil umgekehrt 13,10 für sein Verständnis, wenn nicht Lynchjustiz angeordnet werden soll²⁰, das Zeugenverhalten bei Hinrichtungen gemäß 17,7a voraussetzt. Schließlich ist es ein starkes Stück, zwischen der hier gegenüber Ex 22,19 wichtigen Differenzierung "Mann oder Frau" und dem offenkundigen Zitat 29,17 die Herleitung umzukehren²¹. Richtig ist vielmehr die Entscheidung, den ganzen Relativsatz V. 2bß wegen seiner eindeutig dtr Sprache als Zusatz auszuscheiden, zumal er nicht juristisch redet²².

18 Zu 13,7 vgl. auch RÖMER, OBO 99, 89-91!

19 Der Pl. im Suffix von V. 5b zur Steinigung und beim Sterben erklärt sich aus Angleichung an den Zusatz V. 5aß - gegen RÜTERSWÖRDEN 36 wäre er sogar graphisch ableitbar.

20 Eine Lynchjustiz hat wohl die LXX-Lesart von V. 10a (Anzeigen statt Töten) befürchtet und entsprechend mit einer geringen graphischen Änderung den Sinn verändert, s. BHS.

21 Es bleibt RÜTERSWÖRDENS Geheimnis, was 29,9f; 31,12 mit 17,2.5 zu tun haben (S. 33).

22 Mit MERENDINO, Gesetz 66 bleibt zu erwägen, ob V. 2aß "in einem deiner Tore..." nicht auch Zusatz ist.

Daß ein spezieller Zusammenhang zwischen 13,7-12 und 17,2-7 besteht, ergibt sich nun auch daraus, daß die Zeugenregel 17,6-7a zwar den Fall von 17,2-7 als judikabel erweist, den von 13,7-12 aber nicht mehr judikabel machte. Denn es ist unwahrscheinlich, daß mehr als ein Mitglied derselben Familie als unabhängiger Zeuge gelten konnte, und nach 13,7 geschah ja die Verführung im Geheimen. Daher dürfte die Zeugenregel vor 19,15 in 17,6f nur deswegen erwähnt worden sein, weil die Judikabilität nicht in allen vergleichbaren Fällen (also nicht überall in Kap. 13) gegeben war. Umgekehrt ist V. 10 in 13,7-12 offenbar ein Zusatz, weil er im Unterschied zum kollektiven Du der Hinrichtung V. 11a²³ das Individuum, das als Hauptzeuge (weil Hausvater) in Betracht kam, anredet, als stehe das private Vergehen im Vordergrund. 13,10 verweist also auf 17,7a, wo der Sachverhalt "Zeugen zuerst, dann Volkssteinigung" vollständig erscheint. - Neben V. 7bß.8²⁴ ist mindestens auch V. 12b (dtr) ein Zusatz. V. 12a, der wegen seiner nichtjuristischen Sprache eher Einschärfung als Gesetzestext ist, gehört mit V. 10 zusammen zum Nachtrag.

Mit diesem Fall, so scheint es, sieht man dem Gesetzgeber ins Herz. Wie ein König im Privatesten besondere Loyalität verlangte, weil die Nahestehenden Macht über ihn gewinnen konnten, so sollte erst recht Jahwe solche Loyalität erfahren: die Jahwereligion wäre nichts wert, wenn sie nicht gerade im Privatesten gälte (vgl. die Pss). Dem Herrn aller Könige sollte die Loyalität der Könige gelten; aber irdische Gerichtsbarkeit sollte an der Ausführung durch das Prozeßrecht gehindert werden. - Den Grundbestand findet man also in V. 7a.ba.9.11. Die Bearbeitungsmotive V. 7bß.10.12 (Einschärfungen) liegen auf derselben Linie wie die von V.*3bß.6aß.*13.14bß.16ba.18bß (17,2bß.5aß), während V. 8 ebenso wie V. 4b-5 (17,3b) keine sichere Einordnung erlauben.

Der prozeßrechtlichen Regelung 17,2-7 folgt schließlich 17,8-13 nicht zufällig. Die Forschung interessiert sich hier hauptsächlich dafür, ob der Richter oder der/die Priester in 17,9.12 ursprünglich seien. Juristisch macht

23 RÜTERS WÖRDEN, Gemeinschaft 35f will aus V. 10.12 schließen, daß in 13,7-12 überall ein Einzeldu, nicht das kollektive Du Israels angeredet werde. Dabei übergeht er V. 11a geflissentlich. Dagegen kann V. 11 mit RÜTERS WÖRDEN einheitlich sein.

24 Wie allgemein anerkannt, dient V. 8 der speziellen Erläuterung zu V. 7bß. - In V. 12a begegnet Israel in 3. Ps. trotz der kollektiven Anrede im Gesetz. Das hängt mit V. 10 zusammen: das Individuum sollte Israel zum Modell sein.

es freilich einen gewaltigen Unterschied, ob der aus der Torgerichtsbarkeit kommende Israelit ein Gremium aus Priestern und einem Berufsrichter²⁵ vor sich hatte²⁶ oder ob man den Wortlaut zugunsten einer der beiden Größen auflöst²⁷. In V. 8 heißt es zudem nicht wie in Ex 18,22 "Wenn eine Angelegenheit zu groß ist..." und auch nicht wie in Dtn 1,17b "Wenn euch eine Angelegenheit zu schwierig ist (*jiqšāh*)...". Vielmehr steht hier *jippale'*, d.h. in den hier zu verhandelnden Fällen war ein Wirken "Gottes" zu berücksichtigen²⁸.

Ich konstruiere Fälle: wenn in Analogie zu Ex 21,13 "Gott" einem Mann die Hand führte, so daß bei einem Schlag, der nicht auf Streit beruhte (Ex 21,18), zwar nicht Tod, aber lange Bettlägerigkeit folgte: wann waren Heilungskosten und Arbeitsausfall zu zahlen, weil u. U. Fahrlässigkeit mit im Spiel war, und wann war der Verursacher frei (*nägä' l'nāga'*)? Oder wenn ein Hirte eine Herde in einem Wadi betreute, plötzlich ein Gewitter aufzog und die plötzlichen Wassermassen Tiere töteten oder schädigten, wann galt höhere Gewalt ohne Einschränkung und wann waren nur die Vorzeichen des Gewitters nicht beachtet (*din l'din*)? Oder wenn jemand des Opfern für andere Götter verklagt wurde und es handelte sich um den Fall der Aschere 16,21, die mal Symbol und mal Gottheit sein kann²⁹, wann war ein Symbol anzunehmen, das beseitigt werden konnte, und wann Blutschuld (*dam l'dam*)? Solche Fälle muß es gegeben haben, sie mußten entschieden werden, und ein Zusammenwirken von Priestern und

25 S. A. 30!

26 Daß das Gremium entschied, darf man dem Pl. von V. 9bß entnehmen. Dem widerspricht V. 12 nicht, a) weil die Entscheidung selbst nur ein Einzeln verkünden konnte, b) weil je nach Sachlage (s. u.) mal der Richter, mal der diensttuende Priester die Entscheidung mitzuteilen hatte.

27 So nur die Syr, während die Auslassung der Priester in LXX^B wohl auf Homoiotel, zurückgeht (mit BHS).

28 HORST, Recht 132ff hat dies richtig bemerkt, deswegen aber auf Ordal oder Gottesurteil geschlossen. Das einzig überlieferte Ordal von Num 5 paßt jedoch nicht zu den Aussagen von Dtn 17,8-13. Zu Gottesurteilen s. o. im Text. - RÜTERS WÖRDERN, Gemeinschaft 44f bestreitet die ausschließliche Bedeutung "Gotteswirken" für *jippālē'*, weil 2Sam 13,2 als Gegenbeispiel besage, was über Ammons, nicht aber über seines Freundes Verstand ging. Aber der Text scheint eher zu sagen, daß nach Ammons Meinung nur noch ein Wunder sein Begehren erfüllen konnte. Ebenso wenig sind Dtn 30,11; Spr 30,18 je in ihrem Kontext Gegenbeispiele, die HAL 876 nennt. Man hat den Eindruck, daß die Forschung *jippālē'*, nach den juristisch unbrauchbaren Belegen Ex 18,22; Dtn 1,16 zurechtbiegt, während es selbst juristisch präzise redet, s. o. im Text.

29 Dazu sehr hilfreich RÜTERS WÖRDERN 25-27.

einem Juristen war offenbar sinnvoll³⁰.

Unter dieser Voraussetzung wird erst die Todessanktion für das Mitglied der Torgerichtsbarkeit, das der Entscheidung des Gremiums nicht folgte, verständlich. Ging es doch um einen Fall, bei dem Gottes Einwirken zu bedenken war! Entsprechend verlangt der Wortlaut von V. 8b nicht den zentralen, sondern nur einen von Jahwe gestifteten Kultort. Erst der gegenwärtige Kontext verlangt den zentralen! - Damit zu weiteren Einzelheiten! Daß 17,13 nach dem klaren Schluß V. 12b eine zusätzliche Mahnung bietet, ist deutlich. Ebenso eindeutig bilden V. 10b-11³¹ eine Erweiterung, weil sie, über den geschilderten Fall hinausgehend, dem Gremium von V. 9 neben der Urteils- auch eine Lehrkompetenz zuschreiben. M. E. ist auch V. 10aß, der in LXX^{min} fehlt, ein ungeschickt eingefügter Nachtrag, der allerdings korrekt einschärft, daß das Urteil vom jeweiligen Torgericht erst umgesetzt werden mußte, während das Gremium nur die Sachentscheidung, "das Wort des Urteils" V. 9b, mitteilte³².

Problematisch sind die beiden Relativsätze zu dem Richter in V. 9a und zu dem Priester in V. 12a. Ihren Sinn erklärt V. 12: auch wenn es viele Priester gab³³, verkündete nur der Diensthabende das Wort des Urteils, wenn der

30 RÜTERS WÖRDEN 12f bestreitet zu 16,18 ein Berufsrichtertum im Dtn, weil im Dtn auch Älteste im Gericht fungieren. In 16,18 seien Älteste gemeint, weil in 16,19 Ganz-Israel angeredet wird. Auch in 19,17f denkt er sich die Richter als Funktionäre des Zentralheiligtums. In 17,9.12 eliminiert er also den Richter als Zusatz. So bleiben die von 25,2: sie seien Aufsichtsbeamte wie die Schriftführer in 16,18. - Leider befolgt dies die Methode des Wegerklärens. Schon der Terminus šōṭ' rīm in 16,18 zeigt, daß es sich bei den Richtern nur um Amtsleute handeln kann (vgl. HAL). Die Einsetzung von šōp' ṭīm und šōṭ' rīm setzen Jos 23,2; 24,1 dtr bereits voraus. Daher erscheint Dtn 16,18 als dtr Einschub, eben weil 16,19 den V. 18 nicht fortsetzt, sondern ganz Israel anredet. Richtig sieht RÜTERS WÖRDEN dagegen, daß die Richter in 25,2 nur eine Aufsichtsfunktion haben. Dasselbe gilt in 19,17f; 17,9.12: sie waren im Dtn Rechtsberater, nicht Ersatz für das Torgericht!

31 Gegen RÜTERS WÖRDEN 47ff gehört V. 10b wegen jōrūkā mit V. 11 (tōrāh) zusammen. - RÜTERS WÖRDEN 15-17 entwickelt sein Verständnis von Dtn 17,8-13 schon in einem Vergleich mit 2Chr 19,5-11, das er als sekundäre Kompilation erweisen möchte. M. E. bleibt er in juristischen Dingen zu unpräzise. Kurz gesagt: Dtn 17,8-13 ist sicher nicht das Modell, aus dem 2Chr 19,5-11 herausgesponnen wurde, a) weil es nicht zwischen Fällen Jahwes und des Königs unterscheidet, b) weil Josaphat seine Richter nur in befestigten Städten einsetzte, während es Tore (Dtn 17) auch in nichtbefestigten Orten gab.

32 Zum Ganzen vgl. bes. G. Chr. MACHOLZ, Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda, ZAW 84 (1972) 314-340, zumal S. 333ff.

33 RÜTERS WÖRDEN, Gemeinschaft 72 erklärt 18,5a dahin, daß wegen Jahwes Erwählung nur 1 Priester am Zentralheiligtum fungiert habe, wie das auch

Sachverhalt eher priesterlich war, und der Jurist, wenn er eher juristisch zu präzisieren war. Der Relativsatz in V. 9a hat eine Parallele in 26,3: an beiden Stellen fehlt ein Hinweis zum Einsetzungsverfahren. Im Kontext des Dtn kann 26,3 nur den Chefpriester des Zentralheiligtums bzw. seinen amtierenden Vertreter meinen. Für den Richter von 18,9 aber fehlt ein Einsetzungsverfahren, weil 16,18 zwar Richter einsetzt, aber kein Wahlverfahren für den von 17,9.12 angibt. M. E. muß man in Erwägung ziehen, daß das isolierte 16,18 eine dtn Bestimmung verdrängt hat, die aus 17,10aß vielleicht noch zu entnehmen ist, etwa: "Richter sollst du dir geben für deine Stämme (16,*18a), und auf das Recht hin, das sie dir sagen, sollst du handeln" (17,10aß)³⁴.

Dies wäre offenbar mit Ex 18,13ff kompatibel. Denn dort werden Amtspersonen des Militärs zur Entlastung der Ortsgerichte von der Wüstenzeit an legitimiert, ohne daß sie Richter heißen, während das von Mose selbst verordnete Obergericht institutionell nebulös bleiben muß³⁵. Überwiegend sollte es eine Lehrfunktion haben, abgesehen von der Lösung besonderer Fälle. Entsprechend erwähnen Dtn 17,9.12; 19,17f; 25,2 Richter nur in Aufsichts-, nicht in Gerichtsbarkeitsfunktionen. Handelt der Titel in Dtn selbst also von Personen wie denen, die etwa das Bundesbuch redigiert haben³⁶?

17,2 bezeuge, während die levit. Priester in 17,9 sekundär seien. Aber das geht nur mit unzulässiger Literarkritik, weil er sinnändernd in V. 5a "aus all deinen Stämmen" als Zusatz postuliert. In Wirklichkeit hält 18,5 die Teile V. *1.3f und V. 6-8 zusammen, indem er im Sg. an "den Priester" von V. 3f anknüpft, diesen aber generisch als ganzen Stamm aus allen Stämmen weiterführt. Zu dem gleichen Gebrauch der Söhne Levis vgl. auch 21,5 (31,9 mit dtr Ideologie). - V. 1 (ohne "der ganze Stamm Levi") hat im Kontext den bemerkenswerten Sinn, daß unter den Priestern nur die levit. keinen Anteil und Erbe haben, weswegen bei ihnen nach V. 4 eine zusätzliche Vergütung fällig wurde. V. 6-8, die vom kultischen Dienst der Leviten handeln, werden erst durch V. 5 zu priesterlichem Dienst umgedeutet. D. h. 18,5 wird Zusatz sein, vgl. F. HORST, Recht 147.

34 Der Wortlaut von 17,10aß erwähnt nicht mehr die Tora, sondern den Mischpat!

35 Zur Exegese vgl. immer noch R. KNIERIM, Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit, ZAW 73 (1961) 146-171. Allerdings darf man aus heutiger Sicht bemerken, daß die Berührungen zwischen Ex 18 und 2Chr 19 sich auf die Funktion der Belehrung normaler Gerichtsbarkeit durch eine höhere Instanz beschränken. Im übrigen fehlt Ex 18 die juristische Präzision, die 2Chr 19,5-11 nicht fehlt. (s.o. A. 32). Ex 18,13ff bedarf einer eigenen Würdigung.

36 Vgl. neuestens etwa E. OTTO, Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im "Bundesbuch", OBO 85 (1989); L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33), BZAW 188 (1990).

1.2 Zusammenfassung

Damit ist der Durchgang durch Kap. 13 am Ziel. Die wenigen Zusätze 13,1.*3bβ.6aβ.7bβ.10.12.*13.14bβ.16bα.18bβ.19 (17,2bβ.6bα.10b.11.13) können als einheitliche Schicht gelten, während in 13,4b.5.8 (17,3b) Einzelzusätze vorliegen, die kaum sicher einzuordnen sind. Als Grundbestand ergab sich³⁷: 13,2.*3.4a.6aα.b.7a.bα.9.11.*13.14a.bα.15.16a.bβ.17-18bα (17,2a.bα.3a.4-6a.bβ.8-10a.12).

Wenn man nach einer Bestätigung dieser Analyse sucht, besteht sie darin, daß die Rekonstruktion an keiner Stelle den juristischen Sinn der fünf Fälle verändert hat und überall die Sprache des Gesetzes zum Zuge brachte.

Man kann den Eindruck gewinnen, daß die Grundschrift von Kap. 13 einmal vor der Grundschrift von 17,2-13 stand und es eine dtr Entscheidung war, Kap. 13 unmittelbar auf Kap. 12 folgen zu lassen, um das erste Gebot so früh wie möglich mit der Zentralisation zusammenzubringen (vgl. 12,29-31bα; 13,1.19 dtr als Überleitung). Denn die Festgesetze 16,*1-17, die kleine Merksatzreihe 16,19.21f und 17,1 (für Festvorträge?) und 13,*2-13 ergeben für sich eine höchst sinnvolle Reihung. Das muß hier nicht im einzelnen verfolgt werden, weil es um eine Restriktion der Literarkritik gehen soll. Was ergibt sich nun zu Kap. 12?

2.0 Dtn 12,2-28

Die Überschrift 12,1 berücksichtige ich im Folgenden nicht, da sie wahrscheinlich für sich gewürdigt werden muß³⁸. Um die literarische Analyse vorzubereiten, gehe ich wieder vom synchronen Zusammenhang aus. Er liefert die Hinweise für die notwendigen Eingriffe.

2.1 Synchrone Analyse mit Kennzeichnung der Zusätze

Der gesetzgebende Wortlaut setzt in V. 2 ein. Dann erweist sich V. 3a als

37 Auch der Fall 13,*13.14a.bα.15-16a.17-18bα könnte Rechtstheorie sein, weil eine Ausführung im Alten Testament unbekannt, ja unwahrscheinlich ist. Dagegen gibt der Fall eine Norm, nach der der Untergang der Städte Israels 722 v. Chr. verständlich wurde.

38 Vgl. bes. N. LOHFINK, Die *ḥuqqim ūmišpātīm* im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1, Bib 70 (1989) 1-30.

erster Zusatz. Denn V. 4f knüpfen eindeutig an V. 2 an: Jahwe kann man nicht an jedem beliebigen Ort - so V. 2b -, sondern nur an dem von ihm erwähnten Ort Opfer darbringen V. 4f. V. 3a liefert dagegen aufgrund von 7,5 eine nähere Ausführung zu den Zerstörungen, die V. 2 forderte. V. 3a ist also eine anerkennungsweise Legalinterpretation, zu der V. 3b die Summe zieht. D. h. auch juristisch handelt es sich um einen Nachtrag³⁹.

Ohne große Bedeutung bleibt es, ob man die beiden letzten Worte von V. 5 als Glosse ansieht oder nicht. Wegen des überraschenden Singular ist eine Glosse wahrscheinlich. - Dagegen ist die zweifache nota acc. in V. 6a kein verlässliches Indiz für einen Eingriff⁴⁰. Erst V. 7b ist ein Zusatz und zwar abgesehen vom Sg. wegen der Unklarheit, worauf man den Relativsatz zum Segen V. 7b genau beziehen soll. In V. 15a hat das Motiv des Segens dagegen eine klare Beziehung. Anscheinend ist es von dort nach vorn gezogen worden⁴¹.

Ganz wichtig scheint mir nun die Beobachtung, daß man in V. 8 keinen Bruch annehmen muß, weil er V. 2.4-7a sinnvoll fortsetzt. V. 2.4-7a wandten sich nämlich gegen das Opferbrauchtum der Landesbewohner und setzten davon die Opfer für Jahwe ab. V. 8 leitet zu dem Mißbrauch über, den Israel in der Mosezeit selbst betrieben hatte⁴². Zwar hatte es in der Wüste nicht mehr als ein Heiligtum gegeben⁴³; aber "das in Israels Augen Rechte" V. 8b war nicht immer das gewesen, was Jahwe gewollt hatte. Beispiele aus der nichtpriesterlichen Überlieferung sind Ex 32; Num 16 und Num 25, die zeigen, daß Mose scharf gegen "das in Israels Augen Rechte" hatte vorgehen müssen. Israel sollte also nach Abschluß der Einwanderung, bei der es Ruhe vor all seinen Feinden erlangen würde (Jos 21,44), die Mißbrauch meidenden Anordnungen umsetzen.

39 So vor allem gegen NEBELING, Schichten 30f, der den Anschluß von V. 4 an V. 2b wegen des Subjektwechsels schlecht findet, obwohl der an V. 2a vorzüglich ist. Zudem ist außer an unserer Stelle *ntš pi*. nur beim Chronisten belegt.

40 Gegen G. HÖLSCHER, Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, ZAW 40 (1922) 161-255 (179 A. 1); F. HORST, Recht 23 u.v.a.: sie war nur Anlaß für weitergehende Hypothesen.

41 So auch die meisten Neueren, z.B. NEBELING, Schichten 39f.

42 Die jüngst von G. BRAULIK wiederholte Behauptung, V. 8 nenne ein Datum, von dem an das Gesetz Gültigkeit beanspruchen konnte (NEB 15, 1986, 93. 96f), gelingt nur, wenn man sich gegen die Fiktion des Dtn (kurz vor der Landnahme) auf Spekulationen einläßt, von wann an Ruhe vor den Feinden ringsum geherrscht habe. S. jedoch oben im Text.

43 So MERENDINO, Gesetz 26, der damit begründet, daß die Mosezeit nicht gemeint sein könne.

Speziell Num 16,15; 25,1ff nennen ja Opfer an Orten, die Jahwe nicht erwähnt hatte, und Ex 32 solche vor einem abgöttischen Kultobjekt.

Entscheidend aber ist es zu bemerken, daß auch in V. 13 kein Neuansatz vorliegt. Vielmehr enthalten V. 13-19 Durchführungsvorschriften zu dem grundlegenden Gesetz V. 11f⁴⁴: V. 13f.19 im Stil der Einschärfung, V. 15f als Erläuterung von Nichtbetroffenem und V. 17f als Vervollständigung mit Wiederholungen⁴⁵. Der Abschnitt V. 13-19 ist also nichts als eine Legalinterpretation zu V. 11f. Zudem bezieht V. 13 sich auf eine einzige Opferart, das Brandopfer. Da V. 6.11.27 Brandopfer neben Schlachtopfer erwähnen, ist es eine *petitio principii* zu behaupten, V. 15 sei dem Ersatz des Brandopfers gewidmet, das wegen der Kultzentralisation habe aufgegeben, durch V. 21 aber sekundär und begrenzt wieder eingeführt werden können. Brandopfer und Profanschächtung hat es nebeneinander geben können (s.u. 2.2).

Eine Störung ergibt sich erst wieder aus der Dublette V. 20b/21b. Sie erweist V. 21a als Erläuterung zu V. 20a "Wenn Jahwe dein Gebiet weit macht...", das man nach Ex 34,14; Gen 26,22 ganz neutral zu verstehen hat: Jahwe wird im hl. Land weiten Raum schaffen, so daß Israel wie einst Isaak u.a. über reichlich Vieh verfügen wird⁴⁶. Eine V. 21a entsprechende Ergänzung findet man auch in 14,24a⁴⁷. - V. 23-25 sind sichtlich überfüllt, ohne ein sicheres Indiz für Literarkritik zu bieten. Wegen der Stilistik kommt V. 25 (kein Gesetz) als Zusatz in Betracht; aber das führt schon zur Frage nach Bearbeitung(en). - Bisher hat nur G. NEBELING⁴⁸ bemerkt, daß der Terminus *godašäka*

44 In der merkwürdigerweise die *n'dībōt* fehlen, die aber V. 17 als Durchführung nachträgt. - Der Pl. in V. 11 kann auf den Einfluß der Dublette V. 6-7a oder auf V. 8-10 zurückgehen.

45 V. 18 kehrt deutlich zu V. 12 zurück, so daß auch V. 18 einen Abschluß bilden könnte. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß V. 19 sekundär ist. - MERENDINO, Gesetz z. St. meint, das Sg. - Suffix in V. 18a könne sich nur auf den Sg. in V. 17a beziehen (also V. 17aß.b Nachtrag). Das ist nicht sicher, da das Suffix im Kontext sichtlich distributiv verstanden wird.

46 Es geht nicht an, aus V. 21a wie häufig eine Einschränkung der Bestimmung von V. 15 herauszulesen. Denn für eine juristische Aussage ist V. 21a zu unpräzise, da es im Belieben des Hörers steht, was ihm zu weit ist. Vielmehr hat V. 21 die Wendung "weit machen" in V. 20 als "zu weit fürs Heiligtum" interpretieren wollen - eine Glosse, die aus 14,24a folgt, s.u. mit A. 47. Gegen T.N.D. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth*, CB.OTS 18 (1982) 55 sollte man weder hier noch in 14,24a den Text nach Sam, LXX ändern.

47 Mit SEITZ, *Studien* 193f dort zweifellos Zusatz: für Jerusalem war der Tempelzehnte nur zu wichtig!

48 Schichten 29 mit A. 139-141. M.W. hat diese berechnigte Beobachtung bisher keine Aufnahme gefunden.

in V. 26 nie Brandopfer umfaßt und in älteren Belegen vor allem bei Stiftungen von Tempelgeräten vorkommt (HAL). V. 26a enthält also eine bisher nicht berücksichtigte Bestimmung, die sich in V. 26 gut mit Gelübdebestimmungen verbinden ließ.

Soweit ist die Ausscheidung von Zusätzen notwendig. Bisher kam freilich die Dublette V. 6-7a/11f nicht zur Sprache - sie führt erneut zur Frage nach Grundtext und Bearbeitung(en). Ehe man auf sie eingeht, sei eine Gliederung des von Zusätzen befreiten Textes angegeben:

- I V. 2.4-7a: Abschaffung der Landesheiligtümer und Entgegensetzung des von Jahwe gewählten Heiligtums. Das grundlegende Gesetz erscheint nur in Kurzfassung V. 6-7a, was man daran erkennt, daß nicht alle aufgeführten Opferarten eßbar sind, wie V. 7a unterstellt.
- II V. 8-10: Auch der eigene Mißbrauch verlangt ein Gesetz.
- III V. 11f: Das grundlegende Gesetz
- III.1 V. 13-19: Durchführungsvorschriften
- III.2 V. 20-22-27: Nähere Ausführung zu V. 15f, der vom Gesetz nicht erfaßten Folge, sowie zu Stiftungen und zum Verhältnis von Schlacht- und Brandopfer.
- IV V. 28: Abschließendes Mahnwort.

Die Gliederung folgt der juristischen Prägung des Textes, dem in V. 2-7a.8-10 eine ausführliche Einleitung voransteht und ein Mahnwort V. 28 zum Abschluß dient.

2.2 Diachrone Analyse

Aufgrund der synchronen Analyse scheint mir nun, nach Ausscheidung zumeist unbedeutender Zusätze, nur eine Bearbeitung und ein Grundtext nachweisbar. Die Bearbeitung läßt sich mühelos abheben: V. 2.4-7a.8-10. 21.25.28. Die Tendenz dieser Bearbeitung, die nur in V. 2.(3).6-7a gesetzlichen Stoff enthält, ist darauf gerichtet, daß Israel vor Abfall zu fremden Göttern bewahrt V. 2.4-7a und bei seinen schon längst bekannten Mängeln behaftet werden soll V. 8-10⁴⁹,

49 Diese Schuldbehauptung läßt vermuten, daß die Bearbeitung mit der Deuteronomistik zu tun hat. Typisch für Dtr sind freilich nicht viele Wendungen: die Zentralisationsformel V. 5.21; "nicht tun gemäß allem..." V. 8a, vgl. 2Kön 14,13; 15,3.34; 18,3; 2Chr 26,4; 27,1; 29,1; "Ruhe vor den Feinden

denen die Mahnungen zum Guten V. 25.28 entgegneten⁵⁰.

Als gesetzliche Grundlage ergibt sich problemlos:

12,11-20.22-24.26f.

Dies ist ein durch und durch juristischer Text, der folgende Gliederung aufweist⁵¹:

V. 11f	Das Gesetz
V. 13-19	Durchführungsbestimmungen
V. 20.22-24	Näherbestimmung zur unberührten Profanschächtung
V. 26f	Nachträge zur Durchführung.

Für das Verständnis dieser einheitlichen Schicht ist es entscheidend, mit J.G. McCONVILLE⁵² zu beachten, daß Profanschächtungen spätestens seit König Saul bekannt waren. Denn 1Sam 14,32-35 erwähnt eine solche. Sauls Tun wird dort nicht beanstandet, sondern so dargestellt, daß er sein Kriegsvolk vor der nur noch Lev 19,26a belegten Verfehlung bewahrte, Fleisch über oder wegen Blut zu essen. Einen Altar stiftete Saul erst nach getaner Tat 1Sam 14,35, die Schächtung ging also der Stiftung vorher. Sie war demnach kein Opfer, sondern stillte das Verlangen des Kriegsvolkes nach Fleisch (vgl. Dtn 12,20!). Sauls Vorgehen mied nur ein Blutvergehen, und das findet seinen Reflex in Dtn 12,23f.

Demnach mußte der dtn Gesetzgeber mit der Zentralisation nicht die Profanschächtung einführen, sondern konnte sich auf schon bestehendes Brauchtum stützen, das er nur verallgemeinerte: V. 20.22-24. In der Durchführungsverordnung V. 13-19 gab er nur eine Kurzfassung zur Profanschächtung V. 15f und stellte die ältere Tradition so hinter die Durchführungsverordnung, daß die Profanschächtung als Einräumung Gottes wegen eines freien Lebens im Lande erscheint V. 20. Neu gegenüber der Tradition V. 20.22-24.27 ist nur V. 26,

ringsum" V. 9 - s. vor allem Jos 21,34-35; Dtr nahestehend ist die Wendung "das in Israels Augen Rechte tun" V. 8.28, vgl. die Formel "das in Jahwes Augen Böse tun". - Für die hier verfolgten literarkritischen Überlegungen ist die genaue Zuordnung der Bearbeitung von untergeordneter Bedeutung.

50 Da die Bearbeitung über das ganze Kapitel verstreut ist, kann man nicht ausschließen, daß bei nur einer Bearbeitungsschicht auch Einzelzusätze gemacht werden. Sicher ist das bei V. 3, wahrscheinlich bei V. 7b. Zu weiteren Differenzierungen s. A. 55.

51 Ohne *w'hājāh* am Anfang von V. 11!

52 Law and Theology, JSOT.S 33 (1984) 44-48. McCONVILLE erwähnt noch Lev 17,3-5, das aber nach der Fiktion am Sinai nicht eine Reaktion gegen das Dtn sein kann, sondern für die Wüstenzeit grundsätzlich keine Profanschächtung zuläßt. - McCONVILLEs sonstigen Vorschlägen vermag ich z.Z. nicht zu folgen.

der sächliche Stiftungen einbezieht (s.o. *godašäka*). V. 26 wurde tatsächlich wegen der Zentralisation erforderlich, und so findet man in ihm sachgemäß die Zentralisationsformel⁵³.

Mit dieser Analyse kann man m.E. ausschließen, daß der Ursprung des Gesetzes in den V. 13-19 zu suchen sei. Als ältere Tradition erweist sich ausgerechnet die Profanschächtung V. 20.22-24.27, während aus Kap. 12 keine Vorstufen des Zentralisationsgesetzes erkennbar werden. In der Reform wirkte sich eine ganz eigene Kraft aus, über deren Ursprung bisher nur Vermutungen möglich sind. Profanschächtigungen scheinen nach 1Sam 14 ursprünglich bei Gelegenheiten geübt worden zu sein, bei denen wie bei einem Krieg ein Altar nicht sofort zur Verfügung stand oder nicht (weil im Ausland) eingerichtet werden konnte. Eine Veränderung dieser Praxis war offenbar leicht möglich.

3.0 Zur Literarkritik in Kap. 12; 13 und 17,2-13

Folgende Beobachtungen lassen sich abschließend zusammentragen:

1) Tatsächlich läßt sich sowohl in 12,2-18 als in 13,1-19; 17,2-13 nur eine Grundschrift und eine Ergänzungsschrift ausmachen. Die Bearbeitungsschrift in 13,1-19; 17,2-13 ist eindeutig dtr. Ebenso eindeutig dtr ist die Überleitung 12,29-31ba⁵⁴. In 12,2-28 sind strikt dtr mindestens V. 5-7a.8a.10.21.28a.ba, während V. 9 vielleicht einer anderen Hand zu verdanken ist⁵⁵.

2) Die Grundschrift von 12,2-28 verarbeitet zwar ältere Tradition, aber ausgerechnet zur Profanschächtung V. 20.22-24.27 und nicht zur Zentralisation.

3) Die Grundschrift von 13,2-18; 17,2-13 macht den Eindruck eines strikten Zusammenhanges. Sie ist ausschließlich juristisch formuliert. Die Grundschrift von 13,2-6; 17,2-7 und 17,8-13 dürfte auf tatsächliche Fälle zurückgehen, während 13,7-12.13-18 wohl eher auf theoretische Erörterungen des dtn Gesetzge-

53 Zu V. 26f stimmt das Ergebnis mit dem von SEITZ, Studien 208f überein. Insbesondere geht aus V. 27, wie SEITZ gegen HORST, Recht 26 vermerkt, nicht hervor, daß V. 27 keine Profanschächtung kenne.

54 V. 31bß ist offenbar ein Nachtrag zu einem Detail.

55 Ohne die Partikel *lō'* könnte V. 9 z.B. eine ältere Einführung zu V. 11f sein, die dtr um V. 8a.10 erweitert wurde. - V. 25 scheint V. 28 nachzuahmen und ausdrücklich zu dem in aller Welt einhaltbaren Blutverbot eine Wohlergehensformel zuzusprechen. Gehören V. 8b.25bß.28bß mit V. 25 zusammen?

bers zurückgehen, die allerdings theologisch von größtem Gewicht sind. Geht es doch um unbedingtste Treue im privatesten Raum und in den Gemeinwesen, die Israel durch ihre städtische Kultur bestimmten! Nicht nur 17,2-7, sondern auch 13,7-12 hat man mit Ex 22,19 zu vergleichen. Die beiden Fälle folgen jedoch nicht aufeinander, weil 17,2-7 zum Prozeßrecht überleitet, das in 17,8-13 eine Oberinstanz erhält.

4) An die Ergebnisse zu 13,2-28 und 17,2-13 anknüpfend, würde die Grundschicht von 12,2-28 wegen der stilistisch breiteren Ausführungen eher in der umfangreichen Liste 14,3-20 (mit Anhang 14,21 und Bindeglied 14,1f), dem Zehntgesetz 14,22-29; der Schemitta 15,1-11 (mit Anhang 15,12-18) und der Erstgeburtsabgabe 15,19-22 sowie den Festgesetzen 16,1-17 eine angemessene Nachfolge finden als in Kap. 13. Es könnte eine dtr Entscheidung sein, daß Kap. 13 jetzt nach vorn gezogen ist. Man kann dazu fragen, ob 12,29-13,1.19 nicht derselben dtr Redaktion angehören wie die entsprechenden Bearbeitungsschichten in Kap. 12 und Kap. 13; 17,2-13 oder ob eine zweite dtr. Redaktion die Umstellung vornahm. Da eine solche Fragestellung jedoch nicht Hauptgegenstand dieser Untersuchung war, bleibt es vorläufig bei dieser Anregung.

5) Schließlich ließ sich eine Reihe von Einzelnachträgen beobachten, die kaum einer bestimmten Schicht zugeordnet werden können. Mit ihnen ist in einer Traditionsliteratur auf jeden Fall zu rechnen.