

Überlegungen zu Jesaja 40, 1-11 : zugleich der Versuch eines Beitrages zur Gottesknechtfrage

Autor(en): **Stoebe, Hans Joachim**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **40 (1984)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878158>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Überlegungen zu Jesaja 40, 1–11

Zugleich der Versuch eines Beitrages zur Gottesknechtfrage

Die Verkündigung des zweiten Jesaja leitet Kap. 40, 3–5 die Schilderung einer Audition ein, die deutlich, auch wenn sie vom Üblichen abweicht, als Berufungsbericht, zugleich als Legitimation des Inhalts der Verkündigung verstanden werden muss.¹ Der Prophet wird Ohrenzeuge der Anweisungen, die ein himmlischer Vezir überirdischen Kräften erteilt,² die kosmischen Voraussetzungen für eine Offenbarung der weltumspannenden Herrlichkeit Gottes,³ zugleich für die Heimkehr der Vertriebenen zu schaffen. Das *qôl qôrē'* V. 3 wird V. 6 durch ein *qôl 'ômēr* wieder aufgenommen, und damit der Auftrag an den Propheten eingeleitet, zu predigen, doch wohl das, was er soeben gehört hat. Es liegt in der Linie der Berufungsgeschichten, dass der Berufene den Versuch macht, sich der Sendung zu entziehen. Hier geschieht es durch den Hinweis auf eine Hörschaft, die durch das, was ihr widerfuhr, zur Aufnahme einer tröstlichen Botschaft unfähig geworden ist.⁴

Die Verse 1 + 2 enthalten die Überschrift. Sie gehören nicht zur Befehlsausgabe an die Engelmächte oder an den Propheten;⁵ sie sind vielmehr mit *nah^amû 'ammî* das Thema, nicht nur für die folgenden Verse, sondern die ganze Verkündigung.⁶ R. P. Merendino bezweifelt die Authentizität dieser Verse, weil hier das Heil erst nach einer angemessenen Sühneleistung und nicht aus freier Vergebungsbereitschaft Jahwes erfolgt.⁷ In anderer Richtung hat einmal P. A. H. de Boer⁸ geurteilt, dass entgegen üblicher Auffassung Deuterjesaja in der Linie partikularistischen Denkens bleibe und aus seiner Botschaft kein universalistisches Konzept abgeleitet werden könne.⁹ Diese beiden Beurteilungen, nämlich nomistisch hier (Merendino), keineswegs universalistisch, sondern partikularistisch (de Boer), lassen es wieder einmal als berechtigt erscheinen, nach der Bedeutung der Jerusalem V. 2 gemachten

¹ M. Cross, The council of Yahwe in Second Isaiah, JNES 12 (1953) 274 f.

² Zu eng denkt R. P. Merendino (Der Erste und der Letzte, VTS 31 [1981] 35) an den Propheten selbst als Rufer.

³ Anders Merendino (A. 2).

⁴ S. dazu H. J. Stoebe, Jes 40 v 6, WuD 1950, 122 ff.

⁵ So Elliger, KAT XI/1 z. St.

⁶ Vgl. 49, 13; 51, 3; 52, 9; dazu T. Mettinger, Die Ebed-Jahwe-Lieder, ASTI 11 (1978) 71.

⁷ Merendino (A. 2) 25. 21.

⁸ Second Isaiahs Message, OTS 11 (1956). Kap. 5: The limits of Second Isaiahs Message, 85 ff.

⁹ Vgl. auch A. Schoors, I am God your saviour, VTS 24 (1973) 130.

Zusage zu fragen, die der Grund für das *nah^amû* und das *dabbēr'al lēb* ist. Dabei ist vor allem zu bedenken, ob es nicht weit über ein: jetzt hat die Not ein Ende und wird alles wieder gut, hinausgeht, sondern eine vertiefte Sinn-deutung der vergangenen Zeit enthält.

Die erste mit *kî* eingeleitete Begründung ist *māl^e'āh š^ebā'āh*. Nicht selten wird *šābā'* ausdrücklich mit Frondienst übersetzt.¹⁰ Dann ist der Gedanke an eine in der Gefangenschaft den Babyloniern zu leistende Arbeit unübersehbar; die Erinnerung an die Sklaverei in Ägypten böte eine Anknüpfung. Auch wo man mit Kriegsdienst übersetzt,¹¹ gilt es als Metapher für die Leiden der Knechtschaft.¹² Nun hat aber L.G.Rignell, und m.E. durchaus begründet, darauf hingewiesen, dass *šābā'* sehr oft einen bemerkenswerten «sacred sense» habe,¹³ und erinnert an die Gruppen, die etwa in einem Krieg in heiliger Funktion handeln. Von daher wird seine eigene Erklärung, dass die Gefangenen ihren Dienst für die Sünden des ganzen Volkes in seiner langen Geschichte geleistet hätten, nicht recht befriedigend. Nun ist natürlich nicht nur an Kampf zu denken; *šābā'* wird auch vom Dienst der Leviten gesagt (Lev 4,3.30.35; 8,24). Gerade von daher hat K. Elliger argumentiert, dass *šābā'* eben auch ein aufgelegter Dienst sei, den man nicht für sich selber leiste, wie es eben der untergeordnete Dienst der Leviten, aber auch des weiblichen Tempelpersonals (Ex 38,8; I Sam 2,22) ist. Von diesen Stellen sollte man Ex 38,8; I Sam 2,22 ausser acht lassen;¹⁴ aber auch sonst ist die Folgerung nicht zwingend. Dass dieser Begriff nicht priesterliche Funktionen bedeuten kann, ist bekannt, aber auch die von den Leviten geleisteten Dienste gehören damit in den sakralen Bereich, dass sie für Jahwe vollbracht werden. *šābā'* ist also nicht ein einer Fremdmacht geleisteter Frondienst, auch nicht ein Sühnewerk im eigentlichen Sinne (s. o.). Gegen Elliger ist also daran festzuhalten, dass bei dem, was geschehen ist, Jerusalem auch eine aktive Rolle gespielt hat. Zu erwähnen ist wohl auch, dass die Obliegenheiten der Leviten einer zeitlichen Begrenzung unterworfen sind (vom 30. bis zum 50. Jahr), die von Jahwe festgesetzt ist. Das könnte für das Verständnis von *māl^e'āh*, dessen Subjekt Jerusalem ist, Bedeutung haben.¹⁵

¹⁰ Ich nenne nur die Namen geläufiger Auslegungen: Duhm, Westermann, Elliger, Frey, TOB, ZB, LB; auch Merendino (A.2) u. a.

¹¹ Etwa Marti, Volz, Budde (HSAT).

¹² Besonders deutlich Ziegler (Echter-Bibel 1954).

¹³ A Study of Isaiah ch. 40–55 (1956) 10.

¹⁴ Zu I Sam 2,22 s. Stoebe (KAT VIII/1) z. St. Man könnte auch an den Einschub von *'ô-'iššāh* Num 6,2 erinnern.

¹⁵ Ob eine Verbindung mit dem *h^alîpā* Hi 10,17; 14,14 gesehen werden darf, muss offenbleiben. Verschleifung von Wortgrenzen in späteren Schriften, auch weisheitlichen Charakters, ist anzunehmen.

Problematisch ist auch das *niršāh* ^a*wōnāh* V.2aβ. Die Übersetzung des *niršāh* mit «bezahlt, abgegolten» erweckte wohl den Eindruck, dass hier der Glaube an die freie Gnade Jahwes zugunsten eines Vergeltungsdenkens (Merendino) aufgegeben sei. Die Wiedergabe «abgezahlt» beruht auf der Annahme einer Wurzel *ršh* II «ersetzen», auch «ersetzt bekommen»¹⁶ (Lev 26,34. [II Chr 36,21]. 41.43). Ohne auf das Problem dieser Stellen einzugehen, kann darauf hingewiesen werden, dass die hier vorliegende *Ni*-Form für diesen Stamm sonst nicht zu belegen ist, zudem eine Wurzel *r š h* II nicht allgemein anerkannt ist.¹⁷ In einer ausführlichen Untersuchung stellt G. Gerleman¹⁸ fest, dass die Annahme zweier Wurzeln sich auch semasiologisch kaum aufrechterhalten liesse, die Belege für ein angenommenes *r š h* II mühelos im Sinnbereich von *r š h* I unterzubringen seien. In seiner eigentlichen Bedeutung, Annahme auf Grund einer, meist positiven Einschätzung, begegnet es besonders im theologischen Raum und kennzeichnet in priesterlicher Kultsprache das göttliche Wohlgefallen,¹⁹ das über die Wirksamkeit eines Opfers oder einer Leistung entscheidet (*ršh Ni*: Lev 1,4; 7,18; 22,23.25.27; dazu *Qal* Mi 6,7; Mal 1,10.13. *rāšôn*: Lev 1,3; 19,5; 22,19.20.21.29). Mit dieser Erklärung als einer wohlwollend angenommenen Leistung²⁰ bliebe *niršāh* in dem durch *šābā*’ angetönten Bereich, denn dass die Aussage auf Jahwe zu beziehen ist, ist eindeutig.

’āwōn als Subjekt bleibt freilich ungewöhnlich.²¹ Das Wort ist schwer zu übersetzen, zum mindesten ist sein Umfang nicht eindeutig zu bestimmen, weil es für verschiedene Aspekte einer Bewegung gebraucht werden kann, die durch ein Fehlverhalten in Gang gekommen ist.²² So kann es das Fehlverhalten selbst, die durch dieses bewirkte Schuld, aber auch die Lage, Not bezeichnen, die diese zur Folge hat. Da es in der Linie biblischen Gesamtheitsdenkens liegt, dass nie ein Aspekt für sich isoliert sein kann, ist die Übersetzung «bezahlt» insofern unbefriedigend, als wohl eine Schuld, nicht aber der durch sie bewirkte leidvolle Zustand abgezahlt werden kann. Wohl aber mag, und das scheint ein Argument für die Ableitung von *r š h* I, eine Notlage, auch wenn sie von der Schuld, die sie bewirkte, nicht zu trennen ist, als Opfer gnädig angesehen werden. Vorerst heisst das nicht mehr, als dass auch hier wie bei *šābā*’ ein aktives Moment mitzuschwingen scheint.

¹⁶ Vgl. GB; KBL; s. auch Š. Porúbčan, *Sin in the Old Testament* (1963) 107.

¹⁷ Z. B. nehmen HAL, KöW, Zorell nur *eine* Wurzel an.

¹⁸ THAT II, Sp. 811 ff.

¹⁹ R. Rendtorff, *Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik* ThLZ81 (1956).

²⁰ So etwa Rignell, de Boer, auch G. A. F. Knight, *Deutero-Isaiah* (1965).

²¹ Vielleicht hat dieses Subjekt mit auf die Übersetzung «bezahlt» geführt.

²² Zum ganzen Komplex R. Knierim, THAT II, Sp. 243 ff.

Noch grössere Verlegenheit als die ersten beiden Glieder dieser Formel bereitet wohl das *kiplayim* V.2bβ. Zunächst ist deutlich, dass dieser Zustand der Not von Jahwe ausgegangen ist (*miyyādī*). Dass *ḥaṭṭā't* und *'āwōn* nicht Synonyma sind, ist hier kaum von Bedeutung.²³ *kiplayim*²⁴ ist in seiner Wortbedeutung klar, um so überraschender ist aber das, was damit gesagt sein soll. Denn dass Gott eine doppelte Bestrafung auferlegt, passt nicht zur Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit.²⁵ Aber die Textüberlieferung ist hier so gut, dass Änderungen kaum vorgeschlagen wurden oder wenigstens keine breitere Anerkennung gefunden haben. Die alte Auslegung suchte der dogmatischen Schwierigkeit dadurch zu begegnen, dass sie, freilich ohne Anhalt im Text, in *kiplayim* ein Zeichen der Gütes Gottes sah, der das, was durch die Sünde erlitten wurde, durch doppelte Wohltat ersetzt.²⁶ Sonst besteht Einmütigkeit darin, dass man die Angaben nicht nachrechnen dürfe,²⁷ sondern sie als einen allgemeinen Ausdruck der Fülle zu nehmen habe,²⁸ oder auch, dass man orientalischem Stil entsprechend darin eine stimmungsmässig dichterische Übertreibung sehen müsse.²⁹ Freilich bliebe für eine «orientalische Übertreibung» die präzise Angabe «ein Zwiefaches» einigermassen blass, erschiene auch gegenüber einem Tun Gottes unangemessen, denn der Vorwurf einer Ungerechtigkeit Gottes bestünde weiter. Das gilt auch von dem Deutungsversuch von A. Philipps,³⁰ durch die Länge der Heimsuchung seien auch unschuldige Kinder mit getroffen worden.³¹ Doppelt so lang wäre ja auch ungerecht.³² Auch die beiden anderen Erklärungen in letzter Zeit wollen diesen Eindruck vermeiden. Wenig Zustimmung hat Tom³³ mit seiner auf Ex 26,9; 28,16; 39,9 fussenden Erklärung einer vollständigen Bedeckung (für die Sünden) gefunden. Diskutiert wird gegenwärtig die Herleitung des Ausdrucks aus dem Rechtsleben und die Erklärung als eines doppelt geleisteten Ersatzes (Ex 22,3.6.8)³⁴ oder als einer angemessenen Entschädigung (Dt

²³ Ps 51,4 stellen beide Begriffe miteinander den vollen Umfang einer Versündigung dar.

²⁴ Es kommt noch Hi 41,5, dazu ungesichert Hi 11,6 vor.

²⁵ Delitzsch; Frey (14).

²⁶ So z. B. Delitzsch, aber auch noch Frey.

²⁷ Westermann.

²⁸ Frey Fohrer.

²⁹ Duhm, Volz, Ziegler.

³⁰ Double for all her sins, ZAW 94 (1982) 130 f.

³¹ Beachte übrigens die 70 Jahre Heimsuchung Jerusalems Jer 25,11–12; 29,10 und vgl. dazu A. Malamat, AfO Bhft 19 (1982) 218.

³² Was etwa in der Linie der Deutung Rignells läge (s. o. A.13).

³³ Welke is de zin van het Duppel ontvangen mit Jesaja 40,2?. GThT 1959, 122.

³⁴ Also nach dem Strafrecht, Elliger; TOB.

15,18).³⁵ Freilich wäre im Blick auf *rāšāh* und *šābā'* eine Herkunft aus diesem Bereich nicht unbedingt wahrscheinlich.

Von *šābā'* her gesehen, scheint es nicht abwegig, an einen Dienst zu denken, den Israel für Jahwe damit zu leisten hatte, dass es nicht nur für sich, sondern auch für die Welt und ihr Heil litt. Dieser Gedanke klingt bei de Boer und Rignell an; Knight (A. 20) erwägt ihn, kommt aber doch zu einer Ablehnung.

Ehe die theologischen Folgerungen, die sich aus dieser Auffassung ergeben könnten, bedacht werden sollen, ist noch auf V. 9 bis V. 11, besonders V. 10 hinzuweisen. Die Verse bilden die Ausleitung zu V. 1 + 2 und sind mit diesen zusammen der Rahmen für die Berufung. Angeredet ist die Freudenbotin, Jerusalem, Zion, die es Israel und wohl der Welt verkünden soll: da ist euer Gott! In diesem Zusammenhang begegnen die beiden Begriffe *šēkārô* und *p^eullātô*. Da Jerusalem und Zion Feminina sind, beziehen eigentlich alle Ausleger das Suffix auf Jahwe (was ja auch zunächst das Einleuchtendste zu sein scheint) und deuten es so, dass vor Jahwe, als sein Lohn und Verdienst, die befreiten Exilierten herziehen; sei es, dass sie die Beute waren, die er im Kampf den Babyloniern abgenommen hatte,³⁶ oder aber, dass sie – mit einer Ergänzung des Bildes vom Krieger – der mühselige Erwerb eines «schweissbedeckten Lohnknechtes» (Frey) waren.³⁷ Ob man dann weiter auf Grund von V. 11 an den Erwerb von Schafen und eine Anspielung auf Jacobs Lohn bei Laban zu denken hat (Elliger), mag offenbleiben; wahrscheinlich ist es nicht. Tatsächlich ist für beide Worte das Genitivobjekt, sei es nominal oder pronominal, fast ausnahmslos auf den bezogen, der einen Lohn empfängt, nicht auf den, der ihn auszahlt. Indessen sollte diese Beobachtung nicht überlastet werden, denn bei einem Dienstverhältnis besteht eine so enge Beziehung zwischen Geber und Empfänger (vgl. etwa Mal 3,5), dass die Grenzen fließend werden. Gewichtiger als sprachliche Argumente scheinen hier inhaltliche Überlegungen. Der Gedanke von Jahwe als dem Krieger findet sich zwar auch 42,2; aber der Skopus ist sehr verschieden. Es geht da sehr viel allgemeiner darum, dass Jahwe als Herrscher seine Herrschaft wieder sichtbar machen will. Dasselbe gilt auch von 43,3 f.³⁸ Tatsächlich wurden diese Worte von einem Lohn verstanden, den Jahwe gibt, als sie in den Zusammenhang von Jes 63,11 übernommen wurden.³⁹ Der Targum versteht

³⁵ Nach dem Vermögensrecht, von Rad: *kiplaim* in Jes 40,2 = Äquivalent? ZAW 79 (1967). Vincent, Studien zur literarischen Eigenart von Jes 40–55 (1977).

³⁶ Z. b. Marti, Budde (HSAT); Haller (SAT) u. a.

³⁷ Z. B. Fohrer, Elliger, Westermann, Merendino, ZB, LB.

³⁸ Wohl redet Jes 43,22 ff. von der Mühe, die Israel durch seine Sünden Jahwe gemacht hat, aber Wortgebrauch wie Gedanken sind andere und zielen auf *l^ema^anî*.

³⁹ Vgl. etwa Duhm, Volz.

in seiner Paraphrase, dass die Belohnung für alle, die seinen Anweisungen folgen, bei Jahwe ist; in derselben Linie lag dann auch das Verständnis älterer jüdischer Exegeten.⁴⁰ Im 19. Jh. wird diese Auffassung dahin geändert, dass an Lohn für die Treuen im Lande gedacht wurde.⁴¹ Freilich ist dann die Begrenzung auf die Treuen im Land eine schwer verständliche Einschränkung, abgesehen davon, dass diese Ansage nur bedingt tröstlich, letztlich auch unrealistisch wäre. Viel überzeugender erklärt Knight es damit, dass Jahwes dauernde Gegenwart Lohn und Entgelt für das arme exilierte Israel sein werden. Wenn er auch die Frage nach der Beziehung des Suffixes nicht ausdrücklich stellt, wird doch deutlich, dass er in Jahwe den Spender und nicht den Empfänger eines Lohnes sieht. In diese Richtung weist es auch, wenn 49,4 der Befürchtung des Knechtes (Israel), dass er umsonst gearbeitet und seine Kraft für nichts verzehrt habe,⁴² die Gewissheit entgegengestellt wird, dass «mein Lohn (*p^e'ullātî*) bei meinem Gott ist». Als Ergänzung mag noch 49,15 angefügt werden; gegen allen bedrängenden Augenschein verlässt Jahwe sein Volk nicht.

So bilden 40,2 und 9–10(11) den Rahmen für die Berufung und die Beauftragung des Propheten durch den Gott, in dessen Plan⁴³ auch *'āwōn*, Tat und Folge, passt und zu einer von ihm geordneten Leistung wird, die als Sühnopfer nicht nur für Israel, sondern durch das, was ihm widerfährt, zum Licht der Heiden werden kann (49,6).

Der Glaube Dtjes ist nicht nur deswegen universalistisch, weil alle Götter, soweit ihnen überhaupt Realität zukommt, Jahwe untergeordnet sind. Mit dieser Beurteilung menschlicher Sünde beseitigt er, vielleicht noch halb unbewusst, den letzten Anklang dualistischen Denkens. Denn wenn der Mensch mit seiner Möglichkeit zu sündigen sich gegen Gott stellen kann, so ist das der Rest eines Chaoskampfkonzepts, bei dem Gottes heilsame Ordnung dadurch wieder hergestellt werden muss, dass er die Sünde bestraft, wie es ja in allen Religionen geschieht.

Letztlich steht diese Frage schon im Hintergrund der sog. Sündenfallgeschichte, wenn es dort heisst, dass die Schlange, von deren chthonischer Kraft eine solche Verführungsgewalt über den Menschen ausgeht, klüger war als alle (gemeint ist alle anderen) Tiere des Feldes, die Jahwe gemacht hatte (Gn 3,1).⁴⁴

⁴⁰ So Kimchi, Ibn Esra (zit. nach Elliger).

⁴¹ Etwa Dillmann, Delitzsch, Duhm.

⁴² *yāga'* und *ko^ah* sind Ausdrücke, die im Bedeutungsfeld von *šakar* stehen.

⁴³ Zur Bedeutung von *'ēṣāh* bei Dtjes s. 40,13; 44,26; 46,10.11; indirekt auch 47,13.

⁴⁴ In dieser Linie liegt es, wenn Jahwe der Schlange auf dem Boden des Meeres befiehlt, zu beißen.

Das ist zweifellos eine Paradoxie. Sie wäre aber damit falsch verstanden, dass durch diese Einordnung in einen göttlichen Plan die menschliche Sünde an Gewicht verlöre und so sehr bagatellisiert würde, dass menschliches Schuldbewusstsein ein krankhafter Zustand wird, der durch geeignete Behandlung beseitigt werden kann. Es ist vielmehr biblische Einsicht, dass auch schicksalhafte Verstrickung menschliche Schuld und damit auch die Bestrafung nicht aufhebt.⁴⁵ Wenn auch das Reden von der Sünde Israels bei Dtjes zurücktritt – was ja bei einem Trostbuch nicht anders zu erwarten ist –, so fehlt es doch nicht ganz. Um seiner Sünden willen war Israel dem Bann übergeben und wurde gelästert (43, 28). Seine Abtrünnigkeiten waren es, um deretwillen Israel im Schmelzofen des Leidens geläutert werden musste (48, 10); aber es geschah *l'ema'anî*, denn «meine Ehre lasse ich keinem anderen» (V. 11). Wenn es schliesslich 45, 7 heisst, dass Jahwe *šālôm* mache und *ra'* schaffe, so macht das gewichtige «Schaffen» (*bārā'*) deutlich, welche Funktion auch das *ra'* in der sich immer wieder bewährenden Schöpfersouveränität Jahwes hat, auch wenn offenbleiben muss, wie weit die Dimension des *ra'* hier zu fassen ist.

Für sich genommen hängen diese Überlegungen in der Luft. Solange ihnen eine breitere Basis fehlt, wirken sie wenig überzeugend. Sie würden eine Bekräftigung erfahren, wenn sie einen, wenigstens erwägenswerten Beitrag zu Fragen leisten können, die viel diskutiert noch immer keine allgemein befriedigende Beantwortung gefunden haben. Ich denke an das weite Gebiet der Gottesknechtlieder. Der begrenzte Raum erlaubt hier nur einige Gedanken, die unvermeidlich isoliert wirken müssen; er verbietet vor allem, auf literarische Fragen, Abgrenzung der Lieder, Stellung im und Verhältnis zum Kontext einzugehen. Gerade die letzte Frage hat jüngst eingehend T.N.D. Mettinger behandelt.⁴⁶ Er nimmt Stellung gegenüber der auf Duhm zurückgehenden, darnach von den meisten übernommenen These von der ursprünglichen Eigenständigkeit der Lieder und ihrer nachträglichen Einordnung in ihren jetzigen Kontext, wobei die Frage nach dem zeitlichen Ansatz sehr verschieden beantwortet wurde.⁴⁷ Er begründet die Annahme der organischen Zugehörigkeit der Lieder zum Buch mit eingehenden Überlegungen zum kompositorischen Gesamtkonzept des Ganzen. Mögen seine Argumente nicht überall gleichmässig überzeugend sein, so erhalten sie eine starke Unterstützung durch die schon immer beobachteten sprachlichen Gemein-

⁴⁵ Vgl. dazu Stoebe, Sündenbewusstsein und Glaubensuniversalismus, ThZ 37 (1981).

⁴⁶ A Farewell to the Servant Songs. Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, 1982–1983:3; ders. schon früher: die Ebed-Jahwe-Lieder, ein fragwürdiges Axiom, ASTI XI (1977/78).

⁴⁷ S. dazu Mettinger (A. 46) 13.

samkeiten. Ihr Gewicht, dazu die Fragen der Abgrenzung der Lieder überhaupt,⁴⁸ hat auch mir die Annahme einer ursprünglich selbständigen Existenz der Perikopen immer mehr zweifelhaft werden lassen. Freilich besteht eine Schwierigkeit. Der Gottesknecht müsste dann korporativ verstanden und auf das exilierte Israel gedeutet werden. Das wäre einfach, wenn da nicht Aussagen gemacht würden, die an ein aktiv handelndes, auch leidendes Individuum denken lassen.⁴⁹ Die an sich hilfreiche Einsicht in das Wesen der Corporate Personality⁵⁰ konnten die Spannungen nicht gänzlich beseitigen.⁵¹ Es bleiben die Divergenzen zwischen einem sündigen Israel und einem sündlosen Knecht, zwischen einem, der blind ist, und dem, der anderen die Augen öffnet.⁵² Die Geschichte der Forschung in dieser Frage mit ihren Kontroversen über die Gestalt des Knechtes sind wohl ein Zeichen dafür, dass bei einem Entweder-Oder immer ein unerklärbarer Rest bleibt.⁵³

Ich versuche, eine kleine Frage einzugrenzen, und beginne mit meinen Überlegungen bei 42, 1–4, der Vorstellung des Knechtes. Nach Elliger findet sie nicht vor Israel oder den Völkern statt, sondern im Himmel; der Prophet ist wie 40, 3–6 Ohrenzeuge dieses Geschehens. Von den Prädikationen des Knechtes bei dieser Vorstellung werden *b^ehîrî* und *'etmok-bô* auch vom Volk gesagt (43, 20; 45, 4/41, 10). Weiter heisst es von ihm, dass er nicht schreien, seine Stimme nicht draussen erschallen lassen werde. Eine früher nicht seltsame Erklärung fand darin einen wohltuenden Gegensatz zu dem ekstatischen Gebaren⁵⁴ vormaliger Unheilspropheten.⁵⁵ Andere sehen darin den Verzicht auf königliches Brauchtum, nach dem ein Fürst seinen Regierungsantritt und sein Recht durch Herolde öffentlich proklamiert.⁵⁶ Dagegen spricht freilich, dass *šā'aq*, wie weithin zugegeben ist, nie den Heroldsruf, sondern den Notschrei um Hilfe bedeutet. Aber auch dann ist es eine wichtige Aussage, die freilich nicht dahin zu verstehen ist, dass der Vers den ungehemmten Siegeslauf des Knechtes versichert, der gar keinen Grund zur lauten Klage haben

⁴⁸ Vgl. dazu die Überlegungen bei J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, Lunds Universit. Årsskrift N. F. Avd. I Bd. 47, Nr. 5 (1951).

⁴⁹ Z. B. klammert H. M. Orlinski, *The so called "Servant of the Lord" and the Suffering Servant*, VTS 14 (1964), trotz grundsätzlich kollektiver Auffassung Jes 52, 13–53, 12 von dieser aus.

⁵⁰ W. Robinson, *Corporate Personality*, BZAW 66 (1936) 49–62.

⁵¹ Vgl. etwa J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen* (1962) 170.

⁵² Vgl. dazu Mettinger (A. 46) 34 f.

⁵³ Ich verweise auf die aufschlussreiche Geschichte der Forschung bei Chr. North, *The suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1956).

⁵⁴ Etwa Volz, Duhm.

⁵⁵ Etwa Elliger.

⁵⁶ Z. B. Westermann.

wird.⁵⁷ Im Gegenteil, wenn selbst kein Hilferuf mehr gehört wird, ist der Knecht resigniert, erwartet nichts mehr (vgl. 40, 6–8). Das ist der Knecht bei der Vorstellung. Nach üblicher Auffassung wird weiter von ihm gesagt, dass er ein geknicktes Rohr nicht zerbrechen, einen glimmenden Docht nicht auslöschten werde. Manche sehen darin ein besonderes Kennzeichen seelsorgerlicher Behutsamkeit,⁵⁸ andere postulieren alte Rechtsbräuche des Stabbrechens,⁵⁹ und denken, dass der Knecht auf jedes Todesurteil verzichten werde. Elliger sieht dagegen, auch etwas gesucht,⁶⁰ darin ein Bild dafür, dass der Knecht nicht aufgeben werde, bis er *mišpāt* gebracht hat. In welcher Funktion soll man sich dann aber diesen Knecht vorstellen? Das wäre nicht nur für eine Einzelperson, sondern auch für ein Kollektiv eine Unmöglichkeit.⁶¹ Es scheint deswegen angebracht, hier an einen *casus pendens* mit nominalem Relativsatz zu denken, in dem das Objekt zu *yišbôr* fehlt, das Subjekt neutral zu fassen ist, so dass die Aussage zuletzt intransitiv verstanden werden muss:⁶² Er ist ein geknicktes Rohr, aber er (man) zerbricht (ihn) nicht, er ist ein (nur noch) glimmender Docht, aber er (man) verlöscht (ihn) nicht.⁶³

Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis ist es, wie der hier dreimal an entscheidender Stelle vorkommende Begriff *mišpāt* zu deuten ist. Er lässt verschiedene Auslegungen zu.⁶⁴ Meist begegnet eine nomistische Auffassung; es sei der Inbegriff der heilsamen Institutionen des Gottesvolkes⁶⁵ oder Kennzeichen des einzigartigen Rechtsanspruches Jahwes gegenüber anderen Göttern und Völkern.⁶⁶ Aber das, was hier gemeint ist, geht wohl darüber hinaus. Elliger⁶⁷ hat sicher recht mit der Feststellung, dass es hier nicht um Ethik oder Dogmatik, sondern um die göttliche Politik geht, seinen Begnadigungswillen und die Neuordnung der Welt, die mit der Her-

⁵⁷ So O. Kaiser, Der Königliche Knecht, FLRANT NF 62 (1959) 27.

⁵⁸ Duhm; vgl. auch Volz: «wenn er im Heidentum, mitten im Aberglauben nur einen Funken Glauben sieht!»

⁵⁹ Doch ist das wohl eher ein germanisches Rechtsaltertum gewesen.

⁶⁰ Auf die noch gesuchtere Deutung von König (VT 1968) braucht hier nicht eingegangen zu werden.

⁶¹ Das hat schon Budde betont.

⁶² Das scheint mir besser als die Annahme Rignells, dass Jahwe das Subjekt der Aussage sei.

⁶³ Ich sehe nachträglich, dass J. Marcus, The plain meaning of Isaiah 42, 1–4, HThR (1937) bereits ähnliche Gedanken entwickelt hat.

⁶⁴ Vgl. etwa J. Jeremias, VT 22 (1972) 31ff.

⁶⁵ Duhm, Volz.

⁶⁶ Westermann; ähnlich Begrich: «sein Urteil bekannt geben.»

⁶⁷ Vgl. auch A. M. Beuken, *Mišpāt*, The first Servant Song, VT 21 (1971) 1–30.

ausführung Israels aus der Gefangenschaft ihren aller Welt sichtbaren Ausdruck erfährt. Das ist ein Verständnis von *mišpāt*, das auch 40,27 oder 49,4 entspricht.

So wäre dieses Lied eine Illustration zu dem, was 40,2–8 gesagt ist, wie es andererseits von dort ein Licht empfängt. Israel hat einen Kriegsdienst geleistet, schwer und hart, bis an den Rand seiner Existenz, bis dahin, wo nichts mehr zu sein schien und nichts mehr zu hoffen war. Aber Gott hat es, oder auch sich mit ihm verherrlicht. *tôrāh* und *mišpāt* gehören zusammen, aber sind inhaltlich durch das Ziel verschieden, auf das sie ausgerichtet sind.⁶⁸

Zu fragen bliebe vor allem, ob und welcher Beitrag sich von diesen Überlegungen her für das Verständnis von 52,13–53,12 gewinnen liesse.

Hans Joachim Stoebe

⁶⁸ Wobei es für den Sinn unerheblich wäre, ob Jahwe (so Rignell) oder der Knecht Subjekt zu *yôšî'* ist.