

Geschichte und Schöpfung: Überlegungen zum Monotheismus im Kyrosorakel (Ges 45,1-8)

Erasmus Gaß

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Gaß, Erasmus. 2013. "Geschichte und Schöpfung: Überlegungen zum Monotheismus im Kyrosorakel (Ges 45,1-8)." *Biblische Zeitschrift* 57 (1): 1–26.
<https://doi.org/10.1163/25890468-057-01-90000002>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Geschichte und Schöpfung

Überlegungen zum Monotheismus im Kyrosorakel (Jes 45,1–8)

Von *Erasmus Gaß*, Tübingen

In Weiterführung verschiedener theologischer Entwürfe hat die Gruppe,¹ die für die Deuterojesajaschrift verantwortlich zeichnet, im Exil den expliziten Monotheismus endgültig durchgesetzt. Der frühere implizite Monotheismus wurde nun zu einem expliziten weiterentwickelt. Der ursprüngliche Nationalgott JHWH erhebt jetzt Anspruch auf Einzigartigkeit und bestreitet damit die Existenz anderer Götter. Im Kyrosorakel Jes 45,1–8 verbindet sich das Thema Monotheismus mit JHWHs Geschichtswirken und Schöpfungshandeln. Wie diese drei theologischen Koordinaten zusammenzudenken sind, soll im Folgenden aufgewiesen werden.

Zunächst soll gezeigt werden, dass sich das Kyrosorakel vom Kontext als eigenständige Texteinheit abhebt. Danach soll dessen Struktur beschrieben werden, die erste Hinweise auf die Verbindung der drei Themen liefert. Abschließend folgt ein Blick in die zeitgenössische babylonische Theologie, vor deren Hintergrund die biblischen Aussagen besonderes Profil gewinnen können.

1. Abgrenzung vom Kontext und Struktur des Kyrosorakels

- 1a So hat gesagt JHWH zu seinem Gesalbten, zu Kyros,²
aR den ich ergriffen habe bei seiner Rechten,
aRI 1 um niederzutreten³ vor ihm Völker,

¹ Zum Autorenkollektiv, das sich hinter der Deuterojesajaschrift verbirgt, vgl. *R. Albertz*, Darius in Place of Cyrus. The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1–52.12) in 521 BCE, in: *JSOT* 27 (2003) 371–383, 373 Anm. 7.

² MT trennt mit seiner Akzentsetzung Kyros vom Gesalbten ab, so dass JHWH zu seinem Gesalbten über Kyros spricht, vgl. *J. Goldingay/D. Payne*, A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55. 2. Commentary on Isaiah 44.24–55.13, London 2006, 20. Gegen eine solche syntaktische Deutung spricht aber die Ich-Du-Rede, die ab V. 2 folgt. Der Adressat ist somit Kyros, der folglich mit dem Gesalbten gleichzusetzen wäre.

³ Vermutlich liegt hier ein *Infinitiv constructus* der Wurzel רדד vor, vgl. *K. Elliger*, Jesaja II. Jesaja 40,1–45,7 (BK AT XI/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 482; *J. N. Oswalt*, The Book of

- b und Hüften von Königen entgürte ich,⁴
 aRI 2 um zu öffnen vor ihm Doppeltüren
 c und Tore sollen nicht verschlossen sein.
 2a Ich selbst ziehe vor dir her
 b und Ringmauern⁵ ebne ich ein,
 c Türen aus Erz zerschmetterte ich
 d und Riegel aus Eisen zerbreche ich.
 3a Und ich werde dir geben Schätze der Finsternis und Vorräte der
 Verstecke,
 b damit du erkennst,
 c dass ich JHWH (bin),
 d (dass) der (dich) bei deinem Namen Rufende der Gott Israels (ist).
 4aP Um meines Knechtes Jakob und Israel, meines Erwählten, willen –
 a daher habe ich dich gerufen bei deinem Namen.
-
- b Ich gebe dir einen Ehrennamen,
 c obwohl du mich nicht kanntest.
 5a Ich (bin) JHWH
 b und keiner (ist) sonst noch,
 c außer mir (ist) nicht Gott.
 d Ich gürtete dich,
 e obwohl du mich nicht kanntest,
 6a damit sie erkennen vom Aufgang der Sonne und von ihrem Unter-
 gang,⁶

Isaiah. Bd. 2 Chapters 40–66 (NICOT), Grand Rapids 1998, 197. Zum Problem vgl. GK § 67p.

⁴ Die *yiqtol*-Form kann den Infinitivsatz fortsetzen, vgl. GK § 114r, so dass V. 1aRI 1 nicht als Nebensatz zu V. 1b zu ziehen wäre im Sinne von: „um niederzutreten vor ihm Völker, entgürte ich Hüften von Königen“.

⁵ Das Lexem *הרריים* ist schwierig, was sich in der Wiedergabe der Versionen zeigt. Wahrscheinlich liegt ein akkadisches Lehnwort *dūru(m)* zugrunde, für das A. Hoffmann, Jahwe schleift Ringmauern – Jes 45,2aß, in: Wort, Lied und Gottesspruch (FS J. Ziegler) (FzB 2), Würzburg 1972, 187–195 drei Bedeutungsebenen erwiesen hat: *dūru(m)* ist a) ein bau- und militärtechnischer Begriff für eine Befestigungsmauer, der b) wiederholt neben „Türen“ und „Toren“ steht und c) „bergehoch, berggleich“ als geläufiges Epitheton besitzt. Diese Lösung lässt sich mit dem Konsonantentext verbinden und erfordert lediglich eine andere Punktation. Dann hätte man ein mit Artikel determiniertes Nomen, das man mit „Stadtmauern“ wiedergeben müsste. Vgl. ebenfalls C. H. Southwood, The problematic *h^adūrim* of Isaiah xlv 2, in: VT 25 (1975) 801–802, 802. Für diese Übersetzung spricht die Übertragung durch das Targum mit *šurī’a* „Mauern“, das ja gerade in Babylon seine gegenwärtige Gestalt erhalten hat und die Bedeutung des Lexems noch gekannt haben wird. Die Masoreten punktierten dann dieses Lexem im Anschluss an das nachbiblische *h^adūrē*, ein steinigtes, felsiges Gebirge bei Jerusalem.

⁶ Meist wird die Endung an *מַעַרְבָה* als ePP 3 fs „ihrem Untergang“ gedeutet, vgl. R. G. Kratz, Kyros im Deuterojesaja-Buch (FAT 1), Tübingen 1991, 22 Anm. 60, zumal das Bezugswort

- b dass nichts (ist) außer mir.
-
- c Ich (bin) JHWH
d und keiner (ist) sonst noch,
7a der Licht bildet
b und Finsternis schafft,
c der Heil macht
d und Unheil schafft.
e Ich (bin) JHWH,
f der die Gesamtheit dieser Dinge macht.
8a Lasst träufeln, Himmel, droben⁷!
b Und Wolken sollen rieseln Heil!
c (Die) Erde möge (sich) öffnen
d und es wird fruchtbar sein Hilfe und Gerechtigkeit.⁸
e Sie wird (sie) sprossen lassen zusammen.
f Ich (bin) JHWH,
g ich habe es geschaffen.

Das Kyrosorakel grenzt sich in V. 1 mit der Botenspruchformel „*So hat gesagt JHWH*“, mit der die Legitimität bzw. Autorität JHWHs beansprucht wird,⁹ vom Vorausgegangenen klar ab.¹⁰ Die Botenspruchformel markiert einen relativen Neueinsatz,¹¹ auch wenn der Sprecher JHWH und der Adressat Kyros unmittelbar aus dem Prätext bekannt sind. Da nach Jes 44,24 nur noch eine ununterbrochene Reihe von Partizipien und keine eigenständigen Sätze folgen, hat Jes 44,24–28 zudem den Charakter einer stark erweiterten Einleitung.¹² Insofern ist Jes 44,24–28 zumindest auf Endtextebene als

שמׁשׁ ebenfalls feminin sein kann. Selbst ohne *Mappiq* kann hier ein ePP 3fs vorliegen, da der *Mappiq* vor *B^egadh^efat* und weichen Konsonanten fortfallen kann, vgl. GK § 91e. Eine Deutung als Femininendung scheidet insofern aus, als das Lexem מַעֲרֹב nie eine Femininendung besitzt.

⁷ Die Präpositionsverbindung מִמַּעַל ist mit *U. Berges*, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg i.Br. 2008, 368 zum Subjekt zu ziehen und bezeichnet keine Bewegung „von oben“.

⁸ Zur syntaktischen Deutung vgl. *E. Gaß*, „O Heiland reiß die Himmel auf“. Zur Syntax und Semantik von Jes 45,8, in: VT 62 (2012) 307–317.

⁹ Vgl. *A. A. Diesel*, „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus (WMANT 110), Neukirchen-Vluyn 2006, 306.

¹⁰ Vgl. *K. Elliger*, Jes (s. Anm. 3) 484; *W. Grimm/K. Dittert*, Deuterocesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart (Calwer Bibelkommentare), Stuttgart 1990, 251; *R. G. Kratz*, Kyros (s. Anm. 6) 19. *R. F. Melugin*, The Formation of Isaiah 40–55 (BZAW 141), Berlin 1976, 124 verweist darüber hinaus auf inhaltliche Differenzen zum Vorausgegangenen.

¹¹ Vgl. *M. Leuenberger*, Die geschichtstheologische Begründung der Einzigkeit Jhwhs im Kyros-Orakel Jes 45,1–7, in: ThZ 64 (2008) 343–357, 346.

¹² Vgl. *C. Westermann*, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen 1966, 125. *C. Westermann*, Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas (CThM 11), Stuttgart 1981, 61–

Einleitung zum Kyrosorakel Jes 45,1–8 zu verstehen. Ob man die beiden Abschnitte Jes 44,24–28 und Jes 45,1–8 seit jeher als eine zusammengehörige Einheit betrachten muss,¹³ ist hingegen fraglich. Der inhaltliche Bezug beider Texte aufeinander kann die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte nämlich noch nicht begründen. Gegen einen einheitlichen Gestaltungswillen, der den Abschnitt Jes 44,24–45,8 übergreift und folglich auf eine Hand zurückzuführen wäre, spricht zudem die Verwendung der Kurz- und Langformen des sPP in beiden Abschnitten. Jes 45,1–8 hebt sich somit vom Vorausgegangenen klar als eigenständige Einheit ab.

Ab Jes 45,9–10 folgen dann zwei Wehe-Rufe, die sich formal mit der Interjektion הוֹי „Wehe“ vom Vorausgegangenen deutlich unterscheiden.¹⁴ Diachron betrachtet ist bereits V. 8 als Fortsetzung zum Kyrosorakel Jes 45,1–7 formuliert worden, um den abschließenden V. 7 zu korrigieren. In V. 8 wird zudem nicht mehr Kyros direkt angesprochen, was ebenfalls auf eine Sonderstellung dieses Verses hinweist.¹⁵ Außerdem ist V. 8 ein korrigierender hymnischer Zusatz, der vermutlich in Verbindung mit Jes 44,23 den vorliegenden Textblock Jes 44,24–45,7 gerahmt hat.¹⁶ Der letzte Vers der zu untersuchenden Einheit hebt sich darüber hinaus vor allem inhaltlich vom Kyrosorakel ab. Die Vorstellung von den Wolken, die „Gerechtigkeit“ regnen und der Erde, die „Gerechtigkeit“ bzw. „Heil“ sprossen lässt, ist neu. Durch V. 8 wird der folgende Abschnitt vorbereitet, wo die beiden Worte „Gerechtigkeit“ und „Heil“ als Leitworte auftauchen. Offenbar ist V. 8 eine Fortsetzung zum Kyrosorakel. Durch diesen Vers kann zudem die theologisch brisante Aussage, dass Gott für das Unheil ebenfalls verantwortlich ist, dadurch korrigiert werden, dass das Handeln JHWHs eigentlich auf Gerech-

62 bestreitet die Deutung von Jes 44,24–28 als selbständige Einheit, da alle Sätze Appositionen zur Selbstprädikation in Jes 44,24 seien.

¹³ So aber A. A. Diesel, Jahwe (s. Anm. 9) 303–305.

¹⁴ Vgl. J. Goldingay/D. Payne, Jes (s. Anm. 2) 31. Ähnlich R. P. Merendino, Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48 (VTS 31), Leiden 1981, 125. Nach M. Leuenberger, Begründung (s. Anm. 11) 346 gehört V. 8 noch zur JHWH-Rede, da erst V. 9 implizit und V. 11 explizit einen Neueinsatz markiert. Nach T. D. Nilsen, The Creation of Darkness and Evil (Isaiah 45:6c–7), in: RB 115 (2008) 5–25, 9 reicht das Kyrosorakel hingegen von Jes 44,24 bis 45,7, wobei die Hymnen in Jes 44,23 und 45,8 einen äußeren Rahmen und die jeweils fünf Partizipialformen und die nahezu wörtliche Wiederholung von Jes 44,24c in 45,7f einen inneren Rahmen bilden. Ähnlich bei C. Westermann, Jes (s. Anm. 12) 125–126; N. C. Baumgart, „JHWH ... erschafft Unheil.“ Jes 45,7 in seinem unmittelbaren Kontext, in: BZ NF 49 (2005) 202–236, 212–213.

¹⁵ Vgl. P. Höffken, Das Buch Jesaja Kapitel 40–66 (NSK-AT 18/2), Stuttgart 1998, 97–98; U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 372.

¹⁶ Vgl. hierzu J. Werlitz, Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55 (BBB 122), Berlin 1999, 267–268.

tigkeit und Heil angelegt ist.¹⁷ Wahrscheinlich handelt es sich bei Jes 45,8 um einen Brückenvers,¹⁸ der das Vorausgegangene präzisiert und das Nachfolgende vorbereitet. Jes 45,1–8 kann trotz der Brückenfunktion von V. 8 als eine gut abgegrenzte Einheit betrachtet werden.

Fraglich ist, ob Jes 45,1–8 ein einheitlicher Text ist. Mitunter könnte man sekundäre Zusätze absondern. Jedoch weist der vorliegende Text keine ernstzunehmenden Doppelungen und Widersprüche auf.¹⁹ Zwei formale Beobachtungen zeigen, dass das Kyrosorakel ein wohl durchdachter Text ist:

- a) Das Kyrosorakel wird durch das dreimalige למען gegliedert, das in V. 3b.6a konjunkional²⁰ „damit“ und in V. 4aP präpositional „um ... willen“ verwendet wird. Das Handeln JHWHs in der Geschichte zielt darauf ab, dass zum einen Kyros selbst erkennt, „dass ich JHWH (bin)“ V. 3c, zum anderen, dass alle Menschen erkennen, „dass nichts (ist) außer mir“ V. 6b. Zu dieser Erkenntnis soll es kommen, weil JHWH mit Hilfe des Kyros in die Geschichte heilvoll „um seines Knechtes willen“ V. 4aP eingreift. JHWH steht somit hinter den militärisch-politischen Siegen des Perserkönigs. Das eigentliche Ziel des Kyrosorakels ist jedoch weder die Beistandserklärung für den Perserkönig noch das Heil für Israel, sondern die weltweite Erkenntnis der Einzigkeit JHWHs (V. 6a.b). Diese hat sich freilich so nicht eingestellt. Vielleicht drückt sich hier die Hoffnung aus, dass angesichts der Einzigkeit Gottes die weltweite Erkenntnis nur die logische Schlussfolgerung sein muss. Diese Hoffnung wurde aber enttäuscht.²¹ Das Kyrosorakel besitzt als vorrangigstes Ziel die Gotteserkenntnis des Kyros und aller Menschen. All dies geschah um des Knechtes Jakob/Israel willen. Diese dreifache Aussage wird durch das dreimalige למען markiert.

¹⁷ Vgl. J. N. Oswalt, Jes (s. Anm. 3) 206.

¹⁸ Zur „Brückenfunktion“ von V. 8 vgl. H.-J. Hermisson, Deuteriojesaja. 2. Teilband Jesaja 45,8–49,13 (BK AT XI/2), Neukirchen-Vluyn 2003, 4.

¹⁹ Zu den Doppelungen vgl. R. G. Kratz, Kyros (s. Anm. 6) 23–24; J. van Oorschot, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin 1993, 88–90. K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 485–490 wertet solche Auffälligkeiten dahingehend aus, dass dem Kyrosorakel zwei Einheiten zugrunde liegen, die erst redaktionell miteinander verbunden worden sind. Die zweite Einheit sei aber nur noch fragmentarisch erhalten, was eine solche literarkritische Aufteilung doch sehr in Frage stellt.

²⁰ Zu einer Deutung des dreimaligen למען und der Selbstvorstellungsformel vgl. U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 391–392. R. G. Kratz, Kyros (s. Anm. 6) 21 weist darauf hin, dass die Konjunktion למען jeweils einen Hauptsatz benötigt, von dem sie abhängt. Insofern darf zwischen V. 5 und V. 6 kein syntaktischer Schnitt vorgenommen werden.

²¹ H. Rechenmacher, „Außer mir gibt es keinen Gott!“ Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel (ATSAT 49), St. Ottilien 1997, 146 sieht ebenfalls die universale JHWH-Erkennntnis als Höhepunkt der Einheit.

- b) Die refrainartige Selbstvorstellungsformel „*Ich (bin) JHWH*“ hat ebenfalls gliedernde Funktion.²² Sie wird in V. 3c eingeführt, in V. 5b.6d mit dem Zusatz „*und keiner (ist) sonst noch*“ versehen, in V. 7f. mit der Aussage „*der die Gesamtheit dieser Dinge macht*“ gesteigert und schließlich in V. 8g verbal weitergeführt: „*ich habe es geschaffen*“. Die Bezüge in V. 8f.g sind schwierig, da sich zwei syntaktische Ansetzungen anbieten: Entweder man deutet hier JHWH als Apposition zum sPP „*ich*“, oder man liest zunächst einen Nominalsatz „*Ich (bin) JHWH*“, dem ein Verbalsatz „*ich habe es geschaffen*“ folgt. Für die zweite Deutung spricht zumindest das im Kyrosorakel übliche Verständnis eines Nominalsatzes dieser beiden Worte. Abgeschlossen wird diese Einheit in V. 8g mit *qatal* „*Ich habe es geschaffen*“, einem so genannten *Perfectum confidentiae*. Diese perfektive Aussage bezieht sich zwar auf eine in der Zukunft liegende Entwicklung, betont aber demgegenüber, dass sich die Ankündigung mit Sicherheit durchsetzen wird.²³

Das Kyrosorakel weist zudem inhaltlich und formal folgende Struktur auf,²⁴ die dann für den argumentativen Dreischritt Geschichte – Monotheismus – Schöpfung fruchtbar gemacht werden soll:

- a) JHWHs Handeln an Kyros²⁵ und dessen Gotteserkenntnis mit Begründung durch die Jakob-Israel-Perspektive (V. 1–4a)

²² Nach A. A. Diesel, *Jahwe* (s. Anm. 9) 307 dient die Selbstvorstellungsformel der Legitimierung und Begründung der anstößigen Aussagen des Kyrosorakels.

²³ Vgl. zum syntaktischen Problem A. A. Diesel, *Jahwe* (s. Anm. 9) 322–323. H.-J. Hermisson, *Jes* (s. Anm. 18) 2 deutet die Verbform allerdings als *Perfectum coincidentiae* oder *declarationis* und übersetzt demnach „*Ich, Jahwe, erschaffe es!*“. Man könnte dann noch ergänzen „*hiemit*“. Die Verbalform lässt beide Deutungen zu, so dass hier nicht entschieden werden kann, welcher Aspekt dominant wäre.

²⁴ M. Leuenberger, *Begründung* (s. Anm. 11) 347 weist noch auf andere Gliederungskriterien hin: kolometrisch, formgeschichtlich, literarkritisch, inhaltlich oder literarisch-dramatisch. R. G. Kratz, *Kyros* (s. Anm. 6) 21 schlägt anhand ähnlicher Strukturbeobachtungen folgende Gliederung vor: V. 2–3, V. 4–5a, V. 5b–7. Allerdings stützt das dreimalige לַמֶּלֶךְ diese Gliederung nicht, zum einen aufgrund seiner Stellung, zum anderen hinsichtlich seiner syntaktischen Anschlussfunktion. J. Goldingay/D. Payne, *Jes* (s. Anm. 2) 19 schlagen eine chiasmatische Lesart des Kyrosorakels vor: A Einleitung (V. 1), B JHWHs Zusage (V. 2–3a), C Erkenntnis (V. 3b–4), D JHWHs Selbstprädikation (5a–c), B' JHWHs Zusage (5d–e), C' Erkenntnis (6a–b), A' Schluss (V. 6c–8).

²⁵ Für S. Petry, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteriojesaja und im Ezechielbuch* (FAT 27), Tübingen 2007, 204 ist der Name des Perserkönigs sekundär in Jes 45,1 eingedrungen. Ähnlich R. P. Merendino, *Erste* (s. Anm. 14) 412. Es stellt sich aber die Frage, weshalb Kyros in den Text eingetragen worden ist, obwohl die eigentliche zeitgeschichtliche Wende erst unter Darius eingetreten ist.

- b) Gotteserkenntnis der Menschheit²⁶ als Folge der Geschichtsmächtigkeit JHWHs, mit der sich die Einzigkeit Jahwes manifestiert (V. 4b–6b)
- c) Selbstpräsentation JHWHs als Schöpfer (V. 6c–8)

Wie in der Redeeinleitung V. 1 angedeutet, dreht sich das Kyrosorakel um das Handeln JHWHs am und für den Perserkönig Kyros. Nur am Rand treten ergänzend als weitere Personen Jakob/Israel in V. 4a und eine weitere Größe in V. 6a auf, die sich von Ost nach West erstreckt. JHWH ist fast immer das Subjekt der einzelnen Sätze, während Kyros meist das Objekt dieser Sätze bildet. Vor allem in Jes 45,1–3 ist JHWH allein der Handelnde, während die Stärke des Perserkönigs nicht in den Blick genommen wird.²⁷ Aufgrund einer solchen Personenkonstellation geht es im Kyrosorakel vor allem um die Beziehung JHWH – Kyros. Die zusätzlich eingeführten Größen bilden hingegen Begründung und Folgen des göttlichen Handelns an Kyros. Um Jakob/Israel willen und für die künftige JHWH-Erkenntnis der Menschheit hat JHWH den Perserkönig Kyros beauftragt.

Die im Kyrosorakel verwendeten Zeitstufen sind ebenfalls aufschlussreich. Die Verbalsätze des zweiten Abschnitts weisen allesamt in die Zukunft und betonen zum einen das zukünftige Handeln JHWHs an Kyros und zum anderen die zukünftige Erkenntnis JHWHs durch die Menschheit. Diesem Handeln JHWHs geht keine Erkenntnis des Kyros voraus. Die monotheistischen Aussagen sind als Nominalsätze formuliert und durativ zu deuten, so dass die JHWH-Erkenntnis durchaus möglich gewesen wäre, aber erst nach dem Geschichtshandeln an Kyros unumgänglich wird, was durch einen imperfektiven Verbalsatz in V. 6a ausgedrückt wird.

Auch wenn sich das Kyrosorakel einer angemessenen Gliederung weitgehend entzieht, sprechen für die obige Struktur verschiedene Beobachtungen:

- a) Nur in den Rahmenversen des ersten Abschnitts in V. 1 und V. 4a fehlt das ansonsten in jedem Vers verwendete betonte sPP אני „Ich“, obschon ein Verzicht darauf aufgrund der Verwendung der ersten Person durchaus wie in V. 2a möglich gewesen wäre. Das vorangestellte sPP אני ist in V. 2a syntaktisch zwar überflüssig, betont aber unmissverständlich, wem der

²⁶ In V. 6a ist entgegen R. Achenbach, Das Kyros-Orakel in Jesaja 44,24–45,7 im Lichte altorientalischer Parallelen, in: ZAR 11 (2005) 155–194, 172 nicht eine Einschränkung auf die „Judenheit“ anzunehmen, da als Bezugsgröße der 3p nicht nur Jakob/Israel aus V. 4aP, sondern auch Völker aus V. 1aRI 1 bzw. Könige aus V. 1b in Frage kommen können.

²⁷ Vgl. C. Ehrling, Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1–11, Jesaja 52,7–10 und verwandten Texten (WMANT 116), Neukirchen-Vluyn 2007, 212. Hierauf weist M. Leuenberger, Begründung (s. Anm. 11) 347 hin, nämlich „dass im Kyros-Orakel wesentlich die Jhwh-Kyros-Relation, näherhin das Handeln Jhwhs an und für Kyros, thematisiert wird.“

Perserkönig die unglaublichen Erfolge zu verdanken hat.²⁸ Außerdem ist V. 4 gut in den Kontext integriert. Als Rahmung um den ersten Abschnitt fehlt das sPP יְהוָה in V. 1 und V. 4a. Jakob/Israel ist deshalb in V. 4aP nötig, da sich das Kyrosorakel in erster Linie nicht an den Perserkönig, sondern an das Volk JHWHs wendet, worauf die ePP 3. Person Singular in V. 1 hinweisen, die sich auf Kyros beziehen. Erst ab V. 2 wird Kyros angesprochen. Insofern erübrigt es sich, V. 4 als Bearbeitung zu deuten, die hier einen expliziten Bezug zu Jakob/Israel herstellen wollte.²⁹ Das Kyrosorakel richtet sich schon am Anfang an Jakob/Israel.

- b) Der zweite Abschnitt besteht formal aus zwei Teilen mit zwei zukünftigen Handlungen an Kyros (Gabe eines Ehrennamens V. 4b und Gürtung V. 5d), denen ein negativer Konzessivsatz (V. 4c.5e) und Nominal- (V. 5a-c.6b) bzw. Verbalsätze (V. 6a) folgen. Dadurch wird zum einen die monotheistische Aussage V. 5a-c, zum anderen die Zielbestimmung in V. 6a.b besonders betont. Die beiden Teile werden durch die Handlungen JHWHs an Kyros und die monotheistischen Aussagen zusammengebunden. An der Geschichtsmächtigkeit, die sich in zukünftigen Taten manifestiert, zeigt sich somit die Einzigkeit JHWHs, die von der Menschheit erkannt werden soll.
- c) Die beiden Verse des dritten Abschnitts enden jeweils mit „*Ich JHWH*“ und einem Hinweis auf die Schöpfertätigkeit JHWHs.³⁰ Die Partizipien in V. 7 sind zudem an die Selbstvorstellungsformel V. 6c.d angebunden, so dass hier die Selbstvorstellungsformel zum ersten Mal nicht Inhalt des Erkennens ist, sondern einen eigenen Abschnitt einleitet. Aus der Einzigkeit JHWHs folgen somit alle weiteren Gedanken. Die schöpfungstheologischen Aussagen begründen also nicht die Geschichtsaussagen,³¹ sondern über den richtig vorhergesagten Siegeslauf des Kyros soll die Menschheit die Einzigkeit JHWHs erkennen, auf den deshalb jegliches Schöpfungswirken zurückgeführt werden muss. Da die Partizipien von V. 7 einen sachgemäßen syntaktischen Anschluss benötigen, kann

²⁸ Vgl. B. M. Zapff, Jesaja 40–55 (NEB), Würzburg 2001, 276; U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 397.

²⁹ So aber U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 392.

³⁰ N. C. Baumgart, JHWH (s. Anm. 14) 235 weist darauf hin, dass JHWH nach V. 7 über sein Schaffen sprach und nach V. 8 an sein Schaffen geht. In V. 8 geht es zudem um globales, nicht nationales Heil.

³¹ So noch S. J. Dille, *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOT.S 398), London 2004, 106. Nach C. Streibert, *Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit* (BEAT 8), Frankfurt a.M. 1993, 37 sind die schöpfungstheologischen Aussagen „die radikalen Konsequenzen aus diesem seinem Monotheismus“.

die Ausschließlichkeitsformel in V. 6c weder den Abschluss der finalen Begründung von V. 6a bilden,³² noch kann V. 6 eine spätere Fortschreibung sein.³³

Das Kyrosorakel ist folglich in drei Teile gegliedert. Die drei Themen Geschichtsmächtigkeit, Monotheismus und Schöpfung lassen sich formal diesen drei Teilen zuweisen, was die innere Geschlossenheit der Texteinheit gegenüber allen literarkritischen Versuchen massiv verteidigt.

2. Geschichte – Monotheismus – Schöpfung

2.1 Vergleich mit der babylonischen Geschichtstheologie

Bevor das biblische Kyrosorakel vorgestellt wird, soll das geistesgeschichtliche Umfeld umrissen werden, mit dem sich die exilische Gruppe, die für die Deuterojesajaschrift verantwortlich ist, kritisch auseinanderzusetzen hatte. Die biblischen Autoren haben hierbei wichtige Gedanken der babylonischen Umwelt aufgegriffen und transformiert.

Zunächst soll der zeitgeschichtliche Hintergrund knapp geschildert werden: Innerhalb einer Dekade hat es Kyros, ein unbedeutender Prinz aus dem persischen Pasargadai, geschafft, drei Großreiche seiner Herrschaft zu unterwerfen: 550 v. Chr. Medien im Nordosten, 541 v. Chr. Lydien im Nordwesten³⁴ und schließlich 539 v. Chr. das Neubabylonische Reich im

³² Vgl. R. G. Kratz, Kyros (s. Anm. 6) 21.

³³ So aber B. M. Zapff, Jes (s. Anm. 28) 276–277.

³⁴ Der Feldzug gegen Lydien fand wohl erst um das Jahr 541 v. Chr. statt. Hierfür könnte Marm. Par. ep. 42 sprechen, vgl. F. Jacoby, Das Marmor Parium, Berlin 1904, 13.171. Im Jahr 547 v. Chr. hat sich Kyros II. zudem gegen Urartu gewendet, wofür eine neue Lesart der Nabonid-Chronik und die dort genannten Toponyme sprechen, vgl. hierzu R. Rollinger, The Median „Empire“, the End of Urartu and Cyrus’ the Great Campaign in 547 BC (Nabonidus Chronicle II 16), in: Ancient West & East 7 (2008) 51–65, 56–61. Kritisch zum Befund schon J. Cargill, The Nabonidus Chronicle and the Fall of Lydia, in: American Journal of Ancient History 2 (1977) 95–116, 108–110.

Zur alten Chronologie der Unterwerfung Lydiens bereits im Jahre 547 v. Chr. vgl. T. C. Young, The Early History of the Medes and the Persians and the Achaemenid Empire to the Death of Cambyses, in: CAH 4 (²1988) 1–52, 33–36; K. Baltzer, Deutero-Jesaja (KAT X,2), Gütersloh 1999, 294 Anm. 123; P. Briant, From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire, Winona Lake 2002, 35–38; M. Eng, What’s in a Name? Cyrus and the Dating of Deutero-Isaiah, in: Inspired Speech (FS H. B. Huffmon), London 2004, 216–224, 220; U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 376. Eine Mittelposition nimmt W. Hinz, Art. Kyros, in: RLA VI, 400–403, 401 ein, demzufolge Kyros das Lyderreich durch die Eroberung der Hauptstadt Sardes im November 545 v. Chr. unterworfen habe.

Westen.³⁵ Von der persischen Walze wurde schließlich der ganze Vordere Orient erfasst und niedergerollt.

Ein solch kometenhafter und kaum vorhersehbarer Aufstieg des Perserkönigs wurde von verschiedenen Seiten geschichtstheologisch ausgelegt. Es ging um die Frage, welcher Gott für diese einschneidenden Ereignisse der Weltgeschichte verantwortlich war: der Mondgott Sin, der vom babylonischen Großkönig Nabonid besonders verehrt wurde, der babylonische Götterkönig Marduk, den die einflussreiche Mardukpriesterschaft favorisierte, oder JHWH, der Gott der jüdischen Exilierten.

Nach seiner Rückkehr vom nordarabischen *Tayma*³⁶ setzte Nabonid sofort alles daran, den altehrwürdigen Mondtempel in Harran aufzubauen. Im babylonischen Kernland warb Nabonid ebenfalls für die Durchsetzung des Mondgottes als höchstem Gott im Pantheon.³⁷ An die Stelle des Stadt- und Reichsgottes Marduk trat bei Nabonid allmählich der Mondgott Sin. Durch dessen Verehrung sollte das ganze Reich geeint werden.³⁸ Nabonid sah in der Verehrung des Mondgottes Sin nämlich eine identitätsstiftende religiöse Grundlage für sein Staatswesen, zumal Sin im gesamten Großreich hohes Ansehen besaß. Sin war sowohl im aramäischen Norden (Harran) wie im babylonischen Süden (Ur) beheimatet und nicht wie Marduk an eine einzige Stadt gebunden.

Nabonid betonte jedoch auch die besondere Geschichtsmächtigkeit Marduks. Der Umstand, dass das zu Ehren Marduks veranstaltete Akitu-Fest mehrere Jahre aufgrund der Abwesenheit des babylonischen Großkönigs ausfiel, muss nicht bedeuten, dass Nabonid Marduk geringschätzte. Die dauerhafte Anwesenheit Nabonids in *Tayma* könnte der hohen Bedeutung des Arabienfeldzuges und der Sicherung der Handelswege geschuldet sein,³⁹ so

³⁵ P. Briant, Cyrus (s. Anm. 34) 41–43 vermutet, dass es schon vor der endgültigen Übernahme des Neubabylonischen Reiches durch die Perser Kampfhandlungen gegeben habe, die in den Chroniken aber ausgespart worden seien. Ähnlich schon A. Kuhrt, Nabonidus and the Babylonian Priesthood, in: M. Beard/J. North (Hrsg.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World, London 1990, 117–155, 134.

³⁶ Vermutlich bereits im Jahr 544/543 v. Chr., vgl. S. Petry, Entgrenzung (s. Anm. 25) 194 Anm. 595.

³⁷ Zu einer allmählichen Bevorzugung Sins gegenüber Marduk vgl. P.-A. Beaulieu, The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556–539 b.c. (YNER 10), New Haven 1989, 43–65; R. G. Kratz, Nabonid und Kyros, in: Ders. (Hrsg.), Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen 2004, 40–54, 42–43. Kritisch hierzu aber A. Kuhrt, Nabonidus (s. Anm. 35) 138–139.

³⁸ Zur Suprematie Sins, der Ämter und Funktionen der anderen Götter übernimmt, sei nur auf die Harrān-Stele II,14–26 verwiesen, vgl. hierzu H. Schaudig, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik (AOAT 256), Münster 2001, 498.

³⁹ Vgl. S. Petry, Entgrenzung (s. Anm. 25) 199.

dass hier nicht ein religionspolitischer Affront vorliegen muss. Marduk hatte sich zudem bereits vor der Regentschaft Nabonids zum höchsten Gott im babylonischen Pantheon erhoben, was selbst Nabonid beachtet hat. Somit konnte Nabonid nicht über die Geschichtsmächtigkeit Marduks hinweggehen. Für Nabonid waren Sin und Marduk gleichberechtigte Partner. Marduk war zusammen mit Sin für den Sturz des medischen Reiches verantwortlich, woran Nabonid noch in seinem letzten Regierungsjahr glaubte, als er den Perserkönig zu diesem Zeitpunkt noch als Knecht Marduks verstand.⁴⁰ Nabonid hat offenbar den Perserkönig Kyros lange Zeit falsch eingeschätzt. Da Kyros zudem erst 541 v. Chr. das lydische Reich erobert hat, ist er erst um 540 v. Chr. zu einer ernsthaften Bedrohung für das neubabylonische Reich geworden, welches er ab diesem Zeitpunkt von Ost bis West umklammerte. Nabonid verstand Kyros zunächst als Beauftragten Marduks, der zum Wohle Babylons die Meder beseitigte. Kyros ist demnach für Babylon ungefährlich, da er ja im Auftrag Marduks gehandelt hat. Aber weit gefehlt! Als Nabonids Großreich von der persischen Walze ebenfalls überrollt war, hat sich die Geschichtsmächtigkeit Marduks erledigt, zumindest in den Augen Nabonids.

Die babylonische Mardukpriesterschaft ging im Nachhinein von einer anderen Geschichtsinterpretation aus, wie der außerbiblische Kyroszylinder belegt. Die Mardukpriester haben sich nämlich bewusst der persischen Siegermacht angeschlossen und anschließend behauptet, dass Marduk den Perserkönig ausgewählt hat, um in seinem Land Babylon wieder Recht und Ordnung einzuführen und die von Nabonid favorisierte Suprematie Sins zu beseitigen. Ob Nabonid aber tatsächlich die Stellung Marduks als obersten Gott abschaffen wollte, lässt sich aus den Quellen nicht eindeutig beantworten, da sie alle mit einer Tendenz gegen Nabonid verfasst worden sind.⁴¹ Somit entfällt das nachträgliche Argument der Mardukpriesterschaft, dass Nabonid aufgrund seiner Kultfrevel von Kyros beseitigt werden musste. Vielleicht ist der außerbiblische Kyroszylinder sogar von der Besatzungsmacht

⁴⁰ Vgl. hierzu *M. Albani*, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig 2000, 97–98. Dies folgt aus dem Traum Nabonids auf dem Echulchul-Zylinder von Sippar I, 15–29 [*H. Schaudig*, Inschriften (s. Anm. 38) 436–437], der in das Jahr 540 v. Chr. datiert werden muss, vgl. *P.-A. Beaulieu*, Reign (s. Anm. 37) 34. Zur Datierung dieses Textes in die letzten Regierungsjahre des Nabonid vgl. *R. G. Kratz*, Nabonid (s. Anm. 37) 43–44 Anm. 15. Anders hingegen *M. Eng*, Name (s. Anm. 34) 221–222, der diesen Traum bereits im Jahr 556 v. Chr. verortet. Zu einer ähnlichen Frühdatierung vgl. *T. C. Young*, History (s. Anm. 34) 30.

⁴¹ Nach *R. G. Kratz*, Nabonid (s. Anm. 37) 46–49 sind der Kyroszylinder, die Nabonidchronik und das Strophengedicht Tendenzschriften, die nach dem Fall Babylons entstanden sind. Ähnlich schon *A. Kuhrt*, Nabonidus (s. Anm. 35) 146.

veranlasst worden, da er formal assyrischen Bauinschriften folgt und zudem der assyrischen Vorgehensweise gegenüber den babylonischen Städten entspricht.⁴² Diese formalen Gründe sprechen aber nicht notwendigerweise gegen die Mardukpriesterschaft, zumal diese sicher mit den neuen Machthabern kollaborieren musste. Vermutlich ist es nach der Eroberung Babylons zu einem Abkommen zwischen Kyros und der Mardukpriesterschaft gekommen, um die kultischen Fragen zu klären. Wer bei der Abfassung des außerbiblischen Kyroszylinders somit federführend gewesen ist, ist dann ohnehin unerheblich.

In Babylon gab es somit zwei konkurrierende Interpretationen des Siegeslaufs des Perserkönigs, die beide mit Marduk verbunden werden, zum Wohle des Babylonischen Reiches, wie dies Nabonid vertreten hat, und zum Wohle des Mardukkultes, wie dies im Nachhinein die Mardukpriesterschaft behauptet hat.⁴³

Aber nicht nur hinsichtlich der Geschichtsinterpretation, sondern auch zu anderen Themen des biblischen Kyrosorakels weist der außerbiblische Kyroszylinder interessante Berührungspunkte auf. Die Ähnlichkeiten zwischen Jes 45 und dem Kyroszylinder erklären sich am besten dadurch, dass eine mittelbare Beziehung zwischen beiden Texten angenommen wird:⁴⁴

a) Geschichte

In beiden Texten wird Kyros von der jeweiligen Gottheit in Dienst genommen. Im biblischen Kyrosorakel ist dies in V. 1.4 der Fall. Nach dem Kyroszylinder herrscht der Götterkönig Marduk universal über die ganze Welt,⁴⁵ so dass er Kyros als seinen irdischen Statthalter berufen kann:

⁴² Vgl. A. Kuhrt, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, in: JSOT 25 (1983) 83–97, 91–92.

⁴³ S. Petry, *Entgrenzung* (s. Anm. 25) 203 weist noch auf einen weiteren fragmentarischen Kyroszylinder aus Ur hin, der die persische Herrschaftsübernahme mit dem Mondgott Sin verbindet. Offenbar haben die Achämeniden ihre Herrschaft auf die Legitimation der jeweiligen Lokalgottheiten zurückgeführt. Vgl. hierzu A. Kuhrt, *Cylinder* (s. Anm. 42) 89.

⁴⁴ Ähnlich schon R. Kittel, *Cyrus und Deuterjesaja*, in: ZAW 18 (1898) 149–162, 159–162. Beide Texte bedienen sich der Sprache und des Stils der altorientalischen Königsinschriften, vgl. J. Goldingay, *The Message of Isaiah 40–55. A Literary-Theological Commentary*, London 2005, 261–262; J. Goldingay/D. Payne, *Jes* (s. Anm. 2) 18. Gegen eine literarische Abhängigkeit H. M. Barstad, *On the So-called Babylonian Literary Influence in Second Isaiah*, in: SJOT 2 (1987) 90–110, 94–100. Gewisse Ähnlichkeiten waren ohnehin schon aufgrund der Sache, die behandelt werden sollte, gegeben. Eine tatsächliche „Auseinandersetzung im Rückraum der Texte“, so aber R. G. Kratz, *Kyros* (s. Anm. 6) 165, ist daher nicht nötig.

⁴⁵ Zur Universalität Marduks vgl. die so genannte Mardukprophetie bereits aus dem ausgehenden 2. Jt. v. Chr., vgl. hierzu P. Höffken, *Zur Mardukinterpretation in Babylonien mit besonderer Hinsicht auf Deuterjesaja*, in: BN 125 (2005) 11–23, 12. Zur Geschichtsmächtigkeit Marduks vgl. J. van Oorschot, *Vom altorientalischen Geschichtsherrn zum deus creator et iustificans*. Zur Entwicklung der Geschichtstheologie im Raum der deuterjesajanischen Pro-

„¹¹Alle Länder insgesamt sah er [= Marduk] prüfend an u[nd] ¹²suchte gründlich und ergriff dann mit seiner Hand einen gerechten König, seinen Herzenswunsch, Kyros, den König der Stadt Anšan, berief er mit seinem Namen, zur Königsherrschaft über das gesamte All nannte er seinen Namen.“⁴⁶ Im biblischen Kyrosorakel geht es ebenfalls um universale Aspekte, nämlich um eine universale Gotteserkenntnis in V. 6.⁴⁷ Trotzdem ist eine partikularistische Verzweckung der Berufung in beiden Texten kaum übersehbar. Kyros handelt heilvoll in erster Linie an Babylon bzw. nach V. 4 an Jakob/Israel.

b) Monotheismus

Während im biblischen Kyrosorakel schon von einem expliziten Monotheismus ausgegangen werden kann, wird im außerbiblischen Kyroszylinder das polytheistische Pantheon stark hierarchisiert und alles der Herrschaft Marduks, des Königs der Götter, unterworfen. Marduk dominiert das Pantheon und repräsentiert dieses nach außen. Hier sind zumindest in pragmatischer Hinsicht Ansätze zu einem inklusiven Monotheismus erkennbar,⁴⁸ während im biblischen Kyrosorakel von einem expliziten Monotheismus ausgegangen werden darf.

c) Schöpfung

Marduk und JHWH besitzen Verfügungsmacht über die lebensfeindlichen Existenzbereiche. Während Marduk indirekt über Kyros handelt, der „aus Not und Bedrängnis alle Welt errettete“⁴⁹, ist JHWH im biblischen Kyrosorakel direkt als Schöpfer für alles verantwortlich.

Jedoch sind vier wichtige Unterschiede zwischen dem biblischen Kyrosorakel und dem außerbiblischen Kyroszylinder festzustellen:⁵⁰

- a) Der außerbiblische Kyroszylinder ist ein rückblickender Königsbericht, der das Handeln des Perserkönigs im Nachhinein autorisiert, indem er es mit dem Willen Marduks in Einklang bringt. Die Perspektiven von Marduk und Kyros stimmen gänzlich überein. In einem Königsbericht sind ohnehin keine göttlichen Selbstaussagen zu finden. Der Kyroszy-

phetien, in: „Einen Altar von Erde mache mir ...“ (FS D. Conrad) (KAANT 4/5), Waltrop 2003, 199–219, 200–205.

⁴⁶ Übersetzung bei H. Schaudig, Inschriften (s. Anm. 38) 555.

⁴⁷ Nach M. Albani, Gott (s. Anm. 40) 96 Anm. 376 ist die weltweite JHWH-Erkenntnis von V. 6 auf dem Hintergrund der Konkurrenzsituation zur Mardukverehrung zu sehen.

⁴⁸ Vgl. hierzu M. Leuenberger, Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich ihrer Gottes-Konzeptionen, in: VT 59 (2009) 244–256, 250–251.

⁴⁹ Übersetzung von Kyroszylinder 19 bei H. Schaudig, Inschriften (s. Anm. 38) 555.

⁵⁰ Vgl. M. Leuenberger, Kyros-Orakel (s. Anm. 48) 248–249.

linder ist zudem eine fiktionale Selbstaussage des Perserkönigs.⁵¹ Außerdem ist der Kyroszylinder nicht eine Regierungserklärung, sondern eine königliche Bauinschrift.⁵² Hierfür spricht neben der literarischen und physikalischen Form der Umstand, dass er in den Grundmauern des Marduk-Haupttempels Esangila zu Babylon gefunden worden ist. Insofern ist der Kyroszylinder kein Propagandatext,⁵³ der die Eroberung von Babylon feiert. Gegen eine solche Form des Propagandatextes spricht massiv der Fundort, denn Propagandatexte sind für die Öffentlichkeit bestimmt.

- b) Das biblische Kyrosorakel ist demgegenüber eine in die Zukunft blickende Gottesrede, mit der JHWH seine Geschichtsmächtigkeit am Erfolg des Kyros unter Beweis stellen möchte. Jes 45,1–7 ist wohl als Teil der deuterocesajanischen Grundschrift schon vor 539 v. Chr. entstanden.⁵⁴ Das Ziel des Handelns JHWHs ist schließlich die universale JHWH-Erkennntnis. In einer solchen JHWH-Rede ist keine Selbstwahrnehmung des Perserkönigs zu erwarten. Neuerdings wird jedoch die Frühdatierung des biblischen Kyrosorakels in Frage gestellt.⁵⁵ Allerdings ist eine nachexilische Verbindung mit Kyros kaum plausibel, da die Voraussagen des biblischen Kyrosorakels nicht eingetroffen sind. Es hat sich eben nicht alles erfüllt, wie es das Kyrosorakel vorausgesagt hat. Es stellt sich folglich die Frage, weshalb in nachexilischer Zeit eine Gruppe mit Voraussagen arbeitet, die nur zum Teil eingetroffen sind.⁵⁶ Denn die monotheistischen Aussagen werden in der Deuterocesajaschrift immer

⁵¹ Vgl. R. Achenbach, Kyros-Orakel (s. Anm. 26) 172.

⁵² Vgl. A. Kuhrt, Cylinder (s. Anm. 42) 88; U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 395; M. Leuenberger, Kyros-Orakel (s. Anm. 48) 245. Nach U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 378 ist der Kyroszylinder kurz nach der Machtübernahme durch den Perserkönig entstanden. Ähnlich S. Petry, Entgrenzung (s. Anm. 25) 191 Anm. 572. Für A. Kuhrt, Nabonidus (s. Anm. 35) 144 liefert der Kyroszylinder „post eventum justifications for the defeat of a perfectly legitimate, regular Babylonian ruler.“

⁵³ So aber J. N. Oswalt, Jes (s. Anm. 3) 199.

⁵⁴ Vgl. B. M. Zapff, Jes (s. Anm. 28) 275, der aber darüber hinaus mit späteren Zusätzen rechnet. K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 490–491 vermutet, dass das biblische Kyrosorakel vor dem Fall Babylons formuliert worden ist. Nach C. Westermann, Sprache (s. Anm. 12) 66 sei das biblische Kyrosorakel vor dem außerbiblischen Kyroszylinder verfasst worden, so dass keine literarische Abhängigkeit anzunehmen wäre. Inhaltlich ist nach A. Laato, The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55 (CB.OT 35), Stockholm 1992, 183 Anm. 47 das Kyrosorakel eine Reflexion der Situation vor dem Fall Babylons.

⁵⁵ Vgl. S. Petry, Entgrenzung (s. Anm. 25) 203–215. Nach L. S. Fried, Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1, in: HTR 95 (2002) 373–393, 378–379 hat die Gruppe, die für die Deuterocesajaschrift verantwortlich ist, zwischen der Eroberung Babylons durch Kyros und der Regierung des Darius gewirkt.

⁵⁶ G. Reimwald, Cyrus im zweiten Teil des Buches Isaia Kap. 40–55, Bamberg 1956, 122 erklärt den Unterschied zwischen Weissagung und Erfüllung damit, dass Weissagungen immer

mit der Geschichtsmächtigkeit und dem Weissagungsbeweis begründet. Weil JHWH das Zukünftige nicht nur tut, sondern bereits vorhergesagt hat, ist nur er allein Gott. In nachexilischer Zeit hätte man die Vorhersagen sicherlich dem realen Geschehen angepasst. Das ist jedoch nicht der Fall. Sowohl die Zerstörung und Plünderung Babylons, die in Jes 45,1–3 in den Blick genommen werden, wie auch die universale JHWH-Erkennnis blieben nämlich aus,⁵⁷ so dass Jes 45,1–7 kaum nach den tatsächlichen Ereignissen formuliert worden sein kann. Es ist zudem wenig wahrscheinlich, dass nach der friedlichen Behandlung Babylons und der Restauration des Mardukkultes der Perserkönig den Ehrentitel „*Gesalbter*“ bekommen hat.⁵⁸ Die Botschaft der Gruppe um Deuterjesaja war darüber hinaus nicht nur politisch unglaublich, sondern theologisch anstößig, da ein fremder Herrscher wie ein Davidide als Gesalbter bezeichnet wurde.⁵⁹ Somit könnte das Kyrosorakel auf propersische Propaganda aus der Zeit vor der Eroberung Babylons zurückgehen, die den Perserkönig als Werkzeug JHWHs zum Heil für Jakob/Israel stilisieren wollte.⁶⁰ Mit dem Jahr 538 v. Chr. sind die Erwartungen an Marduk durch Nabonid und an JHWH durch die Israeliten nicht erfüllt worden. Zum einen ist das Neubabylonische Reich untergegangen, zum anderen wurde Babylon nicht zerstört.⁶¹

mit Bedingungen an die Adressaten verbunden seien, die eingehalten werden müssten, und dass der Zeitpunkt der Erfüllung der Vorhersagen nicht immer klar bestimmt werden könne.

⁵⁷ Vgl. hierzu J. Werlitz, Redaktion (s. Anm. 16) 176; R. Albertz, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001, 300; R. Albertz, Darius (s. Anm. 1) 373–374. Ob freilich in V. 1 eine nachträgliche Korrektur aufgrund der friedlichen Einnahme Babylons vorgenommen worden ist, so J. Werlitz, Redaktion (s. Anm. 16) 177–178; B. M. Zapff, Jes (s. Anm. 28) 275, bleibt fraglich. Vgl. hierzu die Gegenargumente von C. Ehrling, Rückkehr (s. Anm. 27) 211.

⁵⁸ Nach L. S. Fried, Cyrus (s. Anm. 55) 378–379 wollte die Gruppe, die für die Deuterjesajaschrift verantwortlich ist, mit ihrem Kyrosorakel die Königstheologie der Davididen auf den Perserkönig übertragen, um die Akzeptanz des fremden Herrschers über die persische Provinz *Yehud* sicherzustellen.

⁵⁹ Vgl. zu dieser Provokation W. Grimm/K. Dittert, Jes (s. Anm. 10) 252; P. Höffken, Buch Jesaja (s. Anm. 15) 94; J. N. Oswalt, Jes (s. Anm. 3) 200; K. Baltzer, Jes (s. Anm. 34) 293–294; S. J. Dille, Metaphors (s. Anm. 31) 105. Mit diesem Titel ist allerdings nach C. Westermann, Jes (s. Anm. 12) 130 nur ein einmaliger Auftrag verbunden. E. Jenni, Die politischen Voraussagen der Propheten (ATHANT 29), Zürich 1956, 102 weist darauf hin, dass mit dem Titel „*Gesalbter*“ lediglich „die hohe Herrscherstellung des auserwählten Werkzeuges“ ausgedrückt werde. Auf alle Fälle wird Kyros stärker als jeder andere ausländische Herrscher „israelitisiert“, vgl. P. Höffken, Buch Jesaja (s. Anm. 15) 94.

⁶⁰ Vgl. hierzu J. Werlitz, Redaktion (s. Anm. 16) 175–176. Die propersische Propaganda stammt noch aus der Zeit vor der Eroberung Babylons, vgl. E. Jenni, Voraussagen (s. Anm. 59) 100; M. Albani, Gott (s. Anm. 40) 101–102. Dagegen aber S. Petry, Entgrenzung (s. Anm. 25) 195–197.

⁶¹ Vgl. J. van Oorschot, Geschichtsherrn (s. Anm. 45) 204.

- c) Der theopolitische Rahmen der beiden Texte muss unterschieden werden. Hinter den Aussagen des außerbiblischen Kyroszylinders steht vermutlich die einflussreiche Mardukpriesterschaft, die vom Sieg des Perserkönigs politisch und ideologisch profitiert hat, obschon sie zu den unterlegenen Babyloniern gehörte. Trotzdem schließt sie sich der persischen Siegermacht an und hält fest, dass ihr Gott Marduk in seiner Stadt und in seinem Land mit Hilfe des fremden Herrschers Recht und Ordnung wieder eingeführt hat. Ganz anders der Kreis hinter der Deuterocesajaschrift: Hier hat ein Fremdherrscher auf fremdem Boden für die eigenen Ziele mit der Hilfe JHWHs gekämpft. Dieser Fremdherrscher handelt im Auftrag JHWHs nicht nur in Israel/Juda, sondern weltweit. Die Indienstnahme des Kyros als Gesalbten durch JHWHs bedeutet darüber hinaus, dass Israel aufgehört hat, eine politische Größe mit einem eigenen König zu sein.⁶²
- d) Nach dem außerbiblischen Kyroszylinder legitimiert der fremde babylonische Gott Marduk den ausländischen Perserkönig Kyros zur Machtübernahme, wobei dieser Fremdherrscher dann im Anschluss den babylonischen Götterkönig verehrt. Eine Anerkennung JHWHs durch Kyros blieb hingegen aus.⁶³

Das biblische Kyrosorakel widerspricht folglich dezidiert dem propersischen Kyroszylinder: Nicht Marduk, sondern JHWH half dem Perserkönig. Das biblische Kyrosorakel muss somit vor dem Hintergrund der innerbabylonischen Auseinandersetzung um die Suprematie und Geschichtsmächtigkeit Marduks gelesen werden.

Im folgenden Abschnitt soll die biblische Argumentationsstruktur vorgestellt werden, vor allem wie die drei Themen Geschichte, Monotheismus und Schöpfung miteinander verbunden werden konnten.

⁶² Ähnlich *B. M. Zapff*, *Jes* (s. Anm. 28) 275, demzufolge hier das „Ende eines nationalen Königtums in Israel angezeigt ist“. *R. Bartelmus*, „Israel“ zwischen den Babyloniern und den Persern. Kritisch-theologische Überlegungen zu Jer 29,4–7 und Jes 44,24–45,7, in: *Israel zwischen den Mächten* (FS S. Timm) (AOAT 364), Münster 2009, 15–24, 22 sieht die davidische Hoftheologie durch die Einsetzung eines Nicht-Israeliten als Messias relativiert. *S. Petry*, *Entgrenzung* (s. Anm. 25) 205–213 denkt hier bereits an die nachexilische Zeit, als der Zweite Tempel von den Perserkönigen als Reichsheiligtum ausgebaut wurde. Die Perserkönige traten damit ganz konkret die Nachfolge der Davididen an.

⁶³ Anders allerdings *Flavius Josephus*, der von der Zuweisung der Deuterocesajaschrift an den Propheten Jesaja ben Amoz aus dem letzten Drittel des 8. Jahrhunderts ausging. Diese Prophetie des historischen Jesaja sei dem Perserkönig nach der Eroberung bekannt geworden (*Jos Ant XI 1,2 [5–7]*).

2.2 Das biblische Kyrosorakel

2.2.1 Geschichte – erster Abschnitt V. 1–4a

Im ersten Abschnitt des Kyrosorakels geht es um die Geschichtsmächtigkeit JHWHs. Nach der umfangreichen Schilderung⁶⁴ des Beistandes JHWHs für Kyros führt der erste Abschnitt zu einer doppelten Zielbestimmung „*damit du erkennst, dass ich JHWH (bin)*“ V. 3b.c und „*(dass) der (dich) bei deinem Namen Rufende der Gott Israels (ist)*“ V. 3d. Durch den letzten identifizierenden Nominalsatz V. 3d wird der Anschluss zu V. 4a hergestellt, der die Motivation für JHWHs Geschichtshandeln angibt. Vermutlich handelt es sich in V. 3d nicht um Appositionen zum vorangegangenen Gottesnamen JHWH.⁶⁵ „*Gott Israels*“ ist wohl eher Prädikatsnomen, so dass man einen identifizierenden Nominalsatz erhält, der parallel zu V. 3c von der Erkenntnis des Perserkönigs V. 3b abhängt, obschon hier auf die Konjunktion וְ verzichtet werden konnte.⁶⁶

Es geht folglich um eine zweifache Erkenntnis des Kyros: Zum einen, dass JHWH der beauftragende Gott ist (V. 3b.c) und zum anderen, dass der Gott Israels hierfür verantwortlich ist (V. 3d). Von einer monotheistischen Aussage ist hier noch nichts zu spüren. Im ersten Abschnitt wird gegenüber den Mardukanhängern betont: Nicht Marduk, sondern JHWH hat Kyros zu seinem Werkzeug berufen. Argumentativ soll somit den Adressaten gezeigt werden, wer der eigentliche Herr der Geschichte ist.

Wenn Kyros JHWH erkennen soll, dann sollte man den Autoren nicht unterstellen, sie hätten gehofft, Kyros würde sich zum JHWH-Glauben bekehren. Kyros soll vielmehr erkennen, dass er lediglich als Vasall des Weltenkönigs JHWH seinen Siegeslauf vollziehen konnte.⁶⁷ Bereits in V. 3 könnte zudem unterschwellig die Entscheidung des Perserkönigs für Mar-

⁶⁴ Nach M. Leuenberger, Begründung (s. Anm. 11) 348 markiert der Wechsel zu w-qatal in 3a eine Zäsur. Als imperfektive Progressform ist V. 3 die Folge aus V. 2, so dass die Bereicherung des Kyros eine Folge aus JHWHs vorgängigem Handeln ist. Aus alledem soll dann die Erkenntnis folgen, dass JHWH, der Gott Israels, dem Perserkönig zum Erfolg verholfen hat.

⁶⁵ So aber J. P. Fokkelman, The Cyrus Oracle (Isaiah 44,24–45,7) from the Perspectives of Syntax, Versification and Structure, in: Studies in the Book of Isaiah (FS W. A. M. Beuken) (BETHL 82), Leuven 1997, 303–323, 317.

⁶⁶ Vgl. hierzu K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 494; J. Goldingay/D. Payne, Jes (s. Anm. 2) 23–24.

⁶⁷ Ähnlich J. N. Oswalt, Jes (s. Anm. 3) 201–202. J. Werlitz, Redaktion (s. Anm. 16) 178 geht davon aus, dass bereits in V. 3 unterschwellig die Entscheidung des Perserkönigs für Marduk angezeigt wird. W. Groß, Das Negative in Schöpfung und Geschichte. YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen (Jes 45,7), in: W. Groß/K.-J. Kuschel (Hrsg.), „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 34–46, 46; A. Laato, Servant (s. Anm. 54) 184 rechnen jedoch damit, dass Kyros JHWH als einzigen Gott erkennen werde.

duk angezeigt sein.⁶⁸ Es geht hier lediglich darum, dass Kyros am Lauf der Geschichte erkennen soll, dass ihn weder sein Gott Ahura-Mazda, noch der babylonische Götterkönig Marduk zu seinem Siegeslauf beauftragt und befähigt hat, sondern allein JHWH, der Gott Israels. Insofern muss V. 3b–d nicht spätere Ergänzung sein, die sich der toleranten persischen Religionspolitik verdankt.⁶⁹ Das Idiom **קָרָא בְּשֵׁם** „beim Namen rufen“ ist darüber hinaus im Kontext des Patronatsrechts zu verstehen. Der Dienstherr gewährt seinem Vasallen Beistand und Schutz, erwartet aber im Gegenzug die Erfüllung von Befehlen durch den Vasallen.⁷⁰

Der eigentliche Adressat des Kyrosorakels ist überdies nicht Kyros, sondern das Volk Israel,⁷¹ was in der Verwendung der 3. Person Singular in V. 1 deutlich wird. Hier wird über Kyros gesprochen. Erst ab V. 2 wird Kyros direkt angesprochen.⁷² Der Adressat – nämlich Israel – wirkt noch aus der vorausgegangenen Einheit Jes 44,24–28 weiter.⁷³ Die Rede an Kyros Jes 45,2–7 wird dadurch in die Rede an Israel eingeschoben. Durch die Stilisierung von Jes 45,2–7 als direkte Anrede an Kyros wird das geschilderte Geschehen für Jakob/Israel real und gegenwärtig.⁷⁴

Der erste Abschnitt endet in V. 4 mit einer Erklärung, warum JHWH den Siegeszug des Perserkönigs inszeniert hat. Der Auftrag, den Kyros bekommen hat, bezieht sich explizit auf JHWHs Volk. Dies wird durch die Pendens-Konstruktion mit anschließendem *wayyiqtol* besonders betont.⁷⁵ Da das *wayyiqtol* die logische Folge aus dem Vorangehenden betont, wird hier unterstrichen, dass die Berufung des Kyros letzten Endes auf die Befreiung Israels aus dem Exil abzielt.⁷⁶ Der bedauerliche Zustand seines Volkes ist für JHWH Anlass genug, in die Geschichte einzugreifen. Durch eine solche

⁶⁸ Vgl. J. Werlitz, Redaktion (s. Anm. 16) 178.

⁶⁹ Vgl. B. M. Zapff, Jes (s. Anm. 28) 276.

⁷⁰ Vgl. K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 494–495. Hier ist somit die Indienstnahme des Kyros durch JHWH im Blick.

⁷¹ Vgl. J. N. Oswalt, Jes (s. Anm. 3) 200; S. J. Dille, Metaphors (s. Anm. 31) 103; J. Gollingay, Message (s. Anm. 44) 261. Vgl. U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 390–391, der von einer Überblendung zweier Kommunikationsebenen ausgeht.

⁷² Vgl. hierzu J. P. Fokkelman, Oracle (s. Anm. 65) 314. N. C. Baumgart, JHWH (s. Anm. 14) 223–224 rekonstruiert im Kyrosorakel sogar drei Kommunikationsebenen.

⁷³ Vgl. A. A. Diesel, Jahwe (s. Anm. 9) 306. Ob hier tatsächlich eine zurückliegende JHWH-Rede an Kyros vorliegt, so R. G. Kratz, Kyros (s. Anm. 6) 78, ist zumindest fraglich.

⁷⁴ Vgl. A. A. Diesel, Jahwe (s. Anm. 9) 307. Anders hingegen H. Rechenmacher, Gott (s. Anm. 21) 142, der den Gesalbten für den Adressaten der Rede hält.

⁷⁵ Vgl. zur Syntax GK § 111h und 143d. Zu weiteren Beispielen, bei denen die pendierende Präpositionalgruppe nicht aufgenommen und mit *wayyiqtol* weitergeführt wird, vgl. W. Groß, Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I (ATSAT 27), St. Ottilien 1987, 93.

⁷⁶ Vgl. K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 496.

Begründung wird deutlich, dass der Perserkönig einem weltpolitisch unbedeutenden Volk dient. JHWH ist demnach der geschichtsmächtige Gott, der überall auf der Welt wirken kann.

2.2.2 Monotheismus – zweiter Abschnitt V. 4b–6b

Der zweite Abschnitt verbindet die Beauftragung des Perserkönigs explizit mit monotheistischen Aussagen. Er beginnt in V. 4b mit einer *yiqtol*-Form, die sich markant vom Vorausgegangenen abhebt.⁷⁷ Während Kyros nach V. 4a bereits in der Vergangenheit berufen worden ist, wird er nach V. 4b in der Gegenwart zusätzlich mit einem Ehrennamen ausgestattet. Der Vers endet mit einem Konzessivsatz: „*obwohl du mich nicht kanntest*“. Diesem Einwand der Adressaten soll durch die monotheistischen Aussagen begegnet werden. JHWH ist der einzige Gott, der selbst fremde Herrscher, die ihn nicht kennen, nach seinem Willen lenken kann.⁷⁸ Hier zeigt sich die absolute und universale Souveränität JHWHs. JHWH benutzt zur Durchsetzung seiner Ziele einen ausländischen Herrscher, der ihn weder kannte noch kennt, aber trotzdem seine Mission erledigt.⁷⁹ Der negierte Konzessivsatz von V. 4c wird zudem in V. 5e wiederholt. Offenbar bestand zwischen der Erwählung des Perserkönigs durch JHWH und dem Faktum, dass Kyros vor und nach dem Fall Babylons nie im Namen JHWHs gehandelt hat, ein Widerspruch, dem man begegnen musste. Auch wenn Kyros gemäß V. 3b–c JHWH erkennen sollte, blieb dessen JHWH-Erkenntnis aus. Durch eine solche Aufnahme von V. 4c in V. 5e wird der Abschnitt zudem argumentativ zusammen gebunden. Gerade in der Wiederholung dieses Satzes zeigt sich die Wichtigkeit der Aussage, dass Kyros JHWH nicht gekannt hat.⁸⁰

Auf das zweifache gegenwärtige Geschichtshandeln⁸¹ JHWHs an Kyros folgt jeweils eine monotheistische Aussage, die von den beiden Konzessivsätzen gerahmt wird. Durch eine solche Inklusion wird die erweiterte Ausschließlichkeitsformel in V. 5a–c zusätzlich betont. Die Selbstvorstellungsformel findet sich in der neuassyrischen Prophetie meist am Anfang des Spruchs, zumal in einem polytheistischen System die sprechende Gott-

⁷⁷ Ein solcher formaler Einschnitt wird meist übersehen, vgl. hierzu nur R. Achenbach, Kyros-Orakel (s. Anm. 26) 160.

⁷⁸ Vgl. K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 496–497. Syntaktisch anders hingegen C. Westermann, Jes (s. Anm. 12) 124–125, der V. 4c mit „*der du mich nicht kennst*“ und V. 5e mit „*und du kennst mich nicht*“ übersetzt. Zum Verständnis von *נל* + *qatal* als „*ohne dass*“ vgl. GK § 156f, was ausschließenden Charakter hat.

⁷⁹ Möglicherweise sind die negativen Konzessivsätze gegen die Zweifel der Exilierten gerichtet, vgl. M. Albani, Gott (s. Anm. 40) 94 Anm. 362.

⁸⁰ Vgl. C. Westermann, Jes (s. Anm. 12) 130.

⁸¹ Aktuelle Gabe eines Ehrennamens in V. 4b und Gürtung in V. 5d.

heit dem Adressaten verdeutlichen muss, wer denn jetzt zu ihm spricht. Das ist aber sicher nicht der einzige Grund. Denn die Selbstvorstellung kann ebenso am Schluss stehen. Außerdem findet sich diese Formel bisweilen an Wendepunkten der Argumentation und verleiht so dem Text ein größeres Pathos.⁸² Im biblischen Kyrosorakel wird die Selbstvorstellung zu einem monotheistischen Manifest ausgebaut. Es geht folglich nicht nur um eine Betonung des sPP im Sinne von „*ich (und sonst keiner) (bin) JHWH*“, sondern um die Frage, wer eigentlich Gott ist,⁸³ worauf der Nachsatz hinweist. Trotz solcher Zeichen der Geschichtsmächtigkeit erkannte Kyros JHWH nicht und das ist das eigentliche Paradox.⁸⁴

Der Nominalsatz in V. 5b „*keiner (ist) sonst noch*“ ist problematisch, da hier kein 1. Syntagma genannt wird. Das getilgte 1. Syntagma kann kaum aus dem unmittelbaren Kontext erschlossen werden. Denn syntaktisch kann man die Leerstelle nicht mit dem Tetragramm aus V. 5a füllen,⁸⁵ im Sinne von: „*Ich (bin) JHWH und es gibt sonst keinen JHWH*“.⁸⁶ Diese Deutung setzt entweder voraus, dass es mehrere Gottheiten des Namens „JHWH“ gegeben hat oder dass der Name eine bestimmte Bedeutung gehabt hat, vielleicht der „*Wirkende*“. Demgegenüber wäre denkbar, dass hier bewusst objektlos formuliert wurde, um zu zeigen, dass es außerhalb von JHWH keine ernstzunehmende Wirkgröße geben kann. Der Doppelsatz V. 5a.b kann eigentlich nur folgendermaßen verstanden werden: „*Ich bin JHWH, und sonst gibt es keinen [Gott]*“. Mit der ersten Ergänzung zur Selbstvorstellung „*keiner (ist) sonst noch*“ in V. 5b wird somit die Alleinigkeit JHWHs betont.⁸⁷ Es ist demnach mehr als eine bloße Selbstvorstellung.

Im zweiten Zusatz V. 5c „*außer mir nicht (ist) Gott*“ zeigt sich die Exklusivität JHWHs, die allen anderen Gottheiten ihre Existenz abstreitet. Der Begriff אלהים ist eine Gattungsbezeichnung. Gottheit kann nur JHWH sein.

⁸² Vgl. hierzu M. Weippert, „Ich bin Jahwe“ – „Ich bin Ištar von Arbela“. Deuterocesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: Prophetie und Psalmen (FS K. Seybold) (AOAT 280), Münster 2001, 31–59, 42–43.

⁸³ Vgl. J. Goldingay, Message (s. Anm. 44) 267.

⁸⁴ Nach Y. Gitay, Prophecy and Persuasion. A Study of Isaiah 40–48 (FThL 14), Bonn 1981, 186 bewirkt gerade die Doppelung, dass Kyros JHWH nicht erkannt hat, dieses Paradoxon.

⁸⁵ Vgl. hierzu H. Rechenmacher, Gott (s. Anm. 21) 143. Ähnlich J. Goldingay/D. Payne, Jes (s. Anm. 2) 26, die als 1. Syntagma stattdessen Gott einsetzen.

⁸⁶ Nach A. A. Diesel, Jahwe (s. Anm. 9) 315–316 wäre dieses Objekt aus dem unmittelbaren Kontext zu erschließen und mit JHWH gleichzusetzen. Gegen eine solche Deutung aber J. Goldingay/D. Payne, Jes (s. Anm. 2) 25. Nach H. Haag, „Ich mache Heil und erschaffe Unheil“ (Jes 45,7), in: Wort, Lied und Gottesspruch (FS J. Ziegler) (FzB 2), Würzburg 1972, 179–185, 180 gehe es bei diesem Nominalsatz nicht nur um das Alleinsein JHWHs, sondern auch um das Alleinwirken JHWHs, worauf dann schließlich der dritte Abschnitt folge.

⁸⁷ Nach H. Haag, Heil (s. Anm. 86) 180 ist dieser Nominalsatz ein „Lieblingstheologumenon des Deuterocesaja“.

JHWH ist der einzige Inhalt des Gattungsnamens אלהים.⁸⁸ Außer JHWH gibt es keinen anderen Gott, alle angeblichen Götter sind Götzen, aber nicht unter die Gattungsbezeichnung אלהים zu fassen. In V. 5b und V. 5c wird somit betont: JHWH allein ist Gott und er ist wirklich Gott im Gegensatz zu den Götzen. Damit ist das monotheistische Bekenntnis bereits vollkommen ausgeführt. Hier wird eine exklusive Theologie entwickelt: kein Gott außer JHWH. Diese Theologie ist radikaler als der inklusive Ansatz der Marduktheologie, der hinter allen göttlichen Manifestationen, also allen Elohim, den einen Gott Marduk sieht.⁸⁹ In V. 6c.d verbindet sich die Ausschließlichkeitsformel darüber hinaus mit den schöpfungstheologischen Aussagen.⁹⁰

Zu JHWHs Gottsein gehört es darüber hinaus, dass er sich seine Werkzeuge selbst aussucht, egal ob diese ihn kennen oder nicht. Auch wenn der Perserkönig das Ende des babylonischen Exils bringen wird, bleibt er von der Erkenntnis des einzigen Gottes offenbar weit entfernt, woran die Indienstnahme durch JHWH nichts ändern wird. Die Aussage „*obwohl du mich nicht kanntest*“ gilt ebenfalls für die Gegenwart, da sich die Verbformation *qatal* bei Verben für geistige Affekte auf die generelle Gegenwart beziehen kann.⁹¹ Der Perserkönig kannte JHWH nicht und kennt ihn zum Zeitpunkt nicht, als er von JHWH zu seinem Dienst gegürtet wird. Hier behauptet demnach eine Gruppe im Voraus, nicht Marduk, sondern JHWH wird dies alles bewirken.

Schließlich sollen alle Menschen nach V. 6 erkennen, dass es außer JHWH „*keinen sonst*“ noch gibt. Für die ganze Welt ist die JHWH-Erkentnis das angestrebte Ziel.⁹² Der Satz V. 6b „*dass nichts (ist) außer mir*“ bzw. „*außerhalb von mir*“ ist eine weitausgreifende Aussage. Denn אפס, das Subjekt des Nominalsatzes, heißt „*Nichts, Äußerstes, Ende*“. Außerhalb JHWHs (בלעדו) gibt es keinen eigenständigen Bereich, nur das Nichts (אפס). Die Wirksamkeit JHWHs ist folglich weltumspannend und kommt nie an eine Grenze.

⁸⁸ Vgl. hierzu U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 402.

⁸⁹ Zur Marduktheologie vgl. M. Albani, Gott (s. Anm. 40) 37–74.

⁹⁰ Eine weitere Steigerung, die M. Leuenberger, Begründung (s. Anm. 11) 351 annimmt, ist nicht nötig.

⁹¹ Zum Problem der Zeitstufe vgl. J. N. Oswalt, Jes (s. Anm. 3) 198.

⁹² J. Goldingay, Message (s. Anm. 44) 267 weist zusätzlich darauf hin, dass es im Kyrosorakel nicht um die Dichotomie zwischen Universalismus und Nationalismus gehe, sondern dass allein JHWH im Mittelpunkt steht, was durch die Verwendung der Präposition למען in Verbindung mit Kyros, Jakob/Israel und schließlich der Welt verdeutlicht werde.

2.2.3 Schöpfung – dritter Abschnitt V. 6c–8

Im dritten Abschnitt wird das Schöpfungshandeln JHWHs in den Blick genommen. Nachdem in V. 5 JHWH als einziges Element der Gattung „*Gotttheit*“ festgestellt worden ist, muss jede Schöpfungstätigkeit ebenfalls mit ihm verbunden werden. Die Schöpfungsaussagen in V. 7 sind somit das Ergebnis eines konsequenten Monotheismus. Wenn außer JHWH nichts und niemand ist, dann muss alles auf JHWH zurückgeführt werden: das Licht, aber eben auch die Finsternis, das Heil, aber eben auch das Unheil.⁹³ Aus der Einheit und Einzigkeit JHWHs folgt demnach, dass JHWH für Heil und Unheil zuständig sein muss. JHWH ist somit für die gesamte Lebenswirklichkeit verantwortlich.

Aufgrund der Partizipialformen ist V. 7 vom Fazit in V. 6c.d abhängig und erläutert die Einzigkeit JHWHs.⁹⁴ Die Sätze V. 7a–d sind demnach keine eigenständigen Nominalsätze mit getilgtem Subjekt, sondern Partizipien, die sich an den vorausgegangenen Vers direkt anschließen. Die schöpfungstheologischen Aussagen in V. 7 sind somit Folgerungen aus der geschichtstheologisch begründeten Einzigkeit JHWHs.⁹⁵ Die drei theologischen Koordinaten Geschichte – Monotheismus – Schöpfung, die das Kyrosorakel gliedern, sind demnach logisch streng aufeinander bezogen.

Die hier verwendeten Wortpaare „*Licht*“ – „*Finsternis*“, „*Heil*“ – „*Unheil*“ beschreiben jeweils eine Totalität.⁹⁶ Nicht nur das Extrem wird in den Blick genommen, sondern alles, was sich dazwischen befindet, nicht nur schwarz und weiß, sondern alle Graustufen. In V. 7f. wird dann zusammengefasst: „*der die Gesamtheit dieser Dinge macht*“. Damit ist V. 7 eine Steigerung von Jes 44,24, wo ebenfalls JHWH mit fünf Partizipialformen verbunden wurde. In Jes 44,24 steht zudem eine Kurzform von V. 7f.: „*Ich (bin) Jahwe, der die Gesamtheit macht*“.⁹⁷ Aus alledem folgt die vollständige Ohnmacht

⁹³ Zu verschiedenen Deutungsmöglichkeiten von V. 7 vgl. *T.D. Nilsen*, *Creation* (s. Anm. 14) 6–7.

⁹⁴ Vgl. hierzu *T.D. Nilsen*, *Creation* (s. Anm. 14) 8–9 Anm. 14; *M. Leuenberger*, *Begründung* (s. Anm. 11) 354–355. Diese Abhängigkeit haben bereits *C. Westermann*, *Jes* (s. Anm. 12) 131–132; *H. Haag*, *Heil* (s. Anm. 86) 179–180 erkannt. *H. Rechenmacher*, *Gott* (s. Anm. 21) 146 betont: „Die Ausschließlichkeit Jahwes begründet dabei indirekt die Berechtigung der ergangenen Zusagen ... Sie wird in 7a–f expliziert durch seine universale Schöpfungs ‚zuständigkeit‘“.

⁹⁵ Nach *R. Achenbach*, *Kyros-Orakel* (s. Anm. 26) 157 soll das Kyrosorakel begründen, „wie es auch von JHWH her legitim ist, dass mit den Achämeniden ein heidnischer Herrscher die Regentschaft über Israel erhalten hat“. Dabei wird aber übersehen, dass die eigentliche Aussage des Kyrosorakels Jes 45,1–7 die Geschichtsmächtigkeit ist, die den Monotheismus begründet. Außerdem sind die monotheistischen Aussagen für eine Herrscherlegitimation nicht notwendig.

⁹⁶ Zu den polaren Wortpaaren vgl. *J. P. Fokkelman*, *Oracle* (s. Anm. 65) 322–323.

⁹⁷ Auf die Ähnlichkeit beider Verse weist *J. P. Fokkelman*, *Oracle* (s. Anm. 65) 304 hin. Insofern bilden Jes 44,24 und 45,7 eine Inklusion, wofür die Verwendung von Trikola anstelle

aller konkurrierenden Götter, da JHWH für alle Dinge verantwortlich ist.⁹⁸ Durch V. 7f. wird zudem der gesamte Inhalt des Kyrosorakels zusammengefasst. Es handelt sich um eine Totalitätsaussage.⁹⁹

Die Zeitdimension der Partizipialformen ist nicht eindeutig zu bestimmen. Es geht hier vor allem um das *Dass* des schöpferischen Handelns, nicht aber um das *Wann*.¹⁰⁰ Eine solche Partizipialkonstruktion zielt auf die Dauerhaftigkeit der Handlung, schließt aber andere Zeitstufen wie Vergangenheit oder Zukunft nicht aus. Durch die Verwendung von Partizipialformen wird unterstrichen, dass es sich nicht um einen einmaligen und abgeschlossenen Vorgang handelt, sondern dass das Schöpfungswerk andauert, sich ständig wiederholt und über die Zeiten hinweg in Bewegung ist.

Der Hauptton in V. 7a–d liegt jeweils auf dem zweiten negativen Glied, bei dem beide Male der *terminus technicus* für göttliches Schöpfungshandeln ברא „schaffen“ gebraucht wird. ברא ist im Alten Testament JHWHs analogielosem Handeln vorbehalten. Dadurch wird lexikalisch die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf den jeweils zweiten Teil der Totalitätsaussage gelenkt. In V. 7a.c werden hingegen unspezifische Verben gebraucht, die das menschliche Tun ebenfalls bezeichnen können. Der Aussageschwerpunkt liegt demnach auf „Finsternis“ und „Unheil“.¹⁰¹ Im Unterschied zur Priesterschrift wird ברא in der Deuterojesajaschrift nicht nur für den Bereich der Natur, sondern auch für den Bereich der Geschichte verwendet.¹⁰² Das Wortpaar Licht und Finsternis sollte darüber hinaus nicht von Gen 1 her verstanden werden.¹⁰³ Es geht vielmehr in der Deuterojesajaschrift um Gottes schöpfe-

der ansonsten üblichen Bikola spreche. Allerdings setzt er in Jes 45,7 offenbar Nominalsätze an, wobei als Subjekt das sPP aus V. 6c weiterwirkt.

⁹⁸ Vgl. hierzu W. Groß, Schöpfung (s. Anm. 67) 44: „Einzigkeit und Totalität bedingen sich gegenseitig; der einzige Gott YHWH steht als einziger Schöpfer und als einziger Geschichtsenker der Welt und der Geschichte Israels und aller Völker insgesamt gegenüber.“

⁹⁹ Vgl. W. Groß, Schöpfung (s. Anm. 67) 44. Ähnlich K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 501; J. Goldingay/D. Payne, Jes (s. Anm. 2) 28.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu N. C. Baumgart, JHWH (s. Anm. 14) 211–212, der allerdings den vergangenheitlichen Aspekt stark macht: „Inhaltlich dürften die Abstrakta von V. 7 Gewesenes und Vorhandenes anvisieren, ohne ihre Aussagekraft für Zeitloses oder Künftiges einzubüßen“. Nach K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 499 ist hingegen „die bis zur Gegenwart weiterschaffende Sorge des Schöpfers für den Fortbestand seiner Schöpfung“ im Blick.

¹⁰¹ Vgl. J. Goldingay, Message (s. Anm. 44) 268.

¹⁰² Natur: Jes 40,26.28; 41,20; 42,5; 45,12.18; Geschichte: Jes 43,1.7.15; 48,7; 54,16. Für C. Streibert, Schöpfung (s. Anm. 31) 43 betont das Verbum ברא ein „analogieloses, neuartiges Handeln Jahwes“. C. Stuhlmueller, Creative Redemption in Deutero-Isaiah (AnBib 43), Rom 1970, 198 weist darüber hinaus darauf hin, dass es hier vor allem um eine Kontrolle des Bösen durch JHWH geht. Jedoch wird bei einer solchen Argumentation das theologische Problem der Erschaffung des Unheils durch JHWH heruntergespielt.

¹⁰³ Vgl. N. C. Baumgart, JHWH (s. Anm. 14) 208–210.

risches Handeln in der Geschichte. Vielleicht sind die beiden Lexeme אור und חשך sogar historisch-symbolisch auf das Exil hin zu deuten.¹⁰⁴

Oft hat man eine Beeinflussung der Deuterocesajaschrift durch den Zoroastrismus vermutet, so dass in Jes 45,7 der persische Dualismus kritisiert werden sollte.¹⁰⁵ Allerdings kann in Jes 45 keine direkte literarische Abhängigkeit vorliegen, zumal überlieferungstechnisch die persischen Texte nur über die Inschriften der Achämeniden zugänglich gewesen waren, was für die Autoren der Deuterocesajaschrift nahezu ausgeschlossen ist, zumal diese bereits zur Zeit des Siegeslaufes des Perserkönigs Kyros gearbeitet haben und noch nicht an solche Texte herankommen konnten. Außerdem ist unbekannt, wie die Religion der Perser unter Kyros tatsächlich ausgesehen hat und ob Kyros überhaupt Zoroastrier gewesen war. Zwar war die Ahura Mazdā Vorstellung, wie sie in den Gāthās belegt ist, schon früher als das 6. Jh. v. Chr. verbreitet, so dass dieses Gedankengut bereits auf die frühen persischen Großkönige eingewirkt haben könnte. Aber für Kyros bleibt dies spekulativ. Darüber hinaus ist fraglich, weshalb im Rahmen dieses dem Kyros so entgegenkommenden Orakels plötzlich die persische Religion angegriffen werden sollte. Deuterocesaja wandte sich vor allem gegen das babylonische Weltbild, das von Polytheismus und Bilderverehrung geprägt war, nicht aber gegen einen Dualismus zwischen Licht und Finsternis. Im biblischen Kyrosorakel wird somit kaum gegen den persischen Dualismus zu Felde gezogen. Ganz im Gegenteil: Der Perserkönig Kyros wird ja als Gesalbter JHWHs stilisiert, der von JHWH beauftragt worden ist. Von der Kritik am persischen Dualismus gibt es somit keine Spur. Die exilische Gruppe, die für die Deuterocesajaschrift verantwortlich ist, setzt sich darüber hinaus lediglich mit der babylonischen Marduktheologie auseinander.¹⁰⁶

Neben den Größen Licht und Finsternis schafft JHWH Heil und Unheil. Der Begriff רע „Unheil“ bezeichnet neben dem sozial-politischen Übel

¹⁰⁴ Vgl. *T. D. Nilsen*, Creation (s. Anm. 14) 19–20.

¹⁰⁵ Vgl. zum Problem *R. Achenbach*, Kyros-Orakel (s. Anm. 26) 173–183. Ähnlich *A. Laato*, Servant (s. Anm. 54) 185 Anm. 52; *T. C. Römer*, Tendances dualistes dans quelques écrits bibliques de l'époque perse, in: *Transeuphratène* 23 (2002) 45–58, 57. Schon *G. Reinwald*, Cyrus (s. Anm. 56) 121 vermutete, dass hier der Perserkönig vom Dualismus, dem Grundübel seiner Religion, befreit werden sollte.

¹⁰⁶ Gegen eine Abhängigkeit vom persischen Dualismus *K. Elliger*, Jes (s. Anm. 3) 501–502; *W. Grimm/K. Dittert*, Jes (s. Anm. 10) 255; *C. Streibert*, Schöpfung (s. Anm. 31) 37; *J. N. Oswalt*, Jes (s. Anm. 3) 204 Anm. 25; *J. Werlitz*, Redaktion (s. Anm. 16) 181–182; *U. Berges*, Jes (s. Anm. 7) 406. Fraglich ist zudem, inwieweit in den Gāthās Schöpfungstheologie und Monotheismus erörtert werden, die einen Vergleich mit den Aussagen des Kyrosorakels erlauben. Zum Problem vgl. *G. Ahn*, Schöpfergott und Monotheismus. Systematische Implikationen der neueren Gāthā-Exegese, in: „Und Mose schrieb dieses Lied auf“ (FS O. Loretz) (AOAT 250), Münster 1998, 15–26, 24–26.

ebenso das moralisch Böse.¹⁰⁷ Ganz im Gegensatz dazu der Gegenbegriff שלום „Heil, Frieden“: Dieser meint nie die ethisch-moralisch gute Tat. Die Grundbedeutung des Wortes שלום ist „Ganzheit, Unversehrtheit, Genugtuung, volles Genüge“.¹⁰⁸ שלום ist ein Zustand, in dem die Interessen und Ansprüche ausgeglichen sind.¹⁰⁹ Da in V. 7c der Begriff שלום gewählt worden ist, geht es eigentlich nicht um die ethisch-moralische Tat.¹¹⁰ In der Deuterocesajaschrift bezeichnet שלום darüber hinaus immer das Ende des Exils, auch wenn es andernorts andere Bedeutungen annehmen kann.¹¹¹ Hier werden somit geschichtliche Dinge in den Blick genommen, nämlich die assyrisch-babylonische Zeit als Epoche des Unheils und die persische Zeit als Epoche des Heils.¹¹² Für beides ist JHWH verantwortlich. Die Autoren der Deuterocesajaschrift zeichnen hier folglich keinen Willkürgott, der wahllos Gutes und Schlechtes wirkt. JHWH ist nämlich keine undurchschaubare Schicksalsmacht. Hier ist vielmehr das Geschichtshandeln JHWHs im Blick. Weil alles der Geschichtsmacht JHWHs untersteht, kann er den fremden Herrscher Kyros ebenfalls zu seinem Dienst berufen.¹¹³

Eine solche Interpretation von V. 7 wurde jedoch von der großen Jesajarolle aus Qumran 1QJes^a verlassen, da diese Handschrift statt שלום den eigentlichen Gegenbegriff von רע, nämlich טוב eingesetzt hat.¹¹⁴ Durch diesen Eingriff wurde das heilsgeschichtliche Handeln JHWHs auf den ethi-

¹⁰⁷ Vgl. hierzu W. Groß, Schöpfung (s. Anm. 67) 44–45; J. Goldingay, Message (s. Anm. 44) 270. K. Baltzer, Jes (s. Anm. 34) 295 hingegen verbindet mit dem Lexem רע das „Eintreten der Fluchfolgen beim Bruch des Bundes“, was aber den Befund überinterpretiert, da von einem Bundeschluss nirgends die Rede war.

¹⁰⁸ Vgl. G. Gerleman, Art. שלום *šlm* genug haben, in: THAT II, 919–935, 927–931. Nach H. Haag, Heil (s. Anm. 86) 181 bezeichnet שלום in allen authentischen Deuterocesajastellen das „diesseitig-geschichtliche Heil“.

¹⁰⁹ Vgl. K. Baltzer, Jes (s. Anm. 34) 295.

¹¹⁰ Indirekt geht es freilich doch um Ethik, da nach prophetischer Geschichtstheologie das Unheil die Strafe für menschliches Fehlverhalten ist. Wie es allerdings zur sittlichen Entscheidung des Menschen zuvor gekommen ist, wird nicht beantwortet.

¹¹¹ Vgl. T. D. Nilsen, Creation (s. Anm. 14) 17–18. Außerdem könne sich die Wurzel רע ebenso auf das Exil beziehen.

¹¹² Vgl. U. Berges, Jes (s. Anm. 7) 406. N. C. Baumgart, JHWH (s. Anm. 14) 231–232 betont zudem die Ambivalenz, die mit dem Heil für Israel verbunden ist. Zum vorhergesagten Heil gehört ebenfalls eine unheilvolle Kehrseite.

¹¹³ Außerdem gilt mit W. Groß, Schöpfung (s. Anm. 67) 46: „YHWHs Macht zum Guten ist unbegrenzt, weil überhaupt alles, selbst das Übel, von YHWH erschaffen ist“. Damit kommt freilich die Theodizeeproblematik ins Spiel, vgl. hierzu H.-J. Hermisson, Gibt es die Götter bei Deuterocesaja?, in: Verbindungslinien (FS W. H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 109–123, 112.

¹¹⁴ Gegen einen solchen Eingriff spricht die Verwendung des Verbuns שלם in Jes 44,28, vgl. J. P. Fokkelman, Oracle (s. Anm. 65) 322. Nach K. Elliger, Jes (s. Anm. 3) 500 hat hier 1QJes^a „als einer der ersten ‚Systematiker‘ den Urtext ja tatsächlich ‚verbessert‘“.

schen Bereich eingeschränkt, was aber im vorliegenden Text noch nicht zu greifen ist.

Um derartige Missverständnisse auszuräumen, präzisiert der abschließende V. 8 die Aussage von V. 7. Auch wenn alles Heilvolle und Unheilvolle von JHWH stammt, so ist doch das eigentliche Ziel von JHWHs Handeln der Heilszustand, in den Himmel und Erde eingebunden werden sollen. Mit V. 8 ist geradezu eine Transzendierung ethnischer Interessen im Blick. Ziel allen Schöpfungshandelns ist umfassende Gerechtigkeit und Heil, und zwar für die ganze Menschheit.¹¹⁵ Der himmlische Entschluss zur Gerechtigkeit V. 8b, der im Handeln des Perserkönigs Kyros dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass das neubabylonische Reich untergehen wird, soll in einen weltweiten Zustand von Heil und Gerechtigkeit V. 8d übergehen.

Abschließend bleibt festzuhalten: Der argumentative Dreischritt Geschichte – Monotheismus – Schöpfung ist im biblischen Kyrosorakel konsequent eingehalten worden. Er greift Argumentationsfiguren aus der Umwelt auf, deutet diese neu und geht weit über diese hinaus. Auf diese Weise war es möglich, den expliziten Monotheismus am Geschichtshandeln JHWHs zu erkennen und die schöpfungstheologischen Konsequenzen mitzubedenken, mit weitreichenden Auswirkungen bis heute, die sämtliche theologischen Disziplinen beschäftigen.

¹¹⁵ Vgl. N. C. Baumgart, JHWH (s. Anm. 14) 236.