

# Bilden Jes 6,1-11 und 1Kön 22,19-22 eine Gattung?

## Ein umfassender exegetischer Vergleich

Teil II

Joachim Eck

### 6. Einzelvergleich von Jes 6 und 1Kön 22,19-22

6.1 *Jes 6,1b-c und 1Kön 22,19b.* Jes 6,1b-c und 1Kön 22,19b weisen weitgehende sprachliche Parallelen auf. Beide Stellen beginnen mit einer Form der Wurzel ראה (sehen) und schildern das Gesehene aus Sicht eines Zeugen. An das Verb ראה schließt sich jeweils ein direktes Objekt (את) an, das mit אדני bzw. dem Tetragramm יהוה Jahwe selbst als den Geschauten angibt. Beide Visionen zeigen Jahwe als Thronenden (ישב על-כסא) in 1Kön 22,19 bzw. ישב על-כסא in Jes 6,1), wobei Jes 6,1c den Thron durch die Partizipien רם (hoch) und נשא (emporragend) noch näher beschreibt.

Die letztgenannten Attribute führen eine in 1Kön 22,19-22 nicht vorkommende räumliche Perspektive ein: Der Seher blickt von unten auf den hoch emporragenden Thron Jahwes, dessen herabwallendes Gewand mit seinen Säumen den Tempel füllt.<sup>1</sup> Im Gang der Erzählung erhebt sich sein Blick zunächst aus der vom Tod (V.1a) gezeichneten Sphäre nach oben auf die in unerreichbarer Höhe thronende göttliche Gestalt, um dann an deren Gewand entlang wieder bis zu den im Tempel befindlichen Säumen (V.1d) nach unten zu wandern. Danach blickt der Seher nach oben auf die „von oben hinzutretenden“ Seraphim (V.2a), deren Lobruf nach unten dringt und dort ein Beben auslöst (V.3-4). Der Wehe-Ruf des Sehers (V.5) steigt im Gegenzug nach oben und veranlasst die Abwärtsbewegung eines der Seraphim (V.6a). Mit der Entsündigung (V.6-7) scheint die räumliche Distanz zwischen dem Seher und der hoch oben befindlichen Sphäre Jahwes überwunden, da der Seher nun die Stimme des Herrn hört und mit ihm einen Dialog führen kann (V.8-11). 1Kön 22,19-22 enthält weder eine räumliche Perspektive noch spielt die Frage einer räumlichen Distanz zwischen Micha ben Jimla, dem Himmelsheer und Jahwe eine Rolle. Die Bedeutung der durch רם, נשא ausgedrückten räumlichen Höhe des Gottesthrons wird durch einen Blick auf weitere Belegstellen deutlich. Die Kombination רם, נשא findet sich im AT nur noch an drei weiteren Stellen, nämlich in Jes 57,15; 52,13, wo sie der Hervorhebung der Größe Jahwes bzw. seines geheimnisvollen Knechtes dient, und mehrfach in Jes 2,10.12-17, wo die

<sup>1</sup> Vgl. dazu Hartenstein, Unzugänglichkeit, 42-48.55-56.63-65.

beiden Partizipien verwendet werden, um alles Hohe und Erhabene (Jes 2,12) im Bereich von Natur (Berge, Hügel; Zedern, Eichen: Jes 2,13-14) und Mensch (vgl. Jes 2,12 iVm 2,15-17) zu beschreiben, das der Herr an seinem Tag als niedrig erweisen wird.<sup>2</sup> Für Jes 6,1c folgt daraus, dass die Wendung **רָם וְנִשָּׂא** hier den Gottesthron als Ort überlegener Herrschaftsausübung über den darunter liegenden Bereich von Natur und Mensch charakterisiert. Darüber hinaus verweisen die mit **רָם וְנִשָּׂא** einhergehenden altorientalischen Assoziationen von hohen Bergen als Götterwohnsitzen<sup>3</sup> im Zusammenhang von Jes 6,1c auf die Vorstellung vom Zionsberg als Wohnort Jahwes und Zentrum seiner Herrschaft.<sup>4</sup> Der Gedanke der Erhabenheit und Majestät Jahwes wird in V.1d durch die Erwähnung der Gewandsäume (**שׂוּלְיָיו**) weiter entfaltet. Denn das Gewand des Thronenden ist ausweislich V.5d (*König Jahwe der Heere – יְהוָה צְבָאוֹת*) ein Königsgewand. Jahwes Größe zeigt sich darin, dass schon seine Gewandsäume ausreichen, um den Tempel zu füllen.<sup>5</sup> Der Tempel ist zwar der Ort, wo Jahwe anwesend ist (vgl. Ex 25,8.22), doch reicht er nicht aus, um auch nur einen Bruchteil seiner Größe aufzunehmen. Somit fungiert das Gotteshaus in V.1d als winzige irdische Basis des Gottesthrons, die aber doch vom irdischen Bereich aus einen Zugang zu dem in kosmischer Höhe thronenden Gottkönig schafft.<sup>6</sup>

In 1Kön 22,19-22 ragt dagegen Jahwes Thron nicht in kosmische Regionen empor, sondern steht am nicht näher charakterisierten Ort des Himmels (vgl. 1Kön 22,19c), der keine explizite Verbindung zum Tempel aufweist.<sup>7</sup> Die Micha-Vision enthält keine Aussagen über die Höhe des Throns oder das Gewand des Gottkönigs. Vielmehr wirkt Jahwe in 1Kön 22,19 eher schlicht und bescheiden im Vergleich zu den beiden irdischen Königen von Israel und Juda, die ihre königlichen Gewänder angelegt haben, um auf ihren Thronen sitzend die Weissagungen der Hofpropheten entgegenzunehmen (1Kön 22,10). Auf diese Weise entspricht Jahwe dem Königsideal von Dtn 17,17: Er häuft nicht zu viel Silber und Gold an.

<sup>2</sup> Vgl. dazu ausführlich Hartenstein, Unzugänglichkeit, 42-44.

<sup>3</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 44.

<sup>4</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 44-55, zur Bedeutung von **רָם** in Jer 17,12; Ps 93; 46; 48; Jes 14,12f., und Hartenstein, Unzugänglichkeit, 45-51, zum Zusammenhang zwischen Gottesbergvorstellung, Tempelgebäude und Thron, sowie Hartenstein, Unzugänglichkeit, 52-54, zu den Motiven von Bergwohnsitz und Götterpalast in Ugarit und Phönizien.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Beuken, Jesaja, 169.

<sup>6</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 57-58.

<sup>7</sup> Zum Verhältnis zwischen **הַיְקָל** und Himmel vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 57-62.

6.2 *Jes 6,2 und 1Kön 22,19c*. Jes 6,2 beschreibt als Seraphim (שֶׁרָפִים) bezeichnete Wesen, die sich in der Nähe des Throns aufhalten. Parallel dazu erzählt 1Kön 22,19c, dass das ganze Himmelsheer (כָּל-צְבָא הַשָּׁמַיִם) um Jahwes Thron versammelt ist. Bei Jes 6,2 ist zu fragen, was für Wesen man sich unter Seraphim vorzustellen hat, und ob diese Gruppe mit dem Himmelsheer von 1Kön 22,19c vergleichbar ist. Die bisherige exegetische Forschung hat hierzu herausgearbeitet, dass die Verwendung des Substantivs שֶׁרָף mit der Bedeutung „Schlange“ in Num 21,6-9; Dtn 8,15; Jes 14,29; 30,6<sup>8</sup> und das im Qal mit „(ver)brennen“ zu übersetzende Verb שָׂרַף<sup>9</sup> es nahelegen, sich die Seraphim als geflügelte Wesen mit Schlangenkörper und gefährlicher feuriger Ausstrahlung zu vorzustellen.<sup>10</sup> Für diese Deutung sprechen auch in Palästina gefundene Stempelsiegel aus dem 9./8. Jh. v.Chr., die vierflügelige Uräen-Schlangen abbilden.<sup>11</sup> Diese ursprünglich in der ägyptischen Religion beheimateten Wesen waren damals in Juda offenbar allgemein bekannt und wurden als persönliche Schutzmächte verehrt. Biblisch wird diese Annahme durch die Zerstörung des Seraphbildes unter Hiskija (2Kön 18,14) gestützt, die durch eine verbreitete Uräenverehrung motiviert gewesen sein dürfte.<sup>12</sup> Allerdings tragen die Seraphim auch gewisse menschenähnliche Züge, da sie Gesicht und Füße verdecken (V.2c-d), eine menschliche Stimme (Verse 3b und 7b) und eine Hand haben (V.6b).<sup>13</sup> Da sie in ihrem Ruf (V.3b) Gott als יְהוָה צְבָאוֹת (Jahwe der Heere) preisen, liegt die Annahme nahe, dass sie als Untertanen Jahwes in Heere eingegliedert sind.<sup>14</sup> Somit ist Jahwe in Jes 6 ebenso wie in 1Kön 22,19b-22 von einer Gruppe wehrfähiger, zum Dienst verpflichteter Wesen umgeben.

Das Verhalten der Diener Jahwes wird in beiden Texten (1Kön 22,19c bzw. Jes 6,2a) mit einer Partizipialform des Verbs עָמַד (Qal: stehen) beschrieben, das

<sup>8</sup> Vgl. Keel, *Jahwe-Visionen*, 71-74; Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 192-195.

<sup>9</sup> Vgl. Gesenius, *Handwörterbuch*, Stichwort שָׂרַף.

<sup>10</sup> Vgl. Beuken, *Jesaja*, 169-171; Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 184-195; Keel, *Jahwe-Visionen*, 74-79.

<sup>11</sup> Vgl. Beuken, *Jesaja*, 170; Keel, *Jahwe-Visionen*, 74-115.

<sup>12</sup> Vgl. Keel, *Jahwe-Visionen*, 108-110.

<sup>13</sup> Zu dieser Frage siehe Keel, *Jahwe-Visionen*, 74-79; ferner Beuken, *Jesaja*, 171.

<sup>14</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Verortung des Namens יְהוָה צְבָאוֹת (Jahwe der Heere) im kanaanäischen bzw. ägyptischen Bereich vgl. Irsigler, *Gott* 135-136. Ohne den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu bestreiten, weist Irsigler, *Gott*, 137, zu Recht darauf hin, dass eine synchrone und kontextsemantisch orientierte Interpretation von יְהוָה צְבָאוֹת berücksichtigen muss, dass צְבָאוֹת sonst stets als Konkretum im Sinn von „Scharen, Heere“ gebraucht wird. יְהוָה צְבָאוֹת könne nicht nur als Namensapposition, sondern auch – und wohl ursprünglich – als Constructus-Verbindung aufgefasst werden.

die aufrechte, dienstbereite Haltung eines zum Befehlsempfang bereiten Untertanen ausdrückt.<sup>15</sup> Da Jes 6,2e erwähnt, dass die שְׂרָפִים עֹמְדִים sich mit Hilfe ihrer Flügel in der Luft halten, ist von einem schwebenden Stehen der Seraphim in der Luft auszugehen.<sup>16</sup> Dabei bezeichnet לוֹ מִמַּעַל (oben vor ihm) einen Standort oberhalb Jahwes. In 1Kön 22,19c schwebt das Himmelsheer nicht, sondern steht an einem festen Ort „über“ Jahwe (עָלָיו), d.h. das stehende Heer ragt über den thronenden Herrscher hinaus. Dieser nimmt hier wie dort eine sitzende, mit dem Verb יָשַׁב bezeichnete Haltung ein. Da die Verben עָמַד und יָשַׁב in Partizipialform stehen, ist das Stehen bzw. Sitzen ein andauerndes und gleichzeitiges Geschehen.<sup>17</sup> In Jes 6 erscheinen die Seraphim aus der Perspektive des von unten nach oben blickenden Sehers als furchteinflößende Zeichen der Macht Jahwes. Oberhalb des Throns befindlich, sind sie jeder irdischen Macht unterhalb des Throns völlig entzogen und allein Jahwe ergeben. Diese durch die Perspektive implizierten Aspekte fehlen in 1Kön 22,19b-22.

Trotz der szenischen und sprachlichen Ähnlichkeiten sind die anwesenden Untertanen unterschiedlich charakterisiert. Das Himmelsheer in 1Kön 22,19b-22 ist eine anonyme Vielzahl, aus der nur eine einzige, namenlose Gestalt heraustritt, nämlich „der Geist“ (הַרוּחַ), der lediglich als Funktionsträger von Interesse ist. Die jesajanischen Seraphim haben dagegen einen eigenen Namen, mit dem sich die erwähnten Vorstellungen verbinden.<sup>18</sup> Ausgehend von diesen Assoziationen, dank derer der Leser / Hörer die Seraphim einordnen kann, beschreibt der Seher in Jes 6,2 ihr Aussehen und Verhalten recht genau. In den nachfolgenden Versen werden sie durch ihren Ruf (V.3), dessen Auswirkungen auf den Tempel (V.4) und das Entsündigungsritual (V.6-7) weiter charakterisiert, so dass sie als Wesen mit besonderer Eigenart und Aufgabe erscheinen. Einer der Seraphim tritt in V.6-7 in direkten Kontakt mit dem Menschen. In 1Kön 22,19b-22 kann der Prophet Micha dagegen das Himmelsheer nur hören und sehen, es kommt aber zu keinem direkten Kontakt. Über Aussehen und Eigenart des Himmelsheers erfährt man nichts, über sein Verhalten und seine Aufgabe nur wenig. Die Angaben beschränken sich auf die Bezeichnung der Anwesenden als Heer (1Kön 22,19c), ihr Stehen beim Thron (1Kön 22,19b) und ihre Beratung über Jahwes Vorhaben gegen Ahab (1Kön 22,20b). Der in 1Kön 22,21 auftretende Geist zeigt sich auf Grund seines Vorschlags (1Kön 22,22a) als findig und wandelbar, bleibt aber insgesamt ein abstrakter Funktionsträger.

<sup>15</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 184.

<sup>16</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 184.

<sup>17</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 32-34.40.

<sup>18</sup> Vgl. Keel, Jahwe-Visionen, 110.

6.3 *Jes 6,3-7 und 1Kön 22,20b*. Angesichts der unterschiedlichen Charakterisierung von Seraphim und Himmelsheer überrascht es nicht, dass es in Jes 6,3-7, wo die Seraphim eine maßgebliche Rolle spielen, nur wenige Entsprechungen zu 1Kön 22,19b-22 gibt. Dennoch fällt gleich zu Beginn von Jes 6,3a eine Gemeinsamkeit mit 1Kön 22,20b ins Auge. In beiden Versen kommt zweimal das Pronomen *זה* im Sinne von „der eine ... der andere“ in Verbindung mit dem Verb *אמר* vor. Beide Male wird ein Gewirr von Stimmen beschrieben, das sich unter den um Jahwes Thron versammelten Wesen erhebt. Der Zweck dieses Vorgangs ist jedoch unterschiedlich. Die formale Gestaltung von Jes 6,3a bzw. 1Kön 22,20b gibt hier einen ersten Hinweis. Betrachtet man Jes 6,3a *וַיֹּאמֶר זֶה אֵל־זֶה וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה וַיֹּאמֶר*, so fällt der symmetrische Aufbau dieses Versteils auf, wobei das Wort *אל* als Achse fungiert. Bedenkt man, dass sich *אל* (Präposition „zu“) wegen der zur Zeit Jesajas üblichen unvokalisierten Schreibweise (*אל*) optisch nicht von *אל* (Gott) unterschied, so wird deutlich, dass das Schriftbild und die Satzstruktur die hier beschriebene Szene abbilden. In der Mitte steht Gott, rechts und links je einer der Seraphim, abgebildet durch *זה*. Ihr Lobgesang dringt auf beiden Seiten in den Kosmos hinaus, was durch die Verben *קרא* und *אמר* dargestellt wird. Das Stimmengewirr in 1Kön 22,20b (*וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה וְזֶה אָמַר בְּכֹה*) ist anderer Art. Es wird im Unterschied zum Ruf der Seraphim, der keinen konkreten Auslöser hat, durch Jahwes Frage veranlasst, wer Ahab betören kann, so dass er nach Ramot-Gilead hinaufzieht und dort fällt (1Kön 22,20a). Daraufhin hebt eine lebhafte Diskussion unter den Mitgliedern des Himmelsheeres an. Für die von H. Wildberger vorgetragene Annahme, das Himmelsheer habe, wie die Seraphim in Jes 6, auch Jahwes Lob zu verkünden,<sup>19</sup> enthält der Text keinen Anhaltspunkt. Auch in 1Kön 22,20a ist die sprachliche Gestaltung bemerkenswert. Der Versteil *וַיֹּאמֶר זֶה בְּכֹה* markiert durch das Imperfekt consecutivum das Einsetzen der Diskussion als zeitlich und logisch unmittelbare Folge<sup>20</sup> von Jahwes Frage, die zweite Hälfte des Satzes (*וְזֶה אָמַר בְּכֹה*) signalisiert durch das Partizip *אמר* das längere Anhalten der Debatte.

Der obige Vergleich von Jes 6,3a und 1Kön 22,20b macht einen weiteren Unterschied zwischen den Seraphim und dem Himmelsheer deutlich. Während das Himmelsheer eindeutig eine beratende Funktion wahrnimmt und deshalb mit Recht als Thronrat Jahwes oder himmlische Ratsversammlung<sup>21</sup> bezeichnet wird, gibt es in Jes 6 keinen Hinweis darauf, dass die Seraphim die Aufgabe der Beratung haben. Zwar richtet sich Jahwes Frage „Wer wird gehen für uns?“ (Jes

<sup>19</sup> Vgl. Wildberger, Jesaja, 236.

<sup>20</sup> Vgl. Neef, Arbeitsbuch, 93.

<sup>21</sup> Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 19; Wildberger, Jesaja, 236.

6,8b) allgemein an die Anwesenden,<sup>22</sup> doch die Seraphim zeigen keine Reaktion auf diese Frage. Das Gespräch in V.8-11, das auf Grund der Fragen Jahwes (V.8b) und des Sehers (V.11a) Ansätze einer Beratung enthält, findet allein zwischen Jahwe und dem Seher ohne aktive Teilnahme der Seraphim statt. So ist es nicht zutreffend, wenn H. Wildberger meint, dass der Seher „gleich den himmlischen Wesen in den Kronrat Jahwes hineingenommen“<sup>23</sup> sei, da ein beratender Kronrat hier gar nicht vorhanden ist. An Stelle der in 1Kön 22,20b beschriebenen Diskussion des Himmelsheeres erschallt in Jes 6,3b der Lobruf der Seraphim. Kurz darauf vollzieht einer von diesen in Jes 6,6-7 am Seher, der in Reaktion auf die Verkündigung von Jahwes Heiligkeit die Unreinheit seiner Lippen bekennt (V.5), einen Akt der Entsündigung, der besonders aufgrund der Einbeziehung des offenbar im oder oberhalb des Tempels (הֵיכָל) befindlichen Altars als ein kultischer Ritus erscheint.<sup>24</sup> Dies zeigt, dass die Seraphim nicht als Berater, sondern als Kultdiener tätig sind, indem sie einerseits Jahwes Heiligkeit verkünden und andererseits durch reinigendes Feuer<sup>25</sup> Unreinheit und Sündenschuld tilgen. Die kultische Aufgabe der Seraphim hat keine Parallele in 1Kön 22,19-22, wo weder Unreinheit und Sündenschuld noch kultische Riten eine Rolle spielen.

Das in Jes 6,3-7 geschilderte Verhalten der Seraphim erlaubt Rückschlüsse auf ihre Position in Jahwes Herrschaftsordnung. Indem sie in Jes 6,3 Jahwe als den Dreimalheiligen lobpreisend verkünden, offenbaren sie sein Wesen und ordnen sich seiner Königsherrschaft unter, die die Fülle der ganzen Erde umfasst (מְלֵא כָּל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ). Der Begriff der Heiligkeit, im Hebräischen ausgedrückt durch die Wurzel קדש,<sup>26</sup> bezeichnet das transzendente und unnahbare Wesen Jahwes, das über allem Geschöpflichen steht. Die nach außen tretende Seite der Heiligkeit wird in Jes 6,3c mit dem Wort „Herrlichkeit“ (כְּבוֹד) umschrieben. כְּבוֹד kann sowohl das machtvolle, von oben her die Erde erfüllende Wirken einer Gottheit (kanaanäische Tradition, vgl. Ps 29,4-9) als auch – von unten nach oben gedacht – die Ehre bezeichnen, die Jahwe durch konkretes Tun (z.B. Halten der Gebote, vgl. Jos 7,19) oder Lobpreis dargebracht wird (israelitische Tradition, vgl. Ps 29,1-2).<sup>27</sup> Beide Traditionen sind im Kontext von Jes 6,3 relevant. Indem die Seraphim ihr Gesicht vor dem Glanz des Herrn verbergen und ihn gleichzeitig lobpreisen, tun sie genau das, was sie in Bezug

<sup>22</sup> Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 20.

<sup>23</sup> Wildberger, Jesaja, 236.

<sup>24</sup> Vgl. Kaiser, Buch, 130-131. Bei Procksch, Jesaja, 56, hat der Seraph eine „priesterliche Funktion“.

<sup>25</sup> Zur reinigenden Kraft des Feuers vgl. Num 31,22f.; Sach 13,9; Mal 3,3.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Müller, קדש *qds*, 589-609.

<sup>27</sup> Zu den Deutungsmöglichkeiten von כְּבוֹד siehe Westermann, כבוד *kbd*, 794-812.

auf die „Fülle der ganzen Erde“ verkünden. Wie die Herrlichkeit des Herrn die Erde erfüllt, so wirkt sie auch auf die Seraphim machtvoll ein, und ebenso wie die „Fülle der ganzen Erde“ (מְלֵא כָּל-הָאָרֶץ), insbesondere die gesamte Vielfalt der auf der Erde wohnenden belebten Schöpfung,<sup>28</sup> die Herrlichkeit des Herrn darstellt, indem sie ihm dient und Lobpreis darbringt, so tun dies auch die Seraphim. Sie erscheinen als Wesen mit hohem Rang, die sich der lebenspendenden und ordnungsstiftenden Herrschaft Jahwes verdanken und diese durch Dienst und Lobpreis anerkennen und festigen.

Was die Stellung des Menschen in dieser Ordnung betrifft, so gibt es in Jes 6 mit dem Seher und dem Volk zwei verschiedene Größen. Dem Seher wird mit der unmittelbaren Schau Jahwes ein besonderes Privileg zuteil. In Bezug auf die Seraphim ist bemerkenswert, dass diese dem Seher als einem von Jahwe begnadeten Menschen durch Vollzug eines Entsündigungsrituals dienen. Daraus folgt, dass ein von Jahwe auserwählter Mensch, der sich auf seine Gnade einlässt und ihn als König anerkennt (vgl. Jes 6,5), ihm ähnlich nahe steht wie die Seraphim. Als negative Gegengröße steht dem Seher das Volk gegenüber (vgl. Jes 6,5.9-11). Bedenkt man, dass Israel in der Theophanie am Exodus (Ex 19-20) schon früher als der Seher eine mit dessen Gottesvision vergleichbare gnadenhafte Zuwendung Jahwes erfahren hat (man beachte dabei die mittels קוֹל, עֵשׂוּ, וְעַשׂוּ bzw. עֵשׂוּ וְעַשׂוּ hergestellten Stichwortbeziehungen zwischen Jes 6,4 und Ex 19,16-19; 20,18), dann wird deutlich, dass die Auserwählung, die in Jes 6 dem Seher als Einzelperson zuteil wird, bereits früher an das ganze Volk erging. Wie in Jes 6,8-9a der Seher als Gesandter in Jahwes Dienst und damit in ein besonderes Vertrauensverhältnis eintritt, so sollte nach Ex 19,5-6 das Volk Israel der besondere Schatz (סֵקֶלֶה) Jahwes sein und ihm als Reich von Priestern und heiliges Volk (בְּמִלְכַת כְּהֹנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ) gehören, indem es seinen Bund hält und gleich dem Seher (Jes 6,8: וְנִאֲשָׁמַע אֶת-קוֹל אֲדֹנָי) auf die Stimme des Herrn hört (Ex 19,5: וְעַתָּה אִם-שָׁמַעְתֶּם הַשְּׁמֹעוּ בְקוֹלִי). Wie der Seher eine Stellung unter Jahwes Dienern erhält, die aus der Gottes Herrlichkeit darstellenden Fülle der ganzen Erde (Jes 6,3: מְלֵא כָּל-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ) herausragt, so sollte nach Ex 19,5-6 das ganze Volk Israel von seinem die ganze Erde umfassenden Besitz (Ex 19,5: בְּיָדֵי כָּל-הָאָרֶץ) durch eine einzigartige Gottesbeziehung unterschieden sein.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Vgl. Hartenstein, Unzugänglichkeit, 83-86.

<sup>29</sup> Die synchron festgestellten Beziehungen zwischen Jes 6 und Ex 19,5-6.16-19; 20,18 führen zur Frage einer diachronen Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses. Dies müsste in einer eigenen Untersuchung geschehen. Hier wäre zuerst zu klären, in welcher Richtung eine Abhängigkeit logisch möglich ist. Sachlich setzen die Rede von der Unreinheit der Lippen des Volkes (Jes 6,5cß), die Entsendung eines Verstockungspropheten und die verneinten Wurzeln בֵּין וְיָדַע in V.9-10 eine gestörte Bundesbeziehung des Volkes zu Jahwe voraus. Daher sind die zitierten Passagen aus

Diese besondere Sendung des Volkes ist laut Jes 6,5.7 in Folge von Sündenschuld und Unreinheit fehlgegangen. Da die Sünde Jahwes Willen entgegensteht, impliziert sie die Leugnung seines Königtums und macht das Volk unfähig, ihm zu dienen und ihn zu preisen – daher spricht V.5 von unreinen Lippen. Das Volk fällt so aus Jahwes Herrschaftsbereich heraus, der von den Seraphim bis zur Fülle der ganzen Erde alles Lebendige umfasst, und gleitet ab in die Sphäre des Todes, in der auch der Seher als Angehöriger seines Volkes zu Beginn der Vision seinen Standort hat (vgl. dazu das Stichwort *נִוֵּת* in V.1, den Gegensatz zwischen der von Jahwes Herrlichkeit erfüllten Erde in V.3 und dem unheilvoll von Rauch erfüllten Tempelhaus in V.4 sowie die Todesangst des Sehers in V.5<sup>30</sup>). Indem der Seher seine Unreinheit bekennt und Jahwes Königtum durch den Majestätstitel *יְהוָה הַמְּלִיךְ יְהוָה צְבָאוֹת* anerkennt (V.5), verlässt er den sündhaften Weg des von Jahwe verächtlich *הָהָם הָהָה* (V.9-10) genannten Volkes und erlangt durch das Entsündigungsritual die Reinigung von seiner Schuld (V.6-7). Damit kann in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott, Seraphim und Menschen festgehalten werden, dass die Seraphim in einem ungebrochenen, ranghohen Dienstverhältnis mit Jahwe stehen um ihn zu preisen und dem von

---

Ex 19-20 wahrscheinlich älter als Jes 6. Eine durchaus mögliche Variante wäre allerdings, dass der Autor von Jes 6 zwar eine ältere Bundestradition kannte, die Exodus-Passagen dagegen Formulierungen aus Jes 6 übernehmen, um hervorzuheben, dass die in Jes 6 beschlossene Verstoßung des Volkes, die sich in der Katastrophe des Exils realisierte, auf einem Bruch des Bundes mit Jahwe beruhte. Um eine Entscheidung zwischen beiden Hypothesen zu treffen, wäre die strittige Frage zu klären, welcher Redaktionsschicht die Passagen aus Ex 19-20 zugehören. Zur Diskussion der insbesondere auf Wellhausen, Bäntsch und Gressmann zurückgehenden älteren Forschung siehe Childs, Exodus, 344-351. Scharbert, Exodus, 7, geht davon aus, dass der Bundesschluss am Sinai, mit Ausnahme des Dekalogs, aus vom Jehovisten zusammengearbeiteten Texten von J und E bestehe. Ex 19,3-8 stamme vom Elohisten, Ex 19,6a aber aus exilisch / nachexilischer Zeit, Ex 20,18-21 bilde die sinnvolle Fortsetzung von Ex 19,16. (Scharbert, Exodus, 80-82). Die Entstehung von J setzt Scharbert, Genesis, 10-11, bald nach Salomos Tod (932 v.Chr.) an, die von E ca. 200 Jahre später (vor 722 v.Chr.). Dieser frühen Datierung von Ex 19,3-8 stehen andere Ansätze wie der von Ska, Parénèses, 307-313, gegenüber, der Ex 19,3-8 als nachexilische Neuinterpretation des Sinai-Bundes unter Zusammenführung deuteronomischen und priesterlichen Gedankengutes ansieht. Diese Skizze soll genügen, um die Bedeutung hervorzuheben, die das Verhältnis zwischen Jes 6 und Ex 19-20 für die Datierung von Jes 6, aber auch von Ex 19,3-8.16-19; 20,18 hat.

<sup>30</sup> *נִדְמִיתִי* wird hier im Sinn von „ich bin zu Grunde gegangen“ verstanden. Übersetzt man mit „ich muss schweigen“ (so z.B. Wildberger, Jesaja, 232-233; Kaiser, Jesaja, 120), so ergibt sich bei der hier vertretenen Deutung kein sachlicher Unterschied. Wer Jahwe nicht preisen bzw. dienen kann, verweigert die Anerkennung seiner ordnungs- und lebenspendenden Herrschaft und verfällt der Sphäre des Todes.

Jahwe begnadeten Menschen, der sich seiner Herrschaft unterstellt, mittels kultischer Entsündigung zu dienen. Der Mensch, der sich von Jahwe abwendet, steht weit unterhalb des Gottesthrons in der Sphäre des Todes und damit auch in absoluter Distanz zu den Seraphim.

Der Lobpreis und seine Wirkung auf „das Haus“ (V.3b-4), der Wehruf (V.5), das Entsündigungsritual (V.6-7) und die jeweils enthaltenen Aussagen über Jahwes Wesen und Herrschaft, die kosmische Ordnung und die Sünde haben keine Parallele in 1Kön 22,19-22. Mit der sprachlichen Ähnlichkeit zwischen Jes 6,3a und 1Kön 22,20b geht keine inhaltliche Entsprechung einher.

6.4 *Jes 6,8a-b und 1Kön 22,20a (Frage Jahwes nach einem Boten).* In 1Kön 22,19b-22 erzählt Micha ben Jimla nach der Beschreibung der Szene, dass Jahwe die Frage stellt, „wer Ahab beschwatzen wird, so dass er nach Ramot-Gilead hinaufzieht und dort fällt“ (V.20a): **מִי יַפְתֶּה אֶת־אַחָב וַיַּעַל וַיִּפֹּל**. In Jes 6 ertönt Jahwes Stimme erst nach dem Entsündigungsritual. Auch hier hat er eine Frage (V.8b): **וּמִי יִלְדֶּנּוּ**. Beide Fragen beginnen mit **מִי** und richten sich allgemein an die Anwesenden. Jahwe sucht jeweils eine Person, die für ihn einen Auftrag ausführt. Seine Fragen weisen aber einen wesentlichen Unterschied auf. 1Kön 22,20a enthält gleich eine präzise Definition des Auftrags. Auftragsinhalt ist Ahab zu ‚beschwatzen‘ (**יַפְתֶּה**), damit er im Kampf um Ramot-Gilead zu Tode kommt. Im Gegensatz dazu enthält Jahwes Frage in Jes 6,8b überhaupt keinen Hinweis, um welche Art von Auftrag es sich handeln könnte. Offen bleibt auch, ob es sich um eine einmalige oder regelmäßige, eine kurzfristige oder lebenslängliche Entsendung handelt. Es geht allein darum, wen Jahwe senden wird (**אֲשַׁלַּח**), und wer für ihn und seinen Anhang gehen wird (**וְיִלְדֶּנּוּ**). Der erste Teil der Frage (**אֶת־מִי אֲשַׁלַּח**) zielt darauf ab, dass zuerst Jahwe an (**אֶת־**) seinem potentiellen Gesandten handelt, indem er ihn sendet, im zweiten Teil (**וּמִי יִלְדֶּנּוּ**) geht es darum, wer bereit ist, dies an sich geschehen zu lassen und zu gehen. Gesucht wird jemand, der sich wie ein Diener seinem König bedingungslos zur Verfügung stellt, ohne Inhalt und Dauer seiner Aufgabe(n) zu kennen. Durch Jahwes Sendungsakt soll der gesuchte Bote in ein besonderes Dienstverhältnis treten, in dessen Rahmen er jeden Auftrag auszuführen bereit ist. In 1Kön 22,19c werden dagegen Sendung und Dienstbereitschaft in den Grenzen, die Jahwes Frage (V.20a) klar beschreibt, als selbstverständlich vorausgesetzt.

Fragt man nach dem Grund für diesen Unterschied, so fällt auf, dass in 1Kön 22,19b-22 die um den Thron versammelten Adressaten der Frage als Mitglieder des himmlischen Heeres allesamt bereits in einem Dienstverhältnis stehen, das sie zur Ausführung der Befehle Jahwes verpflichtet. Allein für Micha gilt dies nicht, der als unbeteiligter Zuschauer nicht in das Gespräch einbezogen ist. Dieser Umstand zeigt, dass Micha von vornherein nicht als

möglicher Auftragsempfänger in Betracht kommt. Zwei weitere Gesichtspunkte bestätigen diese Beobachtung. Der erste besteht darin, dass 1Kön 22 keine besondere Vorbereitung Michas auf einen aktiven Dienst in Jahwes unmittelbarer Nähe erwähnt. In Jes 6 ist dagegen eine solche Vorbereitung im Unreinheitsbekenntnis des Sehers (V.5) und der Entsündigung (Verse 6-7) deutlich erkennbar.<sup>31</sup> Der zweite Gesichtspunkt ergibt sich, wenn man vergleicht, wie Micha bzw. der jesajanische Seher in ihren Visionsberichten Jahwes Frage einleiten (1Kön 22,20a bzw. Jes 6,8a). Indem Micha die schlichte Formulierung יהוה ויאמר (1Kön 22,20a) verwendet, nimmt er den Blickwinkel eines neutralen, unbeteiligten Beobachters ein. Wenn der Seher in Jes 6,8a dagegen erzählt, dass er selbst die Stimme des Herrn sprechen hörte (וַאֲשַׁמַע אֶת-קוֹל אֲדֹנָי אָמַר), dann betont er seine subjektive Betroffenheit auf dreifache Weise. Zum einen rückt er durch das Verb וַאֲשַׁמַע sich selbst als den Hörenden, der sich angesprochen wusste, ins Zentrum der Aufmerksamkeit.<sup>32</sup> Zum zweiten wird durch die Erwähnung der Stimme des Herrn (קוֹל אֲדֹנָי) eine Stichwortbeziehung zu Jes 6,4a hergestellt, wo die Stimme des Rufenden (מִקוֹל הַקּוֹרֵא) die Pfostenvorsprünge der Schwellen erbeben ließ. Dies impliziert, dass die Stimme des Herrn den Seher innerlich ähnlich erschütterte wie diejenige der Seraphim das Haus in Jes 6,4b. Drittens wird das Sprechen Jahwes durch das Partizip אָמַר als länger andauernder Vorgang charakterisiert, was ein langes Nachhallen seiner Worte im Inneren des Hörers andeutet. Somit ist zu resümieren, dass der Seher sich in Jes 6,8 als unmittelbarer Adressat der Frage fühlt, während Micha ben Jimla in 1Kön 22,20a als möglicher Beauftragter gar nicht in den Blick kommt, sondern nur die Mitglieder des anwesenden Himmelsheeres, unter denen im Rahmen einer lebhaften Diskussion (1Kön 22,20b) derjenige ermittelt wird, der den Plan am besten ausführen kann.

Umgekehrt deutet in Jes 6,8 einiges darauf hin, dass Jahwe die Seraphim gerade nicht als mögliche Gesandte im Auge hat. Bereits die oben analysierte Formulierung seiner Frage (V.8b) zeigt, dass er eine Person sucht, die unabhängig von einem konkreten Auftrag grundsätzlich bereit ist, sich entsenden zu lassen. Die gesuchte Person kann also noch nicht auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu Jahwes Dienerschaft verpflichtet sein, für den Herrn jeden Auftrag zu erfüllen. Würde Jahwe daran denken, einen seiner Diener zu entsenden, so wäre seine Frage in Jes 6,8b überflüssig, und er könnte wie in 1Kön 22,20a gleich den konkreten Auftrag nennen. Da der Seher als einziger der Anwesenden nicht

<sup>31</sup> Kaiser, Buch, 125, bemerkt, dass „Jes 6 mit seinem Reinigungsakt initiatorischen Charakter besitzt“.

<sup>32</sup> In diesem Sinne analysiert Sweeney, Isaiah, 133, V.8a: „The verb *wā'ešma'*, and I heard', governs the syntax of the report of YHWH's question, which is introduced by the participle *'ōmēr*, 'saying'.“

zum Hofstaat gehört, kommt von Anfang an nur er als Bote in Betracht.<sup>33</sup> Dies wird durch eine weitere Beobachtung bestätigt. Indem Jahwe in Jes 6,8bß davon spricht, dass der Gesuchte „für uns“ (לָנוּ) gehen soll, deutet er an, dass diejenigen nicht in Frage kommen, die zu seinem Gefolge gehören, insbesondere nicht die Seraphim. Zwar könnte לָנוּ evtl. auch ein deliberativer Plural wie in Gen 1,26; 3,22; 11,7 sein.<sup>34</sup> Anders als diese Stellen bietet Jes 6,8b aber keinen Grund für diese Annahme, weil Jahwe hier nicht von sich allein im Plural spricht, sondern die Seraphim in seine Rede einbezieht.<sup>35</sup> Indem der Seher sich senden lässt, leistet er den anderen Anwesenden einen Dienst, da weder Jahwe noch ein Seraph, sondern nur ein Mensch einen prophetischen Verkündigungsauftrag (Jes 6,9-11) ausführen kann. Die Tatsache, dass in dem Satz אֶת־כִּי יִשְׁלַח וְכִי יֵלֶךְ לָנוּ („Wen werde ich senden? Und wer wird gehen für uns?“) das erste Verb im Singular steht, erklärt sich dadurch, dass nur Jahwe die Sendungsvollmacht hat, der Dienst des Gesandten aber auch seinem Gefolge zu Gute kommt.<sup>36</sup> Hinsichtlich der Gattungsfrage hat der Vergleich von 1Kön 22,20a und Jes 6,8a-b deutlich gemacht, dass in Jes 6 die Sendung des Sehers – anders als bei der Micha-Vision – offenbar seine Aufnahme in Jahwes Gefolge bedeutet und damit eine Lebensberufung darstellt.

6.5 *Jes 6,8c-9aa und 1Kön 22,21aß-22 (Sendung des Sehers bzw. Geistes).* Auf Jahwes Frage (Jes 6,8b) meldet sich der Seher freiwillig zum Dienst: הֲנִי שְׂלֵחִי (Jes 6,8c). Parallel dazu will auch in 1Kön 22,21aß ein als „der Geist“ bezeichnetes Wesen die Aufgabe der Betörung Ahabs freiwillig übernehmen: אֲנִי אֶפְתֶּנּוּ. Wie oben (6.4) festgestellt, lässt sich in Jes 6,8c der Seher im Vertrauen auf Jahwe auf ein unbekanntes Unternehmen ein. In 1Kön 22,21aß kennt der Geist dagegen den bereits beschriebenen und diskutierten (vgl. V.20b) Betörungsauftrag. Er meldet sich, weil er die notwendigen Fähigkeiten besitzt, um Ahab zu betören. Dass es Jahwe in 1Kön 22,20a vor allem darum geht, eine Person zu finden, die zur Auftrags Erfüllung fähig ist, zeigt auch seine Reaktion auf die Meldung des Geistes. Er stellt die prüfende

<sup>33</sup> Vgl. Rendtorff, Jesaja, 80, der feststellt, dass in Jes 6,8 die Frage „Wen soll ich senden?“ nach dem Kontext auf den Propheten zielt, und Wildberger, Jesaja, 253.

<sup>34</sup> So z.B. Beuken, Jesaja, 175 (Anm. 42); Kaiser, Buch, 132 (Anm. 70).

<sup>35</sup> Vgl. dazu Zimmerli, Ezechiel, 20: „In dem ‚Wer will uns gehen‘ ist das Sich-Beraten Jahwes mit einer Mehrheit von Ratgebern noch hörbar.“ und Wildberger, Jesaja, 253: „Jahwe spricht nie von sich im pluralis majestaticus und לָנוּ ist als Relikt der Vorstellung, dass Jahwe von einem Hofstaat dienender Geister umgeben ist und mit diesen zu Rate geht, aufzufassen.“ Wildberger ist insofern zu kritisieren, als in Jes 6 tatsächlich mit den Seraphim eine Art Hofstaat anwesend ist, so dass לָנוּ kein bloßes Relikt einer solchen Vorstellung ist.

<sup>36</sup> Abweichend von Westermann, Genesis, 200.

Frage **בְּמָה** („auf welche Weise?“). Der Vorschlag des Geistes, zu einem Lügengeist im Mund der Propheten Ahabs zu werden (1Kön 22,22a), überzeugt Jahwe (V.22b): „Du wirst betören und du vermagst es auch“ (**וְנִסְחָתְךָ**). Entscheidend ist die Eignung des Bewerbers zur Verwirklichung des Plans. Die vor der Meldung des Geistes stattfindende Diskussion (1Kön 22,20b) zeigt, dass der geeignete Bote innerhalb des Himmelsheeres unter vielen möglichen Kandidaten ausgewählt wird. Aus dieser Vielzahl tritt der Geist vor und stellt sich dienstfertig vor Jahwe hin (V.21a: **וַיֵּצֵא הַרוּחַ וַיַּעֲמֵד לְפָנַי יְהוָה**), um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und gehört zu werden.

In Jes 6,8 meldet sich dagegen der Seher unvermittelt ohne Diskussion zu Wort. V.8c beginnt mit einem schlichten „und ich sagte“ (**וְאָמַר**). Er braucht nicht vor Jahwe hinzutreten, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Der Blick Jahwes ruht offenbar bereits auf ihm. Deutlich wird dies auch durch die bei der Meldung des Sehers benutzte Wendung **הֲנִי** („hier bin ich“), da diese sonst meist Antwort auf einen namentlichen Anruf ist (vgl. Gen 22,1b; Ex 3,4b; 1Sam 3,4.5.6.8). Sobald sich der bereits auserwählte Seher in Jes 6,9a $\alpha$  meldet, erwidert Jahwe dies sofort mit dem Sendungsbefehl „Geh!“ (**לֵךְ**). Anders in 1Kön 22,22b: Der Befehl „Geh hin und mach es so!“ (**צֵא וַעֲשֵׂה כֵן**) ergeht erst nach prüfender Rückfrage und zufriedenstellender Antwort (1Kön 22,21b-22a).

Die obigen Beobachtungen zeigen, dass Jes 6,8c-9a $\alpha$  und 1Kön 22,21a $\beta$ -22 zwar vom gemeinsamen Motiv der freiwilligen Meldung des Beauftragten ausgehen, dieses aber mit unterschiedlicher Zielrichtung in die Erzählung einfügen. Beim Seher in Jes 6,8c-9a $\alpha$  geht es um die Begründung eines Dienstverhältnisses, das Voraussetzung für die Erteilung des nachfolgenden Auftrags ist. Der Text erzählt vom Beginn eines neuen, ins Ungewisse führenden Weges mit Jahwe. Dies verbindet Jes 6 mit den Berufungserzählungen, die davon berichten, wie Gott einen Menschen dazu veranlasst, in seinem Namen zu wirken und ihm auf besondere Weise zu dienen. Die Nähe zu den Berufungserzählungen spiegelt sich auch in der Wortwahl von Jes 6,8b-9a $\alpha$  wieder, wo der Sendungsakt Jahwes mit **שְׁלַח** und der an den Seher gerichtete Sendungsbefehl mit **הֲלַח** ausgedrückt werden. Dieselben Verben finden sich in den Sendungsformeln z.B. der Berufungen Moses (Ex 3,10: **אֶל-פָּרְעֹה אֶל-פָּרְעֹה וְאֶשְׁלַחְךָ אֶל-פָּרְעֹה** – „geh und ich sende dich zum Pharao!“), Gideons (Ri 6,14: **לֵךְ בְּכַחַד יְהוָה** – „geh mit dieser deiner Kraft!“ ... **הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ** – „habe ich dich etwa nicht gesandt?“) und Jeremias (Jer 1,7: **עַל-כָּל-אֲשֶׁר אֶשְׁלַחְךָ תֵּלֵךְ** – „überall, wohin ich dich sende, sollst du gehen“). In 1Kön 22,19b-22 fehlt dagegen eine aus **שְׁלַח** und **הֲלַח** bestehende Sendungsformel. Allerdings ist Jes 6 kein klassischer Berufungsbe-

richt. Jahwes Ruf ergeht nicht explizit an den Berufenen,<sup>37</sup> sondern der Seher selbst richtet seine Bereitschaftserklärung an Jahwe. Ebenso fehlt das sonst übliche Motiv des Zögerns und Zweifelns<sup>38</sup> angesichts der Schwierigkeit des Auftrags, oder es ist zumindest weitgehend reduziert, falls man es in der Nachfrage des Sehers „Wie lange, Herr?“ (Jes 6,11a) erkennen will.<sup>39</sup> Diese Einwände sprechen aber letztlich nicht dagegen, Jes 6 als Bericht des Sehers über den Anfang seines Wirkens als Gesandter Jahwes zu sehen.<sup>40</sup> Jahwes Anruf in Jes 6,8b wendet sich zwar nicht explizit, wohl aber implizit allein an den Seher, und Jahwes vorausgehende Initiative zeigt sich in seinem Erscheinen, der Offenbarung seiner Heiligkeit und der gewährten Entsendung. Die Berufung des Sehers wird in einer ganz eigenen Formensprache erzählt, die primär dem Bereich der Beauftragungsvisionen entstammt, aber auch Elemente der klassischen Berufungserzählung aufgreift. Dieser Sachverhalt wird durch den von H. Wildberger stammenden Begriff der Inauguralvision treffend erfasst.<sup>41</sup>

6.6 *Verstockungsauftrag und Betörungsauftrag* (Jes 6,9-11 und 1Kön 22,20-22). Nach ihrer freiwilligen Meldung erhalten der Seher bzw. Geist einen todbringenden Auftrag (Jes 6,8c.9-11 bzw. 1Kön 22, 21a.22b). Nach 1Kön 22,20a soll Ahab sterben: *וַיֵּלֶךְ יוֹפָל בְּרֵמֶת גִּלְעָד* Laut Jes 6,11b soll der Verstockungsauftrag bis zur Entvölkerung und Verödung des Landes dauern: *עַד אֲשֶׁר אִישׁוֹאֵא עָרִים מֵאֵין יוֹשֵׁב וּבָתִּים מֵאֵין אָדָם וְהָאֲדָמָה תִּשָּׂאָה תִּשְׁמָמָה* Jedoch unterscheiden sich die Aufträge insofern, als es in 1Kön 22,19b-22 um den Tod des Königs, also einer einzelnen, wenn auch für das Volk bedeutsamen Person geht, während sich in Jes 6 der todbringende Auftrag gegen das ganze Volk und sein Land richtet. Was hat die Autoren von 1Kön 22 veranlasst, sich mit dem Schicksal eines Einzelnen zu befassen? Als König, der lange Jahre das Nordreich regierte, prägte Ahab Israels Geschichte mit, deren Ende die Katastrophe des babylonischen Exils ist (587 v.Chr.). Durch Beurteilung des Wirkens der einzelnen Könige versuchen die Königsbücher, rückblickend unter Anwendung theologischer Maßstäbe Licht in das Dunkel der geschichtlichen Wirrnisse zu bringen. Aus diesem Blickwinkel bezieht 1Kön 22 Stellung zu Ahabs Leben und Wirken sowie zu seiner Position gegenüber Jahwe. Um ein Urteil über seine Verantwortung für Israels Geschichtsverlauf fällen zu können, bedarf es objektiver Zeugen. Micha ben Jimlas Zeugenaussage über Jahwes Verhältnis zu

<sup>37</sup> Wie etwa in Jer 1,4f; Ex 3,4; Ri 6,12; vgl. dazu Wildberger, Jesaja, 239, mit Hinweis auf M. Kaplan.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. Jer 1,6; Ex 3,11; Ri 6,15.

<sup>39</sup> So Habel, Form, 312.

<sup>40</sup> Vgl. Kaiser, Buch, 122-123.

<sup>41</sup> Vgl. Wildberger, Jesaja, 239.

Ahab ist glaubwürdig, da er einerseits vom Hof des Königs unabhängig ist (vgl. 1Kön 22,7f), andererseits als Prophet Jahwe aus nächster Nähe kennt. Obwohl Vertrauter Jahwes, der das Geschehen in seinem Thronrat geschaut hat (vgl. Jer 23,18), ist er dennoch unabhängig, weil er in die Beratung nicht einbezogen war. Seine Glaubwürdigkeit wird noch dadurch erhöht, dass der König von Israel ihn nach der Verkündigung seiner Vision ins Gefängnis werfen lässt (1Kön 22,26f). Da über das weitere Geschick Michas nichts erzählt wird, ist diese Notiz nicht an seiner Person, sondern an der Hervorhebung seiner Zuverlässigkeit interessiert. Formal wird Michas Objektivität betont, indem in 1Kön 22,19b-22 außer im Einleitungssatz keine Verbform der 1. Pers. Sg. erscheint. Inhaltlich besagt Michas Zeugnis, dass der durch den Betörungsauftrag veranlasste Krieg um Ramot-Gilead Jahwe nur dazu dient Ahab persönlich zu besiegen. In der Tat bleibt dessen Betörung ohne Folgen für das Volk, weil der König von Aram befiehlt, niemanden außer den König von Israel anzugreifen (1Kön 22,31). Die Schlacht wird sofort nach dessen Tod abgebrochen, jeder wird nach Hause geschickt (1Kön 22, 35-36), wobei es offenbar keinen Sieger oder Verlierer gibt. Der Betörungsbeschluss richtet sich allein gegen Ahab und bringt sein Gottesverhältnis auf den Punkt: Jahwe will Ahabs Tod. Der Gegensatz zwischen beiden ist so scharf, dass die Nennung von Ahabs Namen (1Kön 22,20aß) als Grund ausreicht, um den tödlichen Plan und seine Ausführung mittels Verwandlung des Geistes in einen Lügengeist zu rechtfertigen. Dies zeigt, in welchem Licht die zuvor in 1Kön 16,27-22,18 berichteten Taten Ahabs zu sehen sind. Ein König, der stirbt, weil er Jahwes Todfeind ist, muss Unheil in Israels Geschichte bringen. Implizit enthält Jahwes überlegener Sieg über Ahab die Mahnung an zeitgenössische Mächtige, ihre Macht nie gegen Gott auszuspielen.

Demgegenüber zielt der Verstockungsauftrag (Jes 6,9b-10) nicht gegen einen Einzelnen, sondern gegen das ganze Volk. Der Seher ist kein unabhängiger Zeuge, sondern gibt Zeugnis als einer, dessen Leben durch das erzählte Geschehen gewandelt wurde. Weil er im Mittelpunkt des Interesses steht, ist Jes 6,1-11 in allen Abschnitten in Ich-Form gehalten.<sup>42</sup> Seine Lebenswende besteht darin, dass er der drohenden Katastrophe entgeht, indem er sich von dem in der Sphäre des Todes lebenden Volk löst und in Jahwes Dienst eintritt. Diese Loslösung des Sehers beginnt mit dem durch die Vision ausgelösten Wehe-Ruf, der durch das doppelte Unreinheitsbekenntnis und die implizite Anerkennung von Jahwes Königtum (Jes 6,5) die Rückkehr unter Jahwes lebensförderliche Herrschaft ermöglicht. Mit der Entsündigung (Jes 6,6-7) und dem Eintritt in Jahwes

<sup>42</sup> V.1b: „*ich sah*“; V.5: „*ich sagte*: Weh mir, denn *ich bin zugrunde gegangen*, denn [...] *ich* und [...] *wohne ich*, denn [...] *meine Augen*.“; V.6a: „*zu mir*“; V.7a: „*auf meinen Mund*“; V.8a: „*ich hörte*“; V.8c: „*ich sagte*: *sieh mich*, *sende mich*“; V.11a: „*ich sagte*“; V.7b-c -9-10 wenden sich explizit an den Seher.

Dienst (Jes 6,8-9a) wird diese Umkehr besiegelt, durch die sich der Seher vom Weg seines Volkes trennt. Die Entsündigung stellt dabei eine das Leben erhaltende rituelle Vorwegnahme des tödlichen Reinigungsgerichts dar, das der Verstockungsauftrag über das Volk bringt. Der vom Seher beschrittene Heilsweg ist kein außerordentliches Privileg, sondern die individuelle Umsetzung eines Heilswegs, den Jahwe seinem Gegner, dem Volk, bereits früher in der Exodus-Theophanie erfolglos angeboten hatte. Die in Jes 6 vollzogene Wandlung der Gottesbeziehung des Sehers hat keine Parallele in 1Kön 22. Michas Gottesverhältnis bleibt unverändert. Auch eine dem Heilsweg des Sehers vergleichbare Rettungserfahrung fehlt dort.

Der Inhalt der beiden Aufträge wird einerseits mit Betörung (1Kön 22,20aß: „Wer wird Ahab betören?“ מִי יַפְתֵּהוּ אֶת-אַחָב) und andererseits mit Verstockung (vgl. Jes 6,10aa: „Mach fett das Herz dieses Volkes da“ הַשְּׁמֵן לִבְהֶעָם הַזֶּה) umschrieben. Auch hier gibt es gewisse Gemeinsamkeiten bei noch weitergehenden Unterschieden. Gemeinsam ist beiden Aufträgen, dass der Betörte bzw. das verstockte Volk eine bevorstehende tödliche Gefahr nicht wahrnehmen und dadurch blind in sein Verderben laufen soll. Bei der Verstockung geschieht dies, indem der Seher das drohende Unheil dem Volk zwar verkündet (vgl. Jes 6,9), es aber gerade dadurch unfähig macht, die Botschaft zu verstehen und die erforderliche Umkehr zu vollziehen (vgl. Jes 6,10b). Die Betörung bewirkt, dass Ahab durch den in seinen 400 Hofpropheten wirkenden Lügengeist (vgl. 1Kön 22,22a) ein günstiges, aber unwahres Orakel erhält, das ihn in die Schlacht um Ramot-Gilead ziehen lässt, wobei er fällt (vgl. 1Kön 22,20a). Die Gegenüberstellung der geplanten Vorgehensweisen ohne Rücksicht auf den Kontext von 1Kön 22,19b-22 ergibt einen klaren Unterschied: Die Verstockung in Jes 6 wird durch wahre Unheilspredigt, die Betörung in 1Kön 22,19b-22 dagegen durch unwahre Heilspredigt bewirkt. Das Volk wird untergehen, weil es nicht glaubt, Ahab, weil er den Hofpropheten glaubt.

Dieser Unterschied relativiert sich, sobald man den Kontext von Micha ben Jimlas Jahwe-Vision mitberücksichtigt. Denn mit Micha tritt in 1Kön 22,13 ein einzelner Prophet auf, der den König von Israel durch die Verkündigung zweier Visionen (1Kön 22,17 und 22,19-22)<sup>43</sup> vergebens vor dem drohenden Unheil warnt. Indem er in 1Kön 22,19-22 ausdrücklich auf Jahwes Plan, den König zu betören, hinweist, setzt er nicht nur dem günstigen Orakel der Hofpropheten ein ungünstiges entgegen. Dafür hätte seine erste Vision 1Kön 22,17 bereits ausge reicht. Er verdeutlicht ferner, wie Jahwe selbst ein falsches Orakel der Hofpropheten herbeiführen kann, um den Tod des Königs zu erreichen. Dadurch warnt er nicht nur vor blindem Vertrauen in das zahlenmäßige Übergewicht der 400

<sup>43</sup> Zur literarkritischen Beurteilung beider Visionen siehe Würthwein, *Komposition*, 249-250, und Seebaß, *Micha*, 113-116.

Hofpropheten, sondern auch vor einem magischen Verständnis von Prophetie, das glaubt, der prophetische Verkündigungsakt könne die gewünschte Wirkung herbeizwingen, ohne nach Jahwes Willen zu fragen. Michas Warnung erscheint als angebracht, weil der König von Israel, hätte er allein den Willen Jahwes zu erkunden im Sinn, nicht 400, sondern nur einen Propheten wie Micha beschäftigen müsste, der zu allererst nach dem göttlichen Willen fragt (vgl. Jer 23,37) und an seiner Ratsversammlung teilgenommen hat (vgl. Jer 23,18). Eine Zahl von 400 Hofpropheten macht nur Sinn, wenn man an eine magische Kraft des Prophetenwortes glaubt, die sich durch die Zahl derer erhöht, die es mit beschwörender Zauberkraft aussprechen. Auch die Tatsache, dass Zidkija, der Sohn Kenaanas, sich eiserne Hörner anfertigt (1Kön 22,11), um seine prophetischen Worte kraftvoller vortragen zu können, deutet auf einen magischen Beschwörungsakt hin. Indem der König von Israel Prophetie als Magie versteht und sich eine große Schar von Hofpropheten hält, versucht er sich von Jahwe unabhängig zu machen. Micha weist Ahab auf die Sinnlosigkeit solchen Tuns hin, indem er in 1Kön 22,20-22 die Beschwörungskraft der Hofpropheten als bloßen Lügengeist entlarvt, der Jahwe ganz und gar untertan ist und seinen Plan vollstreckt. Da der König diese eindringliche Warnung nicht hören will, erweist er sich nicht nur als betört infolge des Orakels seiner Hofpropheten, sondern auch als im Herzen verstockt: Er hört die Wahrheit, nimmt sie aber nicht wahr (vgl. Jes 6,9b $\alpha$ ). Hieraus ergibt sich eine Parallele zu Jes 6,9-10. Anders als bei Jes 6 ist allerdings diese Verstockung nicht explizit Teil von Jahwes Plan (vgl. 1Kön 22,20a,22a). Es erscheint als fraglich, ob Micha überhaupt im Auftrag Jahwes handelt, weil er zwar Wahres prophezeit und folglich nach Dtn 18,18.22 im Namen Jahwes spricht, nichtsdestoweniger aber durch seine Prophezeiung die Erfüllung von Jahwes Plan gefährdet. Somit steht dem göttlichen Verstockungsauftrag des jesajanischen Sehers die Verstockung Ahabs ohne spezifischen Auftrag gegenüber. In 1Kön 22 ergibt sich so hinsichtlich der Verstockung Ahabs ein ambivalentes Bild. Jahwe betört Ahab zwar, lässt aber immerhin zu, dass Micha in seinem Namen (vgl. 1Kön 22,19a) dem König diese Betörung offenlegt. Ahab verschließt sich dieser Warnung, weil er selbst sein Herz durch sein Unabhängigkeitsbestreben verstockt hat. Jahwes Handeln erweist sich als ausgewogen – er lässt Ahab eine faire Chance, sein Beschluss bleibt jedoch unabänderlich.

Der Verstockungsauftrag (Jes 6,9-10) zeigt keine solche Ausgewogenheit. Während bei Ahab eine Rettung durch Erkennen der Wahrheit möglich wäre, ist dies in Jes 6,9-10 ausgeschlossen, weil Jahwe eine Umkehr seines Volkes endgültig verhindert, indem er es durch Ankündigung des real drohenden Unheils unfähig zur Annahme dieser Wahrheit macht. Hält man sich die Härte dieses Beschlusses vor Augen, so stellt sich die Frage, warum Jahwe an seinem Volk so unerbittlich, an einem König, der in der Beurteilung des dtr. Redaktors

von 1Kön 16,30-34 äußerst negativ abschneidet, aber so ausgewogen handelt. Hier ist zu bedenken, dass gerade wegen der Ausgewogenheit von Jahwes Handeln an Ahab dessen Verstockung ganz auf ihn selbst zurückfällt und Ausdruck seiner endgültigen Trennung von Jahwe ist. Indem in Jes 6 Jahwe selbst die Verstockung Israels bewirkt, ist nun er für das sündige Tun des Volkes verantwortlich. Zwar führt er so sein Volk zu einem tödlichen Gericht, aber er nimmt gleichzeitig die Schuld von ihm weg. Darin liegt ein Keim von Hoffnung, der unauslöschlich ist, selbst wenn niemand die Katastrophe überlebt. Die Hoffnungsperspektive ist nicht konkret, aber die Entlastung des Volkes von Schuld schafft die Voraussetzungen für einen Neubeginn. Daher liegt es durchaus auf der Linie des radikalen Verstockungsauftrags von Jes 6,9-11, wenn spätere Redaktoren mit Jes 6,13b ein verhaltenes Zeichen der Hoffnung hinzugefügt haben.<sup>44</sup> So erscheinen auch die vielfältigen Bezugnahmen<sup>45</sup> von Jes 40,1-11 zu Jes 6 als Teil einer inneren Logik, die vom Verstockungsauftrag zur Heilshoffnung Deuterocesajas führt. Eine Hoffnungsperspektive, die durch die totale Katastrophe hindurchführt, kennt 1Kön 22 nicht.

Ein weiterer Unterschied zwischen Verstockungs- und Betörungsauftrag ist bedeutsam. Jahwe benennt in 1Kön 22,20a mit der Schlacht um Ramot-Gilead ein konkretes geschichtliches Ereignis, das Ahabs Tod verursachen soll. Jes 6,9-11 spricht dagegen nur davon, dass die aufgetragene Verkündigung zum aufmerksamen Hinhören und -sehen auffordern, gleichzeitig aber die Erfolglosigkeit dieses Bemühens ankündigen soll (Jes 6,9b), wodurch Augen, Ohren und Herz verstockt, Umkehr und Heilung aber verhindert werden sollen (Jes 6,10). Durch welches Geschichtsereignis es zur Verwüstung von Stadt und Land (Jes 6,11) kommt, bleibt offen. Anders als in 1Kön 22,19b-22 braucht Jahwe in Jes 6,9-11 nichts zu tun, um die Katastrophe herbeizuführen, sein Handeln beschränkt sich darauf, mit Hilfe seines Gesandten das Volk in seiner gegenwärtigen gottabgewandten Herzenshaltung zu verstocken. Wer in einer solchen Haltung verharrt, der entzieht sich aus Sicht der in Jes 6,1-7 entfalteten Theologie dem leben- und ordnungstiftenden Wirken der göttlichen Königsherrschaft und fällt in die von chaotischen Mächten beherrschte Sphäre des Todes. Während 1Kön 22,19b-22 Jahwes aktiv ausgeübte Herrschaft über die Geschichte betont, hebt Jes 6 die von seinem heiligen Wesen, seiner Gegenwart ausgehende lebensfördernde Macht hervor. Der Vergleich des jesajanischen Verstockungsauftrags mit der Betörung und Verstockung Ahabs in 1Kön 22 hat die unterschiedlichen Intentionen der Texte deutlich gemacht. Berührungspunkte bestehen lediglich im Ziel der Herbeiführung von Tod und Vernichtung und im Verstockungsmotiv, das jedoch auf unterschiedliche Weise entfaltet wird.

---

<sup>44</sup> Vgl. dazu Wildberger, Jesaja, 258.

<sup>45</sup> Vgl. Zapff, Jesaja, 229-231; Zapff, Jes 40, 358-365; Rendtorff, Jesaja, 79-81.

### 7. Abschließende Würdigung des Vergleichs

Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 verwenden zur Schilderung von Vision und Auftragsvergabe gemeinsame, sprachlich ähnlich gefasste Bilder, die jedoch sehr unterschiedlich verarbeitet sind. In Jes 6 enthält die Vision des in der Höhe thronenden Gottkönigs und der dienenden Seraphim Aussagen über dessen heiliges Wesen und seine leben- und ordnungstiftende Herrschaft über die Erde. Das doppelte Unreinheitsbekenntnis charakterisiert Seher und Volk als ihrem Herrn entfremdete Untertanen, die ihren Standort in der Jahwe entgegengesetzten Sphäre des Todes haben. Durch die implizite Anerkennung Jahwes als König kann dem Seher Entsündigung gewährt werden, so dass er in Jahwes Herrschaftsbereich zurückkehrt und dessen Stimme hört. Jahwes allgemeine, aber den Seher treffende Frage nach einem Gesandten, die freiwillige Meldung und der Sendungsbefehl erzählen den Eintritt des Sehers in Jahwes besonderen Dienst, der den Charakter einer Lebensberufung hat. Der Verstockungsauftrag setzt den vom Seher im Vertrauen auf Jahwe gewählten Weg des Lebens in Kontrast zum Weg des Volkes, das trotz besonderer Auserwählung Jahwe nicht als König anerkennt. Jahwe offenbart sein Königtum, indem er das Volk in seiner Ablehnung endgültig verstockt, so dass es aus der von Jahwe beherrschten Sphäre herausfällt und ohne weiteres Zutun von chaotischen Todesmächten verzehrt wird. Während Jes 6 eine Berufungserzählung ist, die vielschichtige Fragen nach dem Verhältnis von Gott, Kosmos, Ich und dem Schicksal des Volkes stellt, ist 1Kön 22,19b-22 eine Beauftragungsvision mit dramatischer Zuspitzung auf eine geschichtliche Fragestellung: Wie ist Ahabs Königtum in den Augen Jahwes zu bewerten? Micha ben Jimla tritt als objektiver Zeuge auf, der auf Grund seines Einblicks in Jahwes Ratsversammlung aufzeigt, dass Ahab dessen Todfeind ist. Er stellt die Uneinholbarkeit und Effektivität von Jahwes Geschichtsherrschaft dar, der sich auch seine Gegner nicht entziehen können. Ahabs Bestrebungen, unabhängig von Jahwe mit Hilfe magisch agierender Hofpropheten seine Machterweiterungsgelüste durchzusetzen, erscheinen als eitle Nichtigkeiten, die mit tödlicher Wucht auf ihn selbst zurückfallen.

Insgesamt ist deutlich geworden, dass die inhaltlichen Gemeinsamkeiten von Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 nicht ausreichen, um von einem gemeinsamen Schatz an Gedanken und Stimmungen zu sprechen. Die beiden Texte divergieren in Gedankenwelt und Grundanliegen, auch wenn sie tradierte Erzählmotive enthalten, die gattungsunabhängig in freier Weise mit je unterschiedlichen Intentionen verarbeitet werden können.<sup>46</sup> Dieser inhaltliche Befund entspricht der Tendenz, die sich bereits beim Vergleich der Form beider Texte abzeich-

<sup>46</sup> Vgl. dazu Hartensteins Vergleich von Jes 6 und 1Kön 22,19-22 mit der assyrischen Kummâ-Vision in: Hartenstein, Unzugänglichkeit, 207-215.

nete. Daher ist es aus formalen wie inhaltlichen Gründen nicht geboten, Jes 6 und 1Kön 22,19b-22 einer gemeinsamen Gattung zuzuordnen.<sup>47</sup>

### Summary

In spite of similarities on the surface, Is 6 and 1Kings 22,19-22 are not of the same genre as they substantially differ in form, structure and thoughts. 1Kings 22,19-22 is a commission account with an independent prophet's objective testimony about the antagonism between JHWH and Ahab. The vocation account of Is 6 is a personal testimony about JHWH's kingship, his people's fatal failure to acknowledge it and the prophet's salvation effected as he becomes JHWH's envoy to provoke fatal hardening.

### Zusammenfassung

Trotz Ähnlichkeiten bilden Jes 6 und 1Kön 22,19-22 keine Gattung, da sie in Form, Struktur und Gedankenwelt deutlich divergieren. 1Kön 22,19-22 ist eine Beauftragungsvision und objektives Zeugnis eines unbeteiligten Propheten über die Feindschaft zwischen Jahwe und Ahab. Die Berufungsvision Jes 6 ist ein persönliches Zeugnis über Jahwes Königtum, die tödliche Weigerung des Volkes, dieses anzuerkennen, und den Weg des Sehers, der mit dem Eintritt in Jahwes Dienst gerettet ist, obwohl er tödliche Verstockung provoziert.

### Bibliographie

- Becker, U., *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen 1997.  
 Beuken, W.A.M., *Jesaja 1-12* (HThKAT), Freiburg u.a. 2003.  
 Childs, B.S., *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1974.  
 Gesenius, W. u.a., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT*, Berlin u.a. <sup>17</sup>1962.  
 Gunkel, H., *Die Propheten*, Göttingen 1917.  
 Habel, N., *The form and significance of the call narratives*, in: ZAW 77 (1965) 297-323.  
 Hartenstein, F., *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.  
 Irsigler, H., *Gott als König in Berufung und Verkündigung Jesajas*, in: Reiterer, F. (Hg.), *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität*, FS Notker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag, Würzburg 1991, 127-154.  
 Kaiser, O., *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* (ATD XVII), Göttingen <sup>5</sup>1981.  
 Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Stuttgart 1977.  
 Kilian, R., *Jesaja 1-12* (NEB XVII), Würzburg 1986.  
 Knierim, R., *The Vocation of Isaiah*, in: VT 18 (1968), 47-68.  
 Müller, H.-P., *שָׂדֵשׁ קִדְשׁ* heilig, in: THAT II, München u.a. <sup>3</sup>1984, 589-609.  
 Neef, H.-D., *Arbeitsbuch Hebräisch*, Tübingen 2003.

<sup>47</sup> Vgl. Hartenstein, *Unzugänglichkeit*, 215.

- Procksch, O., Jesaja I (KAT IX), Leipzig 1930.
- Rendtorff, R., Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches, in: Vermeulen, J. (Hg.), *The Book of Isaiah*, Leuven 1989, 73-82.
- Scharbert, J., Exodus (NEB XXIV), Würzburg 1989.
- Scharbert, J., Genesis 1-11 (NEB V), Würzburg <sup>2</sup>1985.
- Schmitt, H.-Ch., Arbeitsbuch zum AT, Göttingen 2005.
- Seebaß, H., Micha ben Jimla, in: *KuD* 19 (1973) 109-124.
- Ska, J.L., Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques, in: Braulik, G., u.a. (eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, FS Norbert Lohfink, Freiburg u.a. 1993, 307-313.
- Steck, O.H., Bemerkungen zu Jesaja 6, in: Steck, O.H., *Wahrnehmungen Gottes im AT. Gesammelte Studien*, München 1982, 149-170.
- Sweeney, M.A., Isaiah 1-39 (The Forms of the Old Testament Literature XVI), Grand Rapids, MI u.a. 1996.
- Westermann, C., כבד *kbd* schwer sein, in: THAT I, München u.a. <sup>4</sup>1984, 794-812.
- Westermann, C., Genesis (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Wildberger, H., Jesaja 1-12 (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1972.
- Würthwein, E., Zur Komposition von I Reg 22,1-38, in: Maass, F. (Hg.), *Das ferne und nahe Wort*, FS Leonhard Rost, Berlin 1967, 245-254.
- Zapff, B.M., Jes 40 und die Frage nach dem Beginn des deuterocesajanischen Corpus, in: Sedlmeier, F. (Hg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, FS Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag, Würzburg 2003, 355-373.
- Zapff, B.M., Jesaja 40-55 (NEB XXXVI), Würzburg 2001.
- Zimmerli, W., Ezechiel 1-24 (BK XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1969.

Dipl.-Theol. Joachim Eck  
 Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt  
 Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaft  
 Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6  
 85072 Eichstätt  
 Deutschland  
 E-Mail: [joachim.eck@ku-eichstaett.de](mailto:joachim.eck@ku-eichstaett.de)

Literaturhinweis von Evangelia G. Dafni:

Dafni, E.G., רוח שקר und die falsche Prophetie in I Kön 22, in: *ZAW* 112 (2000) 365-385.