

FULDAER STUDIEN

SCHRIFTENREIHE DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT FULDA

FULDAER STUDIEN

SCHRIFTENREIHE DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

IM AUFTRAG DER FAKULTÄT HERAUSGEGEBEN VON BERND WILLMES
IN ZUSAMMENARBEIT MIT JÖRG DISSE UND MARKUS TOMBERG

21

»DARUM, IHR HIRTEN, HÖRT DAS WORT DES HERRN«
(EZ 34,7.9)

HERAUSGEGEBEN VON
CHRISTOPH GREGOR MÜLLER UND MATTHIAS HELMER

»DARUM, IHR HIRTEN,
HÖRT DAS WORT DES HERRN«
(EZ 34,7.9)

STUDIEN ZU PROPHETISCHEN UND
WEISHEITLICHEN TEXTEN

HERAUSGEGEBEN VON
CHRISTOPH GREGOR MÜLLER UND
MATTHIAS HELMER

UNTER MITARBEIT VON
KARINA BARCZYK

FESTSCHRIFT FÜR
BERND WILLMES
ZUM 65. GEBURTSTAG

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37722-8

VORWORT

Am 30. Juli 2017 wird Professor Dr. Dr. Bernd Willmes (Fulda) sein 65. Lebensjahr vollenden. Zu diesem Festtag wird ihm die hier vorgelegte, von Kolleginnen, Kollegen, Schülern und Freunden erarbeitete Festschrift überreicht. Ein bunter Kreis von Wissenschaftlern, die Bernd Willmes menschlich, kollegial und wissenschaftlich verbunden sind, möchte auf diese Weise sein Lebenswerk ehren und ihm für alle Weggemeinschaft danken.

Die Publikation erfolgt in der Reihe »Fuldaer Studien«, zu deren Herausgeberkreis Bernd Willmes seit Jahren gehört. In seinem wissenschaftlichen Arbeiten hat sich der Jubilar wiederholt mit Texten und Themen aus den Bereichen der prophetischen und der weisheitlichen Literatur beschäftigt. Aus diesem Grund haben wir ein Wort aus dem Buch des Propheten Ezechiel, dem sich Bernd Willmes seit den Tagen seiner Dissertation ausführlich gewidmet hat, als Überschrift gewählt: »Darum, ihr Hirten, hört das Wort des Herrn« (Ez 34,7.9). Diese Festgabe versammelt vor allem Beiträge, die unmittelbar bzw. im weiteren Sinn die Propheten oder die Weisheitsbücher des Alten Testaments betreffen. Zu den alttestamentlichen und neutestamentlichen Studien, die in diesem Band Aufnahme gefunden haben, treten auch historische, moraltheologische und theologisch-praktische Beiträge, die sich mit Fragen der Rezeption prophetischer und weisheitlicher Texte beschäftigen.

Zur Realisierung dieses Bandes hat in besonderer Weise mein Assistent AR Dr. Matthias Helmer beigetragen, der mir in geduldiger und sorgfältiger Redaktionsarbeit zur Seite gestanden hat, um die Beiträge dem Format dieser Reihe anzupassen. Als exegetischer Gesprächspartner hat er wichtige und konstruktive Anregungen vermittelt. Herrn Helmer und unserer wissenschaftlichen Mitarbeiterin, Frau Dipl. Theol. Karina Barczyk, die sich immer wieder der Mühe des Korrekturlesens unterzogen und uns beharrlich ermutigt hat, möchte ich von Herzen danken. Zu danken ist auch Herrn Dr. Stephan Weber aus dem Hause Herder, der in konstruktiver Begleitung das Erscheinen dieser Festschrift ermöglicht hat.

Der vorgelegte Band lädt ein, dem faszinierenden und komplexen Reichtum biblischer Texte und ihren vielfältigen »Aufnahmen« nachzuspüren. Wir – die Autoren – möchten auf diese Weise das exegetische Lebenswerk von Prof. Dr. Dr. Bernd Willmes, meinem wiederholten Vorgänger im Amt des Rektors der Theologischen Fakultät Fulda, ehren. Die Festschrift soll ein Zeichen freundschaftlicher Verbundenheit sein und unsere Dankbarkeit zum Ausdruck bringen. Auf vielfältige Weise hat Bernd Willmes als Mensch, Priester, Freund und akademischer Lehrer Menschen ermutigt, gefördert und begleitet.

Im Namen aller Mitwirkenden gratuliere ich dem Jubilar zu seinem 65. Geburtstag und wünsche ihm Gesundheit und Kraft, die Forschung und die Verkündigung des Wortes Gottes weiterhin mit seiner Gelehrsamkeit und seinem, ihn besonders kennzeichnenden Humor zu bereichern.

Fulda, im Juli 2017

Christoph Gregor Müller, Fulda

INHALT

Grußworte

<i>Bischof Heinz Josef Algermissen</i>	1
<i>Weibbischof Prof. Dr. Karlheinz Diez</i>	3

ALTTESTAMENTLICHE BEITRÄGE

Elischa und die Schunemiterin (2 Kön 4,8–37). Größe und Grenzen eines Gottesmannes	7
<i>Georg Hentschel (Erfurt)</i>	
Stimmen und Musik aus der Ferne als Stilmittel an Wendepunkten der israelitischen Geschichte	24
<i>Isaac Kalimi (Mainz)</i>	
»Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein großes Licht« (Jes 9,1). Zum historischen Hintergrund einer messianischen Prophetie	36
<i>Erasmus Gaß (Trier)</i>	
Lilit – eine Dämonin im Jesajabuch?	59
<i>Karina Barczyk (Fulda/Bergatreute)</i>	
Der Gott des Gottesknechts in Jes 52,13–53,12	73
<i>Hubert Irsigler (Ebringen/Freiburg i. Br.)</i>	
Jeremias Verkündigung in ihrer Einheit. Elemente des Zusammenhangs . . .	97
<i>Werner H. Schmidt (Meckenheim)</i>	
»Da sah ich: Und siehe ...«. Die syntaktischen Strukturen der Visionsszenen in Ezechiel 8,1–17	114
<i>Theodor Seidl (Würzburg)</i>	
Der »Rest Edoms und aller Völker« in Am 9,12: gewaltsame Unterwerfung oder friedliche Konvivenz?	129
<i>Rainer Kessler (Marburg)</i>	

Ist Micha der Amos des Südreiches? – Beobachtungen zum Verhältnis von Mi 2 und 3 zur Amosschrift	142
<i>Burkard Maria Zapff (Eichstätt)</i>	
Ironie im Ijob-Buch	156
<i>Stephan Lauber (Marburg)</i>	
Prophetie, Weisheit oder ...? Die Wurzeln der Apokalyptik	174
<i>Klaus Dorn (Marburg)</i>	
Göttliche Weisheit und wahre Freundschaft	191
<i>Ludwig Schick (Erzbischof von Bamberg)</i>	
»Die Bedrängnis meines Herzens haben groß gemacht (Ps 25,17) die Frevler Fuldas« (XVIII,1) – Die theologische Deutung des Pogroms an den Fuldaer Juden im Jahr 1235 im Erinnerungsraum von <i>Qinah</i> und <i>Selicha</i>	199
<i>Katbrin Gies (Essen/Duisburg)</i>	

NEUTESTAMENTLICHE BEITRÄGE

Beredtes Schweigen – zur Fähigkeit von Propheten, (auch) schweigen zu können	223
<i>Christoph Gregor Müller (Fulda/Hilders)</i>	
Ist es denn geschrieben? Die Verwendung von Jes 29,14 ^{LXX} durch Paulus (1 Kor 1,19) und ihre kreuzestheologische Deutung – eine kritische Sichtung intertextueller Lesarten	238
<i>Friederike Eichhorn-Rommel (Fulda)</i>	

WIRKUNGSGESCHICHTLICHE BEITRÄGE

»Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein« (Apg 2,17). Zum prophetischen Amt der Kirche	257
<i>Gregor Predel (Fulda)</i>	
Propheten waren in jenen Tagen selten. Prophetie gegen kirchliches Beharrungsvermögen?	271
<i>Richard Hartmann (Fulda)</i>	
Alttestamentliche Prophetie und Weisheit in der Liturgie. Zur Verwendung der Propheten- und Weisheitsliteratur in den Lesungen der Sonntagsmesse	293
<i>Cornelius Roth (Fulda)</i>	

Zum Beispiel Propheten. Überlegungen zum Profil der Fachdidaktik des religiösen Lernens	309
<i>Markus Tomberg (Fulda)</i>	
»I'm trying real hard to be the shepherd« – Das Wunder von <i>Pulp Fiction</i> , die Bekehrung eines Killers und Ez 25,17 . . .	320
<i>Matthias Helmer (Fulda)</i>	
Spezifika des weisheitlichen Ethos und deren Relevanz für die Moralthologie	341
<i>Gerhard Stanke (Fulda)</i>	
»Sprich mich frei von Schuld, die mir nicht bewusst ist!« (Ps 19,13). Moralthologische Spurensuche zu Scheitern und Vergebung im Schatten von Kain und Abel	357
<i>Peter Schallenberg (Paderborn)</i>	
Freude über die Vergebung. Psalm 32 (31) im Gebrauch der römischen Liturgie	371
<i>Jürgen Bärsch (Eichstätt-Ingolstadt)</i>	
Der Herr ist König. Zur gottesdienstlichen Rezeption von Psalm 97	390
<i>Winfried Haunerland (München)</i>	
»Vetustissimus et pene inutilis liber«. Ein neues Fragment eines Jesaja-Kommentars des Hieronymus aus Fulda	405
<i>Alessandra Sorbello Staub/Johannes Staub (Fulda/München)</i>	
»Schriftgelehrtheit« an der Universität Fulda (1734–1805)	414
<i>Berthold Jäger (Fulda)</i>	
Domdechant Karl Alexander Leimbach und die Anfänge einer eigenständigen Professur für das Alte Testament in Fulda	442
<i>Werner Kathrein (Fulda)</i>	
Sehnsucht nach Gott als Sehnsucht nach Weisheit. Über die spiritualistische Tendenz in der augustinischen Anthropologie . . .	454
<i>Jörg Disse (Fulda)</i>	
Sprache als Signatur der Schöpfung. Phänomenologie der Sprache bei M. Heidegger und E. Lévinas als Weg einer philosophischen Schöpfungshermeneutik	465
<i>Daniel Remmel (Frankfurt a. M.)</i>	

»DAS VOLK, DAS IM DUNKEL LEBT,
SIEHT EIN GROSSES LICHT« (JES 9,1)

Zum historischen Hintergrund einer messianischen Prophetie

Erasmus Gaß, Trier

Das Jesajawort in Jes 8,23–9,6 wird immer wieder auf ein künftiges Heilsereignis gedeutet, das erst durch einen messianischen Herrscher eingelöst wird. Dabei wird übersehen, dass dieser Text zum einen assyrische Idiomatik aufgreift und umdeutet, zum anderen aber auch vor dem Hintergrund der Jerusalemer Königstradition bestens verständlich ist. Eine nachexilische Verortung dieses Textes ist aus diesen Gründen nicht notwendigerweise gefordert, auch wenn andere Datierungen ausweislich der verwendeten Motive und Idiome ebenfalls nicht über jeden Zweifel erhaben sind.

Zunächst sollen der Text übersetzt und die auffälligen Probleme erklärt werden, wobei an manchen Stellen ein eigener Lösungsvorschlag versucht wird. Danach werden die einzelnen Textteile literarkritisch voneinander abgegrenzt und inhaltlich näher gefasst. Im Anschluss sollen die drei herausgearbeiteten Teile hinsichtlich ihrer historischen Verortung untersucht werden. Im ersten Teil der Einheit sollen die assyrischen Bezüge, im zweiten die Verbindungslinien zur Jerusalemer Königstradition dargestellt werden. Auf diese Weise lassen sich Hinweise auf eine traditions-geschichtliche Einordnung gewinnen. Diese Näherbestimmung schließt zwar eine messianische Deutung nicht aus, wie es vor allem die christliche Wirkungsgeschichte getan hat. Dies muss aber für die zugrunde liegenden und vom Redaktor verwendeten Teiltex-te noch nicht gelten.

Text, Übersetzung, Literarkritik

- 23b Wie man früher¹ Schmach brachte² über das Land Sebulon und das Land Naftali,
c so brachte man später zu Ehren den Meeresweg,

-
- 1 Da das Wort עֵת »Zeit« eigentlich feminin ist, müssten die beiden Adjektive ראשון und אחרון ebenfalls weiblich sein, was hier aber nicht der Fall ist. Insofern hat man überlegt, ob es sich nicht um die Subjekte der beiden Verben handelt, also »der Erste« und »der Letzte«, so dass verschiedene Könige von Aram, Assur und Babylon im Blick wären, vgl. H. Eshel, *Isaiah* 107; J. Blenkinsopp, *Isaiah* 247. Eine solche Deutung scheidet zudem nicht an dem isolierten קֵצַה, so aber H. Seebass, *Herrscher-verheißungen* 6, da diese Präpositionalverbindung »zu einer bestimmten Zeit« heißen kann, vgl. J. Blenkinsopp, *Isaiah* 246. Nach P. Wegner, *Look* 482f., gibt es jedoch auch Belege für maskulines עַת »Zeit«, so dass sich die beiden maskulinen Adjektive durchaus auf קֵצַה beziehen können. Vgl. darüber hinaus die Argumente bei J. Collins, *Isaiah* 208; R. Young, *Hezekiah* 154 Anm. 11. B. Gosse, *Isaiah* 57, vermutet, dass mit »früher« die Zeit des Propheten Jesaja und mit »später« die Zeit der Rückkehr aus dem Exil gemeint ist. Dies lässt sich aber vielleicht nur am Endtext belegen.
- 2 Fraglich ist, ob die beiden Verben קלל und כבד einen Kontrast bilden, also »Scham – zu Ehren bringen«, oder als Synonyme zu verstehen sind, also »verächtlich – hart behandeln«. Wenn beide Verben einen Kontrast bilden, so könnte man an eine unterschiedliche Funktion der Zeitstufe denken, die entweder Schmach oder Ehre bringt. Beide Zeiten brächten demnach unterschiedliche

- d (das Land) jenseits des Jordan,
 e das Gebiet der Nationen.³
- 9,1a Das Volk, das in Dürsterheit geht, sieht ein großes Licht.
 b Die im Land der Finsternis wohnen, Licht leuchtet über ihnen.
- 2a Du vermehrst die Nation,
 b ihr⁴ machst du groß die Freude.
 c Sie freuen sich vor deinem Angesicht wie die Freude bei der Ernte,
 d wie man jauchzt beim Verteilen der Beute.
- 3a Denn das Joch ihrer Last,
 b den Stab (auf) ihrer Schulter,
 c den Stock ihres Treibers zerbrichst du wie am Tag Midians.
- 4a Denn jeder Stiefel, der mit Dröhnen einher stampft,
 b und (jeder) Mantel, der mit Blut besudelt ist, wird sein dem Brand,
 c (wird sein) ein Fraß des Feuers.
- 5a Fürwahr, ein Kind ist geboren uns,
 b ein Sohn ist gegeben uns,
 c und es ist geworden die Herrschaft auf seine Schulter;
 d und man hat genannt seinen Namen: Wunderplaner, Starker-Gott, Mein-Vater-(ist)-Ewigkeit, Herrscher des Friedens.

Dinge für Zebulon, Naftali und den Weg am Meer. Allerdings verbindet sich das Wort עַתָּה »Zeit« nie mit derartigen Handlungsverben, vgl. H. Seebass, Herrscherverheißungen 6, so dass man unpersönlich übersetzen muss. Dann wäre an das unterschiedliche Handeln JHWHs oder einer anderen Person zu verschiedenen Zeiten gedacht. Dem widerspricht auch nicht, dass vor אֶת־הָרֶגֶן eine zeitliche Präposition fehlt. Denn es könnte sich hier um einen adverbialen Akkusativ mit temporaler Bedeutung handeln. Die Bestimmung der Zeitstufe der beiden *qatal*-Formen ist ebenfalls problematisch. Vielleicht ist in 23b an Vergangenheit zu denken, während in 23c ein *perfectum propheticum* vorliegt. Da die *qatal*-Formen in Jes 9,4 mit *w-qatal* fortgeführt werden, liegen ab 23c vermutlich *perfecta prophetica* vor, vgl. J. Oswald, Isaiah 242 f. Kritisch hierzu aber R. Young, Hezekiah 156 f. Nach H. Irsigler, Beobachtungen 19 Anm. 38, liegt in 23c Perfekt der Gegenwart vor, d. h. es sind Sachverhalte, die in der Vergangenheit geschehen sind und eine Auswirkung auf die Gegenwart haben.

- 3 Die Verbindung גַּלִּילֵי הַגּוֹיִם ist kaum als »Galiläa der Heiden« wie in Mt 4,16 zu deuten. Denn גַּלִּילֵי ist kein Eigenname für »Galiläa«. Außerdem handelt es sich bei גּוֹיִם im Alten Testament eigentlich nicht um »Heiden«, sondern um tatsächliche Völker der Nachbarschaft. Nach B. Greger, galil 12, liege zudem ein *genitivus pertinentiae* im Sinne von Urheberschaft vor. Der Ausdruck גַּלִּילֵי bezeichne somit »das von den Nationen niedergetrampelte Gebiet«, vgl. W. Beuken, Jesaja 237. Allerdings ist גַּלִּילֵי lediglich ein neutraler Begriff für »Gebiet«, so dass man hier eine negative Konnotation nicht eintragen sollte.
- 4 Hier ist die Lesart des Q^cre לֹא »ihr«, das durch LXX, Peschitta, Targum gestützt wird, dem K^ctiv לֹא vorzuziehen, das von Vulgata bestätigt wird und als Negationspartikel den Satz verneint. Somit ist das Objekt an die Erstposition des Satzes gerückt, wodurch es besonders betont wird. Insofern muss man nicht לֹא und גּוֹיִם zum Substantiv גַּלִּילֵי »Jubel« zusammenfügen, vgl. H. Wildberger, Jesaja 364; H. Barth, Jesaja-Worte 145; J. Oswald, Isaiah 240 Anm. 2; J. Blenkinsopp, Isaiah 246; M. de Jong, Isaiah 137 Anm. 410. Kritisch hierzu R. Brandscheidt, Licht 23 Anm. 5; A. Prokhorov, Denkschrift 122 Anm. 286. Auch sollte man nicht die Negationspartikel לֹא auf das zuvor genannte Substantiv גּוֹיִם »Nation« beziehen, da die Negationspartikel immer vor dem Bezugswort steht. Nach B. Becking, Text 144, liegt hier ein mit Artikel determiniertes Verbaladjektiv der Wurzel לָאָה »müde sein« vor. Eine solche Konjektur hat aber keinen Rückhalt in den Versionen. Gegen diesen Vorschlag auch W. Beuken, Jesaja 237.

- 6a Dem Vermehren der Herrschaft⁵
 b und dem Frieden nicht (ist) ein Ende auf dem Thron Davids und auf seiner Königsherrschaft, bezüglich sie zu festigen und sie zu stützen durch Recht und durch Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit.⁶
 c Der Eifer von JHWH der Heerscharen ist es, der solches tut.⁷

Immer wieder hat man Jes 8,23b–9,6 als einheitliche Heilsverkündigung für das Nordreich gesehen. Die Inthronisation eines neuen davidischen Königs biete auch für die an die Assyrer verlorengegangenen Gebiete des Nordreichs Hoffnung auf Wiederherstellung. Mit dieser Heilsverkündigung sollte den nördlichen Bevölkerungsteilen eine Frohbotschaft verkündet werden. Allerdings ist dieser Text keine spannungsfreie Einheit, wie folgende Beobachtungen zeigen:

- 1) Jes 8,23a passt inhaltlich und lexematisch besser zu Jes 9,1a. Außerdem wird Jes 9,1a unnötig durch Jes 8,23b–e von Jes 8,23a getrennt.⁸ Insofern wurde überlegt, ob Jes 8,23b–e ein fragmentarisches Prophetenwort aus der Zeit zwischen 734 und 720 v. Chr. gewesen wäre, das ursprünglich nichts mit Jes 9,1–6 zu tun gehabt habe.⁹ Außerdem gibt es weitere gewichtige Argumente gegen eine Zugehörigkeit von Jes 8,23b–e zum Folgenden: der Wechsel von Prosa zu Poesie, der Subjektwechsel von unbestimmt zu Volk und vielleicht die Verschiedenheit des Ortes.¹⁰ Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass die Sätze Jes 8,23b–9,4 zumindest sachlich-inhaltlich eine zusammengehörige Einheit bilden, zumal die in 8,23b–e behauptete Erniedrigung der Gebiete unter bedrückender Fremdherrschaft tat-

-
- 5 Die Wortverbindung לְמַרְבֵּהָ wird oft in zwei Worte aufgeteilt, nämlich in לָם und רַבָּהּ wobei man לָם als Dittographie zu שְׁלֹם in 5d streicht, so dass hier nur »groß« übrigbleibt. Kritisch hierzu R. Brandscheidt, Licht 23 Anm. 7. Außerdem hat man לְמַרְבֵּהָ gerne in לְמוֹ and רַבָּהּ aufgeteilt, wobei hier wiederum das Objekt emphatisch vorangestellt ist »in Bezug auf ihn groß«. Für eine Trennung dieses Wortes könnten zumindest LXX, Vulgata und Targum sprechen. Inmitten des Wortes לְמַרְבֵּהָ steht zudem ein *mem finale*, was ein Wortende nach לָם nahelegt. Das erste Wort לְמַרְבֵּהָ ist eigentlich eine Präposition mit Nomen im *status constructus*, so dass 6a mit »zur Mehrung der Herrschaft« wiederzugeben sei. Dann fehlt allerdings ein Subjekt, das man höchstens aus 6b mit dem durch die Negationspartikel verneinten Ausdruck אֵיךְ־יִרְאֶיךָ ergänzen könnte. Mit einer geringfügigen Änderung könnte man darüber hinaus ein Nomen im *status absolutus* מַרְבֵּהָ lesen, so dass הַמְשָׁרָה Subjekt des Satzes wäre, also »Zur Vermehrung (dient) die Herrschaft«. Nach R. Carlson, Character 133, könnte לְמַרְבֵּהָ zudem mit dem assyrischen *sarru rābū* zu verbinden sein.
- 6 Die masoretische Akzentsetzung zieht »von nun an bis in Ewigkeit« zu 6c und weist somit dem »Eiferhandeln« JHWHs Dauerhaftigkeit zu. R. Brandscheidt, Licht 24, fasst offenbar die beiden Infinitivsätze »bezüglich sie zu festigen und sie zu stützen durch Recht und durch Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit« als *Pendens* zu 6c. Dann bezieht sich das »Eiferhandeln« JHWHs lediglich auf den Erhalt der Daviddynastie.
- 7 Vgl. zu dieser syntaktischen Deutung H. Barth, Jesaja-Worte 146.
- 8 Vgl. W. Beuken, Jesaja 240. Zu Gründen für einen Ausschluss von Jes 8,23 aus der Einheit Jes 9,1–6 vgl. W. Werner, Texte 21f.
- 9 Vgl. H. Seebass, Herrscherverheißungen 8; D. Vieweger, Volk 80; C. Seitz, Isaiah 84; T. Wagner, Herrschaft 229f. Ähnlich auch U. Berges, Jesaja 121; H. Irsigler, Beobachtungen 18f.; U. Becker, Messias 245, die Jes 8,23b–e für eine historisierende redaktionelle Glosse halten. Nach R. Kilian, Jesaja 70, handelt es sich um einen »typisch redaktionellen Verbindungstext«. Zu Jes 8,23 als eigenständigen Text, vgl. M. de Jong, Isaiah 136 Anm. 409. T. Wagner, Herrschaft 242, vermutet, dass die Tradition von Jes 8,23 mit Joschija zu verbinden sei.
- 10 Zur Zugehörigkeit von Jes 8,23 zu Jes 9,1–6 vgl. H. Wildberger, Jesaja 365f.; H. Barth, Jesaja-Worte 142f. Nach J. Collins, Isaiah 206, gehört Jes 8,23 als Prosaeinleitung zum nachfolgenden Orakel. Auf alle Fälle nimmt Jes 8,23b–e eine Sonderstellung ein.

sächlich der Lage des Volkes in 9,1 und 9,3 entspricht.¹¹ Es fällt zudem auf, dass Jes 8,23–9,4 insgesamt nordisraelitisches Kolorit widerspiegelt. Hier wäre auf die geographischen Namen Zebulon und Naftali, sowie den Tag Midians zu verweisen, der in der Jesreel-Ebene und damit im Bereich von Zebulon und Issachar zu verorten ist. Gideon, der Hauptprotagonist hinter dieser Tradition, stammt zudem aus Naftali. Auch dies bindet diese Verse zusammen.

- 2) In Jes 9,2–3 wird JHWH offenbar mit Du-Rede angesprochen, aber nicht genannt. Nur aufgrund der Inhalte kann man diese Aussagen mit Gott verbinden. Erst in 6c taucht JHWH in Er-Perspektive als Verursacher der Schicksalswende explizit auf.
- 3) Die Konjunktion וְ eröfnet in Jes 9,3 und 4 sicherlich einen Kausalsatz, der die Heilswende begründet. Die Konjunktion וְ in Jes 9,5 ist jedoch eher emphatisch »fürwahr« wiederzugeben.¹²
- 4) Die Geburt des Königskindes und die folgende Inthronisation in Jes 9,5 werden nicht mit der für die Davididen geläufigen Idiomatik der göttlichen Adoption bzw. der Gottsohnschaft des »Gesalbten« beschrieben. Es ist zudem fraglich, wer das in Jes 9,5 genannte »uns« sein soll, das unvermittelt in der Heilsankündigung begegnet.¹³ Denn die 1. Person Plural ist bislang nicht vorbereitet, da in V. 2–3 die 3. Person Plural verwendet wird.
- 5) Jes 9,5–6 ist vor allem vor dem Hintergrund von Jerusalemer Traditionen zu verstehen.¹⁴ Der Thron Davids spielt zudem die judäische Königsdynastie ein. In Jes 9,6 finden sich einige sprachliche Besonderheiten. So wird das Wort מְלִכָּה »Königsherrschaft« statt הֶעֱרָה »Herrschaft« gebraucht und die Syntax ist schwerfällig. Hier wird überdies zum ersten Mal der Hoheitstitel »JHWH der Heerscharen« verwendet, der dann aus der Rückschau heraus als Subjekt der prophetischen Aussagen einzutragen ist.

Im Abschnitt Jes 8,23b–9,6 sind aufgrund der beobachteten Spannungen offenbar verschiedene Texte zusammengefügt worden, auch wenn dies hier nicht weiter begründet werden kann:

- 1) Ein nordisraelitisches Danklied in Jes 8,23b–9,4, das auf die Abtrennung der nördlichen Gebiete verweist und ihre baldige Restitution verheißt.¹⁵
- 2) Ein judäischer Geburtsbericht mit Inthronisation und Königsorakel in Jes 9,5–6b, das im Rahmen der Jerusalemer Königsideologie gut verständlich ist.¹⁶
- 3) Der abschließende Satz 6c schließt als Kolophon das Königsorakel ab und bekräftigt die Verheißung.¹⁷

¹¹ Vgl. H. Barth, Jesaja-Worte 143.

¹² Nach H. Barth, Jesaja-Worte 150, dient diese Konjunktion in allen drei Fällen als Deiktikon und kann mit »ja, wahrhaftig« wiedergegeben werden. Anders G. Sauer, Jesaja 384 f., der dieses Deiktikon stets mit »denn« wiedergibt. Ähnlich T. Wagner, Herrschaft 207; G. Goswell, Shape 103.

¹³ J. Roberts, Child 129, vermutet, dass es sich um die göttliche Ratsversammlung handeln könnte. Dagegen aber zu Recht R. Young, Hezekiah 160 Anm. 40.

¹⁴ Vgl. W. Beuken, Jesaja 240.

¹⁵ Nach A. Prokhorov, Denkschrift 124, bezieht sich das Danklied auf die Verwüstung, die in Jes 6,11–13 beschrieben worden ist.

¹⁶ P. Wegner, Re-Examination 108 f., hält V. 5–6 für ein »birth announcement«. Nach W. Werner, Texte 41, ist dieser Abschnitt sogar eine »Relecture der Natans Weissagung 2 Sam 7,14f.«.

¹⁷ Zu 6c als Zusatz vgl. U. Berges, Jesaja 123 Anm. 351.

Eine passende historische Verortung der einzelnen Teiltex-te ist schwierig. Im Danklied Jes 8,23b–9,4 finden sich einige Hinweise auf die assyrische Bedrohung ab 734 v. Chr. Zumindest der erste Teil könnte die baldige Hoffnung auf die territoriale Restitution Israels widerspiegeln, während Jes 9,5–6 hingegen diese Heilswende mit einem Davididen verbinden möchte. Bei dieser judäischen Umakzentuierung könnte man an Joschija denken,¹⁸ der zumindest von einer Wiederherstellung des alten Davidreiches geträumt hat. Der abschließende Kolophon in 6c verbindet schließlich die Heilswende mit dem Eiferhandeln JHWHs.

Im Folgenden soll vor allem der assyrische Hintergrund des Dankliedes herausgearbeitet werden. Es wird sich zeigen, dass hier bewusst assyrische Terminologie aufgegriffen und umgeprägt worden ist. Darüber hinaus soll die Jerusalemer Tradition des Geburtsberichts dargestellt werden.

I. DAS NORDISRAELITISCHE DANKLIED

I. Toponyme in Jes 8,23

In früherer Zeit sind die Gebiete Sebulon und Naftali zuschanden geworden.¹⁹ Hier wird demnach der Bereich von Galiläa und der Jesreelebene abgedeckt. Das Stammesgebiet von Sebulon erstreckte sich über Galiläa. Das Erbland des Stammes Naftali schloss sich im Norden an und reichte bis zum Hule-See. Sebulon und Naftali werden in der Bibel oft zusammen genannt. In Ri 4,10 bilden die beiden Stämme das Rückgrat des Heeres Baraks, das die Kanaanäerstreitmacht unter Sisera in der Jesreelebene erfolgreich bekämpft. Auch bei der Mobilmachung Gideons gegen Midian werden diese beiden Stämme in Ri 6,35 prominent erwähnt. Somit wird bereits in V. 23 auf den »Tag von Midian« in Jes 9,3 indirekt hingewiesen. Sebulon und Naftali haben schon in der Richterzeit eine besondere Bedeutung und gehören definitiv zu Israel. Ihr Verlust durch die Abtrennung unter Tiglatpileser III. im Jahr 732 v. Chr. ist folglich eine große Schande. Die weiteren topographischen Begriffe sind hinsichtlich ihrer Deutung hingegen wesentlich schwieriger:²⁰

- 1) *Meeresweg*: Unter dem »Meeresweg« wird meist die sogenannte *via maris*, eine bedeutende internationale Handelsstraße von Ägypten nach Mesopotamien, verstanden.²¹ Somit wäre hier das Gebiet in den Blick genommen, durch das die *via maris* verläuft, näherhin das Gebiet um Dor an der Mittelmeerküste. Das Idiom *via maris* ist jedoch insofern ein Anachronismus, als der Name *via maris* erst in

18 Vgl. D. Vieweger, Volk 82; C. Seitz, Isaiah 86. Zu einer Deutung von Jes 9,5–6 auf Joschija hin, vgl. H. Barth, Jesaja-Worte 176f.; M. de Jong, Isaiah 138. Anders hingegen D. Cole, Archaeology 53–56, der an Hiskija denkt, wobei die Rettung Jerusalems vor Sanherib im Jahr 701 v. Chr. der Auslöser für diese Heilsprophetie gewesen sei. Ähnlich P. Wegner, Approaches 243; R. Young, Hezekiah 162f. Auch J. Blenkinsopp, Isaiah 249 und T. Wagner, Herrschaft 243, verbinden Jes 9 mit Hiskija.

19 Nach H. Barth, Jesaja-Worte 157f., geht das jeweilige Gebiet von Naftali und Sebulon über das eigentliche Stammesgebiet hinaus und entspricht eher dem salomonischen Gausystem.

20 U. Berges, Jesaja 121, vermutet die territorialen Verluste des ursprünglichen davidischen Großreichs. Eine solche Deutung der Toponyme ist aber – wie sich zeigen wird – ausgeschlossen.

21 Vgl. nur G. Sauer, Jesaja 382. Kritisch hierzu zu Recht Z. Meshel, Via Maris 164–166.

mittelalterlichen Quellen für eine Verkehrsstrecke begegnet, die Akko mit Kafarnaum verbindet, aber nicht – wie oft behauptet – eine Nord-Süd-Verbindung durch die Levante bezeichnet.²² Angesichts der sprachlichen Form bezieht sich der »Meeresweg« auf einen Weg zum Mittelmeer,²³ der zwischen dem Ostjordanland über Obergaliläa zum Mittelmeer verläuft. Es ist also kein »Weg am Meer«, sondern ein »Weg zum Meer«. Schon aus diesem Grund ist die beliebte Gleichsetzung dieses Toponyms mit der Scharonebene ausgeschlossen.

- 2) *(Land) jenseits des Jordans*: Der zweite Begriff bezieht sich auf das Ostjordanland, das vom Nordreich Israel beansprucht worden ist. Immer wieder wurde dieses Gebiet, wo Ost-Manasse siedelte, an die Aramäer verloren und musste zurückerobert werden.
- 3) *Gebiet der Nationen*: Der dritte Begriff umfasst wahrscheinlich die fruchtbare Jesreelebene. Das Toponym *G^elil haggôyîm* ist vermutlich ein Alternativname für Haroschet-Goim und kann eigentlich nicht mit Galiläa gleichgesetzt werden.²⁴

Im Jahr 732 v. Chr. trennte der assyrische Großkönig Tiglatpileser III. die nördlichen Gebiete von Israel ab. Immer wieder wurde vermutet, dass Tiglatpileser III. im Zuge der Neuordnung der Levante drei Provinzen gegründet habe, auf die in V. 23 angespielt werde: die Provinz Dor, die mit dem »Weg am Meer« gleichzusetzen sei, die Provinz Megiddo, die mit dem »Gebiet der Nationen« zu identifizieren sei, und die Provinz Gilead, die hier als »(Land) jenseits des Jordans« bezeichnet werde.²⁵ Somit werde hier in verschleierte Weise auf die drei neuen assyrischen Provinzen hingewiesen, die »in der späteren Zeit« wieder zu Ehren kommen werden. Hier sei demnach eine Revision der schmachvollen Geschichte sowie die Rückkehr dieser Gebiete ins Nordreich Israel gemeint.²⁶ Allerdings hat es die beiden Provinzen Dor und Gilead vermutlich gar nicht gegeben,²⁷ so dass sich dieser Bezug eigentlich erübrigt. Die ostjordanischen Gebiete Gileads wurden wahrscheinlich in die Provinz *Qarnînu*, die Scharonebene in die Provinz *Magiddû* eingegliedert. Ohnehin umfassten die neuen assyrischen Provinzen ein anderes Gebiet als die beiden Stammesgebiete von Sebulon und Naftali, auch wenn dies insofern erklärbar ist, als diese beiden Stammesbezeichnungen die Tradition vom »Tag Midians« einspielen wollen.²⁸

Allerdings entspricht Sebulon zum Großteil dem »Gebiet der Nationen« und Naftali dem »Meeresweg«. Diese beiden Gebiete werden somit nach Jes 8,23 wiederhergestellt. Darüber hinaus wird zusätzlich das ebenfalls verlorene und oft umstrittene

22 Vgl. zum Problem B. Beitzel, *Via Maris* 65–73.

23 Vgl. hierzu H. Barth, *Jesaja-Worte* 159 f.; H. Eshel, *Isaiah* 106.

24 Erst in späterer Zeit setzte sich Galiläa als Landschaftsname durch, vgl. B. Greger, *galil* 12. Nach A. Prokhorov, *Denkschrift* 121 Anm. 285, handelt es sich kaum um einen Ortsnamen, sondern diese Constructusverbindung hat »generic meaning«.

25 Vgl. A. Alt, *Jesaja* 210 f.; H. Wildberger, *Jesaja* 372 f.; C. Seitz, *Isaiah* 84; J. Blenkinsopp, *Isaiah* 247; J. Collins, *Isaiah* 207. Zu historischen Problemen vgl. P. Wegner, *Approaches* 240 f. Kritisch zu einer Verbindung mit der neuassyrischen Expansion schon Z. Meshel, *Via Maris* 163 f.

26 Kritisch zu dieser These H. Barth, *Jesaja-Worte* 162–165.

27 Vgl. A. Bagg, *Assyrer* 222 f.

28 Vgl. G. Goswell, *Shape* 104.

Ostjordanland restituiert.²⁹ Die Heilsw Weissagung geht folglich über die beklagten Verluste weit hinaus.

2. Lichtmetaphorik in Jes 9,1

Das Wort **עַם** »Volk« weist zurück auf Jes 8,19, wo das Volk mit der Befragung von Toten beschäftigt war, was ausdrücklich untersagt ist. Dieses Volk hat sich aufgrund der Abkehr von der Tora selbst in den Zustand der Finsternis gebracht (Jes 8,20). Während man nach Jes 8,21 noch frei umherziehen kann, geht man nach Jes 9,1a in **חֹשֶׁךְ** »Düsterheit« und nach Jes 9,1b wohnt man bereits im **אֶרֶץ צְלִמְוֹת** »Land der Finsternis«. ³⁰ Vor dem Hintergrund von Jes 8,19–21 muss somit das »Volk« in 9,1 nicht mit der im vorausgegangenen Vers genannten Bevölkerung von Naftali, Sebulon und Gilead identisch sein, sondern damit könnte auch Israel im Ganzen gemeint sein. Insofern ist eine ausschließliche Verbindung von V. 1 mit den an Tiglatpileser III. verloren gegangenen Gebieten in Galiläa und dem Ostjordanland nicht notwendigerweise gegeben.

Die Heilswende wird in 1a als aktive Erfahrung und in 1b als passiv erlebtes Ereignis geschildert. Zum einen macht das Volk die Erfahrung des Lichts, es sieht selbst das Licht. Zum anderen wird ein Ereignis geschildert, ein Licht leuchtet auf. Insofern ist jede subjektive Selbsttäuschung des Volkes ausgeschlossen.³¹ Die Bewohner des Landes der Finsternis werden nun ein großes Licht sehen, ohne dass explizit gesagt wird, von wem dieses Licht stammt, wer dafür verantwortlich ist und was damit eigentlich gemeint ist.³² Ein Blick in außerbiblische Texte könnte hier erhellend sein.

Die Lichtmetaphorik findet sich prominent in neuassyrischen Texten, die die Eroberung von Territorien schildern. Sowohl der Kriegsgott Assur wie auch der assyrische Großkönig werden immer wieder mit Licht konnotiert, wie folgende Beispiele belegen: Der Vasallenkönig *Hanûnu* von Gaza wurde von dem »furchterregenden Glanz der Gottheit Assur« (*namurrat*) derart nachhaltig beeindruckt, dass er aus Ägypten zurückkehrte und sich Tiglatpileser III. unterwarf.³³ Ähnlich bewirkte die »Bril-

29 Nach H. Barth, *Jesaja-Worte* 160 f., müssen sich die beiden Gebiete im Parallelismus entsprechen, so dass das Ostjordanland eigentlich ausgeschlossen ist, da es nicht zu Naftali und Sebulon gehört. Insofern muss man in den MT textkritisch eingreifen und zwei Endpunkte (*»vom Land jenseits des Jordans«* – Haplographie des **ב**; *»zum Galil Gojim«* – *he locale*) rekonstruieren.

30 Nach G. Sauer, *Jesaja* 383, geben diese Ausdrücke den Zustand der Angst und der Depression wieder, in der das Volk lebt.

31 Ähnlich auch R. Brandscheidt, *Licht* 27 f.

32 Nach W. Werner, *Texte* 30 f., und E. Waschke, *Stellung* 352 f., hat die Lichtmetaphorik ihre biblischen Parallelen bei Deuterjesaja, den Psalmen und Ijob, so dass eine Deutung auf politische Dinge nicht notwendig sei. Es gehe vielmehr um eine umfassende Veränderung der Lebensverhältnisse. Ähnlich U. Berges, *Jesaja* 123. Nach U. Becker, *Messias* 246, geht es in Jes 9,1–3 um eine Aufhebung der Gottesferne. R. Kilian, *Jesaja* 71, vermutet aufgrund des breiten Vorstellungshintergrunds sowohl eine politische Befreiung wie auch die Veränderung bestehender Verhältnisse.

33 Vgl. TP Summ. 4:12': *na-mur-rat aš-šur EN-ia* [H. Tadmor/S. Yamada, *Inscriptions* 106]. Ähnlich noch TP Ann. 16:12; TP Summ. 8:21'; TP Summ. 9:rev.24 [H. Tadmor/S. Yamada, *Inscriptions* 53 f.127.132].

lanz der Gottheit Assur« (*melamme*), dass sich feindliche Herrscher wie der Mannäer Iranzu fast schon freiwillig unter das Joch Tiglatpilesers III. beugten.³⁴ Aber auch die Waffen des assyrischen Großkönigs strahlten einen furchterweckenden Glanz aus. So flüchtete der aufständische Urartäerherrscher Sarduri vor den glänzenden Waffen Tiglatpilesers III., um sein Leben zu retten.³⁵

Interessanterweise bezeichnete sich Tiglatpileser III. selbst als »Licht seines gesamten Volkes«. ³⁶ Das in dieser Selbstbezeichnung verwendete akkadische Lexem *nūru* ist mit dem Hebräischen Wort נֵר »Lampe« verwandt. Das hebräische Wort נֵר steht lediglich für eine eher unbedeutende Öllampe aus Ton oder Metall.³⁷ Trotzdem wurde Gott selbst als »Lampe« des Beters bezeichnet.³⁸ Vielleicht steht dieses Idiom in der neuassyrischen Tradition, in der die unterschiedlichsten Gottheiten, vor allem der Sonnengott Šamaš, mit dem Epithet *nūru* versehen werden. David wurde ebenfalls als »Lampe Israels« bezeichnet,³⁹ was mit dem erwähnten Herrscherepitheton Tiglatpilesers III. vergleichbar ist. Darüber hinaus wurde dem Gesalbten eine Leuchte bereitet,⁴⁰ was ebenfalls darauf hindeutet, dass der Davidide mit der Lichtmetaphorik näher konnotiert wurde. Eine Verbindung der Lichtmetaphorik mit dem Gesalbten ist auffällig, erklärt sich aber als kritischer Gegenentwurf zur assyrischen Konzeption: Nicht Tiglatpileser III. ist das wahre Licht, sondern der Gesalbte aus dem Davidhaus. Insofern könnte die Lichtmetaphorik, die sich zunächst auf göttliches Eingreifen zugunsten Israels bezieht, königstheologisch gedeutet werden. Es verwundert daher nicht, dass der jüdische Redaktor, der für eine Verbindung der beiden Textteile verantwortlich ist, bereits V. 1 als Hinweis auf einen davidischen König verstehen konnte.

3. Beute in Jes 9,2

Die in V. 2 angesprochene Freude wird mit zwei anderen Ereignissen verglichen: in 2c mit der Freude bei der Ernte und in 2d mit der Freude beim Verteilen der Beute. In beiden Fällen äußert sich diese Freude als Dank gegenüber JHWH, wie im Folgenden gezeigt werden soll:

- 1) Die Erntefeste werden als Dankfeste für JHWH gefeiert, der zum einen sein Volk mit dem Verheißungsland beschenkt hat und auch weiterhin Fruchtbarkeit garantiert. Insofern äußert sich die Freude über die Ernte als Dank gegenüber JHWH, so dass man JHWH einen Teil der Ernte zurückgibt (Dtn 16,16–17).

34 Vgl. TP Summ. 7:40: *me-lam-me aš-šur EN-ia* [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 121]. Ähnlich noch TP Summ. 7:27 [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 120]. Unter Sanherib wird zudem die Brillanz (*melamme*) auf den Großkönig appliziert, vgl. u. a. Sanh Ann. 2:38–39; 3:38.

35 Vgl. TP Summ. 1:22: *na-mur-rat GIŠ.TUKUL.MEŠ-ia* [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 98].

36 Vgl. TP Ann. 1a+b:5: *nu-ur kiš-šat UN.MEŠ-šu* [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 22]. Das Lexem *nūru* wird gerne als Gotteseipitheton in neuassyrischen Königsinschriften aber auch in Verbindung mit den Großkönigen Tiglatpileser III. oder Asarhaddon verwendet, vgl. zu *nūru* AHW 805; CAD N-II 348f.

37 Zum archäologischen Befund vgl. H. Weippert, Art. Lampe 198–200.

38 Vgl. 2 Sam 22,29.

39 Vgl. 2 Sam 21,17.

40 Vgl. Ps 132,17.

- 2) Beim Verteilen der Kriegsbeute wird Gott ein Teil als Dank für den militärischen Sieg dargebracht. Die Freude über den Sieg und die Beute äußert sich ebenfalls als Dank gegenüber Gott (Num 31,25).

Ernte und Beute werden zudem erst durch eigene Anstrengungen und Leistungen ermöglicht. Die Freude stellt sich erst ein, wenn im ersten Fall die Feldarbeit erledigt bzw. wenn im zweiten Fall der Sieg errungen ist. Beide Ereignisse blicken somit auf Geleistetes zurück, sind aber auch für die Zukunft bestimmend, da es nach der Ernte und nach dem Sieg keinen Hunger oder potentielle Feinde mehr geben wird.⁴¹

Das in diesem Kontext verwendete hebräische Wort לָלַץ »Beute« ist mit dem akkadischen Lexem *šalālu* »fortführen, plündern« in Verbindung zu bringen, das als Standardausdruck bei den Eroberungen Tiglatpilesers III. immer wieder verwendet wird.⁴² Es handelt sich bei *šalālu* um ein Wort, das den Raub von Menschen, Tieren und Sachen umfasst.⁴³ Wenn sich nun Israel ebenfalls angesichts der gemachten Beute freut, so wird hier vielleicht eine assyrische Konzeption aufgegriffen. Nicht mehr die Assyrer freuen sich über die erzielte Beute, sondern Israel. Durch den zweiten Vergleich wird folglich die zuvor erlittene militärische Katastrophe durch die Assyrer umgekehrt. Nun sitzt Israel am längeren Hebel und verteilt die Beute. Außerdem wird das Unheilszeichen neutralisiert, das der Name des Jesajasohnes Maher-Schallal-Chasch-Bas »Schneller-Raub Eile-Beute« gegen Israel ausgedrückt hat.

Da hier zudem das Verb גִּיל »jauchzen« verwendet wird, das im Jesajabuch immer auf die von Gott herbeigeführte Befreiung verweist,⁴⁴ wird dieser Vergleich entmilitarisiert: Gott schenkt die Beute, ohne dass Israel selbst zur Waffe greifen muss. Somit wurde ausweislich des Verbs »jauchzen« dieser Vergleich, der aus dem Begriffsarsenal der Kriegsterminologie stammt, deutlich entschärft. Außerdem ist der Jubel über das Verteilen der Beute nur als Vergleich genannt. Es geht somit gar nicht darum, falsche Hoffnungen auf Kriegsbeute zu wecken.⁴⁵

4. Unterdrückung in Jes 9,3

In Jes 9,3 wird geschildert, wie die Attribute der unterdrückenden Großmacht zunichte gemacht werden. In V. 3 kommt zudem zum ersten Mal der Unterdrücker selbst in den Blick. Er wird als נִיֵּץ »Treiber« charakterisiert, ähnlich wie der Antreiber der Hebräer im Sklavenhaus Ägypten. Trotz des Anklangs an die Bedrängnis in Ägypten, muss dieses Bild nicht ausschließlich mit der Exodustradition verbunden

⁴¹ Vgl. W. Werner, Texte 31 f.; R. Kilian, Jesaja 71 f.

⁴² Hierfür dient bei Tiglatpileser III. der Ausdruck *šal-la-su áš-lu-la* vgl. nur TP Ann. 14*:8.10.11 [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 49]. Zu dieser Idiomatik vgl. CAD Š-I 198 f. Zu dem Lexem *šalālu* vgl. auch AHW 1142.

⁴³ Vgl. D. Elgavish, Division 242.

⁴⁴ Vgl. hierzu W. Beuken, Jesaja 247.

⁴⁵ Die beiden Verben שָׂחַח »sich freuen« und גִּיל »jauchzen« bilden zudem ein festes Wortpaar, das auch im Jesajabuch wiederholt begegnet, vgl. Jes 9,2; 25,9; 66,10.

werden, da es durchaus offen für eine Deutung im Kontext des Jesajabuches ist.⁴⁶ Dem feindlichen Unterdrücker wird im Gegensatz zum Davididen in V. 5 kein einziger Herrschertitel zuerkannt. Der *גִּזְיָן* »Treiber« im Jesajabuch ist zudem ein Machthaber, der die ihm gegebene Macht missbraucht.⁴⁷

Die hier verwendeten Possessivsuffixe beziehen sich auf *גִּזְיָן* »Nation« aus V. 2. Es geht in diesem Vers also um das Joch dieser Nation, den Stab auf den Schultern dieser Nation und um den Stock des Treibers dieser Nation. Gemeint ist Israel. Die verwendeten Objekte »Joch, Last, Stab, Stock« können negativ als Instrumente der Gewalt gesehen werden, aber auch positiv als Symbole für Autorität. Hier werden diese Unterdrückungsinstrumente von JHWH endgültig zerbrochen. JHWH selbst sorgt für die Beendigung der brutalen Machtausübung,⁴⁸ indem er die dafür nötigen Instrumente zerstört:

- 1) Das Wort *עֹל* »Joch« ist ein gebräuchliches Bild für Fremdherrschaft und Knechtschaft. Wenn das Joch zerbrochen ist, wird man aus der Knechtschaft befreit.⁴⁹ Möglicherweise ist dieses Nomen mit der akkadischen Wurzel *halālu* »einsperren, festhalten« zu verbinden, die allerdings nur in altassyrischer Zeit mit Personen verbunden wird.⁵⁰ Jedenfalls ist das Joch eine beliebte Herrschaftsmetapher, die in den neuassyrischen Inschriften gut belegt ist.⁵¹ Mit dieser Metapher wird angedeutet, dass die besiegten Völker in den assyrischen Herrschaftsbereich übergegangen und entweder Provinzen oder Vasallenstaaten geworden sind.⁵² Für »Joch« werden in den neuassyrischen Inschriften die unterschiedlichsten Worte verwendet (*niru*, *absanu*, *sigaru*). In diesem Textkorpus wird sowohl das »Joch« der Gottheit Assur wie auch – ab der Zeit Sargons II. – das »Joch« des jeweiligen Großkönigs als Herrschaftsmetapher geführt.⁵³ Zum Bildbereich gehört, dass das Joch aufgelegt, getragen und gezogen werden kann. Es kann aber auch zerbrochen oder abgeworfen werden.⁵⁴
- 2) Das Wort *סָבַל* »Last« findet sich ausschließlich dann im Jesajabuch, wenn es um die assyrische Unterdrückung geht.⁵⁵ Es wird verwendet, um Fremdherrschaft auszudrücken. Eng mit diesem Wort ist das Nomen *סָבַל* »Fronarbeit« verbunden, das ein aus dem Akkadischen abgeleitetes Fremdwort ist. Dieses Lexem hängt offenbar mit akk. *sablu* »Arbeitskommando« zusammen, das ausschließlich in den

46 Eine Deutung auf einen neuen Exodus, vgl. R. Kilian, Jesaja 72, ist somit nicht nötig. Zur Exodustradition noch W. Werner, Texte 32; R. Brandscheidt, Licht 31; H. Blocher, Ésaïe 252.

47 Vgl. Jes 14,4.

48 Die LXX-Übersetzer deuten die Unterdrückung als wirtschaftliche Ausbeutung unter den Seleukiden, vgl. R. Troxel, Plunder 381 f. 390.

49 Vgl. Jer 28,2.

50 Vgl. AHW 309; CAD-H 34 unter *halālu* C. Daneben gibt es noch die Wurzel *alālu* »aufhängen«, die aber kaum mit dem hebräischen Lexem zusammenhängen kann. Hier geht es um das Aufhängen und Zur-Schau-Stellen von Personen, vgl. AHW 34; CAD-A 329–331.

51 So legte Tiglatpileser III. das Joch Assurs auf die unterworfenen Aramäer, vgl. TP Ann. 9:11: *ni-ri aš-šur En-ia* [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 27].

52 Vgl. A. Ruwe/U. Weise, Joch 281 f.

53 Vgl. A. Ruwe/U. Weise, Joch 283.

54 Vgl. A. Ruwe/U. Weise, Joch 291.

55 Vgl. hierzu H. Wildberger, Jesaja 375; P. Wegner, Approaches 242.

altbabylonischen Texten von Mari belegt ist.⁵⁶ Dieses Lexem deutet die Praxis an, dass Kriegsgefangene vor allem zum Herbeischleppen von Lasten eingesetzt worden sind.⁵⁷ Hinzu kommt, dass mitunter auch ein Bezug zu akk. *zabālu* »tragen« zu finden ist, zumal sich dieses Wort des Öfteren mit der Herrschaftsmetapher des »Jochs« im assyrischen Kontext verbindet.⁵⁸ Außerdem trägt dieses Lexem zusammen mit dem Wort *tupšikku* die Bedeutung »Frondienst leisten«.⁵⁹ Insofern könnte es sich bei der biblischen Redeweise um eine Art Gegenpropaganda zur assyrischen Gewaltherrschaft handeln.

- 3) Das Wort מַטֵּה »Stab« ist hier als Unterdrückungswerkzeug zu sehen. JHWH selbst hat nach Jes 10,5 Assyrien als Strafwerkzeug eingesetzt, das aber die von Gott gesetzten Grenzen überschritten hat, so dass es anschließend selbst zerstört werden muss. Das Wort מַטֵּה »Stab« wird zudem in Jes 10,5 noch mit שֵׁבֶט »Stock« verbunden. In Jes 9,3 wird somit die Beauftragung Assyriens durch JHWH revidiert, als Strafwerkzeug an Israel zu handeln. Auf das Ende der Gewaltherrschaft verweist schließlich noch Jes 14,5, wobei wiederum beide Worte gebraucht werden. JHWH übernimmt somit die Kontrolle und straft denjenigen, der nicht weiß, wie er mit seiner ihm von Gott gegebenen Macht umgehen soll. Das hebräische Wort מַטֵּה könnte vielleicht mit dem akk. Lexem *mittu* »Götterwaffe« zusammenhängen, wobei diese Götterwaffe in neuassyrischer Zeit in der Hand des Königs geführt werden konnte.⁶⁰
- 4) Das Wort שֵׁבֶט »Stock« kann entweder der Stock zur Züchtigung sein – wie bei einem Hirten oder Erzieher –, oder es kann der Herrscherstab des Treibers sein, also des Machthabers, der seine Macht – symbolisiert durch den Herrscherstab – zur Unterdrückung der Untergebenen einsetzt. Auch dieses hebräische Wort hat mit *šabbiṭu* »Stab, Zepter« ein akk. Kognat, wobei dieses Wort mit der Unterwelt und dem Gott Nergal verbunden wird und damit negativ aufgeladen ist.⁶¹

Da diese Bilder der Unterdrückung sehr allgemein gehalten sind, lässt sich über die tatsächliche Unterdrückung Israels nichts Konkretes sagen. Ebenso wird nicht näher ausgeführt, wie JHWH die Unterdrückungsinstrumente zerstören wird.

Bei diesem Wortfeld lassen sich aber viele lexikalische Verbindungslinien zu assyrischen Konzeptionen feststellen, so dass mitunter ebenfalls assyrische Idiomatik aufgegriffen worden ist.⁶² Sollte dies zutreffen, dann wird hier wiederum eine antiassyrische Gegenpropaganda entwickelt.

⁵⁶ Vgl. AHW 999; CAD-S 4.

⁵⁷ Ikonographisch werden gelegentlich Israeliten als Zwangsarbeiter bei assyrischen Bauarbeiten dargestellt.

⁵⁸ Vgl. A. Ruwe/U. Weise, Joch 299.

⁵⁹ Vgl. AHW 1500; CAD-Z 3.

⁶⁰ Vgl. AHW 664; CAD M-II 147f.

⁶¹ Vgl. AHW 1119; CAD Š-I 10.

⁶² Zumindest im Jesajabuch werden die Wörter שֵׁבֶט; מַטֵּה explizit in Jes 10,5–6 mit der assyrischen Gefahr verbunden, vgl. U. Becker, *Messias* 244 Anm. 31. Zu einer Verbindung der Metaphorik des Jochs mit der assyrischen Unterdrückung vgl. M. de Jong, *Isaiah* 138.

5. Tag Midians in Jes 9,3

Durch die Zerstörung der Unterdrückungsinstrumente wiederholt sich offenbar der »Tag Midians«. Mit dem »Tag Midians« könnte vielleicht an die Gideon-erzählung gedacht sein.⁶³ Der Richter Gideon hat nach Ri 7–8 mit nur wenigen Kriegern die überlegene Streitmacht der Midianiter in der Jesreelebene erfolgreich bezwungen. Hier könnte somit eine Tradition aus dem Nordreich aufgenommen worden sein, was das nordisraelitische Kolorit des Dankliedes Jes 9,1–4 noch zusätzlich unterstreicht. Mit der Gideon-Tradition wird theologisch zumindest der Untergang eines offenbar übermächtigen Feindes gedeutet. Durch das Eingreifen JHWHs kann selbst ein zahlenmäßig weitaus überlegener Feind geschlagen werden. Gerne wird behauptet, dass Jes 9,3 schon die Gideontradition aus Ri 6–8 gekannt hat, wie folgende Beobachtungen angeblich nahelegen würden.⁶⁴ Insofern sollen diese Beobachtungen kritisch bewertet werden:

- 1) In der Gideontradition geht es ebenfalls um Finsternis. Nach Ri 6,25–27 zerstört Gideon den Altar Baals in der Nacht, wobei in Ri 6,25.27 das Lexem לַיְלָה »Nacht« verwendet wird. Allerdings geht es in der Gideontradition gar nicht darum, dass die Israeliten in Finsternis leben. Lediglich die Zerstörung des Altars wird aus begreiflichen Gründen in der Nacht durchgeführt.
- 2) In beiden Textkomplexen wird das Thema »Ernte« eingespielt. Nach Ri 6,11 war Gideon gerade bei der Weizenernte, als der Engel JHWHs zu ihm kam. In Jes 9,2 freut man sich angesichts der Ernte. Allerdings sind auch hier die lexikalischen Bezüge minimal. Denn nach Ri 6,11 drischt Gideon lediglich Weizen (חֶבֶט). Von קְצִיר »Ernte« ist in der Gideontradition nirgendwo die Rede.
- 3) In beiden Texten wird das Thema Königtum behandelt. Nach Ri 8,22–23 lehnt Gideon die Königswürde ab. Nur JHWH soll über das Volk herrschen. In Jes 9,5 ist ebenfalls kein lexematischer Hinweis auf Königsherrschaft zu finden. Eine direkte wörtliche Wiederaufnahme fehlt aber, so dass auch diese Beobachtung nicht überzeugt.
- 4) In der Gideontradition geht es ebenfalls um Beute. Nach Ri 6,4–5 verheeren die Midianiter zur Erntezeit das Land und lassen keine Lebensmittel mehr übrig. Nach Ri 8,24–25 machen hingegen die Israeliten große Beute. Zumindest bei dieser Beobachtung ist mit dem Wort שָׁלַל »Beute« in Ri 8,24–25 ein lexikalischer Anhaltspunkt gegeben. Ob dies für ein intertextuelles Beziehungsgefüge ausreicht, bleibt dahingestellt.
- 5) Vielleicht reflektieren die Thronnamen in Jes 9,5 die Gideon-erzählung. In Ri 6,13 ist von כָּל-נִפְלְאוֹתָיו »all seinen Wundern« die Rede, was mit dem Namen פְּלֵא יוֹעֵץ »Wunderplaner« verbunden werden könnte. Ri 6,12 bezeichnet Gideon zudem als גִּבּוֹר הַחַיִּל »starken Held«, was sich im Namen אֵל גִּבּוֹר »Starker-Gott« widerspiegeln könnte. Schließlich baut Gideon in Ri 6,24 für JHWH einen Altar, den er יְהוָה שָׁלוֹם »JHWH des Friedens« nennt, was an den Namen שֵׁר-שָׁלוֹם »Herrscher des Friedens« erinnert. Auch wenn hier dieselben Wörter verwendet werden, sind doch die Bezüge nicht zwingend. Falls ein Autor/Redaktor bewusst auf eine ihm vorlie-

63 Vgl. T. Wagner, Herrschaft 226f.

64 Vgl. zum Folgenden vor allem J. Olivier, Midian 147–149.

gende Tradition hätte anspielen wollen, wären klarere sprachliche Verbindungslinien zu erwarten.

- 6) Darüber hinaus lassen sich beide Bedrohungen bestens miteinander vergleichen. Auch die Assyrer sind eine massive Bedrohung für die Freiheit und Unabhängigkeit Israels. Sie sind wie die Kamelhorden der Midianiter den Israeliten militärisch weitaus überlegen. Nur mit der Hilfe JHWHs kann in beiden Fällen diese Gefahr bezwungen werden. Aber auch diese inhaltliche Beobachtung lässt sich nicht zwingend auf einen intertextuellen Bezug hin deuten.

Insgesamt sind die sprachlichen und inhaltlichen Berührungspunkte zur Gideontradition nicht über jeden Zweifel erhaben. Hinzu kommt, dass in Jes 9 von Gideon überhaupt keine Rede ist. Bei der biblischen Redeweise vom »Tag Midians« könnte es sich zudem lediglich um einen Sieg gegen einfallende Protobeduinern handeln.⁶⁵ Insofern sollte man beide Texte nicht vorschnell miteinander verbinden. Allerdings zeigt die Bezugnahme auf den »Tag Midians« ein Doppeltes: Zum einen kann die Finsternis-Licht-Metaphorik bei Jesaja nicht anthropologisch nur im Blick auf die Erlösung des Einzelnen hin gedeutet werden. Es geht hier vielmehr um die geschichtliche Befreiung aus Feindesnot und um die überraschende Wende, wie dies am »Tag Midians« geschehen ist, was auch immer damit gemeint ist. Zum anderen ist JHWH für diese Befreiungstat letztendlich verantwortlich, auch wenn menschliches Mitwirken nicht ausgeschlossen ist.

Die Vernichtung wird mit dem Verb תהת »zerbrechen« ausgedrückt, das etymologisch vielleicht mit dem akk. Wort *ḥattu* »Schrecken, Panik« verbunden werden kann.⁶⁶ Dadurch, dass der Schrecken JHWHs auf die Feinde fällt, kann die feindliche Unterdrückungsmacht ausgeschaltet werden. Dieser Schrecken »fällt« (*maqātu*) auf die Feinde, er wird auf den Gegner »gelegt« (*nadû*) oder »ausgeschüttet« (*tabāku*). Darüber hinaus wird das akk. Verb *ḥatû* »niederschlagen« in neuassyrischer Zeit explizit auf die Eroberung von Feindesland bezogen,⁶⁷ so dass hier Gegenpropaganda vorliegen könnte. Wie zuvor Assur Israel »niedergeschlagen« hat, so wird dies nun umgekehrt gelten. Das vormalige Bedrückungsverhältnis wird nun umgedreht.

6. Niedertrampeln in Jes 9,4

Vor allem das Wort סַנְיָ »Stiefel« ist für eine historische Verortung hilfreich. Es handelt sich um ein Lehnwort, das mit dem assyrischen Wort *šēnu* zusammenhängt. Dieses Lexem wird meist als ein hoher Schnürschuh der Soldaten verstanden.⁶⁸ Mit diesem wird offenbar die militärische Überlegenheit der assyrischen Soldaten ange-

65 Vgl. W. Groß, Richter 392. Insofern erübrigen sich weitergehende Spekulationen um das von Gideon abgelehnte, aber von seinem Sohn angenommene Königtum, vgl. U. Berges, Jesaja 122 f., zumal die Texte in Ri 6–9 nicht aus einem Guss sind. Man müsste folglich annehmen, dass der Verfasser von Jes 9 bereits den Endtext vor sich hatte.

66 Vgl. AHW 336; CAD-H 150 f. Zu dem Lexem תהת mit der Bedeutung »zerbrechen« im Jesajabuch vgl. Jes 7,8; 8,9; 9,3; 30,31; 31,4.

67 Vgl. AHW 336; CAD-H 151.

68 Vgl. AHW 1213 f. Vgl. hierzu auch H. Wildberger, Jesaja 376; R. Brandscheidt, Licht 33; W. Beuken,

deutet, die überall Angst und Schrecken eingeflößt haben.⁶⁹ Während an anderen Stellen im Jesajabuch das gebräuchlichere Wort נַעַל »Schuh, Sandalen« steht, soll hier offenbar bewusst die Unterdrückung durch die assyrischen Soldaten dargestellt werden.⁷⁰

Allerdings bezeichnet das assyrische Wort *šēnu* lediglich eine Fußbekleidung, die aufgrund der Texte aus Leder gefertigt ist, und nicht notwendigerweise einen Stiefel. Hinzu kommt, dass es mit dem sumerischen Lehnwort *šubuppatum* ein anderes Wort für »Stiefel, Halbschuh« gibt.⁷¹ Trotz dieser Einwände hat es den Anschein, dass das Wort *šēnu* bzw. *mešēnum* das ältere Wort für Stiefel allmählich verdrängt hat.⁷² Das Verb סָאָן »einberstampfen« hängt mit demselben assyrischen Verb *šēnu* zusammen, das eigentlich nur »Schuhe anziehen« bedeutet,⁷³ während das Wort רַעַשׁ »dröhnen« zum einen auf das Schlachtengetöse verweist und zum anderen das Beben der Erde andeutet, das durch die Urgewalt des Stampfens bewirkt wird. Interessanterweise beschreiben die assyrischen Texte immer wieder, wie der assyrische Großkönig und sein Heer alles niederstampfen. So rühmt sich Tiglatpileser III., dass er wie ein Dreschschlitten die feindlichen babylonischen Gegner niedertrampelt. Hierfür wird das Allerweltsverb *šakānu* »stellen, setzen, legen« verwendet,⁷⁴ das aufgrund des komparativen Circumstantialis gewalttätig aufgeladen ist. Die Metapher vom »Niederstampfen« lässt sich somit bestens vor dem assyrischen Hintergrund verstehen.

7. Blutbad in Jes 9,4

Das hier verwendete Bild שְׂמָלָה מְגֹלְגָה בְּדָמִים »Mantel, der in Blut gewälzt/mit Blut besudelt ist« ist nicht leicht zu bestimmen. Schon das Partizip מְגֹלְגָה ist hinsichtlich seiner Ableitung schwierig. Meist wird dieses Partizip von einer Wurzel גִּל-I »rollen, wälzen« abgeleitet. Das Blut, in dem der Mantel gewälzt ist, könnte sich dann auf verschiedene Dinge beziehen:⁷⁵

- 1) Vielleicht ist das Blut des Feindes gemeint, der tödlich verletzt ist. Sein Mantel ist folglich schon von eigenem Blut befleckt. Dann wäre mit diesem Bild schon der Sieg über den Gegner ausgedrückt.
- 2) Darüber hinaus kann damit aber auch das Blut des vom Feind getöteten Soldaten im Blick sein. Dieses Blut ist somit vom Feind selbst vergossen worden und gegen seinen Mantel gespritzt.

Jesaja 248. Nach J. Oswalt, *Isaiah* 241 Anm. 4, ist aber nicht notwendigerweise »Stiefel« im Blick. Nach T. Wagner, *Herrschaft* 226, ist hier eine militärische Fußbekleidung gemeint.

69 Vgl. H. Seebass, *Herrscherverheißungen* 12.

70 Vgl. P. Wegner, *Approaches* 243 Anm. 18. Kritisch zu einer Verbindung mit der assyrischen Unterdrückungsmacht jedoch W. Werner, *Texte* 33.

71 Vgl. CAD Š-II 210 f.; M. Stol, *Art. Leder(industrie)* 539.

72 Vgl. M. Stol, *Art. Leder(industrie)* 540; M. Stol, *Art. Schuh(werk)* 289.

73 Vgl. AHW 1214; CAD Š-II 292. Im Akkadischen wird ebenfalls eine *figura etymologica* verwendet: *še-e-ni a-na GİR^{II}-ka la ta-še-ni* (*Gilg XII 22*).

74 Vgl. TP Summ. 2:11–12: *áš-kun ... GIM da-a-a-áš-te* [H. Tadmor/S. Yamada, *Inscriptions* 100].

75 Vgl. hierzu W. Beuken, *Jesaja* 249.

- 3) Außerdem kann man dieses Bild auch metaphorisch deuten. Denn die rote Farbe ist ein Zeichen des Sieges. Der Sieger wälzte folglich seinen Mantel im Blut des Gegners, um seine Überlegenheit auszudrücken.

Ein in Blut gewälzter Mantel versinnbildlicht auf alle Fälle die von seinem Träger ausgeübte brutale Gewaltherrschaft. Hier wird zudem der Plural von Blut verwendet, was auf Blutflecken, mörderisch vergossenes Blut und folglich auf Blutschuld hindeutet.⁷⁶ Dieser Mantel ist somit nicht nur zufällig oder unabsichtlich mit Blut befleckt worden. Die singuläre Partizipialbildung מְגֹלְלָה mag vielleicht mit dem akk. Verb *galālu* »wälzen, rollen« zu verbinden sein, das zudem auch metaphorisch in militärischem Kontext verwendet werden kann.⁷⁷ In der assyrischen Kriegsmetaphorik wird das Bild vom Blutbad immer wieder besonders betont. So rühmt sich Tiglatpileser III., dass er mit dem Blut der Aramäer von Damaskus den Fluss rot gefärbt hat.⁷⁸ Außerdem habe er mit dem Blut seiner Gegner aus Urartu, Melid, Gurgum und Kummuhu den Sinzi-Fluss rot wie rötliche Wolle eingefärbt.⁷⁹ Es gehört folglich zur assyrischen Kriegsrhetorik, dass das assyrische Heer immer wieder ein unbeschreibliches Blutbad anrichtet. Insofern könnte gerade ein in Blut gewälzter Mantel dieses assyrische Bild widerspiegeln.

8. Verbrennen mit Feuer in Jes 9,4

Die Ausrüstung der Feinde wird in V. 4 mit Feuer zerstört. Meist wird vermutet, dass hier Vorstellungen vom sogenannten »Heiligen Krieg« eingespielt werden, mit dem Israel das Verheißungsland nach dem Josuabuch in Besitz genommen hat. Alles, was dem Feind gehört, muss somit dem Bann verfallen.⁸⁰ Die militärische Ausrüstung, die hier beschrieben wird, ist im Friedensreich, das vom Davididen beherrscht wird, ohnehin nicht mehr nötig. Ein blutbeschmierter Mantel ist darüber hinaus schon unbrauchbar geworden.⁸¹

Die Deutung von Stiefel und Mantel als Banngut ist jedoch zu Recht umstritten. Denn im Rahmen der Bannweihe sollte die Beute eigentlich zusammen mit den Feinden Gott geweiht werden. Hier wird aber nur die Beute genannt, die seltsam mager ausfällt. Es werden nur Stiefel und Mantel genannt. Dies wird gelegentlich so gedeutet, dass an dieser Stelle sogar eine Tendenz zur Humanisierung zu greifen wäre: Nur einige Kriegsgeräte werden dabei gebannt, während die Gefangenen und die sonstigen Beutegüter nicht in den Blick genommen werden.⁸² Angesichts der

⁷⁶ Vgl. R. Brandscheidt, Licht 33.

⁷⁷ Vgl. AHW 273: zorniges Rollen der Augen oder Niederwalzen durch Flut. Anders H. Barth, Jesaja-Worte 145, der das Partizip von einer Wurzel *GLL-II* »besudeln« ableitet.

⁷⁸ Vgl. TP Ann. 23:3'-4' [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 59].

⁷⁹ Vgl. TP Summ. 7:48 [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 122].

⁸⁰ Vgl. hierzu H. Barth, Jesaja-Worte 175 f.; W. Werner, Texte 33. Dagegen aber H. Seebass, Herrscherverheißungen 11 f., demzufolge die assyrischen Söldner sogar selbst ihre Schuhe verbrannt haben.

⁸¹ Die Zerstörung von Stiefel und Mantel kann auch nicht auf eine eilig vollzogene Flucht der Feinde hinweisen, da diese zumindest ihre Stiefel sicherlich angelassen hätten.

⁸² Anders hingegen R. Kilian, Jesaja 72, demzufolge diese Dinge für die gesamte feindliche Kriegsausrüstung stehen. Sie sind somit *pars pro toto* für die Bewaffnung des Feindes. Daraus folgt dann,

genannten Probleme mit der Deutung als Banngut soll im Folgenden eine andere Lösung stark gemacht werden. Beide Dinge können prototypisch für die assyrische Gewaltherrschaft und Unterdrückung stehen.⁸³ Die Zerstörung mit Feuer wird zudem des Öfteren in assyrischen Texten beschrieben. Gerade Tiglatpileser III. weist immer wieder darauf hin, dass er eroberte Städte und Länder »mit Feuer verbrannt« hat.⁸⁴ Auffälligerweise ähneln sich die biblische und die akkadische Redeweise sogar weitgehend hinsichtlich der Wortwahl. In beiden Fällen werden die Lexeme שָׂרַף bzw. akk. *šarāpu*⁸⁵ sowie אָש bzw. akk. *išātu*⁸⁶ verwendet. Zumindest die doppelte hebräische Ausdrucksweise מְאֹכֵלֵת אֵשׁ שָׂרַף »Brand, ein Fraß des Feuers« ist eigentlich nicht gefordert, erklärt sich aber dann, wenn hier bewusst ein akk. Idiom imitiert werden sollte. Die massive Zerstörung durch die Assyrer fällt somit auf diese wieder zurück.⁸⁷

II. DER JUDÄISCHE GEBURTSBERICHT MIT INTHRONISATION UND KÖNIGSORAKEL

In Jes 9,5–6 wird von der Gattung des Danklieds auf die Geburt und Inthronisation eines Davididen übergegangen. Auf diese Ereignisse wird in 5cd ausweislich der vergangenheitlichen *wayyiqtol*-Formen zurückgeblickt. Deshalb sind auch die beiden *x-qatal* von 5ab nicht mehr *perfecta prophetica* wie zuvor. Sie sind vielmehr als vorzeitig aufzufassen.⁸⁸ Die beiden Handlungen in 5cd sind zudem ausweislich der unterschiedlichen Verbformationen von der Geburt zeitlich abzurücken.⁸⁹

Durch die passive Formulierung in 5ab ist Gott implizit für die berichteten Ereignisse verantwortlich, auch wenn er nicht direkt wie zuvor angesprochen wird. Das einleitende וְ ist nicht mehr eine begründende Konjunktion wie zuvor, sondern sorgt für Emphase.⁹⁰ Die Begründung für die Befreiung aus politischer Unterdrückung ist ohnehin bereits gegeben und muss nicht durch den Geburtsbericht nachgereicht werden. Es verwundert daher nicht, dass nirgendwo der Neugeborene mit der Befreiung aus der Unterdrückung verbunden wird. In 5ab findet sich allerdings nur ein fragmentarischer Geburtsbericht. Hier fehlen die Eltern des Kindes und die

dass alle übrigen Kriegsgeräte freilich auch zerstört werden sollen. Eine solche Maximallösung gibt der Text aber nicht her.

83 Vgl. R. Brandscheidt, Licht 33.

84 Vgl. hierzu nur TP Ann. 14*:8.10.12: *ina IZI áš-ru-up* [H. Tadmor/S. Yamada, Inscriptions 49]. Zu der Formel *ina išāti ašrup*, die typisch für Kriegsbeschreibungen der assyrischen Großkönige von Tiglatpileser I. bis Sargon II. ist, danach aber durch das Idiom *ina girri qamú* ersetzt wird, vgl. auch CAD-I/J 230.

85 Vgl. AHW 1185. Für die Zerstörung von Städten, Ländern, Palästen etc. wird gerne das Idiom *ina išāti šarāpu* verwendet, vgl. CAD Š-II 51f.

86 Vgl. AHW 392f.; CAD-I/J 227–233.

87 Hier ist ausweislich der Verbformation zukünftig zu übersetzen. Denn das *w-qatal* kann nur frequentative oder futurische Bedeutung haben, vgl. H. Barth, Jesaja-Worte 147. Aufgrund dieser Progressform deutet H. Irsigler, Beobachtungen 20, den Abschnitt Jes 9,1–6 insgesamt als futurisch.

88 Zur vergangenheitlichen Deutung von Geburt und Inthronisation vgl. auch W. Beuken, Jesaja 249.

89 Gegen H. Wildberger, Jesaja 379 f.

90 Vgl. W. Beuken, Jesaja 249.

Angabe des Namensgebers. 5d ist zudem unpersönlich formuliert. Auf diese Weise bleibt der Geburtsbericht auf die unterschiedlichen Interpretationen hin offen, was auch die spätere messianische Deutung erleichtert. Die Formulierung des Geburtsberichts ist zudem auffällig. Hier wird in beiden Aussagen *passivum divinum* und ein nachgestelltes betontes לָנוּ verwendet. Auf diese Weise wird unterstrichen, dass der Neugeborene eine Aufgabe gegenüber dem ganzen Volk zu erfüllen hat.⁹¹

Fraglich ist, ob sich die Geburt des Thronfolgers auf Jes 7,14 bezieht, ob somit die Immanuelverheißung jetzt in Erfüllung gegangen und nun das dem Davididen Ahas versprochene Zeichen eingelöst worden ist. Oft wird in dem zweifachen לָנוּ ein Bezug zu Jes 7,14, vor allem zum Namen Immanuel »Gott ist mit uns« gezogen,⁹² auch wenn hier eine andere Präposition verwendet wird. Für die Bezugnahme beider Verse aufeinander könnte noch sprechen, dass in Jes 7,14 JHWH ein Zeichen »geben« soll, während JHWH in Jes 9,5 einen Sohn »gibt«. Der Neugeborene wäre somit das »gegebene« Zeichen. Die Verheißung von Jes 7,14 kann auf der Ebene des Endtextes des Jesajabuches mit der Geburt des Davididen gemäß Jes 9,5 in Erfüllung gegangen sein. Ob allerdings seit jeher dieser Bezug von den Texten angezielt worden ist, ist damit noch lange nicht gesagt. In 5ab liegt jedenfalls ein rückblickender Geburtsbericht vor. Durch die Geburt des Thronfolgers ist zudem die dynastische Erbfolge gesichert. Der Bund zwischen JHWH und dem Davidhaus hat folglich Bestand auch in die nächste Generation hinein. Auf diese Weise ist die Weltordnung gesichert, wofür das bestehende Königtum ein sichtbarer Garant ist.

Die Aussagen in 5cd entstammen vermutlich der Jerusalemer Königsideologie. In 5c verweist der Ausdruck עַל-שִׁכְמוֹ הַמְּשָׁרָה וְהָיָה הַמְּשָׁרָה »und es ist (gelegt) geworden die Herrschaft auf seine Schulter« auf die Investitur des neuen Königs.⁹³ Wie das dazugehörige Ritual ausgesehen hat, kann nicht mehr bestimmt werden. Vielleicht ist ein Macht-symbol auf die Schultern des neuen Königs gelegt worden. Der zuvor in V. 3 genannte מִטָּה שִׁכְמוֹ wird jedenfalls in V. 5 durch die Herrschaft des neuen Davididen abgelöst. Da der neue Herrscher aus der Daviddynastie sein Amt als Stellvertreter JHWHs ausübt, wird durch seine Herrschaft der Stab auf der Schulter des Volkes zerbrochen. Wie die Herrschaft des Davididen aussieht, wird nicht näher ausgeführt, zumal hier mit dem Wort מְשָׁרָה »Herrschaft« ein Hapaxlegomenon vorliegt. Der Autor hat offenbar bewusst auf die Bezeichnung als Königsherrschaft verzichtet. Das Wort מְשָׁרָה »Herrschaft« hängt zudem etymologisch mit dem letzten Thronnamen שֶׁר-שָׁלוֹם zusammen. Vielleicht soll die Idiomatik in 5c bereits auf diesen Thronnamen hinweisen. Außerdem ist der Kontext des Jesajabuches aufschlussreich. Denn nach dem Jesajabuch sollte eigentlich nur JHWH den Titel מֶלֶךְ »König« führen.⁹⁴ Insofern wird

91 Eine Demokratisierung der Königsvorstellung muss nicht hinter dieser Redeweise stehen; gegen U. Berges, Jesaja 122.

92 Zu einer inhaltlichen, nicht notwendigerweise literarischen, Beziehung zwischen Jes 7,14 und Jes 9,5–6 vgl. W. Werner, Texte 43 f.; C. Seitz, Isaiah 86 f.; U. Berges, Jesaja 123; H. Irsigler, Beobachtungen 20; W. Beuken, Jesaja 250; U. Becker, Messias 247; H. Blocher, Ésaïe 256.

93 Vgl. hierzu auch R. Kilian, Jesaja 73.

94 Vgl. U. Berges, Jesaja 122; G. Goswell, Shape 108. Zu JHWH als König im Jesajabuch: Jes 6,5; 24,23; 33,22; 41,21; 43,15; 44,6; 52,7. Ähnlich W. Beuken, Jesaja 251; P. Wegner, Approaches 244. Nach T. Wagner, Herrschaft 225, wird jedoch der Königstitel im Jesajabuch auch auf irdische Herrscher bezogen. E. Waschke, Stellung 354, weist zudem darauf hin, dass aufgrund der Thronnamen trotz der terminologischen Differenzierung keine Abschwächung gegenüber den Ansprüchen der Jerusa-

hier der Davidide offenbar aus Respekt nicht ebenfalls König genannt, um eine gewisse Unterordnung unter JHWH auszudrücken. Der hier inthronisierte Herrscher ist folglich der Stellvertreter des göttlichen Königs JHWH, sein bevollmächtigter Sachwalter auf Erden.⁹⁵ Insofern muss mit dieser Ausdrucksweise keine Abwertung des irdischen Königtums verbunden sein. Hier wird vielmehr das irdische Königtum in Beziehung zum himmlischen Königtum JHWHs gesetzt. Darüber hinaus könnte auf den assyrischen Begriff *šarru* »König, Fürst« angespielt werden: Der Davidide wäre dann ein Kontrast zum aktuellen assyrischen Großkönig, der seine Macht auf Gewalt gründet und nicht friedvoll herrscht.⁹⁶

Die in 5d aufgeführten vier Thronnamen⁹⁷ drücken die Art der Herrschaft des Davididen aus. Allerdings ist nicht klar, ob sie sich auf den Herrscher selbst oder auf Gott beziehen, der durch die Herrschaft des Davididen auf die in den Thronnamen beschriebene Art und Weise wirken wird. Vor allem der Thronname אָבִי עַד »Mein-Vater-(ist)-Ewigkeit« ist auf Jerusalemer Königsideologie transparent.⁹⁸ Nach der Natanverheißung gilt JHWH zum einen als der Vater des Herrschers (2 Sam 7,14 אָבִי לְאָב אֲדֹהֶיךָ לְלוֹ לְאָב), zum anderen wird der ewige Bestand der Dynastie beschworen (2 Sam 7,16 עַד-עוֹלָם). Der Träger des Namens verweist folglich auf die nicht mehr aufheb- bare ewige Vaterschaft JHWHs, der mit seinem Volk auf ewig verbunden ist. So wie JHWHs Zusage der Vaterschaft auf ewig währt, soll auch die Dynastie ewigen Bestand haben.⁹⁹

Im abschließenden V. 6 wird das schon in den Thronnamen anvisierte Regierungsprogramm des Davididen noch näher ausgedrückt. Hier werden die zentralen Begriffe aus V. 5 מְשָׁרָה »Herrschaft« und שְׁלוֹם »Frieden« aufgegriffen und weitergeführt. Das Konzept von מְרִבָּה »Vermehrung« ist zudem aus V. 2 entlehnt. In V. 6 bezieht sich demnach die »Vermehrung« auf das Volk, das zahlenmäßig sich immer mehr ausbreiten soll. Der inthronisierte Davidide hat folglich die Aufgabe, für die »Vermehrung« des Volkes Sorge zu tragen. Das *nomen rectum* der Constructusverbindung מְרִבָּה הַמְשָׁרָה ist dementsprechend als ein *genitivus subjectivus* zu verstehen. Bei dieser Inter-

lemer Königsideologie festzustellen ist. Nach W. Werner, Texte 38, wird zudem durch das Wort מְשָׁרָה das Verhältnis des Herrschers zu JHWH als Subordination bestimmt. Kritisch hierzu aber R. Carlson, Character 132.

95 Vgl. H. Wildberger, Jesaja 380.

96 Vgl. hierzu R. Carlson, Character 133, wonach der Davidide ein Gegenkönig zum assyrischen *šarru rābū* und seine מְשָׁרָה eine Gegenherrschaft zur assyrischen *šarrūtu* ist. Ähnlich T. Wagner, Herrschaft 225, wonach der Davidide »als Friedensherrscher ein Gegenüber zum auf Expansion unter Einsatz militärischer Mittel angelegten assyrischen Herrscher« darstellt. Zum Lexem *šarru*, das sich gerne auf ausländische Herrscher bezieht, vgl. AHW 1188–1190; CAD Š-II 76–105.

97 P. Wegner, Re-Examination 111, vermutet hingegen nur zwei Thronnamen. Nach R. Carlson, Character 133–135, lassen sich diese Thronnamen mit neuassyrischen Parallelen vergleichen. Ähnlich auch T. Wagner, Herrschaft 223–227.

98 Ein Bezug zu neuassyrischen Königstitulaturen ist hingegen nicht nötig, vgl. J. Roberts, Child 118, gegen R. Carlson, Character 134, derzufolge der assyrische Großkönig nur *abu*, aber nicht אָבִי עַד ist. P. Wegner, Re-Examination 110, deutet diesen Thronnamen als »father of eternity«, wobei er allerdings den Buchstaben *y* kaum schlüssig erklären kann.

99 Vgl. auch J. Goldingay, Name 242, der einen Bezug zu Ps 89,27–28 zieht. J. Blenkinsopp, Isaiah 250, verbindet den Namen »ewiger Vater« mit dem Herrscher, der als Vater sein Volk regiert. Ähnlich auch H. Wildberger, Jesaja 383; H. Barth, Jesaja-Worte 170.

pretation wäre die Herrschaft des Davididen für die Vermehrung verantwortlich.¹⁰⁰ Eine andere Möglichkeit wäre es, das *nomen rectum* als *genitivus obiectivus* zu deuten, also »zur Vermehrung der Herrschaft (des Davididen)«. Dann kreist die Herrschaft aber nur noch um sich selbst, und hat nicht die Funktion, dass sie zur Mehrung des Volkes verhilft. Darüber hinaus wäre der logische Anschluss an das Danklied zuvor nicht mehr gegeben.

Mit der Volksvermehrung in Jes 9,2.6 könnte auch die Wiederherstellung Israels angezeigt sein. Die verlorenen Gebiete werden wieder zurückkehren. Die hier anvisierte Größe des Volkes spielt zudem die Verhältnisse des Salomonischen Großreichs ein.¹⁰¹ In 2b wird der restituierten und vermehrten Nation zusätzlich Freude zugesprochen. Auch dieser Erzählzug findet sich neben der Menge des Volkes im Zusammenhang der Königsherrschaft Salomos.¹⁰² Die beiden Segensverheißungen des großen Volkes und des Lebens in Freude lassen sich somit mit Jerusalemer Königsideologie verbinden.

In 6b wird die Ewigkeitsaussage aus dem dritten Thronnamen insofern aufgegriffen, als hier durch einen negativen Nominalsatz ausgeschlossen wird, dass es ein Ende auf dem Thron Davids und seiner Königsherrschaft geben könnte. Die beiden Worte כִּסֵּא »Thron« und מַמְלָכָה »Königsherrschaft«, die hier verwendet werden, stützen sich auf die Natanverheißung. Dort wird beiden Objekten ebenfalls ewiger Bestand zugesichert.¹⁰³ Da in der Natanverheißung Gott selbst die Festigkeit von Thron und Königtum zusichert, wird JHWH aufgrund des intertextuellen Beziehungsgefüges ebenfalls das Subjekt der beiden Infinitivsätze sein.¹⁰⁴ Hierfür sprechen zudem noch weitere Argumente:

- 1) Auch andernorts ist es JHWH, nicht der König selbst, der das Königtum der Davididen festigt.¹⁰⁵
- 2) Beide Verben כּוֹן »festigen«¹⁰⁶ und סָעַד »stützen«¹⁰⁷ haben außerdem in den Psalmen vor allem Gott als Subjekt, was folglich hier ebenso anzunehmen wäre.
- 3) Schließlich verweist der Schlussvers rückblickend auf den Eifer JHWHs, der das eben Ausgesagte durchführen wird.

Aus alledem folgt: JHWH festigt das davidische Königtum und stützt es durch Recht und Gerechtigkeit. Das Objekt der beiden Infinitivsätze »sie« ist feminin und kann sich nur auf das feminine Wort מַמְלָכָה »Königsherrschaft« beziehen. Die Festigung des davidischen Throns verwundert hier ohnehin nicht, da JHWH ausweislich der Thron-

100 Ähnlich W. Beuken, Jesaja 254: »Der Begriff ›Vermehrung‹ schließt sich dagegen an das Hauptthema der V 2–4 an, die zahlenmäßige Ausbreitung des Volkes.«

101 1 Kön 3,8.

102 1 Kön 4,20. Vgl. R. Brandscheidt, Licht 29.

103 2 Sam 7,13. H. Barth, Jesaja-Worte 174 f., weist daraufhin, dass beide Objekte fast ausschließlich in den David-Salomo-Erzählungen zu finden sind. Insofern ist hier die Herrschaft über Gesamtisrael im Blick.

104 Vgl. auch W. Beuken, Jesaja 254.

105 2 Sam 5,12; 7,12.13.16; 1 Kön 2,46; 2 Chr 17,5.

106 Mit Gott als Subjekt in Ps 7,10; 9,8; 10,17; 37,23; 40,3; 48,9; 65,7.10; 68,10.11; 74,16; 78,20; 87,5; 89,5.22; 90,17; 99,4; 103,19; 119,90.133; 147,8.

107 Mit Gott als Subjekt in Ps 18,36; 20,3; 41,4; 94,18; 119,117. Einzige Ausnahme: Ps 104,15. H. Seebass, Herrscherverheißungen 10, weist darauf hin, dass V. 6 ein existierendes Königtum voraussetzt. Von einer Neukonstitution nach dem Exil kann folglich keine Rede sein.

namen gerade den neuen Herrscher tatkräftig unterstützen und ihn zu wunderbarer Amtsführung befähigen wird. Neu in 6b ist die Aussage, dass JHWH die Herrschaft des Davididen durch »*Recht und Gerechtigkeit*« festigt.¹⁰⁸ Gerade am Anfang des Jesajabuchs werden diese Dinge schmerzlich vermisst.¹⁰⁹ Auf diese beiden Grundprinzipien ist zudem der Thron JHWHs gebaut.¹¹⁰ Ähnliches soll nun für die Herrschaft des Davididen gelten. JHWH stellt dessen Thron auf die gleichen Prinzipien, auf denen sein göttlicher Thron steht.

Die zugesagte Hilfe JHWHs gilt *מֵעַתָּה וְעַד-עוֹלָם* »*von nun an bis in Ewigkeit*«. Durch diesen Schlusspunkt wird die Dauerhaftigkeit noch zusätzlich betont, die bereits im *אָבִי־עַד* »*Vater der Ewigkeit*« in 5d bzw. dem *אֵין-קֵץ* »*ohne Ende*« in 6b ausgedrückt ist. Der Heilswende unter dem neuen Davididen wird also ein dauerhafter Bestand zugesichert. Das Wort für »*Ewigkeit*« unterscheidet sich jedoch vom dritten Thronnamen, wo *עַד* statt *עוֹלָם* gesetzt wird. In V. 6 wird außerdem neben *מְשָׁרָה* »*Herrschaft*« das Lexem *מְמַלְכָה* »*Königsherrschaft*« verwendet, auf das bei den Thronnamen in V. 5 noch aus Respekt vor dem königlichen JHWH verzichtet worden ist. Beide Änderungen könnten damit zusammenhängen, dass hier im Gegensatz zu V. 5 traditionelle Jerusalemer Königsterminologie aufgegriffen worden ist.

Es lässt sich folgendes Ergebnis festhalten: In V. 5–6 wird dezidiert Jerusalemer Königsideologie rezipiert. Hier ist aufgrund der Verwendung von expliziten Idiomem aus 2 Sam 7¹¹¹ und Ps 89¹¹² ein Herrscher aus dem Davidhaus im Blick, der bereits geboren ist. In seinem Wirken bricht eine Heilszeit an, da er das Volk vermehren wird und auf diese Weise als Beauftragter JHWHs die von Gott in V. 2 angestoßene Vermehrung weiterführt. Auf die Unterordnung gegenüber JHWH weist auch das nur in V. 5–6 belegte Wort *מְשָׁרָה* »*Herrschaft*« hin.

III. DER KOLOPHON

Im Kolophon 6c wird auf die *קִנְיָה* JHWHs verwiesen.¹¹³ Mit diesem »*Eifern*« ist eigentlich keine verwerfliche emotionale Eigenschaft gemeint, sondern hier wird der exklusive Anspruch JHWHs auf sein Volk betont. Das Eifern JHWHs kann positive wie negative Auswirkungen haben.¹¹⁴ Zum einen rettet JHWH aufgrund seines Eifers sein Volk aus allen Gefahren, zum anderen vollzieht er ein Strafgericht. Beide Seiten der einen Medaille des Eifers JHWHs sind im Jesajabuch belegt. Das Idiom »*Eifern*«

108 Nach G. Goswell, Shape 109, können sich die Präpositionalausdrücke entweder auf JHWH oder auf den Davididen als Träger von Recht und Gerechtigkeit beziehen.

109 Vgl. Jes 1,27; 5,7. Aufgrund der idiomatischen Entsprechung zu Jes 5,7 könnte hier kompositionell ein Rahmen um die Immanuelschrift Jes 5–9 gelegt worden sein, vgl. W. Beuken, Jesaja 254 f.

110 Ps 89,15.

111 Vgl. auch G. Goswell, Shape 108; A. Prokhorov, Denkschrift 170 f.

112 Nach E. Waschke, Stellung 364, zeigt darüber hinaus der Königspsalmsalm 2 eine gewisse Nähe zu Jes 9,1–6.

113 Nach H. Seebass, Herrscherverheißungen 14, liegt hier späte Terminologie vor. Kritisch hierzu A. Ruwe/U. Weise, Joch 298 Anm. 90. Fraglich ist, ob man nur aufgrund des *yiqtol* in 6c eine zukünftige Deutung des gesamten Abschnittes annehmen muss, so W. Werner, Texte 25, zumal dieser Satz auch als zusammenfassender Kolophon gedeutet werden kann.

114 Vgl. H. Wildberger, Jesaja 385 f. Zum »*Eifer*« Gottes vgl. auch E. Gaß, Thronende 198–200.

JHWHs *der Herrscharen*« findet sich auch in Jes 37,32 in einem ebenfalls antiassyrischen Kontext und bezieht sich dort auf die Errettung Judas vor dem Assyriekönig Sanherib. Es scheint folglich eine geprägte Aussage zu sein,¹¹⁵ welche die Verlässlichkeit der Weissagung besonders betonen will. JHWH setzt sich somit mit all seiner Kraft und Macht für Israel ein.

Vielleicht sollte man 6c als einen zusammengesetzten Nominalsatz deuten, nämlich »*der Eifer JHWH Zebaots ist es, der solches tut*«. ¹¹⁶ Dann würde 6c die progressive Dauer der Handlung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausdrücken. In diesem Fall ist folglich nicht ein zukünftiges Handeln JHWHs anzusetzen. Dann erübrigt sich zum einen die einseitig zukünftige Deutung von Jes 8,23b–9,6,¹¹⁷ zum anderen die Verbindung mit einem Messias, der in der Zukunft dank des Eifers JHWHs kommen wird. Hier wird vielmehr ganz allgemein betont, dass der Eifer JHWHs andauernde Auswirkungen hat und zwar in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft.

Der abschließende Satz 6c unterstreicht auf alle Fälle emphatisch das Handeln JHWHs und verstärkt die Aussage dieses Textes. Es ist JHWH allein, der für die Heilswende verantwortlich ist, nicht der allseits gepriesene Thronfolger. Außerdem wird durch diesen Kolophon unmissverständlich klargemacht, dass es JHWH ist, der hinter allem steht. Mit 6c wird nun endlich derjenige genannt, auf den der Wechsel von Finsternis zum Licht zurückgeführt werden darf. Während JHWH in V. 2–3 in Du-Rede angesprochen wird, bleibt er zunächst noch versteckt und tritt erst im abschließenden Kolophon an die Öffentlichkeit.

LITERATUR

- Alt, Albrecht: Jesaja 8,23–9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag, in: Ders. (Hg.): *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*. Bd. 2, München (Beck) 1953, 206–225.
- Bagg, Ariel M.: *Die Assyrer und das Westland. Studien zur historischen Geographie und Herrschaftspraxis in der Levante im 1. Jt. v. u. Z.* (OLA 216), Leuven (Peeters) 2011.
- Barth, Hermann: *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1977.
- Becker, Uwe: *Der Messias in Jes 7–11. Zur »Theopolitik« prophetischer Heilserwartungen*, in: Gillmayr-Bucher, Susanne (Hg.): *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres* (FS Georg Hentschel) (EThS 90), Würzburg (Echter) 2006, 235–254.
- Becking, Bob: *Der Text von Jes 9,2a*, in: ZAW 92 (1980) 142–145.
- Beitzel, Barry J.: *The Via Maris in Literary and Cartographic Sources*, in: BA 54 (1991) 65–75.
- Berges, Ulrich: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br. (Herder) 1998.

115 Nach J. Blenkinsopp, *Isaiah 251*, ist dieser Satz hinzugefügt worden, um den Grund für diese wundersamen Taten anzugeben.

116 Vgl. H. Barth, *Jesaja-Worte 146*. Kritisch hierzu aber W. Werner, *Texte 24f*. Nach R. Young, *Hezekiah 158*, bezieht sich zudem die futurische Aussage in 6c lediglich auf das Königtum, aber nicht auf den gesamten Abschnitt.

117 So aber G. Goswell, *Shape 106*, obwohl nicht klar ist, ob sich die Aussage in 6c nur auf die Geburt des Davididen oder auch die zuvor beschriebene Befreiung des Volkes bezieht.

- Beuken, Willem A. M.: Jesaja 1–12 (HThK.AT), Freiburg i. Br. (Herder) 2003.
- Blenkinsopp, Joseph: Isaiah 1–39 (AncB 19), New York (Doubleday) 2000.
- Blocher, Henri: Ésaïe 9.1–6. Il est né, le divin enfant, in: *Théologie Évangélique* 8 (2009) 249–265.
- Brandscheidt, Renate: Ein großes Licht (Jes 9,1–6). Standortbestimmung zur Stärkung des Glaubens, in: *TThZ* 105 (1996) 21–38.
- Carlson, Ruth A.: The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is. IX 1–6, in: *VT* 24 (1974) 130–135.
- Cole, Dan P.: Archaeology and the Messiah Oracles of Isaiah 9 and 11, in: Coogan, Michael D./Exum, J. Cheryl/Stager, Lawrence E. (Hg.): *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology* (FS Philip J. King), Louisville (Westminster John Knox) 1994, 53–69.
- Collins, John J.: Isaiah 8:23–9:6 and its Greek Translation, in: Voitila, Anssi/Jokiranta, Jutta (Hg.): *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls* (FS Raija Sollamo) (JSJ Supplements 126), Leiden (Brill) 2008, 205–221.
- Elgavish, David: The Division of the Spoils of War in the Bible and in the Ancient Near East, in: *ZABR* 8 (2002) 242–273.
- Eshel, Hanan: Isaiah viii 23. An Historical-Geographical Analogy, in: *VT* 40 (1990) 104–109.
- Gaß, Erasmus: »Der in den Himmeln Thronende lacht über sie.« (Ps 2,4) Konkretionen göttlicher Emotionen im Alten Testament, in: *MThZ* 66 (2015) 194–207.
- Goldingay, John: The Compound Name in Isaiah 9:5(6), in: *CBQ* 61 (1999) 239–244.
- Gosse, Bernard: Isaiah 8.23b and the three great Parts of the Book of Isaiah, in: *JSOT* 70 (1996) 57–62.
- Goswell, Gregory: The Shape of Messianism in Isaiah 9, in: *WThJ* 77 (2015) 101–110.
- Greger, Barbara: Das »galil der Völker« – Jes 8,23, in: *BN* 51 (1990) 11–12.
- Groß, Walter: Richter (HThK.AT), Freiburg i. Br. (Herder) 2009.
- Irsigler, Hubert: Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des »Immanuel« in Jesaja 7–11, in: Hoppe, Rudolf/Busse, Ulrich (Hg.): *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien* (FS Paul Hoffmann) (BZNW 93), Berlin (deGruyter) 1998, 3–23.
- Jong, Matthijs de: Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies (VT.S 117), Leiden (Brill) 2007.
- Kilian, Rudolf: Jesaja 1–12 (NEB-AT 17), Würzburg (Echter) 1986.
- Meshel, Zeev: Was there a Via Maris?, in: *IEJ* 23 (1973) 162–166.
- Olivier, J. P. J. (Hannes): The Day of Midian and Isaiah 9:3b, in: *JNSL* 9 (1981) 143–149.
- Oswalt, John N.: *The Book of Isaiah Chapters 1–39* (NICOT), Grand Rapids (Eerdmans) 1986.
- Prokhorov, Alexander V.: The Isaianic *Denkschrift* and a Socio-Cultural Crisis in Yehud. A Rereading of Isaiah 6:1–9:6[7] (FRLANT 261), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2015.
- Roberts, John J. M.: Whose Child is This? The Speaking Voice in Is 9:5, in: *HThR* 90 (1997) 115–130.
- Ruwe, Andreas/Weise, Uwe: Das Joch Assurs und *jhwbs* Joch. Ein Realienbegriff und seine Metaphorisierung in neuassyrischen und alttestamentlichen Texten, in: *ZABR* 8 (2002) 274–307.
- Sauer, Georg: Jesaja 8,23–9,6. Ein Text zum Königs-Krönungs-Ritual in Juda, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 2 (1998) 381–391.
- Seebass, Horst: Herrscherverheißungen im Alten Testament (BThSt 19), Neukirchen-Vluyn (Neukirchner) 1992.
- Seitz, Christopher R.: Isaiah 1–39 (Interpretation), Louisville (Westminster John Knox) 1993.
- Stol, Marten: Art. Leder(industrie), in: *RIA VI*, Berlin 1984, 527–543.
- Ders.: Art. Schuh(werk), in: *RIA XII*, Berlin 2011, 288–292.

- Tadmor, Hayim/Yamada, Shigeo: The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria (RINAP 1), Winona Lake (Eisenbrauns) 2011.
- Troxel, Ronald L.: Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah, in: *Bibl.* 83 (2002) 375–391.
- Vieweger, Dieter: »Das Volk, das durch das Dunkel zieht ...« Neue Überlegungen zu Jes (8,23aßb) 9,1–6, in: *BZ NF* 36 (1992) 77–86.
- Wagner, Thomas: Gottes Herrschaft. Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1–9,6) (VT.S 108), Leiden (Brill) 2006.
- Waschke, Ernst J.: Die Stellung der Königstexte im Jesajabuch im Vergleich zu den Königspsalmen 2, 72 und 89, in: *ZAW* 110 (1998) 348–364.
- Wegner, Paul D.: Another Look at Isaiah viii 23b, in: *VT* 41 (1991) 481–484.
- Ders.: A Re-Examination of Isaiah ix 1–6, in: *VT* 42 (1992) 103–112.
- Ders.: What's New in Isaiah 9:1–7?, in: Firth, David G./Williamson, Hugh G. M. (Hg.): *Interpreting Isaiah. Issues and Approaches*, Nottingham (Apollos) 2009, 237–249.
- Weippert, Helga: Art. Lampe, in: *BRL*, Tübingen ²1977, 198–201.
- Werner, Wolfgang: Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker (FzB 46), Würzburg (Echter) 1982.
- Wildberger, Hans: Jesaja 1–12 (BK-AT X/1), Neukirchen-Vluyn (Neukirchner) 1972.
- Young, Robb Andrew: *Hezekiah in History and Tradition* (VT.S 155), Leiden (Brill) 2012.