

Israel im Jesajabuch

Reinhard G. Kratz (Göttingen)

Eine der zentralen Fragen der Religionsgeschichte Israels und Judas lautet, wie sich das Israel der Geschichte zum Israel des »Glaubens und Bekennens« im Alten Testament (M. Noth) verhält. Während das Alte Testament den Eindruck erweckt, dass das Israel des »Glaubens und Bekennens« der historischen Größe des Reiches Israel vorausgehe und folglich der theologische Sprachgebrauch älter sei als der politische,¹ setzt sich in der Wissenschaft zunehmend die Erkenntnis durch, dass es sich tatsächlich umgekehrt verhält und aus der Bezeichnung des Nordreiches der Name des Gottesvolkes geworden ist.² Der Bedeutungswandel lässt sich zum ersten Mal bei den Propheten greifen³ und hat auch im Buch Jesaja seine Spuren hinterlassen.⁴ Der Name »Israel« taucht hier in einer großen Variationsbreite auf, die aufs engste mit der Geschichte der jesajanischen Prophetie und den verschiedenen Stadien der Entstehung des Buches zusammenzuhängen scheint. Diesen Zusammenhang möchte ich in drei Schritten ein wenig zu erhellen versuchen, indem ich zunächst (1) den über das Ganze des Buches Jesaja verstreuten Gottestitel »der Heilige Israels«, anschließend (2) die vor allem im Zweiten Jesaja verwendete Volksbezeichnung »Jakob-Israel« und schließlich (3) den vor allem im Ersten Jesaja belegten politischen Gebrauch des Namens »Israel« handle.

I. DER HEILIGE ISRAELS

»Der Heilige Israels« will nicht recht in das Bild passen, das sich die Wissenschaft vom Buch Jesaja gemacht hat. Dass der Gottestitel sowohl in Jes 1-39⁵ als auch in Jes 40-66⁶ vorkommt, verträgt sich nicht mit der

1 Vgl. unter dieser Voraussetzung DANELL, *Studies*.

2 KRATZ, *Israel*.

3 ROST, *Israel*; für die exilisch-nachexilische Zeit WILLIAMSON, *Concept*.

4 HØGENHAVEN, *Gott*.

5 קדוש ישראל: 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19; 30,11.12.15; 31,1; 37,23; קדוש יעקב: 29,23 (par. אלהי ישראל); mit Suffix: 10,17 (קדושו); vgl. אלהי ישראל: 17,6; 21,10.17; 24,15; 29,23; 37,16.21; אביר ישראל: 1,24; אור ישראל (par. קדושו): 10,17. Ob auch der »Fels Israels« in 30,29 eine Gottesbezeichnung ist, erscheint eher fraglich.

üblichen Teilung zwischen Erstem und Zweitem Jesaja. Der Titel repräsentiert keinen spezifisch proto- oder deuterojesajanischen Sprachgebrauch, sondern die Sprache des ganzen Jesaja in seiner vorliegenden, kanonischen Gestalt. Doch an der literarischen Unterscheidung zwischen Erstem und Zweitem Jesaja führt aus den bekannten sprachlichen und historischen Gründen kein Weg vorbei. So ist man gezwungen, etwas genauer hinzusehen und die Verwendung des Gottstitels »der Heilige Israels« literarhistorisch zu differenzieren.⁷

Am leichtesten lassen sich Bedeutung und Herkunft in Jes 40-55 (und 60) ermitteln. Hier steht der fragliche Gottstitel durchgehend für den Gott des Heils. »Der Heilige Israels« ist der Erlöser Israels und Zions,⁸ der sein Volk und Zion verherrlicht,⁹ sowie der Schöpfer und König Israels, der Israel und Zion von Mutterleib geschaffen hat und auch im gegenwärtigen Heilsgeschehen als Schöpfer tätig ist.¹⁰ Als solcher ist er der »Gott Israels« und der ganzen Erde – *Jhwh* Zebaoth ist sein Name.¹¹

Die Verwendung des Titels und sein semantisches Umfeld geben zu erkennen, dass mit »Israel« das Gottesvolk als Ganzes, ohne jede weitere Differenzierung, gemeint ist.¹² Besonders die Rede vom Schöpfer Israels verweist auf die enge Beziehung zwischen Gott und Volk. Die Metapher gehört zum Repertoire der Erwählungsterminologie im altorientalischen Königsorakel.¹³ Im Zweiten Jesaja ist sie vom erwählten König auf das erwählte Volk und in Jes 49 (V. 1-6.7) auf den erwählten Knecht¹⁴ übertragen. Dementsprechend hat sich die Rolle des Königsgottes gewandelt. Nach altorientalischem (nordwestsemitischem) Verständnis gilt er als der Herr über die ganze Erde, der die Welt erhält, indem er das Chaos

6 קדוש ישראל: 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5; 60,9.14; mit Suffix: 43,15 (קדושכם); 49,7 (קדושו); vgl. אלהי ישראל: 41,17; 45,3.15; 48,1.2; 52,12.

7 Vgl. WILLIAMSON, Isaiah, mit der wichtigen Beobachtung, dass der Titel weder in Tritojesaja (nur 60,9.14) noch in der sog. Jesajaapokalypse, Jes 24-27, eine Rolle spielt (ebd., 25-27).

8 Jes 41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 49,7 und 54,5 (vgl. 60,14).

9 Jes 55,5 (vgl. 49,7b) und 60,9.14.

10 Jes 41,16.20; 43,1.3; 43,15 (vgl. 41,21; 44,6); 54,5.

11 Jes 41,17; 45,3.15; 48,2; 52,12; 54,5.

12 Die Auffassung von ROST, Israel, 91, dass die Gottesbezeichnungen für die Frage nach der Bedeutung »Israels« in Deuterojesaja nichts ergäben, vermag ich nicht zu teilen. Faktisch mögen in Deuterojesaja »nur die Nachkommen Judas«, »Juda und die jüdische Gola« (ebd., 92, aufgrund von Jes 48,1 und 46,13) und in Tritojesaja »nur die Gemeinde der jüdischen Rückwanderer« (ebd., 93, aufgrund von Jes 60,16 und 59,20) oder sonst irgendeine Auswahl im Blick sein, dem Anspruch nach ist ganz Israel gemeint.

13 KRATZ, Kyros, 110-112.

14 Nach einer Glosse in Jes 49,3 handelt es sich auch bei ihm um »Israel«.

bändig und den Regen spendet.¹⁵ Hier ist er der König über Israel geworden, der Babel und die Chaldäer ins Chaos versinken lässt (43,15) und sich als einziger Gott erweist, indem er das Gottsein der Götter bestreitet (41,24) und dafür das gerettete Israel als Zeugen aufruft (44,6). Schöpfer und König ist der Heilige Israels insofern, als er Israel seit jeher zu seinem Eigen gemacht hat und es als Erlöser und Retter in gleicher Weise erneut zu seinem Eigen macht: *Jhwh* ist der Gott Israels und Israel das Volk *Jhwhs*, so könnte man den Befund mit der so genannten Bundesformel zusammenfassen, die in dem Titel »der Gott Israels« anklingt. Das Heil, das Israel vom Heiligen Israels erfährt, hebt geschehenes Unheil auf und stellt ein früheres, zerbrochenes Gottesverhältnis wieder her. Das alles unterscheidet die Verheißungen Deuterjesajas von den Prophetien der klassischen, altorientalischen (und israelitischen) Heilspropheten. Diese klingen in manchen Gattungen und Redewendungen Deuterjesajas nach, sind aber gänzlich neu geformt und mit anderem Inhalt gefüllt.

Der fragliche Gottstitel und ihm verwandte Epitheta¹⁶ begegnen vor allem im Bereich von Jes 40–48, der Grundschrift des Deuterjesajabuches,¹⁷ und werden vorwiegend in geprägter, formelhafter Sprache verwendet. Die Stereotypie wirft die Frage nach der Herkunft des Titels auf, wofür zwei Möglichkeiten in Betracht kommen: eine ältere kultische Tradition oder die literarische Abhängigkeit von Texten außerhalb oder innerhalb des Jesajabuchs.

Eine kultische Tradition fällt allerdings so gut wie aus. Von den drei Belegen in den Psalmen, die dafür gern in Anspruch genommen werden,¹⁸ sind zwei (Ps 78,41 und 89,19) mit Sicherheit, und einer (Ps 71,22) mit großer Wahrscheinlichkeit derart spät, dass man ihnen für die Vorgeschichte des Titels kaum etwas entnehmen kann. Zwar ließe sich ins Feld führen, dass das positiv besetzte Attribut der Heiligkeit schon dem ugartischen El und so vermutlich auch dem israelitisch-judäischen *Jhwh* von Anfang an eigen war.¹⁹ Doch was sich aus der westsemitischen Tradition nicht erklärt, ist die Fixierung der Heiligkeit Gottes auf Israel, schon gar nicht auf Israel als Gottesvolk in Juda.²⁰ Darin aber liegt das Proprium

15 Vgl. KRATZ, Mythos.

16 In Frage kommen Jes 41,20; 43,3.14f.; 47,4.

17 Aus der Reihe fällt die gelegentliche Zusammenstellung des Heiligen Israels mit Zion (54,5; 60,9.14) als dem Ort des heimgekehrten Gottesvolkes, die sich diversen Fortschreibungen verdankt. Vgl. STECK, Israel und Zion; anders HERMISSON, Jakob und Zion; DERS., Einheit.

18 Vgl. WILLIAMSON, Book, 42; DERS., Isaiah, 32f.

19 Vgl. SCHMIDT, Königtum, 28f.

20 Treffend VAN SELMS, Expression, 261: »something has to happen in history before God can be called the God of Israel«.

des Titels, das schwerlich zum Urgestein Israels gehört,²¹ sondern sich erst allmählich entwickelt hat und in Deuterocesaja schon sehr weit fortgeschritten ist. Näher als eine alte kultische Tradition liegt daher die literarische Abhängigkeit.

Die nächste literarische Parallele findet sich nicht im Jesaja-, sondern im Jeremiabuch, und zwar in dem großen Babelorakel Jer 50–51 (50,29; 51,5). Zu diesem Text weist Deuterocesaja eine Reihe bemerkenswerter Bezüge auf.²² Wie in Jer 50–51 begegnet der Titel »der Heilige Israels« auch in Jes 40–55 nicht selten im Kontext von Aussagen über Babel und die anderen Völker.²³ Wie Israel unter Babel und den Völkern gelitten hat, so soll es jetzt über sie triumphieren. Doch das literarische Verhältnis ist nicht leicht zu bestimmen, auch wenn manches dafür spricht, dass Jeremia der gebende und Deuterocesaja der nehmende Teil ist. In jedem Fall setzen sowohl Jer 50–51 als auch Jes 40–55 die Unheilswissagung voraus, die sich in Jes 1–39 mit dem Heiligen Israels verbindet, und stellen ihr die Verheißung der Wiedergutmachung entgegen. Mit oder ohne den Umweg über Jer 50–51 bestätigt sich somit die alte Vermutung, dass die Formulierung des Zweiten vom Ersten Jesaja beeinflusst ist.²⁴ Dass es sich nicht um dieselbe literarische Ebene handeln kann, ist evident. Ob der Zweite Jesaja jedoch zunächst nur in Kenntnis oder von Anfang an als Fortschreibung von Jes 1–39 verfasst wurde, sei dahingestellt.

Der Ursprung des Gottstitels »der Heilige Israels« ist somit in Jes 1–39 zu suchen. Doch stimmt dies keineswegs für alle Belege.²⁵ Nicht ursprünglich ist der Titel in den Heilswissagungen des Ersten Jesaja, die auf der Linie des Zweiten liegen oder noch darüber hinausgehen.²⁶ Hier ist es Assur, das die Vergeltung trifft, doch klingen in dem dankbaren Jubel über den Schöpfer und Retter Israels und Zions deutlich die Formulierungen Deuterocesajas an. In der Regel ist das ganze Volk im Blick. Wie im hinteren Teil des Zweiten Jesaja, dem sogenannten Tritocesaja (Jes 56–66), werden die Umkehr, die Rettung und der Jubel gelegentlich

21 So z. B. WILDBERGER, Jesaja, 23f.; VAN SELMS, Expression, 268. An eine alte kultische Tradition denkt auch HØGENHAVEN, Gott, 15f.17f., aber (gegen C. Westermann) ohne den Gegensatz zur kanaänischen Vorgeschichte (ebd., 197f.).

22 Vgl. WILLIAMSON, Book, 41f. u. ö.; KRATZ, Anfang.

23 Jes 43,14f. und 47,4; ferner 41,14–16; 43,3f.; 45,11a.12f.; 49,7; 55,5; 60,9.14.

24 ROST, Israel, 91; WILLIAMSON, Book, 45.

25 Zur Differenzierung vgl. auch ROST, Israel, 36–40; HØGENHAVEN, Gott, 14f.

26 Jes 10,17.20–23; 12,1–6; 17,7–8; 29,19.22–23; 37,23; »Gott Israels« in 17,6; 21,10.17; 24,15; 29,23; 37,16.21. Zum Nachtragscharakter dieser Stellen vgl. BARTH, Jesaja-Worte, 28–34 (10,17), 35–41 (10,20–23), 90 (17,7f.), 292–294 (29,19.22f.); BECKER, Jesaja, 234 (29,19.22f.); zu 12,1–6 vgl. STECK, Heimkehr, 75.80, und ausführlich in DERS., Studien, 22–24.42–43.229ff.; zu den deuterocesajanischen Einflüssen in 12,1–6 und Jes 36–39 bes. WILLIAMSON, Book, 118–123.189–211.

aber auch auf die Gruppe der Armen (29,19) oder einen Rest Israels (10,20–23) begrenzt, dessen sich der Heilige Israels²⁷ *pars pro toto* annimmt.

Gäbe es nur diese Belege, müsste man annehmen, der Titel »der Heilige Israels« sei vom Zweiten in den Ersten Jesaja eingedrungen. Doch das ist eindeutig nicht der Fall. Die Verheißung setzt hier wie dort die ältere Gerichtsbotschaft Jesajas voraus, und auch in ihr ist von dem »Heiligen Israels« die Rede. Hier bringt er kein Heil, sondern Unheil, weil er selbst (1,4; 30,11) oder sein Wort (5,24; 30,12) »verachtet« (פָּסַח [pi.]) und »verworfen« (סָנַח) wurde, weil mit seinem Plan nicht ernstlich gerechnet (5,19), sein Wille nicht befolgt (30,15) und auf ihn nicht geschaut wurde (31,1). Als heilig erweist sich *Jhwh* für Israel dadurch, dass Israel der Sünde gegen Gott bezichtigt wird, die er nicht durchgehen lässt, sondern ahndet.

In dieser Verwendung des Gottestitels nimmt sowohl das traditionelle Attribut der Heiligkeit als auch der Name Israel eine sehr spezielle Bedeutung an. Die Heiligkeit kommt in der westsemitischen Tradition jedem Hochgott zu und wird dementsprechend auch im Trishagion von Jes 6,3 *Jhwh* von den himmlischen Wesen, den Seraphim, zugerufen: »Heilig, heilig, heilig ist *Jhwh* Zebaoth«. Doch ebenso wie in Jes 6 dient die Heiligkeit an den Stellen, an denen der Gottestitel im Kontext der Gerichtsaussage steht, als Maßstab, an dem die Sünde des Volkes gemessen wird: Je höher die Heiligkeit Gottes, desto größer die Sünde gegen Gott. Auf der anderen Seite wird dadurch auch der Name Israel im Gottestitel in besonderer Weise qualifiziert. Als *nomen rectum* der Constructus-Verbindung ist Israel unmittelbar auf das *nomen regens* bezogen und dem Heiligen als sein Volk zugeordnet: Je enger die Verbindung, desto größer die Verpflichtung Israels gegenüber dem Heiligen. *Jhwh* und Israel sind in dem Titel eine unüberbietbare, aber auch verhängnisvolle Beziehung eingegangen. Israel ist das Volk Gottes, das um der Heiligkeit *Jhwhs* willen zum Untergang verurteilt ist.

Ist der Ursprung des Titels also im Ersten Jesaja, bei dem Jesaja von Jerusalem, zu suchen? Die Forschung ist sich weithin einig, dass die Verwendung des Gottestitels im Kontext der Gerichtsaussage jesajanisch sei, und mit wenigen Ausnahmen (1,4; 5,19.24)²⁸ besteht in der Tat kein Grund, den Titel literarkritisch auszuschneiden.²⁹ Doch ob der Titel authentisch ist, hängt nicht (allein) an seiner Ursprünglichkeit in den fraglichen Texten,

27 »Der Gott Israels« in 17,6; »der Starke Israels« im Rahmen des (sekundären) Läuterungsgerichts an Zion-Jerusalem in 1,24.

28 Vgl. BECKER, Jesaja, 140f.142f.188; zu 1,4b und 5,24b auch WILLIAMSON, Isaiah, 28f.; zu 5,24b BARTH, Jesaja-Worte, 115f.

29 Anders LORETTZ, Prolog. Vgl. dagegen WILLIAMSON, Book, 43–45.

sondern an der Ursprünglichkeit der Texte selbst. Jesajanisch ist er nur dann, wenn man annimmt, Jesaja von Jerusalem sei ein Unheilsprophet gewesen und die ältesten Gerichtsworte gingen mehr oder weniger wörtlich auf ihn zurück. Diese Annahme ist jedoch in neuerer Zeit mit gewichtigen Gründen mehrfach angezweifelt worden.³⁰

Auch der Titel selbst nährt die Zweifel. Sowohl das Konzept der Heiligkeit als Folie für das totale Gericht *Jhwhs* über Israel als auch die Verwendung des Namens Israel als Chiffre für das Gottesvolk ist bei einem jüdischen Propheten des 8. Jh. v. Chr. mehr als verwunderlich. Beides ist singulär und ohne jede religionsgeschichtliche Analogie. Und für beides fehlt vor dem Niedergang des Reiches Israel jede historische Veranlassung.³¹ Dasselbe Problem stellt sich übrigens auch dann, wenn man – gestützt auf die drei späten Belege in den Psalmen – eine ältere kultische Tradition annimmt, da auch in ihr der Gebrauch des Israel-Namens in Juda der Erklärung bedürfte.

Ob der Titel »der Heilige Israels« im Kontext der Unheilsaussage von Jesaja selbst stammt, ist also nicht ohne weiteres ersichtlich, doch ist er hier zweifellos ursprünglich. Die Constructus-Verbindung bindet das traditionelle Attribut der Heiligkeit Gottes (Jes 6,3) ausdrücklich an Israel und zieht auf diese Weise Israel als Gottesvolk zur Verantwortung gegenüber seinem Gott. Auf dieser Grundlage greifen auch die späteren Heilsverheißungen im Ersten wie im Zweiten Jesaja (und in Jer 50–51) auf den Titel zurück. Die Frage, wie und durch wen der Gottestitel in den Ersten Jesaja gelangt ist, hängt hingegen davon ab, wer für die Unheilsprophetie und die Einführung des Namens »Israel« in das Jesajabuch verantwortlich ist.

30 So vor allem von BECKER, Jesaja; auf seine Weise auch HØGENHAVEN, Gott, 77–112. Vgl. KRATZ, Propheten, 54f.57–63. Die Differenzen zwischen den Worten Jesajas und ihrer schriftlichen Fassung werden auch von BARTHEL, Prophetenwort, 456–459, im einzelnen etwa auch 152f.191.192f. u. ö., wahrgenommen. Um dennoch an der Authentizität der Denkschrift festhalten zu können, greift Barthel zu der Hilfskonstruktion, dass sich der Ausdruck *הַעַם הַזֶּה* »dieses Volk« in Jes 6–8 (ursprünglich) nur »auf jenen Teil der jüdischen Bevölkerung bezieht, der mit der anti-assyrischen Politik und den Umsturzplänen Rezins und Pekachs sympathisierte und folglich in Opposition zum davidischen Königshaus stand« (ebd., 201f.). Das steht allerdings im Widerspruch zu der Auskunft, dass in der Endgestalt primär »die gesamte Bewohnerschaft Judas oder zumindest Jerusalems« gemeint sei und der Ausdruck *הַעַם הַזֶּה* »die Bevölkerung des Nordreichs mit einschließt« (ebd., 107f.; vgl. 222f.).

31 Vgl. ROST, Israel, 41–43; sowie KRATZ, Das Neue; DERS., Propheten.

2. JAKOB-ISRAEL

Da die Gottestitel knapp die Hälfte aller Belege des Wortes »Israel« im Jesajabuch ausmachen, kann man schon jetzt den vorläufigen Schluss ziehen, dass Israel im Jesajabuch in erster Linie kein historisches, sondern ein theologisches Thema ist. Der Eindruck bestätigt sich, wenn man sich den Namen Israel und Jakob zuwendet, die, wie die Gottestitel, den ganzen Jesaja durchziehen. Die beiden Namen werden einzeln oder im Parallelismus gebraucht und bezeichnen, wenn nicht von den beiden Monarchien Israel und Juda die Rede ist, das Gottesvolk.

Wieder ist die Beleglage im Zweiten Jesaja am eindeutigsten. Abgesehen von einigen – fast durchweg späten – Stellen, an denen Israel oder Jakob allein vorkommen,³² herrscht die Doppelbezeichnung Jakob-Israel vor.³³ Aufschlussreich ist die Verteilung: Die Doppelbezeichnung begegnet ausschließlich im ersten Teil des Zweiten Jesaja, in Jes 40–48 und 49,1–6, während im Folgenden Zion-Jerusalem im Vordergrund steht, das gelegentlich mit dem Volk Israel oder Jakob identifiziert wird. Der Befund dürfte etwas mit der Entstehung des Zweiten Jesaja zu tun haben.³⁴ Mit der von B. Duhm eingeführten Zweiteilung von Deutero- und Tritojesaja³⁵ ist es dabei nicht getan. Außer der markanten Verteilung der Namen sprechen auch andere Gründe dafür, dass der literarische Kern von Deuterojesaja in Jes 40–48 liegt. An diesen Kern haben sich verschiedene Fortschreibungsschübe in Jes 49–54; 60–62 angeschlossen, die Zion-Jerusalem zum Thema haben, und weitere Ergänzungen in Jes 40–66, die daneben auch (wieder) das ganze Volk Israel,³⁶ eine abgesonderte Gruppe in Israel³⁷ oder eine Auswahl aus Israel und den Völkern³⁸ favorisieren und dafür in ihren Formulierungen sowohl auf Jes 40–48 als auch auf den Ersten Jesaja zurückgreifen.

32 Israel: 45,17.25; 46,13 (par. Zion); 49,3; 56,8; 63,7.16; 66,20; Jakob: 41,21 (Gottestitel »König Jakobs«); 45,19; 48,20; 49,26 (Gottestitel »der Starke Jakobs«); 58,1.14; 59,20 (par. Zion); 60,16 (=49,26).

33 40,27; 41,8.14; 42,24; 43,1.22.28; 44,1.5.21.23; 45,4; 46,3; 48,1.12; 49,5.6. Mit einigem guten Willen lassen sich auch 45,19.25 (im Rahmen des Abschnitts 45,18–25) unter diese Kategorie fassen.

34 S. o. Anm. 17 und vgl. dazu KIESOW, Exodustexte; KRATZ, Kyros; VAN OORSCHOT, Von Babel zum Zion.

35 Danach differenziert WILLIAMSON, Concept, 145–153, die Belege. Die Identifizierung von Jakob-Israel in Jes 40–48 mit der babylonischen Gola (ebd., 145) greift allerdings hier wie schon bei ROST, Israel, 92 zu kurz (s. oben, Anm. 12).

36 Vgl. 46,25 sowie 45,17; 63,7.16; Jakob in 45,19; 49,26 = 60,16; 58,1.14; Israel und Zion in 46,13; 59,20.

37 49,3 und die »Knechte« *Jhwhs* in Jes 65–66.

38 56,1–8; 66,18–21.

Doch was hat es mit der Doppelbezeichnung Jakob-Israel selbst auf sich? Mit Jakob ist die Vätergeschichte assoziiert, und die Zusammenstellung mit Israel führt auf die Umbenennung Jakobs in Gen 32,29 und 35,10. Es ist offensichtlich, dass die Verwendung des Namens Jakob für Israel in den Propheten und anderen Schriften des Alten Testaments auf dieser Tradition beruht.³⁹ Für den Zweiten Jesaja leuchtet dies auch unmittelbar ein. Jakob-Israel, der Vater der zwölf Stämme Israels (Gen 29–30), ist als der erwählte Knecht gezeichnet, der im Heilsorakel wie ein König berufen und dem unter Rückgriff auch auf die Schöpfungs- und die Exodustradition der Beistand Gottes zugesagt wird.⁴⁰ Der Rekurs auf den königlich berufenen Erzvater ist theologisches Programm. Es stellt die Gründung und Neugründung Israels als Gottesvolk in den Mittelpunkt. Nach der Katastrophe von 587 v. Chr., in der das Königtum und der Tempel untergegangen und die auf beidem beruhende Beziehung zu *Jhwh* als dem Gott Israels und Judas zerbrochen sind, setzt Jakob einen Neuanfang. Die verheißene Zukunft stellt sich auf diese Weise als Wiederholung des heilvollen Anfangs unter neuen Bedingungen dar, und zwar so, dass der Bruch stets vorausgesetzt und theologisch reflektiert ist.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, welche Vorgeschichte die Rezeption der Vätertradition im Jesajabuch hat. Denn auch der Erste Jesaja kennt den Namen Jakob⁴¹ und verwendet ihn wie Israel⁴² als Volksbezeichnung, gelegentlich parallel dazu.⁴³ Wie im Falle der Gottestitel sind unter diesen Belegen solche, die eindeutig nicht jesajanisch sind und sich im Umkreis des Zweiten Jesaja oder anderer, zeitlich nahestehender theologischer Konzepte bewegen.⁴⁴ Es handelt sich in der Hauptsache um Heilsverheißungen,⁴⁵ doch ist auch manche Unheilsweissagung deutlich nachgetragen.⁴⁶

Es mag erstaunen, doch was nach Abzug der eindeutig späten Stellen für den Ersten Jesaja an Erwähnungen Israels und Jakobs übrigbleibt, ist

39 Vgl. ZOBEL, יַעֲקֹב, ThWAT III, 752–777; ferner C. JEREMIAS, Erzväter.

40 Vgl. KRATZ, Kyros, 161–163; zum Verhältnis auch SCHMID, Erzväter, 266–270.

41 Jes 2,3.5.6; 8,17; 9,7; 10,20–22; 14,1; 17,4; 27,9; 29,22.

42 Jes 1,3; 4,2; 8,18; 11,16; 17,9; 19,24–25; 27,12; 30,29; 31,6; mit Unterscheidung der beiden Reiche 5,7; 7,1; 8,14; 11,12; 17,3; fraglich 9,7.11.13 (s. u.).

43 Jes 9,7; 10,20; 14,1; 27,6; vgl. auch 8,17.18; 17,3.4.

44 Zur Differenzierung vgl. ROST, Israel 32–40; HØGENHAVEN, Gott, 8–19.

45 Jes 2,2–5; 4,2; 10,20–22; 11,16; 14,1–2; 19,24–25; 27,6.9.12; 29,22f.; 31,6. Vgl. dazu BARTH, Jesaja-Worte 35–41 (10,20–23), 39 (4,2), 91f. (31,6), 292–294 (29,22f.); STECK, Heimkehr, bes. 62–64; DERS., Studien, 20–27 u. ö. (11,16; 27,12); DERS., Abschluß, 30.71.98f. (19,24–25); WILLIAMSON, Book, 125–127.144–155.157–183 (2,2–5; 11,16; 14,1–2; 27,6.9.12).

46 Jes 2,6; 17,4.9. Vgl. dazu BARTH, Jesaja-Worte, 207, Anm. 26 (17,9), 222f.287f. (2,6); BECKER, Jesaja, 274f. (17,1–6).

nicht gerade viel. Für Israel als Volksbezeichnung bleiben zwei Belege (1,3; 8,18), für Jakob bzw. Jakob-Israel ebenfalls allerhöchstens zwei (8,17 sowie 9,7 mit 9,11.13). Die Belege gelten als authentisch und werden dem Propheten des ausgehenden 8. Jh. v. Chr. zugeschrieben. Doch wie bei den Gottestiteln erhebt sich auch hier die Frage, was den Jesaja von Jerusalem dazu veranlasst haben soll, von Israel im Namen *Jhwbs* von »meinem Volk« (1,3) zu sprechen, auf den verborgenen Gott des Hauses Jakob zu hoffen (8,17), sich selbst und seine Kinder als Zeichen des Gottes vom Berg Zion in Israel zu verstehen (8,18) oder das Schicksal der beiden Reiche, Efraim (Manasse) und Juda (9,20), unter das Gottesgericht an Jakob-Israel zu subsumieren (9,7.11.13). Der Sachverhalt bereitet nicht nur in religionsgeschichtlicher Hinsicht Schwierigkeiten. Er verlangt vor allem nach einer Erklärung, woher der Jesaja des 8. Jh. von der Gleichung Jakob-Israel gewusst hat und warum er, und sei es noch so zurückhaltend, den Namen des Nordreiches Israel, das er als Feind Judas betrachtete (vgl. Jes 6–8), auf Juda anwendete.

In der Forschung wird diese Frage kaum gestellt, offenbar weil man der festen Auffassung ist, dass schon der Erste Jesaja die Vätergeschichte und die Umbenennung Jakobs in Israel wenigstens in ihrer ältesten (jahwistischen) Fassung gekannt habe. Die Umbenennung (Gen 32,29) macht Jakob-Israel zum Vater Judas (Gen 29,35), womit die beiden Monarchien Israel und Juda zu Brudervölkern werden. In der ältesten Exodusgeschichte wird »Israel« ohne jede weitere Differenzierung als Volk *Jhwbs* bezeichnet (»mein Volk« in Ex 3,7). Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt, um in Jakob-Israel, dem Vater Judas, das Volk Gottes zu erkennen, das die beiden Monarchien Israel und Juda umgreift und theologisch überhöht. Aus dem politischen ist so ein religiöser Begriff geworden.

Doch darf man diesen Bedeutungswandel schon im 8. Jh. als bekannt voraussetzen? Das Alter des Jahwisten, d. h. der literarisch ältesten Fassung der Väter- und der Exodusgeschichte, ist bekanntlich umstritten. Ich selbst neige zu einer diplomatischen Lösung: nicht zu alt und nicht zu jung, weder vor- noch nachstaatlich, sondern – sagen wir – die mittlere oder späte Königszeit, also grob geschätzt das 7. Jh.⁴⁷ Unter diesen Umständen kann aber der Jesaja von Jerusalem noch nichts von der Umbenennung Jakobs in Israel und der damit einhergehenden Umwandlung des Namens Israel in einen Volksbegriff gewusst haben. Man müsste schon eine mündliche Vorstufe annehmen, die alles das enthielt, was die älteste (jahwistische) Redaktion der Väter- und Exodusüberlieferung auszeichnet. Das ist möglich, aber schwerlich zu beweisen. Die

47 Zur näheren Begründung vgl. KRATZ, Komposition 269.279.294f.310f., zusammenfassend ebd., 319–323.

Israelitisierung des Stoffs ist eindeutig das Werk der Redaktion. Und selbst wenn man dem diplomatischen Vorschlag nicht folgen möchte und in der Frage der Datierung anders votiert, muss man sich dessen bewusst sein, dass dies keine durchschlagende Beweiskraft besitzt.

Die Gegenprobe anhand des übrigen Materials führt zum selben Ergebnis. Außerhalb der Vätergeschichte kommt der Name Jakob in den erzählenden Büchern des Alten Testaments nicht sehr häufig vor. In der Mehrzahl der Fälle begegnet er in der Trias der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob und dem Rückblick auf die Vätergeschichte.⁴⁸ Ansonsten ist die Umbenennung in Israel (Gen 32,29 und 35,10) entweder vorausgesetzt⁴⁹ oder es wird ausdrücklich auf sie verwiesen.⁵⁰ Für die Psalmen hat H. Spieckermann den Nachweis geführt, dass die Reminiszenzen an die Volksgeschichte und so auch die namentliche Erwähnung Israels und Jakobs in ein sehr spätes Stadium der Überlieferung gehören. Mit Ausnahme von Ex 15 findet er keinen vorexilischen Beleg.⁵¹

Bleiben die Propheten, insbesondere diejenigen, die Jesaja vorausgehen oder mit ihm gleichzeitig sind: Amos, Hosea und Micha. Das Material bedürfte dringend einer eingehenden Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann.⁵² Doch auch ohne sie ist deutlich, dass bei »Israel« der Sprachgebrauch schwankt und damit entweder das Nordreich oder das Gottesvolk aus Israel und Juda bezeichnet wird. Mit »Jakob« scheint dagegen durchgehend das Gottesvolk, also ganz Israel, gemeint zu sein: »Der Name Jakob bei den alttestamentlichen Propheten meint also eindeutig Israel als Gottesvolk, als Gemeinde JHWH's.«⁵³ Dieser Sprachgebrauch ist ohne Kenntnis der Vätergeschichte und Umbenennung Jakobs in Israel nicht vorstellbar. Somit kommen auch Amos, Hosea und Micha als unabhängige Zeugen für eine alte, dem Ersten Jesaja vorgegebene Tradition nicht in Betracht. Ihr Sprachgebrauch ist so erklärungsbedürftig wie der des Ersten Jesaja.

Um der Erklärung ein Stück näher zu kommen, möchte ich vorschlagen, von dem Dogma der jesajanischen Authentizität einmal abzusehen und den Blick auf die literarischen Relationen im Jesajabuch zu richten.

48 Ex 2,24; 3,6.15.16; 4,5; 6,3.8; 33,1; Lev 26,12; Num 32,11; Dtn 1,8; 6,10; 9,5.27; 29,12; 30,20; 34,4; Jos 24,4.32; 1 Sam 12,5; 2 Kön 13,23.

49 Mit dem Namen Israel für Jakob in Gen 34,7; 35,21.22; 37,3.13 u. ö. in Gen 37-50; Ex 1,1-5, mit Jakob für das Volk Israel in Num 24,19; Dtn 32,9, mit dem Doppelnamen Jakob-Israel in Ex 19,3; 2 Sam 23,1 und den poetischen Stücken Gen 49,2.7.24; Num 23,7.10.21.23; 24,5.17; Dtn 33,1-5.

50 1 Kön 18,31; 2 Kön 17,34.

51 SPIECKERMANN, Heilsgegenwart, 159-164.

52 Vgl. SEESEMANN, Israel und Juda, sowie ROST, Israel, 6-32.48-54; DANELL, Studies, 110ff.136ff.; HØGENHAVEN, Gott, 5-22; C. JEREMIAS, Erzväter; J. JEREMIAS, Jakob.

53 ZOBEL, יַעֲקֹב, ThWAT III, 772; zustimmend zitiert auch von J. JEREMIAS, Jakob, 270.

Und in der Tat ergeben sich auf diese Weise einige interessante Gesichtspunkte. Analysiert man die wenigen Belege im Ersten Jesaja, an denen die Namen Israel und Jakob das Gottesvolk als Ganzes bezeichnen und gemeinhin für ursprünglich gehalten werden (1,3; 8,17.18; 9,7), fällt sofort auf, dass sie an herausragenden Stellen des Buches stehen: an der Spitze des Proömiums in Kap. 1,⁵⁴ am Ende der Denkschrift Jes 6–8 in der Schlussnotiz Jes 8,16–18,⁵⁵ sowie am Kopf des Kehrversgedichts Jes 9,7–20 (10,28–34),⁵⁶ das einmal unmittelbar an die Denkschrift anschloss. Es handelt sich um Texte, die nicht irgendeinen Zug der jesajanischen Verkündigung

-
- 54 Wie in Ex 3,7 und den Visionen des Amos begegnet auch in Jes 1,3 »Israel« und »mein Volk« in Parallele. Die Echtheit des Mottos wurde des öfteren bestritten: BARTH, Jesaja-Worte, 219f.; BECKER, Jesaja, 176–192.
- 55 Jes 8,18 ist überaus komplex und voller literarischer Anspielungen: auf die Kinder (Pl.!) in Jes 7–8, die Rolle des Propheten als »Zeichen und Wunder« in Jes 20 (V. 3) sowie die Präsenz *Jhwbs* im Heiligtum in Jes 6,1. Die Differenzierung zwischen Israel (Efraim) und Juda, die in der Denkschrift Jes 6–8 gemacht wird, scheint aufgegeben zu sein, und so erstaunt es nicht, dass 8,18 von vielen als nachträgliche, im Zuge der Redaktion von Jes 6–8 zugesetzte Formulierung angesehen wird. Vgl. BARTHEL, Prophetenwort, 232f.; BECKER, Jesaja, 119f. Im Unterschied zu 8,18 sieht sich der Prophet in V. 17 nicht als Zeichen, sondern wendet sich selbst in einem persönlichen Bekenntnis an den verborgenen Gott. Das »Haus Jakob«, vor dem *Jhwbs* sein Angesicht verbirgt, kann dabei für zweierlei stehen: für das Volk Israel, dem der Prophet den Untergang ansagt, oder – wie im Amosbuch (Am 3,13; 9,8) – für den Kreis derjenigen, die das bevorstehende Gericht überstehen. Der fragliche Vers mag ursprünglich (BARTHEL, Prophetenwort, 228f.) oder nachträglich zugesetzt sein (BECKER, Jesaja, 117–119; BARTHEL, Prophetenwort, 235f.), in jedem Fall blickt er auf die Weissagungen der Denkschrift zurück und eröffnet eine neue Perspektive, in der die nationale Differenzierung der Denkschrift aufgegeben und das Schicksal Israels und Judas, in das der Prophet involviert ist, als das Schicksal des Hauses Jakob vorgestellt ist.
- 56 Jes 9,7 dürfte ehemals unmittelbar an Jes 8,16–18 angeschlossen haben (BARTH, Jesaja-Worte, 152–156.170–172). Die Wahl des Doppelnamens Jakob-Israel könnte von der Erwähnung Jakobs und Israels in Jes 8,17.18 veranlasst sein (anders BECKER, Jesaja, 120.154). In der Regel versteht man darunter das gleich anschließend erwähnte Nordreich (Efraim, Samaria) im Unterschied zu dem in 9,20 genannten Juda. Mir scheint es jedoch eher so, dass 9,7 als eine Art Kopfzeile gedacht ist, die das ganze Israel im Blick hat, das sich aus Efraim/Samaria und Juda/Jerusalem (vgl. 10,28–34 im Anschluss an 9,20), den beiden Söhnen Jakob-Israels, zusammensetzt. Ob in 9,11.13 mit »Israel« nur das Nordreich oder nicht auch hier das ganze Israel gemeint ist, hängt davon ab, wie genau man die Aussagen in der Geschichte Israels verorten zu können glaubt. Das Kehrversgesicht in 9,7–20 (+ 10,28–34) korrespondiert bekanntlich mit Jes 5,25–29. Während man die beiden Stücke früher gern miteinander verbunden und als unabhängige Worteinheit klassifiziert hat (BARTH, Jesaja-Worte, 31 [Anm. 90].109–117), setzt sich heute zunehmend die Einsicht durch, dass die konzentrischen Ringe um Jes 6–8 in Jes 5 und Jes 9–10 nicht erst in einem redaktionellen Willkürakt, sondern von vornherein für ihren Kontext gestaltet wurden (BLUM,

darstellen, sondern diese überschauen und theologisch reflektieren. In diesem Zusammenhang kommt denn auch dem Gebrauch der Namen Israel und Jakob eine besondere Bedeutung zu. Er bezieht die jesajanische Verkündigung, die sich an Juda und Jerusalem richtet und das Nordreich Israel (Efraim und Samaria) primär als Feindmacht kennt, auf die übergeordnete Größe des Gottesvolkes aus Israel und Juda.

Ob dieser (im Ersten Jesaja eher seltene) Sprachgebrauch auf den Propheten selbst zurückgeht oder nicht, ist umstritten, aber auch nicht ausschlaggebend. Entscheidend ist die Einsicht, dass der Sprachgebrauch keineswegs selbstverständlich ist und sich erst einer nachträglichen Deutung der jesajanischen Verkündigung verdankt. Er hat, soweit es Jakob betrifft, die Vätergeschichte und die Umbenennung des Erzvaters in der Genesis zur Voraussetzung. Aber auch das Jesajabuch selbst bot, soweit es den Namen Israel betrifft, einen wichtigen Anhaltspunkt: die Vereinigung der beiden Reiche, des Nordreichs Israel (Efraim und Samaria) und des Südreichs Juda (Jerusalem und Zion), unter dem göttlichen Gericht.

3. ISRAEL UND JUDA

Wie eingangs gesagt, kommt der Name »Israel« im Jesajabuch in vielen Verwendungsweisen und Bedeutungen vor, von denen ich um der Übersichtlichkeit willen einige schon in die größeren Kategorien eingeordnet und nur kurz gestreift habe. Doch auch in den größeren Kategorien lassen sich die Differenzen nicht beliebig reduzieren. Neben dem Gottestitel »der Heilige Israels« und der Bezeichnung des Gesamtvolkes als »Jakob-Israel« gibt es auch den politischen Sprachgebrauch: Israel als das Nordreich neben dem Südreich Juda.

Der eindeutigste Fall ist der Anfang der Prophetenlegende über den syrisch-efraimitischen Krieg in Jes 7,1: »Und es geschah in den Tagen des Ahaz, des Sohnes Jotams, des Sohnes Uzias, des Königs von Juda, da zog herauf Rezin, der König von Aram, und Pekach, der Sohn Remaljas,

Testament, Teil 1, bes. 555–557) bzw. durch überlegte Fortschreibung sukzessive entstanden sind (BECKER, Jesaja, 124–160). Dem Kehrversgedicht kommt dabei die Funktion einer Auslegung der Denkschrift zu: Es bringt auf den Begriff, was sich in Jes 6–8 und dem vorangestellten Weinberglied Jes 5,1–7 der Sache nach schon andeutet, das Gericht an ganz Israel. Die Deutung arbeitet mit vielfältigen Bezugnahmen auf Jes 5–8 und Anspielungen auf das Amosbuch. Diese sollen verdeutlichen, dass das eine Wort des einen Gottes, das durch den Mund der Propheten ergangen ist und im Volk auf Ablehnung stieß (5,24; 9,7), die eine unheilvolle Geschichte des einen Gottesvolkes Israel durchzieht. Vgl. dazu BLUM, Testament, Teil 2; zu Beziehungen zu Amos schon FEY, Amos und Jesaja; zur Komposition auch BARTHEL, Prophetenwort, 43–56.

der König von Israel nach Jerusalem, um gegen es Krieg zu führen«. Hier haben wir denselben Sprachgebrauch wie in den Königsbüchern vor uns, was auch kein Wunder ist, da Jes 7,1 wortwörtlich mit 2 Kön 16,(1.)5 übereinstimmt. Im weiteren Verlauf von Jes 7 wechselt die Terminologie: Für das Nordreich Israel stehen die geographische Bezeichnung Efraim und der Name der Hauptstadt Samaria.⁵⁷ Dementsprechend heißen die Bewohner Efraims in Jes 17,3 die »Söhne Israels«. Im Parallelismus erscheinen Israel (Efraim) und Juda in dem berühmten Weinberglied Jes 5 (V. 7) sowie in den Verheißungen Jes 11,12.13, Jakob(-Israel) und Juda in Jes 48,1 und 65,9. Von den »zwei Häusern Israels« ist in Jes 8,14 die Rede.

L. Rost hat die wegweisende These aufgestellt, dass Jesaja von Jerusalem in seiner Frühzeit bis zum syrisch-efraimitischen Krieg von Israel ausschließlich als Staat gesprochen habe und erst danach, »bestimmt durch religiöse Erkenntnisse«, dazu übergegangen sei, den Namen Israel auch seinem eigenen Volk in Juda beizulegen.⁵⁸ J. Høgenhaven hat diese These bestätigt, aber dahingehend präzisiert, dass der Zeitpunkt der semantischen Innovation nicht der syrisch-efraimitische Krieg, sondern der Untergang des Staates Israel im Jahre 722 v. Chr. gewesen sei, durch den der Name gewissermaßen frei wurde und auf Juda übergehen konnte.⁵⁹ Die These deckt sich mit unseren Beobachtungen, wonach der Gebrauch der Namen Israel und Jakob die jesajanische Verkündigung überblickt und das Schicksal der beiden Reiche als Geschichte des einen Gottesvolkes deutet. Die Frage ist aber, wo die semantische Entwicklung ihren Anfang nahm. Anders als Rost und Høgenhaven sehe ich diesen Anfang nicht erst bei den Volksbezeichnungen oder den Gottestiteln. Die semantische Entwicklung beginnt schon vorher, nämlich mit der Art und Weise, wie im Ersten Jesaja die geographischen oder politischen Bezeichnungen Israels und Judas gebraucht und die beiden Reiche miteinander in Beziehung gesetzt werden. Und: Die geographischen bzw. politischen Bezeichnungen hören mit der Entdeckung des Gottesvolkes, des Volkes Israel aus Israel und Juda, im Ersten Jesaja nicht einfach auf, sondern leben fort.

Um mit dem Letzteren zu beginnen: Noch dem Zweiten Jesaja ist in Jes 48,1 vollkommen präsent, dass ein Unterschied zwischen Israel und Juda besteht. Ausdrücklich sagt er, dass die Judäer, die »aus den Wassern Judas hervorgehen«, nur dem Namen nach Israel heißen. Nicht zuletzt darum spricht er sie mit der übergreifenden Volksbezeichnung »Haus Jakobs« an, die die geographischen und politischen Unterschiede nivelliert.

57 Efraim: 7,2.5.8.9.17, ferner 9,8.20; 11,13; 17,3; 28,1.3; Samaria: 7,9, ferner 8,4; 9,8; 10,9-11; 36,19.

58 ROST, Israel, 48.

59 HØGENHAVEN, Gott, 17.

Diese Stelle scheint wiederum in Jes 65,9 vorausgesetzt zu sein, wo im *Parallelismus membrorum* Jakob und Juda miteinander identifiziert werden. Die Unterscheidung der beiden Staaten ist damit aufgehoben. An ihre Stelle ist der Unterschied zwischen den »Auserwählten« und »Knechten« *Jhwbs* und den Verstoßenen (65,11ff.) im Volk Gottes getreten. Beides, die Aufrechterhaltung wie die Nivellierung des Unterschieds, ist auch im Ersten Jesaja anzutreffen, nämlich in der Weissagung von Jes 11,11-14, die die Versöhnung und Wiedervereinigung der beiden Reiche Efraim und Juda verheißt.⁶⁰ Die Belege sind spät und gehören in die Nachgeschichte des Zweiten Jesaja.⁶¹ In ihr ist die Zugehörigkeit der beiden Staaten zum einen Gottesvolk eine Selbstverständlichkeit, die nicht begründet, sondern allenfalls erneuert werden muss.

Um die Begründung der Zugehörigkeit geht es hingegen in den älteren Belegen des Ersten Jesaja. Vom Gottesvolk Israel oder Jakob-Israel wissen sie noch nichts. Sie gehen von dem Neben- und Gegeneinander der beiden Reiche Israel und Juda aus, wie es in Jes 7,1 unmissverständlich zum Ausdruck gebracht ist, wie alt oder wie jung auch immer der Fremdbereich Jes 7, stilistisch ein Fremdkörper im Rahmen der Denkschrift Jes 6-8, ist.⁶² In mehreren Schritten entwickelt sich daraus die Einheit »Israels« aus den beiden Israel und Juda.

Der Beweis lässt sich an denjenigen Stellen führen, die nach allgemeinem Dafürhalten zu den ältesten Stücken des Ersten Jesaja gehören: die Worte aus dem syrisch-efraimitischen Krieg in Jes 7,4.7-9 und Jes 8,1-4. In ihnen stehen sich die Koalition aus Aram-Damaskus und Efraim-Samaria auf der einen und Juda auf der anderen Seite als befeindete Mächte gegenüber. Der Prophet, Jesaja von Jerusalem, ergreift im Namen *Jhwbs* Partei und sagt den Feinden im Norden den Untergang und damit - indirekt - seinem eigenen Volk in Juda die Rettung vor seinen Feinden an. Deutlicher lassen sich die beiden Reiche nicht unterscheiden. Vieles spricht dafür, dass wir es hier mit den wenigen authentischen Worten des Propheten zu tun haben, die in die Überlieferung eingegangen sind. Außer

60 Mag man in V. 11f. vielleicht noch schwanken, ob es sich um ein und dieselbe oder um zwei Gruppen der Diaspora handelt, so sind in V. 13f. mit Efraim und Juda eindeutig die beiden Reiche gemeint, deren Eifersucht und Feindschaft ein Ende haben sollen, sei es durch die gewaltsame Beseitigung der Widerstände gemäß V. 13a, sei es durch Versöhnung gemäß der erklärenden Glosse V. 13b (vgl. DUHM, Jesaja, 109f.; anders WILDBERGER, Jesaja, 464.471). Beide Heilsworte schreiben die messianische Weissagung in Jes 11,1-5 fort, die ihrerseits in V. 6-9.10 ergänzt wurde, und tragen, um das Bild zu vervollkommen, die Wiederbevölkerung des Landes und das künftige Herrschaftsgebiet für den neuen David aus Isaïis Wurzel nach.

61 Zu 11,11-16 s. die Hinweise oben, Anm. 45.

62 Vgl. dazu BECKER, Jesaja, 21-60, und BARTHEL, Prophetenwort, 118-183, die weniger weit auseinander liegen, als es auf den ersten Blick scheint.

den Belegen in Jes 7 und 8 zählen dazu, soweit es sich nicht um literarische Nachahmungen handelt, vielleicht noch das Feindorakel gegen Aram-Damaskus in Jes 17,1-3⁶³ und der Weheruf über Samaria, die stolze Krone der Trunkenen von Efraim, in Jes 28,1-3.

Doch schon die redaktionelle Zusammenstellung der ursprünglichen Feindorakel gegen das Nordreich im Rahmen der Denkschrift gibt ihnen einen etwas anderen, neuen Sinn.⁶⁴ Die Heilsworte von Jes 7 werden in V. 9b mit einer Bedingung und in V. 10-17 mit einer Zeichenforderung an den judäischen König Ahaz versehen; und in Jes 8 wird das Unheilsorakel gegen die feindliche, syrisch-efraimitische Koalition in V. 5-8 um ein Unheilsorakel gegen Juda ergänzt. In beiden Fällen wendet sich das Unheil, das *Jhwh* über seine Feinde im Norden bringt, gegen sein eigenes Volk in Juda. Wie bei den Feinden gilt das Unheil auch im eigenen Volk als Strafe Gottes für begangene Sünden, Sünden gegen Gott. Auf diese Weise werden die beiden Reiche von ein und demselben Gott aus ein und demselben Grund bestraft. Sie beide trifft der Zorn Gottes, der sie zu einer Schicksalsgemeinschaft, um nicht zu sagen zu dem einen Volk des einen Gottes, zusammenschließt.

Der Zusammenschluss erfolgt allerdings zunächst nur implizit. Die Eröffnung der Denkschrift in Jes 6 hat wohl primär Juda im Sinn, wenn sie das »an Lippen unreine Volk« (V. 5) ebenso wie Juda in Jes 8,6 als »dieses Volk da« titulierte (6,9-10). Sie will nichts anderes als eine theologische Erklärung geben, warum Juda dasselbe Geschick wie die Feinde im Norden, Aram und Israel, trifft. Das Geschehen wird in dem seltsamen Verstockungsauftrag mit dem Willen Gottes begründet, der dem Volk, in dessen Mitte der Prophet lebt, keine Chance mehr gibt. Die Chance, die es hatte, hat es längst verspielt.

Einen Schritt weiter geht das Weinberglied in Jes 5,1-7. Gemeinsam mit den sich anschließenden Weherufen (5,8-23) zeigt es auf, worin die Chance bestand, und gibt eine Begründung dafür, warum es Gottes Wille ist, sein eigenes Volk zu vernichten. Es macht sich die Offenheit des Ausdrucks »dieses Volk da« zunutze und weitet dessen Bedeutungsspektrum auf Israel aus. Angesprochen sind in V. 3 die Bewohner Jerusalems und Männer Judas, denen der Prophet das Lied von seinem Freund und dessen Weinberg vorträgt. Mit der ersten direkten Anrede der Judäer in V. 3 schlüpft der Prophet unter der Hand in die Rolle des Freundes. Die Judäer bleiben noch als Betrachter außen vor und werden nur um ihr

63 Die »Söhne Israels« in V. 3 setzen vielleicht aber auch schon den späteren Sprachgebrauch voraus; die Ausführung über den »Rest Arams« dürfte sekundär sein. Vgl. BECKER, Jesaja, 274, Anm. 13.

64 Vgl. grundlegend STECK, Bemerkungen; DERS., Rettung; DERS., Beiträge; ferner BECKER, Jesaja, 21-123; BARTHEL, Prophetenwort, 37-242.

Urteil gefragt: »Was soll ich für meinen Weinberg noch tun, das ich noch nicht getan hätte? Warum hoffte ich, dass er gute Trauben bringe, und er brachte schlechte?« Doch in V. 7 wechselt erneut die Sprechrichtung. Hier ist es wieder der Prophet, der über seinen Freund und seinen Weinberg berichtet und das Geheimnis lüftet: »Denn der Weinberg *Jhwh* Zebaoths ist das Haus Israel«. Aber auch die Männer Judas erscheinen in einer anderen Rolle. Sie sind nicht mehr nur Betrachter und Richter, sondern Betroffene: »Und die Männer Judas sind die Pflanzung seiner Lust«. Beide, das Haus Israel und die Männer Judas, stehen unter der Anklage, die im Bild gegen den Weinberg erhoben wurde: »Und er hoffte auf Recht, und siehe es ist Bluttat, auf Gerechtigkeit, und siehe es ist Klagegeschrei.«

Man hat vermutet, dass das Weinberglied nicht aus einem Guss sei, und in der Tat gibt vor allem der Sprecherwechsel in V. 4–6 zu denken.⁶⁵ Doch auch (oder erst recht) ohne das Zwischenstück kommt dem Weinberglied (mit V. 1–2.7) in unserer Frage die Bedeutung einer Weichenstellung zu. Im Parallelismus von »Haus Israels« und »Männer Judas« verbinden sich hier zum ersten Mal die beiden genuin politischen Bezeichnungen für das Nord- und das Südreich ausdrücklich zu einer Einheit, der Einheit des Volkes Israel aus Israel und Juda, für das später auch das »Haus Israel« oder »Haus Jakob« allein stehen kann. Jes 5,7 macht somit explizit, was die Komposition der Denkschrift Jes 6–8 impliziert: Die Vereinigung der beiden Reiche zum einen und ganzen Gottesvolk unter dem Vorzeichen der Anklage und des göttlichen Gerichts.

Das Weinberglied dient der Exposition der folgenden Weherufe in Jes 5, die das Gottesvolk anklagen und zugleich verurteilen. Beides bereitet die Denkschrift vor, die das Urteil über »dieses Volk da« im göttlichen Willen verankert und die Strafe zumisst. Nach Jes 5 und dem Weinberglied ist man geneigt, den Ausdruck »dieses Volk da« in Jes 6 und 8 gleichermaßen auf Israel und Juda zu beziehen.⁶⁶ Dies hat jedenfalls der Verfasser (und Ergänzter) von Jes 8,11–15 getan.⁶⁷ Für die Vereinigung der beiden Reiche unter dem göttlichen Gericht, das unter Rückgriff auf den Verstockungsauftrag in Jes 6 angekündigt wird, hat er die singuläre Formulierung der »zwei Häuser Israels« geprägt. So ist man auch nicht erstaunt, wenn in der Schlussnotiz der Denkschrift (8,16–18) die umfassenden Bezeichnungen des Volkes, Haus Jakob und Israel, und im anschließenden Kehrversgedicht Jes 9,7–20 die Doppelbezeichnung Jakob-Israel begegnet (vgl. auch 17,3.4). Wie wir sahen, ist an diesen Stellen nicht immer sicher, ob sich die Namen, wie es der Kontext suggeriert, nur auf

65 Vgl. BECKER, Jesaja, 127–134.

66 Vgl. zur Frage BARTHEL, Prophetenwort, 107f. (bes. Anm. 192).222f.

67 Zur Analyse des Abschnitts und vor allem zur Frage, ob er ein ursprünglicher Bestandteil der Denkschrift ist, vgl. BECKER, Jesaja, 110–114.

das Nordreich oder auf das ganze Volk beziehen. Nachdem sich gezeigt hat, dass der Wandel in der Semantik der Bezeichnungen Israels mit der Redaktionsgeschichte der Denkschrift und der Vorschaltung von Jes 5 zusammenhängt, dürfte jedoch deutlich sein, worin die Unsicherheit begründet liegt. Die Belege in Jes 8 und 9 sind gewissermaßen der letzte Schritt auf dem Weg Israels vom Staat zum Volk Gottes im Jesajabuch.⁶⁸

4. RESULTAT

Das Resultat unserer Untersuchungen zum Gebrauch des Namens »Israel« im Jesajabuch lässt sich folgendermaßen zusammenfassen. Die ältesten Orakel des Propheten Jesaja von Jerusalem reden nicht von Israel, sondern verwenden die geographischen und politischen Bezeichnungen Efraim und Samaria. Sie meinen das Nordreich Israel und betrachten dieses als ihren natürlichen Feind. Die Zusammenstellung der Orakel im Rahmen der Denkschrift Jesajas verleiht ihnen einen neuen Sinn. Hier bereiten die Feindorakel die Unheilsweissagung gegen Juda vor, das nach dem Willen *Jhwhs* dasselbe Schicksal wie zuvor Efraim und Samaria erleiden soll. Erst die verschiedenen Erweiterungen der Denkschrift in Jes 5 und Jes 9 und die Ergänzung in Jes 8,11-14 bringen diesen Sachverhalt auf den Begriff und schließen die beiden Reiche, die »zwei Häuser Israels«, zur Einheit des Gottesvolkes »Israel« aus Efraim (Samaria) und Juda (Jerusalem) zusammen. Auf dieser Basis und auf der Grundlage der inzwischen entstandenen Väterüberlieferung hat sich in der weiteren Überlieferung des Buches der jüngere, theologische Sprachgebrauch im Ersten wie im Zweiten Jesaja gebildet, der die Namen »Israel« und »Jakob« *promiscue* verwendet und den Gottestitel »der Heilige Israels« hervorgebracht hat. Erst diese Entwicklung hat dem Propheten Jesaja und seinem Buch die Gestalt und die theologische Bedeutung gegeben, die es bis heute prägen.

68 Die Verteilung erlaubt auch einige (vorläufige) redaktionsgeschichtliche Schlussfolgerungen: So bildet offenbar, wie schon oft vermutet, die Denkschrift in Jes 6-8* den Kern der Jesaja-Überlieferung. An sie haben sich verschiedene Erweiterungen angelagert: in einem ersten Schritt das Weinberglied und die Weherufe in Jes 5, in einem zweiten das Kehrversgedicht 9,7-20 (+ 10,27b-33), in einem dritten und vierten die davon abhängigen Stücke Jes 5,25-30 sowie 10,1-4. Die weiteren Fortschreibungen, die die konzentrischen Ringe nach außen vermehren, hängen bereits mit der Anfügung des sog. assyrischen Zyklus in Jes 28-32 zusammen. Die Komposition in Jes 1-12 ist somit (gegen BLUM, Testament, Teil 2) nicht aus einem Guss, sondern, was angesichts des disparaten Materials ohnehin nahe liegt, in einem längeren Wachstumsprozess entstanden.

LITERATURVERZEICHNIS

- BARTH, H.: Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung, WMANT 48, Neukirchen-Vluyn 1977.
- BARTHEL, J.: Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31, FAT 19, Tübingen 1997.
- BECKER, U.: Jesaja - von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997.
- BLUM, E.: Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1–11, ZAW 108, 1996, 547–568 (Teil 1); ZAW 109, 1997, 12–29 (Teil 2).
- DANELL, G. A.: Studies in the Name Israel in the Old Testament, Uppsala 1946.
- DUHM, B.: Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt, HK III/1, Göttingen 1968.
- FEY, R.: Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja, WMANT 12, Neukirchen-Vluyn 1963.
- HERMISSON, H.-J.: Einheit und Komplexität Deuterocesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40–55 (1989), in: DERS.: Studien, 132–157.
- Jakob und Zion, Schöpfung und Heil. Zur Einheit der Theologie Deuterocesajas (1990), in: DERS., Studien, 117–131.
- Studien zu Prophetie und Weisheit, hg. von J. BARTHEL u. a., FAT 23, Tübingen 1998.
- HØGENHAVEN, J.: Gott und Volk bei Jesaja. Eine Untersuchung zur Biblischen Theologie, AThD 24, Leiden 1988.
- JEREMIAS, C.: Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten, in: DONNER, H. u. a. (Hg.): Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 206–222.
- JEREMIAS, J.: Jakob im Amosbuch (1989), in: DERS.: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten, FAT 13, Tübingen 1996, 257–271.
- KIESOW, K.: Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen, OBO 24, Fribourg, Göttingen 1979.
- KRATZ, R. G.: Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f. und das Jeremiabuch, ZAW 106, 1994, 243–261.
- Israel als Staat und als Volk, ZThK 97, 2000, 1–17.
- Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000.
- Kyros im Deuterocesaja-Buch, FAT 1, Tübingen 1991.
- Der Mythos vom Königtum Gottes in Kanaan und Israel, ZThK 100, 2003, 147–162.
- Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments, in: FISCHER, I. u. a. (Hg.): Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, Altes Testament und Moderne 11, Münster 2003, 1–22.
- Die Propheten Israels, C. H. Beck Wissen 2326, München 2003.
- LORETZ, O.: Der Prolog des Jesaja-Buches (1,1–2,5). Ugaritologische und kolometrische Studien zum Jesaja-Buch, UBL 1, Altenberge 1984, 97–110.

- VAN OORSCHOT, J.: Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 206, Berlin, New York 1993.
- ROST, L.: Israel bei den Propheten, BWANT IV/19, Stuttgart 1937.
- SCHMID, K.: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- SCHMIDT, W. H.: Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80, Berlin ²1966.
- SEESEMANN, O.: Israel und Juda bei Amos und Hosea nebst einem Exkurs über Hos. 1-3, Habilitationsschrift Leipzig 1898.
- VAN SELMS, A.: The Expression 'The Holy One of Israel', in: DELSMAN, W. C. u. a. (Hg.): Von Kanaan bis Kerala, FS J. P. M. van der Ploeg, AOAT 211, Neukirchen-Vluyn 1982, 257-269.
- SPIECKERMANN, H.: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- STECK, O. H.: Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7,10-17 und 8,1-4, in: DERS., Wahrnehmungen, 187-220.
- Bemerkungen zu Jesaja 6, in: DERS., Wahrnehmungen, 149-170.
- Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja, SBS 121, Stuttgart 1985.
- Israel und Zion. Zum Problem konzeptioneller Einheit und literarischer Schichtung in Deuterjesaja, in: DERS.: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterjesaja, FAT 4, Tübingen 1992, 173-207.
- Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9, in: DERS., Wahrnehmungen, 171-186.
- Studien zu Tritoesaja, BZAW 203, Berlin, New York 1991.
- Wahrnehmungen Gottes. Gesammelte Studien, TB 70, München 1982.
- WILDBERGER, H.: Jesaja, BK X/1, Neukirchen-Vluyn 1972.
- WILLIAMSON, H. G. M.: The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction, Oxford 1994.
- The Concept of Israel in Transition, in: CLEMENTS, R. E. (Hg.): The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives, Essays by Members of the Society for Old Testament Study, Cambridge 1989, 141-161.
- Isaiah and the Holy One of Israel, in: RAPOPORT-ALBERT, A.; GREENBERG, G. (Hg.): Biblical Hebrews, Biblical Texts. FS M. P. Weitzmann, JSOT.S 333, Sheffield 2001, 22-38.
- ZOBEL, H.-J.: יַעֲקֹב, ThWAT III, Stuttgart 1982, 752-777.