

Ute Zeilmann

Theologie und Exegese der Gottesknechtslieder

Der Beitrag der Gottesknechtslieder im biblischen Diskurs zum Thema Heilsuniversalismus und Theodizee-Problem

Schriftliche Arbeit zur Erlangung des Doktorgrades im Fachbereich Katholische Theologie
der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Gekürzte Fassung April 2020

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
2. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick	8
2.1 Bernhard Duhm und die Entdeckung der Gottesknechtslieder	8
2.2. Kritik an Duhms Hypothesen und Modifikationen	11
2.2.1 Zeitgenössische Reaktionen	11
2.2.2 Von der Kritik zur Ablehnung der Thesen Duhms	14
2.2.3 Würdigende Modifikationen und Weiterentwicklungen der Thesen Duhms	27
2.3 Eine neue Sicht auf das vierte Gottesknechtslied?	32
2.4 Folgerungen aus dem forschungsgeschichtlichen Überblick für das eigene Forschungsanliegen	37
3. Text	40
4. Textkritik	50
4.1 Textkritik des ersten Gottesknechtslieds	52
4.2 Textkritik des zweiten Gottesknechtslieds	56
4.3 Textkritik des dritten Gottesknechtslieds	66
4.4 Textkritik des vierten Gottesknechtslieds	73
5. Literarkritik	102
5.1 Literarkritik des ersten Gottesknechtslieds	103
5.2 Literarkritik des zweiten Gottesknechtslieds	112
5.3 Literarkritik des dritten Gottesknechtslieds	124
5.4 Literarkritik des vierten Gottesknechtslieds	130
6. Formkritik der Grundschrift der Gottesknechtslieder	145
6.1 Präsentation der Knechtsfunktion Jes 42,1–4: Formkritik des ersten Gottesknechtslieds	145
6.1.1 Aufbau und Struktur: Die Präsentation des Knechtsauftrags	145
6.1.2. Syntax: Von den Folgen der Erwählung und einer Erfolgsgarantie	151
6.1.3 Semantik: עֶבֶד „Knecht“ und der Leitbegriff מְשֻׁפָּט „Rechtsordnung“	153
6.1.4 Innere Form – Redesituation: universelle Präsentation des Knechtsauftrags	165
6.1.5 Handlungskonstellation	166
6.2 Selbstdarstellung des Gottesknechts Jes 49,1–6: Formkritik des zweiten Gottesknechtslieds	167

6.2.1. Aufbau und Struktur: Selbstzeugnis des Knechtsfigur	167
6.2.2. Zitatkomposition	169
6.2.3. Zweck und Ziel des Knechtsauftrags	171
6.2.4. Metaphorik und Parallelismen	172
6.2.5 Syntax: Rekapitulation und Aktualisierung des universalistischen Knechtsauftrags	176
6.2.6 Semantik: טָפַשׁוּׁנָה im zweiten Gottesknechtslied	181
6.2.7 Innere Form: Das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Knecht	183
6.2.8 An wen richtet der Knecht seinen Dialog? Das Verhältnis Sprecher-Adressat	184
6.3. Vertrauensbekenntnis des Gottesknechts Jes 50,4–9: Formkritik des dritten Gottesknechtslieds	186
6.3.1 Aufbau: „Mein Herr, JHWH“ – Rahmenstruktur	186
6.3.2 Syntax: Hoffen auf JHWHs Hilfe	189
6.3.3 Semantik: insbesondere die Gewalt- und Rechts-terminologie	191
6.3.4 Innere Form: Das Vertrauen eines isolierten Knechts	193
6.3.5 Die Funktion der Rede des Lernenden JHWHs	195
6.4. Stellungnahme einer „Wir“-Gruppe zum Leiden und Tod des Knechts Jes 53,1–11b: Formkritik des vierten Gottesknechtslieds	196
6.4.1 Abschnittsgliederung: Die Effektivität des Knechtsleidens	196
6.4.2 Syntax und die Ebene der Satzglieder: JHWHs Verantwortlichkeit und die Zukunftswende in Jes 53,10c Satzebene	201
6.4.3 Semantik: Wortfelder „Leid“, „Schuld“ und „Heil“	208
6.4.4 Ornamentale Formen: metaphorische Vergleiche und Parallelismen	216
6.4.5 Innere Form: Die besondere „Wir“-Perspektive	220
7. Der literarische Horizont der Gottesknechtslieder	224
7.1 Redaktionskritische Vorbemerkungen und forschungsgeschichtlicher Überblick redaktionskritischer Modelle von Jes 40–55	224
7.2 Die redaktionelle Einbettung der Gottesknechtslieder	234
7.2.1 Jes 42,5–9: Aufbauanalyse	238

7.2.2 Exkurs: „Ein Bund von einem Volk“ – „ein Licht von Nationen“ Jes 42,6–7; 49,6; 49,8–9: Israelzentrierung	239
7.2.3 Jes 49,7.8–9c.9d–12.13: Weitere Indizien für die Einschränkung der universalistischen Perspektive	248
7.2.4 Jes 50,10.11: Eschatologische Perspektive: Das Verhalten des Knechts als Vorbild	254
7.2.5 Jes 52,13–15 und 53,11c–12: Die Kollektivierung der Knechtsfunktion	258
7.2.5.1 Aufbau	259
7.2.5.2 Ebene der Sätze	260
7.2.5.3 Ebene der Satzglieder und Wortebene	261
7.2.5.4 Ornamentale Figuren	264
7.2.6 Ein Zwischenfazit: Die Gottesknechtslieder in der Zusammenschau	266
7.2.7 Der Begriff מְשֻׁפָּט „Rechtsordnung“ in seiner Entwicklung innerhalb der Gottesknechtslieder	273
7.2.8 Worin besteht die Schuld der „Wir“-Gruppe im vierten Gottesknechtslied?	275
7.2.9 Zusammenfassung	280
7.3 Der Knecht der Lieder und der Knecht Israel – eine Verhältnisbestimmung	282
7.3.1 Gottesknecht Israel und der Lieder	282
7.3.2 Gottesknechtslieder und Gottesknechtstexte	289
7.3.2.1 Hermissons These	290
7.3.2.2 Distribution des Lexems עֶבֶד in Deuterodesaja	292
7.3.3 Ein Durchgang durch die Gottesknechtstexte	293
7.3.3.1 Jes 41,8–9.10–13	293
7.3.3.2. Jes 42,18–25	295
7.3.3.3 Jes 43,1–13	296
7.3.3.4 Jes 44,1–22	299
7.3.3.5 Jes 44,24–45,8	302
7.3.3.6 Jes 48,20	306
7.3.4 Zwischenbilanz und Weiterführung	307
7.3.5 Zurück zum Ausgangspunkt der These von Hermisson: Der individuelle Gottesknecht vertritt Israel	309
7.3.6 Argumente gegen den Trend einer kollektiven Knechtsidentität	310

8. Thematische Horizonterweiterungen: Die Gottesknechtslieder im alttestamentlichen Diskurs zu den Themen Heilsuniversalismus und Theodizee	316
8.1 „Licht von Nationen“ – die heilsuniversalistische Aufgabe des Gottesknechts	321
8.1.1 Das monotheistische Programm Deuterojesajas und seine Konsequenz	321
8.1.2 Die Rolle Israels als „Gottesknecht“ im heilsuniversalistischen Konzept Deuterojesajas	329
8.1.3 Die heilsuniversalistische Dimension der Gottesknechtslieder – eine Zusammenfassung	332
8.1.4. Ein kleiner Ausblick: Heilsuniversalismus in späteren Jesaja-Texten	336
8.2 Das vierte Gottesknechtslied und die Theodizee-Problematik	341
8.2.1 Der verschobene Tun-Ergehen-Zusammenhang im vierten Gottesknechtslied: Selbstrehabilitation der schuldigen „Wir“-Sprecher	344
8.2.2 Das Prinzip Ma‘at und der Tun-Ergehen-Zusammenhang	349
8.2.2.1 Kurzdefinition von Ma‘at	350
8.2.2.2 Die Konsequenzen für das Verständnis der Gottesknechtslieder	352
8.2.2.3 Der biblische Tun-Ergehen-Zusammenhang im Deuteronomistischen Geschichtswerk als literarischer Hintergrund des vierten Gottesknechtslieds	354
8.2.3 Ez 18: Kritik an der generationenübergreifenden Schuldverkettung als Voraussetzung für die Entwicklung einer synchronen Schuldverkettung in Jes 53,1–11b	356
8.2.3.1 Aufbau der Texteinheit	358
8.2.3.2 Eine geistesgeschichtliche Einordnung von Ez 18 zwischen dem Deuteronomistischen Geschichtswerk und dem vierten Gottesknechtslied	362
8.2.4 Das Theologumenon der Stellvertretung und das vierte Gottesknechtslied	364
8.2.5 Exkurs zum Thema Stellvertretung in der außerbiblischen Literatur	369
8.2.6 Eine Auswertung: Vorstellungen von Ersatzritualen und das vierte Gottesknechtslied im Vergleich	373
8.2.7 Die Problematik der Theorie Stellvertretung im vierten Gottesknechtslied	378

8.2.8 Kritische inneralttestamentliche Stellungnahme zum vierten Gottesknechtslied	382
8.2.8.1 Die Texteinheit Ez 14,12–23	383
8.2.8.2 Eine aktuelle Kritik an dem Leiderklärungs- modell des vierten Gottesknechtslieds	387
8.2.9 Fazit	387
9. Ausblick: Auferstehung als eine Frage der Gerechtigkeit	390
10. Zusammenfassung	401
11. Literaturverzeichnis	407

1. Einleitung

Aufgrund der christlichen Wirkungsgeschichte ist die Fülle an Forschungsliteratur zu den Gottesknechtsliedern (künftig: GKL) unüberschaubar. Es scheint, als sei alles zu den GKL gesagt worden. Scharbert hält es möglicherweise sogar für eine „Zeitverschwendung“¹, sich den GKL zu widmen. Die Frage nach der Richtigkeit der Abgrenzung der Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 als GKL stellt sich seit ca. 15 Jahren vehement. Sind die GKL nur eine Forschungserfindung? Diese Arbeit wird zeigen, dass die GKL nach wie vor als wichtige Textsammlung betrachtet werden können, sind jedoch zugleich als ursprünglich wohl eigenständige Textsammlung wichtiger Bestandteil des Gesamtkonzepts Jes 40–55.

Die Frage nach der Identität des Gottesknechts und der Relation zum Gottesknecht Israel im Gesamtwerk Deuterojesaja blieb ohne konsensfähige Antwort. Diese Arbeit zeigt eine stimmige Antwortmöglichkeit auf, indem dargelegt werden kann, dass es nur eine Funktion und Rolle „Gottesknecht“ gibt, aber verschiedene Rollenträger. Eine Fokussierung auf die Funktion eröffnet eine plausible Rekonstruktion des Geschicks eines zentralen Rollenträgers.

Zu Beginn seien kurz einige Antwortversuche auf folgende Fragen skizziert, die die Beweggründe für diese Arbeit darstellen: Wieso nochmal mit einer Dissertation ein unübersichtliches Feld der Forschung betreten und als Textgrundlage eine Textsammlung auswählen, die einigen aktuellen Forschungsdiskursen zufolge angeblich nie existiert hat? Warum die gleichen Fragen nach der rätselhaften Identität des Gottesknechts nochmals stellen?

- Weil eine Synthese der Forschungslinien in einer Monografie bislang nicht vorliegt.
- Weil die GKL sinnvoll und methodisch nachvollziehbar als in sich stimmige Texteinheiten von ihrem literarischen Kontext abzugrenzen sind, aber zugleich redaktionell in den Kontext eingebunden sind.
- Weil eine besondere Relation zwischen den anonymen Gottesknecht der Lieder, dem anonymen Exilspropheten und dem Gottesknecht Israel vorliegt.
- Weil die GKL ein hochwertiges innovatives Potential in sich tragen, das die Entwicklung eines nachexilisch theologischen Denkens beeinflusst hat. Sie sind Ausgangs- und Knotenpunkte relevanter bibeltheologischer Diskurse.
- Weil es in den GKL um zentrale Glaubensinhalte geht: Um die Frage nach Heilszugang, Gerechtigkeit und sogar ansatzweise um Auferstehung.

Die Skizze der methodischen Herangehensweise erfolgt nach dem forschungsgeschichtlichen Kapitel, das angesichts der erwähnten Fülle von Forschungsliteratur nur einen Überblick bieten kann.

¹ Scharbert, Deuterojesaja (1995), 5.

2. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick

Die Gottesknechtslieder sind „das deutlichste Exempel nicht nur für eine ausgeprägte Hypothesenfreudigkeit, sondern auch für einen unauflösbar erscheinenden Dissens innerhalb der alttestamentlichen Exegese.“¹

Unzählige Versuche, die sogenannten Gottesknechtslieder zu erforschen, liegen vor und dokumentieren in der Tat, was Erhard Blum beschreibt: Dissens und Hypothesenfreudigkeit. Treffend formuliert die Forschungslage auch Manfred Weippert: „[D]ie Wissenschaft [ist] von einem Konsens so weit entfernt wie eh und je. Bei diesen Texten ist beinahe alles strittig: ihre Anzahl, der Umfang der einzelnen Texteinheiten, ihre Gattungszugehörigkeit, ihr Verfasser, die Identität der Person, von der sie sprechen – wenn es denn überhaupt eine Person ist.“² Hans-Jürgen Hermisson nennt die GKL „das beliebteste Schlachtfeld der Exegeten“.³

Um dieses Schlachtfeld ein wenig zu ordnen, erweist sich ein forschungsgeschichtlicher Überblick über die wichtigsten Hypothesen als hilfreich und notwendig. Gleich vorab soll das offensichtliche und nachvollziehbare Eingeständnis gemacht werden: Es ist auch in einer Dissertation unmöglich, die Fülle an Literatur zu den GKL und zu Deuterojesaja in ihrer Gänze darzustellen. Daher werden hier nur die grundlegenden Theorien und Diskussionen vorgestellt.⁴ Die Bezeichnung von vier Texteinheiten im Buch Jesaja als GKL ist bereits die zentrale Hypothese, die auf Bernhard Duhm zurückgeht.

2.1 Bernhard Duhm und die Entdeckung der Gottesknechtslieder

Die Forschungsgeschichte muss ihren Ausgangspunkt bei Bernhard Duhm (1875, 1892) nehmen. James Muilenberg zufolge ist Duhms Jesaja-Kommentar ein „epoch-making commentary“⁵. Marvin Sweeney schätzt Duhms Kommentar als „foundation of modern critical Isaiah research“⁶. Für die Jesaja-Exegese ist und bleibt Duhm unverzichtbar.⁷

1875 entwickelt Duhm in einer Monografie über die Texteinheiten, die über den Knecht JHWHs handeln, eine redaktionsgeschichtliche These: „Dem Knecht Jahves sind eine Reihe von Pericopen gewidmet, die sich auch äusserlich nach Stil und Sprache so scharf gegen den übrigen Text abheben, daß man die Vermuthung nicht sogleich von der Hand weisen kann, dieselben gehörten nicht ursprünglich zu dem Plan des ganzen Werkes oder seien wohl gar anderswoher entlehnt.“⁸ Etabliert haben sich nach Duhms Forschungen,

¹ Blum, *Gottesknecht* (2009), 138.

² Weippert, *Konfessionen* (1989), 104.

³ Hermisson, *Einheit* (1989), 307.

⁴ Umfangreiche, forschungsgeschichtliche Monografien bieten North, *Servant* (1956) und Haag, *Gottesknecht* (1985). Haag selbst würdigt das Vorgängerwerk von North als konkurrenzlosen Klassiker, vgl. Haag, *Gottesknecht* (1985), 2.

⁵ Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 383.

⁶ Sweeney, *Read* (2006), 243.

⁷ Duhms Kommentar hat mehrere Auflagen, in dieser Arbeit wurde vor allem die erste und zweite Auflage verwendet, auf gravierende Veränderungen und Weiterentwicklungen wird an gegebener Stelle hingewiesen.

⁸ Duhm, *Theologie* (1875), 288–289.

die Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 als GKL zu definieren und zu bezeichnen. Duhms exegetische Theorie, dass diese Texteinheiten ursprünglich eine zusammengehörige, eigenständige Textsammlung gebildet haben,⁹ ist sehr populär geworden. Doch Duhm ist für die Jesajaforschung nicht nur als Entdecker der besonderen Texteinheiten GKL bedeutsam.

Auf Duhm geht auch die Abgrenzung der Buchteile im Gesamtbuch Jesaja zurück. Er definiert und begründet, dass Jes 1–39 ein eigenes prophetisches Werk sei, und bezeichnet es als „Protojesaja“. Teile desselben können auf den Jerusalemer Propheten aus dem 8. Jh. zurückgeführt werden. Jes 40–55 muss aufgrund von anderen Inhalten – Heilsbotschaft statt Gerichtsbotschaft, Babylon statt Assur, Kyros als persischer Herrscher anstatt eines davidischen Königs – von Protojesaja unterschieden werden. Duhm selbst beschreibt den Verantwortlichen von Jes 40–55 als einen Propheten, der anders als viele seiner prophetischen Vorfahren ist.¹⁰ Dieser anonyme Exilsprophet verkündet Heil und Trost, seine Adressaten müssen erst wieder als das Volk JHWHs aufgerichtet werden.

Aufgrund des exilischen und frühnachexilischen Kontextes handelt es sich bei Jes 40–55 um eine eigene prophetische Schrift, der Duhm den Namen „Deuterjesaja“ gibt. Seiner Ansicht nach ist Deuterjesaja um 540 v. Chr. in Phönizien verfasst worden. Jes 56–66 sei wiederum ursprünglich ein eigenständiges Prophetenwerk, das von Duhm als „Tritojesaja“ bezeichnet wird.¹¹ Gestützt wird die These eines eigenen Traditions- und Redaktionsprozesses von Jes 40–55 durch 2 Chr 36,22. Die Textkomposition mit dem Kunstbegriff Deuterjesaja kann erst nach 2 Chr 36,22 mit anderen Jesajatextsammlungen verbunden worden sein, denn 2 Chr 36,22 geht davon aus, dass diese Textsammlung einer Heilsbotschaft anlässlich des politischen Herrschaftswechsels unter dem persischen König Kyros mit dem Buch Jeremia in Verbindung gebracht wird.¹²

Innerhalb von Deuterjesaja heben sich Duhm zufolge die GKL metrisch und sprachlich von ihrem literarischen Kontext ab, zudem behandeln sie eine anonyme Knechtsgestalt. Die GKL seien nach Duhms Urteil im Vergleich zu den anderen Passagen in Jes 40–55 steif und wenig temperamentvoll. Daraus folgert er, dass die GKL ursprünglich eigenständig überliefert worden seien. Sie seien ausschließlich im Zusammenhang zu verstehen, mit Jes 40–55 hingegen erst sekundär verbunden worden und haben somit fast nichts mit anderen deuterjesajanischen Texten zu tun: „In die nachexilische Zeit kommen wir mit dem Dichter der Ebed-Jahve-Lieder c. 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12 [...]. Sein Held, ein Thoralehrer und Seelsorger, ein umkommender Gerechter, wie Tritojes. 57,1 sagt, scheint eine historische Persönlichkeit gewesen zu sein; wie er so ist der Dichter von sanftem, tiefem Geist, bedächtiger und nüchterner als Deuterjesaja, voll ernster Gedanken über die Verschuldung des Volkes, aber auch gewisser Hoffnung für die Zukunft der zur Weltreligion bestimmten Jahvereligion [...]. Die vier Lieder sind erst von späterer Hand zwischen oder sogar [...] mitten in die deuterjes. Dichtungen gesetzt“.¹³ Duhm stellt zudem die Behauptung auf, dass die GKL an die Stellen positioniert worden seien, an denen in der Schriftrolle Deuterjesajas noch ausreichend Platz gewesen sei.¹⁴ Damit

⁹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 277–278.

¹⁰ Vgl. Duhm, Theologie (1875), 278–288. Hermisson, Jesaja (1998), 102–103 ergänzt fast ein Jahrhundert später, dass Deuterjesaja anders als seine Vorgänger die Zukunft stärker und vor allem positiver in den Blick nimmt.

¹¹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), XIII und XVII und (1902), XVIII und 255. Dass am Buch Jesaja mehrere Propheten am Werk waren, beschrieb schon Eichhorn, Einleitung (1790), 71–101. Vgl. auch als forschungsgeschichtliche Skizze Moser, Prophetie (2012), 89–96.

¹² Duhm erwähnt das nicht so deutlich, seine Theorie wird zeitgenössisch gestützt von Marti, Jesaja KHC (1900), XIII.

¹³ Duhm, Jesaja HK (1902), XVIII.

¹⁴ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), 284–285.

geht Duhm in Bezug auf die GKL von einem anderen Verfasser als dem Propheten Deuterocesaja aus.¹⁵ Er isoliert die GKL stark vom literarischen Kontext Jes 40–55 und sieht sie eher mit den Inhalten des Jeremia- und Ijobbuchs verknüpft.¹⁶

Duhm geht somit selbstverständlich von einer redaktionellen Einfügung der Textsammlung GKL in eine Deuterocesaja-Edition aus, doch dieser Prozess interessiert ihn nicht. Duhm will sich auf die GKL konzentrieren und sich unabhängig von der deuterocesajani-schen Botschaft auf die Suche nach der Identität des Gottesknechts machen. Und so kommt er wohl aufgrund der im 4. GKL geschilderten Krankheit des Knechts auf die Vermutung, dass der Gottesknecht ein leprakranker Toralehrer gewesen sei.¹⁷ Keinesfalls sei ihm zufolge der Knecht Deuterocesaja selbst, allenfalls ein Prophetenjünger, der zugleich auch Toralehrer war.¹⁸ Erstaunlich ist allerdings, dass Duhm 1875 selbst noch eine kollektive Deutung der Knechtsgestalt vertreten hatte.¹⁹ Diese Ansicht hat er im Kommentar revidiert. Dabei scheint er auf eine kollektive Identifizierung direkt zu reagieren, da er zu Beginn der Auslegung des 4. GKLs ausdrücklich betont, dass der Knecht „hier noch individueller behandelt [wird] als in den übrigen Liedern, und die Deutung seiner Person auf das wirkliche und das ‚wahre‘ Israel [...] hier vollends unmöglich [ist].“²⁰ Duhm wollte mit seinem Kommentar als Kind seiner Zeit vermutlich Folgendes ergründen: Was geht wirklich vom Textbestand Deuterocesaja auf den Propheten zurück, was sind möglicherweise Texte über ihn und welche Texte stammen nicht von ihm? Ein gewisses biografisches Interesse an prophetischen Gestalten mag die These der GKL als eigenständige Textsammlung beeinflusst haben.²¹ Nach wie vor relevant ist an Duhms Theorie, dass der Textkomplex Deuterocesaja aus sehr vielen verschiedenen Bausteinen zusammengesetzt worden ist.

Es ist das große Verdienst Bernhard Duhms, die Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 extrahiert und als zusammenhängendes Textgefüge verstanden zu haben. Duhms Textabgrenzung wird von fast allen übernommen. Streitpunkte bleiben: die genauere Versanzahl und die Frage der redaktionellen Fortschreibungen der GKL und die Frage der ursprünglichen Eigenständigkeit.

Viele sympathisieren bis heute mit der These, in Deuterocesaja gibt es die ursprünglich eigenständige Textsammlung GKL. Sogar die Einheitsübersetzung von 1980 trug Zwischenüberschriften ein. Vor allem in Bezug auf die Differenzierung zwischen Jes 1–39 und Jes 40–55 in zwei ursprünglich eigenständige prophetische Werke gab es lange Zeit keine kritischen Stimmen.²²

Die strenge Isolation der GKL von Jes 40–55 hingegen wurde seit Duhm nach und nach aufgegeben. Es erschien immer weniger plausibel zu sein, dass die GKL vollkommen unabhängig von ihrem jetzigen literarischen Kontext zu verstehen sind, denn offenkundig wurden die GKL kontextualisiert, und das führt zu neuen Interpretations- und Identifikationsmöglichkeiten. Duhms nicht stichhaltige Behauptung, die GKL beschreiben das Wirken und Sterben eines leprakranken Toralehrers, wird von fast niemandem mehr

¹⁵ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), 285.

¹⁶ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), XIII. Die Nähe der GKL zum Schicksal des Propheten Jeremia hebt auch Eissfeldt, Gottesknecht (1933), 17–18 hervor.

¹⁷ Möglicherweise liegt diese Diagnose an der Lesart der Vulgata in Jes 53,4c „et nos putavimus eum quasi *leprosum* et percussus a Deo et humiliatum“.

¹⁸ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), 284–285, (1902), XVIII und 277, (1922), 311.

¹⁹ Vgl. Duhm, Theologie (1875), 292.

²⁰ Duhm, Jesaja HK (1892), 365–366. Besonders deutlich ist er in der 4. Auflage 1922, 406. Gerade die Schilderung des zukünftigen Schicksals des Gottesknechts spreche für eine individuelle Gestalt.

²¹ Rad, Theologie II (1987), 43 warnt vor einem rein biografisch interessiertem Auslegen. Prophetische Texte wollten kein einseitig biografisches Interesse hervorrufen.

²² Vgl. Sweeney, Read (2006), 260.

vertreten.²³ Somit bleibt die Identität des anonymen Gottesknechts das größte Rätsel der GKL, mit dem sich die Forschung befasst.

Zusammenfassend ergeben sich aus Duhms Beobachtungen folgende Thesen und Fragestellungen, denen die Forschung nach Duhms wegweisendem Kommentar gefolgt ist: Die Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 werden weiterhin als GKL bezeichnet und ihre Abgrenzung steht weitestgehend außer Frage. Sie heben sich von ihrem Kontext ab und weisen deutliche Zusammenhänge auf, sie sind Zeugnisse der Deutung des Wirkens der Figur Gottesknecht. Duhm fügt noch hinzu, dass die GKL, würden sie aus Jes 40–55 entfernt werden, „keine Lücke hinterlassen“²⁴. Er gibt aber zu, dass das für andere Texte in Deuterocesaja gleichermaßen gilt.²⁵ Zu klären ist folglich, ob es redaktionelle Fortschreibungen der GKL gibt, die darauf hinweisen, dass die GKL ursprünglich eigenständig tradiert worden sind. Wenn sie einem der Autoren von Jes 40–55 als Quelle vorgelegen haben, wären die GKL mittels redaktionellen Überleitungen sekundär in einen bestehenden Kontext eingefügt worden. Denkbar ist jedoch auch, dass die GKL während eines Redaktionsprozesses des Werks Deuterocesaja als Fortschreibungen entstanden sind. Diese zweite Möglichkeit ist für Duhm irrelevant, er bleibt aber auch den Beweis schuldig, dass es redaktionelle Überleitungen gibt. Ebenso kann seine strikte Isolation der GKL vom Jes 40–55 nicht beibehalten werden. Die Relation der GKL zu anderen Texten in Jes 40–55, in denen dezidiert Israel als Gottesknecht bezeichnet wird, muss ausführlicher thematisiert werden, als es bei Duhm der Fall ist. Differenzen zwischen den GKL und anderen Gottesknechtstexten habe Duhm beobachtet; so sei der Gottesknecht Israel zwar erwählt, aber auch blind, taub, verachtet und gefangen, während der Gottesknecht der Lieder eine besondere Funktion an den Nationen auszuüben hat und als unschuldig beschrieben wird.²⁶ Als kritische Reaktion auf Duhms strikte Isolation der GKL wurde ihr literarischer Kontext folglich stärker berücksichtigt. Gerade in jüngster Zeit wird auch vehement gegen die These der GKL als ursprüngliche eigenständige Textsammlung argumentiert. Ebenso wird Duhms Position, dass hinter Jes 40–55 wirklich eine eigene Prophetengestalt und somit historische Person stehe, angefragt. Die GKL werden zunehmend als elementare Bestandteile von Jes 40–55 definiert, die nie unabhängig von Jes 40–55 bestanden haben könnten.

Beeinflusst wird die Revision der Duhmschen Hypothese sicher auch von einer sich wandelnden exegetischen Fragestellung. Duhm wollte einer Prophetenfigur auf die Spur kommen und älteste Texteinheiten entdecken. Seit Odil Hannes Steck (1991/1992) trat ein Wandel in der exegetischen Forschung ein. Die Einheit und die Gesamtradaktion eines offensichtlich gewachsenen Prophetenbuchs werden vor allem seit Stecks Impuls verstärkt analysiert.²⁷ Und das führt zu Veränderungen in der Beurteilung der GKL und der Hypothesen Duhms.

2.2. Kritik an Duhms Hypothesen und Modifikationen

2.2.1 Zeitgenössische Reaktionen

Nur drei Jahre nach der ersten Auflage von Duhms Kommentar kritisiert Martin Schian (1895) Duhm: Dieser habe nie erklärt, wie die GKL als eigenständige Textsammlung von

²³ Vgl. North, *Servant* (1956), 2. Lindblom, *Servant Songs* (1951), 44 ist die Ausnahme; er hält daran fest, dass der Knecht an Lepra erkrankt sei.

²⁴ Duhm, *Jesaia HK* (1892), 284.

²⁵ Vgl. Westermann, *Sprache* (1981), 80 und Hermisson, *Abschied* (1984), 211.

²⁶ Vgl. Duhm, *Jesaia HK* (1892), 284–285 und (1902), 277. Israel kann nicht Jes 53,9 zufolge als unschuldig gelten. Vgl. Mowinkel, *He* (1959), 204 und Rad, *Theologie II* (1987), 268.

²⁷ Vgl. Steck, *Abschluß* (1991), vor allem 22–32. Vgl. auch Tull, *Book* (2006), 286.

einem anderen Autoren als der von Jes 40–55 an ihre Stellen im Gesamtwerk gelangt seien.²⁸ Aufgrund dieses von Schian festgestellten Begründungsdefizits geht er selbst die von Duhm festgelegten Texteinheiten durch und prüft nochmals, ob diese wirklich allein für sich stehen und aus ihrem literarischen Kontext lückenlos, wie Duhm behauptete, gelöst werden können. Duhms Argumente stehen Schian zufolge oft auf zu fragilem Fundament.²⁹ Ausschlaggebend sind für Schian inhaltliche Begründungen: Für Jes 42,1–4 stellt Schian das Argument heraus, dass nur in dieser Texteinheit vom Beruf, der Qualifikation und letztlich der Funktion des Knechts die Rede sei, was in anderen Gottesknechtstexten in Jes 40–48 nicht der Fall ist.³⁰ Dasselbe gilt für Jes 42,5–7.³¹ Mit der analogen Argumentation, dass es auch in Jes 49,1–6 um eine Schilderung des Berufs des Knechts, diesmal allerdings in Bezug auf Israel, gehe, bekräftigt er Duhms These, dass das 2. GKL ursprünglich nicht an dieser Stelle im Gesamtwerk Deuterocesaja gestanden haben könne.³² Bezüglich des 3. GKLs stellt Schian heraus, dass auch Jes 50,4–11 nicht einheitlich sei, Jes 50,10.11 aber inhaltlich von Jes 50,4–9 abhängig sei. Die Position der Texteinheit inmitten von Zionsliedern bewegt Schian zusammen mit der Beobachtung, Jes 50,4–9 thematisiere das Berufsschicksal des Knechts, zur Schlussfolgerung, dass Jes 50,4–9 nicht ursprünglich zum Werk Jes 40–55 gehört habe. Jes 50,10.11 hält er sogar für eine spätere Glosse.³³ Schian bemerkt beim 4. GKL sehr deutlich, dass Jes 52,13–15 eine JHWH-Rede ist, die nicht unmittelbar mit der „Wir-Rede“, die für ihn erst in Jes 53,2 beginnt und in Jes 53,1 eine Einleitung hat, zusammenhänge. Er differenziert also zwischen drei Textstücken, die ihm zufolge nicht auf ein und denselben Autor zurückzuführen seien.³⁴ Offensichtlich ist für ihn die Sonderstellung von Jes 53 in Deuterocesaja aber auch im Zusammenhang mit den anderen drei GKL; Jes 53 sei fremdartig und einzigartig.³⁵ Das führt Schian zum Ergebnis, dass die GKL nicht vom Hauptautor von Jes 40–55 verfasst worden seien, aber auch nicht alle vier GKL vom selben Autoren stammen, vielmehr erscheint ihm plausibler, dass Jes 53 von einem anderen Autor sei als die GKL 1–3. Weiterhin postuliert Schian, dass Jes 53 älter als die anderen drei GKL sei, wobei der Verfasser von Jes 42,1–4; 49,1–6 und 50,4–9 inspiriert von Jes 40–55 und Jes 53 diese drei GKL geschrieben habe. Dennoch sei dieser Autor der drei GKL für die Einfügung von Jes 53 in Jes 40–55 verantwortlich.³⁶ Schian vermutet, dass die GKL als komplementäre Ergänzungen zu den älteren Texten vom Gottesknecht Israel entwickelt worden seien.³⁷ Schians Thesen und Argumente werden an dieser Stelle nicht diskutiert und geprüft, er hat auf Begründungsdesiderate von Duhm hingewiesen und in Bezug auf Jes 42,5–7; 50,10.11 und Jes 52,13–15; 53,1 erkannt, dass diese Zusätze von einem anderen Autoren, in diesem Falle wohl Redaktoren, entworfen worden sind, die wie Glossen „den Liedern den auffälligen Charakter des abrupt Auftretenden nehmen sollten“³⁸. Im Gegensatz zu Duhm lehnt Schian ab, dass die GKL als eine eigenständige Textsammlung von Jeremia und Ijob beeinflusst worden seien.³⁹

Karl Marti (1900) teilt mit Duhm den Umfang der GKL, die er Ebed-Jahwe-Gedichte nennt: Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12. Eine Sonderüberlieferung der GKL als

²⁸ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 61–62.

²⁹ Vgl. beispielsweise Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 7.

³⁰ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 11–13.

³¹ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 19–20.

³² Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 24–27.

³³ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 28–32.

³⁴ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 35.

³⁵ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 37–39 und 41.

³⁶ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 57–59.

³⁷ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 58.

³⁸ Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 60.

³⁹ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 50–54.

Textsammlung unabhängig von Deuterocesaja lehnt er ab. Als Entstehungszeit von Deuterocesaja schlägt er die Jahre 546–539 vor, den Zeitraum zwischen dem Sieg von Kyros über Krösus von Lydien und der Machtübernahme in Babylon. Allerdings verortet er den anonymen Propheten nicht in Babylon, sondern in Ägypten. Deuterocesaja sei für ihn also kein im babylonischen Exil wirkender Prophet. Zudem lehnt er ab, dass die GKL von einer Einzelperson handeln, Israel werde lediglich personifiziert.⁴⁰

Mit Karl Budde meldet sich ebenfalls 1900 eine Stimme zu Wort, die die individuelle Knechtsidentität anzweifelt, sich aber selbst mit dieser Ansicht in der Minderheit wähnt. Er verweist auf eine schwimmende Grenze in der Darstellung zwischen einem Individuum und einer Personifizierung der Gemeinschaft.⁴¹ Budde argumentiert mit der Treue JHWHs zu Israel. Es habe immer wieder gesündigt und ist bestraft worden, es kann blind und taub sein und bleibt trotzdem JHWHs erwählter Knecht. Darin löst niemand Israel ab. Die Grundberufung, Licht von Nationen zu sein, verliere nicht an Bedeutung. Entscheidend ist für ihn die Erstnennung des Titels „Knecht“ in Jes 41,8, wo er sich eindeutig auf Israel bezieht.⁴² Deuterocesaja sei die Schrift, die durchgehend den Heilswillen JHWHs an Israel verkündet. Ebenso führt er Ez 37 als Argument für die Deutung der Knechtsgestalt auf Israel an. Der Autor der GKL wisse um die Vorstellung einer Auferweckung des Volkes Israel und widme sich im 4. GKL diesem Thema. Es könne im 4. GKL nur um die Aufrichtung bzw. Wiederbelebung des Volkes Israel gehen.⁴³ Die Argumentation von Budde begegnet sehr häufig, sie soll die kollektive Deutung der Gottesknechtsidentität stützen, aber auch die Behauptung, dass im 4. GKL noch keine Auferstehungsvorstellung einer Einzelperson zu finden sei.

Während Duhm davon ausgeht, dass die GKL keine Lücke in Deuterocesaja hinterlassen würden,⁴⁴ und er in der 4. Auflage seines Kommentars sogar behauptet, Deuterocesaja setze bewusst Pausen und schreite nicht logisch fort,⁴⁵ ist Alfred Zillesen (1904) anderer Ansicht: Ohne die GKL sei Deuterocesaja nicht zu verstehen.⁴⁶

Mit Julius Wellhausen (1904) und Wilhelm Caspari (1934) melden sich weitere zeitgenössische Kritiker zu Wort. Wellhausen äußert skeptische Vorbehalte gegenüber Duhms These, dass der Knecht der GKL eine Einzelgestalt gewesen sei. Wellhausen ist der Überzeugung, dass in diesem Fall der Name des Knechts überliefert worden wäre, vor allem wenn im 4. GKL möglicherweise von der Auferstehung des Knechts die Rede sei. Ebenso lehnt er die Vorstellung ab, dass der Gottesknecht einem Märtyrer gleich von seinen Zeitgenossen in den Tod getrieben worden sei.⁴⁷ Caspari unterstellt Duhm, dass er mit seinen Theorien von Deuterocesaja und den GKL eine Zimmerpflanze auf seinem Schreibtisch kultiviere.⁴⁸ Dennoch urteilt Caspari, dass Sammler, die er für die deuterocesajanische Schrift für verantwortlich hält, die GKL einfügten und dazu redaktionelle Überleitungen auswählten, anpassten und gestalteten. Somit vermutet er, dass die GKL älter seien als

⁴⁰ Vgl. Marti, Jesaja KHC (1900), XV und 269. 289 und 360–361.

⁴¹ Vgl. Budde, Ebed-Jahwe-Lieder (1900), 4.

⁴² Vgl. Budde, Ebed-Jahw-Lieder (1900), 29–32. Das macht er auch am Text Jes 51,1–8 fest (15–18). Israel ist das Volk, das die Tora JHWHs im Herzen trägt und daher eine ehrenvolle Rolle im Heilsplan JHWHs einnimmt.

⁴³ Vgl. Budde, Ebed-Jahwe-Lieder (1900), 6.

⁴⁴ Vgl. Duhm, Jesaja (1902), 277 und (1922), 311.

⁴⁵ Vgl. Duhm, Theologie (1875), 289 und Jesaja HK(1922), 287.

⁴⁶ Vgl. Zillesen, Israel (1904), 275, gleichwohl er zunächst in seiner Fragestellung alle Texte in Jes 40–55, die den Gottesknecht erwähnen, außen vor lassen wollte (251–252), um dann aber zum Ergebnis zu kommen, dass die Schrift auf die Rolle und Figur Gottesknecht angewiesen ist.

⁴⁷ Vgl. Wellhausen, Geschichte (1904), 161–162 Anm. 1.

⁴⁸ Vgl. Caspari, Lieder (1934), 244. Allerdings bezieht sich das auf die Vorstellung, in den Liedern und anderen Sprüchen den Propheten selbst als historische Figur zu entdecken.

andere Teile Deuterocesajas und in die Zeit zu datieren seien, als sich der Siegeszug des persischen Königs Kyros abzeichnete.⁴⁹ In Bezug auf die Knechtsidentität tendiert Caspari in die Richtung kollektiver Deutung, da für ihn Deuterocesaja auch ein Gemeinschaftsprojekt sei.⁵⁰

Diese kritischen Stimmen haben Duhms Thesen zu großer Popularität verholfen, so dass in den 1920er und 1930er Jahren eine große Diskussion zu Deuterocesasaja und den GKL begonnen hat, die in den folgenden Jahrzehnten dann aber zu einer Abwendung von der diachronen Fragestellung geführt hat.

2.2.2 Von der Kritik zur Ablehnung der Thesen Duhms

Wilhelm Rudolph (1925) soll vor allem als Kritiker des Vorschlages Duhms, den Gottesknecht als leprakranken Toralehrer zu identifizieren, erwähnt werden, da Rudolph sehr gut begründet, dass der Knecht nicht wegen einer Krankheit, sondern wegen absichtsvoller Gewalttaten umgekommen ist, worauf vor allem das 3. GKL hinweise.⁵¹ Rudolph führt seine kritische Auseinandersetzung mit Duhm allerdings zur Identifizierung der Knechtsfigur mit dem Messias aufgrund der in den GKL beschriebenen Fülle an gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben. Seines Erachtens verbinden sich im Gottesknecht Messias- und Mosevorstellungen.⁵² Ansonsten plädiert Rudolph deutlicher als Duhm dafür, dass die Anonymität des Knechts an der Verfassersituation liege. Der Verfasser sei ihm zufolge Deuterocesaja selbst und er schreibe die GKL später als sein Hauptwerk, verarbeite darin das Scheitern des Gottesknechts und der Knechtsaufgabe. Rudolph betont ausdrücklich, dass eindeutig vom Tod und von einer Art Wiederbelebung des Knechts im 4. GKL die Rede sei.⁵³ Der Autor adressiere diese Texte an Menschen, denen klar sei, worum und um wen es geht.⁵⁴ Des Weiteren versucht Rudolph stärker als Duhm die GKL mit Jes 40–55 zu verbinden. Im Vergleich zu Schian sieht er zwar keine redaktionellen Fortsetzungen der GKL, geht aber dennoch fest davon aus, dass die GKL sekundär von einem Redaktor aus dem Jüngerkreis des Propheten in Jes 40–55 eingefügt worden seien, allerdings nicht einfach dort, wo noch Platz war, wie Duhm behauptete, sondern bewusst, um einerseits den Gottesknecht als Antityp zu Kyros zu etablieren und andererseits als Vorbild für Israel zu stilisieren, da das 2. und 4. GKL direkt nach Auszugsbefehlen erfolgen (Jes 48,20 und 52,7–12). Das 3. GKL skizziere den Knecht als Vorbild für Zion in Jes 49,14–50,3.⁵⁵ Rudolph kritisiert allerdings keinesfalls die These der Eigenständigkeit der Textsammlung GKL, deren vier Texteinheiten ihm zufolge auch zusammengehören.⁵⁶ Rudolph widerlegt drei wesentliche Thesen Duhm: Er hat einen anderen Identifikationsvorschlag, erkennt eine bewusste Positionierung der Lieder Gesamtwerk und ist der festen Überzeugung, dass der Verfasser der GKL Deuterocesaja selbst sei.⁵⁷

⁴⁹ Vgl. Caspari, Lieder (1934), 198.

⁵⁰ Vgl. Caspari, Lieder (1934), 210.

⁵¹ Vgl. Rudolph, Messias (1925), 92.

⁵² Vgl. Rudolph, Messias (1925), 98 und 111. Zum Thema der Fülle der Aufgaben, die der Gottesknecht übernimmt, hat sich auch Bertholet, Erklärungsversuch (1899), 8 bereits geäußert. Er ist der Ansicht, dass die Funktion so umfassend dargestellt wird, dass es generell schwierig sei, diese Fülle auf eine einzige historische Persönlichkeit zu vereinigen. Marti, Jesaja KHC (1900), 327 sieht das vor allem im 2. GKL so, allerdings hält er das Selbstbewusstsein, mit dem der Knecht als „Ich“-Redner, auftritt, für zu groß, als dass es „nur“ das Selbstbewusstsein eines Einzelnen sei.

⁵³ Vgl. Rudolph, Messias (1925), 93–94.

⁵⁴ Vgl. Rudolph, Messias (1925), 109–110. Ohne auf Rudolph zu verweisen vgl. auch Sellin, Lösung (1937), 213.

⁵⁵ Vgl. Rudolph, Messias (1925), 113–114.

⁵⁶ Vgl. Rudolph, Messias (1925), 109–114.

⁵⁷ Vgl. Rudolph, Messias (1925), 102 und 111.

Rudolph und Walter Staerk (1926) diskutieren in der Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts häufig und intensiv miteinander.⁵⁸ Staerk beschäftigt sich vor allem mit den Folgeversen der von Duhm abgegrenzten GKL. Dabei kommt er zum Ergebnis, dass Jes 49,7 bewusst an Jes 49,1–6 anschließe, da der Vers nur so verständlich werde, aber der Knecht darin das Volk Israel sei.⁵⁹ Jes 42,5–9, sowie den Hymnus 42,10–12, wertet er als Verbindung des 1. GKLs mit der „prophetischen Dichtung Deuterocesajas“⁶⁰. Dieses „Echo“⁶¹ des 1. GKLs sehe aber Israel in der Rolle des Gottesknechts. Es ist eine der ersten Beobachtungen, die von einer bewussten Komposition der Texte mit variierenden Knechtsfiguren ausgeht. Eindeutig bezieht Staerk auch Position für die Eigenständigkeit der GKL und deren redaktionelle Einfügung, da die GKL den scheinbar einheitlichen Aufbau von Jes 40–55 mehr stören als zusammenhalten. Gerade das 4. GKL passe nicht in eine Reihe von Texten, die Zion aufmuntern wollen und eine Heilszeit in Zion verkünden, wenn zugleich in Jes 53 von Israels Leiden die Rede sein solle. Seines Erachtens unterbrechen die GKL wichtige Zusammenhänge.⁶² Vehement tritt Staerk auch dafür ein, dass der Knecht der Lieder mit dem Gottesknecht Israel „nichts als den Ehrentitel gemeinsam hat.“⁶³ Er deutet die redaktionelle Einfügung der GKL bereits an, das 1. GKL habe in 42,5–7; das 2. GKL in Jes 49,7 und das 3. GKL mit 50,10 ein Nachwort, während das 4. GKL mit Jes 52,13–15 ein Vorwort habe.⁶⁴

Gegen Duhm und vor allem Rudolph postuliert Staerk wohl in Anlehnung an Schian, dass nicht alle vier Lieder zusammengehören; vielmehr sei das 4. GKL ein eigenständiges Werk, das nicht die missionarische Aufgabe des Gottesknechts hervorhebe, sondern das leidvolle Dulden. Jes 53 handle also von einer anderen Persönlichkeit als die ersten drei GKL; es beschäftige sich nicht mit einem Missionar, sondern mit einem Märtyrer. 1913 hält er den Knecht der ersten drei Lieder eindeutig für eine messianische Gestalt, für deren Beschreibung in den GKL dem Verfasser der Lieder aber eine konkrete geschichtliche Person vor Augen stünde.⁶⁵ Die Gottesknechtsfigur vereinige für ihn alle wichtigen heilsgeschichtlichen Funktionen. Er sei „der mit Jahwes Geist ausgerüstete Ebed der Tröster und künftige Führer Israels und zugleich das Licht der Heidenwelt, der Mittler zwischen Gott und Menschheit und Gründer des von den Propheten verkündeten Gottesreiches auf Erden.“⁶⁶ Den Knecht des 4. GKLs identifiziert er 1913 noch mit König Jojachin.⁶⁷ Nur diese Differenzierung, das 4. GKL handle von einer anderen Knechtsgestalt als die anderen drei, ermögliche, die Pointe des 4. GKLs, die in der Befreiung von kollektiver Schuld durch ein Martyrium liege, zum Ausdruck zu bringen. Als Verfasser der Lieder komme Deuterocesaja nicht in Frage.⁶⁸

Staerk ist auch einer der ersten, der aufgrund gattungskritischer Überlegungen Zweifel am Tod des Knechts benennt und Jes 53 eher mit einem Gebet oder einer Klage Kranker und Leidender verbindet.⁶⁹ Er hält die GKL für älter als andere Deuterocesaja-Texte.⁷⁰ Damit widerlegt Staerk Duhm hinsichtlich der Zusammengehörigkeit der GKL und

⁵⁸ Staerk, *Problem* (1926), 250 widerlegt Rudolph vor allem darin, dass der Gottesknecht in den Liedern nicht der Messias ist.

⁵⁹ Vgl. Staerk, *Problem* (1926), 244.

⁶⁰ Staerk, *Problem* (1926), 247.

⁶¹ Staerk, *Problem* (1926), 250.

⁶² Vgl. Stark, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 58 und 76–78.

⁶³ Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 106.

⁶⁴ Vgl. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 116 und 138.

⁶⁵ Vgl. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 122–125.

⁶⁶ Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 128.

⁶⁷ Vgl. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 134–135.

⁶⁸ Vgl. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 136–138.

⁶⁹ Vgl. Staerk, *Problem* (1926), 251–259.

⁷⁰ Vgl. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 127 und 138.

präzisiert Rudolphs These, dass die GKL durch bewusst geschaffene redaktionelle Rahmen in das Gesamtwerk Deuterocesaja eingefügt worden seien.

Gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Textgruppe GKL außerhalb von Jes 40–55 spricht sich auch Charles Torrey (1928) aus. Die GKL sind für ihn in isoliertem Zustand unverständlich, sie erhalten ihre Bedeutung erst im Gesamtkontext Deuterocesaja. Es gibt ihm zufolge keine Gründe, mit Duhm von einer separaten Textsammlung auszugehen. Torrey äußert sich auch zur Frage der Knechtsidentität: Für ihn komme nur Israel in Frage, er hält sich aber auch die Option offen, dass es sich auch um eine messianische Gestalt handeln könne.⁷¹

Karl Elliger stellt 1933 fest, dass die Sprache der GKL nicht eklatant von anderen deuterocesajanischen Texten abweiche. Dazu vergleicht er bestimmte Termini der GKL mit ihrem literarischen Umfeld.⁷² Damit widerlegt er Duhm, der die GKL in keinem engen Zusammenhang zu Jes 40–55 gesehen hat. Elliger untersucht zunächst das 4. GKL. Er hält es für unwahrscheinlich, dass dieses von Deuterocesaja selbst stamme, da es den Tod des Gottesknechts und somit womöglich den Tod des Propheten selbst behandle. Elliger kommt zum Ergebnis, dass Tritocesaja, ein Schüler von Deuterocesaja, noch unter dem Eindruck des Todes seines Meisters das 4. GKL verfasst habe. Besonders beachtenswert ist Elligers Erklärung der Anonymität des Gottesknechts: Die Namenslosigkeit ziehe nach sich, dass die Funktion der Gottesknechtsfigur ins Zentrum rückt.⁷³ Nachdem er das 4. GKL Tritocesaja zugeschrieben hat, folgert Elliger mit seinen Stichwortvergleichen für das 3. GKL, dass dieses aus der Grundschrift von Deuterocesaja stamme, während Jes 50,10 Tritocesaja zugewiesen werden könne.⁷⁴ Für das 2. GKL lautet Elligers Urteil: Jes 49,1–6 sei zweifelsohne vom Verfasser Deuterocesaja.⁷⁵ Jes 49,7 sei bis auf die Botenformel hingegen auch von Tritocesaja. Jes 49,8–12 dürfte wohl deuterocesajanisches Material enthalten, wurde aber auch von Tritocesaja erweitert. Insgesamt sei für Jes 49,7–12 Tritocesaja verantwortlich. Tritocesaja habe auch Jes 49,13 an das erweiterte 2. GKL sekundär angeschlossen.⁷⁶ Beim 1. GKL ist er wieder sehr klar: es stamme von Deuterocesaja selbst. Aber auch hier gilt analog zum 2. GKL, der redaktionelle Zusatz Jes 42,5–9 sei deuterocesajanisches Gedanken- und Spruchgut, das ursprünglich vom Volk und von Kyros handle. Dieser Zusatz sei allerdings von Tritocesaja bearbeitet und an das 1. GKL angepasst worden.⁷⁷ Elligers Ergebnis lautet, dass die ersten drei GKL von Deuterocesaja selbst stammen, allerdings habe Tritocesaja jedes mit einer Fortsetzung versehen, für deren Gestaltung er sich deuterocesajanischer Texte bedient habe, sie aber sekundär an die GKL angepasst habe. Das 4. GKL hingegen gehe ganz auf Tritocesaja zurück.⁷⁸ Elliger entgegnet mit Stichwortvergleichen und Begriffsstatistiken einer von Duhms Positionen:⁷⁹ Elliger weist nach, dass die GKL keine von Jes 40–66 vollständig unabhängige

⁷¹ Vgl. Torrey, *Second Isaiah* (1928), 137–143.

⁷² Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 8.

⁷³ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 2 und 21–27.

⁷⁴ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 35–37.

⁷⁵ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 42–43.

⁷⁶ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 49–56.

⁷⁷ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 61–65.

⁷⁸ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 66.

⁷⁹ Auch North, *Servant* (1956), 156–157 und 161–169 vergleicht Begriffe der GKL mit Begriffen aus anderen deuterocesajanischen Texten. Er kommt zum Ergebnis, dass sich die GKL auf Basis des Wortschatzbefundes nicht von anderen Texten in Deuterocesaja unterscheiden. Es sei Kennzeichen von Deuterocesaja mit Wiederholungen zu arbeiten. Vgl. auch Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 389 und Hermisson, *Einheit* (1989), 292. Laato, *Servant* (1992), 30–35 listet auch noch Stichwortbezüge zwischen Deuterocesaja und den GKL auf. Allerdings sind derartige Auflistungen nicht so sehr aussagekräftig, um beweisen zu können, dass der Verfasser der GKL auch der Autor anderer Texte in Deuterocesaja sein kann. Bestimmte Vorlieben für Themen und Begriffe können zeitbedingt sein, es

Textsammlung sind, sondern von den beiden verantwortlichen Prophetengestalten verfasst und bearbeitet worden seien. Problematisch ist an seiner These, dass Tritojesaja mittlerweile weder als Schüler Deuterjesajas noch als eigenständiger prophetischer Autor und Verantwortlicher des Buchteils Jes 56–66 angesehen wird. Doch Elliger hat mit der Schüler-Theorie einen wichtigen Erkenntnisfortschritt erzielt, der weiterhin zu beachten sein wird. Ebenso zieht Elliger wichtige Schlüsse aus dem Wirken und Tod des Propheten und dem Inhalt seiner Botschaft. Deuterjesaja habe mit Kyros eine politische Wende angekündigt und sei Elliger zufolge von babylonischen Behörden verhaftet und später zum Schweigen verpflichtet worden.⁸⁰

James Muilenburg (1956) vertritt in seinem Kommentar vehement die Ansicht, dass die GKL nicht weiter mit Duhm als eigenständige Schrift unabhängig von Deuterjesaja auszulegen seien, sondern als konstitutiver Bestandteil des Buchs Deuterjesaja, das er inklusive der GKL in 21 Gedichte einteilt, interpretiert werden sollen. Muilenburg geht nicht davon aus, dass die GKL sekundär in einen bestehenden Textkomplex eingeordnet worden seien, er sieht keine redaktionellen Fortschreibungen der GKL. Da ihm zufolge die GKL nicht sekundär eingefügt worden sind, sei allein eine synchrone Analyse der Gesamtkomposition Jes 40–55 nötig und sinnvoll. Seit Muilenburg setzt sich diese Sichtweise auch mehr und mehr durch. Doch auf die Abgrenzung der Texteinheiten, die Duhm GKL nennt, verzichtet keiner.⁸¹

Am deutlichsten übt Tryggve Mettinger (1983) Kritik an Duhm und unterstellt ihm, einer falschen Theorie verfallen zu sein: „Can we speak with conviction of a distinct group of ‚Servant Songs‘?“⁸² lautet seine kritische Anfrage. Mettinger zufolge werde Jes 40–55 durch Hymnen in Jes 42,10–13; 44,23; 45,8; 48,20–21; 49,13; 51,3; 52,9–10 und 54,1–3 strukturiert. Diese setzen seines Erachtens die GKL voraus, da die GKL wohl bewusst von Hymnen umgeben seien. Das spräche ihm zufolge gegen eine spätere Einfügung der GKL in Jes 40–55. Vielmehr seien sie schon von Deuterjesaja selbst verfasst und bewusst als strukturbildende Texte eingesetzt worden.⁸³ Mettinger fügt seiner Kritik noch etwas hinzu: Aufgrund des unlösbaren Zusammenhangs der GKL mit anderen Texteinheiten in Jes 40–55 folge, dass es auch nur einen einzigen Knecht gibt: Israel. Nur in Jes 44,26 werde der Prophet als Knecht bezeichnet, die Mehrheit der Belegstellen „Knecht“ in Deuterjesaja bezeugen eine eindeutige Identifikation mit Israel. Mettinger sieht daher keinen Anlass, zwischen den Texteinheiten, die vom Gottesknecht Israel handeln, und den GKL zu unterscheiden.⁸⁴ Das bedeute beispielsweise für das 4. GKL: Die „Wir“-Redner im 4. GKL seien ihm zufolge mit den in Jes 52,14 genannten Königen und Nationen identisch. Den Nationen gegenüber stehe nur Israel; so komme Israel seinem Auftrag, Licht von Nationen zu sein, nach (Jes 49,6). Als Argumente für seine kollektive Knechtsidentität führt er zudem das Leiden des Knechts im 3. GKL an, das dem Leiden Israels für die Nationen in Jes 51,4–8 entspreche. Ebenso dürfe auch das 4. GKL nicht individualisiert verstanden werden; die Knechtsfigur dort repräsentiere und symbolisiere

könnte der geläufige Wortschatz einer bestimmten sozialen Gruppe oder Prophetenschule sein. Stichwortbezüge können inhaltliche Abhängigkeiten aufzeigen, aber keine gemeinsame Edition.

⁸⁰ Vgl. Elliger, Deuterjesaja (1933), 98. Ganz überzeugt ist er von dieser These nicht. Feststeht allerdings, dass der Prophet verstummt ist und ein Schülerkreis oder ein Schüler, für ihn Tritojesaja, die Sammlung der Texte übernommen hat, um das Werk des Meisters zu vollenden (268–269).

⁸¹ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 397.

⁸² Mettinger, Farewell (1983), 13.

⁸³ Vgl. Mettinger, Farewell (1983), 13–14. 18–28 und 32–34. Vor allem das 2. GKL verknüpft er sehr eng mit anderen Texten in Deuterjesaja. Berges schließt sich Mettinger in der Bedeutung der Hymnen an, sie rahmen die GKL, die GKL sind für Berges keine strukturierenden Texteinheiten. Vgl. Berges, Jesaja (1998), 329 und 332.

⁸⁴ Vgl. Mettinger, Farewell (1983), 30–31.

Israel. Mettinger scheint hier auf eine auch ihn angreifende Position zu reagieren: Im 4. GKL liegt die Vorstellung einer individuellen Knechtsgestalt sehr nahe. Mettinger löst diese Spannung, indem er sich dafür ausspricht, dass in Jes 53 der Knecht ein kleiner Teil Israels sei, der die schuldige Mehrheit des Volkes befreien könne. Das bedeute: Die Gemeinde des Exils leide in der Fremde wegen der Schuld anderer. Mettinger präsentiert sogar eine kontextuelle Begründung, dass allein Israel Gottesknecht sei: Aufgrund des Untergangs des Königtums vermeiden die Autoren, sich auf die Erwählung von Individuen zu verlassen, sie hoffen nur noch auf das Kollektivum.⁸⁵

Mettinger steht für die Position, dass die GKL nicht gesondert überliefert, sondern bewusst von Deuterjesaja verfasst und arrangiert worden seien. Somit ist für ihn auch die Identität des Gottesknechts zweifelsfrei geklärt: Es ist Israel, im Blick auf das 4. GKL spezifiziert, die Golagemeinde im babylonischen Exil. Somit stellt Mettinger grundlegend Duhms Thesen in Frage und eröffnet einen Diskurs, die GKL nur noch als elementare Texteinheiten des Gesamtprodukts Jes 40–55 zu interpretieren.

Henrik Leene (1996) entfaltet seine Kritik an Duhms Positionen vor allem aus einer neuen Sichtweise auf Jes 40–55: Deuterjesaja ist ein Gesamtkunstwerk, die redaktionskritische Suche nach einer Grundschrift verlaufe ihm zufolge im Sand. Das weise darauf hin, dass keine historische Persönlichkeit hinter dem Werk Jes 40–55 stehen könne, vor allem nicht hinter den GKL.⁸⁶ Vielmehr stecke hinter allem ein „Prozess[] von Planung und Steuerung“⁸⁷ mehrerer Verfasser, die einen Handlungsverlauf „konzeptionalisiert“ haben.⁸⁸ Er begnügt sich damit, dem Buch Deuterjesaja eine „absichtliche Rätselhaftigkeit“⁸⁹ zu attestieren, und erklärt gegen Ende seiner Darlegungen nur ausführlicher, wie Jes 42 in diesen „Plan des Textes“⁹⁰ eingefügt worden ist.⁹¹ Er sieht Jes 48 als literarische Voraussetzung für Jes 42,1–4 an und ist sich zudem sicher, dass Jes 49,1–6 viel später als Jes 42,1–4 und Jes 42,5–9 verfasst worden sei. Zunächst geht er von einem durchdachten Plan der Schrift Deuterjesaja aus und postuliert dann doch, dass das sogenannte 1. GKL sekundär eingefügt worden sei, und sogar der Kontext dadurch neu koordiniert werden musste.⁹² Somit muss er auch Wachstumsphasen annehmen, beharrt allerdings darauf, dass dafür außertextliche Kontexte, wie geschichtliche Veränderungen, nicht ausschlaggebend seien. Vielmehr gehe die Zusammenstellung auf eine dramatische Entwicklung zurück, die die Verfasser beim Schreiben des Kunstwerks durchlebt hätten.⁹³ Leene gesteht zwar zu, dass es zu späteren Änderungen eines fertigen Textes gekommen sei, aber am bereits von den Verfassern fertig gestellten Text sei nichts mehr grundlegend verändert und umgestellt worden. Es sei aus Gründen der Sparsamkeit nur ab und an etwas ergänzend dazu geschrieben worden, ohne das Werk derjenigen, die es konzeptionalisiert haben, wesentlich zu verändern.⁹⁴ In einem anderen Aufsatz zur Eschatologie in Deuterjesaja lässt Leene durchblicken, welche Konzeptionalisierung er im großangelegten Plan Deuterjesaja vermutet. Es sei ein Heilsdrama: Das Neue, welches das Heilvolle ist, hat bereits durch die Verkündigung bzw. Verschriftlichung begonnen – Worte schaffen

⁸⁵ Vgl. Mettinger, Farewell (1983), 33–43.

⁸⁶ Vgl. Leene, Suche (1996), 805, 811–812 und 818.

⁸⁷ Leene, Suche (1996), 812.

⁸⁸ Diesen Begriff der „Konzeptionalisierung“ verwendet vor allem Leene, Suche (1996), 811, allerdings nennt er an keiner Stelle seines Aufsatzes, welche theologische Grundidee die Verantwortlichen dieser Konzeptionalisierung verfolgen.

⁸⁹ Leene, Suche (1996), 814.

⁹⁰ Leene, Suche (1996), 813.

⁹¹ Vgl. Leene, Suche (1996), 815–817.

⁹² Vgl. insbesondere Leene, Suche (1996), 815.

⁹³ Vgl. Leene, Suche (1996), 813 und 818.

⁹⁴ Vgl. Leene, Suche (1996), 805.

Wirklichkeit. Am Knecht Israel werde ihm zufolge das (eschatologische) Heil bereits erfahrbar und näme Gestalt an.⁹⁵

Philip Davies (1995), Hans Barstad (1997) und Lena-Sofia Tiemeyer (2011) greifen Duhms Ergebnisse in Bezug auf das Werk Deuterocesaja an. Alle drei vertreten die Position, dass Deuterocesaja nicht im babylonischen Exil verfasst worden sei; daher sei von keinem Exilspropheten auszugehen, sondern von einer Textsammlung, die in Juda entstanden ist.⁹⁶ Mit dieser Position sind sie im Grunde keine Kritiker von Duhm, da dieser ebenfalls davon ausgeht, dass der Prophet in Phönizien schrieb, und auch die GKL nicht in Babylon entstanden seien.⁹⁷ Allerdings bietet Duhm in dieser Frage keine Argumente. Davies, Barstad und Tiemeyer holen das nach. Gegen Babylon führen sie an, dass die Trostbotschaft am Anfang von Deuterocesaja an Jerusalem und nicht an die Gola-Gemeinde adressiert sei. Gesammelt sollen alle Exilierten werden, nicht nur diejenigen, die in Babylon leben. Kyros selbst kommt Jes 46,11 zufolge aus einem fernen Land, das aus Jerusalemer Perspektive viel ferner ist als aus babylonischer. Für Davies gibt es nur zwei Indizien, doch von Babylon auszugehen. Der Blick auf Zion sei nicht realistisch und das Kommen des persischen Königs bedeute für Babylon mehr als für Jerusalem. Barstad und Tiemeyer können sich in ihrer Überlegung, Babylon nicht als kulturellen und geografischen Hintergrund der Texte Jes 40–55 anzunehmen, sogar auf Adolphe Lods (1937) berufen. Die Exilierten in Babylon haben sich wirtschaftlich gut angepasst und haben eine privilegierte Lebensweise geführt. Jerusalem und Juda sind stärker von materiellen, wirtschaftlichen Folgen der Zerstörung betroffen, doch das Land war nie unbewohnt. Während in Babylon religiöse-kulturelle Assimilation stattgefunden hat, sei es ebenso plausibel wie legitim, dass Jes 40–55 in der Gemeinschaft der Daheimgebliebenen entstanden sei. Ebenso könne leichter verstanden werden, dass sich Deuterocesaja mit seiner Erwartung, dass mit Kyros eine Heilszeit beginne, geirrt habe, wenn er nicht in Babylon gewirkt habe. Einem Beobachter aus der Ferne verzeihen die Adressaten den Fehler, dass seine Erwartung nicht eingetroffen ist, eher.⁹⁸ Barstad und Tiemeyer sind zudem der Ansicht, dass der Aufruf der prophetischen Stimme, Babylon zu verlassen (Jes 48,20), nur sinnvoll sei, wenn sie diesen Aufruf außerhalb von Babylon spräche.⁹⁹

Tiemeyer betont zudem die Vielstimmigkeit in Deuterocesaja, die für sie nur die Vielstimmigkeit diverser Autoren abbilde. Diese Autoren als Verantwortliche für Jes 40–55 stammen ihr zufolge aus dem Tempelsänger-Milieu.¹⁰⁰ Tiemeyer äußert sich auch bezüglich der Knechtsidentität. Sie vergleicht Zion und Gottesknecht miteinander und kommt zur Hypothese, dass Jerusalem beides sei; der Knecht stehe für die männliche Seite der Stadt und Zion für die weibliche Seite, beide leiden unschuldig für bzw. wegen der Kinder / Nachkommen. Da Tiemeyer zudem der Ansicht ist, dass Zion und Jakob für die Bewohner Jerusalems stehen, identifiziert sie die anonyme Knechtsfigur der GKL mit Jakob. Das 4. GKL sei eine Art Modelltext, er zeige den Zuhörerinnen und Zuhörern, wie Menschen mit der Katastrophe der Zerstörung der Stadt umgehen können. Die Redner im 4. GKL seien demzufolge die Bevölkerung Judas, die im Wissen um ihre Schuld dennoch

⁹⁵ Vgl. Leene, *History* (1997), 235–237.

⁹⁶ Vgl. Davies, *God* (1995), 211–215, Barstad, *Captivity* (1997), 15 und 19–21 und Tiemeyer, *Comfort* (2011), 205–203. Auch Häggglund, *Isaiah 53* (2008), 141–150 entscheidet sich dazu, dass der Großteil von Jes 40–55 seine Ursprünge in Jehud hat, während nur ein Bruchteil möglicherweise auf die Situation in Babylon Bezug nimmt.

⁹⁷ Vgl. Duhm, *Jesaia HK* (1892), XIII und XVII und (1902), XVIII und 255.

⁹⁸ Vgl. Lods, *Prophets* (1937), 240–242, Barstad, *Captivity* (1997), 23–33 und Tiemeyer, *Comfort* (2011), 33–43 und 73–75.

⁹⁹ Vgl. Barstad (1997), 78 und Tiemeyer, *Comfort* (2011), 155–168.

¹⁰⁰ Vgl. Tiemeyer, *Comfort* (2011), 24–25 und 30–31. Bereits Hermisson, *Einheit* (1989), 291 sieht die sprachliche Nähe von Deuterocesaja zu den Psalmen und der Tempelpriesterschaft.

einen Neuanfang wollen und dazu ihr Schicksal als Teil des göttlichen Plans interpretieren.¹⁰¹ Sie ordnet die GKL ihrem Konzept, dass Jes 40–55 ein Lesedrama von und für die Bevölkerung Jerusalems / Judas, unter.¹⁰²

Diese Forschergruppe beruft sich darauf, dass der größere Teil Israels in Jerusalem und Juda geblieben ist und dort auch schreibfähige Menschen waren, die vor Ort die Katastrophe des Untergangs und der Zerstörung von Stadt und Tempel aufgearbeitet hätten. Dort hätten Tempelsänger eine Hoffnungsschrift komponiert. Die Exilierten in Babylon hingegen waren wirtschaftlich und kulturell wohl so assimiliert, dass die Forscher ihnen nicht zutrauen, so ein theologisch bedeutsames Werk wie Jes 40–55 gestaltet zu haben. Wenn Jes 40–55 also nicht in Babylon verfasst worden sei, gebe es auch keinen anonymen Exilspropheten, der sich möglicherweise hinter dem Schicksal des Gottesknechts in den Liedern verberge. Ulrich Berges rezipiert zum Teil diese Hypothesen in der deutschsprachigen Exegese. Eine Sonderstellung der GKL innerhalb von Jes 40–55 lehnen alle in diesen Abschnitten erwähnten ExegetInnen ab. Hans Barstad (1997) ist generell der Auffassung, dass die Idee einer ursprünglich eigenständigen Sammlung GKL innerhalb der Wissenschaft enorme Ausmaße angenommen habe.¹⁰³ Im Anschluss an Leene und Barstad beginnt somit eine Diskussion, deren Ziel es ist, konsequent die Thesen Duhms zu widerlegen.

Ein entscheidender Impuls, nicht länger zwischen GKL und ihrem literarischen Kontext zu unterscheiden, was vor allem nach Duhms Studien geläufig geworden ist, geht auf Brevard S. Childs (2001) zurück. Seine Motivation, einen Kommentar zu verfassen, der das Jesajabuch als Heilige Schrift ernst nimmt, und sich nicht nur bei diachronen Fragestellungen nach dem Werden des Buchs aufzuhalten, entnimmt er wohl auch den bis 2001 dominanten literar- und redaktionskritischen Forschungsperspektiven.¹⁰⁴ In einem muss er Duhm zustimmen: Die Kapitel Jes 40–66 unterscheiden sich von Jes 1–39.¹⁰⁵ In seinem endtextorientierten Durchgang durch die Kapitel Jes 41–53 kommt er zum Ergebnis, dass der Terminus Knecht kein spezifisches Amt oder keine besondere Rolle bezeichne, das wichtigste sei, dass die Klage Israels, sein Recht gehe an JHWH vorbei (Jes 40,27), in der Tätigkeit des Knechts, Recht den Nationen hinauszutragen, aufgegriffen werde. Die Aufgabe des Knechts, den Nationen Recht zu bringen und sie darin zu unterweisen, sei zentral. Wenn JHWH nun einen Befreier senden will, dann sei der Knecht in dieser Rolle zu sehen. Childs sieht keinen Anlass, daran zu zweifeln, dass der Gottesknecht nicht überall Israel sei. Die Figur Gottesknecht erhält in Jes 40–55 nur den Namen Israel.¹⁰⁶ Allerdings geht Childs davon aus, dass im 2. GKL, genauer in Jes 49,3, die Funktion des Gottesknechts Israel auf eine individuelle Knechtsgestalt übertragen werde, Israel damit aber nicht in seiner Funktion ersetzt werde. Es könne in Deuterojesaja niemals strikt zwischen kollektivem und individuellem Knecht unterschieden werden, allenfalls die gehorsame, treue Seite des Gottesknechts könne individueller beschrieben sein. Der Gottesknecht Israel durchlaufe im Verlauf von Jes 40–55 mehrere „Verkörperungen“, bleibe aber immer derselbe erwählte Gottesknecht,¹⁰⁷ und der Knecht des 2. und 3. Liedes sei zudem „the embodiment of Israel“¹⁰⁸. Ausgangspunkt bleibt für Childs die Aufgabe an Israel nach Jes 42,1–9. Da Israel daran scheitert, bedarf es einer Einzelfigur, die Israel verkörpert.¹⁰⁹

¹⁰¹ Vgl. Tiemeyer, Comfort (2011), 313–327.

¹⁰² Vgl. Tiemeyer, Comfort (2011), 205–310.

¹⁰³ Vgl. Barstad, Captivity (1997), 19.

¹⁰⁴ Das erwähnt er explizit im Vorwort und in Childs, Isaiah (2001), 2.

¹⁰⁵ Vgl. Childs, Isaiah (2001), 289–290.

¹⁰⁶ Vgl. Childs, Isaiah (2001), 325.

¹⁰⁷ Vgl. Childs, Isaiah (2001), 384–387.

¹⁰⁸ Childs, Isaiah (2001), 390 und 394.

¹⁰⁹ Vgl. Childs, Isaiah (2001), 394.

Diese Einzelfigur wird im 3. GKL literarisch ausgestaltet als Modell für alle, die auch in Anfechtung auf JHWH vertrauen und sich so als JHWH-fürchtig erweisen wollen.¹¹⁰ Das 4. GKL legt er als eigenständigen Text aus. Es gehe um die Darstellung der Relation von Israel und einer literarischen Knechtsgestalt.¹¹¹ Childs äußert an keiner Stelle, dass grundsätzlich die GKL nur eine Erfindung Duhms seien, er respektiert deren Zusammengehörigkeit, ihre Abgeschlossenheit; nur in Bezug auf das 1. GKL sieht er eine engere Verbindung mit Jes 41. Childs ist sich der diachronen Rückfrage weiterhin bewusst, ersichtlich ist das an seiner Einordnung von Jes 49,7 und 50,10–11, die er einer redaktionellen Hand zuschreibt, die bereits in Kenntnis des fast abgeschlossenen Gesamtwerks und Gesamtkonzepts Jes 40–55 gewesen sei.¹¹² Childs hat vor allem nochmals einen Beitrag dazu geleistet, die Verbindung zwischen den literarischen Knechtsfiguren in Deuterjesaja in einem anderen Licht darzustellen, keinesfalls sollten diese strikt voneinander getrennt werden, worauf Hans-Jürgen Hermisson schon hingewiesen hat. Doch da dieser kein großer Kritiker von Duhm ist, soll zunächst die Position von Ulrich Berges beschrieben werden.

In jüngster Zeit steht vor allem Ulrich Berges dafür, Duhms Entdeckung der GKL als eine Erfindung der GKL darzustellen. In seinem zweibändigen Kommentar (HThK 2008 und 2015) steht er der Herauslösung der GKL als besondere, einst eigenständige Textgruppe sehr kritisch gegenüber.¹¹³ Die Arbeiten von Berges zum Jesajabuch umfassen mehrere Jahre. Seine Habilitationsschrift von 1998 und seine Kommentarbände von 2008 und 2015 sind besonders zu beachten, sowie eine kleine Monografie, die er 2016 mit Willem Beuken herausgegeben hat. Innerhalb dieser Jahre ist auch bei Berges eine Entwicklung wahrnehmbar, sie gleicht einem Versuch, die Komplexität des Werks Deuterjesaja und des Gesamtjesajabuchs zu vereinfachen.

Berges wagt eine Synthese der forschungsgeschichtlichen Veränderungen, die mit Odil Hannes Steck begonnen haben.¹¹⁴ Dabei bezieht Berges sehr deutlich Position gegen Duhms Ergebnisse: „Die breit rezipierte Ansicht von *Duhm*, die Lieder vom Gottesknecht hätten ursprünglich unabhängig vom jetzigen Text existiert und seien von außen in diesen eingestellt worden, bleibt eine weiterhin unbewiesene Forschungshypothese.“¹¹⁵ 2016 äußert er sich so: Es gibt keine Hinweise, dass die GKL „Meteoriten [sind], die wie literarische Fremdkörper in den ursprünglichen Kernbestand eingedrungen sind.“¹¹⁶ Berges tendiert in die Richtung, ein Auslegungsgebot zu formulieren: Die GKL dürfen nicht mehr isoliert, sondern nur noch im literarischen Rahmen Deuterjesaja interpretiert werden.¹¹⁷ In seinem ersten Teilband des Kommentars Jes 40–48 äußert Berges noch, dass die GKL besondere Texte seien, deren Besonderheit möglicherweise darin gründet, dass sie als eigenständige Textsammlung entstanden seien. Doch für sein weiteres Kommentarprojekt sei das nicht mehr relevant, die Verantwortlichen der Gesamtanlage Jes 40–48 favorisieren eine bestimmte Sichtweise auf den Gottesknecht. Die erste Erwähnung des Begriffs „Knecht JHWHs“ in Jes 41,8.9 sei die leitende Perspektive: Der Gottesknecht

¹¹⁰ Vgl. Childs, *Isaiah* (2001), 395–396.

¹¹¹ Vgl. Childs, *Isaiah* (2001), 411–419.

¹¹² Vgl. Childs, *Isaiah* (2001), 396.

¹¹³ Und mit ihm auch Poulsen, *God* (2014), 83: „To remove the ‚Songs‘ from their present context was certainly not a successful solution.“

¹¹⁴ Berges, *Jesaja* (1998), 11 sieht in Stecks Arbeiten eine neue diachrone Forschungsabsicht, um der Einheit eines prophetischen Buchs willen.

¹¹⁵ Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 217.

¹¹⁶ Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 142.

¹¹⁷ Vgl. z. B. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 29.

ist Israel. Somit seien die GKL in dieser Perspektive zu verstehen und der Intention des Gesamtkonzepts Jes 40–48 anzupassen.¹¹⁸

Im zweiten Teilband bekräftigt Berges nochmals seinen Ansatz der Anpassung der GKL an den unmittelbar anschließenden literarischen Kontext, vor allem an die Zionstexte.¹¹⁹ Dabei geht Berges im Gegensatz zu Duhm nicht von literarkritisch klar abgegrenzten kleinen Texteinheiten aus, sondern vom größtmöglichen literarischen Horizont, und dieser besteht für ihn nicht allein in den Kapiteln Jes 40–54/55, sondern im Gesamtjesajabuch, oft noch unter Einbeziehung des Buchs der Psalmen.¹²⁰ Berges interessiert sich für das Endprodukt Jes 40–54 als literarische Kathedrale, einen Begriff den er sehr geprägt hat.¹²¹ Das Bild einer Kathedrale bzw. einer alten Kirche bemüht allerdings bereits Hermisson,¹²² der dabei zu bedenken gibt, dass neben dem Eindruck von Einheitlichkeit und großangelegter Planung, verschiedene Bauabschnitte, Bauphasen und Baumaterialien deutlich sichtbar bleiben. Spätere Bauleute nutzten Bauabschnitte ihrer Vorgängerbauten, bezogen sie aber nicht immer explizit und absichtsvoll in das neue Konzepte ein. So warnt Hermisson davor, Textbezüge herzustellen, die „nie in einer sinntragenden Beziehung gestanden haben“.¹²³

Doch Berges beurteilt diese literarische Kathedrale und das Gesamtkunstwerk Deuterjesaja anders. Er beschreibt seinen exegetischen Zugang als „diachron reflektierte[n] Synchronie“¹²⁴. Zudem verfolgt er die gleiche Autorenhypothese wie Tiemeyer: Hinter Jes 40–54 vermutet er levitische Tempelsänger als Autoren und Redaktoren, die sich ein „Oratorium der Hoffnung“ geschaffen haben.¹²⁵ Tief beeindruckt vom großen Propheten Jesaja hätten sie dieses Werk kreiert und Protojesaja beigefügt, da Protojesaja über den Untergang Judas und die Zerstörung Jerusalems schweigt.¹²⁶ Berges begründet seine Hypothese, dass Tempelsänger für Jes 40–55 verantwortlich seien, mit einem engen Bezug zwischen dem Werk Deuterjesaja und dem Buch der Psalmen.¹²⁷ Dabei beruft er sich auf Leene.¹²⁸ In seiner neuesten mit Willem Beuken herausgegebenen Monografie zum Buch Jesaja (2016) verdeutlicht Berges, dass Jes 40–54 kein Werk eines Autors, sondern eine „Anthologie vieler anonym gebliebener Autoren“¹²⁹, ein *mixtum compositum* sei, hinter dem Schriftgelehrte stünden, aber keine Schüler eines anonymen Propheten.¹³⁰

Berges nimmt auf eine weitere These Duhms kritisch Bezug: Wenn Tritojesaja mittlerweile konsensfähig als redaktionelle Fortsetzung des Jesajabuchs nicht auf eine

¹¹⁸ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 61–62.

¹¹⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 10.

¹²⁰ Mutmaßlich hat er das von Leene, *History* (1997), 223 und 246 übernommen.

¹²¹ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 26–29 und Jesaja 49–54 HThK (2015), 11.

¹²² Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 289.

¹²³ Hermisson, *Einheit* (1989), 289.

¹²⁴ Berges, Jesaja (1998), 46 und Jesaja 49–54 HThK (2015), 11.

¹²⁵ Berges, Jesaja 40–48 (2008), 42 und für die zahlreichen Vergleiche mit den Psalmen vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 11. 54. 59. 88. 111–112. 148–151. 158. 201 und 204.

¹²⁶ Vgl. Berges, *Reflections* (2012), 489.

¹²⁷ Dass sich Texte aus Jes 40–55 durchaus an den Psalmen orientieren, ist unbestritten, es ist eine gemeinsame Tradition, die nicht verwundern dürfte, wenn Psalmen nicht nur im stillen Kämmerchen aufgeschrieben worden sind, sondern lebendige Gebets- und Glaubenszeugnisse waren. Vgl. zu Affinität Deuterjesajas zur „Welt der Psalmen“ Baltzer, *Ezechiel* (1971), 178 und Hermisson, *Einheit* (1989), 291. Hermisson erwähnt, dass die Sprache Deuterjesajas von der Tempelsängerschaft geprägt sei. Die Psalmen waren vor allem im Exil die Sprache der Exilierten und so ist es gut nachvollziehbar, dass Deuterjesaja und Anhänger / Schüler und weitere Redaktoren diese Sprache aufgegriffen haben.

¹²⁸ Vgl. Leene, *History* (1997), 240–247.

¹²⁹ Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 13.

¹³⁰ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 323 und 362 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 36 und Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 12–14 und 142.

Prophetengestalt zurückgeführt werden kann, müsse das auch für Deuterocesaja akzeptiert werden. An dieser Stelle muss Stecks Forschung¹³¹ in Bezug auf das Großjesajabuch erwähnt werden (1991), da seine Überlegungen die Voraussetzung für Berges' Ansichten sind. Steck ist dabei kein großer Kritiker der Gottesknechtliedhypothese Duhms, er hält die GKL für eine besondere Quelle, die redaktionell in eine Prophetenschrift interpoliert worden ist. Er kritisiert allerdings Duhms einseitigen Fokus auf die ältesten Textschichten und nicht auf die redaktionellen Bearbeitungen. Jes 40–55*.60–62 ist Steck zufolge das „Deuterocesajabuch“, das durch die Fortschreibung I mit einem Protojesajabuch verknüpft worden ist. Die GKL sind zum Zeitpunkt der Fusion der beiden Buchteile bereits Bestandteil von Deuterocesaja. So existierte um das Jahr 539 eine Grundschrift Deuterocesaja und eine Sammlung von drei GKL, die später mit dem 4. GKL ergänzt worden sei. Die GKL wurden im Zuge der Kyros-Ergänzungs-Schicht in die Grundschrift eingefügt. Er wagt einen Datierungsversuch: Die GKL seien zwischen 520 und 515 mit anderen deuterocesajanischen Text verbunden worden.¹³² Steck hält somit an der Vorstellung einer prophetischen Figur und einem prophetischen Werk Deuterocesaja mit einer eigenen Redaktionsgeschichte fest.¹³³ Als Verfasser der ersten drei GKL nimmt er Deuterocesaja selbst an, das 4. GKL ergänze etwas später die Sammlung der GKL, die vor der Verbindung mit der Kyros-Ergänzungs-Schicht eine „separierte, literarische Größe“¹³⁴ ist.

Steck hat herausgefunden, dass drei größere Redaktionsprozesse das Gesamtbuch Jesaja umspannen. Diese Redaktionskreise beschreibt er als feste Gruppen, die in Jerusalem nicht nur das große Jesajabuch, sondern auch das ganze Corpus Propheticum geschaffen haben.¹³⁵ Steck vertritt aber weiterhin die Differenz zwischen Protojesaja und Deuterocesaja als einst eigenständige Werke mit eigenem Redaktionsprozess. Im US-amerikanischen Bereich hingegen wird vor allem auch seit Steck Deuterocesaja nicht mehr als eine in sich geschlossene Einheit verstanden, sondern als ein gesammeltes Kommentarwerk zu Jes 1–39.¹³⁶ Angefragt wird Duhms Position, dass hinter Jes 40–55 wirklich eine eigene Prophetengestalt stehe, also eine konkret fassbare Person. Somit haben Stecks Beobachtungen durchaus auch an Duhms Thesen gerüttelt und den Kritikern viele Denkanstöße gegeben.

So führt Berges den Textkomplex Jes 40–54 nicht mehr auf eine Prophetengestalt und -schule zurück. Das Ende Deuterocesajas sei Jes 54, während er Jes 55 als Einführung in die letzte Bucheinheit deutet.¹³⁷ Die Anonymität und fehlende persönliche, biografische Hinweise erfordern es Berges zufolge, endlich den „Mythos“ eines einzelnen in Babylon wirkenden Propheten zu entlarven, sich davon zu lösen, und sich stattdessen der literarischen Komposition zu widmen, zu der die GKL untrennbar gehören. Ferner enthalten diese somit auch keine biografischen Indizien einer Prophetengestalt.¹³⁸ 2016 betonen

¹³¹ Vgl. Steck, Abschluß (1991), 25–32 und Studien (1991), 3–45.

¹³² Vgl. Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 150–151. Näheres findet sich dazu in Punkt 7.1, einem gesonderten forschungsgeschichtlichen Überblick über redaktionskritische Modelle.

¹³³ Vgl. Steck, Abschluß (1991), 80–83.

¹³⁴ Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 151.

¹³⁵ Vgl. Steck, Abschluß (1991), 25–32 und 61–63.

¹³⁶ Vgl. Davies, *God* (1995), 211. Auch Robert Boling (1999) geht davon aus, dass der anonyme Prophet sich als Schüler des großen Jerusalemer Propheten des 8. Jahrhunderts verstanden habe und so im Exil dessen Botschaft fortführen wollte mit dem Schwerpunkt einer Heilsverkündigung für Jerusalem und dem Gottesvolk Israel, unter Einbezug anderer Nationen. Vgl. Boling, *Kings* (1999), 186.

¹³⁷ Vgl. Berges, *Trito-Isaiah* (2014), 63–70. Dort bietet er auch einen kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Frage nach dem Ende des Projekts „Deuterocesaja“. Dabei bezieht er sich aber weitgehend auf den Zusammenhang von Jes 49–54. Vgl. auch Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 191–193.

¹³⁸ Vgl. z. B. Berges, *Construction* (2010), 29–30. An dieser Stelle ist allerdings auch Berges' Argumentation schwierig. Er merkt zurecht an, dass die GKL nicht biografisch zu deuten sind, in der Hoffnung ein konkretes Prophetenprofil zu entdecken. So aber vor allem auch Baltzer, *Biographie* (1975), 171,

Berges und Beuken nochmals, dass Jes 40–66 insgesamt das Produkt „schriftgelehrter Prophetie“¹³⁹ sei und sich die Forschung von der Hypothese, es stünde ein einzelner prophetischer Autor hinter dem Buch Deuterjesaja – zumindest in einer ersten Grundschicht-Edition, verabschieden müsse. Hier darf die Frage erlaubt sein: Wollen Beuken und Berges sich damit möglicherweise von einem der größten theologischen Denker der Bibel und der biblischen Theologie¹⁴⁰ verabschieden? Berges und Beuken sind der Ansicht, dass es wohl prophetische Gruppen zu verschiedenen Zeiten waren, die für Jes 40–66 verantwortlich waren, diese Gruppen qualifizieren Berges und Beuken als „Diskursgemeinschaften“.¹⁴¹ Berges führt das Interesse an einer konkreten Prophetengestalt in der Forschung darauf zurück, dass die GKL in der christlichen Verkündigungs- und Auslegungstradition so bedeutend sind, sodass niemand es zulassen wollte, Jes 40ff nur als Produkt einer anonymen Autoren- und Kompositionsgruppe anzuerkennen.¹⁴² Im Gegensatz zu Klaus Baltzer (ab 1975)¹⁴³ ist Berges zusammen mit Jürgen Werlitz (1999)¹⁴⁴ der Ansicht, dass in den GKL keine Indizien zur Biografie einer Prophetengestalt vorliegen.¹⁴⁵

Den historischen Kontext babylonisches Exil behält Berges bezüglich des Buchteils Jes 40–48 bei.¹⁴⁶ Er geht aufgrund der Auseinandersetzung des inhaltlichen Programms von Jes 40–48 mit der Marduk-Theologie davon aus, dass diese Komposition in Babylon entstanden sei. Hierin unterscheidet sich Berges von Barstad und Tiemeyer, die weder die Nähe von Jes 44,28–45,7 zum Kyros-Zylinder noch die deutliche Auseinandersetzung der Schrift Deuterjesaja mit der Propaganda der Marduk-Priesterschaft als kulturellen,

der die GKL als Elemente einer „Idealbiographie“ bezeichnet. Vgl. auch Baltzer, Bestimmung (1971), 27–43. Dort bietet Baltzer (43) eine interessante Deutung, warum der Prophet Deuterjesaja anonym bleibt: Nach der Katastrophe des Untergangs von Stadt, Tempel und Reich könne wohl kein Prophet den übergroßen Spuren von Mose und Elija folgen. Berges, Jesaja (1998), 358 sieht einen Zusammenhang aus der Namenlosigkeit des Propheten und der nicht eingetroffenen Heilshoffnungen, die er auf Kyros gesetzt hat. Der Prophet wollte / sollte unbekannt bleiben. Doch Namenlosigkeit ziehe in diesem Fall nicht Bedeutungslosigkeit nach sich. Die historische Rückfrage darf allerdings nicht darauf eingeführt werden, dass es nur darum ginge, eine Prophetengestalt zu extrahieren. Vielmehr geht es um die historischen Kontext und Veränderungen die hinter den Texten stehen und es geht um theologische Denkprozesse, die sich im Lauf der Zeit entwickelt haben.

¹³⁹ Berges / Beuken, Jesaja (2016), 16.

¹⁴⁰ So die Würdigung Deuterjesajas durch Preuss, Deuterjesaja (1976), 12.

¹⁴¹ Berges / Beuken, Jesaja (2016), 16. Auf der Seite 35 erwähnen sie allerdings das 2. GKL als ein Textbeispiel, wie der Prophet eine Gottesrede überbringt. Unbewusst suggerieren sie damit doch, dass sie den Gottesknecht eventuell doch als prophetisch, wenn nicht sogar als den Propheten Deuterjesaja selbst identifizieren, der mit einer speziellen Botschaft zu Israel gesandt ist, wie der anonyme Prophet zur Exilsgemeinde.

¹⁴² Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 35. Kiesow, Exodus (1979), 16–17 äußert bereits Ähnliches. Er unterstellt allen, die von einer prophetischen Gestalt ausgehen, dass sie nicht damit zufrieden sein könnten, dass eine namenlose Gruppe eine solche theologische Verkündigung leisten könnte. Wenn in dieser Arbeit von der Existenz eines Propheten ausgegangen wird, bedeutet das allerdings nicht, dass einer anonymen Gruppe nicht auch qualitativ gleiche Offenbarungsqualität zugestanden wird. Die Vorstellung, dass Gott direkt über einen Propheten Verbalinspiration betreibt, liegt hier nicht vor. Es erscheint aber gerade vom Blick der GKL her sehr gut möglich, dass das Wirken, aber auch Leiden einer konkreten Prophetengestalt diese Texte als Zeugnisse menschlicher Reflexionen angeregt haben. Von der „Deuterjesaja-Gruppe“ spricht Albertz, Exilszeit (2001), 299, um somit vorsichtig auszudrücken, dass die „geheimnisvolle Gestalt“ Gottesknecht „etwas mit der Prophetengruppe zu tun“ habe.

¹⁴³ Vgl. Baltzer, Bestimmung (1971), 37–43 und Biographie (1975), 171.

¹⁴⁴ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 17.

¹⁴⁵ Irsigler, Gott (2017), 74 hält entgegen des Ansatzes von Berges daran fest, dass die GKL durchaus Biografisches zeigen, das betrifft vor allem die Vorstellung seiner Beauftragung und seines Geschicks als wirkungsvoller Gottesknecht.

¹⁴⁶ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 338.

religionsgeschichtlichen Kontext gelten lassen wollen.¹⁴⁷ Das Ziel der Kapitel sei, JHWH als den allein in der Geschichte wirksamen und einzigen Gott zu etablieren.¹⁴⁸ Berges geht also durchaus davon aus, dass die Wurzeln der Kapitel Jes 40–48 in Babylon liegen, die der weiteren Kapitel aber schon wieder in Jerusalem. Berges will das Werk in seiner Gesamtheit betrachten und hierfür mit den Tempelsängern Verantwortliche kürten, die eine bestimmte Absicht vertreten. Sie rufen zur Rückkehr nach Zion auf. Es geht nicht mehr allein um die Rückkehr aus dem babylonischen Exil, sondern um die Revision der Diaspora-Situation. Israel solle als Volk frommer und loyaler Rückkehrer aus der Zerstreuung vereint mit den Daheimgebliebenen als Knechte JHWHs in Zion, ihrem Erbesitz leben (Jes 54,17).¹⁴⁹

Indem Berges die Position vertritt, dass Deuterocesaja kein eigenständiges Prophetenbuch sei, er es als ein komplexes Redaktionsgebilde betrachtet und nur in seiner Endgestalt analysiert, hat das Folgen für die Frage nach der ursprünglichen Eigenständigkeit der GKL. Berges identifiziert die Texteinheiten Jes 42,1–12; 49,1–13; 50,1–11 und Jes 52,13–53,12 als GKL, behält also die Begrifflichkeit bei. Doch er interpretiert sie nur noch in ihrem gegenwärtigen Kontext und hält Duhms These, die GKL herauszuheben und als eigene Textsammlung auszulegen, für falsch. Die GKL seien „integraler Bestandteil“¹⁵⁰ von Jes 40–55. Somit beschäftigt sich Berges auch wenig mit dem Zusammenhang der vier GKL untereinander. Berges vermag sich nicht zu entscheiden. Er widerlegt nicht, dass die GKL nie unabhängig ihres jetzigen literarischen Kontextes bestanden haben, lässt diese Frage also bewusst offen, behandelt die GKL aber so, dass es für deren Interpretation irrelevant sei, wie sie einst überliefert worden sind. Für das Verstehen der GKL ist allein ihre literarische Kontextualisierung von Bedeutung. Die Art und Weise der Darstellung seines Kommentars zu Deuterocesaja zeigt an, dass er nicht der Ansicht zu sein scheint, dass die durch ein GKL ausgelösten Fragen von den weiteren, folgenden Liedern schrittweise beantwortet werden, sondern nur durch den Kontext. Mit dieser Position hat Berges jedoch nicht bewiesen, dass die GKL nur eine Erfindung von Duhm sind, er legt lediglich seinen Interpretationsschwerpunkt auf den Endtext.

Berges' Darstellung der diversen Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach der Identität des Gottesknecht kann in dieser Ausführlichkeit hier nicht en detail diskutiert werden, zumal eine reine Aufzählung von Antwortmöglichkeiten keine Argumente für eine Antwortmöglichkeit bietet und diese nicht gewichtet.¹⁵¹ Berges listet die Antwortmöglichkeiten auf, um seine forschungsgeschichtliche Bilanz zu ziehen, die wie folgt lautet: „Die Deutung des Knechts als eine historische Person hat in den letzten Dekaden der Jesajaforschung an Überzeugungskraft verloren: zum einen wegen der Vielzahl an

¹⁴⁷ Tiemeyer, Comfort (2011), 79–98 und 106–107 ist sogar der Ansicht, dass bereits durch die neuassyrische Expansion auch in Juda die mesopotamische Kultur bekannt gewesen sei und somit auch Marduk. Zudem hätte jeder in Jerusalem schnell Kenntnis vom Kyros-Zylinder erhalten. Sie meint, dass Jes 40–55 gut zu den Klageliedern passe und daher das Produkt Daheimgebliebener sei. Diesem Ansatz ist sehr schwer zu folgen, da Deuterocesaja die Heilsbotschaft so sehr mit Kyros verbindet. Die Auseinandersetzung mit der Marduk-Propaganda ist so offensichtlich und führt sogar zum monotheistischen Programm. Der Kontext und Anlass für diese Schrift ist die Situation und der Zustand des babylonischen Exils und des sich abzeichnenden Wechsels von der Neubabylonischen Hegemonie zur Persischen. Hier schreibt jemand, der nicht im Abseits existiert, sondern nahe am Geschehen ist, im Zentrum der Macht, in Babylon.

¹⁴⁸ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 43–47. Sowohl Blenkinsopp, *Second Isaiah* (1988), 84 wie auch Koch, *Monotheismus* (2007), 295 gehen davon aus, dass zumindest Jes 40–48* in Babylon verfasst worden ist.

¹⁴⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 224–225 und 230, sowie Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 193.

¹⁵⁰ Berges, *Jesaja* (1998), 339.

¹⁵¹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 227–230.

Vorschlägen, zum anderen wegen der einseitigen Fokussierung auf Jes 53.¹⁵² Ihm geht es um die Vermittlung zwischen einer individuellen und kollektiven, literarischen und historischen Interpretation. Das gelingt ihm zufolge aber nur, wenn sich die Forschung davon löse, die Knechtsidentität eindeutig auf eine historische Person festlegen zu wollen, in der Überzeugung, dann alle Fragen der GKL und Deuterocesajas geklärt zu haben.¹⁵³ Sein Ergebnis lautet: „Weder innerhalb noch außerhalb der Gottesknechtslieder ist der Protagonist ein Individuum, sondern er ist das Israel, das es seit Anbeginn sein sollte.“¹⁵⁴

Diejenigen, die an Duhms Arbeit nicht nur die These eines eigenen prophetischen Autors und eines ursprünglich unabhängig von Protojesaja überlieferten Buches Deuterocesaja in Frage stellen, sondern auch die GKL nicht als eine separate Textsammlung anerkennen, kommen folglich zu einer anderen Antwort auf die Identitätsfrage des Knechts. Wenn Jes 40–55 ein kunstvolles Gesamtkonzept ist, dann kann es nur eine einzige Knechtsidentität geben und zwar Israel, was Jes 41,8.9.19; 44,1.2.21; 45,4; 48,20 bezeugen. Der Knecht der GKL müsse folglich auch das Kollektivum Israel sein. Die kollektive Identität des Gottesknechts ist mit der Endtextfokussierung nur auf den ersten Blick eindeutig. Auf den zweiten Blick ist genauer nachzuforschen, welche Gruppe als Gottesknecht Israel angesprochen ist. Dabei ist vor allem zu beachten, dass es in frühnachexilischer Zeit kein konkretes Israel gab. Die kollektive Identitätsbildung befindet sich mit dem Exil in einer Krise und nach der Möglichkeit heimzukehren erst in einer neuen Anfangsphase. Israel muss sich national, ethnisch und religiös neu verstehen, es muss neu definieren, was es bedeutet, Volk JHWHs zu sein.¹⁵⁵ Verschiedene Autorenkreise scheinen an unterschiedlichen Orten differente Vorstellungen von Israel gehabt zu haben. In Jes 40–55 findet sich keine konkrete Angabe, wer genau unter Israel zu verstehen sei.¹⁵⁶ Als markantes Beispiel wird nochmals auf das exegetische Werk von Berges verwiesen. Er bietet in seiner Habilitationsschrift von 1998 eine Synthese der redaktionellen Einbindung der GKL und der Rekonstruktion der kollektiven Knechtsidentität: Rückwirkend von Jes 42,5–9 werde der Gottesknecht in der Einheit Jes 42,1–4 als Kyros identifiziert.¹⁵⁷ Im weiteren Kontext sei damit die Golagemeinde gemeint (vor allem nach Jes 41,8.9). Im 2. GKL sei der Knecht die heimkehrwillige Golagemeinde, bzw. der Teil der Golagemeinde, der bereits heimgekehrt ist. Es sei der gehorsame Knecht, der nun für Zion eine Heilsbotschaft verkündet. Das 3. GKL stehe trotz Heimkehr und einer beginnenden Auseinandersetzung von Heimkehrern und Daheimgebliebenen unter der Einwirkung der Heilsverzögerung. Erst wenn Zion das Leiden der Exilierten als stellvertretend anerkenne (4. GKL), können die Zionsgemeinde und die Heimkehrer gemeinsam Knecht JHWHs sein.¹⁵⁸ Manfred Weippert (1989) und Sebastian Grätz tendieren 2004 in die Richtung, wechselnde Knechtsidentitäten innerhalb der GKL anzunehmen.¹⁵⁹ Berges kritisiert allerdings in seinen

¹⁵² Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 228.

¹⁵³ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 229.

¹⁵⁴ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 37.

¹⁵⁵ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 461. Ein Kollektivum ist keine statische Größe.

¹⁵⁶ Vgl. Laato, Servant (1992), 20–21, Kratz, Israel (2006), 103 und Blum, Gottesknecht (2009), 139.

¹⁵⁷ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 344.

¹⁵⁸ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 410–411.

¹⁵⁹ Ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick zur Frage, ob die Identität des Gottesknechts innerhalb der Lieder wechsele: Lindblom, Servant Songs (1951), 12–13 bringt ins bereits Gespräch, dass nicht zwingend daran festzuhalten sei, dass alle GKL von ein und demselben Knecht handeln müssten. Nach Weippert, Konfessionen (1989), 109–110 sei der Knecht im 1. GKL Kyros, im 2. Israel, im 3. GKL der Prophet, im 4. GKL wieder Israel. Nach Grätz, Botschaft (2004), 200: Der Knecht der ersten beiden Lieder sei ursprünglich Kyros, während im 4. GKL von einer anderen Knechtsidentität auszugehen sei, die er nicht näher beschreibt. Vgl. zur Auflistung verschiedener Modelle North, Servant (1956), 155. Ganz klar gegen eine Varianz der Gottesknechtsfiguren innerhalb der Textsammlung GKL ist Mowinkel, Komposition (1931), 255, sowie Werlitz, Redaktion (1999), 35. Es gibt auch keinen Anhaltspunkt, einen Wechsel der Identitäten einer eigenständigen GKL-Sammlung

Kommentaren und in der Monografie von 2016 sein eigenes Werk von 1998, da er nicht mehr bereit ist, unterschiedliche Knechtsidentitäten je nach Redaktionsstufe anzuerkennen. Die Gottesknechtsgestalt sei eine theologische Idee, zum Gottesknecht wird jeder, der sich entschließt, Babylon zu verlassen und nach Zion zurückzukehren.¹⁶⁰ Eine Variation der Knechtsidentität von Lied zu Lied erscheint ihm nicht mehr schlüssig und plausibel. „Sie [die GKL] gehen alle auf dieselbe Person zurück oder sie werden überhaupt unverständlich.“¹⁶¹ Berges und Beuken behaupten, dass eine Differenzierung zwischen dem Knecht der Lieder und dem Knecht außerhalb der Lieder sowie eine mögliche Identifikation mit der prophetischen Figur Deuterocesaja veraltet sei und in der Forschung an Akzeptanz verloren habe.¹⁶² Beide gehen vom Endtext aus. Wer allerdings den Endtext als Ergebnis eines redaktionellen Prozesses und einer zeitbedingten Weiterentwicklung anerkennt, findet auch bei Berges keine zwingenden Argumente, nicht mehr von einer ursprünglich eigenständigen Textsammlung GKL auszugehen. Und das halt Folgen für die Frage nach der Knechtsidentität. Antti Laato (1992) betont: Wer in Bezug auf die Knechtsidentität von einem Individuum ausgeht, wird Duhms These der ursprünglichen Eigenständigkeit der GKL weiterhin folgen können.¹⁶³

2.2.3 Würdigende Modifikationen und Weiterentwicklungen der Thesen Duhms

Zahlreiche Forscher zeigen eine intensive, konstruktive Auseinandersetzung mit Duhms Beobachtungen in Bezug auf die GKL und Deuterocesaja. Dabei entwickeln sie aus der inhaltlichen Diskussion Modifikationen der Thesen Duhms.

Nach einer Phase erheblicher kritischer Stimmen gegen Duhms Positionen zu den GKL hebt Otto Eissfeldt (1933) grundsätzlich die Stichhaltigkeit und Beweiskraft der These Duhms, dass sich die GKL vom Werk Deuterocesaja unterscheiden, heraus.¹⁶⁴

Auch Sigmund Mowinckel (1921, 1931 und 1959) teilt Duhms Ansicht, dass die GKL stilistisch und inhaltlich von anderen Texten Deuterocesajas zu unterscheiden seien. Mowinckel zieht daraus die Folgerung, dass die GKL später als andere Texte in Deuterocesaja verfasst worden seien. Jes 40–55 beurteilt er als ein Sammelwerk. Die GKL wurden allerdings nicht von Sammlern aufgenommen und mit anderen Sammlungen zu einer ersten schriftlichen Edition verbunden, sondern erst sekundär in eine fertige Buchkomposition eingefügt. Somit habe für ihn wie Duhm Vorrang, die GKL unabhängig von ihrem literarischen Umfeld zu interpretieren.¹⁶⁵ Er mutmaßt zudem, dass die GKL aus der Sehnsucht nach einer Gestalt, die Heil verkündet und das Gottesvolk spirituell wieder aufbaut, entstanden seien.¹⁶⁶

Mowinckels Beobachtungen zur Differenzierung zwischen dem Knecht der Lieder und dem Knecht Israel außerhalb der Lieder sind äußerst plausibel. Der Knecht Israel wird als sehr passiv beschrieben, die Aufgabe des anonymen Knechts der GKL hingegen sehr aktiv. Aktiv ist in Jes 40–55 vor allem der Prophet; daher liege es nahe, dass der Knecht der Lieder identisch mit dem anonymen Exilsprophet sei.¹⁶⁷

anzunehmen, das geschieht erst in Auseinandersetzung mit anderen Texten in Deuterocesaja und diversen redaktionellen Wachstumsphasen.

¹⁶⁰ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 60–62 und Berges / Beuken, Jesaja (2016), 180.

¹⁶¹ Vgl. Hempel, Chronik (1932), 211.

¹⁶² Vgl. Berges / Beuken, Jesaja (2016), 184.

¹⁶³ Vgl. Laato, Servant (1992), 16.

¹⁶⁴ Vgl. Eissfeldt, Einleitung (1933), 11.

¹⁶⁵ Vgl. Mowinckel, Komposition (1931), 248–250.

¹⁶⁶ Vgl. Mowinckel, He (1959), 242–243.

¹⁶⁷ Vgl. Mowinckel Knecht (1921), 3–10 und He (1959), 188. 206–207. 218–220 und 246–247. Kessler, Kyros (2009), 150 findet, dass die Namenlosigkeit das entscheidende Differenzkriterium zwischen dem Knecht der Lieder und dem Gottesknecht Israel sei.

Zudem beschäftigt sich Mowinckel mit der Frage nach den Autoren von Jes 40–55 und den GKL; allerdings gibt er der Analyse des Zusammenhangs der Lieder den Vorrang vor der Verfasser- und Datierungsfrage. Für ihn steht fest, dass der starke inhaltliche Zusammenhang der GKL auf keinen Verfasser- und keinen Identitätswechsel der Gottesknechtsfigur innerhalb der GKL hinweise.¹⁶⁸ Mowinckel legt Rechenschaft darüber ab, dass auch er eine autobiografischen Deutung der GKL für möglich gehalten habe: Wenn der Knecht der Prophet ist, dann müssen die GKL auch von ihm stammen. Deuterocesaja sei also der Autor, doch habe der Prophet die GKL nicht mit anderen Textsammlungen verbunden.¹⁶⁹ Diese Deutung ist wohl von Apg 8,34 inspiriert.¹⁷⁰ Anschließend revidiert Mowinckel seine Sichtweise vor allem aufgrund einer Neubewertung des 4. GKLs, da darin sonst ein Verstorbener und Begrabener sprechen würde.¹⁷¹ Er folgert daraus, dass Schüler des Propheten als Urheber der GKL in Frage kämen. Ein Sammler aus der Anhängerschaft des Propheten, möglicherweise der Urheber von Jes 56–66, habe Mowinckel zufolge ältere deuterocesajanische Texte gesammelt und ediert. Somit sei es besser, nicht von einem Buch Deuterocesajas, sondern von einem deuterocesajanischen Buch zu sprechen.¹⁷² Und hier hält Mowinckel es für wahrscheinlich, dass Prophetenschüler nicht nur Autoren, sondern eben auch Sammler und Editoren gewesen seien, die dann auch die GKL mit anderen Texten ihres Lehrers verbunden haben. Diese Kreation von Texteditionen habe für die GKL zu folgendem Ergebnis geführt: Im 1. GKL könne nun der Knecht mit Kyros identifiziert werden, was Mowinckel zufolge nicht die ursprüngliche Intention des Liedes gewesen sei. Im 2. GKL erscheine der Gottesknecht im literarischen Horizont als Heilsmitler für Israel. In Bezug auf die Einordnung des 3. und 4. GKLs urteilt auch er, dass der Knecht als Vorbild für Zion stilisiert werde und die heilvolle Zukunft für Zion vorwegnehme, da auch Zion Nachkommenschaft verheißt sei. Die auf die GKL folgenden Verse deuten Mowinckel zufolge die GKL um. Mowinckel urteilt und begründet ausführlicher als andere, dass diese GKL definitiv interpoliert worden sind und nicht vom ersten Editor eines deuterocesajanischen Buchs stammen.¹⁷³ Er geht davon aus, dass einzelne Gedichte miteinander im Zusammenhang stehen und auch unter dieser Prämisse zu deuten seien, doch eine planvolle Komposition erkenne er in Jes 40–55 nicht.¹⁷⁴

Zusammenfassend ergibt sich aus Mowinckels mehrjähriger Beschäftigung mit den GKL Folgendes: Er teilt mit Duhm die These, dass die GKL gesondert zu betrachten seien, weil sie in der Darstellung der Knechtsfigur und deren Aufgabe divergieren, und er bestätigt vehement eine Vermutung von Ibn Ezra aus dem 12. Jh., dass der Knecht der GKL der Prophet Deuterocesaja sei.¹⁷⁵

Ernst Sellin (1937) soll kurz erwähnt werden, da er sich sehr um die Klärung der Identität des Gottesknechts der Lieder bemüht hat. Er datiert die GKL in die Zeit der Eroberung Babylons 539/538.¹⁷⁶ Er geht davon aus, dass es Sammler deuterocesajanischer Sprüche gegeben habe. Die GKL seien eine solche Sammlung, die mit anderen Sprüchen

¹⁶⁸ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 255.

¹⁶⁹ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 244.

¹⁷⁰ Vgl. Mowinckel, *Knecht* (1921), 7–9. 15. 20–21 und 64–67. Jes 42,7 dient ihm als stärkster Beweis, dass der Prophet sich selbst als Knecht bezeichnet und zur eigenen Selbstlegitimation die Lieder geschaffen habe.

¹⁷¹ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 254–256 und auch He (1959), 248.

¹⁷² Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 244–245.

¹⁷³ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 245–248.

¹⁷⁴ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 242–243.

¹⁷⁵ Vgl. Haag, *Gottesknecht* (1985), 57.

¹⁷⁶ Vgl. Sellin, *Lösung* (1937), 207.

kombiniert worden ist, bis auf das letzte Lied.¹⁷⁷ Die GKL seien ihm zufolge also besondere Texteinheiten, die aber durchaus immer schon zu Deuterocesaja gehörten. Da im 2. GKL und im 3. GKL der Sprecher unvermittelt „Ich“ ist, geht er davon aus, dass dieses „Ich“ niemand anderes sein könne als der Autor der anderen Texte, in denen der Prophet als „Ich“-Redner in Erscheinung tritt. Deuterocesaja bezeichnet sich beispielsweise in Jes 44,26 selbst als Knecht JHWHs.¹⁷⁸ Daraus folgt, dass Sellin sich dazu durchgerungen hat, in allen vier Liedern den Knecht mit dem Propheten Deuterocesaja zu identifizieren.¹⁷⁹ Israel könne es nicht sein, denn Israel erhält keine derartige prophetische Beauftragung wie der Knecht der Lieder.¹⁸⁰ Sellin folgert daraus: Die ersten drei Lieder habe Deuterocesaja geschrieben, doch gesammelt und ediert haben die Textsammlung Schüler, die zudem das 4. GKL verfasst haben.¹⁸¹ Dieses 4. GKL könne nicht von Deuterocesaja selbst sein, da darin dessen Tod gedeutet wird. Vor dieser Beobachtung aber hat sich Sellin ausführlich mit mehreren Identifikationsvorschlägen beschäftigt. Haag beurteilt Sellins Überlegungen: „Niemand wird Sellin geistige Unbeweglichkeit vorwerfen. Er hat im Verlauf seines Lebens seine Ansicht über die Identität des Gottesknechts viermal wieder gewechselt.“¹⁸² Sellin kommentiert seine Unentschlossenheit in einem seiner Aufsätze selbstironisch, dass ihm zunehmend seine These, der Knecht sei der Prophet Deuterocesaja selbst, am plausibelsten erschienen ist. Zudem rühmt er sich darin, beständig eine Einzelgestalt als Gottesknecht anerkannt und sich beharrlich gegen die kollektive Deutung ausgesprochen zu haben.¹⁸³ Er erkennt auch keinen Widerspruch darin, dass Deuterocesaja einerseits sich selbst als Gottesknecht verstehe und präsentiere, andererseits Israel in der Rolle Gottesknecht sehe und derartig anspreche. Sellin wird mit dieser Beobachtung, dass Israel als Knecht des prophetischen Zuspruchs bedarf,¹⁸⁴ zum Wegbereiter der These Hermissons zum Verhältnis beider Gottesknechtsfiguren in Jes 40–55.

Claus Westermann übernimmt in seinem Kommentar 1966 grundsätzlich Duhms Theorie, die GKL seien zusammenhängend zu interpretieren. Ihm zufolge bilden die GKL eine eigene Schicht in Jes 40–55. Westermann nimmt die Kritik von Marti und Elliger auf, dass sich die Sprache der GKL nicht von den restlichen deuterocesajanischen Texten unterscheidet, und kommt zur Schlussfolgerung, dass der Verfasser der ersten drei GKL Deuterocesaja selbst sei; lediglich das letzte Lied wurde von seinen Schülern verfasst, da Westermann Jes 53,8–9 so deutet, dass der Knecht tot sei. Westermann erkennt Deuterocesaja nicht nur als Verfasser der GKL an, sondern identifiziert die Figur Gottesknecht der Lieder mit dem anonymen Propheten.¹⁸⁵

In der Frage der Identifizierung des Gottesknechts der Lieder mit dem Propheten Deuterocesaja schließt sich Harry Orlinsky (1977) sehr klar Mowinkel an; für ihn ist der Gottesknecht zweifelsohne der Prophet Deuterocesaja, allerdings steht er der Auslegung des 4. GKLs in Bezug auf das stellvertretende Leiden des Gottesknechts sehr skeptisch

¹⁷⁷ Das unterscheidet sich ihm zufolge von den anderen drei GKL und von anderen Texten in Jes 40–55. Er hält es außerdem für möglich, dass es mal mehr GKL gab, die die Sammler aber nicht mehr gefunden haben. Vgl. Sellin, Lösung (1937), 181. 204 und 207.

¹⁷⁸ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 180–183 und 185. Deuterocesaja verkündet die Heimführung Israels und die Bekehrung der Nationen zu JHWH und das ist auch Aufgabe des Gottesknechts.

¹⁷⁹ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 207 und 213–215. Hier argumentiert er besonders gegen Volz, Jesaja (1932), 182 und 192, der der Ansicht ist, dass das 4. GKL ganz eigenständig sei und nicht vom Propheten handele.

¹⁸⁰ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 183–184.

¹⁸¹ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 204 und 210–211.

¹⁸² Haag, Gottesknecht (1985), 110.

¹⁸³ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 177–178.

¹⁸⁴ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 184–185.

¹⁸⁵ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 77.

gegenüber.¹⁸⁶ Daraus folgt für ihn aber zunächst eine Widerlegung der kollektiven Deutung der Knechtsidentität: Israel könne nicht der Knecht der Lieder sein, da Israel mit Jes 53,9 niemals als unschuldig deklariert werden könne.¹⁸⁷ Duhms These der Eigenständigkeit der GKL bekräftigt Orlinsky bereits am Beginn seines Werks: Er deutet die vier Lieder als „distinct group apart from all other passages and sections in Second Isaiah“¹⁸⁸.

Ernst Haag (1983) ist als weiterer großer Befürworter Duhms zu nennen. Er ist sich sicher: Es gab einst eine eigenständige Sammlung GKL, die ein Redaktor in vier ungleiche Einheiten aufgeteilt habe. Die Eingliederung und die dazu nötigen Textzusätze generieren eine andere Intention, und das spreche für gezielte Interpolationen. Das Ergebnis dieser Redaktionsarbeit, also der sekundären Einfügung der GKL in eine bestehende Textsammlung Deuterocesaja, ist, dass der Knecht „konsequent zu einem Repräsentanten des Kollektivs Israel gestaltet“¹⁸⁹ worden sei.¹⁹⁰ Haags Schülerin Sandra Labouvie (2013) übernimmt Haags Position. Sie geht selbstverständlich davon aus, dass die GKL eine eigene Textsammlung und Textüberlieferung seien. Als Grundschrift der GKL-Sammlung bestimmt sie Jes 42,1–3b.4a–c; 49,1–4b (ohne Israel in Vers 3).5a.aR.6b–cI; 50,5b–6c.7c–e.9c–d; 52,13.15; 53,12a–d. Die Textsammlung GKL sei sowohl vor der Einfügung in eine Deuterocesaja-Edition als auch danach mehrfach redaktionell bearbeitet worden. Der Knecht sei in dieser GKL-Sammlung ein Individuum und werde nicht nur als Heilmittler der nachexilischen Zeit präsentiert, sondern als eschatologischer Heilmittler.¹⁹¹

Steck wurde bereits eingeführt, da er einen wichtigen Richtungswechsel in der Erforschung prophetischer Bücher vollzogen hat. Er stimmt Duhm zu, dass die GKL eine eigenständige Textsammlung gewesen seien, die durch redaktionelles Arbeiten in eine Textedition Deuterocesaja eingefügt worden seien. Das ist seine Modifikation: Die GKL seien mit der Botschaft Deuterocesajas und dem Werden des Buchs verbunden. Ihre Einfügung führe zu Veränderungen ihrer Interpretation, indem aufgrund redaktioneller Bearbeitungen Kyros und später Israel als Gottesknecht auch der Lieder identifiziert werden.¹⁹² Steck holt ein Desiderat Duhms auf. Sein Ziel war es, zu erklären, wie es von den einzelnen Textsammlungen zum Gesamtjesajabuch gekommen ist. Steck betreibt weiterhin diachrone Exegese, doch seine Arbeiten nehmen einige zum Anlass, dem Endprodukt als bewusstes Kunstwerk nur noch synchron zu analysieren und dabei die Frage nach der diachronen Schichtung und dem Werden des Ganzen teils völlig auszublenden und somit die These einer eigenständigen Textüberlieferung GKL aufzugeben. Steck zeigt, dass es relevant ist, sowohl die zusammenhängenden GKL separat zu interpretieren, wie auch ihre Veränderungen durch die redaktionellen Wachstumsphasen des Jesajabuchs hindurch.

Stecks Arbeiten zu diesem Thema erstrecken sich über viele Jahre. Zeitgleich arbeitet an Deuterocesaja Hans-Jürgen Hermisson (ab 1989), der den wohl wichtigsten Kommentar zu Deuterocesaja verfasst und im Jahr 2017 vervollständigt hat. Er selbst mahnt Bescheidenheit bei der Vorstellung angeblich endgültiger Lösungen auf die Fragen an die GKL und an den Gottesknecht an.¹⁹³ Dieser Empfehlung ist zu folgen. Hermisson bleibt einer grundlegenden These Duhms treu: Die GKL seien als eine Textsammlung sekundär in Jes 40–55 interpoliert worden. Doch er liefert die wohl bedeutsamste Modifikation von

¹⁸⁶ Vgl. Orlinsky, *Servant* (1977), 52–57 und 93–94.

¹⁸⁷ Vgl. Orlinsky, *Servant* (1977), 23–24.

¹⁸⁸ Orlinsky, *Servant* (1977), 13.

¹⁸⁹ Haag, *Botschaft* (1983), 195.

¹⁹⁰ Staerk, *Problem* (1926), 244 sieht das in Jes 49,7.

¹⁹¹ Vgl. Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 250–317.

¹⁹² Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 152–166.

¹⁹³ Vgl. Hermisson, *Abschied* (1984), 209.

Duhms Standpunkt, die GKL stünden ursprünglich als Textsammlung in keinerlei Zusammenhang mit dem Wirken des exilischen Propheten und Jes 40–55. Dabei stellt Hermisson nicht nur wie Marti und Elliger heraus, dass die GKL zu Jes 40–55 gehören und nicht unbedingt differente Verfasser angenommen werden müssen, sondern er geht einen Schritt weiter. Die GKL seien eine eigenständige Textsammlung, die bewusst auf Texte des Propheten Deuterocesaja reagiere und in Jes 40–55 eingefügt worden sei. All das geschah mit einer bestimmten Intention. Seine These der besonderen Relation zwischen der deuterocesajanischen Heilsbotschaft an den Gottesknecht Israel und den GKL wird gesondert in Punkt 7.3 vorgestellt und erläutert. Hermisson arbeitet sowohl wie Steck an einem Entwurf, das Werden des Buchs Deuterocesaja nachzuzeichnen, als auch an einer sehr guten theologischen Interpretation der besonderen GKL. Ihm gelingt die Verbindung diachroner Forschung mit einer stimmigen synchronen Interpretation, insbesondere der GKL in ihrem literarischen Kontext Deuterocesaja. Er sieht, dass die GKL Fragen auslösen, die aber in den weiteren Liedern schrittweise beantwortet werden, so dass die GKL einen stimmigen Zusammenhang ergeben, der dann mit der Grundbotschaft Deuterocesajas zusammenhängt.¹⁹⁴ Hermisson entgegnet zudem der Position, Jes 40–55 sei von Anfang an eine wohldurchdachte Komposition, folgende Beobachtung: „[D]em Buch im ganzen fehlt – angesichts der Möglichkeiten des Redaktors unvermeidlich – die einheitlich durchlaufende kompositorische Konzeption.“¹⁹⁵ Deuterocesaja bleibe immer anzusehen, dass es aus mehreren Bausteinen besteht, unter denen die GKL ganz wichtige Bausteine sind. Doch Hermisson vermutet, dass die Sammlung der GKL auch kein einheitlicher und ganzer Baustein sei. Sachlich und stilistisch unterscheide sich das 4. GKL von den anderen dreien, und so folgert er, dass das 4. GKL nicht von demselben Autor verfasst worden sei, wie die anderen drei GKL. Für das 1. bis 3. GKL nimmt er den Propheten Deuterocesaja als Verfasser an, für das 4. GKL nicht mehr.¹⁹⁶ Das „Ich“ im 2. und 3. GKL sei ihm zufolge nur damit zu erklären, dass der prophetische Autor selbst spricht.¹⁹⁷

Die Frage nach der Identität des Gottesknechts kann Hermisson aufgrund seiner Theorie der Unterscheidung zwischen dem Gottesknecht Israel und dem Gottesknecht der Lieder präzise darlegen. Grundsätzlich prägt ihn aber folgende Überlegung: „Unter den zahlreichen Identifikationen des Knechts sind die auf ein wie auch immer geartetes Israel und die auf den Propheten selbst zu diskutieren. Alle anderen Lösungsversuche – etwa die Deutung auf Mose, Jeremia, Kyros, eine israelitische Königsgestalt oder den ‚Messias‘ – benennen Nuancen der Texte, Traditionen, die zur Zeichnung der Knechtsgestalt und ihres Amtes aufgenommen werden.“¹⁹⁸ Hiermit legt Hermisson die plausibelsten Vorschläge zur Identität des Knechts vor. Zudem begründet er seine Tendenz zu einer Einzelfigur damit, dass die Beauftragung des Gottesknechts, Israel zu JHWH zurückzuführen und die Nationen in die Rechtsordnung JHWHs einzuweisen, in den zeitgeschichtlichen Kontext des zu Ende gehenden babylonischen Exils passe. Außerdem sei die Knechtsaufgabe sehr wohl mit einer prophetischen Aufgabe vergleichbar. Diese starken Argumente führen ihn zum Ergebnis, dass der Gottesknecht der Prophet Deuterocesaja sei.¹⁹⁹

Nach einigen Streifzügen der kritischen Würdigung von Duhms Thesen zu den GKL in Deuterocesaja ist sehr deutlich geworden, dass sich eine Modifikation insbesondere in Bezug auf das Verhältnis der GKL zum Gesamtkonzept Jes 40–55 und in Bezug auf die

¹⁹⁴ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 177. Die ausgelösten Fragen nennt Haag, Gottesknecht (1985), 10 „beabsichtigte Unruheherde“.

¹⁹⁵ Hermisson, Einheit (1989), 290.

¹⁹⁶ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 343–344.

¹⁹⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 344.

¹⁹⁸ Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 337.

¹⁹⁹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 465–469.

Knechtsidentität entwickelt hat. Duhms These, es handele sich um einen kranken Toralehrer ist nicht mehr haltbar. Zu dieser These ist er allerdings nur gelangt, weil er zwischen GKL und Jes 40–55* strikt getrennt hat. Die Kritiker Duhms haben an den schwächsten Stellen von Duhms Argumentation angesetzt und stellen sogar die Existenz einer ursprünglich eigenständigen Sammlung der GKL in Frage, bzw. ziehen eine rein kontextuelle Lektüre und Auslegung einem diachronen Ansatz vor. Wer die Besonderheit und Abgrenzung der Texteinheiten GKL nicht mehr beachtet, muss zwangsläufig nur von einer kollektiven Knechtsidentität Israel ausgehen. Doch zwischen diesen beiden Extrempositionen, die fast ausschließlich mit logischen Sachzwängen und weniger mit dem Textbefund der GKL selbst argumentieren, muss nochmals nachgeforscht werden, in Anlehnung an die hier referierten Positionen, die Duhms Thesen einer Modifikation unterziehen und somit aufmerksam bleiben für die komplexen Wachstums- und Entwicklungsstufen im Werk Deuterijosajas, aber auch die bleibende Besonderheit der Texteinheiten GKL.

Immer wieder fällt beim kursorischen Durchgang durch die Forschungsgeschichte auf, dass viele dem vierten und auch längsten GKL nochmals eine besondere Bedeutung beimessen. Das liegt sicher auch an seiner christlichen Rezeptionsgeschichte, doch seit 2008 erstaunt eine Studie von Frederik Hägglund, die besonders den Kritikern von Duhms Thesen gelegen sein dürfte. Eine Darstellung von Hägglunds Forschung an Jes 53 soll diesen forschungsgeschichtlichen Überblick abschließen.

2.3 Eine neue Sicht auf das vierte Gottesknechtslied?

„This servant passage in Isa 40–55 is probably the most hermeneutically problematic passage in the Old Testament and there is no consensus among scholars as to how its content should be interpreted.“²⁰⁰

Das 4. GKL ist Laato zufolge wohl das anspruchsvollste wie auch bekannteste GKL, daher erscheint es legitim, dass noch ein eigener forschungsgeschichtlicher Überblick zu diesem Lied erfolgt.²⁰¹ Der Stil des 4. GKLs – Duhms Abgrenzung zufolge – als lange „Wir“-Rede, die von zwei JHWH-Reden gerahmt wird, und der Inhalt sind einmalig innerhalb des Alten Testaments. Jes 52,13–53,12 wird als besondere, in sich stimmige Texteinheit eingeschätzt.²⁰² Verantwortlich für die Popularität des 4. GKLs ist sicher die christliche Rezeptionsgeschichte dieses Liedes.²⁰³ Die christliche Perspektive lässt sich kaum ausblenden, messianische Deutungen kommen in der Rezeption des Textes Jes 52,13–53,12 immer wieder vor.²⁰⁴ Es entsteht der Eindruck, dass alle, die den Knecht als Einzelgestalt identifizieren, vorschnell unter den Verdacht geraten, das 4. GKL christlich zu instrumentalisieren. Mit Roger Norman Whybray (1978) muss beachtet werden, dass eine rein christliche Relecture des 4. GKLs vor allem ausschließlich unter dem Aspekt, darin eine christliche Sühnethologie entdecken zu wollen, eine Fehlinterpretation ist.²⁰⁵ Es führt aber auch zu großen Schwierigkeiten, den Gottesknecht mit dem Volk Israel im

²⁰⁰ Laato, *Servant* (1992), 138.

²⁰¹ Z. B. Volz, *Jesaia* (1932), 182 und 192, Hermisson, *Einheit* (1989), 309 hält das 4. GKL für eine konzeptionelle Weiterentwicklung der anderen drei und dürfte der einst selbstständigen Sammlung GKL etwas später zugefügt worden sein. Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 43 und *Gottesknechtstexte* (1992), 150–151 ist auch der Ansicht, dass das 4. GKL etwas später zu den anderen dreien dazu kam. Es sollte die ersten drei GKL abrunden und signalisieren, dass entgegen des angeblichen Scheiterns des Knechts der Knechtsauftrag gelingt.

²⁰² Vgl. Goldingay / Payne, *Isaiah* (2014), 20–22. Sie nennen das 4. GKL sogar eine „gemstone“ passage“.

²⁰³ „Isaiah 52.13–53.12 has had a more colorful afterlife than most of the OT.“ Goldingay / Payne, *Isaiah* (2014), 284.

²⁰⁴ Vgl. Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 56–69.

²⁰⁵ Vgl. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 75.

4. GKL zu identifizieren, nur um dieser möglichen Fehlinterpretation zu entkommen. Bereits Duhm stellt heraus, dass das 4. GKL sehr individuelle Züge in der Knechtsdarstellung enthalte.²⁰⁶ Doch das 4. GKL sei nicht unabhängig von den anderen drei GKL zu verstehen. Daher sollen im Folgenden nur ganz spezifische Fragestellungen zum 4. GKL genannt und vor allem die neuere These von Frederik Hägglund (2008) zu Jesaja 53 vorgestellt werden.

Die langen „Wir“-Rede ist bemerkenswert. Es findet sich im AT an keiner Stelle eine solch lange und intensive theologische Reflexion einer Gruppe, die mit der Person, von der sie spricht, auch in engem Kontakt stand. Jes 53 ist in der Tat eine Zeugnis-Rede, es ist kein objektiver Bericht. Daraus folgt, dass die Frage, wer dieser Knecht sei, virulent wird, ihm wird diese lange Rede immerhin gewidmet. Es schließen sich weitere Fragen an: Ist er dem 4. GKL zufolge zu Tode gekommen oder ist er etwa gar nicht gestorben?²⁰⁷ Und wer sind diejenigen, die sein Leiden deuten? Zoltán Kustár (2002) nennt drei wichtige Antwortmöglichkeiten auf die Identitätsfrage im 4. GKL: 1) Der Knecht ist Deuterijosaja, und seine ihm nahestehenden Zeitgenossen, vielleicht sogar Schüler, versuchen, sein Scheitern theologisch zu deuten. 2) Der Knecht ist die Gola, die durch das Exilsleiden das Heil aller Nationen erworben hat. Verfasser könnte hierbei ein Prophet oder eine Redaktorengruppe sein. 3) Die Gola hat stellvertretend für ganz Israel das Strafgericht erlitten und erhofft nun nach der Heimkehr einen besonderen Status in Jerusalem. In dieser Sichtweise wäre diese Gruppe von Heimkehrern für den Text mindestens mitverantwortlich.²⁰⁸ Für die dritte Variante macht sich vor allem Hägglund in seiner Dissertation stark. Seine Hypothese ist aus einer wissenschaftlichen Unzufriedenheit heraus erwachsen. Er ist der Auffassung, dass die historisch-kritische Methode beim 4. GKL kein zufriedenstellendes Ergebnis erzielen konnte, und so sucht er nach einer anderen Lösungsmöglichkeit. Ihm stellen sich folgende Fragen: Wessen Problem und wessen Konflikt werden in Jes 53 eigentlich beschrieben? Aus dieser Frage heraus rekonstruiert er einen historischen Kontext, in dem Jes 53 interpretiert werden solle. Es müsse eine Erklärung dafür geben, warum die Rückkehr nicht so verlief, wie Jes 40–52 zufolge erhofft.²⁰⁹ Hägglund stellt sich insbesondere immer wieder gegen Bernd Janowski (1997),²¹⁰ der das 4. GKL auch sehr oft isoliert von den anderen GKL als Text zum Thema Stellvertretung in Schuld heranzieht. Hägglund bezieht die Position, dass in Jes 53 zwar gelegentlich stellvertretendes Leiden thematisiert werde, eine Sühnewirkung des Leidens jedoch nicht vorliege.²¹¹ Der Weg in die Zukunft für Zion / Jerusalem führe allein über die Schuldeinsicht und das Schuldbekenntnis der sprechenden „Wir“-Gruppe.²¹² Hägglund macht seine Thesen besonders an textkritisch strittigen Sätzen fest: an Satz 53,10c und 53,11c. So ist für ihn klar, dass **דָּוָן** im nichtkultischen Kontext von Jes 53 und ganz Deuterijosaja keinesfalls Schuldtilgung, sondern Schuld bedeute; es sei die Schuld, die die „Wir“-Gruppe anerkennen und damit umzugehen lernen müsse. Von einer Schuldbefreiung oder -tilgung sei im 4. GKL keine Rede.²¹³ Auch Jes 53,11c übersetzt er entgegen der *opinio communis* mit: „Der Gerechte, mein Knecht will / wird sich vor den Vielen als rechtschaffen erweisen.“ Grundgelegt sieht er dieses Verständnis in der Selbstaussage des Knechts in Jes 50,8

²⁰⁶ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 277–279 und 355.

²⁰⁷ Zu dieser Frage und der Diskussion, ob der Knecht tot ist oder nicht vgl. Kapitel 9.

²⁰⁸ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 186.

²⁰⁹ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 4–8 und 22.

²¹⁰ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997).

²¹¹ Laato, Who (2012), 2–3 ist da anderer Ansicht. Einen sühnenden Effekt in Jes 53 nicht zu lesen, sei schwer möglich.

²¹² Mowinkel, He, (1959), 203–204 ist hier gegenteiliger Ansicht: Für ihn sei nicht die Schuldeinsicht der „Wir“-Gruppe entscheidend, sondern die Unschuld des Knechts, aus der der positive Effekt der Straffreiheit für die „Wir“-Redner resultiere.

²¹³ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 67–73.

„nahe ist, der mich rechtfertigt“. Seiner Auffassung zufolge gehe es also in diesem Satz der JHWH-Rede nicht darum, dass der Knecht die Gerechtigkeit Vieler herstellt, sondern sich selbst als rechtschaffen und gerecht erweist. Dabei verweist Hägglund auf Dan 11,33 und 12,3 und meint, dass es möglich sei, die Vielen durch das Lehren zur Gerechtigkeit zu führen, nicht aber durch Leiden.

Immerhin bemerkt auch Hägglund, dass die „Wir“-Redner den Knecht als Gerechten ansehen, da sie sein Leiden nicht auf dessen, sondern auf ihre eigenen Sünden zurückführen.²¹⁴ Dabei ist ihm allerdings nicht klar, dass der Knecht, wenn er in Jes 53,11 als Gerechter betitelt wird, sich nicht als gerecht und rechtschaffen erweisen muss, da er es ja ist, zumal Satz 53,11c Teil einer JHWH-Rede ist. JHWH hat mit dieser Bezeichnung „der Gerechte“ seinen Knecht bereits als gerecht erwiesen. Der Knecht war vor JHWH immer der Gerechte, die „Wir“-Sprecher haben das in ihrer Reflexion auch erkannt. Wie das Leiden des Knechts eine Wirkung hat, so soll auch das Gerecht-Sein des Knechts eine Wirkung haben: viele gerecht machen. An dieser allgemein akzeptierten Interpretation ist nichts Anstößiges zu finden. Hägglunds Interpretation hingegen ist eine seltsame Doppelung – ein gerechter Knecht muss sich nicht als rechtschaffen erweisen. Hägglunds Deutung steht zudem zu Jes 53,9c.d in inhaltlicher Spannung, da dort die sprechenden „Wir“-Redner bereits die Unschuld des Knechts attestieren. Sie haben schon erkannt, dass der Knecht unschuldig leidet, also gerecht gewesen sein muss. Hägglund bietet zwar einen völlig neuartigen Blickwinkel auf die Umstände von Jes 53, dennoch kann seine These nicht ungeprüft und unwidersprochen übernommen werden, da er mit der Konstruktion eines ethnischen Konflikts einen historischen Hintergrund festlegt und diesen als eine normative Verstehensvoraussetzung und Interpretationsanleitung etablieren will. Für Hägglund zählt bei seinem Neuanatz vor allem eines: Jes 53 sollte nicht als GKL interpretiert werden.²¹⁵

Berges greift Hägglunds Theorie bezüglich des historischen Kontextes von Jes 53 auf. Dazu verweist Berges ausdrücklich auf einen möglichen Konflikt, den Ez 33,24 bezeugen soll: Es gebe in nachexilischer Zeit Kontroversen, wem das Land als Erbbesitz gehöre: Den Daheimgebliebenen, die das Gebiet sicher während der Exilszeit genutzt und anders verteilt haben, oder den Exilanten. Die Daheimgebliebenen berufen sich Ez 33,24 zufolge auf ihre quantitative Größe im Vergleich zu der eher geringeren Anzahl der Exilsrückkehrer. Dass es zwischen Nachkommen der Daheimgebliebenen und Heimkehrern zu Spannungen kam, bezeugen z. B. auch die Bücher Esr und Neh.²¹⁶ Diese Kontroverse zwischen Heimkehrern und Daheimgebliebenen sei Hägglund und Berges zufolge die plausible historische Kontextualisierung von Jes 53 und 54.²¹⁷ Beiden geht es also um einen ethnischen Konflikt, aus dem Hägglund die Schlussfolgerung zieht, dass Jes 53 ein literarisches Produkt sei, das eigens für diesen Ort und diesen Konflikt im Werk Deuteronesaja geschaffen worden sei. Es gehe um das Ringen der Rückkehrer aus Babylon um

²¹⁴ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 73–77.

²¹⁵ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 131.

²¹⁶ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 61–65 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 258–259.

²¹⁷ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 11–12.73.131 und 159–168, sowie auch Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 254–273. Albertz, *Exilszeit* (2001), 78–85 rekonstruiert auf Basis von archäologischen Schätzungen von Einwohnerzahlen durch Israel Finkelstein 1994 zwischen dem Ende der neuassyrischen Bedrohungslage, einer einkalkulierten Erholung danach und den babylonischen Eroberungsfeldzügen und Deportationen, dass das Verhältnis von Daheimgebliebenen und Rückkehrern wohl zwei Drittel zu einem Drittel war. Doch die Rückwanderer hatten einen Führungsanspruch und konnten diesen wohl auch durchsetzen. Die Einheit der Daheimgebliebenen war durch politische und wirtschaftliche Einflussnahmen von außen (Edomitern, Phöniziern, Ammonitern etc.) vermutlich nicht so stark, wie die Gruppe der Heimkehrer, die durch die Heimkehr mindestens ein Merkmal kollektiver Identität hatten.

Anerkennung, gesellschaftlichen Status und kollektive Identitätsbildung.²¹⁸ Berges folgert, dass die „Wir“-Redner somit zum Vorbild für all jene werden, die in der Lage seien, eine Verurteilung zu revidieren, die Zion nicht mehr als verworfene Stadt ansehen, sondern als versöhnte Gruppierungen (Heimkehrer und Daheimgebliebene) nun den Status vom kranken, leidenden Israel überwinden, um wahrhaft Gottesknecht zu werden.²¹⁹

Hägglund stellt somit insbesondere die Verbindung der GKL untereinander massiv in Frage. Ihm zufolge wurde Jes 53 eigens für seine Position im Buch Deuterocesaja geschaffen. Es gehörte keiner frühen Buchedition an, es ist nur ein redaktionelles Produkt. Somit stehe es allenfalls in loser Verbindung zu den anderen GKL. Daraus folgert Hägglund, dass insbesondere das 4. GKL viel stärker mit den umliegenden Texten und dem Gesamtkonzept Jes 40–55 verbunden sei als mit anderen GKL.²²⁰ In diesem Punkt schließen sich Erhard Blum (2009) und Ulrich Berges (2015) Hägglund an.²²¹ Das 4. GKL habe die Intention, die Entscheidung zur Rückkehr nach Jerusalem zu individualisieren. Es gehe darum, sich auf eine mögliche Auseinandersetzung mit Daheimgebliebenen vorzubereiten und diesen Konflikt aber auch zu lösen, indem die Daheimgebliebenen das Leiden der Exilierten, welche für Hägglund in Jes 53 der Gottesknecht sind, anerkennen und ihre Schuld bekennen, das Leiden des Knechts verkannt zu haben. Die Daheimgebliebenen sollen die Rückkehrer mit offenen Armen empfangen, was sie tun würden, wenn sie ihre Schuld einsehen und bekennen.²²² Grundsätzlich gehe es zunächst darum, dass sich die beiden Konfliktparteien über Jahrzehnte hinweg auseinanderentwickelt haben und dabei logischerweise Spannungen entstanden seien. Ein zu erwartender Kulturschock und unterschiedliche Umgangsweisen mit der Katastrophe 597 und 587 dürften die Rückkehrmotivation auch beeinträchtigt haben.²²³ Berges kommt aufgrund der Parallelisierung von Jes 53 mit Jes 54,1–17 zum Schluss, dass sich der Konflikt lösen werde, indem Israel aus der Diaspora nach Zion zurückkehre, die Rückkehrer Zion aber nicht länger als vergessene und verworfene Stadt betrachten. Zion leide aufgrund der mangelnden Rückkehrbereitschaft und der darin sichtbaren Verachtung, die sich in der Bedrücktheit der Daheimgebliebenen äußert.²²⁴

Berges und Hägglund gehen also davon aus, dass redaktionelle Kreise die Urheber des 4. GKLs seien, die in Jerusalem verortet werden müssen. Hägglund schließt sich Barstad und Tiemeyer an. Der Prophet, auf den Jes 40–55 zurückgehe, war nie in Babylon, seine Ursprünge liegen in Juda, nur vereinzelt tauchen Reflexionen des Aufenthalts in Babylon auf.²²⁵ Damit bieten sie eine alternative Lösung der Frage nach dem Urheber, da eine autobiografische Deutung, der zufolge Deuterocesaja selbst für die GKL verantwortlich sei, im 4. GKL an eine Grenze stößt.²²⁶ Allerdings gibt es auch die Alternative, dass Schüler das 4. GKL verfasst haben könnten.

²¹⁸ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 10.

²¹⁹ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 242 und 249–251.

²²⁰ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 121–122.131 und 139.

²²¹ Vgl. Blum, *Gottesknecht* (2009), 153–154 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 223–225, wobei Berges (225) äußert, dass das 4. GKL nicht „*ab ovo* für seinen jetzigen Ort in Jes 40ff verfasst worden“ sei. Er trifft hier keine klare Entscheidung.

²²² Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 171.

²²³ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 64.147–157 und 165.

²²⁴ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 29–30.

²²⁵ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 142–143. In diesem Fall ist er selbst aber nicht konsequent, auf Seite 154 gibt er zu, dass Kyros für die Exilierten Hoffnung bedeutet, für die Jerusalemer aber durchaus eine Bedrohung dargestellt habe, zumal sich für Jerusalem vom Status einer Stadt in einer fremden Provinz nichts geändert hat. Er zeigt damit die bleibende Unsicherheit in der Lokalisierung der Ursprünge von Deuterocesaja.

²²⁶ Sekine, *Theodizee* (1982), 81 nennt die autobiografische Deutung eine „unnatürliche Auslegung“.

Das 4. GKL interessiert als einzigartiger Text im AT vor allem auch in zentralen theologischen Fragestellungen. Hägglund konzentriert sich eher auf einen sozialgeschichtlichen Kontext. Theologisch betrachtet ist der bereits erwähnte Aspekt Stellvertretung im 4. GKL verankert. Duhm setzt sich 1875 bereits mit dieser Thematik auseinander. Ihm ist wichtig zu betonen, dass vom Untergang Judas auch Unschuldige betroffen worden sind, die keine Strafe verdient hätten. Der Knecht erscheine dann als derjenige, der vor allem den Zorn JHWHs auf sich nehme und für das Volk Israel, aber nicht für die ganze Welt leide, denn sein Leiden kann nur die gegenwärtige Schuld – vermutlich die der Gottlosigkeit – des eigenen Volkes tilgen. Die Bezeichnung „stellvertretend“ hält Duhm allerdings für missverständlich, da das Volk unter dem Exil und der Zerstörung der Stadt tatsächlich leidet, wenn auch „nicht in der Weise wie Jahves Knecht.“²²⁷ Der Unterschied bestehe für ihn darin, dass der Knecht im Gegensatz zum Volk erkennt und anerkennt, dass die Schuld Leid verursacht habe und diese Schuld das größere Übel sei: In der freiwilligen Übernahme von Leid überwinde Duhm zufolge der Knecht die Schuld. In der in seinem Tun erscheinenden göttlichen Gerechtigkeit kann dadurch das wahre Gottesvolk Israel wiederhergestellt werden. Dazu bedurfte es allerdings einer starken Persönlichkeit und eines Hoffnungsträgers wie dieser Knecht JHWHs.²²⁸ An diesem theologischen Ertrag haben viele weitergedacht, aber zu oft die Redeform als „Wir“-Rede nicht konsequent berücksichtigt. Besonders Janowski, der bereits erwähnt wurde, hat sich mit dem Thema des stellvertretenden Leidens beschäftigt. An dieser Stelle soll diese Diskussion nicht eröffnet werden. Das 4. GKL bietet angesichts des Knechtsleidens ein besonderes Erklärungsmodell, das in Punkt 8.2 genauer erläutert wird, gerade im Rahmen des alttestamentlichen Theodizee-Diskurses.

Diese Leiderklärung führt zu einem weiteren zentralen theologischen Thema, zur Frage, ob das 4. GKL möglicherweise eines der ersten Textzeugnisse für einen Auferstehungsglauben sei. Ab Jes 53,10c ändert sich das 4. GKL. Statt des Rückblicks auf die Leidensexistenz des Knechts wird die Zukunft des Knechts geschildert. Doch nur wenige entdecken darin einen Hinweis auf eine Auferstehungsvorstellung. Insbesondere Whybray (1978) erhebt hier Widerspruch. Das Lied sei ein Danklied über die Befreiung des Knechts. Zeugen seiner Befreiung und Rettung aus Todesnot verfassen es aus Dankbarkeit. Diejenigen, die ihn zunächst als Falschpropheten desavouiert hatten, erkennen nun die Wahrheit seiner Botschaft und beschreiben seine positive Zukunft in Wohlstand, Würde und Glück. Möglicherweise gehe mit dieser Hoffnung auch eine Erwartung auf Wiederbelebung als Nation einher.²²⁹ Die Skepsis, im 4. GKL bereits ein Textzeugnis des Auferstehungsgedankens und -glaubens vorzufinden, begründen viele mit religionsgeschichtlichen Rekonstruktionen. Es gebe in Israel im 6. Jh. zur Zeit der Entstehung des 4. GKL noch keinen Auferstehungsglauben.²³⁰ Doch die Basis der Rekonstruktion religionsgeschichtlicher Entwicklungen sind Texte. Interessant ist ein Zusammenhang zwischen der Frage von Auferstehung und Knechtsidentität. Diejenigen, die eine kollektive Knechtsgestalt favorisieren, sehen sich in ihrer Sichtweise auf Jes 53,10c–11b durch Ez 37,1–14 bestätigt, da es darin um die Wiedergeburt der Nation geht und nicht um Auferstehung einer Einzelgestalt.²³¹ Wiederum ist offensichtlich, wie zentrale Fragestellungen in der Interpretation der GKL miteinander verknüpft sind und sich einander bedingen.

²²⁷ Duhm, *Theologie* (1875), 296.

²²⁸ Vgl. Duhm, *Theologie* (1875), 296–298.

²²⁹ Vgl. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 75–92.127 und 134–137. Seine These basiert mutmaßlich auf 2 Kön 25,27–30, der Begnadigung Jojachins.

²³⁰ Vgl. hier North, *Servant* (1956), 210.

²³¹ Vgl. hier die Diskussion bei Laato, *Servant* (1992), 141, für den es aber gute Gründe gibt, von Tod und Auferstehung des Knechts in Jes 53 auszugehen.

Das 4. GKL soll im Folgenden entgegen der Sichtweise Hägglunds nicht isoliert von allen anderen GKL betrachtet werden; allerdings muss seine besondere theologische Akzentsetzung sorgfältig herausgearbeitet werden. Das Verstehen der GKL wird allerdings nicht erleichtert, wenn für jedes Lied ein eigener sozial-historischer Hintergrund entworfen wird. Hägglunds Thesen passen zu einer veränderten Forschungsperspektive, Duhrs These der Zusammengehörigkeit und ursprünglichen Eigenständigkeit der GKL nicht zu beachten, und haben in Berges einen Fürsprecher gefunden. Ob sich ihnen anzuschließen oder zu widersprechen ist, werden die folgenden Seiten zeigen.

2.4 Folgerungen aus dem forschungsgeschichtlichen Überblick für das eigene Forschungsanliegen

Duhm und Berges markieren die beiden forschungsgeschichtlichen Positionen, zwischen denen sich diese Studie bewegen wird. Sowohl Duhm als auch Berges versuchen, die Textverantwortlichen zu identifizieren. Duhm fahndet nach der Absicht und dem Hintergrund der ursprünglich eigenständigen Sammlung GKL, Berges hingegen untersucht vor allem die Texteinheiten, in denen die GKL eingebettet sind.²³² Berges ist zuzustimmen, dass die „Beachtung des literarischen Kontexts (...) zur Notwendigkeit einer sachgerechten Auslegung der Gottesknechtslieder“²³³ wird. Es ist jedoch die Frage, welcher Zugang Priorität erhält: Konzentriert sich die Auslegung auf die Texte, die offensichtlich von einem anonymen Gottesknecht handeln, oder gleich auf den Großkontext Jes 40–54/55? Duhm ist vorzuwerfen, dass er die weitergefasste Kontextualisierung der kanonischen Nachbartexte vernachlässigt hat. Berges hingegen ignoriert bisweilen zugunsten seiner Hypothese die Konnexen zwischen den einzelnen GKL und deren offensichtlichen Nachbearbeitungen, die gestaltet worden sind, um die Texte sekundär in einen anderen, bereits bestehenden literarischen Kontext einzufügen. Beide Herangehensweisen sollten miteinander verknüpft werden: „If it is hard to understand the four passages in their context, it is impossible to understand them out of their context“.²³⁴ Wer sich mit den GKL beschäftigt, hat es also mit diesem forschungsgeschichtlichen Rahmen zu tun: Duhm, der kleine Texteinheiten und Textsammlungen extrahiert, rekonstruiert und eine gut bis kontrovers diskutierte Theorie der Sonderstellung der GKL etabliert hat, und Berges, der das Gesamtkonzept Deuterocesaja im Fokus hat, inhaltliche Akt- und Stropheneinteilungen erkennt, ohne detaillierte diachrone Analysen durchzuführen. Dazwischen sind zahlreiche redaktionsgeschichtliche Rekonstruktionsversuche angesiedelt, die den Prozess vom deuterocesajanischen Grundbestand über diverse Fortschreibungen nachzeichnen wollen.²³⁵

Und doch gibt es eine historisch gebotene Reihenfolge: Zunächst ist von kleineren, in sich stimmigen Texteinheiten auszugehen, um dann über kataphorische und anaphorische Textbezüge in einen weiteren literarischen Horizont voranzuschreiten.²³⁶ Duhm ist zu

²³² So auch Poulsen, *God* (2014), 84 „we should interpret the ‚Servant Songs‘ within their present literary framework.“ Vgl. auch Seiten 211–212.

²³³ Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 217.

²³⁴ Goldingay, *Isaiah 53* (2008), 147.

²³⁵ „Wird man in monographischen Abhandlungen auch weiterhin versuchen, diachrone Entwicklungsstufen nachzuweisen, so gilt der Auslegungsprimat in diesem Kommentar dem textkritisch verantworteten ‚Endtext‘.“ Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 218. Anders Hermisson, *Einheit* (1989), 288–290 der der Ansicht ist, dass die kanonische Endgestalt nicht die Lösung ist, sondern das Problem der Exegese: Wie soll verstanden werden, von dem niemand weiß, was es ist? Woran erkennt man die Absicht eines Endredaktors, wenn keiner das von ihm benutzte Material einordnen kann? Auf Endtextebene könnten Bezüge hergestellt worden sein, die niemand im Sinn hatte.

²³⁶ So ist auch Grätz, *Botschaft* (2004), 185 dafür, dass die Verbindungen der Lieder untereinander genauso zu beachten sind, wie auch diejenigen zum Gesamtkonzept Jes 40–55. Den Vorrang des

zaghaft vorangeschritten, und Berges hat den vierten Schritt oft vor dem ersten gemacht, bzw. dokumentiert er die ersten Schritte nicht ausreichend genug.

Eine Einschränkung muss in der folgenden Arbeit unternommen werden. Berges versteht Deuterocesaja primär als Redaktionsprodukt. Seit den 1990er Jahren gibt es zahlreiche komplexe Studien zur Redaktionsgeschichte des Großesajabuchs wie insbesondere auch zu Deuterocesaja, da dieser Buchteil wohl einen eigenständigen Redaktionsprozess durchlaufen hat. Die kontroverse Diskussion um das Werden des Buchteils Jes 40–55 betrifft die GKL als Teil dieses Werkes, doch kann diese redaktionskritische Diskussion nur eine geringe Rolle im Rahmen der Frage nach dem literarischen Horizont spielen. Kapitel 7 beginnt mit einer kleinen forschungsgeschichtlichen Skizze wegweisender redaktionskritischer Arbeiten, die vorgestellt werden.

Die Einordnung der GKL in ihren literarischen Horizont Jes 40–55 basiert auf dem Forscherkonsens, einer von wenigen, den es in der redaktionskritischen Forschung gibt, dass die GKL allesamt sekundär in eine bestehende Textedition Deuterocesaja eingefügt worden sind.²³⁷ Ein weiterer Konsens sei noch erwähnt: Deuterocesaja kann in zwei Teile gegliedert werden, Jes 40–48 und Jes 49–55.²³⁸ Der erste Teil hat die Exilssituation in Babel vor Augen. Der Prophet erwartet die konkrete Befreiung durch den nahenden Perserkönig Kyros. Israel soll an Selbstvertrauen gewinnen, vor allem aber an Vertrauen in JHWH, um den Heimweg nach Jerusalem zu wagen. Ab Jes 49,14 rückt Zion anstelle von Jakob / Israel in den Vordergrund, was für Eissfeldt und Hermisson das Indiz ist, Jes 49–55 unter einer Heimkehrerperspektive zu lesen.²³⁹ Berges lobt insbesondere an den redaktionskritischen Arbeiten, dass sie das Werk Jes 40–55 als Ganzes aus der babylonischen Gefangenschaft geführt haben, da nur ein Bruchteil des Werks dort entstanden sei.²⁴⁰ In der Tat taucht ab Jes 49 Babel nicht mehr auf, die Autoren haben es nicht nur textlich, sondern auch räumlich und ideologisch hinter sich gelassen.²⁴¹ Trotzdem ist die Annahme, dass Deuterocesaja in der Endphase des babylonischen Exils und des neubabylonischen Reiches seinen Anfang genommen hat, unverzichtbar.²⁴² Daran hält sich auch Berges.²⁴³ Die Hypothesen von Barstad und Tiemeyer lösen die plausible Sichtweise, dass ein Prophet mit einer Gruppe von Schülern in der Zeitenwende und Umbruchphase gegen Ende des Exils in Babylon auftritt, nicht ab. Diese prophetische Gestalt sieht sich vor die Aufgabe gestellt, das Vertrauen in JHWH und dessen Heilsplan für die Welt zu stärken. Doch in der Erwartung auf Heil, die so sehr mit Kyros verbunden ist, scheitert die prophetische Heilsbotschaft an der Realität. Genau das ist das Problem, mit dem der Text Jes 40–55 umgeht, und höchstwahrscheinlich ist dieses Problem einer

„Eigenprofils des Textes“ vor seiner Einordnung in einen umfassenderen literarischen Kontext unterstreicht Irsigler, Gott (2017), 73.

²³⁷ Vgl. an dieser Stelle die kompakte Übersicht über die redaktionskritischen Erklärungen von Höffken, Jesaja (2004), 109–110.

²³⁸ Vgl. Eissfeldt, Einleitung (1934), 373–374 und Melugin, Form Criticism (2006), 275. Mowinkel, Komposition (1931), 243 sieht das anders. Auch Leene, Suche (1996), 803–818 beurteilt die Zweiteilung kritisch, der zweite Teil (Jes 49–55) sei nur sekundäre Fortschreibung einer Grundschrift, woraus er folgert, dass die Suche nach einer Grundschrift aufzugeben sei. Staerk, Ebed Jahwe-Lieder (1913), 75 und 80–102 hält beide Buchteile für eigenständige Schriften, die auf verschiedene Verfasser zurückgehen.

²³⁹ Vgl. Eissfeldt, Einleitung (1934), 374 und Hermisson, Einheit (1989), 303: Jakob dominiert im 1. Buchteil Jes 40–48, das ist die Aufbruchs- und Wegperspektive; ab Jes 49,14 dominiert die Figur Zion und somit die Ankunfts Perspektive. So auch Kratz, Kyros (1991), 1–3: Israel als Jakob zieht in Jes 40–48 aus Babel aus, als Kinder von Zion zieht es wieder ein in die Heimat (Jes 49–54).

²⁴⁰ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 324, obwohl er nicht ignoriert, dass sich Teile von Jes 40–48 eindeutig auf Gegebenheiten in Babylon beziehen.

²⁴¹ Vgl. Blum, Gottesknecht (2009), 139–140.

²⁴² Vgl. Rad, Theologie II (1987), 248.

²⁴³ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 338.

Heilungsverzögerung und Enttäuschung auch das Problem des Propheten selbst, und das könnte der Schlüssel zum Verständnis der GKL sein.²⁴⁴

Duhms These der Eigenständigkeit der GKL ist stark angefragt, so sehr, dass in der neuen Einheitsübersetzung von 2016 keine Zwischenüberschriften (erstes / zweites / drittes / viertes Gottesknechtlied) mehr zu den entsprechenden Passagen eingetragen sind. Das verwundert nicht, da Berges der Übersetzer des Buchs Jesajas ist.²⁴⁵ Dennoch wird gewagt, nochmals auf diese Texteinheiten gesondert zu blicken. Die Differenzen zwischen den Texteinheiten GKL und ihrem Umfeld sind nicht zu nivellieren, und die Zusammenhänge zwischen den GKL auch nicht. Es lohnt sich, nochmals den Zwischenschritt zu gehen und die GKL klassisch historisch-kritisch zu betrachten und zu analysieren und sie dann in ihren literarischen, aber auch diskursgeschichtlichen und theologisch erweiterten Horizont einzuordnen. Das theologisch innovative Potential der GKL in den Themenbereichen Heilsuniversalismus und Theodizee-Frage soll neben den immer wiederkehrenden Forschungsfragen, wie die GKL mit Jes 40–55 zusammenhängen und wer dann der Gottesknecht sei, mehr Raum in dieser Arbeit erhalten, weil Exegese nicht nur Literaturwissenschaft ist, sondern auch Theologie.

Wenn der Forschungsüberblick zu den GKL etwas zeigen dürfte, dann diese Feststellung: „[E]ine vollständig befriedigende Lösung wird sich wohl nicht finden lassen.“²⁴⁶ „Das deuteromesajianische Buch wird auch weiterhin Gegenstand schwieriger literarkritischer, stilgeschichtlicher und exegetischer Forschung bleiben und bleiben müssen, zu einem Ende wird diese Forschung nie gelangen.“²⁴⁷ Selbiges gilt für die Gottesknechtlieder.

²⁴⁴ Berges, Jesaja (1998), 339 identifiziert die nicht eingetroffenen Heilsworte auch als problematisch, sieht diese Gegebenheit allerdings als die Motivation eines kreativen Fortschreibungsprozesses.

²⁴⁵ Vgl. Wanke, Revision (2017), 50.

²⁴⁶ Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 60.

²⁴⁷ Sellin, Lösung (1937), 217.

3. Text

Die folgenden Übersetzungen sind weitgehend die Übersetzungen des Textes des Codex Petrogradensis, der in der linken Spalte abgedruckt ist. Allerdings wurden wichtige Ergebnisse der textkritischen Diskussion bereits berücksichtigt: Einfügungen wurden gekennzeichnet durch " " und nicht übernommene, sondern emendierte Lesarten des masoretischen Textes nach dem Codex Petrogradensis in runde Klammern gesetzt. Fußnoten mit Verweisen auf die textkritische Diskussion in Kapitel 4 bieten eine Orientierungshilfe im Textheft. Die Satzeinteilung erfolgt, sofern nicht anders angegeben, nach Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica Transcripta*. BH¹, 7. Jesaja (ATSAT 33.7), St. Ottilien 1993.

Das erste Gottesknechtslied

הֵן עַבְדִּי	42,1a	Sieh da, mein Knecht,
אֶת־מְדַבְּרוֹ	1aR	den ich stütze,
בְּחִירִי	1b	mein Erwählter,
רְצֹתָהּ נַפְשִׁי	1bR	an dem meine Seele Gefallen gefunden hat,
נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו	1c	ich habe meinen Geist auf ihn gegeben.
מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא	1d	Recht zu den Nationen trägt er hinaus.
לֹא יִצְעַק	2a	Er schreit nicht,
וְלֹא יִשָּׂא	2b	und wird nicht laut
וְלֹא יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ	2c	und lässt seine Stimme nicht auf der Straße hören.
קִנְיָה רְצוּץ לֹא יִשְׁבֹּר	3a	Ein geknicktes Rohr zerbricht er nicht,
וּפְשֵׁתָהּ כְּהָה	3bP	und einen verglimmenden Docht
		–
לֹא יִכְבֶּנֶה	3b	ihn löscht er nicht aus.
לְאֵמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט	3c	In Treue trägt er Recht hinaus.
לֹא יִכְהָה	4a	Er erlischt nicht,
וְלֹא יִרֹץ	4b	und zerbricht nicht,
עַד־יִשִּׁים בְּאֶרֶץ מִשְׁפָּט	4c	bis er auf der Erde Recht gesetzt haben wird.
וּלְתוֹרָתוֹ אֵיִם יִחִילוּ	4d	Und auf seine Weisung warten Inseln.

כֹּה־אָמַר הָאֱלֹהִים יְהוָה	5a	So spricht der Gott JHWH, der den Himmel erschafft, und ihn ausspannt, der die Erde ausbreitet und den Gewächsen Atem gibt für das Volk auf ihr und Geist für die auf ihr Gehenden:
בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם	5b	
וְנוֹטִיָּהֶם	5c	
רֹקַע הָאָרֶץ	5d	
וּצְאָצְאָיָהּ נָתַן נְשָׁמָה לָעָם	5e	
עָלֶיהָ וְרוּחַ לְהִלְכֵי־בָהּ		
אֲנִי יְהוָה קְרָאתִיךָ בְּצַדִּיק	6a	Ich, JHWH, rufe dich hiermit in Gerechtigkeit, und ich ergreife dich an deiner Hand, und ich schaue auf dich, und ich setze dich (ein) zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes zu einem Licht von Nationen, um zu öffnen blinde Augen, um herauszuführen aus dem Ge- fängnis Gefangene, aus dem Kerker Sitzende in Fins- ternis.
וְאֶחֱזַק בְּיָדֶךָ	6b	
וְאֶצְרֶךָ	6c	
וְאֶתְנֶךָ לְבְרִית עִם לְאוּר גּוֹיִם	6d	
לְפָקַח עֵינַיִם עֲוֹרוֹת	7vI	
לְהוֹצִיא מִמִּסְגַּר אֲסִיר	7vI2	
מִבַּיִת כָּלֵא יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ	7vI3	
אֲנִי יְהוָה	8a ¹	Ich (bin) JHWH, dies (ist) mein Name, und meine Herrlichkeit gebe ich keinem sonst, und meinen Ruhm (gebe ich) nicht den Kultbildern.
הוּא שְׁמִי	8b	
וּכְבוֹדִי לֹא־אֶתֶּן	8c	
וְתִהְיֶה לִּי לְפָסִילִים	8d	
הָרֵאשֹׁנוֹת	9aP	Das Frühere – siehe, es ist gekommen, und Neues verkündige ich. Bevor es sprosst, lasse ich (es) euch hören.
הַנִּהְבָּאוּ	9a	
וְחִדְשׁוֹת אֲנִי מְגִיד	9b	
בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה	9c	
אֲשִׁמְעַ אֶתְכֶם	9d	

Das zweite Gottesknechtslied

שְׁמְעוּ אֲיִים אֵלַי	49,1a	Hört, Inseln, auf mich, und seid aufmerksam, Völker in der Ferne.
וְהִקְשִׁיבוּ לְאָמִים מְרְחוֹק	1b	

¹ In Abweichung von Richter, BH¹ (1993), 261 ist hier von einem Nominalsatz anstelle eines pendierenden Satzglieds auszugehen.

יְהוָה מִבֶּטֶן קָרְאָנִי	1c	JHWH hat von Mutterleib an mich gerufen,
מִמְעֵי אִמִּי הַזְכִּיר שְׁמִי	1d	vom Schoß meiner Mutter (an) nannte er meinen Namen,
וַיֵּשֶׁם פִּי כְחֶרֶב חֲדָה	2a	und machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert.
בְּצֶל יָדוֹ הִחְבִּיאָנִי	2b	Im Schatten seiner Hand hielt er mich geborgen
וַיִּשְׁימֵנִי לְחֵץ בָּרוֹר	2c	und er machte mich zu einem spitzen Pfeil,
בְּאַשְׁפֹּתוֹ הִסְתִּירָנִי	2d	in seinem Köcher hat er mich versteckt.
וַיֹּאמֶר לִי	3a	Und er sagte mir:
עַבְדִּי־אַתָּה	3b	Mein Knecht (bist) du,
יִשְׂרָאֵל	3bV	Israel,
אֲשֶׁר־בָּךְ אֶתְפָּאֵר	3bR	an dir werde ich mich verherrlichen.
וְאֲנִי אָמַרְתִּי	4a	Und ich, ich sagte:
לְרִיק יִגְעָתִי	4b	vergeblich habe ich mich angestrengt
לְתֵהוּ וְהֶבֶל כַּחֲחֵי כְלִיתִי	4c	für Leere und Windhauch meine Kraft verausgabt.
אָכֵן מִשְׁפָּטִי אֶת־יְהוָה	4d	Doch mein Recht (ist) bei JHWH
וּפְעֻלָּתִי אֶת־אֱלֹהֵי	4e	und mein Lohn (ist) bei meinem Gott.
וַעֲתָה 'כֹּה' אָמַר יְהוָה	5a	Und jetzt so sprach JHWH,
יִצְרִי מִבֶּטֶן לְעֶבֶד לֹ	5aR ²	der mich im Mutterleib zum Knecht für ihn gebildet hat,
לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֱלֹוֹ	5aRI	um zurückzubringen Jakob zu ihm,
וְאִסְפֹּד ³ וְיִשְׂרָאֵל לֹ	5b	und Israel wird zu ihm gesammelt werden,
וְאֶכְבֵּד בְּעֵינֵי יְהוָה	5c	und ich werde geehrt werden in den Augen JHWHs,
וְאֱלֹהֵי הָיָה עִזִּי	5d	und mein Gott ist geworden meine Stärke.

² In Abweichung von Richter, BH¹ (1993), 318–319.

³ Textkritisch nach Vorschlag der BHS emendiert.

וַיֹּאמֶר	6a	Und er sagte:
נָקֹל	6b	Zu unbedeutend / leicht ist es,
מִהְיוֹתִי לְיָ עֶבֶד	6bI	dich für mich zum Knecht zu haben,
לְהָקִים אֶת־שִׁבְטֵי יַעֲקֹב	6bII1	um aufzurichten die Stämme Jakobs,
יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב ⁴ וַנְּצִוֵי	6bII2	und die Bewahrten Israels zurückzubringen.
וַנִּתֵּן לְאֹר גּוֹיִם	6c	Und ich setze dich (ein) zu einem Licht von Nationen,
לְהִיּוֹת יְשׁוּעָתִי עַד־קֶצֶה הָאָרֶץ	6cI	damit mein Heil bis zum Ende der Erde reicht.
כֹּה אָמַר־יְהוָה גֹּאֲלֵי יִשְׂרָאֵל קְדוֹשׁוֹ 'לְבוֹזֵי'־נַפְשׁוֹ לְ'מִתְעַב' גּוֹי לְעֶבֶד מְשָׁלִים	7a	So spricht JHWH, der Erlöser Israels, sein Heiliger zu dem, der tief verachtet wird, der verabscheut wird von Nationen, zum Knecht Herrschender.
מְלָכִים יִרְאוּ	7b	Könige werden es sehen,
וְקָמוּ שָׂרִים	7c	und aufstehen werden Fürsten,
וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְמַעַן יְהוָה	7d	und sie werden sich vor JHWH niederwerfen,
אֲשֶׁר נֶאֱמַן קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל	7dR1	der treu ist, der Heilige Israels,
וַיִּבְחַרְךָ	7dR2	(und) der dich erwählte.
כֹּה אָמַר יְהוָה	8a	So spricht JHWH:
בְּעֵת רַצּוֹן עָנִיתִיךָ	8b	In der Zeit des Wohlwollens habe ich dich erhört,
וּבַיּוֹם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ	8c	und am Tag der Rettung habe ich dir geholfen,
וְאֶצְרֶךָ	8d	und ich achte auf dich,
וְאֶתֵּן לְךָ לְבְרִית עֵם	8e	und ich setze dich (ein) zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes,
לְהָקִים אֶרֶץ	8eI1	um Land aufzurichten,
לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שְׂמֻמוֹת	8eI2	um verwüsteten Erbesitz zu verteilen,
לְאָמֹר לְאִסּוּרִים	9vI	um zu sagen den Gefangenen:
צֵאוּ	9a	Kommt heraus!
לְאִשֶׁר בַּחֹשֶׁךְ	9b	Zu denen in Finsternis:

⁴ וַנְּצִוֵי statt Ketib וַנְּצִוֵי.

הַגְּלוּ	9c	Zeigt euch!
עַל־דַּרְכֵי יָרְעוּ	9d	An Wegen werden sie weiden,
וּבְכָל־שָׁפְיִים מְרַעִיתָם	9e	und auf jeder kahlen Ebene (ist) ihre Weide.
לֹא יִרְעִבוּ	10a	Nicht hungern werden sie,
וְלֹא יִצְמָאוּ	10b	und nicht dürsten werden sie,
וְלֹא־יִכָּם שָׁרֵב וְשֶׁמֶשׁ	10c	und nicht wird schaden Hitze und Sonne,
כִּי־מֵרַחֵם יְנַהֵגם	10d	denn ihr Erbarmer wird sie leiten
וְעַל־מְבוּעֵי מַיִם יְנַהֵלם	10e	und zu Quellen von Wasser führen.
וְשִׁמְתִי כָל־הָרֵי לְדָרֶךְ	11a	Und ich mache alle Berge zum Weg,
וּמִסְלֹתַי יִרְמוּן	11b	und meine Straße wird hochführen.
הִנֵּה־אֵלֶּה	12a	Sieh da, diese,
מֵרְחוֹק יָבֹאוּ	12b	aus der Ferne kommen sie,
וְהִנֵּה־אֵלֶּה	12c	und sieh da, diese,
מִצָּפוֹן וּמִמֵּי וְאֵלֶּה מֵאֲרָץ סִינִים	12d	aus Norden und Süden und diese vom Land Sinim (kommen sie).
רְנוּ שָׁמַיִם	13a	Juble Himmel,
וְגִילֵי אֲרֶץ	13b	freue dich Erde,
הָרִים רְנֵה ⁵ וּפָצְחוּ	13c	brecht in Jubel aus, Berge Rinnah,
כִּי־נָחַם יְהוָה עַמּוֹ	13d	denn getröstet hat JHWH sein Volk (wird er trösten),
וְעָנְיוֹ יִרְחַם	13e	und seiner Armut wird er sich erbarmen.

Das dritte Gottesknechtslied

אֲדַנִּי יְהוָה נָתַן לִי לְשׁוֹן	50,4a	Mein Herr, JHWH, gab mir eine Zunge von Lernenden,
לְמוֹדִים		
לְדַעַת	4aI	damit ich weiß,
לְעוֹת אֶת־יַעֲקֹב דְּבַר	4aII	einem Müden zu helfen durch ein Wort,
יַעֲרִיר	4aIIR	das weckt.

⁵ Qere von Ketib יִפְצְחוּ.

בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר יַעֲרִיר לִי אָזֶן	4b	Morgen für Morgen weckt er mir das Ohr,
לְשִׁמְעַת כְּלִמּוּדִים	4bI	damit ich höre wie die Lernenden.
אֲדַנִּי יְהוָה פִּתְחֵה-לִי אָזֶן	5a	Mein Herr, JHWH, öffnete mir das Ohr,
וְאֲנֹכִי לֹא מְרִיתִי	5b	und ich, nicht ungehorsam war ich,
אֲחֹזֵר לֹא נִסְוֹגְתִי	5c	zurück wich ich nicht.
גִּוֵי נַתַּתִּי לְמַכִּים	6a	Meinen Rücken gab ich denen, die mich schlugen,
וּלְחֵי לְמַרְטִים	6b	und meine Wangen denen, die mir die Haare rausrupften.
פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִכְּלִמּוֹת וְרֹקַח	6c	Mein Gesicht versteckte ich nicht vor Schmähungen und Speichel.
וְאֲדַנִּי יְהוָה יַעֲזֹר-לִי	7a	Aber mein Herr, JHWH, wird mir helfen,
עַל-כֵּן לֹא נִכְלַמְתִּי	7b	darum bin ich nicht beschämt worden,
עַל-כֵּן שִׁמַּתִּי פָּנַי כַּחֲלָמִישׁ	7c	darum machte ich mein Gesicht wie Kieselstein
וְאֵדַע	7d	und weiß,
כִּי-לֹא אֲבוֹשׁ	7e	dass ich mich nicht schämen muss.
קָרוֹב מִצְדִּיקִי	8a	Nahe ist der mich gerecht Ma- chende.
מִי־יִרִיב אֵתִי	8b	Wer will mit mir in den Rechts- streit?
נִעַמְדָה יַחַד	8c	Lasst uns zusammen hintreten!
מִי־בַעַל מִשְׁפָּטִי	8d	Wer (ist) Herr über mein Recht? (Wer bestimmt über mein Recht?)
יִגַּשׁ אֵלַי	8e	Er soll sich mir nähern!
הֲזֵן אֲדַנִּי יְהוָה יַעֲזֹר-לִי	9a	Siehe, mein Herr, JHWH wird mir helfen.
מִי־הוּא יִרְשָׁעֵנִי	9b ⁶	Wer (ist) dieser, der mich (als Frevler) verurteilt?
הֲזֵן כָּלֵם כַּבֶּגֶד וּבָלוּ	9c	Siehe, wie ein jedes Gewand ver- schleißen sie,
עֵשׂ יֹאכְלֵם	9d	eine Motte frisst sie.

⁶ Richters Interpretation als Pendenskonstruktion wird hier nicht gefolgt. Vgl. Richter, BH¹ (1993), 331.

מי בְּכֶם יֵרָא יְהוָה	10a	Wer unter euch (ist) JHWHfürchtig, hörend auf die Stimme seines Knechts? Wer in der Dunkelheit geht und für den es kein Tageslicht gibt, der vertraue auf den Namen JHWHs und stütze sich auf seinen Gott.
שִׁמְעַת בְּקוֹל עַבְדּוֹ	10b	
אֲשֶׁר הֵלֵךְ חֹשֶׁכִים	10c	
וְאֵין נֹגֵה לוֹ	10d	
יִבְטַח בְּשֵׁם יְהוָה	10e	
וַיִּשְׁעַן בְּאֱלֹהָיו	10f	
הֲזוֹ כְּלָכֶם קִדְחִי אֵשׁ	11a	Seht ihr alle, die ihr Feuer entzündet, Brandpfeile entflammt, lauft in den Brand eures Feuers und in eure in Brand gesetzten Pfeile, aus meiner Hand ist euch das entstanden, am Ort der Qual werdet ihr liegen.
מֵאִירֵי זִיקוֹת ⁷ (מֵאֲזֵרֵי)	11b	
לָכוּ בְּאוֹר אֲשֶׁכֶם וּבְזִיקוֹת	11c	
בְּעֵרְתֶּם		
מִיָּדֵי הִיִּתְהַזְּאֵת לָכֶם	11d	
לְמַעַצְבָּה תִּשְׁכַּבּוּן	11e	

Das vierte Gottesknechtslied

הִנֵּה יִשְׁכִּיל עַבְדִּי	52,13a	Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben, er wird sich erheben und er wird empor gehoben werden und er wird sehr erhaben sein.
יָרוּם	52,13b	
וְנִשָּׂא	52,13c	
וְנִגְבָּה מְאֹד	52,13d	
כַּבְּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ (עָלָיָה) ⁸	52,14a	Wie sich viele über ihn entsetzt haben, so ein Entstelltes war sein Aussehen im Vergleich zu einem Menschen und seine Gestalt im Vergleich zu Söhnen eines Menschen,
עֲלִיו רַבִּים		
כְּזֶמְשַׁחַת מְאִישׁ מְרֹאֵהוּ	52,14b	
וְתִאֲרוּ מִבְּנֵי אָדָם	52,14c	so werden sich viele Nationen erregen.
יִרְגְּזוּ גּוֹיִם רַבִּים ⁹ כֵּן (יִזָּה)	52,15a	

⁷ Zu dieser Konjektur vgl. unten Seite 78.

⁸ M nach dem Codex Petrogradensis wurde an dieser Stelle bereits verändert und daher wird auch nicht die masoretische Lesart übersetzt. Vgl dazu unten Seite 80–82.

⁹ Auch zu dieser Veränderungen von M vgl. unten Seite 82–84.

עָלְיוּ יִקְפְּצוּ מְלָכִים פִּיהֶם	52,15b	Wegen ihm werden Könige ihren Mund verschließen,
כִּי אֲשֶׁר לֹא־סִפֵּר לָהֶם	52,15c	denn was ihnen nicht erzählt worden ist,
רָאוּ	52,15d	werden sie gesehen haben,
וְאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ	52,15e	und was sie nicht gehört haben,
הִתְבוּנָנוּ:	52,15f	werden sie verstanden haben.
מִי הָאֱמִין לְשִׁמְעָתָנוּ	53,1a	Wer hat unserer Kunde geglaubt?
וְזָרַע יְהוָה	53,1Pb	Und der Arm JHWHs –
עַל־מִי נִגְלְתָה	53,1b	über wem wurde er offenbar?
וַיַּעַל כִּי־זָנַק לְפָנָיו	53,2a	Und er stieg auf wie der Sprössling vor ihm
וְכַשֶּׁרֶשׁ מֵאֶרֶץ צִיָּה	53,2b	und wie die Wurzel aus der Erde der Dürre.
לֹא־תֵאָר לּוֹ	53,2c	Keine Gestalt (war) ihm
וְלֹא הָדָר	53,2d	und keine Hoheit,
וְנִרְאָהוּ	53,2e	so dass wir ihn ansehen wollten,
וְלֹא־מְרָאָה	53,2f	und keine imponierende Gestalt,
וְנַחֲמָדָהוּ	53,2g	so dass wir an ihm Gefallen finden wollten.
נִבְזָה	53,3a	Er war verachtet
וַחֲדָל אִישִׁים	53,3b	und von den Menschen verlassen,
אִישׁ מְכַאֲבוֹת	53,3c	ein Mann der Schmerzen
וַיְדוּעַ חֲלִי	53,3d	und vertraut mit Krankheit
וְכַמְסֹתֶר פָּנִים מִמֶּנּוּ	53,3e	und wie einer vor dem man Gesichter verhüllt;
נִבְזָה	53,3f	er war verachtet,
וְלֹא חֲשַׁבְנָהוּ	53,3g	und wir haben ihn nicht geachtet.
אָכֵן חֲלִינוּ הוּא נִשְׂא	53,4a	Dennoch, unserer Krankheiten hat er getragen
וּמְכַאֲבֵינוּ	53,4Pb	und unsere Schmerzen –
סָבַלָם	53,4b	er hat sie auf sich geladen.
וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנָהוּ	53,4c	Und wir hielten ihn für einen Berührten, von Gott Geschlagenen und Gebeugten.
נִגּוּעַ מִכֶּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה		
וְהוּא מַחְלֵל מִפְּשָׁעֵנוּ	53,5a	Und er (war) durchbohrt wegen unserer Sünden,
מִדְּכָא מַעֲוֹנֹתֵינוּ	53,5b	zerschlagen wegen unserer Vergehen.

מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו	53,5c	Züchtigung für unseren Frieden (war) auf ihm,
וּבַחֲבַרְתּוֹ נִרְפָּא-לָנוּ	53,5d	und durch seine Wunde wurde er zur Heilung für uns.
כָּלֵנוּ כְּצֹאן תָּעִינוּ	53,6a	Wir alle irrten umher wie die Schafe,
אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ	53,6b	wir wandten uns ein jeder auf sei- nem Weg.
וַיְהוֶה הַפְּגִיעַ בּוֹ אֶת עֵזוֹן כָּלֵנוּ	53,6c	Und JHWH ließ ihn die Schuld von uns allen treffen.
נִגְשׁ	53,7a	Er wurde misshandelt
וְהוּא נִעְנָה	53,7b	und er war gebeugt
וְלֹא יִפְתַּח-פִּיו	53,7c	und er öffnete seinen Mund nicht.
כַּשֶּׁה	53,7d	(Er war) wie ein Lamm,
לְטֹבַח יוֹבֵל	53,7Rd	das zum Schlachten geführt wird,
וּכְרֹחַל	53,7e	und (er war) wie ein Schaf,
לְפָנָי גְּזֻיָּה נֶאֱלָמָה	53,7Re	das vor seinen Scherern stumm wird.
וְלֹא יִפְתַּח פִּיו	53,7f	Und er öffnete seinen Mund nicht.
מֵעֶצֶר וּמִמְשַׁפֵּט לְקַח	53,8a	Aus dem Schutzraum und der Rechtsordnung wurde er wegge- nommen,
וְאֶת-דֹּרוֹ	53,8Pb	und seine Generation –
מִי יִשׁוּחַח	53,8b	wer wird (darüber) nachdenken?
כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים	53,8c	Denn er wurde vom Land der Le- benden abgeschnitten,
¹⁰ מִפֶּשַׁע (עֲמִי) עֲמוֹ (נִגַּע) נוֹגַע לְמוֹת ¹¹	53,8d	wegen der Sünde seines Volkes war er getroffen zum Tod.
וַיִּתֵּן אֶת-דִּשְׁעֵים קִבְרוֹ	53,9a	Und er / es setzte bei Verbrechern sein Grab,
עֲשִׂירִים בְּמִתְיוֹ ¹¹ וְאֶת-(עֲשִׂיר)	53,9b	und bei Reichen war er in seinem Tod,
עַל לֹא-חָמַס עָשָׂה	53,9c	obwohl er kein Unrecht getan hat
וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו	53,9d	und kein Betrug in seinem Mund war.
וַיְהוֶה חָפֵץ דְּכָאוּ	53,10a	Und dem Herrn gefiel es, ihn zu zer- schlagen,

¹⁰ Erläuterungen zu den drei Konjekturen von M nach dem Codex Petrogradensis finden sich unten auf den Seiten 94–96.

¹¹ Vgl. zu dieser Konjektur, die der Lesart von G folgt, die Diskussion auf den Seiten 96–98.

הַחֲלִי	53,10b	er ließ erkranken.
אִם־תָּשִׂים אֲשֶׁם נַפְשׁוֹ	53,10c	Wenn sein Leben ein Schuldopfer einsetzt,
יִרְאֶה זֶרַע	53,10d	wird er Nachkommenschaft sehen,
יֵאָרֶיךָ יָמִים	53,10e	er wird lange leben,
וְחַפֵּץ יְהוָה בְּיָדוֹ יֵצְלַח	53,10f	und der Plan JHWHs wird in seiner Hand gelingen.
מִמְעַל נַפְשׁוֹ	53,11a	Wegen der Mühsal seines Lebens
יִרְאֶה אֹר		wird er Licht sehen
¹² וַיִּשְׂבַּע	53,11b	und er wird satt werden
וּבִדְעוֹתוֹ יֵצְדִיק צְדִיק	53,11c	und in seiner Erkenntnis wird das
עַבְדֵי לְרַבִּים		Gerechte meines Knechts die Vielen gerecht machen,
וְעֹנְוֹתָם הוּא יִסְבֵּל	53,11d	und ihre Vergehen wird er auf sich laden.
לְכֹן אֶחְלַק־לוֹ בְּרַבִּים	53,12a	Darum werde ich ihm Anteil an den Vielen geben,
וְאֶת־עֲצוּמִים יַחְלַק שָׁלַל	53,12b	und mit Zahlreichen wird er Beute teilen,
תַּחַת אֲשֶׁר הֶעֱרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ	53,12c	dafür, dass er in den Tod gegossen hat seine Seele
וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה	53,12d	und zu Sündern/ Frevlern gezählt worden ist
וְהוּא חָטָא־רַבִּים נָשָׂא	53,12e	und er die Sünde Vieler getragen hat.
וְלַפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ	53,12f	Und für die Sünder / die Frevler wird er eintreten.

¹² Zu den hier bereits vorgenommenen Konjekturen an M (Codex Petrogradensis) in 53,11b.c vgl. Seiten 104–107.

4. Textkritik

Die Textkritik erfolgt in dieser Arbeit in konzentrierter Form. Die Vulgata wird nicht berücksichtigt, da sie zu sehr von der christlichen Interpretation der Texte geprägt ist.¹ Gleiches gilt für die Peschitta, die in Jes 49,1.4.6 und 52,15; 53,2 Änderungen vornimmt, die darauf schließen lassen, dass die Übersetzer Jesus als den Gottesknecht identifizierten.²

Duhm als der Entdecker der GKL bemüht sich zwar um eine gute Textkritik, doch zugunsten der Metrik (Distichon) des Liedes korrigiert er häufig M. Das kritisiert zurecht Hermisson sehr deutlich und auch grundsätzlich:

„Die Stützung des Texts zugunsten einer Versstruktur, deren Gesetze wir nicht hinreichend kennen, ist in der Auslegung mit Recht nicht aufgenommen worden, die stützenden Argumente sind strittig oder beliebig.“³

Daher kann auf Duhms textkritischen Forschungen hier nicht aufgebaut werden. In dieser Arbeit werden nur die wesentlichsten Textzeugen und Textformen in den Blick genommen: Der durch den Codex Petrogradensis bezeugte Masoretische Text (M) nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia, die Qumranhandschrift der zentralen Jesajarolle 1QJes^{a4} und die Septuaginta (G) in der Göttinger Edition, herausgegeben von Joseph Ziegler, die vor allem auf dem Codex Alexandrinus beruht.⁵ Nur in wirklich strittigen Punkten soll ein Verweis auf andere Textzeugen erfolgen. Kleine Abweichungen der verschiedenen Codices der Septuaginta bleiben unberücksichtigt, soweit sie inhaltlich, grammatikalisch und theologisch keine Veränderungen verursachen. Ebenso erfolgt keine Auflistung aller Varianten. Die Diskussionsgrundlage bildet M; diskutiert werden nur inhaltlich-theologisch auffällige und bedeutsame Abweichungen von M in G und 1QJes^a. Ziel ist es dabei, eine solide Textgrundlage für weitere analytische Schritte zu generieren. Zuvor seien einige allgemeine Vorbemerkungen zu den Textzeugen genannt:

Die Handschriften von Qumran sind seit ihrer Entdeckung sehr wichtige Textzeugen: Die große Jesajarolle 1QJes^a (Datierung der Schriftrolle mit der Radiokarbonmethode auf 125–100 v. Chr.)⁶ ist von zentraler Bedeutung in textkritischer Hinsicht. Nachdem um 250 v. Chr. prophetische Bücher, wie das Jesajabuch, nicht mehr weiter geschrieben und redaktionell fortgeführt worden sind, wurden nur noch Abschriften angefertigt. Komplett erhalten ist in Qumran die wohl älteste Abschrift des Jesajabuchs. Diese Schriftrolle 1QJes^a enthält den Textumfang des Buchs Jesaja, wie ihn auch M und G bezeugen. Unsicher bleibt, wer und wie viele Schreiber an der Jesaja-Abschrift beteiligt waren, welche und wie viele Schriftrollen als Vorlage dienten, und letztlich auch, wo 1QJes^a geschrieben wurde. Van der Kooij hält es für möglich, dass die Vorlage für 1QJes^a aus Jerusalem stammte.⁷ 1QJes^a ist eine reine Bibelhandschrift. Eintragungen am Rand sowie besondere und auffällige Formatierungen zeigen, dass man sich mit der Botschaft des

¹ Das gilt vor allem bezüglich des 4. GKLs. Ersichtlich zum Beispiel an Jes 53,7: *oblatus est quia ipse voluit* „er wurde gebracht, weil er selbst es wollte“. Setzt man ein „er wurde zu Pilatus gebracht“, ist man bei Passionserzählungen Jesus angekommen. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 324 Anm. 18.

² Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 277–278.

³ Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 332.

⁴ 1QIs^a Kol. XLIV nach: Parry / Qimron, Isaiah Scroll (1999).

⁵ Näheres zur Edition vgl. auch Poulsen, God (2014), 124.

⁶ Vgl. Steck, Jesajarolle (1998), 17.

⁷ Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 65.

Prophetenbuchs auseinandersetze.⁸ Sie ist vergleichbar mit einer Bibelausgabe von Theologiestudierenden nach dem Studium, die zwar keine Textveränderungen enthalten, in die jedoch Querverweise, Textgliederungen und Textschichtungen eingetragen sind, um mit diesem Text weiterzuarbeiten.

Ein erster Vergleich von 1QJes^a und M zeigt, dass 1QJes^a selten von M abweicht.⁹ Baltzer schreibt diesbezüglich, dass nur orthographische Varianten zu finden seien, da 1QJes^a die Pleneschreibweise bevorzugt, was die später erfundene Vokalpunktion in M verändert hat.¹⁰ Es steht fest, dass 1QJes^a „die Zuverlässigkeit von M bestätigt, so daß sich manche früher vorgenommene Textkorrekturen nun erübrigen.“¹¹

Im Vergleich von M und G sei ein generelles Ergebnis vorweggenommen, das im Folgenden aufgezeigt werden soll: G ist weitgehend als Interpretation ihrer hebräischen Vorlagen einzuschätzen. In einer ausführlichen textkritischen Arbeit hat sich Ekblad mit den GKL der Septuaginta auseinandergesetzt. Ihm fiel dabei besonders auf, dass die Differenzen zwischen G und M ihren Ursprung darin haben, dass G intertextuelle Bezüge und Harmonisierungstendenzen mit anderen Textpassagen des Gesamtjesajabuchs zeigt. Die GKL der Septuaginta zeichnen sich durch eine bestimmte theologische Denkrichtung aus. Zudem ist G stärker bemüht, die Identität des Knechts eindeutig zu klären. Es gibt Ekblads Analysen zufolge zudem Indizien, dass in G die Diasporagemeinde, die hinter der Entstehung des griechischen Textes stehe, als Gottesknecht identifiziert werde. Diese Gemeinde benötige jedoch zuerst einen schuldtragenden und heilenden Gottesknecht, um dann selbst als Diasporagemeinde zugunsten Gesamtisraels und aller Nationen (als Gottesknecht) zu wirken.¹²

Der Vergleich von G und M zeigt weiterhin eine Entwicklung: Während im 1. GKL die Abweichungen von G gegenüber M noch marginal sind, steigern sich die Abweichungen so weit, dass die Aussageintention des griechischen Textes des 4. GKLs von der Aussageintention des Liedes nach M und 1QJes^a stark divergiert.¹³

Van der Kooij setzt sich in seiner Dissertation mit den Textzeugen des Jesajabuches ausführlich auseinander. Dabei zeigt er auf, dass das Jesajabuch der Septuaginta vermutlich von einem einzigen Autor auf Basis einer hebräischen Vorlage, die höchstwahrscheinlich aus Jerusalem stammte, kreiert worden sei. Eventuell war der Urheber des ältesten griechischen Textes des Jesajabuchs Priester im ägyptischen Leontopolis – möglicherweise aus dem Haus des Onias IV. Dieser verstand sich als Schriftgelehrter, der die prophetischen Texte auf die Situation seiner Zeit aktualisierte und sogar zur Überzeugung gelangt war, dass sich die Zukunftsansagen im Buch Jesaja zu seiner Zeit erfüllen sollten. Dieser Hintergrund ist wichtig, um manche Abweichung besser einordnen zu können.¹⁴

Die Entstehung des Jesajabuchs der Septuaginta datiert Poulsen in die Zeit um 140 v. Chr., da die Wiedergabe von Jes 14 und 23 in G möglicherweise auf den Tod von Antiochus Epiphanes VI (164 v. Chr.) und den Fall Karthagos (146 v. Chr.) verweise.¹⁵

⁸ Vgl. Steck, *Jesajarolle* (1998), 7 und 17–19.

⁹ Vgl. Steck, *Jesajarolle* (1998), 18. Einen Überblick über die Differenzen 1QJes^a und M zeigt kurz zusammengefasst Haag, *Gottesknecht* (1985), 48–51.

¹⁰ Vgl. Van der Kooij, *Textzeugen* (1981), 74–75.

¹¹ Haag, *Gottesknecht* (1995), 12.

¹² Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), insbesondere 30–31 und 267–271.

¹³ Vgl. unten und Ekblad, *Servant* (1999), 23 und 29–30; er fügt jedoch hinzu, dass der griechische Text eine Interpretation des Gesamtkonzepts und der Botschaft Jesajas sei. Diese Interpretation des Buchs Jesaja möchte ein Übersetzer seinem Publikum, einer konkreten jüdischen Gemeinde in der Diasporasituation in Alexandria, überliefern.

¹⁴ Vgl. Van der Kooij, *Textzeugen* (1981), 61–65.

¹⁵ Vgl. Poulsen, *God* (2014), 119.

Obwohl G und 1QJes^a in etwa gleich alt sein dürften, unterstützt 1QJes^a weitestgehend die Lesart von M. Van der Kooij zufolge ist das bei den Passagen im Jesajabuch außerhalb der GKL anders, da erscheinen sowohl G als auch 1QJes^a als Textzeugen, die eine interpretierende, zeitgeschichtlich aktualisierende Lesart bieten.¹⁶ Diese Beobachtung lässt sich anhand der GKL allerdings nach dem nun zu erläuternden Befund nur bei G feststellen.

4.1 Textkritik des ersten Gottesknechtslieds

Die Einheit Jes 42,1–4 beginnt in G anders als in M. In M ist die Identität des Knechts unklar, in G hingegen werden Jakob (42,1a) und Israel (42,1b) namentlich erwähnt.

הוּ עַבְדִּי	42,1a	Ἰακωβ ὁ παῖς μου
אָתְּמָדְבּוּ	42,1aR	ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ
בְּחִירִי	1b	Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου
רָצָתָה נַפְשִׁי	1bR	προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου

G positioniert ganz pointiert Ἰακωβ „Jakob“ zu Beginn der Texteinheit. Diese Identifizierung des Knechts mit Jakob als erzväterlicher Identifikationsfigur Israels steht im Vordergrund.¹⁷ Damit ist G eindeutig: Der Gottesknecht ist das Kollektivum Israel.¹⁸ Aus Jes 41,8.9 und 45,4 ist herauszulesen, wie es zur Lesart von G gekommen ist: Dort ist eindeutig vom „Knecht Jakob“, dem „Erwählten Israel“ (45,4), bzw. „vom Knecht Israel und Jakob, den ich erwählt habe“ (41,8), die Rede. Es gibt allerdings keinen Grund, warum M (mit 1JesQ^a) eine eindeutige Identität des Knechts nachträglich hätte verschleiern sollen. Eine spätere Präzisierung, wie sie G in Jes 42,1 vornimmt, ist viel wahrscheinlicher.¹⁹ Somit ist der gravierendste textkritische Fall im 1. GKL bereits gelöst.²⁰

In Jes 42,1d bietet 1QJes^a eine Variante zu M: 1QJes^a liest am Satzanfang: וּמִשְׁפָּטוֹ „und sein Recht“. Das erste וּ ist als und-Kopulativa unproblematisch und markiert nur eindeutiger als M die Satzgrenze. Doch das וּ am Ende des ersten Wortes ist ein enklitisches Personalpronomen der 3. P. Sg. m., und das irritiert, denn מִשְׁפָּטוֹ kommt nochmals in Jes 42,3c und 42,4c vor, dort sowohl in M als auch in 1QJes^a ohne enklitisches Personalpronomen. In all diesen Sätzen geht es um die Aufgabe des Knechts, er trägt Rechtsordnung hinaus (Jes 42,1d.3c) und setzt sie (Jes 42,4c). Es ist zu vermuten, dass „sein Recht“ in 1QJes^a ein Versehen ist. Der Knecht soll nicht seine eigene Rechtsordnung, sondern JHWHs Rechtsordnung hinaustragen. Daher ist von einem Lese- bzw. Abschreibfehler bei 1QJes^a auszugehen.²¹

¹⁶ Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 112.

¹⁷ Vgl. Poulsen, God (2014), 125.

¹⁸ Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 61–65 verweist auf die Möglichkeit, dass G als Jakob und Israel konkret als ägyptische Diasporagemeinde anspricht.

¹⁹ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 198 und Ekblad, Servant (1999), 57 und 62, dabei ist auch wichtig zu erwähnen, dass G von einer Präsentation des Knechts Israel vor anderen Nationen nach Jes 41 ausgeht.

²⁰ G wählt in Jes 42,1; 49,6; 50,10 und 52,13 für מִשְׁפָּטוֹ das griechische Lexem παῖς und nur in Jes 49,3.5.7 δοῦλος. Poulsen, God (2014), 126–128 bemerkt, dass häufiger παῖς in DtJes auch für Israel / Jakob verwendet wird, weil παῖς deutlich den Ehrentitel, bzw. die besondere Beziehung zwischen Knecht und JHWH ausdrücken kann, allerdings wohl auch bewusst offen lässt, dass die Griechisch sprechenden Leserinnen und Leser wohl eher „mein Kind“ assoziieren können.

²¹ Vgl. auch Ekblad, Servant (1999), 63.

Das leise Auftreten des Knechts (Jes 42,2) wird in der Formkritik ausführlich erläutert. Textkritisch interessiert die Variante von G in Satz 42,2c. Während in M der Knecht das Subjekt des ganzen Verses ist, verwendet G im letzten Satz eine passive Verbform; „seine Stimme“ wird Subjekt: οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἢ φωνῆ αὐτοῦ „nicht wird gehört werden draußen seine Stimme“. „Draußen“ sind im Verständnis von G die Nationen. G drückt deutlicher als M aus, dass der Knecht seine Aufgabe nicht nur durch Wortverkündigung erfüllen kann, denn das wird draußen nicht gehört werden. Er muss seine Botschaft schon auch hinaustragen und setzen (Jes 42,1d.3c.4c). Der Knecht hat allerdings aufgrund der Aufgabe, göttliche Rechtsordnung zu den Nationen hinauszutragen (Jes 42,1d), keinen Grund zu schreien, weil die positive Rechtsordnung sich bereits dadurch zeigt, dass kein lautes Auftreten erforderlich ist: Die Rechtsordnung wirkt für sich.²² G wählt wohl bewusst ein anderes Subjekt in Jes 42,2c und versteht im Kontext gelesen unter „draußen“ die anderen Nationen, die aus sich heraus nicht in der Lage sind, die Verkündigung des Knechts zu hören.²³ Das spricht für eine gezielte Textänderung, und das bedeutet, dass M die ursprünglichere Lesart bewahrt hat.²⁴

Zudem fällt auf, dass die griechischen Übersetzer in Jes 42,3c das Bedeutungsspektrum des hebräischen Lexems תְּמוּנָה „Treue, Wahrheit, Zuverlässigkeit“ auf das griechische Äquivalent ἀλήθεια „Wahrheit“ festlegen, um somit nicht die Treue und Zuverlässigkeit des Knechts bei seinem Auftrag auszudrücken, sondern um darzulegen, dass es um die Wahrheit der Rechtsordnung bzw. um die Rechtmäßigkeit des Knechtsauftrags geht. Ekblad führt an, dass G auch ausdrücken kann, dass der Knecht Israel die Rechtsordnung JHWHs zur (verbindlichen) Wahrheit bringt und folglich die Nationen in Wahrheit allein auf JHWHs Rechtsordnung vertrauen sollen.²⁵ G wirkt als durchdachte Interpretation, so dass auch in diesem Fall M die ursprünglichere Lesart bieten dürfte.

קְנָה רְצוֹן לֹא יִשְׁבֹּר	3a	κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει
וּפְשָׁתָהּ כְּהָה	3bP	καὶ λίνον καπνιζόμενον
לֹא יִכְבֶּנֶה	3b	οὐ σβέσει
לְאֻמֹּת יוֹצִיא מִשְׁפָּט:	3c	ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν
לֹא יִכְהָה	4a	ἀναλάμψει
וְלֹא יִדוֹג	4b	καὶ οὐ θραυσθήσεται

In Jes 42,3ab und 42,4ab liest M einen stilistischen Zusammenhang, den G so nicht hat. In Jes 42,4a hat G im Vergleich zu M keine Negationspartikel, sondern präsentiert statt der Litotes לֹא יִכְהָה „er erlischt nicht“ die positive Formulierung ἀναλάμψει „er wird aufleuchten“. G wirkt wie eine nachträgliche Interpretation, die die Negationen in M nur in Jes 42,4a ignoriert, in 42,3b.4b nicht. G bringt ein neues Verb in den Chiasmus von Jes 42,3b.4a ein und weicht damit den Zusammenhang zwischen dem Tun des Knechts und

²² Vgl. in dieser Arbeit das Kapitel 6.1. zur Formkritik des 1. GKLs.

²³ Vgl. Poulsen, God (2014), 131–132.

²⁴ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 65–66.

²⁵ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 59 und 67 und auch Poulsen, God (2014), 133, der zudem noch eine Verbindung zu Jes 11,5 erkennt, und daher der Auffassung ist, dass G hier messianisch interpretiert werden sollte.

dem ihm verheißenem Ergehen auf.²⁶ Erneut muss pro M entschieden werden, weil die stilistische Variation von G für eine sekundäre Bearbeitung spricht.²⁷

Im letzten Satz (42,4d) fällt auf, dass תּוֹרָתוֹ „seine Weisung“, das in G normalerweise mit νόμος wiedergegeben wird, in einigen griechischen Handschriften mit ἐπὶ τῷ ὀνόματι übersetzt wird. Diese Abweichung erklärt sich aufgrund einer Verwechslung der ähnlichen griechischen Lexeme ὄνομα „Name“ und νόμος „Gesetz“. Es kann aber auch beabsichtigt sein, denn G lässt den Knecht nicht anonym und verweist möglicherweise in Satz 42,4d auf die Klarheit seines Namens.²⁸ Die Göttinger Septuaginta schlägt vor, mit Verweis auf die Lesart von M νόμος zu rekonstruieren. So hat auch hier M die ältere Lesart bewahrt.

Eine weitere Abweichung befindet sich in Jes 42,4d: Statt אִיִּים „Inseln“ steht in G ἔθνη „Nationen“. G ist wohl so zu erklären: Der Knecht ist im 1. GKL der Septuaginta zufolge das Kollektivum Israel, das zu den Nationen gesandt ist. G stellt fest, dass unter „Inseln“ gewiss die „Völkerwelt“ zu verstehen sei. Dadurch wird der Zusammenhang zwischen Jes 42,4 und Jes 49,1 in G gestört, denn dort gibt auch G אִיִּים konkordant mit νῆσοι „Inseln“ wieder. Für Jes 42,4d lautet daher das textkritische Urteil, dass M die ältere Lesart überliefert.²⁹

כֹּה אָמַר הָאֱלֹהִים יְהוָה	5a	οὕτως λέγει κύριος ὁ θεός
------------------------------	----	---------------------------

Dass in Jes 42,5a bei der Botenformel (כֹּה אָמַר הָאֱלֹהִים יְהוָה) vor dem Gottesname אֱלֹהִים „der Gott“ steht, ist ungewöhnlich. Eventuell ist das monotheistische Programm Deuterocesajas dafür verantwortlich: Es gibt eben nur noch den (einen) Gott.³⁰ In G findet sich die entsprechende Übersetzung: οὕτως λέγει κύριος ὁ θεός „so spricht Kyrios, der Gott“. Diese griechische Verbindung κύριος ὁ θεός findet sich noch in Jes 42,6a.8a, dort steht in M allerdings nur der Gottesname, bzw. אֲנִי יְהוָה „ich bin JHWH“, ebenso in 1QJes^a. Doch in Jes 42,5a bietet 1QJes^a אֱלֹהִים הָאֱלֹהִים und nicht den Gottesnamen.³¹ Sollte das monotheistische Bekenntnis in 1QJes^a noch deutlicher ausgedrückt werden? Sollte die Schöpfermacht durch das doppelte „Gott“ betont werden? Textkritisch ist wohl in diesem Fall von 1QJes^a Abstand zu nehmen, evtl. wollte man den Gottesnamen nicht zu häufig gebrauchen. Da G fast immer JHWH mit κύριος wiedergibt, bietet M in Jes 42,5a, unterstützt durch G, die ursprünglichere Lesart.³²

אֲנִי יְהוָה קָרָאתִיךָ בְּצֶדֶק	6a	ἐγὼ κύριος ὁ θεός ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνη
וְאַחֲזִיק בְּיָדֶיךָ	6b	καὶ κρατήσω τῆς χειρὸς σου

²⁶ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 67–68. Duhm, Jesaja HK (1902), 279 möchte das Verb in Satz 42,4b lieber im Nifal-Stamm lesen. Aber nur weil es inhaltlich vielleicht besser passen könnte, sollte keine andere Punktation angenommen werden. Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 198. Nach Poulsen, God (2014), 134 hat sich die griechische Lesart wohl mit intertextuellem Bezug auf Jes 9 für den Ausdruck „er wird erleuchten / aufleuchten“ entschieden.

²⁷ Nähere Hintergründe zur Abweichung vgl. Poulsen, God (2014), 134–135.

²⁸ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 59 und 69–70. Zur Diskussion weiterer Möglichkeiten vgl. Poulsen, God (2014), 137–139. Allerdings führt die Interpretation, dass „der Name“ bereits ein messianischer Titel sei, doch sehr weit vom Text weg; plausibler ist ein Schreibfehler.

²⁹ Vgl. auch Ziegler, Untersuchungen (1934), 140–141 und Ekblad, Servant (1999), 59.

³⁰ Diese Gottesbezeichnung kommt nur noch in Ps 85,9 vor. Dort liegt zwischen אֱלֹהִים und יְהוָה eine Satzgrenze, so dass beide Worte keine kombinierte Gottesbezeichnung bilden. Vgl. Poulsen, God (2014), 107. Möglicherweise steht hinter der Lesart von Jes 42,5a in 1QJes^a die Vorstellung, dass El der Erschaffer anderer Gottheiten ist, was im Monotheismus obsolet ist. Vgl. Van Seters, Exile (1999) 85–86.

³¹ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 467.

³² Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 222.

וְאֶצְרֶךָ	6c	καὶ ἐνισχύσω σε
וְאֶתְנַדְּךָ לְבְרִית עִם לְאוּרִי	6d	ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς
גוֹיִם		ἔθνῶν

G hat in den Sätzen 42,6a.8a die Formulierung *κύριος ὁ θεός* beibehalten, dort ist allerdings dann pro M zu entscheiden, da in Jes 42,6a.8a keine Botenformel steht, sondern die Selbstvorstellung JHWHs (אֲנִי יְהוָה).³³ Es ist wahrscheinlicher, dass G die Gottesbezeichnungen in Jes 42,5a.6a.8a nachträglich gleich gestaltete, als dass מְלֶאכֶּה in Jes 42,6a.8a gestrichen hätte.

In Jes 42,6c weicht G deutlich von M ab: G hat *καὶ ἐνισχύσω σε* „ich werde dich stärken“ und M וְאֶצְרֶךָ „und ich schaue auf dich“. Die Lesart von G entspringt vermutlich dem Vordersatz: JHWH ergreift die Hand des Angeredeten; und mit Hand verbindet man eher eine stärkende Tat als ein Schauen auf jemanden. Dabei las ein griechischer Übersetzer, Jes 45,5 im Hintergrund, in seiner hebräischen Textbasis statt וְאֶצְרֶךָ wohl das Verb וְאֶזְרֶךָ „und ich gürtete dich“ (statt צ ein ז) und interpretierte das als „ich werde dich stärken“. Daher gründet die Abweichung in G in einem Lesefehler.³⁴ Zudem bietet G die *lectio facilior*. Somit bietet M die ältere Lesart. Eine Emendation des Verbs als eine Form von יצר „bilden“ – wie von Westermann vorgeschlagen³⁵ – ist unnötig.³⁶

וְאֶתְנַדְּךָ לְבְרִית עִם לְאוּרִי גוֹיִם	6d	ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς
„und ich setze dich (ein) zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes zu einem Licht von Nationen.“ ³⁷		ἔθνῶν „ich setze dich ein zu einem Bund von Geschlechtern, zu Licht von Nationen.“

Sowohl die Tempusform Aorist in G als auch die w^c-PK-Satzform in M drücken einen performativen Sprechakt aus, den M in 42,6a bereits eröffnet.³⁸ Die im textkritischen Apparat von BHS vorgeschlagene Konjekture, das Narrativum (wa-PK) in Jes 42,6d zu lesen, erübrigt sich, da beide Lesarten von der Beauftragung des Knechts ausgehen, diese hat nicht in der Vergangenheit stattgefunden, sondern ereignet sich durch dieses Ich-Wort JHWHs. Möglicherweise hat Ekblad mit seiner Erklärung recht, dass in Jes 42,6d bewusst der Aorist gewählt wurde, um ihn mit Satz 42,1c „ich habe meinen Geist auf ihn gegeben“ zu verbinden.³⁹ G verbindet die Geistbegabung mit der Bestimmung des Knechts, Bundeszeichen von Geschlechtern und Licht von Nationen zu sein, und formuliert dazu einen weiteren performativen Sprechakt mit der Tempusform Aorist.⁴⁰ Ungewöhnlich erscheint

³³ Vgl. teils Ekblad, *Servant* (1999), 60–61. Er meint, dass der griechische Text bewusst so gestaltet sei, dass Vers 6 im Zentrum der Texteinheit stehe.

³⁴ Vgl. Ziegler, *Untersuchungen* (1934) 153; er weist zudem darauf hin, dass Jes 42,6 und 49,8 in M nahezu identisch sind, in G nicht, was nicht ursprünglicher sein dürfte. Vgl. auch Ekblad, *Servant* (1999), 73.

³⁵ So Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 81 und Elliger, *Deuterocesaja BK* (1978), 223.

³⁶ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 468.

³⁷ Nicht gut begründet ist hingegen Duhms Vorschlag, nicht „Bund“, sondern פְּדוּת „Erlösung“ zu lesen. Vgl. Duhm, *Jesaja HK* (1902), 281.

³⁸ Vgl. Wagner, *Sprechakte* (1997), 93–100 und 115.

³⁹ Wagner, *Sprechakte* (1997), 110 definiert Jes 42,1c als performativer Sprechakt der Illokutionform „Übereignung / Einsetzung“. Allerdings sollte „Du bist mein Knecht“ bereits trotz Nominalsatz der entscheidende Sprechakt sein. Das erwähnt Wagner, 147 bezüglich Jes 42,1 und Jes 49,3. Durch „Du bist mein Knecht“ wird der Knecht in sein Amt eingesetzt, die Geistbegabung hingegen ist die Voraussetzung, die bereits vollzogen worden sein muss.

⁴⁰ Zur Übersetzung dieser Begriffe, die M indeterminiert überliefert vgl. unten zu Jes 49,6.8 und Punkt 7.2 die redaktionelle Einbettung der GKL.

in der Verbindung **עַם לְאֹרֶן גְּזִים** neben der fehlender Determinierung in M auch die Wiedergabe des hebräischen Lexem **עַם** mit *γένος* in G, es scheint dort aber nach dem Vergleich mit Jes 22,4 und Jes 43,20 für das Volk Israel und nicht für die gesamte Menschheit zu stehen.⁴¹ G stellt somit in Vers 6 die Lesart von M nicht in Frage, M kann weiterhin als ursprünglichere Lesart angenommen werden.

Ansonsten fällt noch auf, dass G in Jes 42,7bI das Herausführen von Gefangenen aus *δεσμός* „Fesseln“ anstatt aus dem **מִסְגֵּר** „Gefängnis“ notiert. Dann ist jedoch das Bild nicht mehr passend: Von Fesseln befreit man, aber führt nicht heraus. Möglicherweise hat ein Übersetzer das hebräische Wort nicht richtig verstanden oder wollte metaphorische Offenheit, um mit dem Begriff „Gefängnis“ nicht unmittelbar das Exil zu assoziieren.⁴²

Im letzten Satz der Einheit (42,9d) variiert G in der Verbform und wählt anstatt **אֲשַׁמֵּעַ** „ich lasse hören“ mit *ἐδηλώθη*⁴³ „es wurde erklärt“ eine passive Aoristform – vermutlich *passivum divinum*,⁴⁴ um möglicherweise eine inhaltliche Wiederholung zu Satz 42,9b zu vermeiden. Das spricht für eine sekundäre Nachbearbeitung in G.

Das Ergebnis ist im Gesamtüberblick eindeutig: In allen erörterten Varianten bietet M die ältere Lesart und somit die Basis für die weiteren exegetischen Analysen des 1. GKs.

4.2 Textkritik des zweiten Gottesknechtslieds

1QJes^a bietet, abgesehen von einer Vertauschung von „Jakob“ und „Israel“ in Vers 6, keine erwähnenswerten Varianten,⁴⁵ G hingegen schon.

Van der Kooij geht in einem Aufsatz der Frage nach, ob die Gottesknechtsfigur für den griechischen Text vor dem Hintergrund des kulturellen Horizonts zur Zeit der Entstehung der Septuaginta eindeutig identifizierbar werden sollte. Er erläutert das an Jes 49,1–6 und nicht an Jes 42,1.⁴⁶ In Jes 42,1 hat sich bereits die Tendenz von G gezeigt, den Gottesknecht mit Israel gleichzusetzen. Die Identität des Knechts wurde in Jes 42,1–4, wie Ekblad zeigen konnte, Jes 41,8–9 angepasst.⁴⁷ Van der Kooij geht davon aus, dass in Jes 49,1–6 dasselbe Phänomen wiederkehrt.

שָׁמְעוּ אֵימִים אֵלַי	49,1a	ἀκούσατέ μου νῆσοι
וְהִקְשִׁיבוּ לְאֵמִים מִרְחוֹק	1b	καὶ προσέχετε ἔθνη

⁴¹ Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 74 und Poulsen, *God* (2014), 143.

⁴² Vgl. teils Poulsen, *God* (2014), 146.

⁴³ Gemäß des Kommentars der Septuaginta Deutsch, 2650, steht in Dan 2,5; 7,16 *δηλώω* auch für die Hifil-Form von **שָׁמַע**.

⁴⁴ Vgl. Poulsen, *God* (2014), 149.

⁴⁵ Die umgekehrte Reihenfolge von „Jakob“ und „Israel“ in 1QJes^a ist kein gravierender Unterschied zu M, der zu anderen theologischen Interpretationen führen würde. Die Lesart von 1QJes^a sieht die (Teil-)Aufgabe des Knechts in Jes 49,6bIII darin, die Stämme Israels aufzurichten, und in Jes 49,6bII2, die Bewahrten Jakobs zurückzubringen. In Vers 5 ist sowohl in M als auch in 1QJes^a zuerst Jakob genannt, dann Israel. Möglicherweise wollte 1QJes^a abwechseln, um zu signalisieren, dass in Vers 6 nicht einfach eine Aussage aus Vers 5 wiederholt wird, sondern in Vers 6 ein weiterer Aspekt hinzukommt. Da Jakob und Israel in Deuterjesaja aber grundsätzlich als Synonym verwendet werden und meist auch nur paarweise vorkommen, ist die Reihenfolge irrelevant. G hat die Reihenfolge von M, so ist sich der Mehrheit anzuschließen und zu lesen: „die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels“. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 320 urteilt, dass die Verbindung **שְׁבִטֵי יַעֲקֹב** einmalig im Alten Testament sei, was zu dieser Umstellung in 1QJes^a geführt haben könnte.

⁴⁶ Vgl. Van der Kooij, *Servant* (1997), besonders 383–384.

⁴⁷ Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 57–58.

יְהוָה מִבְּטֶן קִרְאָנִי	1c	διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται λέγει κύριος
מִמְעֵי אִמִּי הִזְכִּיר שְׁמִי	1d	ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου

G deutet מִרְחֹק „in der Ferne“ aus Jes 49,1b temporal und gibt es mit διὰ χρόνου πολλοῦ „nach langer Zeit“ wieder. Das hat zur Folge, dass G andere Satzgrenzen definiert und das hat Auswirkungen auf Satz 49,1c: G eröffnet mit der Zeitangabe einen neuen Satz.⁴⁸ G liest zunächst den Gottesname JHWH als Verbform von הִיָּה „sein“, und formuliert στήσεται „er wird aufstehen / auftreten“.⁴⁹ Die Spruchformel λέγει κύριος hat in M kein Äquivalent. G muss daher JHWH nochmals als Gottesname gelesen haben. Die Spruchformel in G entstand somit wohl aus der Kombination von JHWH und קִרְאָנִי „er hat mich gerufen“.⁵⁰ Ferner fehlt in Jes 49,1c bei G die Wiedergabe von מִבְּטֶן.⁵¹ Darauf hat G wohl bewusst verzichtet, da die Namensnennung des Knechts von Mutterleib an in Jes 49,1d ausreichend ausgedrückt ist. G vermeidet eine inhaltliche Wiederholung, kreierte aber durch die Spruchformel aus Jes 49,1a–c eine JHWH-Rede. Dabei bleibt unklar, ob das JHWH-Wort vom Knecht oder einem (anderen) prophetischen Autor übermittelt wird. In M hingegen ist durchgehend klar, dass der Knecht sich selbst direkt an die Inseln und Nationen wendet. Auch in G ist spätestens ab Satz 49,1d eindeutig, dass der Knecht von sich selbst spricht. Dieser abrupte Sprecherwechsel in G, wäre er ursprünglich, ist schwer nachvollziehbar und müsste literarkritisch erklärt werden. In diesem Fall ist eine textkritische Lösung einer literarkritischen vorzuziehen: Die Appelle an die Inseln und Nationen, aufmerksam zuzuhören, sollten in G nachträglich mit der Autorität eines Gottespruches verstärkt werden.⁵² In Jes 49,1d stimmen G und M wieder überein.⁵³

Das textkritische Ergebnis für Vers 1 lautet: Die Herkunft der Varianten von G können rekonstruiert werden. Somit ist M bei der Suche nach der ursprünglicheren Lesart von Jes 49,1 zu bevorzugen. G enthält gezielte Nachbearbeitungen.

Eine kleine Differenz zwischen G, M und 1QJes^a in Vers 2 sei erwähnt: In 1QJes^a wie auch G findet sich in Jes 49,2a und 49,2c zwei Mal die Vergleichspräposition כִּי bzw. ὡσεὶ/ὡς, während M in Jes 49,2c die Präposition לְ verwendet. D. h. in M machte JHWH „meinen Mund **wie** ein scharfes Schwert“ (49,2a) und „er machte mich **zu** einem spitzen Pfeil“ (49,2c). 1QJes^a und G hingegen benennen auch bei Satz 49,2c einen Vergleich: „er machte mich **wie** einen spitzen Pfeil“. In 1QJes^a wurde später die Präposition לְ in Satz 49,2c nachgetragen. Das zeigt: Die von M bezeugte Lesart war zur Zeit der Abfassung von 1QJes^a bekannt. M liest in Jes 49,2a einen Vergleich, in Jes 49,2c eine reine Metapher.⁵⁴ Jes 49,2a ist eine Ausstattung des Knechts, er bekommt einen „Mund“ wie ein scharfes Schwert. Jes 49,2c hingegen beschreibt die Ausstattung JHWHs.⁵⁵ Textkritisch

⁴⁸ Dem Kommentar zur Septuaginta Deutsch 2660 zufolge findet sich zu diesem Fall in Jes 30,27 eine Parallele.

⁴⁹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 317.

⁵⁰ Anders Kommentar, Septuaginta Deutsch, 2660, dort lautet das Urteil: λέγει müsse als ein Zusatz gewertet werden.

⁵¹ Ekblad, Servant (1999), 88–93 geht von einem Homoiarcton im Falle von מִבְּטֶן „Mutterleib“ und מִמְעֵי „Mutterschoß“ aus. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003) 317 hält für möglich, dass M diese Angaben als temporale Aussagen ausdrücken wollte, während G bereits מִרְחֹק temporal aufgefasst hat.

⁵² Vgl. Ziegler, Untersuchungen (1934), 76 und Ekblad, Servant (1999), 88–90.

⁵³ Vgl. Van der Kooij, Servant (1997), 385.

⁵⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 36.

⁵⁵ Vgl. auch Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 318.

ist die Lesart von G in Jes 49,2c als sekundäre, vereinheitlichende Anpassung an Jes 49,2a zu beurteilen. Somit wird M als die ursprünglichere Lesart gewertet.

In Jes 49,2c fällt noch eine Abweichung auf: G hat das Partizip **בְּרוּר**, das hier als Adjektiv „spitzig“ verwendet wird, mit ἐκλεκτός „erwählt“ wiedergegeben (**ברר** und **בחר** bedeuten „erwählen“). G hat es vermutlich in Anlehnung an Jes 42,1 verändert, hat dabei aber doch die Bildebene von Jes 49,2a.c unnötigerweise verlassen und die Metapher fast aufgelöst. So ist auch hier M als ursprünglichere Lesart anzunehmen.⁵⁶

Der Vokativ Jes 49,3bV **יִשְׂרָאֵל** identifiziert den Knecht eindeutig mit Israel. Er fehlt nur in einer hebräischen Handschrift des 14. Jahrhunderts, und eine griechische Handschrift liest *Ιακωβ*. Da die Lesart **יִשְׂרָאֵל** sowohl von 1QJes^a als auch von allen übrigen Handschriften von G und auch von M bestätigt wird, ist Jes 49,3bV textkritisch nicht anzuzweifeln.⁵⁷

Im 2. GKL fällt auf, dass G das hebräische **עֶבֶד** „Knecht“ in Jes 49,3.5.7 mit δοῦλος und in Jes 49,6, wie auch allen anderen GKL mit παῖς wiedergibt. Textkritisch ist das nicht zu beanstanden, da beide griechische Begriffe dem hebräischen **עֶבֶד** entsprechen. Daher sollen alle weiteren Überlegungen in Bezug auf die Knechtsfunktion und Knechtsrolle vom hebräischen Begriff ausgehen.⁵⁸

וְאֲנִי אִמְרָתִי	4a	καὶ ἐγὼ εἶπα
לְרִיק יִגְעָתִי	4b	κενῶς ἐκοπίασα
לְתִהוּ וְהִבֵּל כַּחֲזִי כְלִיתִי	4c	καὶ εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐθὲν ἔδωκα τὴν ἰσχύν μου
אֲכֹן מִשְׁפָּטִי אֶת־יְהוָה	4d	διὰ τοῦτο ἡ κρίσις μου παρὰ κυρίῳ
וּפְעֻלָּתִי אֶת־אֱלֹהֵי	4e	καὶ ὁ πόνος μου ἐναντίον τοῦ θεοῦ μου

Anstatt mit adversativen **אֲכֹן** verbindet G in Satz 49,4d die Klage des Knechts über seine vergebliche Mühe (Jes 49,4b.c) mit *διὰ τοῦτο* kausal mit seinem Vertrauensbekenntnis.

In der Auslegung erzeugt das einen deutlichen Unterschied: G zufolge wirken die Erfolglosigkeit und die Enttäuschung des Knechts als notwendige Voraussetzung, dass der Knecht bei JHWH Recht und Lohn findet. Die Konjunktion *διὰ τοῦτο* „deswegen“ kann sich allerdings auch auf die Zusage JHWHs, sich an seinem Knecht zu verherrlichen (Jes 49,3bR) beziehen.⁵⁹ Hermisson erklärt die Variante in G mit einem Übersetzungsproblem: Griechischen Übersetzern war **אֲכֹן** nicht mehr bekannt, zumindest nicht unter seinem adversativen Aspekt.⁶⁰ Es besteht kein Anlass, die Lesart von G der von M vorzuziehen.

Betrachtet werden muss noch die Abweichung in Satz 49,4e. M bietet in Jes 49,4d.e zweimal **אֶת** „bei JHWH“, „bei meinem Gott“. G liest in Jes 49,4d mit *παρὰ κυρίῳ* das M entsprechende Äquivalent, nicht aber in Jes 49,4e; dort liest G *ἐναντίον τοῦ θεοῦ μου* „vor

⁵⁶ Vgl. Van der Kooij, *Servant* (1997), 386.

⁵⁷ Vgl. Volz, *Jesaia II* (1932), 151. Vgl. Lohfink, *Israel* (1972), 218–219 und Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 318. Hermisson betont, dass das eine Frage der Literarkritik ist. Vgl. auch Berges, *Jesaia 49–54 HThK* (2015), 26.

⁵⁸ Ekblad, *Servant* (1999), 97–113 differenziert im 2. GKL zwischen *δοῦλος* und *παῖς*. Erst in Jes 49,5 sei ausgedrückt, dass sich Israel zu JHWH versammelt. Daher ist Ekblad der Ansicht, *δοῦλος* bezeichne im 2. GKL bewusst noch nicht das gesammelte Gesamtisrael, während *παῖς* die kindlich-innige Beziehung zwischen JHWH und seinem ganzen Volk betone.

⁵⁹ Vgl. Van der Kooij, *Servant* (1997), 387.

⁶⁰ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 318. Ekblad, *Servant* (1999), 101–102 vermutet, dass G in der hebräischen Vorlage auch **לְכֹן** gelesen habe könnte.

meinem Gott“, also „ihm vor Augen“. Das liegt darin begründet, dass G dem Knecht nicht die vertrauensvolle Versicherung, Lohn (פְּעֻלָּה) bei seinem Gott zu haben, in den Mund legt, sondern von der Mühe (πόνος) spricht, die Gott vor Augen gestellt wird. G bedeutet dann, dass der Knecht sich versichert, dass Gott seine beklagte Mühe sieht. In diesen veränderten inhaltlichen Aspekt fügt sich dann διὰ τοῦτο „deswegen“ in Jes 49,4d harmonischer: Nur wer Erfolglosigkeit und Kraftvergeudung erlebt, kann ausdrücken, dass diese Mühe vor Gott ist, von ihm wahrgenommen wird.⁶¹ Da die folgenden Verse 5 und 6 den Aspekt der Mühe aber gar nicht aufgreifen, im Gegenteil sogar ein erweiterter Auftrag entfaltet wird, spricht mehr dafür, die Lesart von M als ursprünglicher anzuerkennen und G als interpretative Übersetzung zu werten.

וְעַתָּה אָמַר יְהוָה	5a	καὶ νῦν οὕτως λέγει κύριος
יִצְרִי מִבֶּטֶן לְעֶבֶד לִי	5aR ⁶²	ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον ἑαυτῶ
לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֱלֹו	5aRI	τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ἰακωβ καὶ Ἰσραηλ πρὸς αὐτόν
וְיִשְׂרָאֵל לִי יֵאָסֶף	5b	
וְאֶפְבַּד בְּעֵינַי יְהוָה	5c	συναχθήσομαι καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον κυρίου
וְאֱלֹהֵי הָיָה עִזִּי	5d	καὶ ὁ θεός μου ἔσται μου ἰσχύς

G liest in Satz 49,5a die Botenformel. Demnach wäre als Vorlage יהוה כה אמר כה wahrscheinlich die ältere Lesart.⁶³ Einige hebräische Handschriften haben כה ergänzt. So liest 1QJes^b auch כה אמר יהוה.⁶⁴ Das כה „so“ mag in den beiden, hier herangezogenen hebräischen Textzeugen (M und 1QJes^a) entfallen sein, um ganz besonders prägnant das וְעַתָּה „und nun“ herauszustellen.⁶⁵ In M und 1QJes^a könnte כה möglicherweise auch bewusst entfernt worden sein, da das erwartete Gottes-Wort erst in Vers 6 erfolgt.

Der nächste Fall ist ein abweichendes enklitische Personalpronomen in Jes 49,5aR: M liest das Partizip der Wurzel יצר „bilden“ mit dem enklitischen Personalpronomen 1. P. Sg. 1QJes^a hat hingegen das Suffix in der 2. P. Sg. m. (יוצרך). Sowohl in M als auch in G spricht im ganzen Vers 5 trotz Botenformel weiterhin der Knecht von sich selbst. 1QJes^a hingegen erweckt mit יוצרך „der dich bildet“ den Anschein, dass JHWH zu seinem Knecht direkt spricht. Als Grund für diese Variante in 1QJes^a kann vermutet werden, dass in Jes 49,3b und 49,6b ein JHWH-Wort zitiert wird und der Knecht darin direkt angesprochen wird. 1QJes^a scheint Jes 49,5aR an Jes 49,3b.6b angepasst zu haben. Da in Satz 49,5d in allen Lesarten evident ist, dass nicht JHWH, sondern der Knecht selbst spricht, ist in Jes 49,5aR der Lesart von M zu folgen.⁶⁶

⁶¹ Der griechische Begriff begegnet zwei Mal im 4. GKL, so dass angekommen werden kann, dass die griechischen Übersetzer mit ihrer Lesart latent eine Verbindung zwischen beiden Liedern konstruiert haben. Vgl. Van der Kooij, *Servant* (1997), 387.

⁶² In Abweichung von Richter, *BH*¹ (1993), 318–319.

⁶³ So auch 2 Sam 7,8; Jes 43,1; Hag 1,5; 1 Chr 17,7.

⁶⁴ Vgl. Van der Kooij, *Textzeugen* (1981), 122.

⁶⁵ Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 167 und Elliger, *Deuterjesaja* (1978), 38; Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 318–319. Anders Ekblad, *Servant* (1999), 104, er vermutet, dass οὕτως ein Zusatz sei, um die Aufmerksamkeit auf das Zentrum des 2. GKLs nach der Septuaginta zu lenken.

⁶⁶ Vgl. auch Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 319.

In M muss das Qere in Satz 49,5b beachtet werden: Mit 1 QJes^a darf nicht die Negationspartikel ׀ gelesen werden, sondern die Präposition ׁ mit enklitischen Personalpronomen der 3. P. Sg. Da G diese Lesart auch bezeugt, ist es eine unstrittige Konjekture.⁶⁷

Eine besondere exegetische Herausforderung ist die Fortsetzung von Vers 5. Die Frage nach dem Subjekt des Infinitivs Jes 49,5aRI (ׁׁׁׁ / συναγαγεῖν „um zurückzubringen / „sammeln“) wird heftig diskutiert, ist jedoch literar- und formkritisch relevant, nicht aber textkritisch. Daher interessiert vor allem die Beobachtung, dass G die Sätze 49,5aRI–5c anders abgrenzt. In G beginnt mit και Ισραηλ „und Israel“ kein neuer Satz, sondern G zählt es zur Infinitivkonstruktion, die wie in M final zu deuten ist. Die Verbform ׁׁׁׁ „wird gesammelt“ gibt G mit συναχθήσομαι „ich werde gesammelt werden / mich versammeln“ wieder. Das erklärt sich aus Jes 49,5c: G muss ׁׁׁׁ mit der Verbform ׁׁׁׁ in Jes 49,5c verglichen haben und hat sich mit συναχθήσομαι an δοξασθήσομαι „ich werde verherrlicht werden“ angepasst.⁶⁸ Somit existiert in G kein Satz 49,5b. G entgeht somit der schwierigen Nifal-Verbform ׁׁׁׁ. G legt mit der zweifachen Verwendung des Verb *συνάγω* den Schwerpunkt auf die Sammlung Israels und Jakobs zu JHWH, denn das Pronomen *πρὸς αὐτόν* „zu ihm“ kann sich nur auf *κύριος* in Jes 49,5a beziehen. So lautet dann die Übersetzung der Lesart von G in Jes 49,5a–c: „Und nun so spricht der Kyrios, der mich im Mutterleib zu seinem Knecht geformt hat, um zu sammeln Jakob und Israel zu ihm, ich werde gesammelt werden / mich versammeln und ich werde verherrlicht werden vor Kyrios“⁶⁹. Die Verbform *συναχθήσομαι* muss dann allerdings reflexiv gedeutet werden „ich werde mich versammeln“, sonst entsteht eine logische Spannung zwischen dem Auftrag Jakob und Israel zu sammeln und selbst gesammelt zu werden. G versucht sehr deutlich auszudrücken, dass der Knecht spricht und handelt und auch an ihm gehandelt wird (insbesondere Jes 49,5c), was in M durch ׁׁׁׁ unklarer ausgedrückt ist. Dem *lectio-difficilior*-Kriterium folgend, muss M als ältere Lesart gewertet werden.

Van der Kooij versucht wiederum, die Entstehung der Lesart von G nachzuvollziehen. Die Übersetzer scheinen von der Verbform ׁׁׁׁ (Jes 49,5b) in der hebräischen Textbasis irritiert gewesen zu sein. Der Knecht versteht seine Aufgabe als die Sammlung Jakobs und Israels. Jes 49,5c enthält dann eindeutig wieder eine Ich-Aussage des Knechts über seine Erwartung der eigenen Sammlung und Verherrlichung in seiner Funktion als Knecht. G impliziere van der Kooij zufolge, dass der Knecht eine kollektive Größe sei, dann aber nur ein Teil von Israel sein könne, denn: Wie soll ein noch gesammeltes Ganzes sich selbst sammeln? Als dieses Teil-Israel sei der Knecht dann gebildet im Mutterleib und bestimmt, (ganz) Jakob und Israel zu ihm (JHWH) zu sammeln, um dann endlich in Gänze versammelt und verherrlicht zu werden.⁷⁰

⁶⁷ Anders sieht es Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 391: „Und Israel, nicht wird es versammelt werden“.

⁶⁸ Vgl. Kommentar Septuaginta Deutsch, 2660.

⁶⁹ Vgl. Van der Kooij, *Servant* (1997), 387–388.

⁷⁰ Vgl. vor allem van der Kooij, *Servant* (1997), 388 und Kommentar Septuaginta Deutsch, 2661 mit Bezug auf Jes 49,6: Die Knecht-Gruppe, die vor JHWH verherrlicht zu werden hofft, hat die Aufgabe, die Zerstreuten Israels zurück zu bringen. Vgl. auch Hermisson, *Deuterojesaja BK* (2003), 319–320, der den Vorschlag von van der Kooij übernimmt, Jes 49,5c anders zu punktieren, so dass sich das Tempus von Präfixkonjugation in das wa-PK, also in das Erzähltempus verändert und so auch eher mit Präteritum zu übersetzen sei und damit besser zu Satz 49,5d passen sollte. Dieser Vorschlag wird hier nicht übernommen, da textkritische Veränderungen, die die Auslegung vereinfachen sollen, inakzeptabel sind. G bleibt konsequent im Futur, was eine bewusste, nachträgliche Vereinheitlichung demonstriert. Nebenbei sei noch eine textkritische Beobachtung zu Jes 49,5d angefügt. In Jes 49,5d bietet 1QJes^a die Lesart „meine Hilfe“ ׁׁׁׁ statt „meine Stärke“ ׁׁׁׁ. Da die Lesart von G M stützt, wird hier eine Mehrheitsentscheidung getroffen: „meine Stärke“.

Welche Intention die interpretierende griechische Übersetzung verfolgt, wird in Vers 6 noch deutlicher. G ergänzt in der Redeeinleitung in Jes 49,6a μοι „mir“, um zu verdeutlichen, dass das zitierte JHWH-Wort, das im Anschluss erfolgt, an den immer noch sprechenden Knecht adressiert ist. Derartige Präzisierungen sprechen für eine jüngere Lesart. M bietet eine komplizierte Konstruktion:

נִקְלָ	6b	μέγα σοί ἐστιν
מְהִיֹּתָ לִי עֶבֶד	6bI	τοῦ κληθῆναι σε παῖδά μου
לְהָקִים אֶת־שְׁבִטֵי יַעֲקֹב	6bIII1	τοῦ στῆσαι τὰς φυλάς Ιακωβ
וּנְצֹרֵי יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב	6bII2	καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ισραηλ ἐπιστρέψαι
וּנְתִיתֶךָ לְאֹר גּוֹיִם	6c	ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν
לְהִיֹּת יְשׁוּעָתִי עַד־קֶצֶה	6cI	τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς
הָאָרֶץ		

Eine Infinitiv-constructus-Verbindung mit der Präposition מִן (Jes 49,6bI) und zwei לְ-Infinitiv-constructus-Verbindungen (Jes 49,6bIII1.6bII2) hängen vom finiten Verb נִקְלָ „zu leicht ist es“ ab. Jes 49,6bIII1.6bII2 sind eindeutig Final-sätze. Die ungewöhnliche Infinitiv-Konstruktion mit der Präposition מִן in Jes 49,6bI muss erklärt werden, da G eine Variante bietet. Die Präposition מִן wird unter anderem dazu verwendet, einen Komparativ auszudrücken. Das trifft in Jes 49,6a.bI zu: Gemessen an der Aufgabe, Knecht JHWHs zu sein, „ist es zu leicht / unbedeutend, (nur) die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels zurückzubringen“. ⁷¹ G liest bereits in Jes 49,6b μέγα σοί ἐστιν „groß ist es für dich“ und meidet somit, die Knechtsaufgabe als „unbedeutend / leicht“ zu qualifizieren. ⁷² G beschreibt die große Ehre, von JHWH Knecht genannt zu werden (Jes 49,6bI). Auf derselben Ebene liegen die in G folgenden Infinitive. Das bedeutet, G zufolge ist es groß, Knecht JHWHs zu heißen (κληθῆναι), ⁷³ wie auch die Stämme Jakobs aufzurichten (στῆσαι) und die Zerstreuung Israels umzukehren (ἐπιστρέψαι). Anders als in M liegt kein finaler Aspekt vor und aufgrund eines anderen finiten Verbs bedarf es auch keines Vergleichs. G ist in Jes 49,6b als bewusste Interpretation und in den folgenden Infinitiven als lectio faciliior zu werten, daher bietet M die ursprünglichere Lesart. ⁷⁴

Relevant ist zudem ein Vergleich mit Jes 49,5aRI.5b. M verwendet sowohl in Jes 49,5aRI als auch in 49,6bII2 die Verbwurzel שׁוּב, G greift zu unterschiedlichen Verben: in Jes 49,5aRI wird συναγαγεῖν „sammeln“ verwendet und in Jes 49,6bII2 ἐπιστρέψαι, „zurückführen“ oder „umkehren“. Dieses griechische Verb entspricht präzise der Verbwurzel שׁוּב. ⁷⁵ In Jes 49,6bII2 wird Israel im Vergleich zu Jes 49,5aRI (G) bzw. 49,5b (M) näherbestimmt als die „Bewahrten Israels“ (Partizip Plural von נֹצֵר), das G mit διασπορά „Zerstreuung“ wiedergibt. ⁷⁶ In Dtn 30,4; Neh 1,9 und Ps 146,2 ist auch von der Zerstreuung Israels die Rede, dort aber ist das masoretische Äquivalent des griechische Substantivs

⁷¹ Vgl. Duhm, Jesaia HK (1892), 342.

⁷² Diese Variante ist nicht mit einem Versehen zu erklären, G ist eine bewusste Veränderung. Vgl. Ekblad, Servant (1999), 108.

⁷³ Auch in diesem Fall ist Ekblad, Servant (1999), 109 zuzustimmen: G bietet eine Variante, die sonst kein Textzeuge bietet. Es handelt sich um eine absichtsvolle Änderung.

⁷⁴ Vgl. Van der Kooij, Servant (1997), 389 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 320.

⁷⁵ In den Belegstellen, in denen G ἐπιστρέφω verwendet, steht in M nahezu immer שׁוּב. Vgl. Hatch, Concordance (1954), 531–533.

⁷⁶ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 106–111.

διασπορά eine Form des Verbs נָדַד „bannen, vertreiben“. G setzt die „Bewahrten Israels“ wohl mit der Diasporasituation Israels gleich. In Jes 49,5aRI hat G sich nur für קָסַם „sammeln“ interessiert, nicht für שׁוּב „zurückführen“, denn die Sammlung allein macht die Zerstreuung rückgängig. G hat demnach Jes 49,5aRI und Jes 49,6bII2 perfekt aufeinander abgestimmt. Die von Ekblad beobachtete Differenz, dass G in Jes 49,5aR δοῦλος liest, in Jes 49,6bI hingegen παῖς, bestätigt eine durchdachte griechische Übersetzung. Das sich noch nicht versammelte Israel wird δοῦλος genannt, wenn aber nach der Sammlung die Zerstreuung rückgängig gemacht ist (Aorist Infinitiv in Jes 49,6bII2), kann Israel in seiner Ganzheit παῖς genannt werden (Jes 49,6bI).⁷⁷ G offeriert hier eindeutig dasselbe Phänomen wie in Jes 42,1–4: Der Knecht ist Israel. Und dieses Israel kann in Jes 49,5–6 nach der Lesart von G sogar präziser definiert werden: Es ist das konkrete Israel in seiner Diaspora-Existenz zur Entstehungszeit der Septuaginta, das als Knecht die Aufgabe hat, die Zerstreuung rückgängig zu machen.⁷⁸ Dabei handelt es sich offensichtlich um eine absichtsvolle interpretierende Übersetzung und es besteht keinerlei Zweifel, dass M die ursprünglichere Lesart bewahrt hat.

Dasselbe gilt für Jes 49,6c: M hält es nicht für ausreichend, dass sich der Knechtsauftrag nur auf die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels bezieht. Jes 49,6c.6cI erläutert das entscheidende Ziel des Knechtsauftrags: Der Knecht habe sich nicht nur Israel zuzuwenden, sondern Licht von Nationen zu sein, damit JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reiche. G gibt das anders wieder: In diesen Satz fügen einige griechische Textzeugen, die eine hexaplarische Lesart bieten, noch vor לְאוֹר גּוֹיִם „Licht von Nationen“ aus Jes 42,6 und Jes 49,8 διαθήκην γένους „Bund eines Volkes“ ein.⁷⁹ Das ist eine Hinzufügung in G und gehört nicht zur ursprünglichen Lesart. All diese Veränderungen gipfeln im Finale der Darlegung der Knechtsfunktion: G zufolge ist das Ziel der Knechtsbeauftragung: τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς „damit du (mein Knecht) für die Rettung seist bis ans Ende der Erde“ (Jes 49,6cI). Die Präposition εἰς irritiert. In G fungiert der Knecht selbst als Zeichen der Rettung bis zum Ende der Erde.⁸⁰ M zufolge ist es die Aufgabe des Knechts, dafür Sorge zu tragen, dass JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reiche. Der Gottesknecht soll bezeugen, dass JHWHs Heil überall hinreicht und Nationen an diesem Heil auch partizipieren, nicht nur Israel.⁸¹

Die Intention der griechischen Lesart ist die Sammlung Israels aus der Diaspora und das wird gleichgesetzt mit dem Erreichen eines Heilszustands für Israel. Die Rolle des Knechts geht dabei im Hinblick auf Jes 49,6c über eine Dienstfunktion hinaus.⁸² Diese letzte Beobachtung zu Vers 6 bestärkt das eindeutige textkritische Urteil, in M die ursprünglichere Lesart zu sehen.

<p style="text-align: center;">כֹּה אָמַר יְהוָה גְּאֹל</p> <p style="text-align: center;">יִשְׂרָאֵל קְדוֹשׁ לְבָזֶה-נָפֵשׁ</p> <p style="text-align: center;">לְמַתְעַב גּוֹי לְעֶבֶד מַשְׁלִים</p>	7a	<p>οὕτως λέγει κύριος ὁ ῥυσάμενός σε ὁ</p> <p>θεὸς Ἰσραὴλ ἀγιάσατε τὸν φαυλιζόντα</p> <p>τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τὸν βδελυσσόμενον</p> <p>ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τὸν δούλον τῶν</p> <p>ἀρχόντων</p>	<p>Jes</p> <p>49,7</p> <p>steht</p> <p>inhalt-</p> <p>lich</p> <p>dem 4.</p>
---	----	--	--

⁷⁷ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 88–93 und 108–109. So auch Kommentar Septuaginta Deutsch, 2661.

⁷⁸ Unter Einbeziehung von Jes 10,24 und 19,18–19.24–25 vgl. Van der Kooij, Servant (1997), 390–394.

⁷⁹ Vgl. Ziegler, Untersuchungen (1934), 76 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 320. Die Göttlinger Septuaginta-Edition lässt „εἰς διαθήκην γένους“ zwar weg, da die Handschriften der alexandrinischen Gruppe diesen Zusatz nicht haben, doch das dürfte als eine Angleichung an M gewertet werden.

⁸⁰ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 112.

⁸¹ Es sei verwiesen auf den Punkt 8.1 dieser Arbeit. Dort werden diese Differenzen, die nicht nur textgeschichtlicher Art sind, vertiefend beleuchtet. Vgl. teils Ekblad, Servant (1999), 112.

⁸² Ekblad, Servant (1999), 112 nennt das „almost the incarnation of the Lord’s salvation“.

GKL nahe, was auch in der textkritischen Beurteilung des Verses nicht ignoriert werden kann. Die Botenformel ist stark erweitert. Die größte Diskrepanz zwischen M und G findet sich in Jes 49,7a. In G wird der Knecht direkt angesprochen.

1QJes^a und 1QJes^b lesen in der Botenformel vor dem Tetragramm אֲדֹנָי „Herr“.⁸³ Entweder ist es später als unnötig gestrichen worden, oder es wurde dort ergänzt, da im Anschluss mehrere Titel für JHWH folgen. Hier wird der „Mehrheitsmeinung“ gefolgt: G und M bezeugen es nicht, also ist es wohl nicht Teil der ursprünglicheren Lesart.⁸⁴

Zu beachten ist das Partizip גָּאֵל „Erlöser“ und der Infinitiv constructus לְבִזָּה in der Verbindung mit נָפֵשׁ „Leben“ in M. Das גָּאֵל entsprechende Partizip hat G (ῥυσάμενός) auch und wird aufgrund des Personalpronoms der 2. P. Sg. (σε) als Relativsatz aufgelöst. So ergibt sich folgender Unterschied: M lautet übersetzt: „So spricht JHWH, der Erlöser Israels, sein Heiliger“. G mit Relativsatz hingegen lautet: „So spricht kyrios, der dich erlöst hat, der Gott Israels“. Das participium coniunctum von G (ὁ ῥυσάμενός σε) ist ansatzweise vergleichbar mit der Lesart von 1QJes^a, dort trägt das Partizip ebenso ein enklitisches Personalpronomen der 2. P. Sg.: גּוֹעֲלֶכָה. Damit belegen zwei große Textzeugen, dass es sich wohl doch um eine direkte Anrede handeln könnte. Die direkte Anrede in Jes 49,7a, die zwei Textzeugen belegen, ist jedoch an die direkten Anreden in Jes 49,7dR2 sowie in den Nachbarverse Jes 49,6.8 angepasst worden.⁸⁵ M ist in Jes 49,7a lectio difficilior.

Nach diesem Partizip ist die Lesart von 1QJes^a wieder näher an M, während G nicht nur ὁ θεός „der Gott“ einfügt,⁸⁶ sondern קְדוֹשׁוֹ „sein Heiliger“ als Imperativ Plural ἀγιάσατε und im Gegensatz zu M (לְבִזָּה-נָפֵשׁ) mit τὸν φαυλίζοντα τὴν ψυχὴν ein aktives Partizip liest: „heiligt den, der seine Seele gering achtet.“⁸⁷ In G generiert das die Spannung, dass zunächst ein „Du“ angesprochen wird, mit dem Imperativ dann aber eine Gruppe.⁸⁸ Der Grund für diese offensichtliche Emendation liegt wohl in der schwierigen Lesart von M in Bezug auf den restlichen Satz: לְבִזָּה-נָפֵשׁ לְמַתְעֵב גּוֹי לְעֶבֶד מְשָׁלִים.⁸⁹ Die Präposition לְ muss aufgrund des einzigen finiten Verbs „so spricht JHWH“ als Angabe des Adressaten der JHWH-Rede verstanden werden. Bei לְבִזָּה-נָפֵשׁ ist das schwierig, weil es eigentlich ein Infinitiv constructus ist und ein Infinitiv-constructus mit dieser Präposition als finaler oder konsekutiver Nebensatz übersetzt werden müsste. Alle drei Glieder, die den Adressaten der JHWH-Rede genauer bezeichnen, sind unterschiedlich: לְ verbunden mit Infinitiv-constructus (לְבִזָּה-נָפֵשׁ), לְ verbunden mit Partizip Piel (לְמַתְעֵב) und mit dem Nomen עֶבֶד, der näherbestimmt wird mit גּוֹי. G versucht hier höchstwahrscheinlich, eine Vereinheitlichung und einen besser verständlichen Satz zu kreieren, in dem allerdings dann JHWH, der „dich gerettet hat“, die Adressaten aufruft, diesen, der seine Seele gering achtet und verabscheut wird, zu heiligen. Dazu fassten die griechischen Verfasser mutmaßlich als aktives und לְבִזָּה als passives Partizip auf.⁹⁰

Als textkritisches Kriterium sollte hier das der lectio difficilior pro M als ursprünglichere Lesart greifen, aber M muss korrigiert werden, um diesen Satz einigermaßen zu verstehen. Orientierung bietet ein redaktionskritisches Argument: die enge Verbindung zum 4. GKL und die Variante לְבוּזִי aus 1QJes^a für לְבִזָּה.⁹¹ Vorgeschlagen wird auch, מְתַעֵב

⁸³ Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 122.

⁸⁴ Vgl. auch Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 320.

⁸⁵ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 114; er geht zumindest davon aus, dass es eine Anpassung in Richtung Jes 49,6 sei.

⁸⁶ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 320.

⁸⁷ Vgl. Kommentar Septuaginta Deutsch, 2661.

⁸⁸ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 114–118.

⁸⁹ Die Übersetzung erfolgt am Ende des übernächsten Absatzes aufgrund der Komplexität des Satzes.

⁹⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 321.

⁹¹ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 172.

nicht als Partizip im Piel, sondern passivisch zu verstehen (nach Gesenius **מְתַעֵב**),⁹² denn es geht um die Verachtung des Angesprochenen durch andere und nicht darum, dass er selbst sein Leben gering achtet oder die Nationen verabscheut. Dass der Knecht hingegen von Nationen verabscheut wird, bezeugt vor allem G. Mit **לְבוּזֵי** hat eher 1QJes^a die ursprünglichere Lesart überliefert. **נִפְּשׁ** wird dann hier verwendet, um zu verstärken, wie sehr der „Knecht Herrschender“ von jedermann verabscheut worden ist und im Falle von **מְתַעֵב** ist eher G (τὸν βδελυσσόμενον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν) zu folgen, wobei zugegeben wird, dass das schon auch eine theologische Entscheidung ist: Handelt es sich um den Knecht, der sich selbst und Nationen verachtet, oder geht es um den Knecht, der von allen verachtet und von Nationen verabscheut wird? Mit Blick auf Jes 52,14 und 53,2.3 ist es wahrscheinlicher, eine Textbasis zu wählen, die die Verachtung, die dem Knecht entgegenbracht wird, ausdrückt.⁹³

Ansonsten erscheint es auch sinnvoll, **לְעַבְדֵי מְשָׁלִים** als eine von den Masoreten als indeterminiert punktierte Constructus-Verbindung in eine determinierte zu verändern: „zum Knecht Herrschender“. Als eine vernünftige Textbasis ergibt sich: „So spricht JHWH, der Erlöser Israels, sein Heiliger, zu dem, der tief verachtet wird, der verabscheut wird von Nationen, zum Knecht Herrschender.“⁹⁴

וַיִּשְׁתַּחֲוּ לְמַעַן יְהוָה	7d	καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ ἕνεκεν κυρίου
אֲשֶׁר נְאֻמָּן קִדְשׁ יִשְׂרָאֵל	7dR1	ὅτι πιστός ἐστὶν ὁ ἅγιος Ἰσραηλ
וַיִּבְחַרְךָ	7dR2	καὶ ἐξελεξάμην σε

G liest mit dem finiten Verb *ἐξελεξάμην σε* „ich erwählte dich“ in Jes 49,7dR2 ein Ich-Wort JHWHs, was als sekundäre Anpassung an die Ich-Worte, die in Vers 8 folgen, einzuschätzen ist.⁹⁵ Alle weiteren Interpretationen zu dem anspruchsvollen Vers 7 sind Gegenstand literar- und redaktionskritischer Analysen.

Die Sätze Jes 49,8a–9c verdienen noch Aufmerksamkeit, da diese einen größeren literarischen Horizont eröffnen. Die anderen Verse der Einheit 49,8–12/13 werden nicht näher betrachtet, weil die Unterschiede vor allem grammatikalischer Art sind und keine Varianten von großer inhaltlicher Relevanz darstellen.

In Jes 49,8b.c fällt auf, dass 1QJes^a x-PK-Satzformen liest (**אֵעֲנֹכָה אֵעֲזַרְכָּה**), vermutlich weil in Jes 49,8d.e die Verben (auch in M) in der Präfixkonjugation stehen (**אֵצְרֶנּוּ** **אֵתְּנֶנּוּ**). Da G für die Verben (49,8b.c.e) den Aorist verwendet, spricht mehr dafür, dass die von M bezeugte Suffixkonjugation in den Sätzen 49,8b.c ursprünglicher ist.⁹⁶

⁹² Vgl. Gesenius, Wörterbuch (1921), 884.

⁹³ Vgl. Barthélemy, Critique (1986), 359–361, Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 395, eine ausführliche Diskussion bietet auch Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 169–171.

⁹⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 316–317 und 321. Die Göttinger Septuaginta-Edition entnimmt auch eher die M ähnlichere Lesart aus einem in Rom befindlichen alexandrinischen Codex aus dem 9. Jh. der den Jesajatext nicht vollständig enthält. Es gibt aber auch andere Textzeugen, die die Nationen zu den Knechten Herrschender machen (ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῶν δούλων τῶν ἀρχόντων). Daran ist nur ersichtlich, dass Jes 49,7 generell sehr schwer zu erfassen ist.

⁹⁵ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 117–119.

⁹⁶ Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 321–322.

Unklar sind die Tempora in Jes 49,8d.e: Jes 49,8d fehlt in G, vermutlich ist es nur ein Abschreibfehler, weil das erste Wort von Satz 49,8e in M (אֶתְנַתְּנֵנִי) dem Satz 49,8d (אֶתְצַרְצֵר) im Schriftbild gleicht (Homoiarcton).⁹⁷ Das Fehlen von Satz 49,8d in G ist also erklärbar. Es gibt aber keinen triftigen Grund, anzunehmen, Jes 49,8d gehöre nicht zur ursprünglicheren Lesart.

Nach der masoretischen Punktation handelt es sich in beiden Fällen nicht um wa-PK, sondern um w^e-PK, die prospektivisch zu deuten sind: „Ich werde auf dich achten und ich werde dich einsetzen“. Der textkritische Apparat in BHS schlägt vor, diese Punktation zu ändern, um das Erzähltempus wa-PK zu erhalten. Dieser Vorschlag ist zumindest in Bezug auf Satz 49,8e maßgeblich von Jes 49,6c und Jes 42,6d abhängig. Für Jes 42,6d schlägt BHS die gleiche Emendation vor. In Jes 49,6c steht hingegen w^e-Suffixkonjugation.

Jes 49,6c: M: w^e-SK G: Perfekt

כֹּה אָמַר יְהוָה	8a	οὕτως λέγει κύριος
בְּעַת רְצוֹן עֲנִיתִיךָ	8b	καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου
וּבְיָוֶם יְשׁוּעָה עֲזַרְתִּיךָ	8c	καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι
וְאֶצְרֶךָ	8d	
וְאֶתְנַתְּנֵנִי לְבְרִית עַם	8e	καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἔθνῶν
לְהִקִּים אֶרְצְךָ	8e11	τοῦ καταστῆσαι τὴν γῆν
לְהַנְחִיל נַחְלֹת שְׂמֹמֹת	8e12	καὶ κληρονομηῆσαι κληρονομίαν ἐρήμου
לְאָמַר לְאַסּוּרִים	9v1	λέγοντα τοῖς ἐν δεσμοῖς
צֵאוּ	9a	ἐξέλθατε
לְאֶשֶׁר בַּחֹשֶׁךְ	9b	καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει
הַגְּלוּ	9c	ἀνακαλυφθῆναι

Jes 49,8e: M: w^e-PK G: Aorist

Jes 42,6d und Jes 49,8e sollten als prospektivische Aussagen gelesen werden. G verwendet in Jes 49,8e Aorist, um erneut einen performativen Sprechakt auszudrücken. Textkritisch liegt aber kein zwingender Grund vor, M nicht als die ursprünglichere Lesart zu bestimmen, vielmehr wirken die einheitlichen Verbformen in G – durchgehend in Vers 8 Aorist – und auch in 1QJes^a (x-PK) als lectio facilior.

Interessant ist die Variante διαθήκην ἔθνῶν „Bund von Nationen“ von G in Jes 49,8e anstelle von διαθήκην γένους „Bund eines Geschlechtes“ in Jes 49,6c und 42,6d. M ist konsequent; sowohl in Jes 42,6d, wie auch in Jes 49,8e liest M: לְבְרִית עַם „zu einem Bund eines Volkes“. Hinsichtlich Jes 49,6c wurde M bereits als ursprünglichere Lesart bestimmt. G verwendet ἔθνος meist, um גּוֹי wiederzugeben. Den theologischen Grundbegriff בְּרִית „Bund“, der die einzigartige Beziehung zwischen Israel und JHWH ausdrückt, bezieht G in Jes 49,8e demnach auf alle Nationen, bzw. die ganze Weltbevölkerung:⁹⁸ Der Gottesknecht ist G zufolge Bundeszeichen von Nationen. Das bedeutet, dass in diese Bundesbeziehung alle Völker inkludiert werden.⁹⁹ Für Ekblad ist das ein Harmonisierungsversuch, der den Lesern von G signalisieren soll, dass der Knecht in Vers 8 und 9 Israel

⁹⁷ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 123.

⁹⁸ Vgl. Kommentar Septuaginta Deutsch, 2661.

⁹⁹ Die Bedeutung und Interdependenz werden Jes 42,6.7 und Jes 49,8.9 werden in Punkt 7.2 dieser Arbeit ausführlicher dargelegt. Vgl. hier Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 26.

ist, daher kann der Knecht in sich als Israel nicht Bundeszeichen für das Volk (עַם) Israel sein, sondern nur für die Nationen.¹⁰⁰ Somit präsentiert G eine spezifische interpretierende Übersetzung; textkritisch ist M als ältere Lesart zu bestimmen.

Analog zu Jes 42,7 liest G auch in Jes 49,9vI nicht „Gefangene“ (לְאֶסוּרִים) sondern von Menschen „in Fesseln“ (τοῖς ἐν δεσμοῖς). De facto geht es immer um Menschen, die in einer gewissen Weise gefangen sind. G zeigt deutlicher als M an, dass mit „denen in Fesseln“ nicht generell die Exilierten assoziiert werden sollten.

Schwierig ist, eine Erklärung für den passiven Infinitiv Aorist in Jes 49,9c (ἀνακαλυφθῆναι) zu finden. Vermutlich haben griechische Übersetzer den hebräischen Imperativ הִגְלוּ nicht sicher einordnen können und sind möglicherweise von einem Infinitiv ausgegangen.

Insgesamt lassen sich die Abweichungen in G ansatzweise noch heute nachvollziehen. Es ist möglich, zu ergründen, worauf die Abweichungen basieren; ob diese Vermutungen zutreffend sind oder nicht, kann nur nach einem Wahrscheinlichkeitsgrad bemessen werden. Im Gesamten sind die Erörterungen von van der Kooij und Ekblad, die von einer interpretierenden griechischen Übersetzung unter Berücksichtigung intertextueller Bezüge und des kulturellen Kontextes zur Zeit der Entstehung der Septuaginta ausgehen, am hilfreichsten, um die Abweichungen zu erklären. Diese Überlegungen stützen das textkritische Gesamturteil für das 2. GKL: Als ursprünglichere Lesart ist die von M mit zwei kleinen Änderungen in Vers 5 und 7 zu bevorzugen.¹⁰¹

Satz	Lesart M	ältere Lesart
49,5a	וַעֲתָה אָמַר יְהוָה	ועתה כה אמר יהוה
49,7a	לְבוֹזֵי-נַפְשׁ	לְבוֹזֵי-נַפְשׁ
49,7a	לְמַתְעַב	לְמַתְעַב

4.3 Textkritik des dritten Gottesknechtslieds

Im dritten Gottesknechtslied Jes 50,4–9.10.11 zeigt sich, dass G besonders dann stark von M abweicht, wenn M schwer verständlich ist. Das deutet darauf hin, dass Übersetzer wohl eine komplexe hebräische Vorlage hatten. Die hebräischen Textzeugen M und 1 QJes^a unterscheiden sich kaum.

אֲדַנִּי יְהוָה נָתַן לִי לְשׁוֹן לְמוֹדִים לְדַעַת	50,4a 4aI	κύριος δίδωσίν μοι γλῶσσαν παιδείας τοῦ γνῶναι
לְעוֹת אֶת-יַעֲף דְבָר יַעִיר	4aII 4aIIR	ἐν καιρῷ ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον
בְּבִקֵּר בְּבִקֵּר יַעִיר לִי אֶזֶן לְשִׁמְעַת כָּל-מוֹדִים	4b 4bI	ἔθηκέ μοι πρῶτῃ προσέθηκέ μοι ὠτίον ἀκούειν

¹⁰⁰ Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 123–124.

¹⁰¹ Erwähnt sei abschließend noch eine Differenz bezüglich des Verbs in Jes 49,10d. Die griechische Version wählt statt נָהַג „führen“ παρακαλέω „trösten“. Die Metaphorik von M ist damit aufgelöst und schon die Interpretationsrichtung vorgegeben: Wenn der Er-barmer seine Befreiten gut leitet auf den Wegen und zu Wasserquellen führt, dann ist das für die griechischen Übersetzer als Trosthandlung JHWHs zu deuten. Noch zur Ortsangabe in Jes 49,12c: Mit 1QJes^a und nach dem textkritischen Apparat von BHS ist „aus dem Land der Seweniter“ zu lesen. Gemeint ist damit Assuan, südliches Ägypten. Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 175; Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 322–323 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 26–27.

Sowohl M als auch G schildern in Jes 50,4–11 die Anfeindung des Knechtes. Doch finden sich in G andere Gründe für diese Gewalt gegen den Ich-Redner, der erst in Vers 10 als Gottesknecht zweifelsfrei erkennbar wird,¹⁰² als in M.

G scheint zu vermeiden, von Personen zu schreiben, und wählt auch in Jes 50,4a nicht Zunge (לְשׁוֹן) von Lernenden (לְמוּדִים),¹⁰³ sondern Zunge der Lehre bzw. Erziehung / Züchtigung (παιδείας). G liest konsequent das Nomen παιδείας; so auch in Jes 50,5a. G ist abstrakter als M. Ein Lernender hat eine Zunge; Erziehung und Züchtigung erhält er von außen; Erziehung selbst hat keine Zunge. Es ist unwahrscheinlich, dass M eine Vorlage mit einem abstrakten Nomen hatte und später stattdessen das Partizip לְמוּדִים gelesen hat.

Für die Infinitivkonstruktion in M (Jes 50,4aIIR) fehlt ein griechisches Äquivalent, was daran liegt, dass G bereits in Jes 50,4aII eine andere Variante als M bietet. In Bezug auf Jes 50,4aII kann G mit einem Lesefehler erklärt werden: Statt לְעוֹת „um zu helfen“ hat G wohl לְעַת „zur Zeit“ gelesen.¹⁰⁴ Daraus entwickelte sich die Variante ἐν καιρῷ „im richtigen Moment“. Daran anschließend kam es höchstwahrscheinlich zu folgender Umformulierung: τοῦ γινῶναι ἐν καιρῷ ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον „Damit ich den richtigen Moment weiß, wann ein Wort zu reden sei.“¹⁰⁵ Diese griechische Lesart ist möglich, wird aber selten rezipiert. Vielmehr wird nach einer neuen Verbwurzel des Infinitivs לְעוֹת „um zu wissen“ von Jes 50,4aII gefahndet. Berges entscheidet sich an G annähernd für ענה „antworten / erwidern.“¹⁰⁶ Allerdings ist diese Emendation inhaltlich nur bedingt besser. Gesenius erwähnt in seinem Wörterbuch,¹⁰⁷ dass die dem Infinitiv zugrundeliegende Verbwurzel עוֹת in M durchaus auch „helfen“ bedeuten kann. So wird die in M genannte Aufgabe des Schülers, Müden zu helfen (עָרָא Adjektiv indeterminiert im Singular, aber auch verstehbar als Kollektivum „Müde“),¹⁰⁸ in G ganz anders verstanden: Der Bezugspunkt „Müde“ wird ignoriert, wofür kein Grund ersichtlich ist, außer dass G Schwierigkeiten mit dem hebräischen Wort לְעוֹת hatte und es, wie oben erwähnt, als לְעַת gelesen hat.¹⁰⁹ Hier wird als sinnvolle Lösung der helfende Aspekt der Aufgabe des JHWH-Schülers bevorzugt.¹¹⁰

In M irritieren die zwei Verbformen יָעִיר („er weckt“), die fast unmittelbar hintereinander folgen (50,4aIIR und 4b). G erwähnt kein Wecken. In der Lesart von G ergibt sich der Zusammenhang, dass JHWH dem Ich-Redner morgens die Zunge gibt: ἔθηκέν μοι πρωί. Hermisson ist der Meinung, dass die griechische Verbform ἔθηκέν „er gab“ eine

¹⁰² Vgl. Ekblad, Servant (1999), 130.

¹⁰³ Wörtlich „Zunge von Lernenden“, denn לְמוּדִים ist ein Adjektiv im Plural, wird aber in Jes 50,4 aber doch auf eine Einzelperson bezogen. In Jes 53 zeigt sich, dass es auch möglich wäre, in Wir-Form zu sprechen, falls hier wirklich von einer Gruppe von Lernenden auszugehen ist. Würde diese Gruppe von sich sprechen, hätte der Autor die Wir-Form der Rede und nicht die Ich-Rede gewählt.

¹⁰⁴ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 341 und Ekblad, Servant (1999), 136–137. Er dokumentiert eine längere Diskussion zu dieser Abweichung. Anders und doch auch ein bisschen wie Duhms Übersetzung ist die Änderung des Infinitivus constructus in לְעוֹת durch Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 427.

¹⁰⁵ Fischer, Das Buch Isaias (1939), 116 hält das für die bessere Lesart, wobei fraglich ist, ob er damit auch die ursprünglichere meint.

¹⁰⁶ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 82 und 84.

¹⁰⁷ Vgl. Gesenius, Wörterbuch (1921), 575.

¹⁰⁸ Duhm ist mit dem Begriff „ein Müder“ / „Müde“ überhaupt nicht einverstanden, und schlägt Verbesserungen vor, die aber nur inhaltlich begründet sind, nicht textkritisch: „Dem Unheiligen“ / „Dem Zweifler“, was aber auch an seiner anderen Deutung von עוֹת liegt. Vgl. Duhm, Jesaja (1902), 341–342 und (1922), 379–380.

¹⁰⁹ Nach Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 99–100 handelt es sich um ein Hapaxlegomenon.

¹¹⁰ Vgl. Labouvie, Gottesknecht (2013), 282 und Kommentar zur Septuaginta Deutsch, 2662–2663. Berges' zunächst schlüssige Erklärung von Seite 84 wird auf Seite 101 mit seinem exegetischen Denkan-satz begründet: Vor dem Hintergrund des kompositorischen Zusam-menhangs der Überzeugungsarbeit des Gottesknechts an der skeptischen Zionsgemeinde trifft er seine textkritische Entscheidung, der hier nicht gefolgt wird. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 84 und 101.

Interpretation der hebräischen Verbform יַעִיר „er weckt“ darstellt.¹¹¹ Das doppelte „Morgen“ in M (בִּבְקָר בִּבְקָר) gibt G nur mit dem Adverb πρωί „morgens“ wieder.¹¹² G bezieht also in Satz 50,4b das Verb „geben“ auf „Zunge“ von Satz 50,4a, während sich in M das erste יַעִיר auf דְּבַר „Wort“ bezieht: „ein Wort, das weckt“.¹¹³ G liest ferner Jes 50,4bI (nach M: לְשֹׁמֵעַ כְּלִמּוּדִים) nahezu als Tautologie: προσέθηκέν μοι ὠτίον ἀκούειν „er verlieh mir ein Ohr zum Hören“.¹¹⁴ M ist an dieser Stelle genauer: JHWH öffnet das Ohr, damit der Knecht wie ein Lernender hören kann. G straft und vereinfacht und gibt in Jes 50,4bI כְּלִמּוּדִים auch nicht wie in Jes 50,4a.5a mit παιδείας wieder. G bietet in Vers 4 Varianten, die die komplexen Konstruktionen und Vokabeln von M zu vereinfachen suchen. Im Unterschied zu M wird der Ich-Sprecher in G als jemand beschrieben, der selbstständiger agieren kann. Er kann durch die Zunge der Erziehung erkennen, wann es nötig ist, ein Wort zu sprechen.¹¹⁵ M zufolge ist der Lernende Morgen für Morgen auf den weckenden und befähigenden Akt JHWHs angewiesen. Das ist ein auffälliger Unterschied. Insgesamt beurteilt, bietet M in Jes 50,4 die ursprünglichere Lesart,¹¹⁶ besonders gemäß des Kriteriums der lectio difficilior.

אֲדַנִּי יְהוָה פְּתַח-לִי אָזְנוֹ	5a	καὶ ἡ παιδεία κυρίου ἀνοίγει μου τὰ ὦτα
וְאָנֹכִי לֹא מָרִיתִי	5b	ἐγὼ δὲ οὐκ ἀπειθῶ
אָחֹזר לֹא נִסּוּגְתִי	5c	οὐδὲ ἀντιλέγω

Die interpretierende griechische Übersetzung setzt sich fort in Jes 50,5a. Dabei wird der Terminus παιδεία „Erziehung“ aus Jes 50,4a aufgegriffen. G bietet eine andere Satzkonstruktion. Satz 50,5a lautet G zufolge: „und die Erziehung des kyrios öffnet mir die Ohren“. G liest παιδεία κυρίου als Subjekt des Satzes 50,5a, JHWH handelt G zufolge nie direkt am sprechenden Ich. Die Lesart von G ist entweder erklärlich mit einem Versehen: Ein Übersetzer habe versehentlich das Ende von Jes 50,4a in 50,5a aufgegriffen, da beide Sätze mit אֲדַנִּי יְהוָה beginnen. Oder G überträgt כְּלִמּוּדִים aus Jes 50,4bI erst in 50,5a mit παιδεία. Die Wendung אֲדַנִּי יְהוָה kehrt in der Texteinheit mehrfach wieder. Es ist schwer nachvollziehbar, warum M nachträglich in Jes 50,5a ein Substantiv gestrichen hätte. Dass G παιδεία nachgetragen hat, weil Übersetzer sich schon in Vers 4 mit dem Entziffern einer hebräischen Vorlage schwer taten, erscheint wahrscheinlicher. Somit spricht mehr dafür, dass bezüglich Jes 50,5a M die ursprünglichere Lesart bietet.

M liest in Jes 50,5c סוּג „zurückweichen“, G ἀντιλέγω „widersprechen“. Zudem wählt G die Zeitstufe Präsens, was der Aussage einen generellen Aspekt verleiht, während die Satzform in M (x-SK) bereits auf die Erfahrung von Gewalttaten, wie sie in Vers 6 geschildert werden, vorbereitet: אָחֹזר לֹא נִסּוּגְתִי „zurück bin ich nicht gewichen“. Der Lernende JHWHs ist nicht vor seinem Lehrer JHWH zurückgewichen, und vor allem auch nicht vor der gewalttätigen Reaktion, die sein Auftrag hervorruft. Aufgrund dieses Zusammenhangs ist in Satz 50,5c M der Vorzug zu geben, wenn auch G und M inhaltlich in Jes 50,5b.c nahezu identisch sind.

גֹּי נִתְתִּי לְמַכִּים	6a	τὸν ὠπόν μου δέδωκα εἰς μάστιγας
-------------------------	----	----------------------------------

¹¹¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 101.

¹¹² Ekblad, Servant (1999), 139.

¹¹³ Begrich, Studien (1938), 49 Anm. 2.

¹¹⁴ Das griechische Verb mag in der Tat aus den Begriffen des vorherigen Satzes entstanden sein, womit dann auch geklärt sein könnte, warum ein „morgen“ in G entfallen ist. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 101.

¹¹⁵ Das bedeutet die Teilhabe am göttlichen Wissen, was eine selbstbewusste Selbstbeschreibung des Ichs darstellt. Vgl. Ekblad, Servant (1999), 138.

¹¹⁶ Im Kommentar Septuaginta Deutsch, 2662 lautet das Urteil zur Lesart G, dass G eine Paraphrase der hebräischen Vorlage darstellt.

וְלִחְיֵי לְמַרְטִים	6b	τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα
פָּנַי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִכְּלָמוֹת	6c	τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ
וְרֶקֶ		αἰσχύνης ἐμπυσμάτων

M zufolge ist das sprechende Ich in Jes 50,6a.b Tätern ausgesetzt, G zufolge den Taten: Schlägen (μάστιγας τὰς) und Ohrfeigen (ῥαπίσματα τὸ).¹¹⁷ Satz 50,6c ist in beiden Fällen nicht so eindeutig, weil auch in M nicht von den ihn Schmähenden und Bespuckenden die Rede ist, sondern von der unpersönlichen Konfrontation mit Schmähungen und Speichel (מְכַלְמוֹת וְרֶקֶ), während G beides zusammenfasst in der Schande des Bespucktwerdens (αἰσχύνης ἐμπυσμάτων). Die Entscheidung ist hier wirklich Ermessenssache der Interpretin / des Interpreten. Die hier vertretene Entscheidung lautet: „Ohrfeigen“ (ῥαπίσματα τὸ) sind leichter verständlich als לְמַרְטִים „diejenigen, die die Haare rausreißen“. Auch zwischen M und 1QJes^a fällt ein Unterschied in Satz 50,6b auf. In 1QJes^a steht למטלים anstelle von לְמַרְטִים in M. Hermisson diskutiert die Vorschläge bezüglich der Herkunft der Verbwurzel dieses Partizips aus 1 QJes^a.¹¹⁸ In M kommt es vom Verb מרט, „Barthaare herausreißen“. Das passt auch zu den erwähnten Wangen. Die Grundform des Begriffs in 1QJes^a ist nicht eindeutig zu bestimmen, möglicherweise handelt es sich um einen Abschreibefehler. G interessiert sich nicht für die Täter, sondern die Tat und übersetzt höchstwahrscheinlich interpretierend mit Ohrfeigen (ῥάπισμα).¹¹⁹ Beides passt, weil es um Wangen des sprechenden Ichs geht, denen irgendeine Form der Gewalt angetan wird. G ist und bleibt allerdings verglichen mit M eine vereinfachte, präzisere Angabe. Auch die Entwicklung von Tätern zur Tat ist nachvollziehbarer als umgekehrt. Vielleicht sollte in G die Frage nach den Tätern nicht aufkommen, daher wurden sie nicht erwähnt. So konnte das heroische Aushalten der Gewalttaten hervorgehoben werden. Somit spricht mehr dafür, G als interpretative Übersetzung anzusehen, und M als ursprünglichere Lesart.

וְאֵדָנִי יְהוָה יַעֲזָרְלִי	7a	καὶ κύριος βοηθός μου ἐγενήθη
עַל־כֵּן לֹא נִכְלַמְתִּי	7b	διὰ τοῦτο οὐκ ἐνετράπην
עַל־כֵּן שִׁמְתִּי פָנַי כַּחֲלָמִישׁ	7c	ἀλλὰ ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου ὡς στερεὰν πέτραν

In Jes 50,7a liest M, auch wenn gelegentlich vorgeschlagen wird eine Suffixkonjugation zu lesen,¹²⁰ die Satzform x-PK: prospektiv-futurisch. G ist anderer Ansicht und umschreibt den Satz nicht als erwartete Aktion, sondern als erfahrenen Zustand: καὶ κύριος βοηθός μου ἐγενήθη „JHWH wurde mein Helfer.“ G liest anstelle einer Verbform (יעזר) das Substantiv βοηθός. Die Feststellung „JHWH wurde mein Helfer“ drückt die Erfahrung der Hilfe JHWHs aus, in M ist es „nur“ eine Hoffnung. M bietet inhaltlich eine schwierigere Lesart und das spricht für M als ursprünglichere Lesart.

Jes 50,7b fungiert sowohl in G als auch in M als Begründung des nachfolgenden Zeugnisses des Ich-Redners: לֹא נִכְלַמְתִּי „ich bin nicht beschämt worden“. G konstruiert zwischen Jes 50,7a.b und Jes 50,7c einen anderen Zusammenhang: „JHWH wurde mein

¹¹⁷ Vgl. auch Ekblad, Servant (1999), 142. Er ist der Ansicht, dass G in Vers 6 vor allem die freiwillige Hinnahme der Gewalttaten in den Fokus rücken will. Doch im Fokus steht die Treue des Knechts JHWH gegenüber, das wird allerdings in M deutlicher. Der Lesart von G kann unterstellt werden, die freiwillige Hinnahme von Schlägen zu betonen, aber bewusst nicht nach den Ursachen der Gewalttaten und den konkreten Tätern zu fragen.

¹¹⁸ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 101–102.

¹¹⁹ Ziegler, Untersuchungen (1934), 127 vermutet, dass der griechische Übersetzer mit dem hebräischen Lexem מרט „ausraufen“ nichts anfangen konnte.

¹²⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 102.

Helfer, deswegen (διὰ τοῦτο) schämte ich mich nicht, sondern (ἀλλὰ) machte mein Gesicht wie einen harten Fels“. Da es sich beim „harten Fels“ auch um eine Steigerung zum חֲלָמִישׁ „Kieselstein“ in M handelt, sollte M als die ursprünglichere Lesart angenommen werden. G wirkt sehr bewusst abgestimmt und konstruiert. Die Lesart von M enthält hingegen die besondere Pointe, dass das sprechende Ich die Gewalttätigkeiten in der Erwartung von JHWHs helfendem Einschreiten aushalten kann und nicht weil JHWH schon sein Helfer geworden ist (durchgängig Aorist in G).¹²¹ Die Standhaftigkeit des Knechts ist in Erwartung göttlicher Hilfe theologisch anspruchsvoller. G vereinfacht hier vor allem inhaltlich. Das stützt die Annahme, in M die ursprünglichere Lesart zu wiederzufinden.

קָרוֹב מִצְדִּיקִי	8a	ὅτι ἐγγίξει ὁ δικαίωσας
מִי־רִיב אָתִי	8b	τίς ὁ κρινόμενός μοι
נִעְמָדָה יָחַד	8c	ἀντιστήτω μοι ἄμα
מִי־בַעַל מִשְׁפָּטֵי	8d	καὶ τίς ὁ κρινόμενός μοι
יָגֵשׁ אֵלַי	8e	με ἐγγισάτω μοι

Erneut fällt beim Übergang von Vers 7 auf Vers 8 in G auf, dass der Zusammenhang der verschiedenen Aussagen in G ausgeprägter ist als in M, sei es kausal oder adversativ: So wird die inhaltliche Wiederholung, dass das „Ich“ weiß, dass es sich nicht schämen muss, damit begründet, dass sich derjenige nähert, der das „Ich“ gerecht macht (Jes 50,8a, ὅτι ἐγγίξει ὁ δικαίωσας με).¹²² Das ist als sekundär zu bewerten.

G bietet in Jes 50,8c nicht wie M den Kohortativ. Dabei fällt auf, dass in G stilistisch vereinheitlichend eingegriffen worden ist: So ist Satz 50,8b nahezu identisch mit Satz 50,8d: Jes 50,8b: τίς ὁ κρινόμενός μοι und Jes 50,8d: καὶ τίς ὁ κρινόμενός μοι. Daher ist es wahrscheinlich, dass G im Sinne einer engeren Parallelisierung von Jes 50,8c und 50,8e den Kohortativ verändert hat und somit die Frage nach der Gruppe, mit der das herausfordernde Ich M zufolge in den Rechtsstreit gehen will, außenvorlässt.¹²³ G legt Wert auf Verbindungen zu anderen Versen und vereinheitlicht; das spricht eindeutig dafür, dass M die schwierigere und damit ursprünglichere Lesart bietet.

In der Lesart von G steht Jes 50,9a in Spannung zu Satz 50,7a, denn nun ist nicht davon die Rede, dass JHWH dem Sprecher zur Hilfe wurde, sondern in Jes 50,9a erwartet er JHWHs Hilfe nicht nur in der Lesart von M, sondern auch in der von G (ἰδοὺ κύριος βοήθει μοι).¹²⁴ Das stützt nochmals die Entscheidung pro M in Jes 50,7a.

הֵן אֲדַנִּי יְהוָה יַעֲזֹר־לִי	9a	ἰδοὺ κύριος βοήθει μοι
מִי־הוּא יִרְשִׁיעֵנִי	9b	τίς κακώσει με
יְבָלוּ הֵן כָּל־מִבְּגָדֵי	9c	ἰδοὺ πάντες ὑμεῖς ὡς ἱμάτιον
עָשׂוּ יְבָלִים	9d	παλαιωθήσεσθε
עָשׂוּ יְבָלִים	9d	καὶ ὡς σῆς καταφάγεται ὑμᾶς

¹²¹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 145–147.

¹²² Vgl. Ekblad, Servant (1999), 148. Die Perspektive des Sprechers ist in diesem Satz die Gegenwart, auf die Aktionen der Feinde, aber auch die helfende Nähe JHWHs wird zurückgeblickt.

¹²³ Dass G die Feinde JHWHs hier bewusst anspricht, wie Ekblad, Servant (1999), 150–152 das herausliest, kann hier nicht unterstützt werden. Direkter ist nämlich der Kohortativ, G weicht der Frage nach den Gegnern bewusst aus. Hingegen stimmt die Beobachtung von Ekblad, dass die Macht der Unterdrücker des Knechts in der Rede des Knechts von Vers 8 minimiert wird, da ja G davon ausgeht, dass all den gewalttätigen Agitationen gegen den Knecht die Erziehung JHWHs zugrunde liegt.

¹²⁴ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 153.

Nach der Rechtsterminologie von Vers 8 und den Aufforderungen zum Rechtsstreit greift der Sprecher in Vers 9 M zufolge nicht mehr auf die in Jes 50,6 erwähnten Misshandlungen zurück, sondern erwähnt die Gefahr, dass der Knecht als Frevler (עֲשֵׂה) verurteilt wird. Zur Disposition steht die Rechtschaffenheit des Knechts. Nach der Lesart von G stellt der Redner die Frage, wer ihn misshandelt / ihm Böses antut (τίς κακώσει με). Das steht in Spannung zu Jes 50,6, denn dem Knecht wurde bereits Böses angetan. G zufolge können die Gewalttaten als Folgen seiner Verurteilung oder der Erziehung durch JHWH gedeutet werden. Ekblad ist in seinen Analysen des griechischen Textes der Auffassung, dass die Misshandlungen zur Erziehung gehören, andere außer JHWH können dem Knecht nichts Böses tun. Ekblad betrachtet in G das Leiden als Element der Erziehung durch JHWH: Wer sich JHWH abwendet, gerät in Schande. JHWHs Pädagogik führt dann dazu, dass man sich durch erlittenes Leiden wieder ihm zuwendet und sich daher der Schande entledigt.¹²⁵ In einer textkritischen Analyse bedeutet das Folgendes: G verfolgt in Vers 9 eine Interpretationsrichtung, die eine spätere Entwicklungsstufe in der Erklärung des Leidens des Knechts darstellt.¹²⁶ Die Frage τίς κακώσει με „wer wird mich misshandeln?“ baut in G eine große Spannung zu den stattgefundenen Misshandlungen auf und zeigt wiederum die Tendenz zur Konnektivität und Intertextualität. Das bedeutet, dass M die ursprünglichere Lesart bietet.¹²⁷ Dafür spricht ebenso, dass G in Jes 50,9c.d die direkte Anrede in 2. P. Pl. von Satz 50,10a.b und Vers 11 nach vorne gezogen hat. Das erweist sich als gezielte Nachbearbeitung, die über eine reine Übersetzung hinausgeht.¹²⁸

מִי בְכֶם יִרְאֵהוּ	10a	τίς ἐν ὑμῖν ὁ φοβούμενος τὸν κύριον
שִׁמְעַ בְּקוֹל עַבְדּוֹ	10b	ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς αὐτοῦ
אֲשֶׁר הִלְךְ חֹשְׁכִים	10c	οἱ πορευόμενοι ἐν σκότει
וְאִין נִגְה לּוֹ	10d	οὐκ ἔστιν αὐτοῖς φῶς
יִבְטַח בְּשֵׁם יְהוָה	10e	πεποιθήατε ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου
וַיִּשְׁעַן בְּאֵלֵהוּ:	10f	καὶ ἀντιστηρίσασθε ἐπὶ τῷ θεῷ

Zu Beginn des Verses sind M und G noch kongruent, doch in Satz 50,10b bietet G eine Variante und liest kein Partizip (שִׁמְעַ) wie M, sondern Imperativ: ἀκουσάτω „hört“. Dieser passt zu den Jussivformen, die M aber erst in den Sätzen 50,10e.f bietet.¹²⁹ Da 1QJes^a in Satz 50,10b auch das Partizip (שׁוֹמֵעַ) bietet, ist das Partizip wohl die ursprünglichere Lesart. Demnach handelt es sich in den Sätzen 50,10a.b um zwei Fragen, die als Nominal- und Partizipialsatz formuliert sind: „Wer unter euch (ist) JHWH-fürchtig, wer hörend auf die Stimme seines Knechts?“¹³⁰ Beide Fragen stehen damit auf derselben Ebene: JHWH-fürchtig ist, wer auf den Knecht hört bzw. wer auf den Knecht hört, ist JHWH-fürchtig.

Die Partikel אֲשֶׁר in Jes 50,10c eröffnet einen neuen Sinnabschnitt. Das zeigt, dass in M nicht mehr von „euch / ihr“ die Rede ist, sondern generell von jemandem, der in Dunkelheit geht (הֹלֵךְ חֹשְׁכִים). Ergänzt wird das noch durch Satz 50,10d: Dort folgt der Aufruf an denjenigen, der in Dunkelheit und ohne Tageslicht ist, auf JHWHs Namen zu vertrauen

¹²⁵ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 142–145.

¹²⁶ Vgl. dazu vor allem Punkt 8.2 dieser Arbeit.

¹²⁷ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 153–154.

¹²⁸ Vgl. teils Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 102. Ekblad, Servant (1999), 131 sieht im Hintergrund von G eine jüdische Diasporagemeinde, die besonders von Jes 50,9c–11 direkt als Hörer angesprochen sein sollte. Es ist die Anweisung, dem prophetischen Autor und vor allem dem Verkündiger der Botschaft in der Synagoge der Diaspora aufmerksam zu folgen.

¹²⁹ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 427 und Ekblad, Servant (1999), 155.

¹³⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 102–103 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 84.

und sich auf seinen Gott zu stützen (יִבְטַח בְּשֵׁם יְהוָה וַיִּשְׁעֵן בְּאַלְהָיו).¹³¹ M ist ohne Emendationen verständlich, während G gerade in Jes 50,10e.f mit den Plural-Imperativen (πεποιθήσατε und ἀντιστηρίσασθε) einheitlicher formuliert; G zufolge bleibt eine Pluralgruppe direkt angesprochen (auch in Jes 50,10c: οἱ πορευόμενοι ἐν σκότει). Daher wird G als jüngere Lesart eingeschätzt.¹³²

הַן בְּלִכְּם קִדְחֵי אֵשׁ	11a	ἰδοὺ πάντες ὑμεῖς πῦρ καίεστε
מְאַזְרֵי זִיקוֹת	11b	καὶ κατισχύετε φλόγα
לְכוּ בְּאוֹר אֲשֶׁכֶם וּבְזִיקוֹת	11c	πορεύεσθε τῷ φωτὶ τοῦ πυρὸς ὑμῶν καὶ
בְּעֵרְתֶּם		τῆς φλογὶ ἧ ἔξεκαύσατε
מִיָּדֵי הַיְתֵה-זֹאת לְכֶם	11d	δι' ἐμὲ ἐγένετο ταῦτα ὑμῖν
לְמַעַצְבָּה תִּשְׁכַּבּוּן	11e	ἐν λύπῃ κοιμηθήσεσθε

Der markanteste Unterschied findet sich in Jes 50,11b: Die Herleitung des Partizips (מְאַזְרֵי) in M gestaltet sich schwierig, lediglich einen Zusammenhang mit „Brandpfeile“ (זִיקוֹת) muss es geben. Dieser Begriff kommt in der Form nur in Jes 50,11 vor. G liest als Äquivalent φλόξ „Flamme“.¹³³ Das liegt höchstwahrscheinlich daran, dass G danach suchte, mit den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten dem hebräischen Text gerecht zu werden.¹³⁴ In Bezug auf das Prädikat מְאַזְרֵי in Jes 50,11b schlägt Gesenius / Donner vor, den Text unter Orientierung an der Septuaginta und Peschitta in מְאַזְרֵי זִיקוֹת zu konjizieren und mit „[die ihr] Brandpfeile entflammt“ zu übersetzen.¹³⁵

Satz Jes 50,11e (לְמַעַצְבָּה תִּשְׁכַּבּוּן) ist keine Angabe, wie qualvoll wohl der Tod derer, die Feuer entzündet haben und in den Brand¹³⁶ ihres Feuers laufen, sein wird, sondern wagt schon den Ausblick in die Zukunft nach dem Tod, so dass es legitim erscheint, vom „Ort der Qual“ zu sprechen.¹³⁷ M darf auch in den Versen 10 und 11 bis auf die Konjektur in 50,11b als ursprünglichere Lesart gelten, die sehr sorgfältig formkritisch analysiert werden muss.

In dieser Texteinheit 3. GKL taucht immer wieder zu Beginn eines Satzes אֲדֹנָי יְהוָה auf (50,4a.5a.7a.9a), das wirkt als bewusste Strukturierung,¹³⁸ und nur in Jes 50,5a variieren die Lesarten. 1QJes^a liest an diesen Stellen statt JHWH Elohim (אלוהים) und G nur Kyrios, aber nur als Genitivattribut zur „Erziehung“ (ἡ παιδεία κυρίου).¹³⁹ Aus formalen

¹³¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 132–133. Dann braucht es auch nicht die Konjektur in der griechischen Variante „der Gott“, weil ursprünglich nur in Satz 50,10a.b „ihr / euch“ angesprochen sind, dann nicht mehr.

¹³² Vgl. Ekblad, Servant (1999), 159.

¹³³ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 112 zufolge kommt der Begriff noch in Sir 43,13 vor und steht dort parallel zum Blitz.

¹³⁴ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 160 und 162.

¹³⁵ Vgl. Gesenius / Donner, Wörterbuch (2013), 31 und auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2008), 103.

¹³⁶ אֹר „Brand“ statt „Licht“, G liest Licht, was im unpunktieren hebräischen Text auch identisch ist. Für Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 103 ist „Brand“ lectio difficilior und beizubehalten. „Licht“ ist ferner meist positiv konnotiert und hier steht es in Zusammenhang mit einer Unheilsankündigung, so dass es besser ist, der Lesart von M zu folgen.

¹³⁷ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 136. Dafür sprechen auch grammatikalische Hinweise, weil normalerweise „liegen, sich legen“ eine Ortsangabe braucht, die in Ijob 7,21 und Klgl 2,21 mit der Präposition לָ angegeben wird. Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 517. Für den ganzen Vers vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 84–85. Ekblad, Servant (1999), 164 zufolge ist das auch in G möglich, weil hier evtl. eine Verbindung zu Gen 3,17–18 geschaffen worden ist.

¹³⁸ Siehe dazu Literar- und Formkritik des 3. GKL in Punkt 5.3 und 6.3.

¹³⁹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 139. Er sieht in G hier einen deutlichen Vorverweis auf Jes 53,5, auf den Zweck des Leidens, der in M nicht so zum Tragen kommt, auch das spricht textkritisch für die ältere Lesart M. Einige griechische Handschriften nennen ein doppeltes κύριος, was als Angleichung an M wohl zu werten ist.

Gründen wird M als bevorzugte, ursprünglichere Lesart gewählt, obgleich unklar bleibt, was genau die anderen Textzeugen zu dieser Abweichung bewegt hat, denn in Jes 50,7a.9a sind die Lesarten wieder mit Jes 50,4a identisch. Möglicherweise wollten G und 1QJes^a durch ihre Varianten den Übergang vom Handeln JHWHs an seinem Lernenden zum Verhalten des Lernenden hervorheben.

Das zusammenfassende Ergebnis der textkritischen Analyse lautet schlicht: M bietet die ursprünglichere Lesart bis auf die Konjekturen in Jes 50,11b.

4.4 Textkritik des vierten Gottesknechtslieds

Das längste der vier GKL birgt in sich enorme textkritische Herausforderungen,¹⁴⁰ die an drei Stellen (52,14; 53,8d und 53,10c) nur unter Berücksichtigung von formalen Kriterien oder in Abwägung darüber, ob sich als plausiblere Alternative eine literarkritische Lösung anböte, bewältigen lassen.

Baltzer sieht in seinem Kommentar zu Jes 40–55 den griechischen Text Jes 52,13–53,12 von der Situation der jüdischen Gemeinde von Alexandria im 3. Jh. v. Chr. geprägt.¹⁴¹ Van der Kooji hat bereits beim 2. GKL auf dieses Phänomen aufmerksam gemacht. Hengel vermutet sogar, dass man beim griechischen Text des 4. GKLs eine konkrete Person aus der alexandrinischen Gemeinde mit der literarischen Figur des Gottesknechts in Verbindung gebracht hat.¹⁴² Möglicherweise verweist G auf einen konkreten Märtyrertod, evtl. auf den des Hohenpriesters Onias III., der in 2 Makk 4,1–2 erwähnt ist.¹⁴³ Berges entdeckt im griechischen Text des 4. GKLs darüber hinaus eine „eschatologische Perspektive, die sich im Heute der griechischen Übersetzung zu erfüllen beginnt“.¹⁴⁴

Ekblad zustimmend muss vorweggenommen werden, dass die Unterschiede zwischen G und M in Bezug auf Sprecher, Adressaten und Tempus erheblich sind.¹⁴⁵ Die schwerwiegendsten Divergenzen treten vor allem ab Jes 53,8 auf. Sie betreffen den theologischen Kern des ganzen Liedes; es gibt unterschiedliche Antworten auf die Fragen, wer für wen Schuld trägt, woher das Leiden kommt, ob der Knecht gestorben ist, welche Identität dieser Knecht hat, wie seine Zukunft aussieht, ob er eine Form der Rehabilitierung erfährt, und wie JHWH an seinem Knecht handelt.¹⁴⁶ Nach diesen einführenden, allgemeinen Vorbemerkungen erfolgt nun die versweise textkritische Diskussion.

הִנֵּה יֹשְׁבֵי עֲבָדַי	52,13a	ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου
יְרוּם	52,13b	
וְנָשָׂא	52,13c	αἰ ὑψωθήσεται
וְגָבַהּ מְאֹד	52,13d	καὶ δοξασθήσεται σφόδρα
כְּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלָיו רַבִּים	52,14a	ὄν τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σέ
בְּיַמֵּי מְרִאֵשׁ מְרִאֵהוּ	52,14b	

¹⁴⁰ Irsigler, Gott (2017), 73 beschreibt das 4. GKL als ein „textlich und motivlich [] sehr eigenständiges Gepräge.“

¹⁴¹ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 24.

¹⁴² Vgl. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 53 und 75–85. Allerdings meint er, dass einige griechische Übersetzungen durchaus auf Vorlagen aus dem Raum der südlichen Levante zurückgehen, also nicht per se in einer Diasporagemeinde entstanden sein müssen.

¹⁴³ Vgl. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 75 und 84–85 und Ekblad, Servant (1999), 172.

¹⁴⁴ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 340.

¹⁴⁵ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 168.

¹⁴⁶ Vgl. Sapp, Versions (1998), 171.

וְתָאֲרוּ מִבְּנֵי אָדָם	52,14c	πολλοί οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου
כִּן יִזָּה גּוֹיִם רַבִּים	52,15a	καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων οὕτως θαυμάσσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ
עָלְיוּ יִקְפְּצוּ מְלָכִים פִּיהֶם	52,15b	καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται
כִּי אֲשֶׁר לֹא־סִפֵּר לָהֶם	52,15c	καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν
רָאוּ	52,15d	συνήσουσιν
וְאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ	52,15e	
הִתְבּוֹנְנוּ	52,15f	

Es fällt auf, dass G in der Trias der „Erhöhungsverben“ (Jes 52,13b–d) für das erste hebräische Verb (יָרָו) „er wird sich erheben“ (Jes 52,13b) kein Äquivalent bietet.¹⁴⁷ *Lectio brevior* würde hier bedeuten, G den Vorzug zu geben. Doch muss beachtet werden, dass M steigernd und sehr durchdacht vorgeht; der Knecht wird sich erheben, dann erhöht werden und dann sehr erhaben sein. Es entwickelt sich eher der Verdacht, dass G eine Dopplung vermeiden wollte und stattdessen zwei Mal die Passivform der Verben verwendet hat (ὕψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται „er wird erhöht werden und viel Ruhm erlangen“).¹⁴⁸ Hermisson urteilt, dass G die Sätze 52,13b.c in einer Aussage zusammenfasst.¹⁴⁹ Somit ist davon auszugehen, dass M die ursprünglichere Lesart dieses Verses bietet.

Nachdem der Gottesknecht präsentiert wurde und seine Erhöhung erwartet werden darf, wird er G und M zufolge in Jes 52,14a direkt angesprochen (עָלְיוּ / ἐπὶ σέ). M wechselt in den folgenden Sätzen wieder zum enklitischen Personalpronomen der 3. P. m. Sg. Zudem verwendet M nur in Satz 52,14a die Satzform x-SK, während in Vers 13 und in Jes 52,15a.b x-PK-Satzformen vorherrschen. G liest in den ersten drei Versen des GKLs durchgehend die Zeitstufe Futur.¹⁵⁰ Nach der Lesart von G wird der Knecht in Jes 52,14 durchgehend in der 2. P. Sg. angesprochen.¹⁵¹ G ist sehr einheitlich, was auf eine gründliche Bearbeitung schließen lässt. Es ist jedoch anzunehmen, dass die Retrospektive von Vers 14 in M beabsichtigt ist, um die Diskrepanz zwischen der erniedrigten Position des Knechtes und der erwarteten Erhöhung deutlicher zu kennzeichnen.¹⁵²

Aufgrund der Satzeröffnung von Jes 52,14a mit בְּאֲשֶׁר, zieht dieser Satz eine nötige Ergänzung nach sich; es wird ein konsekutiver Zusammenhang eröffnet. Somit sind die

¹⁴⁷ Vgl. Duhm, *Jesaia HK* (1902), 355 und Hofius, *Septuaginta-Übersetzung* (1992), 108–109, der allerdings meint, dass der griechische Übersetzer zusammenfassend vorging, da häufiger zwei hebräische Ausdrücke in einem griechischen vereint worden sind.

¹⁴⁸ *Passivum divinum*; vgl. Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 76–77. Zum griechischen Lexem δοξάζω: G hat nach Ekblad, *Servant* (1999), 181–183 mit δοξάζω ein Verb gewählt, das eine Verbindungslinie zu Jes 49,3–5 legt. G führt also intertextuelle Exegese im Übersetzungsprozess durch. Hengel erkennt ein bewusstes Wortspiel zwischen δοξασθήσεται σφόδρα (52,13) und ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (52,14).

¹⁴⁹ Hofius, *Septuaginta-Übersetzung* (1992), 107–108 weist auch darauf hin, dass es in jüngeren griechischen Übersetzungen und Textausgaben, z. B. bei Origenes zu einer dreigliedrigen Ergänzung gekommen ist.

¹⁵⁰ Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 170 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 340.

¹⁵¹ Vgl. Hermisson, *Deuteriojesaja* (2011), 317.

¹⁵² Vgl. Höffken, *Das Buch Jesaja NSK.AT* (1998), 165. Ekblad, *Servant* (1999), 169–170 sieht diese Kontrastierung in G deutlicher ausgeprägt, was aber an der Umgestaltung von Vers 14 liegt, die in G auch eine jüngere Lesart ist. Für ihn ist in Vers 14 der gegenwärtig angesprochene Knecht ein Kollektivum.

Konjunktionen ׀ am Anfang von 52,14b und 52,15a zu beachten. Syntaktisch sind die beiden Verse 14 und 15 sehr eng miteinander verbunden.¹⁵³ G übernimmt diese Konjunktionen, doch die veränderte Zeitstufe Futur und die konsequente Verwendung der Personalpronomina in der 2. P. Sg. bestärken die Vermutung, dass G auch in Vers 14 den glatteren, stimmigeren Text als jüngere Lesart bietet.

Doch damit ist ׀ „über dich“ (52,14a) in M noch nicht geklärt. Diese einmalige direkte Anrede des Knechts irritiert. Die meisten antiken Textzeugen belegen „über dich“. Somit müsste unter textkritischen Gesichtspunkten an der ungewöhnliche direkte Anrede ׀ „über dich“ festgehalten werden.¹⁵⁴ Für E. Haag ist „über dich“ als störendes Element Anlass für eine literarkritische Aussonderung des ganzen Verses.¹⁵⁵ Dieses Phänomen als unmögliche Lesart zu disqualifizieren, ist nur bedingt als sinnvoller Lösungsvorschlag in Erwägung zu ziehen.¹⁵⁶ Jedoch entscheiden sich Janowski und Hermisson auf der Basis zweier hebräischer Handschriften und von Peschitta und Targum für die Lesart ׀ „über ihn“ und sie sind damit namhaften Vorgängern gefolgt.¹⁵⁷ Eine stichfeste Argumentation findet sich allerdings nirgends. Es gibt plausible Erklärungs- und Deutungsversuche für beide Lesarten: Scharbert schlägt vor, dass die direkte Anrede an Israel gerichtet sei: Dem individuellen Knecht ergeht es genauso, wie Du, Israel in seiner Entstellung als exiliertes Volk verachtet worden bist.¹⁵⁸ Denkbar ist, dass bewusst die direkte Anrede formuliert worden ist, um nach der in Aussicht gestellten Erhöhung darzustellen, dass JHWH gemeinsam mit seinem Knecht auf dessen Vergangenheit zurückblickt, der Knecht somit aber auch zum unbekanntem Publikum der JHWH-Rede zählt, der nur kurz in Vers 14 persönlich angesprochen wird.¹⁵⁹ Damit sollte eine besonders enge Beziehung zwischen JHWH und seinem Knecht zum Ausdruck kommen, die in allen anderen GKL offensichtlich ist.¹⁶⁰

Vor allem sollte der oben erwähnte, besonders von Berges betonte, enge Bezug von Satz 52,14a zu Satz 52,15a nicht vernachlässigt werden. Die Sätze 52,14b.c sind mit Steck als Parenthese zu werten,¹⁶¹ die den Hintergrundbericht schildern, dass das Entsetzen das menschenunähnlichen Aussehen des Knechts verstärkt hat. Beide Sätze 52,14a.15a drücken unter der Berücksichtigung der Zeitstufen Folgendes aus: „Wie sich viele über dich

¹⁵³ Vgl. Grätz, Botschaft (2004), 194 und 196–198 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 233–234.

¹⁵⁴ Hermisson, Deuterjesaja BK, (2017), 348 beurteilt das eindeutig als Abschreibfehler, da es seiner Meinung nach nicht möglich ist, dass ein so wohlüberlegter Text hier so einen „Fehler“ eingebaut hätte. Ein Wechsel der Personen beim Vergleich von Vergangenheit und Zukunft ist für ihn nicht denkbar. Berges, Jesaja 49–55 HThK (2015), 212–213 und 220 hingegen belässt „über dich“. Allerdings konkludiert er daraus, in Vers 14 eine Verfasserrede statt einer JHWH-Rede anzunehmen, was aber erst in der Literarkritik und Formkritik (Punkt 5.4 und 6.4) näher beleuchtet wird.

¹⁵⁵ Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 3.

¹⁵⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja (2011), 317.

¹⁵⁷ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 70 und Hermisson, Deuterjesaja (2011), 317. Vgl. aber bereits Duhm, Jesaja HK (1902), 355; Volz, Jesaja II (1932), 170; Elliger, Deuterjesaja (1933), 6.

¹⁵⁸ Vgl. Scharbert, Heilsmittler (1964), 208.

¹⁵⁹ Vgl. Volgger, Schuldopfer (1998), 478 und 486. Seine SchlussThese zu diesem textkritischen Fall lautet: „Über dich“ bezieht sich auf die Rezipienten des Textes, die sich angesprochen fühlen sollen und sich so mit dem Knecht identifizieren können, mit jemanden, mit dem JHWH durch sein Wort in Kontakt tritt. Vgl. teils schon Lindblom, Servant Songs (1951), 42.

¹⁶⁰ Vgl. teils Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 213. Der Knecht ist für JHWH so wichtig, dass er Mithörer der JHWH-Rede sei.

¹⁶¹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 26. Das übernimmt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 234. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 348–349 fügt hinzu, dass der Schwerpunkt auf den zweiten ׀ - Satz 52,15a liegt und es sich in der Tat bei der Erläuterung des Aussehens des Knechts um eine Art Parenthese handelt. Barthélemy, Critique (1986), 385–387 sieht es anders. Er fasst den ersten ׀ - Satz in Jes 52,14b als Zitat der Vielen auf, denn diese Sätze als Parenthese aufzufassen, erleichtere das Verstehen der Satzkonstruktion nicht.

entsetzt haben,¹⁶² so wird er jetzt viele Nationen erregen“.¹⁶³ Der Sprecher bleibt durchgehend JHWH, nur ist es ungewöhnlich, in einer solch engen konsekutiven Konstruktion einen formalen Adressatenwechsel vorzunehmen,¹⁶⁴ der besonders im Vergleich von Jes 52,14a und Jes 52,15b auffällt: 52,14a: עָלָיָהּ / 52,15b: עָלָיו. Aus syntaktischen Gesichtspunkten spricht mehr dafür, die in antiken Textformen nicht gut belegte Lesart עָלָיו „über ihn“ vorzuziehen.¹⁶⁵

Die Satzkonstruktion von Jes 52,14a–15a, die aus כְּאִשֶּׁר „gleichwie“ mit zweimaligen כִּן „so“ gebildet ist, muss in die textkritische Diskussion einbezogen werden. Hermisson ist der Ansicht, dass ein aufmerksamer Leser sehr wohl weiß, dass das erste כִּן, das einen Nominalsatz (53,14b) einleitet, nicht die zukünftige Folge von Satz 52,14a ist. Mit Ex 1,12 im Hintergrund könne Jes 52,14 und 52,15a so gedeutet werden: „Umso mehr sich viele über ihn entsetzten, desto entstellter war sein Aussehen im Vergleich zu Menschen, seine Gestalt im Vergleich zu Menschensöhnen, desto mehr (aber) werden sich viele Nationen erregen.“¹⁶⁶ G transportiert diese syntaktische Verbindung durch die durchgehende Tempuswahl Futur weniger gut. Da sich aber viele über den Knecht in der Vergangenheit entsetzt haben, wurde er einem Menschen auch immer unähnlicher, doch viele werden sich erregen. In einer solch durchdachten syntaktischen Konstruktion dennoch „über dich“ (52,14a) stehen zu lassen, ist problematisch. Daher wird hier die Textemendation in „über ihn“ (עָלָיו) aus syntaktischen Erwägungen gewählt und ansonsten M als die ursprünglichere Lesart angenommen. Die Entscheidung „über dich“ / „über ihn“ hängt nur daran, ob das enklitische Personalpronomen an der Präposition עַל ein ך oder ם ist; beide Buchstaben ähneln sich. Ein Lese- und Abschreibfehler bei den hebräischen Lesarten ist deshalb möglich.¹⁶⁷ Immerhin zeigt G wohl eine gewisse Irritation und bessert nach, indem durchgehend in Vers 14 die 2. P. Sg. direkt angesprochen bleibt.¹⁶⁸

Nach den Erläuterungen zum syntaktischen Zusammenhang von Vers 14 und 15 muss unbedingt die Verbdifferenz von Satz 52,15a diskutiert werden. In M findet sich das schwer verständliche יָזָה in Jes 52,15a. Wörtlich übersetzt hieße dieser Satz:

כִּן יָזָה גּוֹיִם רַבִּים

„So wird er viele Völker besprengen.“

נָזַה „besprengen“ ist ein Begriff, der vor allem in der Kultsprache (z. B. Lev 16,14–15) zu finden ist; er wirkt hier unpassend, zumal nicht genannt ist, mit welcher Flüssigkeit ein Besprengen vollzogen werden soll.¹⁶⁹ Außerdem hält es Delitzsch für unvorstellbar,

¹⁶² Das Verb שָׁמַם wird oft auch in der Bedeutung „verwüsten“ verwendet und meint daher oft die grausamen Folgen des Gottesgerichtes. Vgl. Kustár, Wunden (2002), 167.

¹⁶³ Die Erklärung dieser Lesart erfolgt gleich im Anschluss.

¹⁶⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 348. Auch aus diesem Grund entscheidet er sich für die Lesart „über ihn.“

¹⁶⁵ So liest auch Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 616. Vgl. auch mit ausführlicher syntaktischer Begründung Irsigler, Gott (2017), 81.

¹⁶⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 348–349.

¹⁶⁷ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 37.

¹⁶⁸ Bei Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 219–220 führt die textkritische Entscheidung pro „über dich“ zu einer literarkritischen Fragestellung, der er sich allerdings nicht ausführlich widmet, sondern einfach festlegt, dass in Jes 52,14 dann der Verfasser statt JHWH spricht. Mit G darauf zu beharren, dass die ursprünglichere Lesart „über dich“ lautete, ist nicht unproblematisch, zumal G ja konsequent Vers 14 umgestaltet und die Leserinnen und Leser auffordert, sich in die Rolle des Gottesknechts zu stellen, sich mit dieser Rolle zu identifizieren, um auch an der Erhöhung teilzuhaben. G bezieht sich da deutlich auf Jes 52,11: die dort Angesprochenen könnten identisch mit denen in Vers 14 sein. Vgl. Ekblad, Servant (1999), 178 und 183–184.

¹⁶⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja (2011), 318 und 350. Anders beurteilt es Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 214, der das Fehlen einer Flüssigkeit mit der metaphorischen Verwendung des Begriffs „besprengen“ begründet. Auch Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 103 meint, dass man durchaus eine

den Knecht in die Rolle eines reinen Priesters zu stellen, der hier kultisch, Sühne erbittend und erwirkend tätig wird.¹⁷⁰ Das hebräische Verb הָנִיחַ kann eine sekundäre Deutung sein, mit der dem Knecht eine gewisse rituelle Funktion zugesprochen worden wäre, sofern in Betracht gezogen wird, dass es Texte gibt, die unter dem Knecht JHWHs dezidiert einen Kultdiener verstehen.¹⁷¹ Doch war das die Idee von M? Duhm macht in der vierten Auflage seines Kommentars folgenden Vorschlag: Er stellt den ganzen Satz um und fügt zwei neue Verben ein:

„So wird er erglänzen vor vielen. Und erregen werden sich Völker um ihn.“¹⁷²

„Erregen“ leitet er vom griechischen $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ab. Hinsichtlich des Kriteriums der schwierigeren Lesart müsste allerdings M als ursprünglicher gelten. Baltzer hingegen meint, dass G eine Interpretation darstelle.¹⁷³ Diese Interpretation kommt – einer Überlegung von Hermisson zufolge – möglicherweise daher, dass G einen „Kontrastbegriff“¹⁷⁴ zum Verb in Satz 52,14a „entsetzen / entehren“ formuliert hat. Das Verb „besprengen“ in M ist kein Kontrastbegriff zu „sich entsetzen“. ¹⁷⁵ Die Frage lautet schlicht: Ist eher M oder G eine interpretierende Lesart? Bedenkenswert ist folgende Option: Möglicherweise liegt der Lesart von M Textverderbnis bzw. ein früher Schreibfehler zugrunde. 52,14a und 52,15a bilden einen engen syntaktischen Zusammenhang, so auch beim Subjekt: In Jes 52,14a ist das Subjekt „viele“, in Jes 52,15a nach der Lesart von G wie auch bei Konjektur des Verbs in M „viele Nationen“. Somit liegt nahe, nach einem anderen finiten Verb für Jes 52,15a zu suchen.

Es ist zwar Vorsicht bezüglich Rückübersetzungen vom Griechischen ins Hebräische geboten, doch in diesem speziellen Fall mag das erhellend sein. Schon 1890 beschäftigte sich Moore ausführlich mit dem Verb von Satz 52,15a (M: הָנִיחַ „er wird besprengen“, in G: $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ „sie werden staunen / in Staunen geraten“). Ihm ist besonders die schon erwähnte enge syntaktische Verbindung von Jes 52,14a und 52,15a wichtig, der ein starker inhaltlicher Bezug zugeordnet sein müsste. Wenn Jes 52,14a eben das Entsetzen Vierter über den Knecht aus der Vergangenheit benennt, darf erwartet werden, dass in der Fortsetzung dieses Satzes das Entsetzen entweder verstärkt wird, oder der Wandel mittels eines Gegenbegriffs erfolgt. So ringt er sich am Ende seines Aufsatzes dazu durch, יִרְגְּזוּ zu lesen.¹⁷⁶ Elliger greift Moores These in seiner Monografie von 1933 auf und erklärt,

kultische Terminologie mit Sühneaspekt als wahrscheinlicher annehmen sollte. Berges erläutert seine textkritische Entscheidung einige Seiten später in der Auslegung zu Jes 52,15a. Dabei bezieht er wie immer den literarischen Kontext mit ein, allerdings den, der für ihn passend erscheint. Vielleicht ließen sich für die Lesart der Septuaginta ebensolche literarischen Kontexte finden.

Doch zurück zu Berges' Argumentation unter Einbeziehung von Jes 52,11 und Klgl 4,15: Das zurückkehrende Volk sei Jes 52,15a zufolge in die Rolle der Kultdiener getreten, die nach Jes 52,11 auch nichts Unreines berühren dürfen. Die Golagemeinde kehrt zurück und die vielen Völker schauen zu (Jes 52,15), werden aber zugleich von der zurückkehrenden Gola gereinigt, d. h. die heimkehrende Gola macht alle anderen Völker rein. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 237.

¹⁷⁰ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 538.

¹⁷¹ Vgl. Formkritik, Semantik im 1. GKL, Punkt 6.1.3.

¹⁷² Vgl. Duhm, Jesaja HK (1922), 394. In der zweiten Auflage geht er noch von einem unruhigen in Erstaunen Geraten der Völker aus. Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 356. Dem ist eher zu folgen.

¹⁷³ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 504 und Ekblad, Servant (1999), 185 und 187. Vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 214.

¹⁷⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 318, Anm. 6.

¹⁷⁵ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 350–351.

¹⁷⁶ Vgl. Moore, On הָנִיחַ in Isaiah XII. 15 (1890), besonders 216–218 und 220–222. In seinem Aufsatz durchforscht Moore auch ausführlich arabische Wurzeln, kommt aber zum Urteil, dass die mögliche Verbbedeutung „aufspringen lassen“ nicht arabischer Herkunft sei (220). Am Ende (222) entscheidet er, dass doch G die bessere Lesart hat. Dem ist aus inhaltlichen und syntaktischen Gründen zuzustimmen doch bleibt textkritisch eine Ungewissheit bestehen, denn die bessere Lesart ist nicht zwangsläufig die ältere. Er schlägt auch eine Punktierung vor, doch hier liegt eine vormasoretische Lesart vor und

dass die griechischen Übersetzer folgende Form gelesen haben könnten: יִרְגְּזוּ. Man sollte also von einer ganz anderen hebräischen Verbwurzel als älterer Lesart ausgehen (רָגַז) und dieses Verb als „sich erregen“ verstehen.¹⁷⁷ Diesem Vorschlag folgen Hermisson¹⁷⁸ und Janowski.¹⁷⁹ Es ist sehr schwer, sich hier zu entscheiden. Vermutlich war aber für G nicht nur das Kontrastmotiv zu Jes 52,14a Anlass für ihre Lesart θαυμάζω „stauen“, sondern es muss einen weiteren Grund gegeben haben, der sich modernen Leserinnen und Lesern nicht mehr erschließt.¹⁸⁰ Hier hilft nur der Blick in den näheren Kontext: Könige verschließen ihren Mund (52,15b), das heißt, sie haben keinen Grund und auch kein Recht mehr zu sprechen.¹⁸¹ Dieses „ehrfürchtige Schweigen“¹⁸² ist dann wohl eine passende Reaktion auf Staunen, und somit kann inhaltlich G gefolgt werden und M nach Vorschlag Moores emendiert werden. Duhm und Elliger haben diesen Gedanken frühzeitig in ihren Kommentaren übernommen, Janowski konnte ihn bislang als Konsens etablieren: יִרְגְּזוּ „sie werden sich erregen“. Neuestens fragt Berges diesen Konsens an und entscheidet sich für die Lesart von M „so wird er viele Nationen besprengen“, weil die Lesart von G und eine Konjektur in יִרְגְּזוּ ihm zufolge eine lectio facillior darstellen. Doch der überlegte syntaktischen Bogen und der inhaltliche Kontrast von „entsetzen“ zu „sich (über etwas Wunderbares) erregen“ wird in dieser Diskussion stärker gewichtet.¹⁸³

Die Wahl der Zeitstufe Futur in den Sätzen 52,15d.f, passend zu Jes 52,15a.b, während G nur in den Sätzen 52,15c.e Aorist liest, ist als Vereinfachung zu werten, und verleiht den Aussagen eine eschatologische Perspektive.¹⁸⁴ M bietet mit den SK-Formen in Jes 52,5c–f die lectio difficilior und wird daher als ursprünglichere Lesart angenommen.

מִי הָאֲמִין לְשִׁמְעַתְנוּ	53,1a	κύριε τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν
וְזָרַע יְהוָה	531Pb	καὶ ὁ βραχίων κυρίου
עַל-מִי נִגְלָתָהּ	53,1b	τίμι ἀπεκαλύφθη
וַיַּעַל בֵּינוֹק לְפָנָיו	53,2a	ἀνηγγείλαμεν ¹⁸⁵ ἐναντίον αὐτοῦ ὡς
וְכַשְׂרָשׁ מֵאָרֶץ צִיָּה	53,2b	παιδίου
לְאַתְאָר לוֹ	53,2c	ὡς ῥίζα ἐν γῆ διψώσῃ

daher sollte keine Punctuation vormasoretischer Art konstruiert werden. Vgl. auch Hermisson, 4. Gottesknechtlied (1996), 9.

¹⁷⁷ Vgl. Elliger, Deuterocesaja (1933), 6 und 9.

¹⁷⁸ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 314 und 319.

¹⁷⁹ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 70 Anm. 19.

¹⁸⁰ Vgl. auch Ziegler, Untersuchungen (1934), 162–163.

¹⁸¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 352. Volz, Jesaja II (1932), 174 sieht darin ein Zeichen des besiegt Widerstands (Ps 107,42 oder Ijob 5,16), aber auch ein sprachloses, bewunderndes Staunen. Weniger nachvollziehbar ist die Deutung der Lesart G in den Versen 52,14–15 von Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 77. Er meint, dass das Entsetzen, Erstaunen der vielen Nationen und das Mund-Verschließen eine Gerichtsaussage sei.

¹⁸² Fischer, Das Buch Isaias (1939), 132 nach Mi 7,16 und Ijob 21,5; 29,9.

¹⁸³ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 70 Anm. 19 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 318–319. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 214 hält das nur für eine „Verlegenheitslösung“. Er spricht sich für ein „besprengen“ aus, da er Vers 14 in einem engen Bezug zu Jes 52,11 stehen sieht. Beim Auszug darf nichts Unreines berührt werden, das Israel, das heimkehrt in die heilige Stadt, übernimmt quasi eine priesterliche Funktion für die unreinen Nationen. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 236–237. IQJes^a belegt zwar eher M, doch geben Parry und Quimron im kurzen kritischen Apparat ihrer Edition an, dass ursprünglich wohl יִרְגְּזוּ stand.

¹⁸⁴ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 192.

¹⁸⁵ Die Göttinger Edition schreibt hier ἀνέτειλε μέν; notiert im textkritischen Apparat allerdings, dass fast alle griechischen Codices die oben angeführte Lesart bezeugen. Der Mehrheit wird hier gefolgt, denn die Lesart, die die Göttinger Edition bietet, erweckt den Eindruck, eine Rückübersetzung aus M zu sein.

וְלֹא הָדָר	53,2d	οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῶ
וְנִרְאָהוּ	53,2e	οὐδὲ δόξα
וְלֹא-מִרְאָה	53,2f	καὶ εἶδομεν αὐτόν
וְנִחְמְדָהוּ	53,2g	καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος
נְבֻזָה	53,3a	ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον
וְחִדְלֵ אִישִׁים	53,3b	ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους
אִישׁ מְכַאבוֹת	53,3c	ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὦν
וְיִדְוַע חָל	53,3d	καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν
וְכִמְסַתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ	53,3e	ὅτι ἀπέστραπτται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ
נְבֻזָה	53,3f	ἡτιμάσθη
וְלֹא חֶשְׁבָּנָהוּ	53,3g	καὶ οὐκ ἐλογίσθη

Sonderbar ist gleich zu Beginn von Vers 1 in G der Vokativ κύριε. Dieser ist als interpretierende Hinzufügung zu werten. Sie hatte wohl den Sinn, einen besseren Übergang von Jes 52,13–15 zur „Wir“-Rede, die mit Jes 53,1 beginnt, zu kreieren.¹⁸⁶ Ursprünglich ist die Lesart von G, die Gott als Adressaten der Rede festlegt, nicht.¹⁸⁷

In der letzten rhetorischen Frage (Jes 53,1b) gibt es eine kleine Differenz bei den Fragepartikeln: In G (τίμι ἀπεκαλύφθη) sind eher die Adressaten im Blick: „Wem wurde der Arm JHWHs offenbart?“. M (עַל-מִי נִגְלָתָהּ) „über wem hat sich offenbart?“ fragt nach dem, an dem sich Offenbarung gezeigt hat. Da man explizit schon bei G in Vers 14 bemerkt, dass die Leserschaft deutlicher als in M angesprochen wird, ist die Lesart von G auch in Jes 53,1b als jüngere Lesart einzuschätzen.¹⁸⁸

In Jes 53,2 gibt es kleinere Abweichungen, nennenswert ist nur Jes 53,2a mit ἀνηγγείλαμεν „wir verkündigten“, da sich hier G gravierend von den beiden zentralen hebräischen Textzeugen unterscheidet.¹⁸⁹

Zur Diskussion müssen die folgenden zwei Worte ἐναντίον αὐτοῦ „vor ihm her“ noch hinzugezogen werden. Diesen entspricht das Hebräische לְפָנָיו „vor ihm“. G lässt hier folgende Absicht vermuten: Erstens sollte passend zu „Herr“ in Jes 53,1a auch in Jes 53,2a deutlich gemacht werden, dass die „Wir“-Redner tatsächlich mit JHWH sprechen und ihm gegenüber signalisieren, was sie in Bezug auf ihre Beobachtungen des Knechts zu verkünden haben.¹⁹⁰ Das führt zur zweiten Beobachtung: Die in M bezeugte Präposition (לְפָנָיו) mit dem enklitischen Personalpronomen 3. P. Sg. evoziert die Frage, auf wen das Pronomen zu beziehen sei: auf den Knecht oder auf JHWH?¹⁹¹ G ist dabei nicht eindeutig,

¹⁸⁶ Zumindest als Rede an JHWH. Vgl. Kommentar Septuaginta Deutsch, 2666.

¹⁸⁷ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 357. Er vertritt die Ansicht, dass es nicht um eine Dokumentation des Schicksals des Gottesknechts gehe, sondern um dessen „wunderbare Wiederherstellung“. Vgl. zum Hinweis auf eine Gebetseinleitung Ekblad, Servant (1999), 194. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 320.

¹⁸⁸ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 196–198.

¹⁸⁹ Vgl. Sapp, Versions (1998), 190–191.

¹⁹⁰ Über den Grund für diese Abweichung von G in Satz 53,2a gibt Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 84 an, dass es wohl einen Abschreibefehler gab. Dem widerspricht Ekblad, Servant (1999), 199–200, der von intertextueller Exegese bei G ausgeht und hinter der Lesart von G die Aufgabe des Gottesknechts Israel als Zeuge für JHWH (Jes 12,4–5; 43,10) vermutet.

¹⁹¹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 201. Etwaige Änderungen in „vor uns“ ist eine Anpassung an den Kontext und nicht zu favorisieren. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 210–211 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 214. Anders Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 358–359.

die gewählte Präposition *ἐναντίον* könnte sogar auch temporal verstanden werden: vor ihm, d. h. vor dem Auftreten oder Erscheinen des Knechts.¹⁹² M kann hingegen kontextuell betrachtet nur „vor JHWH“ bedeuten.¹⁹³

Ansonsten fallen keine gravierenden Unterschiede in Vers 2 mehr ins Gewicht. Bei G ist lediglich noch festzustellen, dass die Parallelität der Sätze 53,2e–f und die in M daraus resultierende konsekutive Bedeutung von Jes 53,2e.g nicht gelesen wird. Daher fehlt der letzte Satz Jes 53,2g in G.¹⁹⁴ G bietet eine objektive Beschreibung des Aussehens des Knechts. M hingegen legt den Schwerpunkt darauf, dass das Aussehen des Knechts zu seiner Isolation geführt hat. Da nicht das schlechte Aussehen des Knechts im Lied weiter thematisiert wird, sondern die Reaktion der „Wir“-Gruppe breiter entfaltet wird, kann M als die Lesart angenommen werden, die die ursprünglichere überliefert hat.¹⁹⁵

Die textkritischen Differenzen in Vers 3 sind zwar, gemessen an dem, was noch kommt, marginal, zeigen aber auch, dass G eine interpretierende Übersetzung ist. G ist bemüht, die Zusammenhänge der Verse und der Redesituation stärker zu betonen. So wird von Vers 2 aus das Thema des schlechten Aussehens des Knechts nach Jes 53,3a hin (*ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον* „sondern sein Aussehen war verachtet“) übertragen.¹⁹⁶ M geht es hingegen in Vers 3 nicht allein um die Verachtung des Knechts aufgrund seines Aussehens, sondern um die generelle Verachtung seiner ganzen Existenz.

Jes 53,3g lautet nach M *וְלֹא חֲשַׁבְנָהוּ* „und wir achteten ihn nicht“. G setzt das Verb ins Passiv (*ἐλογίσθη*), während in M die sprechende „Wir“-Gruppe ihre Missachtung bekennt (*חֲשַׁבְנָהוּ*). Dieses Bekenntnis über das Verhalten der „Wir“-Sprecher kommt immer wieder in der Texteinheit vor, besonders in den Versen 2–4. Es ist die wichtigste Pointe von Vers 3, dass der Knecht nicht allgemein verlassen und verachtet worden ist, sondern explizit von den „Wir“-Rednern. Das umgeht G: Jes 53,3b lautet: *ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους* „verlassen von allen Menschen;“¹⁹⁷ M hingegen erwähnt explizit, dass „Er“ von den Sprechern verachtet worden ist.¹⁹⁸ So lautet das Urteil auch in Vers 3, dass in M die ursprünglichere Lesart zu finden ist.¹⁹⁹

<i>אֲכַז חֲלִינוּ הוּא נִשָּׂא</i>	53,4a	οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει
------------------------------------	-------	-------------------------------

¹⁹² Vgl. Textkritischer Apparat Septuaginta Deutsch.

¹⁹³ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 540, Duhm, Jesaja, HK (1902), 357–358. Vgl. auch Haag, Stellvertretung (1996), 8 und teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 320. Anders z. B. Marti, Jesaja KHC (1900), 347. Hermisson listet auf, welche Forscher den Vorschlag, das enklitische Personalpronomen der Präposition in die 1. P. Pl. zu ändern, vertreten haben. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 321, Elliger, Deuterjesaja (1933), 6–7 hat das z. B. vertreten. Dafür verändert er aber das enklitische Personalpronomen in Jes 53,1a, so dass es dort nicht mehr „unsere Kunde“ heißt, sondern „seine Kunde“. Diese Idee ist gut gemeint, aber leider kein legitimes textkritisches Vorgehen, weil es in diesem Schritt nicht darum gehen soll, Textreibungen durch neue Textvorschläge zu glätten.

¹⁹⁴ Vgl. teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 320.

¹⁹⁵ Dazu kommt noch die aufgelöste Metapher durch das griechische Äquivalent *παιδίον* „Kind“ des hebräischen Wortes *יָרֵךְ* „Sprössling“. Vgl. Ekblad, Servant (1999), 202.

¹⁹⁶ Vgl. Ziegler, Untersuchungen (1934), 77 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 321.

¹⁹⁷ Ekblad, Servant (1999), 207 ist der Auffassung, dass G hier eine Verstärkung ist, denn der Knecht wurde von allen verlassen. Doch in einer „Wir“-Rede ist eine solch generelle Aussage nicht immer als Verstärkung zu lesen. M betont besser, dass die „Wir“-Sprecher den Knecht missachteten, die in Kontakt mit ihm standen. Jes 53,3a.f sind Partizipien im Nifal-Stamm, somit handelt es sich um Partizipialsätze, die man nicht mit diversen Emendationsvorschlägen von finiten Verbformen und zusätzlichen Personalpronomina auflösen muss. Wenn 1QJes^a in Jes 53,3f die finite Form mit Suffix der 3. P. Sg. (*וּנְבוֹזָהוּ*) bezeugt, mag das daran liegen, dass noch eindeutiger ausgesagt werden sollte, dass der Knecht von den Seinen verachtet wird. Doch allein der Kontext lässt einem keine andere Wahl als zu verstehen, dass der Knecht verachtet wurde. Vgl. die Diskussion bei Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 322.

¹⁹⁸ Vgl. auch Kommentar Septuaginta Deutsch, 2667.

¹⁹⁹ Auch hier urteilt Ekblad, Servant (1999), 211, dass G konsequente Textbearbeitung ist.

וּמְכַאֲבֵינוּ	53,4Pb	καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται
סָבַלְםָ	53,4b	καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι
וְאַנְחֵנוּ חֲשַׁבְנָהוּ	53,4c	ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει
נְגִיעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה		

Mit **אָכַן** (Vers 4) wird ein Umschwung, der Höhepunkt des Bekenntnisses der „Wir“-Gruppe, eingeleitet.²⁰⁰ Die Krankheiten und Schmerzen des Knechtes sind nicht von ihm selbst verschuldet, sondern sind die Schmerzen und Krankheiten der „Wir“-Sprecher. Soweit bezeugt das auch G, mit dem entscheidenden Unterschied, dass G in Jes 53,4a וּלְיָנוּ „unsere Krankheiten“ mit τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν „unsere Sünden“ wiedergibt, was eine vorweggenommene Deutung von Krankheit als Sünde voraussetzt, die sekundär ist. Damit platziert G das Thema stellvertretendes Schuldtragen schon früher als M.²⁰¹

Zudem bietet G in den Sätzen 53,4a.b eine Tempusvariante: M bleibt konsequent in der Suffixkonjugation und stellt damit einen abgeschlossenen Sachverhalt dar, während G in Jes 53,4a.b ins Präsens wechselt, wofür nur ein Grund vermutet werden kann: G will bewusst das negative, bereits erlittene Schicksal des Knechts in der Schwebe lassen.²⁰² Es zeigt sich im späteren Verlauf des Textes mehrmals, dass G merkwürdig offen lässt, ob der Knecht tatsächlich schon gelitten hat und gestorben ist. Es wirkt, als wolle man das Ergehen und Wirken des Knechts präsenter lassen und nicht zu deutlich markieren, dass das 4. GKL M zufolge eigentlich nichts anderes ist als ein Nachruf über den Knecht.²⁰³

G vermeidet außerdem eine Aussage über die vermeintliche Ursache für das unschuldige Leiden des Knechts. M hingegen nennt diese Ursache in Jes 53,4c sehr deutlich: Leidensverursacher ist Gott.²⁰⁴

וְאַנְחֵנוּ חֲשַׁבְנָהוּ	καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι
נְגִיעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה	ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει
Und wir hielten ihn für einen Berührten, von Gott Geschlagenen und Gebeugten.	Und wir urteilten über ihn, dass er in Not, in Plage und im Elend sei.

Dafür dass M in Satz 53,4c אֱלֹהִים „Gott“ später hinzugefügt hätte, gibt es keinen Anhaltspunkt. Die Lesart von G bringt das Leiden des Knechts nicht mit Gott in Verbindung.

²⁰⁰ Vgl. z. B. Janowski, Stellvertretung (1997), 81. Mehr dazu in der formkritischen Analyse. G hingegen lässt **אָכַן** weg, betont aber stärker οὗτος „dieser“. Vgl. Ekblad, Servant (1999), 211–212.

²⁰¹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 212–214. Hier ist allerdings nicht davon auszugehen, dass die Übersetzung von „Krankheiten“ mit „Sünden“ auf die Vorliebe des Übersetzers für das Wort ἀμαρτία zurückzuführen ist. Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 70. Das hebräische Verb סָבַל, das in Jes 53,4Pb und 53,11d vorkommt, übersetzt G in beiden Sätzen unterschiedlich. Die Septuaginta Deutsch übersetzt Jes 53,4b περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται „er empfindet um unseretwillen Leid / Schmerzen“ in Jes 53,11d jedoch mit καὶ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει „unsere Sünden lädt er auf sich.“ Vgl. Kommentar Septuaginta Deutsch, 2669. Das spricht für eine nachbearbeitende Übersetzung im Fall von G.

²⁰² Vgl. Sapp, Versions (1998), 184–186. Sapp sieht hinter G sogar eher den Schwerpunkt, dass schon das Leiden ausreicht für das Schuldtragen der Vielen. Um den schuld-befreienden Effekt zu erhalten, ist der Tod nicht nötig. Davon geht auch die Lesart von M aus, doch zeigt M deutlicher, dass es um eine nachträgliche Reflexion eines Leidenschicksals, das tödlich endete, geht und das verdunkelt G.

²⁰³ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 137 versteht und urteilt den Verlauf des Textes ganz eindeutig: Bis Vers 10 hat die Existenz des Knechts in den Tod geführt.

²⁰⁴ Nur ganz knapp notiert die nicht unwesentliche Differenz Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 323, ohne sich dazu zu äußern. Mehr Aufmerksamkeit widmet er der Struktur der ersten beiden Sätze des Verses, was allerdings mehr formkritisch als textkritisch relevant sein dürfte. Ekblad, Servant (1999), 286 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 341 hingegen bestätigen diese Beobachtung und erkennen ebenso, dass göttliche Verantwortung bei der Verachtung, Isolation und dem Leiden in G verschwiegen wird.

Im Gegenteil: Hinter *κάκωσις* ist eine von Menschen verursachte Gewalttat zu verstehen, während der Ausdruck *מָעַן* vielmehr eine Reaktion („sich beugen“) auf einen Akt Gottes bezeichnet.²⁰⁵ M wirft mit diesem Satz (53,4c) nochmals einen Blick zurück in das bisherige Leben des Gottesknechtes. Krankheiten werden in diesem Kontext als eine Strafe Gottes für sündiges Verhalten und Handeln eines Menschen angesehen (TEZ)²⁰⁶. Die Lesart von G versucht bereits in Vers 4, die Not, die Krankheit, die Erniedrigung und das Leid des Knechtes als eine rein von Menschen verursachte Situation umzudeuten und damit theologisch zu entschärfen. G gelingt das in Satz 53,4c auch durch die Nominalisierung der in M notierten Partizipien: *αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει* anstatt *וּמְעָנָה נִגּוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים*, so dass die Frage nach dem verursachenden Subjekt in G gar nicht aufkommt.²⁰⁷ Aufgrund einer inhaltlich schwereren Lesart erhält M in Vers 4 den Vorzug als ursprünglichere Lesart.

Vers 5 ist textkritisch unauffällig, obwohl G das Leidenschicksal etwas weniger drastisch beschreibt: statt *מְחַלֵּל* „durchbohrt“ (53,5a) steht *ἐτραυματίσθη* „verwundet“, statt *מִדְּכָא* „zerschlagen“ (53,5b) *μεμαλάκισται* „er wurde krank“. G scheint bewusst harmlosere Äquivalente gewählt zu haben und ist somit als jüngere Lesart einzuschätzen.²⁰⁸

In Vers 6 zieht Satz Jes 53,6c größere Aufmerksamkeit auf sich:²⁰⁹

כָּלְנוּ כְּצֹאן תְּעִינוּ	53,6a	<i>πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν</i>
אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ	53,6b	<i>ἄνθρωπος τῆ ὁδῶ αὐτοῦ ἐπλανήθη</i>
וַיְהִי הַפְּגִיעַ בּוֹ אֶת עֹן כָּלְנוּ	53,6c	<i>καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν</i>

Dass G das Verb *πλανάω* „verirren“ zweimal verwendet,²¹⁰ fällt nicht wirklich ins Gewicht. Eine solche Betonung spricht allerdings für eine Nachbearbeitung und somit für eine jüngere Lesart.²¹¹

Zentral ist die Diskussion des Verbs in Satz 53,6c: Dieses Verb *פָּגַע* begegnet dem Leser / der Leserin nochmals in Jes 53,12f. Das hebräische Verb *פָּגַע* steht an beiden Stellen im Hifil-Stamm, das entsprechende griechische Pendant ist *παραδίδωμι* und steht in Jes 53,6c als aktive und in 53,12f als passive Form.²¹² Die Herausforderung besteht in der Bedeutungsambivalenz des hebräischen Verbs, das sowohl „flehentlich bitten“, aber auch „angreifen“ im Hifil-Stamm bedeuten kann. In der Ableitung aus dem Qal-Stamm „treffen“ kann es im kausativen Stamm auch mit „treffen lassen“ übersetzt werden, wie es sehr viele in der Forschung tun.²¹³ G hingegen scheint interpretierend vorzugehen, indem G in Vers 6 die „Wir“-Redner bekennen lässt, dass JHWH seinen Knecht für ihre Sünden hingegeben hat bzw. sogar ihren Sünden übergab.²¹⁴ In Jes 53,12 wird G zufolge ausgedrückt, dass er [der Knecht] um ihrer Sünden willen hingegeben bzw. ausgeliefert worden

²⁰⁵ Vgl. Sapp, Versions (1998), 176. Auch am Anfang von Vers 7 taucht diese Ungleichheit wieder auf. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 368–369.

²⁰⁶ Vgl. z. B. Janowski, Stellvertretung (1997), 67–68.

²⁰⁷ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 217.

²⁰⁸ Vgl. vor allem Ekblad, Servant (1999), 222 und Barthélemy, Critique (1986), 396.

²⁰⁹ Die Theorien, dass in Vers 6 ein poetischer Text in einen Prosatext übergeht, ist nicht wirklich textkritisch relevant, ein Objektanzeiger muss dazu kein Anlass sein. Vgl. diese Diskussion bei Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 323–324.

²¹⁰ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 323.

²¹¹ Auch bezüglich der Abweichung von G in Jes 53,6a.b, „wir irrten / wandelten“, sondern „ein jeder Mensch“ sind keine großen Diskussionen nötig. G konnte womöglich keine Subjektkombination von M „wir“ und „ein jeder“ ausdrücken. Vgl. Ekblad, Servant (1999), 224.

²¹² Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 333.

²¹³ Vgl. besonders Whybray, Thanksgiving (1978), 60.

²¹⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 341.

ist.²¹⁵ In Vers 12 vermeidet G mit der Passivform (παρεδόθη) die Wiederholung, dass die Initiative der Hingabe „für ihre Sünden“ (τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν) durch JHWH erfolgt ist. Das textkritische Urteil ist bei der Verbform in Jes 53,6c recht eindeutig: M wird gestützt durch 1QJes^a, und bietet die ursprünglichere Lesart des Verbs.

Es stellt sich allerdings im Vergleich von Jes 53,6c und 53,12f die Frage, warum die in M und 1QJes^a bezeugten Verbformen (53,6c: הִפְגִּיעַ, 53,12f: יִפְגִּיעַ) in ihrer Bedeutung differenziert werden. Das Verb פָּגַע kommt im AT überwiegend im Qal-Stamm vor, nur 6x im Hifilstamm, davon zwei Mal in Jes 53.²¹⁶ Nach Gesenius ist die Grundbedeutung des Verbs „auf oder an jemanden, etwas stoßen“.²¹⁷ Je nach Kontext und Satzkonstruktion weitet sich die Bedeutung: Bei Territorien, die nebeneinander liegen, bedeutet es „angrenzen“; bei Erzählungen von menschlichen Begegnungen lautet die Bedeutung „(sich) treffen“. Vollziehen sich diese Begegnung gewaltsam, bedeutet פָּגַע in Verbindung mit Verben des Tötens dann auch „niederstoßen“.²¹⁸

Bei Jes 53,6c fällt auf, dass das Verb zwei Objekte hat: וַיְהוֹה הִפְגִּיעַ בוֹ אֶת עוֹן כָּלֵנוּ „Und JHWH ließ ihn stoßen auf die Schuld von uns allen“ geht nicht, denn dann müsste „ihn“ Objektsuffix am Verb sein und עוֹן nicht mit nota accusativa, sondern auch mit בְּ-Präposition stehen. Daraus folgt, dass die Übersetzung „treffen lassen oder machen, dass etwas jemanden trifft“ hier genau passt. Grammatikalisch ist es die beste Lösung, wenn die Übersetzung, wie oben schon angegeben, lautet: „Und JHWH ließ ihn die Schuld von uns allen treffen“. Zur Ergänzung ist Ex 5,20 (Verb im Qal) heranzuziehen: וַיִּפְגְּעוּ אֶת־מֹשֶׁה וְאֶת־אַהֲרֹן „Und sie trafen Mose und Aaron“ ist hier die einzig sinnvolle Übersetzung. Mose und Aaron sind mit der nota accusativi eindeutig wie עוֹן in Jes 53,6c direkte Objekte. Steht dann wie in Jes 53,6c das Verb im Hifilstamm, folgt die Übertragung mittels „treffen lassen“. In Jes 53,6c kommt zusätzlich בוֹ „ihn“ dazu. Rein vom Befund der Konkordanz und einiger grammatikalischer Überlegungen ist für Jes 53,6c klar, dass es heißen muss: „Und JHWH ließ ihn die Schuld von uns allen treffen“.

In Jes 53,12f, dieser Vorgriff sei an dieser Stelle erlaubt, liegt eine andere Satzform vor (nicht x-SK, sondern x-PK) und es finden sich auch andere Präpositionen. Es muss also neu überlegt werden, ob hier die Übersetzung „treffen lassen“ passt. Satz 53,12f יִפְגִּיעַ וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ ist der einzige Beleg, in dem das Verb פָּגַע nicht mit בְּ, sondern nur mit לְ verbunden ist, was dann keine Gegenstände, sondern Personen als Objekt nach sich zieht: Jes 53,6c müsste so übersetzt werden: „Und für die Frevler wird er sich treffen lassen“. Doch die Grundbedeutung von פָּגַע lautet „auf jemanden oder etwas stoßen / treffen“; wörtlich „und für die Abtrünnigen ließ er sich stoßen / treffen“ – doch dann fehlt „auf wen oder was?“ Das bedeutet, eine andere Übersetzung ist in Erwägung zu ziehen. In Gen 23,8 findet sich das Verb im Qal in Verbindung mit לְ und בְּ. וַפְגַּעֵנִי לִי בְּעַפְרוֹן „Und tretet für mich ein bei Efron“. Es ist somit möglich, dass פָּגַע in Verbindung mit der Präposition לְ „eintreten für“ bedeutet, und das auch im Hifilstamm. Nur im Vergleich mit Jer 36,25, wo die Übersetzung „eintreten für“ nicht passt, sondern „drängend für jemanden bitten“, kam es womöglich zur Einschätzung, dass auch Jes 53,12f „bitten für“ bedeuten müsse, bzw. eine Kombinationslösung bieten müsse: „bittend für jemanden eintreten“.²¹⁹

Es ergibt sich folgendes Fazit: Jes 53,6c und 53,12f sind schwerlich mit anderen Sätzen, die das Verb פָּגַע enthalten, zu vergleichen, weil es besondere Konstruktionen sind. Die Bedeutungsvielfalt dieses Verbes innerhalb eines Kapitels aufgrund der außergewöhnlichen Verbindung mit Präpositionen anzunehmen, ist legitim: In Jes 53,6c lässt JHWH ihn die Schuld von uns allen treffen, und in Jes 53,12f wird der Knecht für die Sünder eintreten, was dann durchaus impliziert, dass das Eintreten für die Sünder auch bedeutet, immer wieder neu von der Schuld der Sünder getroffen zu werden. Spieckermann deutet die Verwendung desselben Verbs auch damit, dass das Tun und Wollen von Knecht und JHWH nahtlos ineinander greift. Er spricht von der „Willensgemeinschaft“²²⁰ beider. In der Logik des Zusammenhangs von Tun und Ergehen, der in Jes 53 jedoch verändert vorliegt, ist Jes 53,12f sehr gut verständlich. So kann präzisiert werden, wie der Knecht für die Abtrünnigen eintreten wird: Er tritt an ihre Stelle, um sich von der Strafe, die die Schuld

²¹⁵ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 342.

²¹⁶ Vgl. auch Hägglund, Isaiah 53 (2008), 78.

²¹⁷ Vgl. Gesenius, Wörterbuch (1921), 632–633.

²¹⁸ Vgl. teils Hägglund, Isaiah 53 (2008), 79.

²¹⁹ Hägglunds Auffassung, dass das Hebräische andere Verben für ein bittendes Eintreten eher verwenden würde, ist anzufragen. Zum einen geht es in Jes 53,6c.12f nicht um ein fürbittendes Eintreten. Anders als bei Abraham in Gen 18,16ff oder Mose in Ex 32,20ff, tritt der Knecht mit seinem Leiden in einen fremden TEZ ein, während Abraham und Mose nicht für andere leiden bzw. auch nicht gelitten haben. Zum anderen sind den historischen Verfassern wohl kaum Vorschriften zu machen, welche Verben sie eher hätten benutzen sollen. Vgl. aber Hägglund, Isaiah 53 (2008), 99–101.

²²⁰ Spieckermann, Konzeption (2001), 145.

der Sünder verursacht, treffen zu lassen, er tritt in den Tun-Ergehen-Zusammenhang der Sünder ein.²²¹

Das Objekt des Verbs פָּגַע ist M zufolge in Satz Jes 53,6c וְיִטְּ „Schuld“, in Satz 53,12f hingegen פְּשָׁעִים „Sünder“ / „Frevler“. G hat einheitlich an beiden Stellen τὰς ἁμαρτίας („die Sünden“). Lediglich das Possessivpronomen ist angepasst; in Jes 53,6c ἡμῶν „unsere“ und in 53,12f αὐτῶν „ihre“. Zusammenfassend wird wohl folgendes Urteil plausibel sein: G weist erneut die Tendenz zur Vereinheitlichung auf und bezeugt dabei teils eine inhaltlich-theologische Vereinfachung, da Jes 53,6c G zufolge auch so zu verstehen ist: „JHWH übergab ihn unseren Sünden“. Das heißt, nicht „JHWH ließ ihn die Schuld aller treffen“, sondern ließ „nur“ zu, dass der Knecht in die Sünden der anderen und deren Folgen involviert worden ist.²²² Wieder ist der provokanten Deutung des Leidens G zufolge die theologische Schärfe genommen, das spricht eindeutig gegen die Ursprünglichkeit von G.²²³

נָגַשׁ	7a	καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι
וְהוּא נִעְנָה	7b	
וְלֹא יִפְתַּח-פִּי	7c	οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα
בְּשָׂה	7d	ὡς πρόβατον
לְטֹבַח יוֹבֵל	7dR	ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη
וּכְרָחֵל	7e	καὶ ὡς ἄμνός
לְפָנַי גְּזוּיָהּ נֶאֱלָמָה	7eR	ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωτος
וְלֹא יִפְתַּח פִּי:	7f	οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ

G stellt hier erneut eine stärkere Verbindung der Aussagen her, indem ein kausaler Zusammenhang zwischen dem stummen Dulden des Knechts („er öffnete den Mund nicht“) und einer vorausgegangenen Misshandlung hergestellt wird (53,7a.c καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα „und weil dieser misshandelt wurde, öffnet er den Mund nicht“). Möglich ist der Septuaginta Deutsch und Ekblad zufolge aber auch, in G eine temporale Verbindung zu lesen: „Während er misshandelt worden ist, öffnet er den Mund nicht“ (Jes 53,7a.c).²²⁴ So bezeugt es M nicht. Stattdessen wird festgestellt, dass der Knecht misshandelt worden ist, zusätzlich noch gebeugt worden ist, bzw. sich beugte (reflexiv נִעְנָה), wozu G kein entsprechendes Äquivalent bietet. 1QJes^a bestätigt die Lesart von M.²²⁵ Wenn die beiden Repräsentanten der hebräischen Textform so zu verstehen

²²¹ Hägglund, Isaiah 53 (2008), 66 äußert zunächst einen wertvollen Gedanken: Der Autor verwendet gerade diese ungewöhnliche Formulierung, um zu vermeiden, dass Leserinnen und Leser hier einen sakralen Bezug zu einem Opferritus herstellen. Vgl. auch Whybray, Thanksgiving (1978), 60. Auf den Seiten 78 und 79 hingegen bietet Hägglund ein seltsames Argument; er ist gerade gegen die Übersetzung „eintreten für“ in Jes 53,12f, weil der Schlussvers ein Summary darstellt und daher nicht erwartet werden darf, dass im letzten Satz eine ganz neue Deutung des Leidens angesprochen wird. Das ist anzufragen: Kein Ausleger kann einem Autor vorschreiben, wann er die Pointe seines Textes setzt. Vielleicht sollte sie bewusst im letzten Satz am Ende einer Zusammenfassung der wesentlichsten Fakten platziert werden. Seine nicht ganz einleuchtende und nachvollziehbare Interpretation von Jes 53,12f läuft wohl auf die Aussage hinaus, die eher der Lesart von 1QJes^a näherkommt, dass sich der Knecht weiterhin mit Sündern trifft. Whybray, Thanksgiving (1978), 71–74 hingegen spricht sich für eine Übersetzung aus, die Jer 36,25 und Jer 15,11, also einem bittenden Eintreten, nahe kommt, oder für ein wirklich physisches Dazwischengehen, Intervenieren zugunsten von anderen Personen aus. Mit der Grammatik des TEZs gelesen erübrigen sich diese langwierigen Überlegungen und Bezugnahmen auf andere Stellen, denn im TEZ ist es möglich, in diesen Bogen von Tun und Ergehen einzutreten. Vgl. dazu ausführlich Punkt 8.2 dieser Arbeit.

²²² Vgl. teils Sapp, Versions (1998), 184.

²²³ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 341–342.

²²⁴ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 227.

²²⁵ Vgl. Hermisson, Deuterijosaja BK (2017), 324.

sind, dass der Knecht wirklich die Misshandlung „sich beugend“ hingenommen hat, dann wurde das in G weggelassen (Jes 53,7b), da das Hinnehmen der Misshandlung ausreichend in dem metaphorischen Vergleich und dem Schweigen des Knechts ausgedrückt ist. Somit ist wahrscheinlicher, dass M die ursprünglichere Lesart präsentiert.

Das Vertauschen der Tiere – in G zuerst das Schaf, dann das Lamm – fällt auf, ist inhaltlich aber nur insofern interessant, dass G sachlich schwierig ist: Mit Lamm verbindet man eher Opfervorstellungen, so dass „Lamm“ und „schlachten“ wie in M sehr gut zusammenpassen. Die Metaphorik in G greift das nicht mehr in dieser Klarheit auf, vielleicht wollte G diesen Opferbezug bewusst vermeiden, zieht somit aber das Problem nach sich, dass ein Lamm eigentlich nicht geschoren werden muss. Sinnvoller und stimmiger ist M, was aber auch eine nachträgliche logische Korrektur sein könnte. Allerdings ist bislang nur G als interpretierende Lesart in Erscheinung getreten,²²⁶ so dass auch dieser Fall pro M entschieden wird.

Massive Unstimmigkeiten zwischen M / 1QJes^a und G bestehen ab Jes 53,8, bis zum Ende der Texteinheit. Zwei voneinander völlig unterschiedliche Aussagen über den Knecht JHWHs und dessen Aufgabe sind die Folge.

מַעְצָר וּמִשְׁפָּט לְקַח	53,8a	ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη
וְאֶת־דָּוָרוֹ	53,8bP	τὴν γενεάν αὐτοῦ
מִי יִשְׁוּחַח	53,8b	τίς διηγῆσεται
כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים	53,8c	ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζῶη αὐτοῦ
מִפְּשַׁע עַמִּי נִגַּע לְמוֹ:	53,8d	ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον ²²⁷

In M werden „Drangsal“, „Haft“, „Unterdrückung“ am häufigsten als Übersetzung für עֲצָר angeboten, während מִשְׁפָּט dann dazu passend als „Gericht“ aufgefasst wird (Jes 53,8a). G hingegen bleibt dabei, dass מִשְׁפָּט nicht als „Gericht“,²²⁸ sondern wie in den vorhergehenden Liedern als κρίσις „Recht“ zu verstehen sei. Das ist zu berücksichtigen. M ist im direkten Vergleich zu G lectio difficilior, muss jedoch auch in seiner Bedeutung erklärt werden. Auf den ersten Blick könnte Jes 53,8a so verstanden werden, dass der Knecht aus seiner unterdrückenden Situation weggeführt worden sei, möglicherweise sogar im Sinne einer Rettung. Die masoretische Verbform קָחַת ist als passivum divinum zu deuten, so dass JHWH das Subjekt des Wegführens ist, während in G κρίσις „Recht“ das Subjekt der passiven Aoristform ἤρθη ist. G zufolge wird dem Knecht das Recht von Menschen aberkannt.²²⁹ Der kritische Vergleich mit der Lesart von G in Satz 53,8a hindert daran, M im Sinne einer Rettung zu missverstehen. So erhebt sich in den folgenden Sätzen

²²⁶ Ekblad, *Servant* (1999), 228 mutmaßt, dass „Schaf“ in G zuerst genannt wird, um einen engeren Bezug zu Vers 6 zu verdeutlichen.

²²⁷ Satz 53,8b inkl. Pendenskonstruktion wird textkritisch außen vorgelassen, da der Diskussionspunkt, ob Präposition oder Objektanzeiger (vgl. Elliger: *Textkritisches* [1972], 139), gemessen am inhaltlichen Ertrag dieser Aussage, zu viel Raum einnimmt: Ob nun „seine Generation, wer davon wird über ihn nachdenken?“ oder „bei seiner Generation, wer wird über ihn nachdenken?“ gemeint sei, ist inhaltlich nicht entscheidend. Denn sowohl G als auch M bezeugen, dass der Knecht von seiner Generation vergessen wird. D. h. sein Leiden zieht sich sogar über seinen physischen Tod hinaus: Er wird sogar ganz und gar vergessen. Vgl. Volz, *Jesaia II* (1932), 178.

²²⁸ Ganz anders Haag, *Botschaft* (1983), 198: Er liest in Jes 53,8 den finalen Untergang des Knechts im Gericht JHWHs. Ausführlicheres zur Verwendung des Begriffs מִשְׁפָּט „Rechtsordnung“ in den GKL vgl. Punkt 7.2.7.

²²⁹ Vgl. teils Sapp, *Versions* (1998), 177.

weiterer Widerstand gegen diese Rettungshypothese.²³⁰ Zudem bleibt in M eine Spannung: Wenn der Knecht aus „Haft“ / „Unterdrückung“ weggeführt wird, kann das immer noch positiv gedeutet werden. Dem widersprechen jedoch alle weiteren Aussagen über das Schicksal des Knechts. Entscheidend ist demzufolge die Deutung von מִשְׁפָּט: Es ist schwierig, מִשְׁפָּט im literarischen Horizont aller GKL ausgerechnet in Jes 53,8a als „Gericht“ aufzufassen. Wahrscheinlicher ist, dass der Knecht von der Rechtsordnung JHWHs weggeführt worden ist. Koole²³¹ bietet für diesen Satz einen bedenkenswerten Ansatz: Es ist die positive Rechtsordnung JHWHs, die Lebensgarantie des Knechts, aus der er weggenommen wird. Das ist durchaus plausibel, und das hat Folgen für die Deutung von עֶצֶר. Der Ausdruck „in Haft sein“ müsse nicht per se negativ bewertet werden, sondern könnte mit der Verwendung des Verbs עֶצֶר in 1 Sam 9,17 durchaus auch als ein „Schutzort“ verstanden werden: Aus dem schützenden Raum göttlicher Rechtsordnung wurde der Knecht weggeführt. G hat עֶצֶר als ταπείνωσις „Erniedrigung“ wiedergegeben, aber die Präposition מִן nicht als Richtungsangabe. Allerdings zeigt G an, dass es um das Lebensrecht, das der Knecht verliert, geht. Kooles Vorschlag ist berechtigt, und dem wird hier gefolgt. Der Knecht wurde weggenommen aus dem Schutzraum, den die göttliche Rechtsordnung ihm eigentlich eröffnet hatte. Die häufiger vertretene Deutung lautet hingegen, dass der Knecht nach einem Gericht, das ihn verurteilt, abgeführt wird.²³² Textkritisch lautet das Ergebnis: M kann als ursprünglichere Lesart gelten, wird allerdings mit dem Interpretationsaspekt versehen, dass der Knecht aus dem (geschlossenen) Schutzraum und aus der göttlichen Rechtsordnung, die er eigentlich hätte allen Nationen hinaustragen sollen (Jes 42,1.2.4), genommen worden ist.²³³

In Satz 53,8c liest M: כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ חַיִּים „denn er wurde abgeschnitten vom Land der Lebenden“, G ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ζωῆ αὐτοῦ „denn sein Leben wird aus dem Land genommen“. G macht aus dem Adjektiv חַיִּים, das Subjekt des Satzes. In diesem Fall ist M lectio difficilior und bietet so die ursprünglichere Lesart.²³⁴ Sapp ist der Auffassung, dass M hier zweifelsfrei den Tod des Knechts ausdrückt, G jedoch ausgerechnet hier unklar bleibt. G lässt offen, ob der Knecht aus seinem (gewohnten) Lebensraum genommen wird, oder nicht mehr zum Land der Lebenden gehört.²³⁵ Erst in Jes 53,8d stellt auch G klar, dass der Knecht in den Tod geführt worden ist. Auch das spricht für die Lesart von M in Jes 53,8c als ursprünglichere Lesart.

In Bezug auf Jes 53,8d ist mit Delitzsch zu urteilen, dass G den Sterbeprozess des Knechts bewusst anders als M beschreibt, und hierzu, anders als M und 1QJes^a, mit ἤχθη εἰς θάνατον

²³⁰ Jes 53,8 ist nicht im Sinne von 2 Kön 2,10 (Elijas Wegnahme) oder Gen 5,24 (Henochs Aufnahme in den Himmel) zu verstehen. Es handelt sich in Jes 53 um keine Rettung ohne Tod, aber auch keine im Tod / aus dem Tod. Vgl. Whybray, Thanksgiving (1978), 100.

²³¹ Vgl. Koole, Isaiah (1998), 303–305.

²³² Volz, Jesaja II (1932), 178 verweist auf Spr 24,11, dort steht das Verb für die Abholung zur Hinrichtung. Vgl. auch Fischer, Das Buch Isaias (1939), 135. Rettung impliziert hingegen eher Duhms Übersetzung „aus Drangsal und Gericht würde er entrückt“. Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 362. Er entscheidet sich für dieses Verständnis aufgrund der Präposition מִן. Schon Delitzsch, Jesaja (1879), 547 ging aber davon aus, dass der Knecht nicht entrückt wird, sondern hingerafft wird. Vgl. auch Janowski, Stellvertretung (1997), 71 Anm. 27.

²³³ Driver, Isaiah (1968), 94 vertritt diesen Ansatz auch schon. Er verweist dazu auf das arabische Wort ʿuṣru(n) „Zufluchtsort“.

²³⁴ Ekblad, Servant (1999), 234 ist der Ansicht, dass G im Gegensatz zu M klarer zum Ausdruck bringt, dass der Knecht sein Leben verliert. Diese These trifft auf Satz 53,8d zu, aber nicht auf andere Sätze des griechischsprachigen Textes des GKLs.

²³⁵ Vgl. Sapp, Versions (1998), 177.

eindeutig das Lexem „Tod“ verwendet.²³⁶ G liest: ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον „von der Gesetzlosigkeit meines Volkes wurde er in den Tod geführt“. Diese Lesart ist zu beachten, gerade weil die hebräischen Textzeugen diffizile Lesarten bieten.

Zunächst ist zu klären: Ist wirklich „mein Volk“ (יְמִי / τοῦ λαοῦ μου) zu lesen? Die Lesart „mein Volk“ führt zwangsläufig dazu, ab Vers 8 JHWH als Sprecher anzunehmen, was G im folgenden Vers 9 auch übernimmt, in Vers 10 und 11 dann aber nicht mehr.²³⁷ Nicht so M: Da gibt es bis auf das enklitische Personalpronomen bei יְמִי keinen Anlass, einen Sprecherwechsel zu JHWH anzunehmen. Im hebräischen Schriftbild hängt die Entscheidung „sein Volk“ (וְיָמִי) oder „mein Volk“ (יְמִי) lediglich in einer Verlängerung des Jod-Zeichens (י) zum Waw-Buchstaben (י).²³⁸ 1 QJes^a ist uneindeutig: In 1 QJes^a wirken die letzten vier Worte des Verses, als wenn sie ein anderer Schreiber notiert hätte.²³⁹ Man kann allerdings dort an besagter Stelle ein enklitische Personalpronomen der 3. P. Sg. lesen. Doch die Editoren der hier verwendeten Textausgabe sind sich selbst nicht einig.²⁴⁰ Gemeinsam ist in den Repräsentanten der hebräischen Textzeugen (M und 1 QJes^a) jedoch, dass in Vers 8 noch keine durchgehende JHWH-Rede beginnt, und das spricht für die Lesart „sein Volk“.²⁴¹ Andere Folgerungen zieht Berges: Er nimmt das textkritisch gut belegte „mein Volk“ zum Anlass, um mit Jes 53,8d zu begründen, dass ab Vers 7 eine prophetische Stimme spricht, die dann „mein Volk“ sagen kann, da sie sich mit der Gemeinschaft Israels solidarisiert.²⁴² Die weiteren Analyseschritte können erst genauer zeigen, wie zu entscheiden ist. Trotz der überwiegenden Mehrzahl von Textzeugen, die „mein Volk“ lesen,²⁴³ sei sich hier unter Vorbehalt für „sein Volk“ ausgesprochen. Da die Lesart „mein Volk“ dann zwingend eine literarkritische Lösung braucht, die unpräzise bleibt und für die es neben diesem pronominalen Bezug keine weiteren zwingenden Anhaltspunkte gibt, wird hier eine textkritische Emendation gewählt, da ein Abschreibfehler, der konsequent kopiert worden ist, wahrscheinlich ist. Nicht zu vernachlässigen ist ein inhaltliches Detail: Mit M kann hier eine zweifelsfreie Identifizierung der „Wir-Gruppe“ als „mein Volk“ – die engsten Verbündeten und Zeitgenossen des Knechts – vorliegen.²⁴⁴

²³⁶ Delitzsch, Jesaja (1879), 547–549 meint, dass der Knecht sterbend aus der Bedrängung und Verfolgung durch Menschen hinweggenommen wird, der Tod ihn davon befreit, was aber nicht als Rettung zu verstehen sei, denn noch ist der Tod keine Rettung, sondern der Schlag Gottes.

²³⁷ Vgl. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 77–78.

²³⁸ Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 387.

²³⁹ Van der Kooij, Textzeugen (1981), 94 merkt an, dass 1 QJes^a nur von einem Schreiber abgefasst worden ist, es aber einige Zusätze und Korrekturen gab.

²⁴⁰ Vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 214.

²⁴¹ Die Konjekturen nach 1 QJes^a halten für sinnvoll und richtig: Jeremias, יְמִי (1972), 42, Sapp, Versions (1998), 190 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 326. Elligers Vorschlag kann hier nicht gefolgt werden. Vgl. Elliger, Textkritisches (1972), 138–140. Er vertritt die Ansicht, man müsse „aufgrund unserer bzw. ihrer Sünden“ lesen, von Volk stehe da gar nichts, es handle sich ursprünglich um eine Pluralform „Sünden“. So auch Westermann, Jesaja ATD (1966), 205.

²⁴² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 257. Aus textkritischen Gesichtspunkten klingt Berges' Entscheidung korrekt, nur führt diese Lesart dann unweigerlich zu literarkritischen Fragestellungen, und wer hier einen unmarkierten Sprecherwechsel festlegt, tut das auf einer unsicheren Textbasis, denn ein Abschreibfehler, der bei G immerhin möglicherweise zu einer konsequenten Transformierung der Verse 8 und 9 geführt hat, ist ganz und gar nicht auszuschließen. Eine weitere Möglichkeit, „mein Volk“ als unproblematische Lesart stehen zu lassen, wäre auch der Vorschlag von Barthélemy, Critique (1986), 391 und 399. Er ist der Auffassung, dass Jes 53,1–10 das Zeugnis der in Jes 52,15b vorkommenden Könige sei, und diese könnten dann von „meinem Volk“ sprechen. Nur lässt ein prophetischer Autor fremde Könige wirklich von יְמִי sprechen – ein Begriff, der in Deuterjesaja meist immer Israel bezeichnet?

²⁴³ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 214–215. Einen ganz anderen Gedanken bringt Blum, Gottesknecht (2009), 148 ein, der von einem ursprünglichen Plural ausgeht und liest: „wegen der Verbrechen von Völkern ist er getroffen.“ Dabei lässt er das schwierige letzte Wort des Satzes weg, was nicht unbedingt vertrauenswürdig ist, dieser Textemendation zu folgen.

²⁴⁴ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 239.

Vielleicht war dem Verfasser nur wichtig, hier deutlich zu machen, wer die „Wir“-Redner sind und wer für den Tod des Knechts verantwortlich ist: Es sind die Nächsten des Knechts, Personen aus JHWHs erwähltem Volk. Die Konsequenzen dieser Identifizierung sind dann nicht bedacht worden, zumindest nicht in M, wohl aber in G allerdings in der Folge, Vers 8 als JHWH-Rede zu gestalten.²⁴⁵ Allerdings ist hier sowohl G als auch M zu verbessern.

Textkritisch relevant sind die zwei Worte, die in M auf „mein bzw. sein Volk“ folgen: $\text{לְמוֹ} \text{נָגַע}$. M liest das Substantiv נָגַע „Schlag / Plage“ und die Präposition לְ möglicherweise mit einer Sonderform des enklitischen Personalpronomen der 3. P. Pl. (לְמוֹ), wobei 1QJes^a M bestätigt, doch beide könnten auch das Personalpronomen singularisch auffassen.²⁴⁶ Demnach wäre Jes 53,8d M zufolge ein Nominalsatz: „wegen der Sünde seines (nach 1QJes^a) Volkes (war) Plage für sie, bzw. für ihn“. Wie kommt es dann aber zur Lesart von G in Satz 53,8d? Nur aus der präzisierenden Übersetzung von Jes 53,8a und 8c? Das ist unwahrscheinlich. Es ist denkbar, dass die griechischen Übersetzer in Satz 53,8d ein an לְמוֹ angefügtes ת in ihrer hebräischen Vorlage gelesen haben, was somit auch die Lesart von G „εις θάνατον“ erklären kann.²⁴⁷ In 1QJes^a zeigt sich noch eine relevante Beobachtung: Statt eines Nomens נָגַע steht dort die Verbform SK-Form im Pual-Stamm נִגַּע . Damit wäre „geschlagen / getroffen zum Tod“²⁴⁸ eine plausible Möglichkeit, wie der ursprünglichere Text wohl gelautet hat.²⁴⁹ Es erscheint in der Tat die wahrscheinlichste Lösung, Emendationen in Richtung der Lesart von G vorzunehmen, die allerdings „ein Annäherungsversuch“²⁵⁰ an die ursprünglichere Lesart bleibt. Ein wichtiger Bedeutungsunterschied besteht weiterhin darin, ob der Knecht aufgrund der Sünde seines Volkes (möglicherweise von JHWH) mit Tod geschlagen wird (die hier vertretene Lesart), oder ob er von den Sünden (also auch von den Sündern) in den Tod getrieben wird (so G). G zeigt damit wie schon in Satz 53,6c die Strategie einer theologischen Vereinfachung. G meidet es, JHWH eine direkte Aktivität am Leiden und Tod des Knechts zuzuschreiben, und bestärkt die Aussage, dass die Gesetzlosigkeit des Volkes die Hauptursache des Leidens ist. Die ursprüngliche Lesart von Jes 53,8d basiert stark auf der Lesart 1QJes^a mit einer Ergänzung in Anlehnung an G: לְמוֹת .

G zeigt fortführend in Vers 9 eine gezielte Nachbearbeitung. Die Variante des Verbs δῶσω „ich werde geben“ in Jes 53,9 geht wohl auf Jes 53,8d „meines Volkes“ zurück. G lässt ab Vers 8 JHWH als Sprecher auftreten. Doch nicht allein die Umgestaltung als JHWH-Rede führt zu einem ganz anderen Aussagegehalt von Vers 9 in G: Dieser lautet übersetzt: „Und ich werde die Schlechten anstelle seines Grabes geben und die Reichen anstelle seines Todes, weil er keine Gesetzlosigkeit getan hat und kein Trug in seinem Mund gefunden wurde.“²⁵¹ Der Satz nach der Lesart von M sei gleich gegenübergestellt: „Und er / es / man setzte bei Verbrechern sein Grab, und bei Reichen war er in seinem Tod, obwohl

²⁴⁵ G kombiniert „mein Volk“ mit „Gesetzlosigkeit“, beides zusammen steht immer im Kontext des Bundes- und Treuebruches des Volkes. Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 235.

²⁴⁶ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 326 und 388. Er weist auf einen nicht uninteressanten Aspekt hin: In der Handschrift 1 QJes^a sind in Vers 8 einige Worte von einer anderen Hand nachträglich dazugeschrieben worden (Anm. 21). 1QJes^a wird allerdings auch durch 4QJes^d bestätigt. Ulrich, *Qumran Scrolls* (2010), 435.

²⁴⁷ Vgl. Elliger, *Textkritisches* (1972), 139–140; Sapp, *Versions* (1998), 177; Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 326–327.

²⁴⁸ Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 8.

²⁴⁹ Vgl. Duhm, *Jesaia HK* (1902), 362. Vgl. auch Volz, *Jesaia II* (1932), 171, wie auch Elliger, *Deuterocesaja* (1933), 7 und *Textkritisches* (1972), 140.

²⁵⁰ Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 387. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 215 hält diese Rekonstruktionen, bzw. Annäherungen verschiedener Lesarten für fraglich, da eine solche Konstruktion im Hebräischen sonst nicht vorkommt.

²⁵¹ Vgl. auch Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 264–265.

er kein Unrecht getan hat und kein Betrug in seinem Mund war.“ Satz 53,9d kann bei der Textkritik außen vor gelassen werden,

וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ	53,9a	καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ
וְאֶת־עֲשִׂיר בְּמִתּוֹ	53,9b	καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ
עַל לֹא־חָמַס עָשָׂה	53,9c	ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν
וְלֹא מְרָמָה בְּפִיו	53,9d	οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ

G folgend entsteht der Eindruck, dass JHWH verspricht, dass er den Knecht vor dem Tod bewahren will (δώσω ist Futur in Jes 53,9a, M liest wa-PK 3. P. Sg.). Nicht der Knecht wird ins Grab und in den Tod gegeben, sondern die Schlechten (τοὺς πονηροὺς) und die Reichen (τοὺς πλουσίους) werden anstelle seines Grabes und Todes gegeben.²⁵² In dieser Aussage bleibt vieles unklar: So drückt sie nicht eindeutig aus, dass der Knecht, da (ὅτι) er kein Unrecht begangen hat, möglicherweise gar nicht ganz in den Tod geführt wird. Vers 9 scheint in der Lesart nach G Vers 8 zu relativieren. G erwähnt so indirekt eine Form der Rechtfertigung des Knechts. JHWH wird gerecht handeln: Wenn die Schlechten und Reichen ins Grab kommen, trifft es die Richtigen eben anstelle des gerechten und unschuldigen Knechts.²⁵³ Die Konjunktion ὅτι, mit der G einen Kausalsatz anstatt des Konzessivsatzes in M formuliert, ist neben der griechischen Präposition ἀντὶ entscheidend.²⁵⁴ In Jes 53,9a und 53,9b wird אֶת nicht als nota accusativa erkannt, denn es stand zumindest in Jes 53,9b bei 1QJes^a עם, also dezidiert die Präposition „mit / bei“.²⁵⁵ Dass ἀντὶ in G als Ersatzpräposition eingeführt wurde, ist also unwahrscheinlich, da es für „mit“ andere griechische Präpositionen gibt. Es handelt sich somit bei ἀντὶ demnach um eine gezielte Veränderung. M ist trotz einiger Übersetzungsprobleme in Einem eindeutig: Der Knecht wird über seinen Tod hinaus als Frevler behandelt, ein ehrenvolles Begräbnis bleibt ihm verwehrt. Es ist das schmachvollste Lebensende, das ein Mensch haben kann. Gerade dieses schändliche Ende des Knechts wird in G kommentiert. G bietet zweifellos eine interpretierende Lesart.²⁵⁶

In Bezug auf die Verbform (Jes 53,9a) und die Suche nach dem zugehörigen Subjekt der Handlung bedarf es noch eines Nachtrags. G liest, wie schon erwähnt, 1. P. Sg., was dann bedeutet, dass JHWH das Subjekt dieser Tat ist, 1QJes^a hat ziemlich sicher 3. P. Pl (וַיִּתֵּן), während M 3. P. Sg. (וַיִּתֵּן) liest, was dann vielfach zu einer passiven Übersetzung führt, weil der Knecht sich selbst sein Grab kaum setzen könne. Inhaltlich sinnvoll mag die Lesart von 1QJes^a sein, sie legt allerdings nicht exakt fest, wer als Subjekt identifiziert werden könne. Ziel war es vermutlich, keine konkrete Person als Subjekt zu haben.²⁵⁷ Wenn allerdings in Vers 6 ausgedrückt ist, dass JHWH seinen Knecht die Schuld aller treffen ließ, erschiene es möglich, dass JHWH auch das Subjekt von Satz 53,9a sei,²⁵⁸ die gesamte Rede aber immer noch von der „Wir“-Gruppe ausgesprochen wird. Nicht

²⁵² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 341.

²⁵³ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 238.

²⁵⁴ Vgl. Sapp, Versions (1998), 178. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 78 postuliert, dass G den Gerichtsaspekt über Frevler und Reiche mehr betonen und in den Vordergrund stellen möchte als den Stellvertretungsaspekt.

²⁵⁵ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 327.

²⁵⁶ Vgl. Sapp, Versions (1998), 178–179.

²⁵⁷ Vgl. Elliger, Textkritisches (1972), 140–141, Hägglund, Isaiah 53 (2008), 40 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 327.

²⁵⁸ Davon geht zumindest Baltzer, Erhöhung (1994), 51 und Deutero-Jesaja KAT (1999), 526–527 aus.

ausgeschlossen ist ferner, dass sich die Verbform von M in Jes 53,9a auf das in Satz 53,8d erwähnte Volk bezieht: „Es gab bei Verbrechern sein Grab“,²⁵⁹ was inhaltlich wohl auch der Lesart von 1QJes^a entgegenkommt. In beiden Lesarten wären die „Bestatter“ unter dem Zeitgenossen des Knechts zu suchen.²⁶⁰ Es spricht sehr viel dafür, dass genau das die Intention der Sätze Jes 53,9a.b ist.

Als ursprünglichere Lesart wird hingegen der Plural *πλουσίους* (Jes 53,9b) in G gewertet, da der Plural auch in 1QJes^a zu finden ist (עשירים) und besser in den Parallelismus von Verbrechern (את־רשעים) und Reichen (את־עשירים) passt.²⁶¹ Trotz zahlreicher Vertreter, die eine Konjektur von „Reiche“ in „Übeltäter“ vornehmen wollen, kann textkritisch von Lesart „Reiche“ nicht abgewichen werden.²⁶²

Somit muss konstatiert werden, dass M in Vers 9 die ursprünglichere Lesart überliefert, bis auf Satz 53,9b. Dieser bedarf noch einer Erklärung.

Besonders klärungsbedürftig ist der Plural von בְּמִתּוֹ in Jes 53,9b. Janowski²⁶³ und Hermisson²⁶⁴ wählen eine Textemendation aufgrund der Parallelität zu Jes 53,9a: Dort ist vom Grab die Rede, was dann in Jes 53,9b bedeuten könnte, dass hier das Lexem בְּמִתּוֹ eher als בְּמָתוֹ „sein(e) Grabhügel“, nach Elliger dezidiert Singular „sein Hügel“²⁶⁵ zu lesen sei, um einen angemessenen Parallelbegriff zu „sein Grab“ zu haben.²⁶⁶ Der passende Parallelbegriff wäre „in seinem Tod“ aber auch, was wohl G gelesen hat: τοῦ θανάτου αὐτοῦ „in seinem Tod“. Wird eine Konjektur in Richtung „Grabhügel“ vorgenommen, könnte mit gleicher Legitimität und Plausibilität diese aber auch in Richtung „in seinem Tod“ durchgeführt werden.²⁶⁷ G ist aus einer hebräischen Vorlage בְּמָתוֹ

²⁵⁹ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 169–170.

²⁶⁰ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 495. Er gibt der Qumranlesart den Vorzug.

²⁶¹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 239.

²⁶² Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 527. Vgl. auch zur Diskussion Elliger, Textkritisches (1972), 141–142. Die ganzen Vorschläge der Korrektur, bis zur Verbesserung in Übeltäter (Vgl. Elliger, Deuterjesaja [1933] 7 und nochmals vehement aufgegriffen von Westermann, Buch Jesaja ATD [1966], 205), also einer Worttrennung, beruhen darauf, so ein Verdacht – dass sich einige Exegeten wohl damit schwer tun, dass Frevler und Reiche hier synonym gebraucht werden. Vgl. Mi 6,12; 17,11. Vgl. hier Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 626–627. Diese kritische Pointe des Textes ist beizubehalten, zumal die zentralen Textzeugen „Reiche“ bzw. „ein Reicher“ überliefert haben. Für Delitzsch, Jesaja (1879), 550 war diese Bedeutung klar, bei Reichen ist Lasterhaftigkeit immer mit konnotiert, gepaart mit Hartherzigkeit und Dekadenz. Besonders deutlich spricht sich Fischer, Das Buch Isaias (1939), 136 dafür aus, keine Textänderungen an diesem Satz 53,9b vorzunehmen.

²⁶³ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 72 Anm. 32 und 33. Er vertritt auch die Konjektur von „Reicher“ zu „Übeltäter“.

²⁶⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 315 und 328.

²⁶⁵ Vgl. Elliger, Textkritisches (1972), 142–143. Vgl. auch Duhm, Jesaja HK (1902), 363.

²⁶⁶ Zur genaueren Diskussion der Übersetzung von בְּמִתּוֹ vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 393. Delitzsch, Jesaja (1879), 551 kennt die Diskussion, hier Grabhügel zu lesen, findet aber, dass das Lexem sonst an keiner anderen Stelle für Grabhügel steht. Ferner ist Folgendes zu berücksichtigen: Eine Grabstätte des Knechts eröffnet die Option seiner Verherrlichung, da er immerhin ein Grab habe, wenn auch bei Verbrechern. Die Sätze 53,9a.b drücken jedoch vor allem das schändliche Begräbnis und die Fortsetzung der Isolation und des Leidens des Knechts auch nach der Todesgrenze aus. Daher ist es inhaltlich unwahrscheinlich, wirklich von „Grabhügel“ auszugehen, da dieser Begriff aus dem Totenkult stamme und daher eher als Kultstätte zu verstehen sei, durch die die Erinnerung an eine geschätzte Person hochgehalten werden solle. Doch das wäre zu den bisherigen Aussagen der „Wir“-Redner ein Widerspruch, so dass die Lesart „in seinem Tod“ (בְּמָתוֹ) plausibel bleibt.

²⁶⁷ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 171. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 205 bietet eine ganz andere Erklärung, er trennt das letzte Wort von Satz 53,9b und macht daraus „Haus seines Todes“, was er im Text aber doch als „Grabstatt“ wiedergibt. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 215 und 266–267 belässt es bei der masoretischen Pluralform, weil er mit Ez 28,10 von einem Intensivplural ausgeht. Ob man es allerdings als „Indiz für die Kollektivität des Knechts ernst zu nehmen“ hat, sei dahingestellt. Ganz seltsam ist bei Berges vor allem, dass er nur in Jes 53,9b diejenigen zur Sprache bringt, die im Exil gestorben sind. Das sind diejenigen, die auch nicht mehr zurück können. Dabei verkennt er aber, dass in Vers 9 nicht dauernd zwischen verschiedenen Gruppen und Identitäten gewechselt

heraus erklärlich und somit verweist die Lesart von G am Ende von Satz 53,9b auf die ursprünglichere Lesart **וְאֵת-עֲשִׂירִים בְּמֵתָיו** „und bei Reichen war er in seinem Tod“.

Die bei G bisher wahrgenommene Tendenz, sich zum Tod des Knechts nicht konkret zu äußern, wird in Jes 53,10.11 noch deutlicher. Sowohl in M als auch in G ist vom Willen Gottes die Rede. Nur will JHWH jeweils etwas anderes (*βούλεται* in G ist das Äquivalent von **חָפַץ** in M).²⁶⁸

וַיְהוּהוּ חָפַץ דְּכָאוֹ	53,10a	<i>καὶ κύριος βούλεται καθαρίσαι</i>
הַחֲלִי	53,10b	<i>αὐτὸν τῆς πληγῆς</i>
אִם-תִּשִׂים אֶשְׁם נַפְשׁוֹ	53,10c	<i>ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας ἢ ψυχῆ</i>
יְרָאָה זֶרַע	53,10d	<i>ὑμῶν ὄψεται σπέρμα</i>
יֶאֱרִיד יָמִים	53,10e	<i>μακρόβιον</i>
וְחָפַץ יְהוָה בְּיָדוֹ יַצְלֵחַ	53,10f	<i>καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν</i>
מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ יְרָאָה	53,11a	<i>ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ δεῖξαι</i> <i>αὐτῷ φῶς</i>
יִשְׁבַּע בְּדַעְתּוֹ	53,11b	<i>καὶ πλάσαι τῇ συνέσει</i> ²⁶⁹
יִצְדִּיק צְדִיק עַבְדֵי לְרַבִּים	53,11c	<i>ικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς</i>
וְעֹנֹתָם הוּא יִסְבֵּל	53,11d	<i>καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει</i>

Die Übersetzung des griechischen Textes nach der Septuaginta Deutsch lautet:

„Aber der Herr will ihn reinigen von der ‚Plage‘ (hier wurde die Übersetzung verändert, da das Wort *πληγή* steht, das auch in Jes 53,3.4 vorkommt). Wenn ihr für die Sünde gebt, dann wird eure Seele langlebige Nachkommen sehen; und der Herr will wegnehmen von der Mühe seiner Seele, um ihm Licht zu zeigen und (ihn) für die Einsicht zu gestalten, gerecht zu machen den Gerechten, der vielen gut dient, und er selbst wird ihre Sünden auf sich nehmen.“

G bietet seiner Konzeption folgend zahlreiche Abweichungen im Vergleich zu M.²⁷⁰ Sowohl der Tod des Knechts als auch Gottes Plan, der M zufolge dahinter steht, wird verschleiert.²⁷¹ Die Aussage von Satz 53,10f, dass JHWHs Plan in der Hand des Knechts gelingen wird, findet sich in G nicht, stattdessen liest sich der Übergang zu Jes 53,11 als Rettung des Knechts aus der Mühe seiner Seele.²⁷²

Der einfachste textkritische Fall betrifft Jes 53,10b. Es wird teils vorgeschlagen den Satz zu streichen,²⁷³ doch Textstreichungen vorzunehmen, um textkritische Probleme zu

wird, zumal Jes 53,9b eine konzessive Fortsetzung erhält, „obwohl er kein Unrecht getan hat“ (53,9c), Berges müsste also konsequent sein und dann zugeben, dass im ganzen Vers nur die in Babylon Verstorbene und Begrabene gemeint sind.

²⁶⁸ Vgl. Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 79.

²⁶⁹ Für den Transfer von „satt werden / sättigen“ (M) in „gestalten / bilden“ (G) mag Textverderbnis der Grund sein. Vgl. Hermisson, *Deuteriojesaja BK* (2017), 332. Allerdings sollte berücksichtigt werden, dass im kulturellen Umfeld der griechischen Übersetzung „Licht sehen“ und „Einsicht“ stark mit Gotteserkenntnis in Zusammenhang stehen, so dass die Lesart nach G bedeuten könne, dass der Knecht fähig wird, Gott zu erkennen und Einsicht in übernatürliche Zusammenhänge zu haben. Vgl. Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 80.

²⁷⁰ Häggglund, *Isaiah 53* (2008), 41 zweifelt daran, ob es für Vers 10 überhaupt möglich ist, die Lesart herauszufinden, die einst am Ende des Textentstehungsprozesses stand.

²⁷¹ Vgl. Sapp, *Versions* (1998), 179–180.

²⁷² Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 249–250 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 342.

²⁷³ So Ruppert, *Knecht* (1996), 3. Auch Hermisson, *Deuteriojesaja BK* (2017), 329–331 lässt in Tradition mit namhaften Vorgängern Jes 53,10b weg, mit nur bedingt transparenter Begründung.

lösen, ist nicht akzeptabel. M und 1QJes^a gehen in Satz 53,10b von zwei unterschiedlichen Verbwurzeln aus: Macht JHWH seinen Knecht krank, oder durchbohrt er ihn (M: **וַיַּחַלְלֵהוּ** 1QJes^a: **וַיַּחַלְלֵהוּ**)?²⁷⁴ Beide Lesarten stellen Gottes Gerechtigkeit in Frage.²⁷⁵ Zunächst soll es aber darum gehen, die ursprünglichere Lesart zu ermitteln. G tendiert zu M, sofern angenommen wird, dass der Begriff **וַיַּחַלְלֵהוּ** von M in Jes 53,10b **πληγῆ** in G entspricht.²⁷⁶ Für M spricht die Beobachtung, dass nun in Vers 10 neben den Versen 3 und 4 zum dritten Mal ein Wort von der Wurzel **חלה** vorkommt.²⁷⁷ In M ist Satz 53,10b ohne Objekt, während die Variante von 1QJes^a ein Objektsuffix der 3. P. m. Sg. besitzt: „er durchbohrte ihn“.²⁷⁸ Es erscheint doch schwerlich vorstellbar, dass Textüberlieferer, wenn sie die mutmaßlich ältere Lesart, auf welcher 1QJes^a basieren würde, in diesem Falle gekannt und verändert hätten, dann aber das Objektsuffix nicht übertragen haben. So sollte die Lesart nach M beibehalten werden, auch um die Trias der Formen von **חלה** „krank sein lassen, krank machen (Hifil)“ aufrecht zu erhalten. Als Objekt bietet sich das Objektsuffix von **וַיַּכֶּהוּ** in Jes 53,10a an.²⁷⁹

Grundsätzlich zeichnet G ein ganz anderes Bild vom Schicksal des Gottesknechts.²⁸⁰ Dabei drückt G aus, dass der Knecht nicht unschuldig war, denn sonst müsste er sich nicht selbst reinigen von der Wunde, bzw. Plage (*αὐτὸν τῆς πληγῆς*).²⁸¹ Wie G auf „reinigen“ kommt, erklärt bereits Duhm damit, dass **וַיַּכֶּהוּ** möglicherweise aramäisch gelesen und verstanden worden ist, was zur Übersetzung „reinigen“ geführt hat.²⁸² In M hingegen gefällt es JHWH nach seinem Willen und Plan,²⁸³ „ihn zu zerschlagen“ (**וַיַּכֶּהוּ**).²⁸⁴ G ist an dieser Stelle erneut eine deutliche Vereinfachung dieser theologischen Provokation, wie sie M ausdrückt. Der göttliche Wille führe G zufolge in die Rettung, ausgedrückt als Reinigung von der Plage / Mühe. JHWH tritt in G als Anwalt des Knechts auf, der ihn von Sünden – selbst wenn es die fremden sind – reinigen will. Dabei bieten die hebräischen Textzeugen eine Lesart, die die Gerechtigkeit Gottes auf den Prüfstand stellen.²⁸⁵ G ist demzufolge eine theologische Nachbearbeitung.

Eine Art „Schuldopfer“ (**שֹׁפֵר**) stellt in G nicht der Knecht, sondern entweder die Vielen oder die „Wir“,²⁸⁶ die als „ihr“ direkt angesprochen werden (Jes 53,10c). Das jedoch ist

²⁷⁴ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 628 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 346–347.

²⁷⁵ Volgger, *Schuldopfer* (1998), 475–476 entgeht dieser brisanten inhaltlichen Aussage, indem er das Verb **וַיַּכֶּהוּ** als „zulassen, annehmen“ übersetzt: „JHWH hat seinen Zerschlagenen angenommen, den er leidend gemacht hatte“ (krank werden ließ). Zudem möchte er Jes 53,10a.b als rhetorische Frage verstehen. Er verweist dazu auch auf Barthélemy, *Critique* (1986), 402.

²⁷⁶ G las und übersetzte vermutlich: **בַּחֲלֵי**. Vgl. auch Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 329.

²⁷⁷ Vgl. Baltzer, *Deutero-Jesaja KAT* (1999), 529–530, der sich aber für die Lesart von 1QJes^a entscheidet.

²⁷⁸ 1QJes^a wählt „durchbohren“, weil die Schreiber der Schriftrolle vermutlich an Sach 12,10 dachten und einen Bezug lasen. So beurteilt es Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 69.

²⁷⁹ Vgl. Barthélemy, *Critique* (1986), 401–402 und Volgger, *Schuldopfer* (1998), 474–475.

²⁸⁰ Vgl. Sapp, *Versions* (1998), 180–182.

²⁸¹ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54* (2015), 341–342, wobei Berges sich zur möglichen Schuld des Knechts laut der Lesart von G nicht äußert.

²⁸² Vgl. Duhm, *Jesaja HK* (1902), 364. Er entscheidet sich aber für die Lesart von G, weil er darin den Aspekt verortet, dass der Knecht vom Schmutz der Gottlosigkeit gereinigt werden müsse. Vgl. auch Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 79.

²⁸³ Diese Konnotation ist beim Verb mit zu berücksichtigen, Vgl. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 84. Anm. 62.

²⁸⁴ Anders wird man diesen Satz nicht verstehen können. Der Infinitiv constructus wird durch das Suffix nötig, signalisiert aber den Zusammenhang von Gefallen haben an einer Tätigkeit und an einer Person. Vgl. die Diskussion über das Verständnis von Satz 53,10a bei Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 329.

²⁸⁵ Vgl. Ekblad, *Servant* (1999), 242–244.

²⁸⁶ Für Ekblad, *Servant* (1999), 240 ist das ein Indiz, dass die vorher sprechende „Wir“-Gruppe nun direkt von einer prophetischen Stimme angesprochen wird, wie schon in Jes 52,14 mit der Intention, dass

eine sehr eigene Interpretation, die als sekundär eingeschätzt werden muss, da vor allem ungewöhnlich ist, dass G das hebräische Lexem אָשָׁם mit $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ „Sünde“ wiedergibt.²⁸⁷ Doch אָשָׁם meint nicht nur Schuld, sondern eben eine Form der Schuldtilgung, Entlastung von Schuld.²⁸⁸ Jes 53,10c ist textkritisch eine besondere Herausforderung, da es wohl nie eindeutige Klärungen geben wird. Zur Debatte steht in Jes 53,10c ($\text{אֲשֶׁר־יָשַׁם$ אֶת־נַפְשׁוֹ) vor allem die Verbindung von אֲשֶׁר und יָשַׁם . Es gibt folgende Möglichkeiten: A) „Wenn du (2. P. PK m.) sein Leben als Schuldopfer einsetzt“;²⁸⁹ B) „wenn sein Leben (אֲשֶׁר־יָשַׁם als Subjekt feminin) ein Schuldopfer einsetzt“²⁹⁰ und C) „wenn sein Leben als Schuldopfer eingesetzt wird.“²⁹¹ Laato bietet eine weitere Alternative an: Er versteht Vers 10 als Frage / Bitte, die an JHWH direkt gerichtet ist. Somit wäre in Satz 53,10c JHWH angesprochen: Man bittet ihn darum, das Leben des Knechts als אָשָׁם anzuerkennen.²⁹² In diese Richtung geht auch die neue Einheitsübersetzung, JHWH solle das Leben des Knechts als Schuldopfer einsetzen: „Wenn du, Gott, sein Leben als Schuldopfer einsetzt“.

Hier fällt die Entscheidung für Möglichkeit B: Die Verbform wird in Jes 53,10c als 3. P. f. Sg. gelesen: „wenn sein Leben eine Schuldtilgung einsetzt“. Doch dazu bedarf es einer genaueren Erläuterung.

Gegen die hier getroffene Entscheidung, „sein Leben“ als Subjekt und das Verb als 3. P. f. Sg. zu lesen, spricht, dass das Subjekt ungewöhnlicher Weise erst am Ende des Satzes steht, also dem Objekt nachgeordnet ist. Syntaktisch stimmiger wäre es, das Verb als 2. P. m. Sg. Präfixkonjugation aufzufassen. Doch dann entstehen inhaltliche Unklarheiten und Spannungen: Wer ist als Du angesprochen? Dieses „Du“ wäre auch dafür verantwortlich, dass der Knecht überhaupt Zukunft hat, denn nur wenn das „Du“ das Leben des

sich die Sprecher mit dem Knecht identifizieren sollen. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 79 deutet die Lesart von G als mögliches geistiges Sündopfer der „Ihr“, die mit dem Erkennen der eigenen Schuld gleichzeitig das Handeln JHWHs am Knecht anerkennen.

²⁸⁷ Vgl. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 79.

²⁸⁸ Vgl. dazu ausführlich Punkt 6.4 und 8.2.

²⁸⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 213–216 und 267–270 Als das „Du“ ist Berges zufolge das ganze Gottesvolk angesprochen. Er begründet seine Entscheidung auf der Grundlage inhaltlicher Logik: Nur ein Schuldiger kann ein Schuldopfer einsetzen und somit kann nicht der Knecht Subjekt dieses Bedingungssatzes sein, folglich auch nicht sein Leben. Berges ist damit inhaltlich kongruent zur Lesart von G ist. Er nimmt also eine direkte Aufforderung an die sprechende „Wir“-Gruppe an, worüber dann G gestolpert sein dürfte und konsequent aus einer vermeintlichen Singular-Anrede eine Plural-Anrede gemacht hat, daran anschließend aber den ganzen Vers ändert. אֲשֶׁר־יָשַׁם umfasst die ganze Person, da gibt es nichts zu trennen. Jes 53,10c drückt damit nur in aller Deutlichkeit aus, dass es nicht um eine besondere Leistung des Knechts ging, sondern wirklich um das wertvollste, um sein Leben. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 137 hingegen liest in dieser Alternative eine Forderung an den Knecht: Der Knecht solle nach JHWHs Willen sein Leben als Schuldopfer geben. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 330–331 und 395–399 kommt zu keinem klaren Urteil, aber er sei hier genannt, weil er den Optionen B und C sehr ablehnend gegenübersteht. Wichtig ist ihm unabhängig der Textrekonstruktion, dass inhaltlich ein Konsens darin bestünde, dass JHWH das Leben des Knechts als entsprechende Sühnetat für die Schuld der „Wir“-Gruppe anerkenne.

²⁹⁰ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 43–44. Allerdings versteht Hägglund den Begriff „Schuldopfer“ nicht als Schuldtilgung, sondern als Anerkennung von Schuld (67–73). Diese Übersetzung belegen ebenso Mowinckel, He (1959), 198; Scharbert, Heilmittler (1964), 207; Barthélemy, Critique (1986), 402–403; Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 35. Die hier dargelegte Lesart vertritt auch Schenker, Knecht (2001), 86: „Sein Leben / seine Seele ist wohl Subjekt als auch Akkusativobjekt in diesem Bedingungssatz.“ Das würde in diese Richtung gehen: Wenn er selbst sein Leben als Schuldopfer einsetzt“.

²⁹¹ Der textkritische Apparat der BHS schlägt eine Vokalisation in ein passives Verb vor: „Wenn seine Seele als Schuldopfer eingesetzt wird.“ Somit bleibt „seine Seele“ Subjekt. Dieses Subjekt favorisiert auch Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 628, allerdings übersetzt er es mit „wenn er selbst ein Schuldopfer setzt“. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 42 beurteilt diese Möglichkeit als „a rather odd syntax“.

²⁹² Vgl. Laato, Servant (1992), 136, wie auch schon Clines, Approach (1976), 21.

Knechts als Schuldtilgung einsetzt, wird er Zukunft haben. Mit „Du“ könnten die „Wir“-Redner plötzlich als Individuen angesprochen sein oder jeder einzelne Leser / jede einzelne Leserin des Textes. Volgger tendiert dazu, dass ein Leser sich als Knecht angesprochen fühlen sollte.²⁹³ Laato und die neue Einheitsübersetzung gehen von einer direkten Anrede JHWHs aus. Eine literarkritische Lösung bietet sich auch nicht an, da Jes 53,10c als Knotenpunkt zwischen dem vergangenen Leiden und der zukünftigen Heilsperspektive des Knechts fungiert. Die Möglichkeit, das Verb als Passiv aufzufassen, scheidet aus, da auch hier „sein Leben“ am Satzende Subjekt wäre. D. h., diese Lesart hat im Gegensatz zu „wenn sein Leben ein Schuldopfer einsetzt“ keinen Vorteil, im Gegenteil: die Änderung des Verbs in eine andere grammatikalische Form ist nicht belegt. G tendiert in die Richtung eines direkt angesprochenen „Du“, pluralisiert das aber und spricht eine ganze Gruppe an, „wenn ihr von der Sünde gebt“ mit einer ganz anderen Zielrichtung.

Die Verbindung der Lexeme נָפַשׁ und שֵׁם kommt im AT noch in Hld 6,12 vor „meine Seele brachte mich zu den Wegen Ammi-Nadibs“ (מִרְכָבוֹת עַמִּי־נָדִיב נָפְשִׁי שָׁמַתְנִי); נָפַשׁ kann also durchaus Subjekt einer Tätigkeit des Bringens und Einsetzens (שֵׁם) sein. Hägglund bringt Ps 94,17 als Vergleich einer ähnlichen Syntax zu Jes 53,10 ein. Auch dort ist „meine Seele“ als Subjekt allen Satzteilen nachgeordnet שָׁכְנָה דוֹמָה נָפְשִׁי.²⁹⁴ Es ist also durchaus möglich, zu übersetzen „Wenn sein Leben eine Schuldtilgung einsetzt.“

Aus diesen Beobachtungen kann hier folgendes Zwischenfazit gezogen werden: Aufgrund der herausragenden Position dieses Satzes, der Formulierung als Konditionalsatz, woraus dann die Zukunft des Knechtelbens erwächst, kann dieser Satz nicht entfallen. Möglichkeit A) dennoch anzunehmen, bedeutet dann zu erklären, warum ein „Du“ angesprochen wird und wer sich dahinter verbirgt. Mit Berges auf diesen Satz, der textkritisch und grammatikalisch herausfordernd ist und vage bleibt, einen Sprecherwechsel zu begründen, ist zu unsicher.²⁹⁵ Die Stelle in Hld 6,12 zeigt trotz anderer Satzkonstruktion, dass auch für Jes 53,10c die Möglichkeit besteht, „sein Leben“ als aktiv handelndes Subjekt anzunehmen. Das bedeutet grundsätzlich an diesem Punkt vor allem, dass in Jes 53,10c M als ursprünglichere Lesart gewertet wird.

G liest in Jes 53,10c.d die Verbformen als 2. P. Pl., weil eine „Wir-Gruppe“ vor den Versen 8 und 9 als Sprecher vorkam, die G zufolge in den Sätzen 53,10c.d dann direkt angesprochen ist. Es erschien den Übersetzern naheliegender, eine Gruppe anstatt eine Einzelperson direkt anzusprechen.

Diese nach G angesprochenen „Ihr“ erhalten die Heilszusage, dass sie langlebige Nachkommenschaft sehen werden. G fasst somit die Sätze 53,10d.e von M zusammen, und konstruiert eine neue Variante von Satz 53,10f als Übergang zu Vers 11. G ist zwar eine kürzere Lesart, aber eine mit einer deutlichen Akzentverschiebung: Weder die Nachkommenschaft, noch die Fortexistenz des Knechts, noch die Erfüllung seiner Aufgaben (Jes 53,10d–f laut M), sondern das Heil der Gruppe steht im Vordergrund.²⁹⁶ Doch im Grunde ist das Heil der Gruppe in Jes 53,5 ausreichend dargelegt. Offen ist dagegen ab Vers 8, was mit dem Knecht geschieht. In M bleibt konsequent der Knecht am Ende der „Wir“-Rede im Fokus, und zwar als Aktant und Subjekt. Das ist ein wichtiger inhaltlicher Grund, G wieder als gezielte Nachinterpretation, M aber als ursprünglichere Lesart einzuschätzen.

²⁹³ Vgl. Volgger, Schuldopfer (1998), 480 und 486. Ihm zufolge sei so auch „sein Volk“ in Jes 53,8a erklärbar, auch hier solle sich die Leserschaft angesprochen fühlen.

²⁹⁴ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 43–44.

²⁹⁵ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 220. Zur Kritik an Berges vgl. Irsigler, Gott (2017), 83.

²⁹⁶ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 171.

G zufolge können die im Plural Angesprochenen irgendetwas tun, um das Leben des Knechtes zu erhalten, „sie sollen von der bzw. für die Sünde geben und dann wird ihre Seele langlebige Nachkommenschaft sehen“, und dann will auch Gott den Knecht retten, „ihn wegnehmen ...“.²⁹⁷ Was JHWH wegnehmen will und wovon, erklärt G erst in Vers 11: *καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* „und kyrios will wegnehmen von der Mühe seiner Seele“.²⁹⁸ Mit diesem Satz zeichnet sich ab, dass G versucht, darzustellen, dass der Knecht nicht stirbt. Es zeichnet sich eine Hoffnung auf Linderung ab. Mehr noch: Gott wird ihm Licht zeigen und ihn in / für Einsicht bilden / gestalten, so G bis Satz 53,11b: *δείξαι αὐτῷ φῶς καὶ πλάσαι τῇ συνέσει*. Weiter ist es G zufolge Gottes Wille, dass „der Gerechte, der Vielen gut dient, gerechtfertigt wird“ *δικαιῶσαι δικαίον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς*.²⁹⁹ Es ist offensichtlich, dass G den hebräischen Text auslegt und Verheißungen für die Gruppe und nur am Rande für den Knecht zum Ausdruck bringt.

In Jes 53,11c findet sich eine auffällige Differenz im Subjekt: G zufolge wird JHWH seinen Knecht rechtfertigen.³⁰⁰ Und diese Rechtfertigung geschieht dadurch, dass der Knecht die Schuld anderer trägt. Gerecht ist er dann, insofern er diese Sünden trägt. (Vgl. Satz 53,11d nach der Lesart von G.)³⁰¹ M hingegen besagt, dass der Knecht die Vielen gerecht machen wird (53,11c).³⁰² G entzieht dem Knecht seine Handlungsmöglichkeiten und die Unschuld des Knechts löst sich auf, da nur Schuldige selbst Rechtfertigung benötigen. Gott will G zufolge keine Schuldtilgung des Knechts (53,10c), sondern er will den Knecht verteidigen, dessen Gerechtigkeit und Schuldlosigkeit prüfen. Zunächst formulieren dazu die griechischen Übersetzer *עבדִי* „mein Knecht“ um zu einem Verb, daraus entsteht folgender Zusammenhang. Die Vielen, denen er dient, dienen nun dem Knecht als Personen, an denen er seine Rechtschaffenheit beweisen kann. JHWH will die Rechtschaffenheit des Knechts erweisen, indem der Knecht vom Tod durch die Verbrecher bewahrt werden soll.³⁰³ Eine konkrete Aufgabe an den Vielen hat der Knecht G zufolge nicht mehr. G erweist sich in den Versen 10 und 11 grundsätzlich als stark theologisch überarbeitet, so dass geurteilt wird, dass M definitiv die ursprünglichere Lesart bietet. Dennoch stellt auch M die Auslegung vor eine Herausforderung. Doch das liegt an Gründen, die textkritisch allein nicht zu bearbeiten sind.

G verbindet die Verse 10 und 11 eng miteinander, daher wurde die Lesart G von Vers 11 bereits erläutert, aber als jüngere Lesart bestimmt. Nur in einem Punkt ist G zu folgen, und zwar was das Objekt in Jes 53,11a betrifft: „[er will] ihm Licht zeigen“ (*δείξαι αὐτῷ φῶς*). Diese Lesart wird bezüglich des Lexems „Licht“ durch 1QJes^{ab} gestützt: 1QJes^a

²⁹⁷ Vgl. Sapp, Versions (1998), 182. Er meint, es geht in der griechischen Lesart um den Vorteil der angesprochenen „Ihr“ – um deren Nachkommenschaft. Die Gemeinde gibt damit aber auch zu erkennen, dass sie dem Knecht gegenüber auch gefehlt hat, und ihre Schuldeinsicht sozusagen dann ein Schuldopfer wäre. Für Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 79 steckt dahinter auch die Vorstellung einer Wiederherstellung des wahren Israels durch die Auferstehung der Toten.

²⁹⁸ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 331.

²⁹⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 342.

³⁰⁰ Vgl. Sapp, Versions (1998), 174.

³⁰¹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 257–259.

³⁰² Die Satzteilfolge von Satz 53,11c muss kurz erwähnt werden, denn das vorangestellte Adjektiv *צַדִּיק* irritiert, es müsste als Apposition aufgefasst werden: „gerecht machen wird, ein Gerechter, mein Knecht die Vielen“ Da es sich aber auch um eine Art Constructusverbindung handelt, kann es auch folgendermaßen gedeutet werden: „gerecht macht das Gerechte meines Knechts die Vielen“. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 332 Anm. 40. Inhaltlich macht das aber keinen relevanten Unterschied aus. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 273 wertet es als eine emphatische Konstruktion, die die Gerechtigkeit aber auch das Gerechtfertigt-Sein des Knechts hervorhebt. Sapp, Versions (1998), 173 entscheidet sich für einen Mittelweg zwischen G und M, indem er doch vom Rechtschaffenen / Gerechten spricht.

³⁰³ Vgl. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 79–80 und Sapp, Versions (1998), 176–184, besonders 182.

liest: מעמל נפשו יראה אור. M scheint das wichtige Lexem „Licht“ vergessen zu haben.³⁰⁴ Da sowohl 1QJes^a als auch G „Licht“ überliefern, muss das als Bestandteil der ursprünglicheren Lesart aufgenommen werden.³⁰⁵ G unterscheidet sich von M und 1QJes^a aber darin, dass JHWH Subjekt ist und dem Knecht Licht zeigt. Die Aktivität des Knechts ist damit nivelliert; dem ist nicht zu folgen, auch weil die griechische Lesart in Satz 53,11a vollkommen von Satz 53,10f abhängig ist. Solche Zusammenhänge sind häufig das Produkt einer interpretierenden, nachjustierenden Übersetzung. Als ursprüngliche Lesart von Jes 53,11a ergibt sich die Lesart von 1QJes^a, die auch 1QJes^b bezeugt:³⁰⁶ מַעְמַל 'אור נִפְשׁוֹ יִרְאֶה

In Jes 53,11b ist die Konjunktion ו in 1QJes^a zu beachten. Satz 53,11b lautet nach 1QJes^a: וישבע ובדעתו יצדיק צדיק עבדו לרבים. Die Konjunktion ו kommt in 1QJes^a in der Texteinheit Jes 52,13–53,12 zehn Mal häufiger vor als in M,³⁰⁷ nur in Satz 53,11b ergibt sich ein ernstzunehmender textkritischer Fall: 1QJes^a liest in Satz 53,11b vor בדעתו und dem Verb ישבע jeweils die Konjunktion ו und definiert somit eine andere Satzabgrenzung als M. 1QJes^a zufolge wird der Knecht nicht mehr „satt an seiner Erkenntnis“, sondern: „und er wird satt werden und in seiner Erkenntnis wird das Gerechte meines Knechts die Vielen gerecht machen“.³⁰⁸ G kann zur Klärung nicht herangezogen werden, da G statt ein Äquivalent zu „satt werden“ in Jes 53,11b πλάσαι τῆ συνέσει „für Erkenntnis / Einsicht bilden / gestalten“ liest, aber immerhin και „und“ bietet.³⁰⁹ Außerdem ist G so verändert worden, dass JHWH Subjekt ist und nicht der Knecht. G überliefert auch kein Possesivpronomen, liest nicht „seine Erkenntnis“ und entgeht so der Frage, ob sich das Possesivpronomen auf JHWH oder auf den Knecht bezieht. In 1QJes^a ist es recht eindeutig, dass es die Erkenntnis des Knechts ist. 1QJes^a bietet eine Lesart „und er wird satt werden und in seiner Erkenntnis gerecht machen“, die durchaus als plausible ursprünglichere Lesart einzuschätzen ist.³¹⁰ Berges entscheidet sich letztlich jedoch aus formalen Gründen (Parallelismus zwischen „Licht sehen“ und „an Erkenntnis satt werden“) dafür, „satt werden an Erkenntnis und gerecht machen...“ zu lesen.³¹¹

³⁰⁴ Ziegler, Untersuchungen (1934), 77 hatte 1QJes^a noch nicht vorliegen, daher vermutet er noch, in griechischen Handschriften bzw. deren Vorlagen stand „Licht“ als Glosse am Rand. Vgl. auch Ekblad, Servant (1999), 251.

³⁰⁵ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 365 und Sapp, Versions (1998), 172, auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 331 und 402. Anderer Meinung – damit aber fast eine Einzelmeinung nach dem Überblick dieser Studie vertretend – ist Laato, Servant (1992), 136. Er interpretiert Vers 10 als einen an JHWH adressierten Wunsch, auf den Vers 11 reagiert und daher bedarf es keines neuen Objekts „Licht“, denn sehen wird der Knecht, was in 53,10d erwähnt ist, die Nachkommenschaft. Bereits Whybray, Thanksgiving (1978), 81–83 ist der Auffassung, dass die Emendation von M durch „Licht“ unnötig ist, allerdings geht er auch von einem anderen Verb, רִוַח „getränkt/gesättigt sein“, aus; die bessere und plausiblere Emendation ist das nicht. Gleichzeitig erläutert Whybray aber auch, dass „Licht“ für das beste Leben steht. Mit Ps 49,19.20, „wer kein Licht sieht, ist tot“. Das bedeutet für Jes 53,11c: Wer Licht sieht, hat Leben in Fülle.

³⁰⁶ Vgl. Van der Kooij, Textzeugen (1981), 122.

³⁰⁷ z. B. 52,13; 53,10.11 u.v.m.. Vgl. auch Sapp, Versions (1998), 191. Das ist bemerkenswert, da die zusätzliche Konjunktion ו in der gesamten Rolle 1QJes^a 16 mal häufiger vorkommt als in M. Vgl. Tov, Bible (2008), 53.

³⁰⁸ Hier scheint allerdings in 1QJes^a mit עבדו entweder ein Lesefehler oder Abschreibfehler vorzuliegen, denn ursprünglicher dürfte das enklitische Personalpronomen der 1. P. Sg. sein. Evtl. handelt es sich auch nur um ein Versehen der Textedition. Vgl. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 67, Childs, Isaiah (2001), 408, Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 35 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 216. Volz Jesaja II (1932), 171 bringt einen zurecht nicht weiter rezipierten Vorschlag ein, dass sich hinter einem Jod die Abkürzung des Gottesnamens verberge und man daher vom Erkennen JHWHs auszugehen habe. Janwoski, Stellvertretung (1997), 72 Anm. 38 geht auch von Gotteserkenntnis aus.

³⁰⁹ Vgl. Barthélemy, Critique (1986), 405.

³¹⁰ Vgl. ebenso Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 630.

³¹¹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 (2015), 216.

Wie ist Jes 53,11b.c also zu verstehen? Ein Blick in andere alttestamentliche Texte zeigt, dass die Form **בְּדַעְתּוֹ** im AT nur in Jes 53,11 und Spr 3,20 vor kommt, dort meint es jedoch die Kenntnis JHWHs, in dem Sinne, dass JHWH der ist, der in seiner Kenntnis Fluten hervorbrechen ließ. Das Nomen **דַּעַת** „Erkenntnis“ begegnet im AT in keinem anderen Vers außer in Jes 53,11 in Kombination mit dem Verb **שָׂבַע** „satt werden“ und auch nicht mit **צָדַק** „gerecht machen“ (Hifilstamm).³¹² Auf der Suche nach Verbindungen von **יָדַע** und **שָׂבַע** erweist sich einzig Ex 16,12 als nennenswerte Hilfe, dort aber dient „satt werden“ dem Ziel, dass das Volk JHWH als seinen Gott erkennen soll. Zu beobachten ist allerdings, dass „satt werden“ auch ohne die Nennung, woran jemand satt wird, bereits eine geläufige Heilsmetapher ist. Somit passt „er wird satt werden“ ohne „an seiner Erkenntnis“ in den Kontext der Heilszusage.³¹³

Die Lesart von M „und er wird satt werden durch seine Erkenntnis und gerecht machen wird das Gerechte meines Knechts die Vielen“ kann man mit dem vorherigen Kontext so deuten, dass „an seiner Erkenntnis“ die Gotteserkenntnis / Gottschauung des Knechts gemeint ist: „Er wird satt werden an seiner Gotterkenntnis.“ Die Deutung „durch seine Erkenntnis wird er satt werden“ führt inhaltlich in die Richtung, dass der Knecht vorher etwas erkannt hat, er also eine Tat vollbracht haben muss, durch die er dann satt wird. Dafür gibt es allerdings keine Anhaltspunkte. Vielmehr geht es ab Jes 53,10c um die Zukunft des Knechts: „Wenn sein Leben ein Schuldopfer einsetzt, wird er Nachkommenschaft sehen, er wird lange leben, und der Plan JHWHs wird in seiner Hand gelingen.“ Es ist schwierig, festzustellen, durch welche Art von Erkenntnis er satt werden wird. Die Übersetzung „durch Erkenntnis“ ist also weniger eine Heilszusage als „an Erkenntnis“, was durch die wenigen Belege von **בְּדַעְתּוֹ** und **דַּעַת** auch gestützt werden kann. Es muss nicht zwangsläufig „durch (seine) Erkenntnis“ bedeuten, sondern könnte auch „er wird satt werden an Erkenntnis“ lauten. Soweit die Überlegungen zum Verständnis der Lesart von M – doch noch steht nicht fest, ob das die ursprünglichere Lesart ist. Dazu bedarf es nochmals eines Blicks auf die Satzgrenzen nach der Lesart von 1QJes^a.

Die Lesart nach 1QJes^a „In seiner Erkenntnis wird gerecht machen das Gerechte meines Knechts die Vielen“ geht in eine andere Richtung: Die Erkenntnis des Knechts führt zur Veränderung der Vielen. Damit zählt „in seiner Erkenntnis“ bereits zur JHWH-Rede und so kann auch die JHWH-Rede am Beginn der Texteinheit (Jes 52,13–15) mit in die Überlegungen bezüglich der Sätze 53,11b.c einbezogen werden. In Jes 52,13 ist vom „Erfolg“ / von der „Einsicht“ des Knechts die Rede, JHWH kündigt an: „Mein Knecht wird Erfolg (durch Einsicht) haben“. In Jes 53,11c kündigt JHWH dann an: „Mein Knecht wird in seiner Erkenntnis die Vielen gerecht machen.“ Das bedeutet: Der Knecht hat Einsicht in den Plan JHWHs, er weiß, wozu sein Leiden gedient hat, weiß auch um seine Rehabilitation (Erhöhung Jes 52,13 und laut 53,11c auch, dass er gerecht ist) und kann so in dieser Kompetenz seiner Erkenntnis die Funktion übernehmen, die Vielen gerecht zu machen.³¹⁴

D. h. eine formale wie inhaltliche Parallelität von Jes 52,13a und 53,11c kann die Lesart von 1QJes^a stützen. Aus folgenden Gründen wird in dieser Arbeit nun 1QJes^a als ursprünglichere Lesart bestimmt: Die einzigartige Formulierung „in Erkenntnis gerecht machen“ ist durch 1JesQ^a belegt. Andere Textüberlieferer haben vermutlich zwischenzeitlich die übertriebene Häufung der Konjunktion **וְ** gestrichen und dabei womöglich die Satzgrenzenmarkierung zwischen Jes 53,11b und 53,11c mit getilgt. Die Masoreten notierten dann einen Trennakzent. Warum die Masoreten dann doch wollten, dass man „an

³¹² Zur Deutung und Übersetzung vgl. Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 113.

³¹³ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 180–181.

³¹⁴ Vgl. ganz besonders Kustár, Wunden (2002), 181–182. Die Zusammengehörigkeit der JHWH-Reden betont auch Hägglund, Isaiah 53 (2008), 47.

Erkenntnis satt werden“ liest, hängt vielleicht damit zusammen, dass sie auch den Begriff „Licht“ in Jes 53,11a nicht haben, und die Heilszusage für den Knecht lediglich in der Sättigung an Erkenntnis verortet werden sollte. D. h. Berges' Argument „Licht sehen“ und „an Erkenntnis satt werden“ sollten die parallelen Heilsmetaphern ausdrücken, stützt M nicht. Es finden sich keine Gründe, sich gegen die Satzgrenze der Lesart von 1QJes^a zu entscheiden. Es gibt weder „satt werden an Erkenntnis“ noch „in seiner Erkenntnis gerecht machen“ an anderen Stellen. Wenn man dann nicht die vermeintliche Parallelität von Jes 53,11a und Jes 53,11b (nach M) berücksichtigt, sondern eine Parallelität der Anfänge der Gottes-Reden in Jes 52,13a und Jes 53,11c wahrgenommen wird, wird deutlich, dass sich inhaltlich „Erfolg haben“ und „in Erkenntnis gerecht machen“ entsprechen, beides kann sinnvoll interpretiert werden. Die JHWH-Rede in Jes 53,11c nimmt folglich auf die JHWH-Rede am Beginn des Gottesknechtsliedes Bezug, greift aber durchaus die neue Sicht auf die Ursache und die Wirkung des Knechtsleidens der „Wir-Rede“ auf. Doch das ist nicht Gegenstand der textkritischen Diskussion. An dieser Stelle muss festgehalten werden: Die weiteren exegetischen Schritte werden in dieser Studie auf die Lesart von 1QJes^a in den Sätzen 53,11b.c gegründet.

Definitiv eine Interpretation ist die Lesart von G in Jes 53,11b *πλάσαι τῇ συνέσει* „für Erkenntnis bilden / gestalten“, was vermutlich auf einen engen Bezug zu den Knechtsaufgaben aus den vorherigen GKL zurückzuführen ist. Möglicherweise sollte der Knecht, für Erkenntnis gestaltet, wieder neu in Dienst gesetzt werden nach der Leidensphase. Es soll sich nicht länger mit dieser Interpretation aufgehalten werden, da die Entscheidung für die Lesart 1QJes^a gefallen ist.³¹⁵

Ab Jes 53,11d – hier bezeugen G und M eindeutig einen nachzeitigen Sachverhalt, „ihre Sünden wird er schleppen“ – sind die Unterschiede zwischen M und G, bis auf den letzten Satz des 4. GKLs, wieder harmlos. G zeigt das Bemühen, Gottes Gerechtigkeit zu wahren bzw. die Theodizee-Frage im griechischen Text gar nicht aufkommen zu lassen.³¹⁶ Stattdessen rückt in G JHWH wieder als Aktant in den Vordergrund, als es um die Rehabilitation des Knechts geht, so in Jes 53,10a–11c.³¹⁷ Es bleibt die Frage, welches Interesse M und auch 1QJes^a gehabt hätten, die komplexe Problematik, dass Gott das Leiden und den Tod seines gerechten und schuldlosen Dieners billigt, sogar bewirkt, damit dieser die Strafe seiner Gemeinschaft aufhebt, sekundär hinzuzuschreiben. G ist in den Versen 4 und 8–11 bei weitem nicht so komplex und schwer begreiflich und entwirft kein befremdliches, dadurch aber auch nicht solch ein spannendes Gottesbild, wie es in den beiden hebräischen Textzeugen der Fall ist. Nach dieser vorgezogenen inhaltlich-theologischen Beurteilung der Lesarten G und M / 1QJes^a soll die Diskussion von Vers 12 die textkritische Analyse beenden.

לְכֹן אֶחְלַק לֹו בְרָבִים	53,12a	διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει
וְאֶת־עֲצוּמִים יְחַלֵּק שְׁלָל	53,12b	πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκύλα ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ
תַּחַת אֲשֶׁר הֶעֱרָה לְמֹות נַפְשׁוֹ	53,12c	αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη
וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה	53,12d	καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν
וְהוּא חֲטָא־רָבִים נֶשָׂא	53,12e	καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη

³¹⁵ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 254. Hengel, Wirkungsgeschichte (1996), 80 mutmaßt, dass G die Vokabel *שָׁבַע* „satt werden“ als unpassend fand und die „Lieblingsvokabel“ *πλάσσω* setzte.

³¹⁶ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 342.

³¹⁷ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 250.

וְלִפְשָׁעִים יִפְגֵּעַ | 53,12f |

Wahrnehmbar ist, dass bei aller Uminterpretation und bewusster Verschleierung von G in den Fragen, wer für das Leid des Knechts verantwortlich ist, und ob der Knecht wirklich zu Tode gekommen ist, im Finale der Einheit doch ausgedrückt wird, dass die Seele des Knechts anstelle der Mächtigen in den Tod gegeben worden ist (53,12c). Das ist ein interner Widerspruch zu Vers 9, der hier aber nicht weiter erläutert wird.³¹⁸ In M ist in Jes 53,12c das Relativpronomen nicht auf die zuvor genannten Vielen und Zahlreichen bezogen, sondern auf die in Aussicht gestellte Belohnung des Knechts: Er bekommt Anteil mit den Vielen, und mit Zahlreichen wird er Beute teilen,³¹⁹ dafür dass er seine Seele in den Tod gegossen hat.³²⁰

G lässt JHWH nicht sprechen und bietet einen Bericht über die Zukunft (Jes 53,12a–b) und die Vergangenheit des Knechts (Jes 53,12c–f).³²¹ Im Gegensatz zu den Versen 10 und 11 weist G JHWH in Vers 12 keine Aktivität zu: „Dieser wird viele beerben (Jes 53,12a).“ Da G schon in Satz 53,11c „mein Knecht“ tilgt, dafür aber bereits in Vers 8–9 eine JHWH-Rede in Ich-Form verortet, in Vers 10–11 von den Plänen JHWHs mit seinem Knecht berichtet, ist es nach diesen Veränderungen und Nachjustierungen folgerichtig, dass in Vers 12 G zufolge nicht JHWH im Mittelpunkt steht, sondern der Knecht, sein Ergehen und was ihn erwartet. All das lässt aber auf eine gezielte Bearbeitung schließen, zumindest erwiesenermaßen zwischen Jes 53,8 und 53,11. In Vers 12 nähert sich G wieder M an. G ist ab Jes 53,11d durchgehend von einem sehr nüchternen Stil geprägt, sodass von einer stilistischen Vereinheitlichung auszugehen ist. Bezüglich Jes 53,12e verwendet G mit ἀναφέρω „opfern“ ein Verb, das den Knecht sogar in die Rolle eines Priesters stellt. Diese Beobachtung könnte eine bewusste kultische interpretative Lesart sein.³²²

Zuletzt muss der finale Satz des GKLs in seinen Differenzen betrachtet werden, die zwar nicht so gravierend wie in den Versen 10 und 11, aber für die Interpretation des GKLs sehr entscheidend sind.

Im letzten Satz der Texteinheit betreffen die Differenzen die Frage, ob der Knecht wegen Sünden preisgegeben wird (διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη) oder für die Sünden bzw. die Sünder eintritt (1QJes^a: לִפְשָׁעֵיהֶם יִפְגֵּעַ und M וְלִפְשָׁעִים יִפְגֵּעַ).

Das Verb פָּגַע steht in M im Hifil-Stamm und in 1QJes^a im Qal-Stamm. In Vers 6 steht bereits פָּגַע im Hifil und somit in der kausativen Bedeutung „treffen lassen“. Die Bedeutung der Lesart von 1QJes^a in Jes 53,12f lautet somit „für jemanden eintreten“, obgleich es mit לְ auch „für jemanden bitten“ bedeuten kann.³²³ Im Exkurs zu Vers 6 wurde dieses Phänomen bereits ausführlich erläutert. Janowski interpretiert das Verb in Jes 53,12f mit

³¹⁸ Vgl. Sapp, Versions (1998), 177.

³¹⁹ Laut Janowski, Stellvertretung (1997), 72 ist von der Parallelität der Sätze und damit auch der indirekten Objekte auszugehen. Es sind folglich in Jes 53,12b nicht die Gewaltigen, sondern die Zahlreichen, als Synonym zu den Vielen aus Satz 53,12a. Vgl. auch schon Delitzsch, Jesaja (1879), 557. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 409–410 zeigt auch, dass die Parallelität durch das gemeinschaftliche Teilen mit Vielen / Zahlreichen gegeben ist.

³²⁰ Hier sei nochmal auf die Übersetzung von 53,10c verwiesen, auch hier ist von seiner Seele / seinem Leben die Rede, hier kann man auch nicht so dialektisch zwischen Subjekt und Objekt trennen. Die Formulierung in 53,12c liegt daran, dass summarisch nochmals zusammengefasst wird, was der Knecht als JHWH-Beauftragter getan hat. An JHWH und auch an der „Wir“-Gruppe liegt es, ob das Leben des Knechts wirklich auch als Schuldtilgung eingesetzt, d. h. auch anerkannt, wird.

³²¹ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 261–262.

³²² Vgl. Ekblad, Servant (1999), 260.

³²³ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 24 und 541.

„eintreten für“ (transitive Bedeutung).³²⁴ G gibt das hebräische Verb wie in Jes 53,6c mit der Wurzel *παράδωμι* wieder, allerdings hier im Aorist Passiv, was den Anschein von *passivum divinum* hat. Schon in Jes 53,6c wurde die Lesart von G bezüglich des Verbs als sekundär gewertet, das ist ebenso hier zu übernehmen.³²⁵ G gleicht die Sätze aneinander an, da alle Verben in G konsequent im Vergangenheitstempus gestaltet sind. Hier wird gemäß dem Kriterium *lectio difficilior* der Lesart von M der Vorzug gegeben: „Er wird eintreten für“.

Weiterer Diskussionsgegenstand ist das Objekt des Satzes, das bei 1QJes^a und 1QJes^b, ebenso 4QJes^d³²⁶ und G „ihre Sünden“ (*לפשעיהמה*) lautet, in M hingegen „für die Sünder“ (*לפשעים*).³²⁷

Folgende Lese- und Interpretationsmöglichkeiten ergeben sich:

- Für ihre Sünden wird er eintreten.
- Für die Sünder wird er eintreten.

Zwar belegen vier antike Textrepräsentanten „ihre Sünden“ und machen damit deutlich, dass es die Sünden der zuvor genannten Vielen sein müssen; der Knecht wird also für die Sünden der Vielen eintreten. Die Lesart von M ist genereller; „für die Sünder wird er eintreten“. Die Lesart „ihre Sünden“ ist somit eher als eine Präzisierung zu werten, die zudem einen pronominalen Rückbezug enthält. Derartige spräche für eine jüngere Lesart. Die Doppeldeutigkeit, „eintreten“ bzw. „bittend eintreten“ ist auch nur sinnvoll, wenn jemand für Personen und nicht für Handlungen und Sachverhalte eintritt. Daher ist aus logischen Gründen der Lesart von M der Vorzug zu geben, auch in Bezug auf den Verbstamm *Hifil* in Satz 53,12f. Auch Janowskis Vorschlag ist also pro masoretischer Lesart: „für die Sünder wird er eintreten“,³²⁸ mit dem entscheidenden Unterschied, dass Janowski die Satzform *x-PK* ignoriert und den Satz im Präteritum übersetzt.³²⁹ Dem ist hier jedoch nicht zu folgen.³³⁰

Das Prädikat des Satzes 53,12f nur auf „bitten“ zu reduzieren, ist schwer nachvollziehbar; reines stellvertretendes Bitten für die Sünder würde kaum diese strafbefreiende Wirkung des leidenden Gottesknechts nach sich ziehen. Es ist wirklich ein Eintreten, und die Übersetzungs- und Interpretationsvarianten, die sich für „bitten“ ohne die Ergänzung „bittend eintreten“ entscheiden, sind möglicherweise Interpretationen, die am Ende das ganze Geschick des Gottesknechts verharmlosen wollen.³³¹

Der Knecht tritt für die Sünder wie für die Sünden ein, so dass sich an dieser textkritischen Entscheidung „für die Sünder / Frevler wird er eintreten“ der Sinn des Textes nicht verschiebt.³³² Der Knecht ist auf dem Platz, an dem ihn das schlechte Ergehen aufgrund der Sünden der Mitmenschen trifft.

Insgesamt hat sich bewahrheitet, worauf Childs aufmerksam gemacht hat. Schon die Entscheidung für bestimmte Lesarten lenkt die Interpretation. Daher musste auch oft die Entwicklung, Bedeutung und Intention von gewissen Varianten erläutert werden, auch wenn

³²⁴ Vgl. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 83 Anm. 61. Vgl. zur Diskussion: Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 415.

³²⁵ Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 78 bezeichnet die Lesart von G in Satz 53,12f als „sehr frei übersetzt“.

³²⁶ Vgl. Van der Kooij, *Textzeugen* (1981), 123.

³²⁷ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 216.

³²⁸ Vgl. auch vor allem die Erklärung von Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 217.

³²⁹ Vgl. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 73.

³³⁰ Ekbal, *Servant* (1999), 172 ist einer der wenigen, der auf diesen textkritischen Unterschied in Jes 53,12f – G hat Aorist, M hat *x-PK* – hinweist.

³³¹ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 257 und 277. Der jedoch auch die *PK*-Form ignoriert.

³³² Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 44.

diese nicht die ursprünglichere Lesart bieten. Im Vergleich zu den anderen GKL bedarf es beim 4. GKL mehrerer Textemendationen von M. Um den Text zu verstehen, muss oft auf die Lesart von G verwiesen werden, vor allem in den Versen 8 und 9. Mehr noch aber muss auch auf 1QJes^a geachtet werden. Insgesamt aber ist sehr klar, dass G weitgehend eine interpretierende, jüngere Lesart bietet. Diese Veränderungen kommen oft wegen komplexer theologischer Aussagen in M und 1QJes^a zustande. Die Textgrundlage für die weiteren exegetischen Analyseschritte benötigte textkritische Emendationen, wie sie in dieser Übersicht nochmals komprimiert dargestellt sind:

Satz	Lesart M	ältere Lesart
52,14a	עֲלִיף	עליו
52,15a	יִזָּה	ירגזו
53,8d	עָמִי	עמו
53,8d	נָגַע	נוגע
53,8d	לָמוּ	למות
53,9b	עָשִׂיר	עשירים
53,9b	בְּמַתִּיּוֹ	במתו
53,11a	מִמַּעַמְלֵי נַפְשׁוֹ יִרְאֶה	מעמל נפשו יראה אור
53,11b	יִשְׁבַּע	וישבע
53,11c	בְּדַעְתּוֹ	ובדעתו

5. Literarkritik

Die Ausgrenzung der Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und Jes 52,13–53,12 geht forschungsgeschichtlich auf Duhm zurück. Dabei stellt er (1892, 1902) die These auf, dass die GKL eine eigenständige Sammlung von Texten seien, die auf einen anderen Autor als Deuterocesaja zurückgingen und einen eigenen Tradierungsprozess hätten, ehe sie in die Sammlung deuterocesajanischer Sprüche aufgenommen worden seien.¹ Jüngst fordert vehement Berges (2008 und 2015) die Abkehr von dieser These. Er stellt das Gesamtkunstwerk von Jes 40–54 als literarisches Drama konsequent über die Zusammenhänge der Texte Jes 42,1–4.5–9; 49,1–6.7–12; 50,4–9.10–11 und 52,13–53,12.² Ihm zufolge müssen die GKL in ihrem kanonischen Kontext gelesen und interpretiert werden, nicht als eine ursprünglich eigenständige Textgruppe. Er greift dazu auf die Vorarbeiten von Torrey,³ Mettinger,⁴ Muilenburg⁵ und Childs⁶ zurück, die keine diachronen Analysen vornehmen. Im Jahr 2013 hingegen präsentiert Labouvie in ihrer Dissertation eine komplexe Literarkritik der GKL. Dabei geht sie davon aus, dass die GKL eine eigenständige Textgruppe sind.⁷ Innerhalb dieser für sie bereits klar vom literarischen Umfeld abgegrenzten Textsammlung extrahiert sie eine zusammenhängende Grundschrift aller vier Lieder. Die Sonderstellung der GKL ist nicht ihr Ergebnis, sondern ihre Basis, und das ist fragwürdig. Labouvie rekapituliert vor allem die literarkritischen Thesen ihres Lehrers E. Haag, ohne aber dessen teils defizitäre Begründungen zu prüfen und gegebenenfalls zu verbessern.⁸ Hier ist differenzierter zu denken: Ziel dieser literarkritischen Analyse ist es, argumentativ darzustellen, dass es plausibel ist, vom Textbestand der von Duhm abgegrenzten GKL auszugehen.

Neben einer argumentativen Textabgrenzung der GKL geht es um die Frage der Einheitlichkeit jedes einzelnen GKLs und um Spuren möglicher Fortschreibungen. Dabei kann aber nicht wie bei Labouvie folgendes Kriterium gelten: Welcher Satz erscheint am passendsten zum vorangehenden GKL?⁹ Man kann die kanonische Kontextualisierung der Gottesknechtslieder nicht einfach ignorieren. Eine literarkritische Analyse hat noch nicht die Aufgabe, zu er- bzw. begründen, ob und gegebenenfalls wie einzelne, in sich stimmige Texteinheiten als eigene Textgruppe tradiert und sekundär mit anderen Textsammlungen verbunden bzw. in andere Textkomplexe eingebaut worden sind. Das ist erst Gegenstand der Frage nach dem literarischen Horizont der GKL. Ausgangspunkt sind keine exegetischen Theorien, sondern der vorliegende Endtext, der aus mehreren Texteinheiten besteht und möglicherweise Wachstumsphasen durchlaufen hat.

¹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), XVII und 284–285, (1902), 277–278.

² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 9–10.

³ Vgl. Torrey, Second Isaiah (1928), 11.

⁴ Vgl. Mettinger, Farewell (1983), 13–14.

⁵ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956) 387–388 und 396–397.

⁶ Vgl. Childs, Isaiah (2001), XI und 2.

⁷ Vgl. Labouvie, Gottesknecht (2013), 251.

⁸ Vgl. Labouvie, Gottesknecht (2013), 250–317. Sie postuliert eine Gottesknechtsprophetie-Grundschrift als eine Redekomposition aus fünf Strophen zu je zehn Stichen mit zwei Redenden, JHWH und Knecht als Ich-Sprecher (305). Ihr literarkritisches Ergebnis der Grundschrift der GKL sieht (nach der hier vertretenen Textgliederung) so aus: Jes 42,1–3b.4a–c; 49,1–4b (ohne Israel in Vers 3).5a.aR.6b–cI; 50,5b–6c.7c–e.9c–d und Jes 52,13.15; 53,12a–d.

⁹ So aber vgl. Labouvie, Gottesknecht (2013), 284–285. 297–299 und Haag: Botschaft (1983), 165.

5.1 Literarkritik des ersten Gottesknechtslieds

Als 1. GKL gilt Jes 42,1–4. Die folgenden Verse zeigen, dass diese nicht unabhängig vom Text Jes 42,1–4 entstanden sein können. Zu klären ist Folgendes: Was berechtigt dazu, gerade in Jes 42,1 einen Neueinsatz zu sehen? Welche Verse bilden in sich stimmige Texteinheiten? Was beabsichtigt die Botenformel in Vers 5 und in welchem Verhältnis stehen die JHWH-Reden Jes 42,1–4 und Jes 42,5–9?

Der Anfang des 1. GKLs ist deutlich wahrnehmbar. Zuzustimmen ist somit dem Urteil Elligers: Ihm zufolge braucht der unmittelbar vorangehende Text Jes 41,21–29 als abgeschlossener Rechtsstreit keine Fortsetzung.¹⁰ Es folgt ein Neueinsatz: JHWH bleibt zwar in der Rolle des Sprechers, aber er führt ab Jes 42,1 keinen Rechtsstreit mehr, sondern präsentiert den Knecht, seinen Erwählten. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass dieser in den Rechtsstreit involviert ist, den zuvor Kapitel 41 thematisiert.¹¹ Um die weltpolitischen Veränderungen und um die Mächtigkeit anderer Götter geht es ab Jes 42,1 nicht mehr, sondern darum, dass JHWH öffentlich verkündet, seinen Knecht zu den Nationen zu schicken, damit er **מִשְׁפָּט** „Recht“¹² hinausträgt und durchsetzt (Jes 42,1d.3c.4c). Zu dieser inhaltlichen Differenz zur Thematik von Jes 41, kommt ein entscheidendes Argument dazu: JHWH spricht seinen Knecht ab Jes 42,1 anders als in Jes 41,8.9 nicht direkt an, sondern JHWH spricht über ihn. Somit liegt ein literarkritisch relevanter Adressatenwechsel vor.¹³

Jes 41,8a.aR	Jes 42,1a.b
Du aber, Israel, עֲבָדִי , Jakob, den ich erwählt habe	Sieh da, עֲבָדִי , den ich stütze, mein Erwählter,

Die auffälligen Parallelen führen dazu, dass Berges den Text Jes 42,1–4 dem ersten Dramaakt der Komposition Deuterocesaja zuordnet, indem er Jes 42,1–4 und die folgenden Verse Jes 42,5–9.10–12 mit dem Kapitel 41 eng verknüpft sieht. Ihm zufolge beginnt in Jes 42,1–4 keine von Jes 41 unabhängige Texteinheit. Die Verbindungen zwischen Jes 41 und dem 1. GKL, die Berges als sehr eng einschätzt,¹⁴ sind gegeben, aber nur auf der Basis der Einheit der Knechtsfigur. Die Kongruenz der Knechtsfiguren stützt er auf die Parallele zwischen Jes 41,8–9 und 42,1 in Bezug auf den Status des Knechts als Erwählten (**בַּחַר** identische Wurzel in Jes 41,8 und 42,1) sowie auf die Aussage, dass JHWH an ihm festhält (mit dem Verb **תִּמְךָ** in Jes 41,10 und 42,1).¹⁵ Um zu verifizieren, dass mit Jes

¹⁰ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 199. Mowinckel, Komposition (1931), 92–93 ist noch drastischer: Das 1. GKL „hat weder inhaltlich noch formell noch stichwörtlich irgend etwas mit dem oder den vorhergehenden Stücken zu tun;“

¹¹ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 50.

¹² Über die Bedeutung dieses Lexems vgl. unten Punkt 6.1.3.

¹³ Diese offensichtliche Ähnlichkeit hat auch Delitzsch, Jesaja (1879), 439 schon erkannt.

¹⁴ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 225.

¹⁵ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 223 und 225. Er sieht zusätzlich in Jes 42,1 einen deutlichen Rückbezug zu 41,24: „Wer sich Fremdgötter erwählt, erwählt sich Gräuel.“ Aber es liegt ein Unterschied im Subjekt vor: Menschen, die sich Fremdgötter erwählen; der Knecht erwählt aber nicht JHWH, sondern JHWH erwählt seinen Knecht! Das ist ein kleiner, aber feiner Unterschied. Der Knecht hat hier keine Wahlmöglichkeit, er wird erwählt und folgt dieser Erwählung. Dass er Möglichkeit hätte, sich eine andere Gottheit zu wählen, ist überhaupt kein Thema. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 50 zieht neuassyrische Königsorakel als Vergleich mit hinzu. Bereits Kaiser, Knecht (1959), 15–26 hat im Gottesknecht vor allem den königlichen Aspekt herausstellen wollen. Gewisse Analogien fallen auf, doch vor allem ist in Betracht zu ziehen, dass gerade die Zusage „fürchte dich nicht“ in den neuassyrischen Königsorakeln und in Jes 41,8–16 Berges zufolge zentral sind. Diese Zusage findet sich nicht in Jes 42,1–4, und das liegt sicher nicht nur am Setting der Präsentation des Knechts. Das Werk Deuterocesaja gilt nicht als Tradition, die das Königtum wieder etablieren wollte. Vgl. auch Werlitz, Redaktion (1999), 276.

42,1 eine neue Texteinheit beginnt, bedarf es demzufolge eines kritischen Vergleichs mit Jes 41.

Neben terminologischen Gemeinsamkeiten fallen nämlich auch erhebliche Differenzen ins Gewicht: In Jes 41,8ff ist der Knecht eindeutig als Jakob / Israel vorgestellt. Jes 41,8 erwähnt Abraham und Jakob. Die Verb- und Satzform – x-SK für Sachverhalte der Vorzeitigkeit, die schon abgeschlossen sind,¹⁶ zeigt an, dass sich die Erwählung nicht im Sprechmoment vollzieht, sondern schon geschehen ist, nämlich bei der Erwählung der Erzeltern.¹⁷ Auf diese Tradition wird hier eindeutig verwiesen. Dieser Hintergrund kann jedoch für Jes 42,1 nicht übernommen werden. Gestützt wird diese These dadurch, dass in Jes 41,8–9, neben der positiven Aussage „ich habe dich erwählt“, auch die verneinte Antithese zum Verb „erwählen“ folgt: „Ich habe dich nicht verworfen“.¹⁸ Das verstärkt die Erwählungsaussage in Jes 41,9.¹⁹ Eine derartige Emphase kommt in Jes 42,1–4 nicht vor. Es handelt sich um eine andere Form der Erwählung: In Jes 42,1 wird die Erwählung nicht in der erzelterlichen Ursprungstradition Israels verortet, sondern vollzieht sich darin, dass JHWH seinen Geist auf seinen Knecht gelegt hat und – das ist entscheidend – ihn zu einer konkreten Aufgabe beruft.²⁰ Des Weiteren fehlen in Jes 42,1–4 die Beistandszusagen und die „Ermutigungsformel“²¹ („fürchte dich nicht“) aus Jes 41,8–16.²²

Nicht zu übersehen ist, dass in Jes 41,8–16 die Vernichtung der Widersacher Israels eine Rolle spielt. Das ist inhaltlich konträr zur Aufgabe des Knechts nach Jes 42,3: Der in Jes 42,1ff präsentierte Knecht zerbricht nichts, löscht nichts aus. Er ist nicht zur Vernichtung der Nationen erwählt, sondern dazu, bei ihnen göttliche Rechts-, und man kann ergänzen, Heilsordnung zu setzen (Jes 42,1d.4c). Jes 42,1–4 greift eine ganz andere Perspektive auf: Die Völkerwelt ist nicht nur Negativfolie für die Hervorhebung Israels, nicht nur Argumentationshilfe für die bleibende Gültigkeit der Erwählung Jakobs,²³ sondern die Völkerwelt wird in Jes 42,1–4 selbst zum Ziel göttlicher und Zuwendung.²⁴

Um genau diese zuletzt genannten inhaltlichen Differenzen zu unterstreichen, muss bereits an dieser Stelle kurz die Verwendung des Begriffs טָרַף „Recht“ in den Texteinheiten Jes 41,21–29 und 42,1–4 thematisiert werden.

¹⁶ Vgl. Näheres dazu in Punkt 6.1.

¹⁷ Vgl. Beuken, *mišpāt* (1972), 16 und Koch, *Geschichte* (1955), 219: Erwählung ist „ein geschichtliches Ereignis“. Vgl. auch Köckert, *Erwählung* (1994), 281–282. Dass es das beim Gottesknecht in Jes 42,1 nicht mehr ist, macht die Partizipialform „mein Erwählter“ dort vermutlich kenntlich. Die Erwählung Abrahams zeigt auch sehr deutlich, dass hier die Erwählung der Exodus-Generation abgelöst worden ist. Vgl. Labahn, *Wort* (1999), 143.

¹⁸ Zur Einordnung von Jes 41,9 vgl. Labahn, *Wort* (1999), 156–159.

¹⁹ Labahn, *Erwählung* (1999), 404 meint, dass die Erwählung Abrahams ein Zusatz ist, der Abraham zum Vorbild für die Exilierten stilisiert, um sich auch auf den Weg in das verheißene Land zu machen. Allerdings könnte die Erwählung der Erzeltern die heilsuniversalistische Richtung einschränken. Petry, *Entgrenzung* (2007), 134–135 fasst die Erwählung Abrahams in Jes 41,8–9 auch als Glosse auf, vgl. ebenso Köckert, *Abraham* (2017), 278–279.

²⁰ Vgl. Altmann, *Erwählungstheologie* (1964), 4. Auf Seite 18 betont er, dass Erwählung nicht nur zweckgebunden an eine Beauftragung ist, das erkenne man in Jes 41,8–9 auch. Vgl. auch Hermisson, *Abschied* (1984), 218.

²¹ Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 50. Für 41,8–16 gibt Berges als außerbiblische Parallele neuassyrische Königsorakel an, die formal wie inhaltlich Übereinstimmungen aufzeigen. Vgl. auch Weipert, *Jahwe* (2001), 37–41. Für 41,8–16 kann hier auch zugestimmt werden, für 42,1–4 nicht mehr, da wie oben erwähnt, viele zentralen Elemente fehlen, bzw. nicht nötig sind. Für die hier konstatierte Differenz vgl. Smillie, *Isaiah* (2005), 55.

²² Diese Abgrenzung der Texteinheit hat Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 170 vorgenommen, der sie noch in drei Heilsorakel aufteilt: 41,8–10.11–13.14–16.

²³ Die Erwählung gilt und wird auch nicht angefochten, wird aber weitergeführt Vgl. Vriezen, *Erwählung* (1953), 65. Er hält allerdings in Jes 42,1 den Knecht auch für Israel.

²⁴ Vgl. z. T. Beuken, *mišpāt* (1972), 13–16.

Im Rechtsstreit von Jes 41,21–29²⁵ geht es darum, dass JHWH die Veränderung der politischen Lage vorhergesagt hat und als dessen Verursacher eintreffen lässt. Das große Thema des Kapitels 41 ist ein Rechtsstreit zwischen JHWH und den Gottheiten der Völkerwelt, dessen Entscheidung zugunsten JHWHs ausfällt. Für Berges ist genau diese Konfliktsituation der Auftakt und die Voraussetzung, dass JHWH seinen geistbegabten Knecht präsentiert, dessen Aufgabe sich auch auf die fernen Inseln, d. h. auf die Völkerwelt erstreckt, denen er **טִשָּׁמָה** „Recht“ hinaustragen wird (Jes 42,1). Berges zufolge ist **טִשָּׁמָה** in Jes 42,1–4 allerdings der Rechtsentscheid über die Nichtigkeit der anderen Gottheiten; diese neue Rechtswirklichkeit soll der Knecht hinaustragen.²⁶ Berges scheint sich auf Ekblad zu stützen, der sich allerdings mit den GKL der Septuaginta beschäftigt. Somit folgt Berges in seiner Auslegung nicht dem hebräischen Text, sondern den griechischen Übersetzern, die allerdings, wie die Textkritik gezeigt hat, ihre hebräische Textvorlage bei der Übersetzung an ihren sozialhistorischen Kontext als jüdische Diasporagemeinde in Ägypten angepasst haben.²⁷ G ist damit über weite Strecken nicht nur Übersetzung, sondern bereits Exegese. G konstruiert bewusst einen engen Zusammenhang zwischen Kapitel 41 und dem 1. GKL.²⁸ Die eruierte ältere Textgrundlage muss das jedoch nicht intendiert haben. G stellt nicht die einzig legitime Auslegungsnorm dar. Es muss weitergedacht werden: Die Ineffektivität der Gottheiten der Völker hat sich im Rechtsentscheid erwiesen. Denn das Ergebnis von Jes 41,21–29 ist radikal: Die Götter der Völker sind nichtsnutzig.²⁹ Die Nationen sind in diesen Rechtsstreit involviert (Jes 41,21) und kennen am Ende das Ergebnis.³⁰ Der Knecht muss den Nationen diesen Rechtsentscheid nicht erst hinaustragen.

Hinsichtlich der Verwendung des Begriffs **טִשָּׁמָה** in Jes 41 und Jes 42,1–4 ist allenfalls folgender Zusammenhang denkbar: Der Knecht muss sinn- und ordnungstiftend mit der heilsamen Rechtsordnung JHWHs ein Vakuum füllen, das die Nichtigkeitserklärung der Götter der Völker ausgelöst hat.³¹ Genau diese unterschiedliche Verwendung des Begriffs **טִשָּׁמָה** „Rechtsentscheid“ und „Rechtsordnung“ zeigt im von Berges definierten Textkomplex Jes 41,1–42,13 an, dass Jes 42,1–4 anders einzuordnen ist. In den GKL unter **טִשָּׁמָה** Jes 41,21–29 zufolge das Urteil, dass nur JHWH wahrhaft Gott ist, zu verstehen, verengt die Aufgabe des Knechts. Es spricht viel dafür, auch einen sachlichen Bruch zwischen Kapitel 41 und der Knechtspassage Jes 42,1–4 anzuerkennen, da die Unterschiede zwischen Jes 41 und Jes 42,1ff gewichtiger sind als die Gemeinsamkeiten dieser

²⁵ Diese Abgrenzung folgt Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 199. Mit van Oorschot, Babel (1993), 34–36 ist hinzuzufügen, dass es sich gar nicht um einen klassischen Rechtsstreit handelt, da die Gegner gar nicht zu Wort kommen und kein Zeugnis geben dürfen. D. h. um sie geht es gar nicht, sie sollen nicht überzeugt werden, sondern das Publikum des Propheten, das endlich die Macht JHWHs erkennen soll. Wenn die geladenen Nationen etwas bezeugen sollen, dann allenfalls die Unfähigkeit ihrer Gottheiten.

²⁶ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 226.

²⁷ Vgl. oben Punkt 4.1.

²⁸ Vgl. Ekblad, Servant (1999), 63–66.

²⁹ Einen differenziertere Sicht auf Kapitel 41 gerade unter dem Aspekt, dass JHWH sich vor anderen Gottheiten als der einzige und ausschließlich wirkmächtige Gott erweist, bietet Kratz, Kyros (1991), 36–47.

³⁰ Vgl. auch Kratz, Kyros (1991), 45–46.

³¹ Vgl. teils Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 167–169 und 226. Für Volz, Jesaja II (1932), 153 ist „Recht“ die göttliche Ordnung, die Gottes Willen offenbart. Das geht über die Definition als Rechtsentscheid durchaus hinaus. Vgl. teils auch Labouvie, Gottesknecht (2013), 302. Hermisson, Schöpfung (1998), 128 erwähnt auch, dass JHWHs Schöpfungshandeln im Gegensatz zu dem Tun der Götzen Gerechtigkeit und Heil bewirkt.

Präsentationen der Knechte.³² Folglich ist anzunehmen, dass Jes 42,1–4 keine Jes 41,8–16 ergänzende Vorstellung des Knechts schildert. Vielmehr wird in der Texteinheit Jes 42,1–4 ein namenloser Knecht präsentiert und vor allem mit einer anderen und neuen Aufgabe bedacht. Dieser Knechtsauftrag wird einer breiten Öffentlichkeit vorgestellt. In Jes 41 hingegen wird der Knecht Israel / Jakob zum Werkzeug, an dem sich diese Macht JHWHs erweisen wird.

Das neue יְהוָה „siehe“ in Jes 42,1a eröffnet eine neue Texteinheit.³³ JHWH muss seine Macht in keinem Rechtsstreit beweisen, sondern es geht um seine Rechtsordnung als gute Lebensordnung, um die Treue des Knechts. In Jes 41,15 wird der Knecht noch im metaphorischen Bild des scharfen Dreschschlittens dargestellt. Das passt nicht zu einer Figur, die nicht in der Lage ist, ein zerknicktes Rohr zu zerbrechen und einen glimmenden Docht auszulöschen (Jes 42,3). Die zwei unmittelbar hintereinander gestellten Texteinheiten können sich nicht auf die ein und dieselbe Knechtsfigur beziehen, zu unterschiedlich sind sie in ihren Aufgaben und Zielrichtungen. Die Aussagen über den Knecht Israel / Jakob auf der einen und über den namenlosen Knecht auf der anderen können nicht auf eine einzige Hand zurückgeführt werden.³⁴

Zusammenfassend lässt sich argumentieren: In Jes 41,8–16 wird der Knecht von JHWH in der 2. P. Sg. angesprochen, in Jes 42,1–4 redet JHWH von seinem Knecht in der 3. Person. Der Knecht hört zwar, was JHWH über ihn spricht, aber er ist nicht primärer Empfänger der Worte. Die Hauptadressaten der Präsentation in Jes 42,1–4 sind nicht die anderen Nationen und deren Gottheiten.³⁵ Die Art und Weise, die Qualität der Erwählung, die Zielrichtung und Inhalt der Aufgabe des Knechts divergieren zwischen Jes 41 und Jes 42,1–4. Das berechtigt zur Annahme, dass mit Jes 42,1 eine eigenständige Texteinheit beginnt. Wo diese endet und ob sie später ergänzt worden ist, sind die noch offenen Fragen, die zu klären sind.

In Jes 42,1 fungiert JHWH als Sprecher, da nur JHWH mittels Geistgabe beauftragt und erwählt. Dazu bedarf es keiner expliziten Redeeinleitung. Der Aufbau der Verse 1 bis 4 ist kohärent, gerade die Verse 3–4 sind inhaltlich und formal ganz eng aufeinander bezogen. Die in Vers 1 formulierte Aufgabe des Knechts, טָפְסוּם zu den Nationen zu tragen, wird in Vers 4 wieder aufgenommen, ebenso die weltweite Dimensionierung (Nationen und Inseln in Jes 42,1d und 42,4c.d).³⁶ Hier finden sich keine Spannungen oder Dopplungen. Diese entdeckt man auch nicht in Vers 2 mit der mehrfachen Betonung, dass der Knecht nicht laut brüllend auftreten wird. Jes 42,1–4 ist somit eine kohärente, stilistisch einheitliche Texteinheit.³⁷

Einen Einschnitt markiert die Botenformel in Jes 42,5a, die in Jes 42,5b–e stark erweitert ist.³⁸ Da JHWH in Jes 42,1–4 der Sprecher ist und kein Adressatenwechsel vorliegt,

³² Ganz anders Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 464. Er meint, dass Jes 42,1–4 ganz eng an Jes 41,8–10 anschließt und nur die besondere Bedeutung der Strophe in dem ersten Akt Jes 41,1–42,4 hervorgehoben ist.

³³ Aufmerksamkeit wird geweckt. Vgl. Smillie, *Isaiah* (2005), 52–53.

³⁴ Vgl. teils auch Smillie, *Isaiah* (2005), 55–56 und 61.

³⁵ Vgl. Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 225.

³⁶ Dass Jes 42,3c hier eine sekundäre Hinzufügung ist, weil es eine unnötige Wiederholung zu Jes 42,1d wäre, kann nicht geteilt werden. So aber Haag, *Botschaft* (1983), 160–161. Das Lexem טָפְסוּם hat strukturbildende Funktion, und daher ist Jes 42,3c als bewusste Wiederholung mit einem anderen Fokus zu verstehen. Dazu mehr in der formkritischen Analyse. Haag, *Botschaft* (1983), 161 will sogar den letzten Satz als Zusatz einstufen, da statt von טָפְסוּם von Tora die Rede sei. Dagegen mit den gleichen Gründen wie hier Fischer, *Tora* (1995), 79. Anm. 1.

³⁷ Vgl. auch Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 463.

³⁸ Vgl. Grimm, *Deuterijosaja* (1990), 133. Diese Erweiterung bringt Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 52 damit in Verbindung, dass sich JHWH möglichst feierlich selbst vorstellen möchte. Vgl. auch

erübrigt sich eine dezidierte Redeeinleitung JHWHs. Das führt zur Vermutung, dass die Botschaft JHWHs ab Vers 5 ursprünglich nicht direkt an Vers 4 anschluss. Die Botenformel eröffnet demzufolge eine neue JHWH-Rede.³⁹ Diese JHWH-Rede, die mit der ausführlichen Botenformel in Jes 42,5 eingeführt ist, geht bis Vers 9.⁴⁰ Jes 42,5–8 wirkt insgesamt in sich auch sehr einheitlich, enthält allerdings eine erneute Beauftragung des Knechts. Vers 9 muss aufgrund eines Adressatenwechsels (in Jes 42,9d wird eine Gruppe in 2. P. Pl. angesprochen) noch untersucht werden. Besonders berücksichtigt werden muss, dass in Jes 42,5–8 der Knecht direkt angesprochen wird: „Ich habe Dich in Gerechtigkeit gerufen“ (Jes 42,6a).⁴¹ Das sind konkrete und relevante Beobachtungen, die dazu veranlassen, eine redaktionelle Fuge vor Vers 5 anzusetzen.⁴² Die angesprochene Person, die einen neuen Auftrag erhält, muss mit der Person, die in Jes 42,1–4 vorgestellt wird, identisch sein, da keine weitere eingeführt wird. Jes 42,5–8 kann demnach im gegebenen redaktionellen Kontext nicht unabhängig von Jes 42,1–4 verstanden werden,⁴³ denn JHWH wendet sich nun direkt an seinen Knecht. Die Frage der Einheitlichkeit dieser zweiten JHWH Rede und dem Verhältnis von Jes 42,5–8 zu Jes 42,1–4 wird nun relevant. Wozu dient die direkte Anrede und erneute Beauftragung des Knechts?

Die mittels Partizipialsätzen erweiterte Botenformel in Jes 42,5 stellt die Schöpfertätigkeit JHWHs in den Vordergrund.⁴⁴ Nach einer Botenformel muss JHWH auch zu Wort kommen.⁴⁵ Das ist konkret der Fall von Vers 6 bis einschließlich Vers 9. Diese Rede ist in sich bis inkl. Vers 8 stimmig. Nur in Vers 9 fällt auf, dass in Satz 42,9d nicht ein „Du“, sondern „Euch“ als Adressat der JHWH-Rede genannt ist.⁴⁶ Diese pronominalen Anreden, sowohl das „Du“ als auch das „Euch“, bedürfen eines Rückbezuges im Sinne der Frage: Wer ist hier angesprochen? In der Lesefolge Jes 42,1–9 ergibt sich als einziger Bezug für das „Du“ der Knecht JHWHs. Für das „Euch“ fällt es schwerer, einen Bezugspunkt zu finden, es bleibt eigentlich nur die Option, die Hörerinnen und Hörer, die Leserinnen und Leser hinter diesem „Euch“ zu vermuten, oder wie Berges es annimmt, die ganze Weltbevölkerung.⁴⁷ Kratz argumentiert vor allem inhaltlich ausgehend von Jes 42,8: Da es dort um eine Auseinandersetzung des sprechenden JHWHs mit Götzenbildern geht, ist zu vermuten, dass in Jes 42,9 die in Jes 41,21–29 herausgeforderten Götter als „Euch“ angesprochen werden. Diese Beobachtungen sprechen dafür, dass Jes 42,9 aufgrund des Adressatenwechsels als sekundärer Zusatz zur JHWH-Rede Jes 42,5–8

Scharbert, Deuterocesaja (1995), 9–10. Volz, Jesaja II (1932), 151 meint, dass die Dreiheit der Partizipien, die in Vers 5 eigentlich vier sind, für einen Hinweis auf Vollständigkeit steht. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 82 wertet Vers 5 als „breite Apposition zu ‚der Gott Jahwe‘“. Van Oorschot, Babel (1993), 230 bemerkt die Parallelität der ausführlichen Vorstellung JHWHs mit Jes 45,18.

³⁹ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 161.

⁴⁰ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 128 und siehe unten.

⁴¹ Vgl. Smillie, Isaiah (2005), 52 und Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 210–211.

⁴² Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 52 und Kratz, Kyros (1991), 128. Den Adressatenwechsel als weniger wichtig als die gemeinsamen Wort- und Themenbezüge zwischen Jes 42,1–4 und 42,5–9 beurteilt Kim, Ambiguity (2003), 70–71. Anderer Ansicht ist beispielsweise Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 209, der die sekundäre Anfügung von Jes 42,5–9 als nicht beweisbar deklariert.

⁴³ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 81 und 84.

⁴⁴ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 442, Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 467 und Kratz, Kyros (1991), 112 und 128–129.

⁴⁵ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 235–236.

⁴⁶ Vgl. Haag, Bund (1977), 5. Er hält die direkte Anrede einer Pluralgruppe für verständlich und stimmig, da der Beauftragte, von dem die Rede ist, eine wichtige Aufgabe an Israel hat und in diesen Vorgang soll Israel direkt mit einbezogen werden.

⁴⁷ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 234. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 470 meint sogar, dass angesichts der Gerichtsszenenerie von Jes 40,1–42,4 eine himmlische Ratsversammlung angesprochen sein soll. Jes 42,9 zählt er allerdings nicht mehr zu diesem literarischen Dramaakt, für ihn ist Jes 42,9 ein eschatologischer Hymnus, der in Jes 42,10–13 eine Fortsetzung findet.

einzuschätzen ist.⁴⁸ Diese Argumentation wird als schlüssig erachtet, Jes 42,9 ist eine nachträgliche Verbindung zu Jes 41.

Das angesprochene „Du“ kann nach Jes 42,1–4 nur der Knecht sein und somit wirkt auch Vers 6 trotz anderer Terminologien – „rufen“ statt „erwählen“, „an der Hand greifen“ statt „stützen“, „ich schaue auf dich“ statt „meiner Seele gefällt er“ – wie eine Wiederholung der Präsentation und Beauftragung des Knechts aus Jes 42,1–4. Doch die Aufgabe des Knechts ist jeweils anders definiert: In Jes 42,1.4 lautet sein Auftrag, JHWHs Rechtsordnung den Nationen, auf der ganzen Erde zu errichten,⁴⁹ während JHWH in Vers 6 seinen Knecht „zum Bund(eszeichen) eines Volk“ und „zu einem Licht von Nationen“ einsetzt.⁵⁰ Diese Einsetzung hat ferner noch einen anderen Zweck, der in Vers 7 erläutert wird: blinde Augen zu öffnen und Gefangene aus dem Gefängnis und der Finsternis herauszuführen. Entweder soll in Jes 42,6–7 inhaltlich nachjustiert werden, was in Jes 42,1–4 vergessen wurde, oder es soll eine intensivere und direktere Auseinandersetzung JHWHs mit seinem Knecht geschildert werden.

Am plausibelsten ist wohl folgender Vorschlag über Herkunft und Funktion der Texteinheit Jes 42,5–8: Diese Einheit ist eine direkt an den Knecht adressierte JHWH-Rede, die in Anschluss an die Präsentation des Knechts in Jes 42,1–4 mit einer neuen Beauftragung sekundär angefügt wurde. Dafür sprechen nicht nur die Wiederholung der Beauftragung mit einer anderen Zielrichtung, der veränderte Adressat, sondern auch der Anfang (Jes 42,5) und der Abschluss der zweiten JHWH-Rede in Jes 42,8. Während sich JHWH nach Jes 42,1 selbst zurücknimmt und die Vorzüge und die Wirkweise des Knechtes betont, wird zu Beginn und am Ende der zweiten JHWH-Rede seine eigene Einzigkeit exponiert. JHWHs Macht zeigt sich im Gegensatz zu den „Kultbildern“, sprich den Göttern der anderen Völker, in seinem Schöpfungshandeln, aber auch in seiner Wirksamkeit in der Geschichte. Diese Zeugnisse von JHWHs Macht (Vers 5 und 8) rahmen die Berufung des „Du“ (Knechts) und lassen diese in den Hintergrund treten.⁵¹ Folglich stellt auch diese Berufung nur noch ein weiteres Indiz für die Größe und Macht JHWHs dar, der Knecht wird weniger wegen einer Zuverlässigkeit gewürdigt, sondern allein darin, der Knecht des mächtigen JHWHs zu sein.⁵²

Die Differenzen in Bezug auf Anrede und Beauftragung zwischen Jes 42,1–4 und Jes 42,5–8 wurden genannt, nun ist zu fragen, in welcher Relation die beiden JHWH-Reden stehen. Die Textpassage Jes 42,5–8 ist einerseits eng mit Jes 42,1–4 verbunden, aber auch mit Jes 49,6.8–9. Zudem zeigt Jes 42,5–8.9 Parallelen mit Jes 41.⁵³ Andererseits greift sie zudem andere Themen des Deuterocesajabuchs auf. Volz erkennt in Jes 42,5–8 sogar ein

⁴⁸ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 128. Er hält allerdings auch Jes 42,8 für einen sekundären Zusatz. Es kann sich um einen bewussten feierlichen Abschluss der erneuten Knechtsbeauftragung handeln. Ganz anders Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 407, der meint, dass Vers 9 an das Vorhergehende anschließt, „Das Neue“ passt zum „Ruhm“ und zur „Herrlichkeit“ in Vers 8. Van Winkle, *Relationship* (1985), 452 ist sogar der Ansicht, dass der Adressatenwechsel zum Plural eindeutig anzeige, dass Israel als Knecht angesprochen sei. Mit einem Verweis auf Jes 41,27, dass der Freudenbote auch eine Kollektivgestalt ist, meint Werlitz, *Redaktion* (1999), 288, dass der Wechsel von Singular zu Plural nicht literarkritisch relevant sei, da die Gruppe, die aufgerufen ist, Zion zu trösten, sowohl Freudenbote als auch Knecht sei. So geht auch Grimm, *Deuterocesaja* (1990), 143 von einer zusammengehörigen Einheit Jes 42,5–9 aus.

⁴⁹ Vgl. Werlitz, *Knecht* (1997), 34. Dort finden sich auch noch weitere Beobachtungen von anderen Formulierungen, deren Argumentationskraft allerdings nicht so stark ist, wie ein Adressatenwechsel und markant inhaltliche Veränderungen bzw. Verbindungen zu anderen Texteinheiten.

⁵⁰ Eine ausführliche Bedeutungskklärung folgt in der Formkritik beim 2. GKL (Punkt 6.2) und in Punkt 7.2, da Jes 42,6–7 in enger Verbindung mit Jes 49,6.8 steht.

⁵¹ Vgl. Haag, *Bund* (1977), 5–6 und 12.

⁵² Vgl. Waldow, *Anlass* (1953), 53.

⁵³ Am eindeutigsten ist Kratz, *Kyros* (1991), 131 allerdings nur bezüglich der Verse 5 bis 7.

weiteres Gottesknechtslied: Als ein Zwiegespräch zwischen JHWH und seinem Knecht werden vor allem aus dem Schöpferglaube heraus Monotheismus und Universalismus thematisiert.⁵⁴ Die Zusammenhänge von Jes 42,5–8 und Jes 49,6.8–9 werden an eigener Stelle im Kapitel zur Frage des literarischen Horizonts ausführlich thematisiert, hier soll es zunächst um das Verhältnis der JHWH-Reden Jes 42,1–4 und 42,5–8 und Kapitel 41 gehen.

Im Vergleich zur Texteinheit 42,1–4 fällt auf, dass Jes 42,5–8.9 Bezüge zu Kapitel 41 hat.⁵⁵ JHWH⁵⁶ als Schöpfer, der in Gerechtigkeit ruft und an der Hand ergreift (42,6a.b vgl. 41,10). Jes 42,8 greift im Rückbezug zusammenfassend auf, worum es in der ganzen Rechtsstreits- und Rechtsentscheidskonzeption in Jes 41 ging: JHWH ist (der einzige) Gott, das ist sein Name, der seine Herrlichkeit nicht den Kultbildern gibt. Und in Jes 42,9 wird wiederum bestätigt, dass JHWH die einzige Gottheit ist, die Neues ankündigt, das sich auch verwirklicht (vgl. Jes 41,22–24).⁵⁷ Duhm ist der Meinung, dass explizit Jes 42,8–9 besser an Jes 41,21–29 als an 42,1–4 anschließt.⁵⁸

Vermutlich aufgrund des Auftrags, Gefangene herauszuführen und blinde Augen zu öffnen, urteilen u.a. Kratz⁵⁹ und Werlitz⁶⁰, dass in Jes 42,5–7 ursprünglich nicht der anonyme Knecht JHWHs angesprochen wurde, sondern der persische König Kyros, der als JHWHs Werkzeug Israel Befreiung bringt. Am militärischen Erfolg des Perserkönigs wird sich die Macht JHWHs vor aller Welt erweisen. Daher kommt vermutlich auch die Betonung des Namens in Jes 42,8b.⁶¹ Der Vergleich mit dem zweifelsfreien Kyros-Text Jes 45,1–7 zeigt, dass Kyros von JHWH ergriffen wird. In Jes 41,2.25 könnte ebenfalls ursprünglich Kyros gemeint sein, der gerufen ist und dem Gerechtigkeit begegnet, den JHWH im Norden geweckt hat.⁶² Das zeigen ebenso folgende terminologischen

⁵⁴ Vgl. Volz, *Jesaja II* (1932), 154–155. Das Ende des Liedes sieht er aber korrumpiert; in Vers 10 beginnt etwas Neues, aber der ursprüngliche Schluss des GKL, das ihm zufolge mit Jes 42,5 beginnt, sei verloren gegangen bzw. mit geläufigen Sätzen aus dem Komplex Deuterjesaja aufgefüllt worden. Vgl. Volz, *Jesaja II* (1932), 156–157.

⁵⁵ Vgl. auch Werlitz, *Knecht* (1997), 34–35.

⁵⁶ Im Gegensatz zu Jes 42,1–4 kommt der Gottesname ab Jes 42,5 sehr häufig vor. Es geht wie in Jes 41 auch um den rechtmäßigen Anspruch JHWHs auf Göttlichkeit. Vgl. Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 234.

⁵⁷ Fischer sieht sich vermutlich dadurch veranlasst, Jes 42,8–9 literarkritisch nochmals zu trennen und in diesen beiden Versen den ursprünglichen Abschluss des „Götzenprozesses“ von Jes 41,21–29 zu sehen. Vgl. Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 52 und 55. Auch Westermann meint, dass Vers 9 eigentlich Themen enthält, die in Deuterjesaja an vielen anderen Stellen vorkommen, und daher kann möglicherweise auch dieser Vers ursprünglich in einem anderen Zusammenhang gestanden haben. Vgl. Westermann, *Jesaja ATD* (1966), 82. Er meint ferner, Vers 9 könnte eine Gerichtsrede an die Götter der Völker eingeleitet haben (84).

⁵⁸ Vgl. Duhm, *Jesaja HK* (1902), 280–281. Das sei für ihn der Beweis, dass Deuterjesaja die GKL nicht selbst in sein Buch eingefügt habe, weil die GKL hier Zusammenhänge sprengen. Anders Volz, *Jesaja II* (1932), 156. Er sieht Jes 42,5–9 nicht als Fortsetzung von Jes 41,21–29.

⁵⁹ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 141.

⁶⁰ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 179 und 277–279. Er gibt allerdings zu bedenken, dass in Jes 42,6 die Bezeichnung von Kyros „Licht von Nationen“ wohl unpassend ist, da nicht alle Nationen auch von seinem Eroberungszug begeistert gewesen sein dürften. Er entscheidet sich dafür, dass ein ehemaliger Kyros-Text nachträglich auf den Knecht bezogen worden ist.

⁶¹ Seltsam ist, dass Werlitz, *Knecht* (1997), 35 noch meinte, dass das Kollektivum Israel in dieser Fortschreibung der Knecht sei. Haag, *Bund* (1977), 7 geht hingegen davon aus, dass in Jes 42,5–9 vom gleichen Gottesknecht wie in Jes 42,1–4 die Rede sei, aber Jes 42,5–9 später entstanden sei und eine spätere Reflexion über das Wirken des Gottesknechts sei.

⁶² Vgl. Delitzsch, *Jesaja* (1789), 442, Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 54. Fischer bleibt aber skeptisch, gerade weil er die Aufgabe des Knechts nach Jes 42,6 als Bundesmittler versteht, die einem heidnischen König doch wohl nicht zukomme, zumal Mose der unübertroffene Bundesmittler sei. Kratz, *Kyros* (1991), 141: Kyros wird in Jes 45,13 deutlich mit der Freilassung Gefangener in Verbindung gebracht.

Vergleiche: „rufen in Gerechtigkeit“ (Jes 41,9; 43,1); „ergreifen“ (Jes 41,9.13) und das Stichwort „Gerechtigkeit“ in heilvoller Konnotation (Jes 41,20; 42,21; 41,2), „was auch für die Rolle des Persers Kyros als politisches Instrument in der Hand JHWHs gilt“⁶³ (Jes 41,2.25; 45,1–9; 46,11; 48,14–15).⁶⁴ Kyros ist von JHWH, dem Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte, für diese Aufgabe berufen worden, um aller Welt auch die Einzigartigkeit des Gottes Israels zu erweisen. Dazu bedarf es allerdings Jes 41,27 zufolge eines Freudenboten, der die Heilsabsicht JHWHs verkündet.⁶⁵ Das ist der Inhalt von Kapitel 41 (insbesondere Jes 41,1–4 und 41,25) und auch von der Passage Jes 42,5–9. Jes 42,1–4 widmet sich einem anderen Thema. Das führen einige Exegeten darauf zurück, dass es wohl eine kohärente Komposition von Kyros-Texten gab, in der Jes 42,1–4 wie ein Fremdkörper wirke.⁶⁶ Wenn das stimmt, hat das Folgen für das Verständnis von Jes 42,1–4. Das hieße nämlich, dass jene Redaktion, die das 1. GKL interpoliert hat, intendierte, den Gottesknecht mit dem Perserkönig gleichzusetzen.⁶⁷ Die in Jes 42,7 wie auch in Jes 49,9 erwähnten Aufgaben des Knechts stehen durchaus in Bezug zu den Erwartungen, die Deuterocesaja auf Kyros gesetzt hat (vgl. Jes 45,12–13).⁶⁸ Diese Verbindungen von Jes 42,5–8 zu Jes 41,2.25 und 45,1–9 haben Kratz dazu veranlasst, eine Schicht zu vermuten, die Kyros mit dem Knecht identifiziert habe.⁶⁹ Kessler jedoch hinterfragt das knapp und präzise in Bezugnahme auf die Knechtsaufgabe. Wenn dieser laut Jes 50,4 die Aufgabe hat, „Müde zu stärken durch ein Wort“, dann geht es bei den Versen 42,7 und 49,9 nicht allein um eine äußere Vorbereitung der Befreiung aus dem Exil, sondern um eine innerliche Vorbereitung, sich nunmehr gestärkt auf den Weg JHWHs erneut einzulassen.⁷⁰ Aufgrund dieser These muss nachvollzogen werden, wie es überhaupt zu einer derartigen Konstellation kommen konnte, dass in Jes 42,6d ein Motiv aus dem 2. GKL aufgenommen ist, oder umgekehrt, warum im 2. GKL Elemente von Jes 42,6 auftauchen und sich im Anschluss an das 2. GKL in Jes 49,8–9 ähnliche Formulierungen wie in Jes 42,6–7 finden. Ohne den Gesamtkomplex Jes 40–55 genauer redaktionskritisch zu betrachten, wird man hier zu keiner nachvollziehbaren Lösung kommen.⁷¹ Daher muss auf die Literarkritik zum 2. GKL und auf Kapitel 7.2 verwiesen werden. Die engen Verbindungen von Jes 42,6–7 und Jes 49,8–9, so viel sei vorweg genommen, lassen fast nur den Schluss zu, dass redaktionell gearbeitet worden ist. Es ist wahrscheinlich, dass ein Redaktor das 1. GKL eingefügt und fortgeschrieben hat, um mit dieser Anlehnung an Kyros-Texte den Knecht als Ergänzungsfigur neben Kyros zu etablieren.⁷² Dazu bedient er sich

⁶³ Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 236.

⁶⁴ Terminologische Vergleiche von GKL und Kyrostexten bieten z. B. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 468 und Laato, *Servant* (1992), 3 und 39–46.

⁶⁵ Vgl. Hermisson, *Abschied* (1984), 217.

⁶⁶ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 245–247, Hermisson, *Abschied* (1984), 216–217, Kratz, *Kyros* (1991), 112 und Berges, *Jesaja* (1998), 344, er hält Jes 42,5–9 als Fortsetzung von Jes 41,21–26. Die Stichwortbezüge, die Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 233 in seinem Kommentar nennt und als Argument seiner These der engen Verbindung von Jes 41 und Jes 42,1–13 heranzieht, enthalten allerdings keine spezifischen Begriffe, die nur hier vorkämen oder nur hier in einer besonderen, einmaligen Bedeutung.

⁶⁷ Vgl. Weippert, *Konfessionen* (1989), 107.

⁶⁸ Vgl. Kim, *Ambiguity* (2003), 79. Grätz, *Rechtsordnung* (2004), 271–275 stellt Bezüge zwischen dem 1. GKL und achämenidischer Königsideologie her und meint damit das Argument, in Jes 42,5–7 gehe es um Kyros, stützen zu können.

⁶⁹ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 175–191, insbesondere 179, er zählt Jes 42,5–9 zu einer von ihm definierten und bezeichneten Kyros-Ergänzungssicht. Vgl. teils schon Mowinckel, *Komposition* (1931), 245.

⁷⁰ Vgl. Kessler, *Kyros* (2009), 149.

⁷¹ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja BK* (1978), 230–231.

⁷² Schon Hempel, *Chronik* (1932), 208–209 weist darauf hin, dass Kyros enttäuscht hat und daher die GKL die mit Kyros verbundenen Texte und Heilserwartungen korrigieren. Dazu mag auch die historische Situation passen: Die Hoffnungen, die der Prophet auf Kyros gesetzt hatte, hatten sich nicht

der Texte, die er in der Umgebung vorfindet, so z. B. Passagen aus Jes 41 und Jes 45,1–9.⁷³ Kyros ist nur Werkzeug JHWHs für eine politische Aufgabe, während der Gottesknecht zu noch Höherem berufen ist: Der Knecht ist Geistträger JHWHs, und bringt und etabliert **טְפִלָּה**. Kyros hingegen ist nur für eine neue machtpolitische Konstellation verantwortlich, die lediglich eine irdische Voraussetzung für die Verwirklichung des universalistischen göttlichen Heilsplans ist. Diesen Heilsplan zu verkünden, ist hingegen Aufgabe des erwählten Knechts JHWHs.⁷⁴ Der Redaktor wollte vermutlich mit einigen Anspielungen auf die Kyros-Texte die Rolle und Funktion des Gottesknechts hervorheben: Mehr als Kyros bedarf das Volk und die ganze Weltbevölkerung der Tätigkeit des Gottesknechts, der die Menschen hinsichtlich der Rechtsordnung JHWHs unterweist (Jes 42,4).⁷⁵ Womöglich waren Deuterocesaja und seine Adressaten auch enttäuscht, dass die persische Eroberung nicht effektiver zu einer Besserung des Status' Israels geführt hat.⁷⁶

Jes 42,5–8 verweist auf einen Redaktor, der sich von älteren Kyros-Texten inspirieren ließ und dabei deutlich macht, dass die Funktion des Gottesknechts wichtiger ist als die Funktion des Perserkönigs. Jes 42,1–4 kann unabhängig und losgelöst vom Kontext bestehen bleiben, Jes 42,5–8 nicht. Formal dient Jes 42,5–8 der Einfügung des 1. GKLs in den jetzigen Kontext nach Jes 41, zumal Jes 42,8, ähnlich dem Kuhlschen Prinzip, Jes 41,29 aufgreift und die Einzigkeit JHWHs in gleichzeitiger Abwertung der Götzenbilder betont.

Beide Texteinheiten, Jes 42,1–4 und 42,5–8, werden nur noch durch Jes 42,9 ergänzt. Kratz vermutet, dass sich „Euch“ auf die Gottheiten der anderen Nationen verweist.⁷⁷ Möglich ist aber auch diese Alternative: Jes 42,9 wendet sich an die Adressaten des Buchs Deuterocesaja. Somit gleicht Vers 9 inhaltlich einem Weissagungsbeweis: JHWH hat als einzige Gottheit die Macht und die Fähigkeit, die Zukunft korrekt vorherzusagen. Allein er ist der einzig Geschichtsmächtige Gott.⁷⁸ Weitere Fortsetzungen sind nicht ersichtlich. Berges hingegen behauptet, dass erst mit Jes 42,13 ein neuer Akt, der andere Themen enthält, beginnt: Nicht mehr Kyros ist es, der als Krieger auftritt, JHWH selbst ist es, der sich in der Auseinandersetzung mit seinem Knecht Jakob / Israel befindet. Ab Jes 42,18 wird der Knecht Jakob / Israel allerdings nicht mehr als der erwählte, sondern blinde und taube Knecht beschrieben. In Jes 42,14 beginnt ohne Einleitung eine Ich-Rede JHWHs, was ein wichtiges Indiz dafür ist, hier eine redaktionelle Schnittstelle anzusetzen.⁷⁹ Aufgrund einer ganz anderen kriegerischen und aggressiven Tonlage ist auch die Ich-Rede ab Vers 14 definitiv unverbunden mit den Ich-Reden JHWHs in Jes 42,1–4 und 42,5–8.9.

Wie sind die Verse 10–13 einzuordnen? Jes 42,10 enthält eine Aufforderung an die Bewohner der Inseln, ein Jubellied für JHWH zu singen. Die Verse 11–12 erzählen, wer zunächst einstimmt, wer JHWH die Ehre erweist und seinen Ruhm verkündet.⁸⁰ Vers 13 schildert JHWH als Kriegsheld. Die Verse 11 bis 13 wirken wie erweiternde

bewahrheitet. Vgl. Preuss, Deuterocesaja (1976), 83, Irsigler, Weg (1998), 30–31. Der Knecht erscheint als die gewaltlose Alternative im Vergleich zu Kyros. Vgl. auch Boling, Kings (1999), 177.

⁷³ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 278–279 und Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 211.

⁷⁴ Vgl. Mowinckel, He (1959), 244–245.

⁷⁵ Mowinckel, He (1959), 189–190 bleibt der Ansicht treu, dass der Knecht die Aufgabe von Kyros übernimmt. In Komposition (1931), 246 äußert er sich so: Jes 42,5–7 sei der Anlass gewesen, das 1. GKL diesem Text vorzuschalten. Aber es erscheint schwer vorstellbar, dass Jes 42,5–7 je eigenständig existiert hat.

⁷⁶ Vgl. Eissfeldt, Einleitung (1934), 376.

⁷⁷ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 128.

⁷⁸ Vgl. z. B. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 390.

⁷⁹ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 72 und 239.

⁸⁰ Nach Volz, Jesaja II (1932), 155 und Fischer, Das Buch Isaias (1939), 56 beginnt mit Jes 42,10 ein neues Lied, eine Art selbstständiges Chorlied.

Erläuterungen zur Ausführung des Jubelrufs von Vers 10; von JHWH ist nur in der 3. Person die Rede, er ist nicht mehr der Sprecher, wie in den Versen zuvor.⁸¹ Insgesamt wirken die Verse 10 bis 13 demzufolge wie ein konstruierter Übergang von der Präsentation des Knechts JHWHs zu einer exemplarischen Darstellung der Machterweise JHWHs (ab Jes 42,13) mit der Intention, die Bevölkerung zum Jubel über JHWH aufzurufen. Der Knecht JHWHs oder ein Handeln JHWHs an ihm wird ab Jes 42,10 überhaupt nicht mehr thematisiert. Jes 42,10–13 zeigt als Lobaufruf nur über das Stichwort „Inseln“ einen Rückbezug zu Jes 42,4.⁸² Der Auftrag des Knechts scheint zu gelingen, da diese Inseln und die Bewohner aller fernen Länder, JHWH preisen werden. Andere, deutlichere inhaltliche oder formale Verbindungen zu den vorhergehenden Zeilen gibt es nicht. Die Verse 10–13 sind literarkritisch von Jes 42,1–4.5–8.9 zu trennen und möglicherweise einer Hymnus-Schicht zugehörig.⁸³

Das literarkritische Ergebnis lautet: Jes 42,1–4 ist die Grundschrift, die von einer Redaktion durch Jes 42,5–8 in Anlehnung an Kyros-Texten erweitert worden ist. Jes 42,9 ist eine zweite Fortschreibung, die einen Bezug zu Jes 41 herstellt, aber auch zur Gesamtbotschaft Deuterocesajas. Jes 42,10–13 steht in keinerlei Zusammenhang mehr zum 1. GKL und ist daher nicht als Fortschreibung zu werten.

5.2 Literarkritik des zweiten Gottesknechtslieds

Als 2. GKL gilt allgemein Jes 49,1–6,⁸⁴ in der neuen Einheitsübersetzung von 2016 hat sich Berges durchgesetzt, die Einheit der Selbstvorstellung des Knechts umfasst dort Jes 49,1–13. In Jes 49,3b taucht der Begriff „mein Knecht“ auf, wodurch der Text eindeutig als GKL identifiziert werden kann. Zwischen dem 1. GKL und dem 2. GKL finden sich allerdings weitere Textpassagen, die ebenfalls einen Gottesknecht erwähnen. Diese sind: Jes 42,19; 43,10; 44,1.2.21.26; 45,4; 48,20. Jes 49,1–13 unterscheidet sich jedoch von diesen Texten darin, dass der Knecht in den ersten Versen der Texteinheit selbst das Wort ergreift, was durchaus signifikant für eine besondere Texteinheit ist.

Zunächst soll hier die Einheitlichkeit der Texteinheit Jes 49,1–13 geprüft werden. Insbesondere die Frage, ob mit Jes 49,1 eine neue Texteinheit beginnt, soll erörtert werden. In der literarkritischen Analyse des 2. GKLs müssen allerdings auch Verbindungen zum 1. GKL berücksichtigt werden. Werlitz führt vorsichtig diese offensichtlichen Interdependenzen auf „parallele[] Kompositionsvorgänge[]“⁸⁵ zurück.

„Der Neueinsatz bis Jes 49,1 ist evident und allgemein akzeptiert“⁸⁶, urteilt Hermisson. In der Tat fällt es leicht, von Kapitel 48 kommend in Jes 49,1 einen Neuanfang zu

⁸¹ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 128.

⁸² Vgl. Kim, Ambiguity (2003), 58. Für ihn ist das allerdings Kennzeichen, dass Jes 42,1–13 als zusammenhängende Einheit betrachtet werden kann. Es gibt terminologische Verbindungen auch zwischen Jes 42,8 und 42,12 „Herrlichkeit“ und „Ruhm“, wie Kim bemerkt, doch das spricht für bewusste redaktionelle Bearbeitungen; mit der Präsentation des Knechts Jes 42,1–4 hat das nicht viel zu tun.

⁸³ Vgl. bereits Lindblom, Servant Songs (1951), 19. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 386 und 470–471. Er schätzt Jes 42,10–13 allerdings als Inthronisationshymnus wie beispielsweise Ps 47 ein. Kim, Ambiguity (2003), 59 sieht Verbindungen zu Jes 44,23 und 45,8. Hymnen kommen auch vor in Jes 44,23; 45,8; 48,20–21; 49,13; 51,3; 52,7–10; 54,1–3. Vgl. Kim, Ambiguity (2003), 98. Auf den Hymnen im Anschluss an die GKL hat bereits Mettinger, Farewell (1983), 13–14 und 18–28 seine Kritik an der Duhmschen These der GKL aufgebaut.

⁸⁴ Vgl. z. B. Steck, Aspekte (1992), 6–7.

⁸⁵ Werlitz, Redaktion (1999), 281. Vgl. zu den Zusammenhängen Seitz, Isaiah (2001), 428.

⁸⁶ Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 323.

erkennen, da in Jes 48,22 (אָמַר יְהוָה)⁸⁷ die JHWH-Rede eindeutig zu einem Abschluss gebracht wird.⁸⁸ Der Knecht spricht selbst und präsentiert sich der Völkerwelt.⁸⁹ Es liegt ein offensichtlicher Sprecherwechsel ohne Redeeinleitung vor. Daneben werden mit den Inseln in Jes 49,1 klar neue Adressaten genannt. Jes 48 enthält in Vers 1, 14 und 16 zwar auch den Aufruf in der 2. P. Pl. שָׁמְעוּ „hört“, doch Jes 48 besteht aus unterschiedlichen Reden und nennt in Jes 48,1 das Haus Jakob als Adressat.⁹⁰ In Jes 48,20 sind die Exilierten in Babylon angesprochen. Der kurze Vergleich mit Jes 48 zeigt eindeutig Folgendes: Der Höraufruf in Jes 49,1a leitet eine neue Texteinheit ein und ist keine ursprüngliche Fortsetzung von Jes 48.⁹¹

Das Ende des 2. GKLs, sowie mögliche Wachstumsspuren sind nicht so deutlich erkennbar. Zweifelsfrei beginnt in Jes 49,14 durch einen Sprecherwechsel gegenüber 49,13 – JHWH zitiert eine Klage Zions – und aufgrund der neuen Adressatin Zion etwas Neues.⁹² Daher wird die Texteinheit Jes 49,1–13 unter literarkritischen Gesichtspunkten analysiert.

Die Botenspruchformeln in Vers 5, 7 und 8 fallen auf, zumal in Jes 49,1 eine Knecht-Rede beginnt. Die Botenformeln lassen annehmen, dass unterschiedliche JHWH-Worte sekundär hintereinander gestellt worden sind.⁹³ Die Botenformel in Vers 5 ist zunächst noch unauffällig, da das sprechende Ich, der Knecht, eine JHWH-Rede zitieren kann. Wenn in Vers 6 allerdings JHWH das Wort erhält, erübrigt sich somit eine weitere Botenformel in Vers 7. Die Botenformel in Vers 7 kann als Indiz dafür gewertet werden, dass das, was in Jes 49,1 mit einer Aufforderung zum Hören und der Selbstvorstellung des sprechenden Ichs begonnen hat, mit Vers 6 endet.⁹⁴ Vers 7 ist keine Rede und endet doch im letzten Relativsatz (49,7dR2) mit einer Art direkten Anrede an ein „Du“; von Jes 49,1–6 kommend kann nur der Knecht als Adressat identifiziert werden, was Satz 49,7a bereits ausdrückt. Damit ist eindeutig, dass der Knecht in Vers 7 anders als in Vers 5 nicht der Sprecher der Botenformel ist. Zudem gilt es zu beachten, dass Satz 49,7a keine direkte JHWH-Rede einleitet. Bei genauerer Betrachtung spricht JHWH in Vers 7 nämlich gar nicht. Vers 7 liest sich als eine Vorstellung JHWHs durch eine prophetische Stimme und diese Stimme spricht in Jes 49,7dR2 möglicherweise den Knecht an.⁹⁵ Erst die

⁸⁷ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 27 schätzt Vers 22 als sekundären Anhang ein, womit aber Vers 20 dann das Ende der JHWH-Rede markiert. Es ist allerdings nicht davon auszugehen, dass diese Rede einheitlich ist.

⁸⁸ Scharbert, Deuterjesaja (1995), 20 urteilt, dass „zwischen Jes 48 und 49 kein unmittelbarer Zusammenhang zu erkennen“ sei.

⁸⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 340 und teils Haag, Botschaft (1983), 162.

⁹⁰ Auch wenn Duhm, Jesaja HK (1902), 330 behauptet, Jes 49,1–6 stehe in keiner Beziehung zu Jes 48 ist diese Fortführung des Imperativ „hört“ durchaus zu beachten. Vgl. Childs, Isaiah (2001), 382. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 101 bemerkt, dass es zwar zum vorhergehenden Kapitel kein formeller Konnex vorliegt, aber Jes 48,16 könnte ein inhaltlicher Anlass gewesen ein, das GKL hier anzuschließen. An diesen Ähnlichkeiten und doch Unterschieden zu Jes 48 macht Fischer eine Bestätigung der Hypothese fest, dass die GKL sekundär in einen bestehenden Kontext eingefügt worden sind.

⁹¹ Merendino, Gottesknechtlied (1980), 239 legt sehr ausführlich dar, dass nicht nur der Imperativ „hört“, sondern auch „hört auf mich“ in Jes 46,3; 48,12 und 51,1.7 vorkommt, allerdings entspricht auch nicht Jes 41,1a „Hört auf mich, Inseln“ exakt Jes 49,1a „Hört, Inseln, auf mich“. Seitz, Isaiah (2001), 429 spricht vom „counterpart“.

⁹² Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 323.

⁹³ Für Vers 8: Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 335.

⁹⁴ So die Einteilung von Duhm, Jesaja HK (1902), 330, die von den meisten rezipiert wird. Vgl. auch Merendino, Gottesknechtlied (1980), 238–239, Scharbert, Deuterjesaja (1995), 20, Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 324 und Labouvie, Gottesknecht (2013), 279.

⁹⁵ Vgl. Kiesow, Exodus (1979), 81–82.

Botenformel Jes 49,8a leitet eine direkte JHWH-Rede ein.⁹⁶ Es gibt also Anhaltspunkte für eine weitere literarkritisch relevante Bruchstelle zwischen Vers 7 und 8.⁹⁷

Die Botenformeln in Jes 49,5a.7a.8a sind unterschiedlich gestaltet.⁹⁸ „Rein“ liegt sie nur in Jes 49,8a vor. In Satz 49,5a enthält die Botenformel mit הִתְעַלֵּי ein Zusatzadverb, das einen Perspektivwechsel einläutet. In Jes 49,7a hingegen ist die Botenformel durch eine Vielzahl von Attributen JHWHs erweitert.⁹⁹ Die der Formel folgende Darstellung des Knechts in Vers 7 als jener, der verachtet und verabscheut wird, will nicht recht zur positiven, erwählten Darstellung des Knechts in den vorangegangenen Versen passen. So erwecken die Botenformeln in Jes 49,7a und 8a den Verdacht, dass mit ihrer Hilfe Textbausteine sekundär hinzugefügt worden sind. Die JHWH-Reden von Jes 49,1–13 stehen nicht auf der gleichen diachronen Ebene.

Des Weiteren divergieren die Ziele, die JHWH mit seinem Knecht verfolgt: In Vers 5 lautet das Ziel, dass Israel zu JHWH zurückgeführt wird. Vers 6 zufolge zielt der Knechtsauftrag darauf ab, dass JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reiche. Die Ich-Rede JHWHs in den Versen 8 und 9 intendiert, dass das Land wieder aufgerichtet wird, das Erbe verteilt wird und Gefangene befreit werden. Nur in Vers 7 ist der Nutzen für Israel und die Nationen irrelevant: Bedeutend ist allein das Ziel, dass JHWH von allen verehrt wird (Jes 49,7d). Das ergänzt inhaltlich zwar Jes 49,3bR, weil sich JHWH an seinem Knecht verherrlichen will, doch wenn sich Fürsten vor JHWH niederwerfen, muss der Plan der Verherrlichung geglückt sein, und dafür gibt es in Jes 49,1–6 keinerlei Hinweise. Im Gegenteil: Die Klage des Knechts in Vers 4 zeigt, dass das Ziel der JHWH-Verherrlichung sogar gefährdet ist.

Vers 7 irritiert inhaltlich und formal: In Vers 7 kommt ein neuer Sprecher zu Wort, der im letzten Satz direkt die Knechtsfigur anspricht. Die offensichtliche Verbindung zwischen Jes 49,7 und dem 4. GKL¹⁰⁰ bestärken die Folgerungen aus dem Sprecher- und Adressatenwechsel:¹⁰¹ Vers 7 ist zwar in Abhängigkeit zu den vorherigen Versen,¹⁰² vor allem aber in Interdependenz zu Jes 52,13–53,12 verfasst worden. Vers 7 ist als späterer

⁹⁶ Das ist ein wichtiges Argument gegen die teils vorgenommene Streichung der Botenformel in Jes 49,8a. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 172–174 streicht beispielsweise in Jes 49,8a die Botenformel.

⁹⁷ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 163–164.

⁹⁸ Die Einleitung in Jes 49,6a ist ein schlichtes „und er sagte“. Das ist auch nötig, denn obwohl in Jes 49,5a die Botenspruchformel steht, spricht nicht JHWH, sondern der Knecht berichtet nun indirekt, wie er den göttlichen Ruf und Auftrag aufgenommen hat, und erklärt, welche Wirkung das auf ihn als Knecht hat. Erst in Jes 49,6a lässt er direkt JHWH zu Wort kommen. Anders sieht es E. Haag, Botschaft (1983), 163–164, der in Vers 5 viele Zusätze vermutet, die das „und er sagte“ (Jes 49,6a) erst wieder erforderten. Ebenso geht er davon aus, dass auch Jes 49,8a erst später im Zuge der Interpolation von Jes 49,7 gestaltet worden ist.

⁹⁹ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 105. Zu den verschiedenen Gottestiteln vgl. vor allem Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 44. „Die Botenformel mit partizipialer Erweiterung (...) findet sich hier zum letzten Mal im Jesajabuch.“ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 43.

¹⁰⁰ Jes 52,14 und 52,15 sind die deutlichsten inhaltlichen Parallelen zu Jes 49,7. Vgl. Haag, Botschaft (1983), 163. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 173 erwähnt, dass Jes 49,7 besonders Jes 53,3 als Hintergrund hat. Das Verhältnis vom 4. GKL und diesem Vers wird in Punkt 7.2.3 erläutert. Vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 31.

¹⁰¹ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 98.

¹⁰² Vgl. Hermisson, Deuerojesaja BK (2003), 325–326. „Die Einheit [gemeint ist Vers 7] ist für das Deuerojesajabuch verfaßt und gibt eine neue Deutung des Knechts.“ Hermisson, Deuerojesaja BK (2003), 338. Weippert, Konfessionen (1989), 108 sieht im fehlenden Objekt von Satz 49,7b die Erlaubnis zu ergänzen, dass die Könige sehen werden, wie JHWH seinen Knecht zum Licht von Nationen macht, damit sein Heil bis zum Ende der Erde reiche. Das ist für ihn das Indiz, dass Jes 49,7 bewusst nach Jes 49,6 angefügt worden ist.

Zusatz zu bewerten,¹⁰³ der das 2. GKL kommentiert.¹⁰⁴ Der Vers ist in sich abgeschlossen¹⁰⁵ und widmet sich Themen wie der Beendigung der Erniedrigung, dem Umschwung von der Erniedrigung zur Erwählung, die folglich in die JHWH-Verehrung mündet.¹⁰⁶

Nachdem Vers 7 als Zusatz eingeschätzt worden ist, muss nun der Zusammenhang der JHWH-Reden in den Versen 3, 5 und 6 genauer betrachtet werden. Ebenso muss die durch Jes 49,8a eingeleitete JHWH-Rede auf ihre Einheitlichkeit überprüft werden und überlegt werden, in welchem Verhältnis sie zu den vorherigen JHWH-Reden steht.

Da das JHWH-Wort von Vers 6 durch die Botenformel von Jes 49,5a eingeführt worden ist, bedürfte es in Jes 49,8a keiner Botenformel.¹⁰⁷ Inhaltlich bietet die JHWH-Rede in Jes 49,8–9 eine Wiederholung des Knechtsauftrags von Jes 49,5–6. Hier liegt ein ähnliches Phänomen wie bereits im 1. GKL vor: Jes 49,8–9 ist erst später mittels der Botenformel angefügt worden. Ob diese JHWH-Rede, die mit Jes 49,8 beginnt und den Knecht direkt anspricht, auch über Vers 9 hinausgeht, muss noch geklärt werden. Zunächst ist aufgrund einer überflüssigen Botenformel, eines wiederholten Knechtsauftrags und eines Wechsels der Sprechersituation klar ersichtlich, dass Jes 49,8–9 als eine spätere Hinzufügung zu Jes 49,1–6 angesehen werden muss. Nun ist die Frage relevant, ob Jes 49,1–6 in sich einheitlich ist. Geprüft werden muss die Vermutung, dass diese Verse die Grundschicht des 2. GKLs bilden.¹⁰⁸

Analysiert man die Texteinheit 49,1–6 näher, weisen einige Exegeten auf eine sie irritierende Dopplung hin, deren Ausgangspunkt ebenso eine Botenformel ist: Jes 49,5a. Dieser Botenformel folgt zunächst keine JHWH-Rede, sondern ein Nachsinnen des Knechts über seine Bestimmung als Gottesknecht.

Einer literarkritischen Dopplung verdächtig sind die ersten beiden Sätze von Vers 5 und die folgenden Infinitivkonstruktionen in Vers 6.¹⁰⁹ Diese werden nun wortwörtlich übersetzt:

5aR	Sprecher: Knecht mich bildend im Mutterleib zum Knecht für ihn,	Sprecher: JHWH dich für mich zum Knecht zu haben,	6bI
5aRI	um zurückzubringen Jakob zu ihm,	um aufzurichten die Stämme Jakobs,	6bII1
5b	und Israel wird zu ihm ge- sammelt werden / wird sich zu ihm versammeln.	und die Bewahrten Israels zurückzubringen.	6bII2

¹⁰³ Vgl. vor allem Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 105–106, Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 280 und sogar Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 43.

¹⁰⁴ Vgl. van Oorschot, *Babel* (1993), 236–237. Ob es allerdings, wie Duhm, *Jesaja HK* (1902) 280–281 meint, Jes 49,8b–9a nachahme, kann nicht gestützt werden.

¹⁰⁵ Van Oorschot, *Babel* (1993), 236 weist darauf hin, dass die Bezeichnung JHWHs als Heiliger Israels zu Beginn und am Ende des Verses vorkommt, was diese Geschlossenheit des Verses unterstützt. Für ihn ist das „Du“ in Jes 49,7e mit dem in 49,8–9 nicht identisch.

¹⁰⁶ Vgl. Volz, *Jesaja II* (1932), 99 und Hermisson, *Deuerojesaja BK* (2003), 326.

¹⁰⁷ Vgl. Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 270–271.

¹⁰⁸ Jes 49,1–6 und 49,7–13 bilden auch Goldingay / Payne, *Isaiah* (2014), 154 zufolge zwei separate Einheiten unterschiedlichen Ursprungs.

¹⁰⁹ So Haag, *Botschaft* (1983), 163: Er sieht in Vers 5 eine Dublette zu Vers 6, bis auf die Botenformel seien die restlichen Sätze von Vers 5 sekundär. Auch Irsigler, *Weg* (1998), 23 sieht literarkritischen Klärungsbedarf bezüglich Jes 49,5–6. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 564–565 und 568 hingegen hat den Verdacht, dass die letzten beiden Sätze von Vers 5 ursprünglich direkt an Vers 4 anschlossen.

Auf den ersten Blick mag es sich in der Tat um eine unnötige Wiederholung handeln. Unter Verdacht einer Interpolation stehen meist Jes 49,5aR.aRI.b,¹¹⁰ da sich diese Aussagen unpassend an eine Botenformel anschließen und in ursprünglichen Worten Deuterocesajas nicht vorkämen.¹¹¹ Jes 49,6a scheint als neuerliche Redeeinleitung für das JHWH-Wort nach der Hinzufügung dieser Sätze von Vers 5 aus der Sicht des Knechts formuliert worden zu sein, um die angeblich erweiternde Bearbeitung (Jes 49,5aR.aRI.b) vorher zu kaschieren.¹¹² Irsigler hingegen hält Vers 6 für einen Zusatz, denn gerade die Tätigkeit des Aufrichtens stehe eher für eine äußerliche Restitution Israels, nicht aber für eine innerliche Hinwendung der Golagemeinde zu JHWH. Diese wird ihm zufolge eher in Vers 5 ausgedrückt.¹¹³

Feststeht, dass in Vers 5 eine reine Knechtsrede vorliegt und erst in Vers 6 eine JHWH-Rede zitiert wird, was zu folgender Frage führt: Welchen Grund hätte eine bearbeitende Hand gehabt, die Selbsteinschätzung des Knechts hinsichtlich seiner Beauftragung später nachzutragen, und zwar bevor JHWH selbst zu Wort kommt? Ein solcher ist nicht ersichtlich. Zu beachten ist außerdem, dass die vom Knecht zitierte JHWH-Rede in Vers 6 etwas entscheidend Neues bietet: Der Knecht wird als ein „Licht von Nationen“ eingesetzt. Daher entsteht ein spannungsfreier Text, wenn beachtet wird, dass der Knecht in Vers 5 den „alten“ Auftrag JHWHs wiederholt. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich also keinesfalls um Dopplungen, sondern um einen geschickten Aufbau, der zum Höhepunkt der Texteinheit in Jes 49,6c hinführt.¹¹⁴

Daher ist nachvollziehbar, dass der Knecht sich nach seiner Klage über die vergebliche Mühe und seiner Vertrauensäußerung in Jes 49,4 anamnetisch seiner Beauftragung, so wie er sie einst verstanden hat, widmet und anschließend in Vers 6 JHWH direkt zitiert. Zudem fallen kleine Unterschiede in den Formulierungen auf: Jakob und Israel sind im JHWH-Wort näher bestimmt: Stämme Jakobs, Bewahrte Israels (Jes 49,6,bIII.2).¹¹⁵ Präzisierungen nimmt man eigentlich erst vor, wenn vorher Genanntes (Vers 5) ungenau ist. Und das scheint zwischen Vers 5 und 6 der Fall zu sein: Der Knecht spricht allgemein von Jakob und Israel. Im direkt zitierten JHWH-Wort in Vers 6 scheint es sich zweifelsfreier um die Golagemeinde zu handeln, die eben als Israel bewahrt worden ist. In der Formulierung „um die Stämme Jakobs aufzurichten“ mag sich ein Hinweis auf eine künftige Restitution Israels im Land verbergen.¹¹⁶ Genau diese Israelzentrierung und der alleinige Fokus auf die Heimkehr soll jedoch erweitert werden, hin auf die ganze Welt (Jes 49,6c). Es wird Aufgabe der formkritischen Analyse sein, zu zeigen, dass hier ein

¹¹⁰ Das hat viele Autoren dazu veranlasst, Textumstellungen vorzunehmen. Für einen Überblick vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 332–334. Duhm will den ersten Teil von Vers 5 komplett streichen (hier 49,5a.aR.b und 49,5c.d in Anschluss an Vers 3 platzieren. Vgl. auch Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 120–121. Duhms Begründung, dass ein Abschreiber das am Rand nachgetragen hat und Jes 49,6a zu streichen sei, weil es metrisch ist passt, ist nicht akzeptabel. Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 332. Volz, Jesaja (1932), 151, Fischer, Das Buch Isaias (1939), 103 urteilen ähnlich, sehen den ursprünglichen Platz von Jes 49,5c.d nach Vers 4.

¹¹¹ So vor allem Lohfink, Israel (1972), 225–226, er hält Jes 49,5aR.aI.b.6a für Zusätze. Mowinckel, He (1959), 191 versetzt die Sätze 49,5c.d im Anschluss an Vers 3, weil er die Verherrlichung JHWHs und die Ehre des Knechts zusammenstellen möchte. Seine literarkritischen Aussagen sind leider nicht plausibel begründet.

¹¹² Vgl. Scharbert, Deuterocesaja (1995), 20–21. Seine Begründung für die Hinzufügung von Vers 5 ist allerdings unverständlich. Vgl. auch Lohfink Israel (1972), 225–226.

¹¹³ Vgl. Irsigler, Weg (1998), 23.

¹¹⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 40.

¹¹⁵ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 334.

¹¹⁶ Vgl. Ruppert, Heil (1994), 140.

stimmiges, literarkritisch unauffälliges Konstrukt vorliegt.¹¹⁷ Dementsprechend ist sich Hermissons Urteil anzuschließen:

„49,1–6 ist eine Einheit, die kompliziert, aber durchaus konsequent aufgebaut ist, und das ist abgesehen von gelegentlichen literarkritischen Bedenken auch nicht strittig.“¹¹⁸

Jes 49,7 wurde bereits als Zusatz identifiziert. Jes 49,8–9 bietet eine JHWH-Rede, die jünger als Jes 49,1–6 sein dürfte. Noch ungeklärt ist, wie weit die JHWH-Rede nach Jes 49,8 noch reicht und was davon als bewusster Zusatz an die Grundschrift Jes 49,1–6 zu bewerten sei. Jes 49,8–13 ist als eine Texteinheit einzuschätzen, die in Anschluss an Jes 49,1–6 platziert ist und davon abhängig entstanden ist. Nahezu jeder Satz ist auf seine Fortsetzung im nächsten angewiesen. Mit Steck und Kratz könnte die Einheit in Jes 49,8–9c / 9d–12 / 13 unterteilt werden.¹¹⁹ Zwingend ist die von Steck und Kratz vorgenommene Schichtdifferenzierung nicht.¹²⁰ Duhm führt an, dass Jes 49,7–12 eher an Jes 48,12–16.20–21 anschließe und von Jes 49,1–6 gänzlich unabhängig sei.¹²¹ Dennoch führen Stecks und Kratzs Beurteilungen weiter. Die JHWH-Rede umfasst nur Jes 49,8–9c, während in Jes 49,9d–12 eine prophetische Stimme über eine Gruppe und deren Wege redet. Jes 49,13 ist gesondert zu betrachten, da die prophetische Stimme dann Himmel, Erde und Berge zum Jubel aufruft, und somit ein Adressatenwechsel vorliegt.¹²² Somit befindet sich zwischen Jes 49,9c und 49,9d eine indirekte Bruchstelle. Wenn Jes 49,9d–13 eine durchgehende Rede einer prophetischen Stimme sein soll, irritiert Vers 11, da Jes 49,11 eine Ich-Rede JHWHs ist und formal zu Jes 49,8–9c passen würde.¹²³ Jes 49,13 könnte noch als feierlicher Abschluss gewertet werden, der Himmel, Erde und Berge aufruft, die Befreiungstat JHWHs zu preisen.

Ein anderer Vorschlag einer zusammenhängenden Texteinheit bietet sich, wenn angenommen wird, dass die JHWH-Rede bis einschließlich Jes 49,10c ginge. Dann würden Jes 49,10d–e als Worte über JHWH in 3. P. Sg. aus dieser Rede herausfallen, die in Jes

¹¹⁷ Merendino, Gottesknechtslied (1980), 237 hält Jes 49,1–6 auch für „eine in sich geschlossene Einheit“.

¹¹⁸ Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 324.

¹¹⁹ Vgl. Steck, Gottesknecht (1993), 122–124 und Kratz, Kyros (1991), 135–139. Der Teil Jes 49,8–9c gehe auf eine Redaktion zurück, die enttäuscht von der persischen Regierung jemand anderes gesucht hat, der die Funktion, Bund eines Volkes zu sein, übernehmen könne. Für Kratz und Steck kommen nur die Heimkehrer in Frage, die sich von der Botschaft des Propheten Deuterjesajas bewegen ließen, Babylon zu verlassen und nach Jerusalem zurückzukehren. Steck und Kratz werten das als Indiz, dass die Heimkehrgruppe ihre Funktion als Knecht JHWHs und Bund eines Volkes darin definiert, Gesamtsarael aus der Diaspora aufzurufen, heimzukehren. Jes 49,9d–12 ist dann das Produkt einer weiteren redaktionellen Hand, die bereits die Zionsgemeinde in Jerusalem vor Augen hat, die alle anderen Völker ruft, nach Zion zu kommen. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 105–106 sieht auch innerhalb von Vers 9 einen Wechsel, weil es ab 49,9d um den neuen Exodus geht, von dem berichtet wird, was an Jes 49,10d ersichtlich ist, da von JHWH in 3. P. die Rede ist. Jes 49,11–12 enthalten bereits Vorstellungen einer endzeitlichen Heimkehr Israels. Haag, Botschaft (1983), 164 zufolge ist die ganze Einheit Jes 49,7–12 aus mehreren unterschiedlichen Texteinheiten zusammengestellt worden. Eine Zweiteilung der Passage Jes 49,8–12 sieht auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 46: In Jes 49,8–9c geht es um die Aufgaben des Knechts am Volk, im Sinne einer Restauration im Land und dann in Jes 49,9d–12 um die Umkehr der Diaspora-Situation.

¹²⁰ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 172–174 versetzt Jes 49,7b–dR2 nach hinten an Vers 12 und lässt folglich die Botenformel in 49,8a entfallen. Er ist der Meinung, dass Jes 49,7–12 ganz analog zu Jes 42,5–9 einzuordnen sei und ebenso der hymnische Abschluss Jes 42,10–12 zu Jes 49,13.

¹²¹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 334.

¹²² Die Unklarheit der Sprechinstanz bemerkt vor allem Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 101. JHWH als Redner oder prophetischer Redner ist in der Texteinheit Jes 49,8–13 nicht immer klar zu differenzieren. Sie ist der Ansicht, dass das auch nicht auseinandergehalten werden müsse, weil JHWH als Ursprung aller Worte gilt.

¹²³ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 174.

49,11 wieder als Ich-Rede JHWHs weiterginge. Jes 49,10d–e wäre somit ein Zusatz.¹²⁴ Allerdings ist in diesem Fall Jes 49,13 problematisch, da Jes 49,13 keine JHWH-Rede sein kann, da wieder von JHWH in 3. P. die Rede ist „JHWH hat sein Volk getröstet und seiner Elenden erbarmt er sich.“

Inhaltlich passen Jes 49,9d–12 sehr gut zusammen, doch es handelt sich um einen musischen Stil. Es gibt zwar keinen sicheren Anhaltspunkt, doch in sich stimmiger ist die alternative Interpretation, dass Jes 49,9d–13 ohne Vers 11 eine Rede einer prophetischen Stimme ist. Jes 49,11 ist ein Zusatz, in der JHWH als Redner auftritt und sich möglicherweise an Jes 49,8–9c orientiert hat.¹²⁵ Die inhaltliche Nähe in der Metaphorik gangbarer Berge erinnert an Jes 40,3–4. Jes 49,12 passt sehr gut zu Jes 43,6 und beschreibt das Kommen aller Israeliten aus allen Himmelsrichtungen, wobei die östliche Richtung fehlt, da ein Teil Israels – die Gologemeinde – bereits in Zion angekommen ist.¹²⁶ Jes 49,13 greift auf Jes 49,10 zurück und aufgrund der Aussage, dass JHWH sein Volk getröstet hat, auch auf Jes 40,1. Daher könnte Jes 49,11 auch eine spätere Glosse sein. Eine dezidierte, absichtsvolle redaktionelle Erweiterung des 2. GKLs ist Jes 49,9d–13 nicht, in dieser Rede kommen unterschiedliche deuterocesajanische Themen zur Sprache. Anders verhält es sich mit Jes 49,7 / 8–9c, diese Verse sind nicht unabhängig der Grundsicht Jes 49,1–6 zu verstehen. Das in Jes 49,7 angesprochene „Du“ kann nur durch die vorherigen Verse als Knecht JHWHs identifiziert werden. Das gleiche gilt für das „Du“, das JHWH in Jes 49,8–9c anspricht und beauftragt.¹²⁷ Dafür sprechen nicht zuletzt einige Stichwortverbindungen, die syntaktisch ebenso als Infinitivkonstruktionen gestaltet sind; z. B. ist sowohl in Jes 49,6bI als auch in 49,8eI die Aufrichtung der Stämme Jakobs bzw. die Aufrichtung Israels das Thema.

Jes 49,9d–13 ist hingegen weniger von Jes 49,1–6 als von Jes 49,8–9c abhängig und damit besteht eine indirekte Interdependenz zur Grundsicht, doch Jes 49,9d–13 ist somit der jüngere Zusatz als Jes 49,8–9c. In Punkt 7.2 wird versucht, Jes 49,7 / 49,8–9c / 49,9d–13 noch etwas genauer einzuordnen.¹²⁸

Das vorläufige Ergebnis der literarkritischen Überlegungen stellt sich, wie folgt, dar: Jes 49,1–6 kann als Grundsicht festgelegt werden, Jes 49,7 / 49,8–9c / Jes 49,9d–13 sind sekundäre Erweiterungen.¹²⁹ Jes 49,13 hat wohl noch eine Sonderstellung. Es ist Mettinger zufolge ein Hymnus, der wie schon Jes 42,10–12 das GKL beschließt.¹³⁰ Vers 13 ist als Hymnus eine Art Überleitung zu Jes 49,14.¹³¹ Ein Rückgriff auf Jes 40,1 ist offensichtlich, und somit kommt wohl ein wichtiger Themenkreis zu einem Ende, und ein

¹²⁴ Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 328 geht davon aus, dass Vers 10 keinen Schlusspunkt setzt, da das Setting nicht ohne Ziel in der Wüste verharren kann. Allerdings ist in Vers 11 und 12 kein konkretes Ziel genannt, während Satz 49,10e „zu Quellen von Wasser“ durchaus zielgerichtet ist. Wasser impliziert, dass man eben nicht in der lebensfeindlichen Zone Wüste verharren wird. Hermisson erachtet Jes 49,8–10 „formal in sich geschlossen“.

¹²⁵ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 164. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 53 nennt das einen „inkludierenden Effekt“ in Bezug auf Vers 8.

¹²⁶ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 336. Zur Heimkehr der Diaspora vgl. Kratz, Kyros (1991), 137–139 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 324 und 328.

¹²⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 335.

¹²⁸ Vgl. auch Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 98.

¹²⁹ Hier ist Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 328–329 zum Teil zuzustimmen, der im Zweifelsfall und ohne eindeutige Argumente, Jes 49,7–12 als Einheit auffasst. Dennoch wird hier die Auffassung vertreten, dass gerade Jes 49,7 und Jes 49,9d–12 später hinzugekommen sind.

¹³⁰ Vgl. Mettinger, Farewell (1983), 18–28 und 32–34.

¹³¹ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 572–573, Haag, Botschaft (1983), 164 und Kratz, Kyros (1991), 211–212.

neuer kann beginnen. Mit Zion taucht eine neue Akteurin auf. Jakob tritt als Identifikationsfigur des Gottesvolkes in den Hintergrund.¹³²

Am Ende dieser Analyse steht die literarkritisch spannendsten Frage in der Einheit Jes 49,1–6: Was ist mit dem Wort „Israel“ in Jes 49,3? Dieses Wort ist Kern der strittigsten Frage innerhalb der GKL: „Wer ist der Gottesknecht?“¹³³ In Jes 49,3 wird innerhalb der hier vertretenen GKL-Sammlung „mein Knecht“ mit Israel identifiziert. Vermutlich würde sich kein Exeget / keine Exegetin lange mit diesem einen Wort in Jes 49,3b aufhalten, wenn sich daran nicht diese kontroverse Diskussion um eine kollektive oder individuelle Knechtsgestalt in Deuterocesaja zuspitzen würde.

Unproblematisch beurteilen diejenigen Kommentatoren Jes 49,3, die hinter dem Gottesknecht in Jes 42,1–4 und Jes 49,1–6 Israel erkennen. Jes 49,3 bietet ihnen sogar das ausschlaggebende Argument für die Wahrhaftigkeit ihrer Thesen: Jes 49,3 zeige, dass Israel auch in den GKL den Titel Knecht trägt.¹³⁴ In Jes 49,3b ist eindrücklich formuliert: „Mein Knecht bist Du, Israel.“ Es ist in Deuterocesaja nicht ungewöhnlich, dass die Begriffe „Israel“ und „mein Knecht“ nebeneinander stehen, jedoch nicht in der Form wie in Jes 49,3b.¹³⁵ Hier beginnt der Nominalsatz mit „mein Knecht“ und endet mit „Israel“:¹³⁶ **יִשְׂרָאֵל עַבְדֵי־אֲתָהּ**. Verglichen wird Jes 49,3 oft mit der Texteinheit Jes 44,21–23, dabei zählt nicht nur aus Vers 21 **עַבְדֵי־אֲתָהּ** als Vergleichsobjekt, sondern vielmehr Jes 44,23. Dort heißt es, dass JHWH sich an Israel verherrlichen will (**וּבִישְׂרָאֵל יִתְפָּאֵר**). Allerdings steht das in der 3. Person. JHWH kündigt nicht selbst in einer Ich-Rede, wie es in Jes 49,3 der Fall ist, an, dass er sich verherrlichen will.¹³⁷ Duhm sieht gerade im Vergleich mit Jes 44,21–23, dass „Israel“ in Jes 49,3 sekundär nachgetragen worden sei.¹³⁸ Darüber hinaus hat sich maßgeblich Lohfink an der Diskussion um Jes 49,3 beteiligt. Seine und Duhms Argumente sollen nun vorgestellt werden.

Duhm zeigt, dass die Stellung des Wortes „Israel“ weder als Vokativ noch als Apposition zu „Du“ passt. Sinnvoller wäre die Konstruktion, die mit Jes 49,3bR den Hauptsatz bildet:

¹³² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 9–11 und auch 27–29.

¹³³ Das ist nach wie vor so, auch wenn Lohfink, Israel (1972), 222 und zuletzt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 37 ausdrücklich darauf hinweisen, dass man dieses Wort „Israel“ in Jes 49,3 nicht überbewerten solle, doch können beide in ihrer These, dass der Knecht ein Kollektivum sei, nicht darauf verzichten. Und das obwohl Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 169 urteilt, dass sich der Großteil der Forscher, die für eine kollektive Deutung eintreten, nicht auf Jes 49,3 stützen würde.

¹³⁴ Vgl. insgesamt Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 333.

¹³⁵ Jes 44,21 und 49,3 sind sich von der Formulierung hier noch am ähnlichsten, allerdings steht in Jes 44,21 „Israel“ nicht hinter „mein Knecht Du“. Somit ist es in Jes 44,21 deutlich, dass es sich um Vokativ handelt, was in Jes 49,3 grammatikalisch ungewöhnlich, bis unmöglich bewertet wird. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 351–354.

¹³⁶ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 169 bemerkt dazu, dass Israel genau zwischen den Vershälften nach masoretischer Punktation eingefügt worden ist.

¹³⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 333. Vgl. Simian-Yofre, **עָבֵד** THWAT (1986), 1004. Doch in Jes 44,23 ist Jakob genannt, was man in Jes 49,3 dann erwarten müsse. Dafür scheint kein grammatikalisch passender Platz gefunden worden zu sein. Außerdem ist in Jes 44,23 die Voraussetzung der Verherrlichung JHWHs, dass er Jakob erlöst hat, während in Jes 49,3 die geplante Verherrlichung aus dem Faktum der Bestimmung „für mich seist du Knecht“ resultiert. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 350. Die Satzformen sind nicht kongruent, was einen Vergleich erschwert. Beachtenswert ist auch der schlechte Kommentar von Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102: JHWH ist groß und mächtig genug, sich sowohl an seinem individuellen Gottesknecht als auch an seinem Volk zu verherrlichen / sich als herrlich zu erweisen. Vgl. Formkritische Analyse von Jes 49,1–6 Punkt 6.2.

¹³⁸ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 332. Auch Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 170 teilt die Auffassung, dass eine Redaktion – motiviert durch Jes 44,23 – Israel anfügte, um beide Stellen enger aufeinander zu beziehen.

„Ich will mich an Dir verherrlichen, [Israel], der Du mein Knecht bist.“¹³⁹ Ausführlicher hat sich Lohfink in einem Artikel zu Jes 49,3 geäußert. Er widmet sich der Exegese dieses Verses aufgrund dessen, dass „seit 1779 Zweifel an der Ursprünglichkeit des Wortes [Israel]“¹⁴⁰ erhoben worden sind und es als eine nicht gut begründete *opinio communis* gilt, „Israel“ als Glosse zu bewerten.¹⁴¹ Lohfink geht dabei gründlich und systematisch vor: Wäre „Israel“ ein Zusatz müsste zunächst diskutiert werden, wie der Text vorher aussah und wann „Israel“ angefügt wurde. Textkritisch gibt es keinen Zweifel daran, dass Israel zur ältesten erschließbaren Lesart zählt. Somit ist die Frage nach der Herkunft und Bedeutung des Wortes „Israel“ in Jes 49,3 Gegenstand der Literarkritik.¹⁴² Lohfink prüft alle Einwände gegen die Ursprünglichkeit Israels in der Texteinheit und setzt seine Argumentation daneben. Sein Ziel ist es, alle Einwände gegen die Ursprünglichkeit des Wortes „Israel“ zu entkräften. Die Diskussion darum, ob „Israel“ das Metrum des poetischen Textes stört, kann mit dem Verweis auf Hermissons Statement zu dieser Methodik, Textstreichungen aufgrund metrischer Beobachtungen vorzunehmen, hier ignoriert werden:¹⁴³

Jes 49,3b muss unter grammatikalischen, und insbesondere syntaktischen Gesichtspunkten untersucht werden. Der Satz Jes 49,3b ist eine höchst fragwürdige Konstruktion: Entweder handelt es sich bei „Israel“, wie Duhm das erarbeitet und dann wiederum abgelehnt hatte, um einen Vokativ, um eine Apposition zum Begriff „Knecht“ oder zum Personalpronomen „Du“, oder um ein zweites Prädikat zu „Du“ – Du bist mein Knecht (und) du bist Israel.¹⁴⁴ Jede dieser Optionen ist umstritten.¹⁴⁵ „Israel“ wirkt wie ein nachträglicher Anhang an eine an und für sich auch ohne Israel verständliche Aussage. Jes 49,3b ist in erster Linie als ein Nominalsatz zu bestimmen, wenngleich Richter einen Vokativ in seinen Satzgrenzen markiert.¹⁴⁶ Fischer meint, dass in derartigen Satzkonstruktionen das Personalpronomen – in diesem Falle „Du“ – am Satzende steht, so dass davon auszugehen ist, dass „Israel“ nachträglich angefügt worden ist.¹⁴⁷ Das würde Duhms These bestärken.

Lohfink hingegen nennt diese grammatikalischen Möglichkeiten und weiß um die grammatikalischen Argumente gegen die Ursprünglichkeit „Israels“ in dieser Satzkonstruktion.¹⁴⁸ Doch er legt weiterführend dar, dass der Satz 49,3b עֲבָדִי־אֶתָּה „mein Knecht (bist) du“ in Verbindung mit dem Relativsatz „an dem ich mich verherrlichen werde“ ein einfacher Parallelismus ist: עֲבָדִי־אֶתָּה ist ein Nominalsatz, der aus zwei Satzgliedern besteht. „Israel“ ist der dazu parallel konstruierte, ergänzende Nominalsatz mit nur einem Satzglied. Ein damals kundiger Leser konnte problemlos ergänzen: יִשְׂרָאֵל (אתָּה) „Israel

¹³⁹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 332. Ihm folgt Volz, Jesaja II (1932), 151. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102 ergänzt noch, dass bei Nominalsätzen der Art „mein Knecht (bist) du“ oft keine Apposition angefügt wird: 41,9; 44,21; (51,16 mein Volk (bist) du).

¹⁴⁰ Lohfink, Israel (1972), 217.

¹⁴¹ Vgl. Lohfink, Israel (1972), 217.

¹⁴² Vgl. Lohfink, Israel (1972), 217–220.

¹⁴³ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 332.

¹⁴⁴ Dafür entscheidet sich bedenkenlos Budde, Ebed-Jahwe-Lieder (1900), 20.

¹⁴⁵ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 332–335 und 351–354. Bisweilen postuliert man einen Relativsatz, dem das Relativpronomen fehlt, wodurch dann aber zwei Aussagen getrennt werden: „Mein Knecht bist Du, du bist Israel, von welchem gilt, durch dich will ich mich verherrlichen.“ Hier besonders nochmal Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 352. Für Vokativ ist Scharbert, Deuterjesaja, (1995), 20. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102 kann auch gegen die These eines zweiten Prädikats einwenden, dass Israel dann in der Übersetzung „Gotteskämpfer“ zu verstehen sei, und daher nicht für das Volk, sondern Israel für eine Einzelperson stehen müsste. Eine kollektive Deutung ist für Fischer nicht zweifelsfrei in Jes 49,3 belegbar.

¹⁴⁶ Vgl. Kapitel 3.

¹⁴⁷ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102.

¹⁴⁸ Vgl. Lohfink, Israel (1972), 220.

(bist du)“. Für die ersten Leserinnen und Leser des Textes sei, so Lohfink, in Jes 40–55 zweifelsfrei der Knecht JHWHs per se immer schon mit Israel identifiziert. Ihm zufolge sind „Israel“ und „Knecht“ „gewohnte Parallelismuswörter“¹⁴⁹. Grammatikalische Gründe, die gegen die Ursprünglichkeit des Wortes „Israel“, sprechen, entkräftet Lohfink, indem er als Vergleichsverse für die gewohnten Parallelismuswörter Jes 44,21 und 45,4 heranzieht,¹⁵⁰ die aber eben auch Jakob und nicht nur Israel erwähnen. Textkritisch und grammatikalisch spricht Lohfinks Urteil zufolge nichts dafür, „Israel“ als Glosse zu klassifizieren. Problematisch an Lohfinks Theorie ist allerdings, dass er mit der Hypothese argumentiert, dass die ersten Leserinnen und Leser selbstverständlich verstünden, was Jes 49,3 ausdrückt. Diese Argumentation ist dahingehend zu hinterfragen, ob es dann die Erwähnung „Israels“ überhaupt bräuchte. Schließlich behauptet Lohfink, jede Leserin und jeder Leser könne sich das selbst aus dem literarischen Kontext erschließen. Und das spräche wiederum eher für eine sekundäre Hinzufügung des Wortes „Israel“ zu einer Zeit, in der der Gottesknecht nicht selbstverständlich mit Israel identifiziert wurde.

Gegen die Ursprünglichkeit von „Israel“ in Jes 49,3 argumentiert Duhm vor allem mit grammatikalischen Bedenken. Er verweist ebenso auf die Parallelstelle Jes 44,23, die, wie bereits erwähnt, keine direkte JHWH-Rede zitiert, sondern von der Erlösungs- und Verherrlichungstat JHWHs an Israel erzählt. Duhm zufolge gibt es bessere Gründe, dass eine zweite Hand in Jes 49,3 nachgearbeitet hat, um für die Nachwelt eine Eindeutigkeit in der Knechtsidentität herzustellen, über die der Leser / die Leserin stolpert. Grammatikalische Unmöglichkeiten reichen noch nicht, über Herkunft und Ursache von „Israel“ in Jes 49,3 zu entscheiden, vielmehr sind weitere Beobachtungen heranzuziehen.

Da von den zwölf Belegen „mein Knecht“ in Deuterocesaja¹⁵¹ bis auf den Sonderfall Jes 42,19¹⁵² sechs Mal die Parallele Jakob / Israel zu lesen ist, vier Mal keine unmittelbare Identifizierung erfolgt und nur in Jes 49,3 Israel ohne Jakob als Identifizierung angehängt ist,¹⁵³ scheint doch diese quantitative Beobachtung die Ursprünglichkeit von „Israel“ im

¹⁴⁹ Lohfink, Israel (1972), 220.

¹⁵⁰ Vgl. Lohfink, Israel (1972), 220. Israel komme in Jes 44,21 und 45,17.25 auch ohne Jakob vor, überwiegend – 17 Mal – jedoch im Duett mit Jakob. Es deutet sich an, dass „Israel“ in Jes 49,3 anders ist und nicht mit den Exilierten zu identifizieren ist. Vgl. Orłinsky, Servant (1977), 81–83. Damit ist ein großes Problem einer kollektiven Deutung benannt: Wer ist in der Zeit der Entstehung des Textes wirklich mit Israel gemeint?

¹⁵¹ Insgesamt kommt das Nomen עֶבֶד in Deuterocesaja 21 Mal vor, aber eben zwölf Mal mit dem enklitischen Personalpronomen 1. P. Sg. Vgl. Simian-Yofre, עֶבֶד THWAT (1986), 1003.

¹⁵² Hier ist nur aus dem Kontext (Jes 42,24) zu erschließen, dass eindeutig Israel in dieser Textpassage der Gottesknecht ist.

¹⁵³ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 183–184. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 169. Unter der Prämisse der GKL ergibt sich, dass nur in Jes 43,10 nicht unmittelbar die Apposition Israel / Jakob erfolgt, im Kontext jedoch schon von 43,1 aus klar ist, dass auch hier wieder Israel / Jakob als „mein Knecht“ gemeint ist. In Jes 48,20 kommt Jakob ohne Israel vor, aber ansonsten Israel nie ohne Jakob, außer im 2. Versteil von Jes 44,21, doch im ersten Teil steht Jakob und Israel, so dass das auch nicht vergleichbar zu 49,3 ist. Vgl. auch Wilcox, Servant Songs (1998), 90. Lohfink, Israel (1972), 220–221 lässt dieses Argument nicht gelten, da er auch Jes 44,23 mit einbezieht, das mit dem Relativsatz von Jes 49,3 kongruent ist: JHWH will sich an Israel verherrlichen (Hitpael-Stamm von פָּאֵר). Merendino, Gottesknechtslied (1980), 241 zufolge sind die beiden Stellen die einzigen Vorkommen der Hitpael-Form. Das ist eine nicht zu vernachlässigende Beobachtung, doch eine Differenz gibt es auch, die man beachten muss: In Jes 44,23 spricht der Prophet und verwendet das Verb in der 3. P. Sg. in Jes 49,3 spricht JHWH in 1. P. Sg. Simian-Yofre, עֶבֶד THWAT (1986), 1004 ist aufgrund des Relativsatzes 49,3bR der Ansicht, es handele sich um Israel, da das Verb des Relativsatzes (פָּאֵר) nur noch in Jes 44,23 und 55,5 im Stamm Hitpael vorkäme und sich dort eindeutig auf Israel bezöge; JHWH verherrlicht sich nur an Israel. In Jes 55,5 ist nicht zweifelsfrei sicher, dass wirklich JHWH spricht. Außerdem steht das Verb dort im Piel-Stamm, so dass eigentlich ausgesagt ist, dass die angesprochene Zion herrlich gemacht worden ist. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 37 stellt die These auf, dass Jes 48,20 nur Jakob hat und daher in Jes 49,3 ziemlich bald Israel eingefügt worden ist, um „die gewohnte Doppelung von ‚Jakob‘ (48,20) und ‚Israel‘ (49,3) zu gewährleisten.“ Das ist höchst

Falle von Jes 49,3 in Frage zu stellen.¹⁵⁴ Immerhin ist es ein Indiz für die Annahme einer Textsequenz über den Gottesknecht, der nicht eindeutig Israel / Jakob ist, sondern eben namenlos bleibt.¹⁵⁵ In Deuterocesaja werden mehrere Personen(gruppen) mit dem Titel „Knecht JHWHs“ be- bzw. ausgezeichnet. Ein zwingender Grund, in jeder Textpassage eine eindeutige und einzige Identifizierung vornehmen zu müssen, liegt nicht vor, und schon gar nicht kann ein einzelner Satz, der zudem grammatikalisch schwierig ist, das beweisen. Daher sind zunächst durchaus die Texte gesondert in Augenschein zu nehmen, die nicht gleich im Anschluss eine attributive Näherbestimmung zur „Personalie“ des Knechts anfügen. Das geschieht aber nicht in der literarkritischen Analyse des 2. GKLs, sondern in den Darlegungen zum literarischen Kontext der GKL (Punkt 7.2) sowie unter Punkt 7.3 mit der besonderen Berücksichtigung der Fragestellung „wer ist der Gottesknecht in Deuterocesaja?“

Duhms und Lohfinks Argumentationen mit ihren kontextuellen und grammatikalischen Feinheiten sind allerdings zweitrangig, angesichts des stärksten literarkritischen Arguments. Dieses basiert auf der offensichtlichen Spannung zwischen Jes 49,3bV und den Aufgaben dieses Knechts, die in Vers 5 und 6 beschrieben sind.¹⁵⁶ Lohfink zufolge hätte der Knecht Israel eine Aufgabe, die auf Israel / Jakob bezogen ist. Diese Aufgabe kann aus logischen Gründen Israel nicht an Israel praktizieren.¹⁵⁷

Diese Spannung führt zu weiteren Darlegungen, dass der Knecht trotz der vermeintlich eindeutigen Identifizierung in Jes 49,3 nicht Israel sein kann: Die Nennung des Namens aus dem Schoß der Mutter (Jes 49,1d) passt eher zu einer Einzelgestalt, nicht zu einem Volk. Ein ganz schlichtes Argument zählt ebenfalls: An keiner anderen Stelle in den GKL wird der Knecht mit Namen genannt, warum also ausgerechnet in Jes 49,3?¹⁵⁸ Es ist wahrscheinlicher, dass eine spätere redaktionelle Hand, um der Eindeutigkeit willen im Endprodukt Israel als Gottesknecht zu identifizieren, Nachdruck verleihen wollte. Folglich kann in der Grundschrift des Liedes „Israel“ aufgrund der inhaltlichen Spannung zur Knechtsaufgabe fehlen.

Allerdings gibt es durchaus Überlegungen, dieser inhaltlichen Spannung ohne die Streichung von „Israel“ zu entgehen, indem man in Jes 49,3 lediglich von einem kleinen Teil Israels ausgeht, der im Zuge dessen eine Aufgabe an Gesamtisrael wahrnimmt. Doch diese Überlegungen sind kompliziert und im Text nicht artikuliert. Das gilt vor allem für

ambivalent. Damit tendiert er doch dazu, dass „Israel“ sekundär eingefügt worden sein kann, motiviert durch das Verb „verherrlichen“ – passend zu Jes 44,23 – und weil in Jes 48,20 „Israel“ fehlt; und er bemerkt zudem, dass in Jes 55,5; 60,9.21 und 61,3 die Verherrlichung JHWHs vom Knecht auf Zion übergeht. Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 37. Daraus könne man anscheinend schließen, dass es irrelevant sei, ob die kollektive Gruppe, durch welche sich JHWH verherrlichen wird, Jakob, Israel oder Zion genannt werde. Doch dann ist es ebenso möglich, dass das Gegenüber JHWHs, durch das er sich verherrlichen will, namenlos ist.

¹⁵⁴ Vgl. Haag, *Botschaft* (1984), 162 und Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 269. Haags Argument, dass nur ein Individuum laut Jes 49,5 im Mutterschoß geformt (רצו) werden kann, widersprechen allerdings Jes 44,2.24.

¹⁵⁵ Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 169. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 352.

¹⁵⁶ Vgl. schon Delitzsch, *Jesaja* (1879), 500. Er weist zusätzlich auf die Spannung zu Vers 8 hin. Vgl. auch Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 169, ferner Haag, *Botschaft* (1983), 162 und Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 270.

¹⁵⁷ Vgl. z. B. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 112, Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 103–105, Wilcox, *Servant Songs* (1988), 80, Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 333 und 352–353, Irsigler, *Weg* (1998), 22 und zuletzt auch Blum, *Gottesknecht* (2009), 141–142 und Kessler, *Kyros* (2009), 146.

¹⁵⁸ Wilcox, *Servant Songs* (1988), 90–91 räumt ein, dass diese Argumente bis auf die Spannung zwischen Jes 49,3 und 49,5.6 nicht wasserdicht seien. Das sind Lohfinks Argumente jedoch auch nicht. Die Lösung von Wilcox und Paton-Williams ist, eine Verbindung zwischen Prophet und Israel anzunehmen: Der Knecht wird Israel genannt, ist es aber nur repräsentativ. Das verfeinert in der Argumentation vor allem Hermisson, dessen These in Punkt 7.3 ausführlich präsentiert wird.

die Variante, zwischen einem idealen, loyalen und einem realen, illoyalen Israel zu unterscheiden.¹⁵⁹ Diese Vorschläge führen zu immer neuen Konstruktionen einer Knechtsidentität, die das Verstehen der Texte ungünstig beeinflussen. Die logische und praktische Unmöglichkeit, dass der Knecht Israel an sich selbst eine Aufgabe wahrgenommen hat und darüber hinaus noch einen Weltauftrag übernehmen soll (Vers 6), bestärkt die literarkritische Beurteilung, „Israel“ als sekundären Zusatz zu werten.

Lohfink widmet sich diesem gewichtigen Argument gegen „Israel“ in der Grundschrift ausführlich. Nachdem er alle anderen Theorien, die davon ausgehen, dass es aufgrund der Kontextualisierung der GKL zu einer sekundären Identifizierung des Knechts mit Israel in Vers 3 gekommen sei, abgewehrt hat, bietet er darüber hinaus für die offensichtliche inhaltliche Spannung zwischen Jes 49,3 und Jes 49,5–6 eine eigene Theorie. Dabei nimmt er Textumstellungen vor und löst die inhaltliche Spannung mit Vers 5 und 6 (Zweckausagen) damit, dass er hinter den Infinitiv-Konstruktionen mit finalem Aspekt in Jes 49,6bIII.2 JHWH als Subjekt annimmt und nicht den Knecht: JHWH wird die Stämme Jakobs aufrichten und die Bewahrten Israels zurückführen.¹⁶⁰ In Vers 5 wäre es dann besser, die Infinitiv-constructus-Verbindung nicht final, sondern modal zu übersetzen: „JHWH hat mich schon im Mutterschoß als Knecht gebildet, indem er Jakob zu sich zurückführt und Israel bei sich versammelt, so dass ich in den Augen JHWHs geehrt war.“¹⁶¹ Lohfinks Rekonstruktion von Vers 6 ist höchst ungewöhnlich und noch abenteuerlicher als für Vers 5: „Daß NN die Stämme Jakobs wiederaufrichtet und die Bewahrten Israels zurückführt, ist weniger als in dem Faktum, dass du mein Knecht bist, eigentlich impliziert ist.“¹⁶² Knecht JHWHs als Israel sein, ist also noch nicht vollendet, wenn sich dieses Israel nicht auch den Nationen zuwendet: Kyros wendet sich Israel zu, Israel den Nationen.¹⁶³

¹⁵⁹ Vgl. Laato, *Servant* (1992) 35–37, 55, 89, 101–102 und 109. Für ihn besteht aufgrund der Differenz der Knechtsgestalten in eine Gruppe von Israel, die loyal ist und eine, die illoyal ist, kein Grund, JHWH als Subjekt der Infinitive anzunehmen. Vgl. auch zur Diskussion Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 354–355. Eissfeldt, *Gottesknecht* (1933), 25 ist der Auffassung, dass „die ideale Gesamtperson von den realen Individuen“ zu differenzieren sei, der Gottesknecht sei dann eine ideale Gesamtperson, die sich der realen Verbindung von Einzelgestalten gegenübersteht, an denen sie eine Aufgabe zu erfüllen hat.

¹⁶⁰ Vgl. Lohfink, *Israel* (1972), 223–224. In Bezug auf Vers 6 meint auch Duhm, *Jesaja HK* (1902), 333, dass JHWH Subjekt der Infinitive in Vers 6 sei. Vgl. auch Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 569. Die Deutung der Vers 5–6 mit JHWH als Subjekt kritisiert bereits Eissfeldt, *Gottesknecht* (1933), 19–20. Aufgrund des enklitischen Personalpronomens in Jes 49,6bI „dich für mich zum Knecht zu haben“ ist es sehr unwahrscheinlich, dass JHWH dann Subjekt der folgenden Infinitive sein soll, diese beziehen sich auf das Knechtsamt. Dieses Knechtsamt wäre noch nicht „ausgelastet“ genug, wenn darin nur die Rückführung Israels impliziert wäre. Jes 49,6c spricht auch direkt den Knecht als „Dich“ an. Vers 6 wird total verkompliziert, wenn aus falschen Rücksichtnahmen, wer denn der Knecht sei, hier seltsame Konstruktionen über Subjekt und Akteur in Vers 6 hineingetragen werden. Vers 6 ist in sich verständlich, aber mit einer Identifikation des Knechts als Israel tritt er in eine unlogische Spannung. Auch Mettinger schließt sich Lohfink an. Vgl. Mettinger, *Farewell* (1983), 34–37, da nur JHWH der Retter Israels ist und daher kein anderer das aktive Subjekt in der Restitution Israels sein könne als JHWH. Dazu müsse Israel zuerst zu sich selbst finden und zurückkehren. Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 103 ist dafür, den Knecht als Subjekt anzunehmen, es geht um die Aufgabe des Knechts. Hermisson, *Abschied* (1984), 220–221 argumentiert am deutlichsten, dass mit JHWH als Subjekt die Sprache zu verkompliziert wird und Jes 44,21–22 zusätzlich zeigt, dass der Prophet durchaus in JHWHs Namen den Auftrag hat, Israel zu JHWH zurückzuführen.

¹⁶¹ Vgl. Lohfink, *Israel* (1972), 224, der wohl auf Budde, *Ebed-Jahwe-Lieder* (1900), 21–23 zurückgreift. Orlinsky, *Servant* (1977), 81 und 86 beurteilt diese grammatikalische Konstruktion, dass JHWH Subjekt der Infinitive sei, als „very doubtful“.

¹⁶² Lohfink, *Israel* (1972), 223.

¹⁶³ Vgl. Lohfink, *Israel* (1972), 224.

Scharbert beurteilt Lohfinks Argumentation als höchst kompliziert.¹⁶⁴ Lohfinks „exegetische Akrobatik“ verstärkt die Anfragen an die Ursprünglichkeit „Israels“ in Jes 49,3. Seine Beobachtungen widmen den Texten zwischen den GKL mehr Aufmerksamkeit als der Texteinheit Jes 49,1–6 selbst. Lohfink kommt letztlich zum Entschluss, nicht „Israel“ in Jes 49,3 sei ein Zusatz, sondern Spuren nachträglicher Bearbeitung fänden sich eher am Ende der Texteinheit, besonders in Vers 5. Er sieht seinem Urteil zufolge das ganze 2. GKL als Komposition eines Textes, der für seinen kanonischen Kontext produziert worden sei. Lohfink sieht in seinen Darlegungen die Argumente für eine individuelle Gottesknechtsgestalt widerlegt. Er erwartet neue Argumente, um einem Zirkelschluss in der Hypothese GKL mit individueller Knechtsfigur zu entgehen.¹⁶⁵ Die bisher dargelegte literarkritische Analyse sieht keinen Grund, Jes 49,5.6 als sekundäre Zusätze einzustufen. Lohfinks Argumentation erklärt nicht die Spannungen, die sich zwischen Jes 49,3 mit „Israel“ und Jes 49,5.6 ergeben, so dass sich das Ergebnis, „Israel“ in Jes 49,3 als Zusatz zu werten, festigt.¹⁶⁶ Die Intention, „Israel“ zu interpolieren, lässt sich durch den literarischen Kontext, in dem das GKL nun eingebettet ist, erschließen. Doch das ist Gegenstand der Analyse dieses literarischen Horizonts.

Jes 49,1–6 ist ohne „Israel“ in Jes 49,3 eine stimmige Texteinheit, die als Grundschrift des 2. GKL einzuschätzen ist, danach folgten mehrere Fortschreibungen. Vers 7 ist eine jüngere Fortschreibung in Anlehnung an das 4. GKL, 49,8–9c ist vermutlich die älteste Fortschreibung mit Parallelen zur ersten Fortschreibung des 1. GKLs. Jes 49,9d–13 ist in sich nicht ganz homogen und wirkt nicht wie eine bewusste Fortschreibung der Grundschrift des GKL, sondern enthält wohl Elemente von das gesamte Buch Deuterocesaja umfassenden Endredaktionen.

5.3 Literarkritik des dritten Gottesknechtslieds

Die Texteinheit Jes 50,4–9 gilt als das 3. GKL, obwohl der Begriff „mein Knecht“ darin nicht vorkommt.¹⁶⁷ Mit Jes 50,4 beginnt eine Ich-Rede, die sich bis einschließlich Jes 50,9 erstreckt. Dieses Ich ist aber definitiv nicht JHWH oder Zion. Jes 50,4a beginnt mit der Phrase „mein Herr, JHWH“. Das definiert den Ich-Redner als eine Person, die in einem besonderen Verhältnis zu JHWH steht. Das trifft in Deuterocesaja am ehesten auf den Gottesknecht zu. Aufgrund der Redeform in Jes 49,1–6 ist es naheliegend, dass der Knecht auch ab Jes 50,4 als Sprecher auftritt. Hermisson vertritt die Ansicht, dass der Titel „Knecht“ hier nicht vorkommt, weil dieser Knecht für sich selbst in Jes 49,1–6 nicht den Ehrentitel „Knecht“ wählt. Der in Ich-Form sprechende Knecht greift den Titel in Jes 49,5 nur auf, weil er ihn zuvor (in Jes 49,3) in einem JHWH-Zitat nennt. Jes 50,4ff ist

¹⁶⁴ Vgl. Scharbert, Deuterocesaja (1995), 32.

¹⁶⁵ Vgl. Lohfink, Israel (1972), 225–228.

¹⁶⁶ Volz, Jesaja II (1932), 164 datiert den Zusatz „Israel“ in Jes 49,3 in die Zeit der Diasporasituation, als Rückkehr schon lange möglich ist, aber nicht verwirklicht wird.

¹⁶⁷ Vgl. Steck, Aspekte (1992), 14–16. Ob es sich bei der Texteinheit Jes 50,4–9 bzw. 10.11 wirklich um ein GKL handelt, wird hauptsächlich aus diesem Grund bestritten. Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 160 und Fischer, Das Buch Isaias (1939), 115. Gegen die Klassifizierung als GKL ist van Oorschot, Babel (1993), 279–283, der diesen Text einer eigenen Überlieferungs- und Redaktionsschiene zuordnet. Wer von vier GKL ausgeht, die Unterschiede aufweisen, ist allerdings nicht in der Lage, Kriterien aufzustellen, wie sich der Gottesknecht zu äußern hat. Das kann zudem nicht nur auf Basis des 1. und 2. GKLs eruiert werden. Zu behaupten, ab Jes 49 werde nur noch eine Texteinheit als ein GKL qualifiziert, in der der Akteur einen universalen Auftrag ausübt und ein prophetisches Amt bekleidet, ist nicht begründbar. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 104–105.

also nicht von vornherein als GKL auszuschließen, nur weil der Begriff „Knecht“ nicht vorkommt.¹⁶⁸

Untersucht wird folglich, ob mit Jes 50,4 definitiv eine neue Texteinheit beginnt und inwieweit sie sich von ihrem literarischen Kontext unterscheidet. Es ist zu prüfen, ob der Umfang der Ich-Rede eine abgeschlossene Einheit ist und ob im Anschluss an diese Rede noch Verse zu finden sind, die von der Ich-Rede abhängig sind.

Von Jes 50,1–3 kommend fällt ein nicht markierter Sprecherwechsel auf.¹⁶⁹ Eine solche Beobachtung ist literarkritisch relevant:¹⁷⁰ Während in Jes 50,1–3 eindeutig aufgrund der einleitenden Botenformel in Jes 50,1 JHWH spricht, beginnt in Jes 50,4 die Ich-Rede dessen,¹⁷¹ der sich als Lernender JHWHs bezeichnet.¹⁷² Dieser äußeren Auffälligkeit entspricht zusätzlich ein inhaltlicher Themenwechsel gegenüber Jes 50,1–3.¹⁷³ JHWH wendet sich in seiner Rede (Jes 50,1–3) an die Kinder Zions, die er direkt mit „ihr“ anspricht, und bekräftigt seine Schöpfungsmacht. Er konfrontiert seine Adressaten mit vielen Fragen. Die Hauptintention dieser Fragen ist, die Zuhörer zu überzeugen, wieder ganz der Treue JHWHs zu vertrauen. Überzeugungsrede trifft ansatzweise auch auf die Ich-Rede des JHWH-Schülers zu, doch leistet er die Überzeugungsarbeit,¹⁷⁴ um seine Zuhörer von seiner Rechtschaffenheit als Beauftragter JHWHs zu überzeugen. Diese Selbstbezeichnung als Lernender ist literarkritisch auch in Betracht zu ziehen, da diese Betitelung neu ist. Das manifestiert zusätzlich eine Nahtstelle zwischen Jes 50,3 und Jes 50,4.

In Vers 4 wird betont אֲדֹנָי יְהוִה „mein Herr, JHWH“ an den Satzanfang gestellt,¹⁷⁵ das ist ebenfalls ein formales Indiz dafür, dass in Jes 50,4 eine neue Texteinheit eröffnet

¹⁶⁸ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 98 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 104.

¹⁶⁹ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 151.

¹⁷⁰ Sogar Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 87 muss zugeben: „Demgegenüber [die Verknüpfungen von 50,1–3 und 49,14–26 betreffend] sind die Verknüpfungen [von 50,1–3] zum nachfolgenden dritten Gottesknechtslied in seiner primären Form (V 4–9) kaum ersichtlich.“

¹⁷¹ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 115. Allerdings sieht er ein Kontrastmotiv: Das Misstrauen des in 50,1–3 angesprochenen und zweifelnden Israel versus dem Gottvertrauen im Leid des Gottesknechts. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 88 und 98–99 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 103. Allerdings macht Berges daran einen Strophenbeginn der Strophe 50,4–6 fest und vermischt bei der Bestimmung des Strophenendes literarkritische mit formkritischen Indizien zur Bestimmung von Abschnittsgrenzen.

¹⁷² Der in den meisten deutschsprachigen Übersetzungen mit „Jünger“ wiedergegebene Begriff לְמוּדִים wird hier nicht aufgegriffen. Die Zürcherbibel hat es mit „Schüler“ übersetzt, was eher dem neutestamentlichen μαθητής entspricht, was die anderen Übersetzungen dann wohl zur Terminologie „Jünger“ bewegt hat. Wörtlich wäre Jes 50,4a am ehesten mit „eine Zunge von Unterrichteten“, oder wie hier verwendet, „eine Zunge von Lernenden“ zu übersetzen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 98. לְמוּדִים entspricht einem Adjektiv, bzw. Verbalnomen zum Stamm לָמַד, das „lehren“ bedeutet. Somit verbirgt sich hinter der Zunge eines Lernenden die Aufgabe, nicht nur zu lernen, sondern auch zu lehren.

¹⁷³ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 341 und Haag, Gottesknecht (1990), 11. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 578–580 hingegen will unbedingt Jes 50,1–11 als eine Texteinheit verstanden wissen.

¹⁷⁴ Überzeugungsarbeit muss primär der Prophet an seinen Adressaten leisten. Vgl. Hermisson, Diskussionsworte (1998), 158.

¹⁷⁵ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 164.

wird.¹⁷⁶ Zudem verweist אֲדֹנָי auf das im Sozialgefüge passende Gegenstück עֲבָד.¹⁷⁷ Die Anrede „mein Herr, JHWH“ verdeutlicht, dass sich das sprechende Ich nicht primär und ausschließlich seinem Herren JHWH zuwendet, sondern andere Adressaten anspricht, denen er seine vertrauensvolle Beziehung zu JHWH kundtut.

Die Wendung אֲדֹנָי יְהוָה begegnet erneut in den Sätzen 50,5a.7a und 9a. In Jes 50,7a ist ein ו und in Jes 50,9a הָ vorangestellt, ansonsten findet sich diese Phrase immer am Satz-anfang. Handelt es sich dabei um Dopplungen bzw. um Wiederaufnahmen aus Jes 50,4a, um eine Texteinheit aus mehreren Puzzleteilen zusammenzufügen und ihr den Anschein einer durchgängigen Komposition zu geben oder um bewusste formale Wiederholungen, die den Text strukturieren? Zur Klärung muss man nicht nur auf die Wiederholung von zwei Worten achten, sondern auch auf das, was inhaltlich im Anschluss erfolgt. Beim Vergleich von Satz 50,4a mit Satz 50,5a handelt es sich nicht um eine inhaltliche Dopplung, vielmehr zeigt der parallele Stil, dass die Ausstattung des JHWH-Lernenden mit der richtigen Zunge, sprich Wortgewandtheit und Lehrfähigkeit,¹⁷⁸ erst vollständig ist, wenn er auch mit der entsprechenden Hörfähigkeit ausgerüstet ist.

In Jes 50,7a erhält die Wendung einen zusätzlichen Bedeutungsaspekt: Der Knecht baut auf den Schutz seines Herren. Sein Herr beauftragt nicht nur und stattet aus; der Knecht setzt erwartungsvoll auf JHWHs Verlässlichkeit und Hilfe. Diese Erwartung und dieses Vertrauen ist implizit in der Formel „mein Herr, JHWH“ ausgedrückt. Der ganze Satz 50,7a begegnet, erweitert nur mit der Partikel הָ, wieder in Jes 50,9a. Zwischen beiden Sätzen stellt der Ich-Sprecher eine Reihe an Fragen und fordert die Gegner heraus. Jeder Frage in Jes 50,8b und 8d folgt eine Aufforderung, hinzutreten zum Rechtsstreit (Jes 50,8c und 8e). Nach dem Bekenntnis, dass sein Herr, JHWH ihm helfen wird (Jes 50,9a), folgt in Satz 50,9b erneut eine Frage mit der Fragepartikel הֲ, wie in Jes 50,8b.d auch. Eine Aufforderung, gemeinsam zum Rechtsstreit zu treten, unterbleibt an dieser Stelle allerdings, weil für den Ich-Sprecher der Rechtsstreit entschieden ist: In Jes 50,9b ist davon die Rede, dass er von Menschen bereits als Frevler verurteilt ist. Diese Verurteilung muss das Ich jedoch nicht anerkennen, da sein Herr, JHWH, ihm helfen wird. Es braucht keinen irdischen Rechtsstreit mehr. Es genügt die folgende Feststellung nach Jes 50,9c.d: Die Gegner im Rechtsstreit, die ihn voreilig als Frevler verurteilen, werden wie ein motzenzerfressenes Gewand zerschleifen. Somit setzt sich das Schema von Vers 8 nicht nach Jes 50,9a fort, so dass es keinen Grund gibt, Vers 9 als einen Vers zu werten, der Vers 8 nur nachahmen würde. Alles wirkt wohl aufeinander abgestimmt.

Die beiden, mit הָ eingeleiteten Sätze in Jes 50,9a und 50,9c rahmen die Frage in Jes 50,9b. Das weist auf eine bewusste Komposition hin.¹⁷⁹ Dieser oberflächliche formkritische Durchgang ist notwendig, um das viermalige Vorkommen der Wendung אֲדֹנָי יְהוָה

¹⁷⁶ Ob wirklich „mein Herr“, oder einfach nur „Herr“ ursprünglich stand, lässt sich zweifelsfrei nicht mehr feststellen. Es sei dem Leserpublikum überlassen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 115. Die Situation, die in der Ich-Perspektive des sprechenden Knechts geschildert wird, lässt in die Richtung „mein Herr“ tendieren, denn die enge Verbindung zwischen JHWH und dem Knecht ist in diesem Text entscheidend. Außerdem ist es nur konsequent, wenn JHWH immer von „meinem Knecht“ spricht, dass der Knecht entsprechend von „meinem Herrn“ redet. Haag, Botschaft (1983), 164 hegt einige Zweifel an der literarischen Einheitlichkeit aufgrund dieser Betitelung JHWHs, denn diese kommt in den anderen GKL nicht vor und auch nur in Deuterjesaja relativ selten (Jes 40,10; 48,16; 49,22; 52,4).

¹⁷⁷ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 99 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 104.

¹⁷⁸ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 115.

¹⁷⁹ Gegenteiliger Ansicht ist Haag, Botschaft (1983), 166.

als beabsichtigte Wiederholungen einzuschätzen, die der Texteinheit Struktur geben und keinen Anlass für literarkritische Scheidungen bieten.¹⁸⁰

Da in Jes 50,10a allerdings diese spezielle Verbindung יהוה אֲדֹנָי nicht mehr vorkommt, sondern nur noch der Gottesname JHWH,¹⁸¹ zeichnet sich eine Bruchstelle zwischen Jes 50,9 und 50,10 ab. Dazu kommt der relevantere, aber unpräzisierte Sprecherwechsel in Vers 10. Der Sprecher in Jes 50,4–9 spricht sehr betont und oft deutlich von sich als Ich; in Jes 50,5b ist das mit dem Personalpronomen אֲנִי emphatisch herausgestellt. Jes 50,10b liest jedoch עַבְדִּי „sein Knecht“. In Jes 50,10 wird offensichtlich nun über den Knecht geredet.¹⁸² Die einzig logische Schlussfolgerung ist, dass der Ich-Redner in Jes 50,4–9 der Knecht ist, dieser aber dann kaum in Vers 10 von sich in der 3. Person spricht.¹⁸³ Ebenso ist in Jes 50,10 JHWH als Sprecher auszuschließen.¹⁸⁴ So ergibt sich die Alternative, dass eine prophetische Stimme das Wort ergreift. Ab Jes 50,10 liegt eine neue Redesituation vor, die offensichtlich in Anschluss an die Ich-Rede des Lernenden JHWHs formuliert worden ist.¹⁸⁵

Eindeutig ist der Adressatenwechsel: In Vers 10 und 11 wird eine unbestimmte Pluralgruppe direkt in der 2. P. Pl. angesprochen.¹⁸⁶ Inhaltlich geht es dem sprechenden Ich in den Versen 4 bis 9 nicht darum, seine Zuhörer aufzufordern, auf ihn zu hören (Jes 50,10b), auf den Namen JHWHs (Jes 50,10c) zu vertrauen und sich auf seinen Gott zu stützen (Jes 50,10d),¹⁸⁷ vielmehr bezeugt der Knecht in Jes 50,4–9, dass er sich ganz auf JHWH stützt.

All diese Beobachtungen erscheinen ausreichend, um Vers 10 als sekundären Anschluss an Jes 50,4–9 zu werten.¹⁸⁸ Die Verbindungen zur vorhergehenden Ich-Rede des Knechts sind zwar nicht signifikant, doch werden inhaltliche Elemente wieder aufgenommen, wie beispielsweise in Jes 50,10a.e.f das Vertrauen in JHWH. Zudem enthält Vers 10 den entscheidenden Begriff, um davon auszugehen, dass hier eine Textpassage vorliegt, die zu den GKL gehört.¹⁸⁹ Allerdings dürfte selbstverständlich sein, dass Vers 10 allein kein GKL ist und damit auch keine eigene, unabhängige Texteinheit, sondern mit Bezug auf die vorhergehenden Verse verfasst worden ist, um den Ich-Redner als Knecht nachträglich zu identifizieren und als Vorbild zu inszenieren.¹⁹⁰

Vers 10 findet keine unmittelbare Fortsetzung in Vers 11,¹⁹¹ da in direkter Weise eine Gruppe in der 2. P. Pl. angesprochen wird (in Jes 50,11c Imperativ), ähnlich zu Jes 50,1–

¹⁸⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 108. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 99 schreibt von der „Besonderheit des vierfachen, *nicht* standardisierten Gebrauchs des Gottestitels in 50,4.5.7.9“.

¹⁸¹ Das bemerkt auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 99, wertet es aber weniger als literarkritische Bruchstelle, sondern eher als Markierung der Eröffnung einer neuen, vierten Strophe seiner eruierten Texteinheit Teil I des 6. Akts Jes 50,1–11.

¹⁸² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 109.

¹⁸³ Vgl. Koenen, Heil (1994), 205.

¹⁸⁴ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 103. Anders Delitzsch, Jesaja (1879), 517.

¹⁸⁵ Vgl. auch Haag, Gottesknecht (1990), 11–12.

¹⁸⁶ Für Laato, Servant (1992), 124 ist es eindeutig das ideale und loyale Israel, wobei in Vers 11 Frevler angesprochen sind.

¹⁸⁷ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 189 will hier eine Aufforderung in Bezug auf Proselyten lesen. Dazu verbindet er Jes 51,1a mit Jes 50,10–11 als eine Anrede an die Proselyten, während Jes 51,4–6 an die Heiden adressiert ist, Jes 51,7–8 an das Gottesvolk.

¹⁸⁸ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 105.

¹⁸⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 98.

¹⁹⁰ Vgl. Schian, Ebed-Jahwe-Lieder (1895), 28–32; ferner Fischer, Das Buch Isaias (1939), 118 und teils Haag, Botschaft (1983), 166.

¹⁹¹ Meist aber werden beide Verse (Jes 50,10–11) als eigene Einheit betrachtet. Vgl. z. B. Koenen, Heil (1994), 205.

3.¹⁹² Erst Satz 50,11d lässt erkennen, dass es sich in Vers 11 sehr wahrscheinlich um eine JHWH-Rede handelt, denn hinter „aus meiner Hand ist das entstanden“, kann sich nur die Hand JHWHs verbergen.¹⁹³ Eine solche machtvoll wirkende Hand, die andere ins Verderben stürzt, hat allein JHWH.¹⁹⁴ Die Metaphorik des Feuers, die deutlich als Unheilsankündigung im Sinn eines Strafgerichts der Scheidung von Frevlern und Gerechten verwendet wird,¹⁹⁵ kommt in den vorangehenden Zeilen überhaupt nicht vor. Es erscheint allenfalls möglich, dass aus dem Bild des von Motten zerfressenen Gewandes, mit dem das sprechende Ich seine Gegner im Rechtsstreit, die ihn als Frevler verurteilt haben, vergleicht und ihnen die eigene Vergänglichkeit vor Augen stellt, ein Verfasser eine Unheilsankündigung an die Gegner des Knechts entwickelt: Die Gegner des Knechts sind zugleich die Gegner JHWHs, die sich selbst mit zerstörerischem Feuer umgürtet haben. Ihnen geschieht Unheil aufgrund ihres eigenen Zerstörungstreibens.¹⁹⁶

Diesen Beobachtungen zufolge bilden sowohl Vers 10 als auch Vers 11, die keinerlei Rechtsterminologie im Vergleich zur Texteinheit Jes 50,4–9 enthalten, keine ursprüngliche Fortsetzung des stimmigen Zusammenhangs Jes 50,4–9.¹⁹⁷ Dieser sei nochmals kurz geprüft, ehe ein abschließendes Urteil zu Jes 50,10 und 50,11 genannt werden soll.

Der Kohortativ in Jes 50,8c steht nicht in Spannung zu Satz 50,8e, in dem eine Einzelperson aufgefordert wird heranzutreten. In Jes 50,8d fordert das „Ich“ einen Herrn über sein Recht heraus, so kann in Jes 50,8e spannungsfrei der Jussiv stehen.¹⁹⁸ Die Aufforderung an ein singularisches Gegenüber ist nur die Ausnahme, da ansonsten recht deutlich ist, dass der Sprecher mehreren Gegnern, die ihn anfeinden und ihm Gewalt antun, ausgesetzt ist (Jes 50,6). Die Frage in Jes 50,8d „Wer ist Herr über mein Recht?“ wirkt nicht nur konsequenterweise in Jes 50,8e nach, sondern auch in Jes 50,9b, da aus der Gruppe der Gegner einer erwächst, der der Oberste ist und sich dann auch anmaßt, den Ich-Redner als Frevler zu verurteilen. Dieser ist aber Teil einer ganzen Gruppe, und daher wird folgerichtig in Jes 50,9c.d allen die Vergänglichkeit prognostiziert.

Ein Diskussionspunkt der Literarkritik ist die Beobachtung am Anfang der Texteinheit. Das Verb יָעִיר folgt zwei Mal fast unmittelbar hintereinander. Unklar ist,¹⁹⁹ wo der jeweilige Bezugspunkt der beiden Verben liegt, und wo die Satzgrenze gezogen werden muss, da es sich um zwei PK-Formen handelt, aber keine ן -Kopulativa vorzufinden sind. Nach Richter, dem sich auch Hermisson anschließt, ist wohl das erste Vorkommen des Verbs als asyndetischer Relativsatz zum vorangehenden Infinitiv zu verstehen (Jes

¹⁹² Es erscheint allerdings möglich, dass die indirekte Aufforderung, auf die Stimme des Knechts zu hören und auf den Namen JHWHs zu vertrauen, den Auftakt dafür bildet, diejenigen auszusondern und ihnen den eigenen Untergang zu prognostizieren, die eben nicht auf den Knecht hören, nicht auf den Namen JHWHs vertrauen und daher wie gefährliche Brandpfeile sind. Vgl. Duhm, Jesaia HK (1902), 344.

¹⁹³ Vgl. auch Haag, Gottesknecht (1990), 12 und Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 205.

¹⁹⁴ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 118.

¹⁹⁵ Für das Strafgericht vgl. Delitzsch, Jesaia (1879), 517. Für die die Trennung Frevler – Gerechte: Vgl. Duhm, Jesaia HK (1902), 343–344.

¹⁹⁶ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 87 und 109 hingegen meint, man müsse die angesprochenen „Ihr“ in Vers 11 mit den Kindern Zions aus Jes 50,1–3 zusammenbringen. In Vers 11 sind allerdings nur Frevler angesprochen, also im Kontext gelesen diejenigen, die nicht auf den Knecht hören, das müssen nicht zwangsläufig die skeptischen Kinder Zions aus 50,1–3 sein.

¹⁹⁷ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 107 zufolge wird die Einheitlichkeit selten bestritten.

¹⁹⁸ Die Feinde des Schülers brauchen auch ihre Führungsfigur, die den Widerstand personifiziert. Vgl. Volz, Jesaia II (1932), 162. Seine leicht antijudaistischen Züge sind wohl leider dem historischen Kontext des Kommentators geschuldet.

¹⁹⁹ Der textkritische Apparat der BHS schlägt vor, das erste Verb zu streichen. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 99–100.

50,4aIR),²⁰⁰ während mit „Morgen für Morgen“ ein neuer Satz beginnt.²⁰¹ Der Schüler JHWHs hat also die Aufgabe, ein Wort zu sprechen, das weckt, und zugleich weckt JHWH ihm Morgen für Morgen das Ohr, damit er gewissenhaft immer neu hört. Somit ist von einer bewussten Formulierung auszugehen und nicht von einer literarkritisch relevanten Dopplung.²⁰² Weder das viermalige Vorkommen von יהוה אֱלֹהֵינוּ noch die letztgenannten Beobachtungen lassen demnach Wachstumsspuren in Jes 50,4–9 erkennen.

Vers 10 hingegen ist mutmaßlich angefügt worden, um zu verdeutlichen, dass es sich bei Jes 50,4–9 um ein GKL handelt. Die Redaktoren wollten zusätzlich die Vorbildfunktion des Knechts für andere herausstellen.²⁰³

In Jes 50,11 handelt es sich beim Sprecher ziemlich sicher um JHWH. Dieser sehr späte Zusatz,²⁰⁴ dessen Adressaten kontextuell die Gegner des Knechts sind, ist wohl motiviert durch den Wunsch des Knechts seine Gegner wie ein von Motten zerfressenes Gewand zugrunde gehen zu sehen (Jes 50,9c.d). Doch die Begriffe „Feuer“, „Brandpfeile“, „Ort der Qual“, gehen weit über den konkreten Rechtsstreit des Knechts hinaus, und weisen auf ein Endgericht der Gegner JHWHs hin. Zu klären ist noch, ob Jes 50,11 einen stärkeren Bezug zum GKL oder zur folgenden Texteinheit hat. Gegenüber Jes 51,1 findet kein Sprecherwechsel statt, doch man darf einen Adressatenwechsel annehmen.²⁰⁵ Dass es sich um eine JHWH-Rede handelt, wird erst in Jes 51,2 in den Folge-Versen 4 und 5 deutlich. Doch Jes 51,2 zeigt, dass diese Rede an Israel adressiert ist, das aufgerufen ist, auf das Erzelternpaar Abraham und Sara zu schauen. Es treten mit dem Erzelternpaar ganz neue Akteure auf, diese treten in den Vordergrund. Israel ist permanent aufgerufen auf den tröstenden, mächtigen und rechtsprechenden JHWH zu hören. JHWH präsentiert sich als rettend, heilbringend, gerecht und nicht als derjenige, der seine Gegner in Qualen darniederliegen lässt, wie noch in Jes 50,11. Die Rede des Lernenden JHWHs wird demnach auf jeden Fall in Jes 51,1ff nicht fortgesetzt.²⁰⁶

Die Verse 10 und 11 sind ferner nicht zwingend als Fortsetzung von Jes 50,1–3 zu verstehen.²⁰⁷ So bleibt, sie aufgrund inhaltlicher Indizien als redaktionelle Erweiterung der Grundschrift (Jes 50,4–9) anzuerkennen, was bei Jes 50,10 leichter fällt, aufgrund des

²⁰⁰ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 101.

²⁰¹ Das ignoriert allerdings die masoretische Punktierung. Vgl. Begrich, Studien (1938), 49 Anm. 2.

²⁰² Die Treue des Knechts und der göttliche Ursprung seiner Tätigkeit werden hervorgehoben. Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 116. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 102 ist der Ansicht, dass „die Dauerhaftigkeit des Wortempfangs“ betont wird.

²⁰³ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 106 und 113. Er geht sogar noch weiter und erwägt, dass Vers 10 zum paränetischen Gebrauch des GKLs angefügt worden sei. Ähnlich schon Haag, Botschaft (1983), 166, der ansonsten eine Literarkritik des 3. GKLs, die nicht mehr viel vom Text übrig lässt, durchführt. Vgl. auch, allerdings mit einem anderen literar- und redaktionskritischen Befund, Koenen, Heil (1994), 210–211.

²⁰⁴ Bereits Marti, Jesaja KHC (1900), XV und 335–336 hält Jes 50,10 und 11 für sehr späte Zusätze.

²⁰⁵ Anderer Ansicht ist Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 86, der in Jes 51,1–3 den Knecht als Sprecher bestimmt.

²⁰⁶ Vgl. allerdings ohne nähere Begründungen Duhm, Jesaja HK (1902), 341. Anders die Darlegungen von Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 86, der hier den zweiten Teil des sechsten Aktes vermutet, doch über Jes 51,1–3 hinaus kann man definitiv nicht davon ausgehen, dass der Knecht spricht, denn dieser kann nicht von „meiner Tora, meiner Gerechtigkeit, meiner Rettung“ (Jes 51,4–5) sprechen, hier muss JHWH wie in 50,11 der Sprecher sein. Immerhin gibt Berges zu, dass der sechste Akt „Produkt einer Redaktionsarbeit ist“ Jes 51,4–8 ist aber auch für ihn eindeutig JHWH-Rede (87). Doch auch Vers 2 spricht für eine Rede aus JHWHs Perspektive: „Ich habe (Abraham) als Einzelnen gerufen“.

²⁰⁷ So allerdings Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 587, der besonders die in Jes 50,1–3 erwähnten Misstrauischen und Treulosen als die Adressaten von Jes 50,10–11 vermutet.

Begriffs „sein Knecht“. Jes 50,11 und Jes 50,4–9 verbindet die Thematik Gegnerschaft des Gottesknechts und Gegnerschaft JHWHs.²⁰⁸

5.4 Literarkritik des vierten Gottesknechtslieds

Seltene Einigkeit besteht bei der Exegese der GKL in der Definition des Umfangs der Texteinheit Jes 52,13–53,12 als das 4. GKL. Trotzdem sei kurz begründet, warum mit Jes 52,13 eine neue Einheit beginnt:²⁰⁹ Jes 52,8 zufolge erheben die Wächter die Stimme und fordern anschließend eine Gruppe auf, sich über JHWHs Rettungstat zu freuen, aus Babel zu fliehen und nach Zion zurückzukehren (Jes 52,9–12). Mit Jes 52,13 beginnt eine JHWH-Rede ohne dezidierte Redeeinleitung; es wechseln sowohl Sprecher als auch Adressaten.²¹⁰ Das sind eindeutige Indizien, den Anfang einer eigenständigen Texteinheit mit Jes 52,13 festzulegen. Das Ende dieser Texteinheit bildet in Jes 53,12 eine JHWH-Rede. In Jes 54,1 spricht JHWH zwar immer noch, jedoch spricht er nicht mehr über seinen Knecht, wie in Jes 53,11c–12, sondern direkt zu Zion.²¹¹ Die Abgrenzung des 4. GKLs steht demnach außer Frage.²¹²

Die wenigsten bezweifeln, dass Jes 52,13–53,12 eine in sich stimmige, von Anfang an konsistent aufgebaute Texteinheit ist.²¹³ Haag, Ruppert und Laato sind diejenigen, die am stärksten die Einheitlichkeit anfragen und einen Entstehungs- und Fortschreibungsprozess im 4. GKL vermuten.²¹⁴ Dabei ist allerdings festzustellen, dass sie oft Verständnisschwierigkeiten des Textes heranziehen, um Verse oder Sätze als Bearbeitung zu qualifizieren. Gerade Haags Argumente überzeugen nicht.²¹⁵ Haags Schülerin Labouvie führt dessen literarkritischen Entwurf so weit fort, dass sie als Grundschrift nur noch Jes 52,13.15 und 53,12a aus den JHWH-Reden definiert, da ihrer Darlegung zufolge das 4. GKL der JHWH-Rede des 1. GKLs entsprechen müsse. Ungefragt setzt sie voraus, dass es eine separate Sammlung von GKL gab, und geht zudem davon aus, dass diese Sammlung mehrfach überarbeitet worden sei.²¹⁶ Auch wenn sich die Ansicht, dass die GKL

²⁰⁸ Hermisson, *Einheit* (1989), 294 sieht in Jes 50,10.11 die ersten Hinweise einer Differenzierung Israels in Fromme und Frevler. Es ist allerdings nicht klar, ob die Linie zwischen denen, die auf den Knecht hören und JHWH-fürchtig sind, und denen, die nur ihren eigenen Entscheidungen und Irrlichtern nachgehen, nur innerhalb Israels oder der ganzen Welt verläuft. Jes 50,10.11 ist da nicht eindeutig.

²⁰⁹ Schian, *Ebed-Jahwe-Lieder* (1895), 36–38 sieht keinerlei Verbindungen von Jes 52,13–53,12 zu Jes 51 und 52. Allenfalls zu Jes 54 könnte eine Verbindung bestehen, doch letztlich gibt er Duhm Recht, da die Wiederherstellung Zions nicht ursprünglich mit der Rehabilitation des Gottesknechts zusammenhängt.

²¹⁰ Volgger, *Schuldopfer* (1998), 478 hält den Adressatenwechsel für ausschlaggebender, da inhaltlich Jes 52,12 auf JHWH zurückzuführen sei.

²¹¹ Vgl. auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 334. Die in Jes 54,1 erwähnten zahlreichen Kinder Zions könnten durchaus an Jes 53,10d anschließen, eine umgekehrte Abhängigkeit von Jes 53,10 von 54,1 ist unwahrscheinlicher. Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 130 ist der Ansicht, dass Jes 54 gut an Jes 52,7–12 anschließt. Der Auszugsbefehl ist in der Tat der notwendige Auftakt, dass Zion jubeln kann und den Raum ihres Zeltes für die Heimkehrer weitmachen kann; das 4. GKL passt nicht in diesen literarischen Zusammenhang.

²¹² Vgl. Duhm, *Jesaia HK* (1902), 355.

²¹³ Als einer der ersten sehr deutlich Marti, *Jesaja KHC* (1900), 353.

²¹⁴ Die Positionen der drei Exegeten wird im Folgenden immer wieder thematisiert, hier sei noch auf Schian, *Ebed-Jahwe-Lieder* (1895), 47 verwiesen, der Jes 53,2–12 als Grundschrift festlegt, da er eine andere Redeeinleitung vermutet.

²¹⁵ Vgl. Haag, *Botschaft* (1983), 166–172. Zu behaupten, dass beispielsweise Jes 53,8 „unausgeglichen wirkt“ (169) und daher nicht zur Grundschrift gehören kann, ist ein sehr fragwürdiges Argument. Vgl. ferner Laato, *Servant* (1992), 274–277 und Ruppert, *Strafleid* (1996), 7–12. Bei Laato irritiert vor allem die historische Kontextualisierung des Textes zum Tod des Königs Joschija.

²¹⁶ Vgl. Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 297–299. Haag, *Botschaft* (1983), 167–168 hingegen besagt noch, dass die erste JHWH-Rede nicht zur Grundschrift gehört, wobei er Jes 52,14 nochmals einer weiteren Schicht zuordnet, nicht der von Jes 52,13 und 52,15. Bertholet, *Erklärungsversuch* (1899),

eigenständig waren, und durch redaktionelle Fortsetzungen mit anderen deuterojesajani-schen Textsammlungen verbunden worden sind, festigen wird, bedarf es einer anderen literarkritischen Analyse. Es ist schwer, Labouvie zuzustimmen; doch sich der Mehrheit, Literarkritik sei beim 4. GKL überflüssig, anzuschließen, ist der exponierten Bedeutung des letzten GKLs auch nicht angemessen.

Nicht eingeleitete Sprecherwechsel sind in dieser Texteinheit Jes 52,13–53,12 zu beachten.²¹⁷ Es gilt, weitere Hinweise dafür zu suchen, ob mit den Sprecherwechseln auch redaktionelle Eingriffe verbunden sind.²¹⁸

Die häufigen Personen- und Sprecherwechsel sind vor allem an den Pronomina ersichtlich. Das Lied setzt sich ausschließlich aus Reden zusammen, deren Einleitungen fehlen. Wechselt der Sprecher, ohne dass dies vorher erwähnt oder eingeführt wird, liegt die Vermutung nahe, dass sich dort eine Schnittstelle befindet.²¹⁹ Eine solche Schnittstelle findet sich zwischen Jes 52,15 und 53,1: Eine JHWH-Rede endet, und eine „Wir“-Rede beginnt. Die Leserin / der Leser verharret in Unkenntnis bezüglich dieser „Wir“-Sprecher. Doch zunächst ist zu fragen: Was zeichnet die JHWH-Rede aus, ist sie in sich stimmig?

Durch die Deklaration „mein Knecht“ (Jes 52,13a) liegt nahe, dass JHWH spricht. Diese JHWH-Rede wird von vielen Kommentatoren als „Orakel JHWHs“²²⁰ bezeichnet und endet mit Jes 52,15. Es handelt vom zukünftigen Erfolg und der baldigen Erhöhung des Knechts (Jes 52,13).²²¹ Das Wort JHWHs ist an „Viele“ gerichtet: an viele Nationen und Könige (Jes 52,15), die erfahren werden, was sie vom Knecht JHWHs zu erwarten haben.

Bezüglich Jes 52,14 muss nochmals kurz die textkritische Diskussion aufgegriffen werden. Die meisten Lesarten bezeugen, dass in Jes 52,14a der Knecht von JHWH plötzlich direkt angesprochen wird, dann wird wieder über den Knecht geredet.²²² Für E. Haag ist

14 hält die JHWH-Reden in Jes 52,13–15 und Jes 53,11c–12 für die Grundschrift. Die Erhöhung des göttlichen Knechts bedürfe dann einer Präzisierung. So sei die „Wir“-Rede verfasst worden, die sich mit dem Schicksal einer greifbaren Persönlichkeit auseinandersetzt und damit das JHWH-Wort bestätigt. Wenn es einen konkreten historischen Anlass gab, kann dieser nur im Nachhinein theologisch reflektiert worden sein.

²¹⁷ Vgl. sogar Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 220–221.

²¹⁸ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 222. beurteilt das 4. GKL in diachroner Hinsicht so: „Anders als die ersten drei Gottesknechtslieder, die jeweils am Schluss erweitert und so in den Kontext eingefügt wurden (42,5–9; 49,7–12; 50,10–11), ist das vierte Lied durch 52,13–15 nach vorne erweitert und verknüpft worden.“ Er begründet allerdings unzureichend, warum in der von ihm definierten V. Strophe (Jes 53,10c–12f), nur vom Gottesvolk exklusiv die Rede sei, die „Vielen“ als „Nationen“ in der JHWH-Rede zu Beginn des Liedes wichtig sind, am Ende aber dann keine Rolle spielen. Dort ist ihm nur wichtig zu betonen, dass die „Wir“-Redner ein „Teil der Vielen“ sind (273).

²¹⁹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 355. Er vermutet aufgrund des Sprecherwechsels mit Jes 52,13–15 / 53,11c–12 und Jes 53,1–11b zwei verschiedene ineinander geschobene Lieder. Da diese Lieder seinem Urteil zufolge inhaltlich gut miteinander harmonieren, müsste die Frage nach literarischer Abhängigkeit gestellt werden. Vgl. auch Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 10.

²²⁰ Vgl. z. B. Janowski, Stellvertretung 79. Die Schwierigkeit dieser „Gattungsbezeichnung“ liegt darin, dass nicht klar ist, was wirklich ein Orakel ist, welchen Sitz im Leben bzw. in der Literatur es hat und welche notwendigen Elemente für diese Gattungszuschreibung nötig sind. Daher wird dieser Terminologie hier nicht gefolgt.

²²¹ „Durch das Erhöhungsorakel unterstreicht JHWH in einem Gotteswort, dass er selbst den Erfolg des heimkehrwilligen und aus allen Orten der Zerstreuung heimkehrenden Knechts garantiert.“ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 231. Dabei geht er in der Interpretation durchaus schon wieder einige Schritte zu weit. Zunächst ist zu fragen, was ein solcher Auftakt mit dem ganzen Text macht, welche Anfragen er an das Nachfolgende stellt. Zudem ist interessant zu erforschen, welcher Anlass diesen Beginn der Texteinheit mit dem Erfolgsversprechen erforderlich gemacht hat.

²²² Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 535–536. Er verweist aber auch auf einen interessanten Aspekt, dass in Jes 52,14 mit „Du“ Israel gemeint sein könnte: Somit würde von der Erniedrigung Israels auf das Leiden des Einzelnen verwiesen werden. Doch er revidiert das wieder, denn es ist nur von einem Knecht die Rede.

das ein Grund, Vers 14 als einen Zusatz einzustufen.²²³ Aus syntaktischen Gründen wurde allerdings in der Textkritik dieser Arbeit die Lesart „über dich“ korrigiert in „über ihn“. Diese Entscheidung führt zu einer literarkritisch einheitlichen JHWH-Rede in Jes 52,13–15. Es ist zum Verständnis des Textes nicht hilfreich, noch einen weiteren Redner, der direkt mit dem Knecht spricht, nur aufgrund eines vermuteten Schreibfehlers anzunehmen.

Jes 52,14 ist jedoch im Vergleich mit Jes 53,2 literarkritisch relevant: Es ist nicht zu ignorieren, dass sowohl Jes 52,14 als auch Jes 53,2 auf die vergangene Reaktion hinsichtlich des Erscheinungsbildes des Knechts zurückblicken. In beiden Versen wird die Abscheu erregende Gestalt (מְרֹאָה) und das unansehnliche Aussehen (תֵּאֲרָה) des Knechts mit den gleichen Termini ausgedrückt. In Jes 52,14 sind es Viele (רַבִּים), die sich über ihn entsetzten, in Jes 53,2 äußern die ab Jes 53,1 sprechenden „Wir“-Redner ihre Verachtung. Der Verdacht einer Dopplung kommt auf.²²⁴ Der erhärtet sich dann, wenn die Gruppe „Viele“ in Jes 52,14 identisch mit der Gruppe „Wir“ (53,1) wäre. Daher ist eher davon auszugehen, dass zwischen der Gruppe „Viele“ und der „Wir“-Gruppe zu differenzieren ist. Damit läge eine Art Wiederholung vor, deren literarkritische Relevanz zu prüfen ist. Jes 53,2–3 erwähnen die Verachtung ausführlicher. Jes 52,14 hingegen wirkt in der Mitte der JHWH-Rede wie ein kurzer, stilisierter Rückblick, der Motive aus Jes 53,2 aufgenommen hat, um die zu erwartende Erhöhung des Knechts kontrastierend herauszustellen.²²⁵ Es ist wahrscheinlich, dass Jes 52,14 in Abhängigkeit von Jes 53,2–3 entstanden ist.

Unvorbereitet und somit unangekündigt, tritt mit Jes 53,1 eine neue Sprecher-Gruppe auf, die von sich in der 1. P. Pl. spricht. Jedoch ist diese „Wir“-Gruppe, die eine Botschaft empfangen hat, nicht mit den Völkern und Königen aus Jes 52,15 gleichzusetzen, da diese erst etwas Neues erfahren werden.²²⁶ In ihrer Erregung über das Neue – gemeint ist die Erhöhung des Knechts – „verschließen diese sogar ihren Mund“ (Jes 52,15b). Wieso sollten sie also ausgerechnet ab Jes 53,1 das Wort ergreifen?²²⁷ Dieser neuen Sprecher-Gruppe ist die Person, über die sie sprechen, vertraut. Der leichteren und nachvollziehbareren Darstellung wegen sei allerdings bereits jetzt vorgegriffen: Der den „Wir“-Rednern bekannte und vertraute „Er“ wird als der Gottesknecht identifiziert.

Die beiden Fragen in Vers 1 markieren auch formal einen Bruch zur vorherigen JHWH-Rede. Mit den Fragen beginnt eine lange „Wir“-Rede über den Knecht, sein Schicksal und die Beziehung der „Wir“-Gruppe zu ihm. Diese „Wir“-Rede erstreckt sich bis

²²³ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 168 und Stellvertretung (1996), 3.

²²⁴ Vgl. Jahnke, Leichenlied (1932), 256. Sie hält Jes 52,13–15 für sekundär, da vor allem Jes 52,13 die Schicksalswende und Erhöhung des Knechts vorwegnimmt. Vgl. auch Kustár, Wunden (2002), 164–165.

²²⁵ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 345 und 347.

²²⁶ Anders Blum, Gottesknecht (2009), 142 und 149, für ihn sind die „Wir“ die Nationen und der Knecht dann Israel. Boling, Kings (1999), 180 geht auch davon aus, dass die „Wir“-Redner Repräsentanten der Nationen sind.

²²⁷ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 538 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 353. Duhm, Jesaja HK (1902), 356 liefert eine Erklärung, warum die in Jes 52,15 erwähnten Völker und Könige nicht ab Jes 53,1 die Sprecher sein können: Diese haben den Knecht nicht aufwachsen und leiden sehen, was die „Wir“-Gruppe aber in Jes 53,2 ausdrückt. Die Erklärung von Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 238, warum die Nationen und Könige von Jes 52,15 nicht die Sprecher ab Jes 53,1 sein können, hat eine Schwachstelle: Er meint, die Könige werden vor allem etwas visuell wahrnehmen, während die „Wir“-Sprecher auf Gehörtes verweisen. Die etymologische Verbindung von שְׂמוּעָה (Jes 52,15e) und שְׂמוּעָה (53,1) könnte allerdings als Hinweis gedeutet werden, dass keine literarkritische Schnittstelle zwischen der JHWH-Rede und der „Wir“-Rede anzunehmen sei. Darauf machte bereits Orłinsky, Servant (1977), 17–23 aufmerksam.

einschließlich Satz 53,11b.²²⁸ Sobald in Jes 53,11c wieder von עֲבָדַי die Rede ist, weiß der Leser / die Leserin oder der Hörer / die Hörerin, dass jetzt eindeutig wieder JHWH spricht.²²⁹ Konsens über den Anfang der zweiten JHWH-Rede besteht nicht.²³⁰ Somit bedarf der Übergang von der „Wir“-Rede zur abschließenden JHWH-Rede einer genaueren Analyse. Ebenso muss geprüft werden, ob literarkritisch relevante Spannungen innerhalb der „Wir“-Rede vorliegen.

Die mit Jes 53,1 beginnende Rede der „Wir“-Gruppe verläuft bis einschließlich Vers 6 spannungsfrei. Dass ab Vers 7 das „Wir“ als Pronomen und Verbformen der 1. P. Pl. nicht mehr vorkommt, ist allein noch kein Grund, hier nochmals einen Sprecherwechsel anzunehmen.²³¹ Vielmehr rückt der Fokus verstärkt auf den Knecht und nicht mehr auf die Relation der „Wir“-Gruppe zum Knecht.²³² Vers 8 könnte den Eindruck erwecken, dass ein objektiv anmutender Bericht²³³ über den Knecht folgt.²³⁴ Es zeigen sich aber keine eindeutigen Hinweise, dass die Sprecherinstanz nicht mehr bei der „Wir“-Gruppe liegt.²³⁵ Selbst Satz 53,8d, „wegen der Sünde seines Volkes war er getroffen zum Tod“ kann als eine Steigerung insbesondere zu Vers 5 gewertet werden: „Und er (war) durchbohrt wegen unserer Sünden zerschlagen wegen unserer Vergehen.“ Jes 53,8d verdeutlicht, dass das Vergehen seines ganzen Volkes dezidiert zum Tod des Knechts geführt hat.²³⁶ Dass

²²⁸ Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 24: „[E]in Sprecherwechsel zur weiteren Unterteilung des Mittelteils ist nicht erkennbar.“

²²⁹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 337. 395 und 405. So auch Berges, Jesaja 49–54 (2015), 268, wengleich er einen weiteren Redner in der Texteinheit vermutet und in Jes 53,10c einen Sprecher- und Adressatenwechsel annimmt. Siehe unten. Haag, Stellvertretung (1996), 3–4 ist der Ansicht, dass die „Wir“ bis Vers 10 Sprecher bleiben. Das liegt aber daran, dass er Jes 53,10a–c als Ergänzung wertet, die ihm zufolge an Vers 8, der ebenso aufgrund einer „fremdartigen“ Verwendung des Begriffs מְשֻׁפָּטִים im Vergleich zum 1. GKL von Haag als Zusatz eingeschätzt wird, anschließt. Insgesamt ist die literarkritische Analyse von Haag defizitär begründet. Nach der textkritischen Entscheidung, in Jes 53,8d nicht „mein Volk“, sondern „sein Volk“ zu lesen, erübrigt sich eine längere literarkritische Diskussion an dieser Stelle über das Ende der „Wir“-Rede in Vers 8. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 219–220 lässt sie schon in Vers 6 enden. Seine Begründung ist undurchsichtig, die Sätze 53,7a–10b böten angeblich nur einen Kommentar des „Wir“-Zeugnisses von Jes 53,4–6. Jes 53,10c hingegen definiert er als Anrede an ein „Du“, so dass für ihn ab Vers 7 eine Verfasserrede statt einer „Wir“-Rede anzunehmen sei. Berges macht dabei durchaus auf kritische Stellen aufmerksam, doch diese angeblichen Sprecherwechsel sind nicht so evident wie zwischen Jes 52,15 und 53,1 und Jes 53,11b und 53,11c.

²³⁰ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 220. 257 und 267 hält Jes 53,7–9 für eine Verfasserrede, während Kaiser, Gott (2003), 165 der Ansicht ist, dass JHWH bereits ab Jes 53,7 „zumindest teilweise wieder das redende Subjekt“ sei.

²³¹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 24, Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 336–337 und 420 und Irsigler, Gott (2017), 83 und 86: Jes 53,7–11b sei eine unmarkierte „Wir“-Rede. Anders Fischer, Das Buch Isaias (1939), 135: Er ist der Auffassung, dass in Jes 53,7–9 der prophetische Autor vom Todeschicksal des Knechts berichtet. So auch Lindblom, Servant Songs (1951), 10 44. Allerdings äußert er sich nicht weiter dazu, was einen Sprecherwechsel hätte motivieren sollen, bzw. woran er erkennbar sein sollte. Erst 2015 vertritt wieder Berges die Ansicht, dass sich in Jes 52,14 und auch ab Jes 53,7 der Verfasser zur Wort meldet. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 257.

²³² Vgl. teils Ruppert, Knecht (1996), 4.

²³³ Das ist nicht gattungskritisch zu verstehen.

²³⁴ Vgl. Zimmerli, Vorgeschichte (1974), 213.

²³⁵ Anders sieht es, wie bereits erwähnt, Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 219–220.

²³⁶ Vgl. Hermisson Deuterocesaja BK (2012), 388. Hier ist davon auszugehen, dass die „Wir“-Gruppe und „sein Volk“ identisch sind, allerdings lässt „sein Volk“ in Satz 53,8d die Option offen, dass noch mehr als die „Wir“-Gruppe zu „seinem Volk“ dazugehören. Hermisson vermutet, dass sich hinter dem Volk die Vielen aus der rahmenden JHWH-Rede verbergen. Dem wird hier nicht zugestimmt. Die Rahmung von Jes 53,6 mit כָּלָנוּ „wir alle“ weist möglicher-weise darauf hin, dass die „Wir“-Redner eine größere Gruppe repräsentieren. In den Versen 4 und 5 ist nur von „uns“ die Rede, dann erfolgt die Steigerung zu „wir alle“, bis es letztlich laut Jes 53,8d „sein Volk“ ist, wegen dessen Vergehen der Knecht leidet. Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 359 und teils Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245.

die „Wir“-Redner in Vers 8 nicht mehr von „uns“ sprechen, sondern von „seinem Volk“, enthüllt, wer als die „Wir“-Redner zu identifizieren sind.²³⁷ Der enge Bezug zwischen dem Knecht und der sprechenden „Wir“-Gruppe ist einprägsam formuliert: Diese „Wir“-Gruppe ist nicht nur ein kleiner Freundeskreis oder ein zeitweiliges soziales Umfeld des Knechts, sondern die Gruppe spricht für das ganze Volk Israel, das den Knecht in die soziale Isolation und in den Tod geführt hat.²³⁸ Das GKL hebt das Geschehen um den Knecht und die Deutung seines Leidens und Todes ab Vers 7 auf eine allgemeine Ebene, das ganze Volk betreffend. Zudem rückt nicht die Wirkung und Folge seines Leidens für die „Wir“-Gruppe, sondern für den Knecht selbst in den Vordergrund. Jes 53,6c ist nicht nur Gipfel der „Wir“-Rede (vgl. Formkritik Punkt 6.4.),²³⁹ sondern der Auftakt für die konkrete Schilderung, wie stark JHWH den Knecht die Schuld der „Wir“-Redner treffen ließ: All das ist literarkritisch nicht auffällig.

In dieser Arbeit fiel die textkritische Entscheidung zu Jes 53,11c.d, in starker Anlehnung an den Textzeugen 1QJes^a, für folgende Lesart: „Wegen der Mühsal seines Lebens wird er Licht sehen und er wird satt werden und in seiner Erkenntnis wird das Gerechte meines Knechts die Vielen gerecht machen, und ihre Vergehen wird er auf sich laden.“ Das bedeutet, dass sich bei בְּדַעְתּוֹ „in seiner Erkenntnis“ Jes 53,11c das enklitische Personalpronomen nicht auf Gott, sondern auf den Knecht bezieht. Es gehört somit bereits zur Gottrede:²⁴⁰ Satz 53,11b „und er wird satt werden“ hingegen noch nicht.²⁴¹

So ergibt sich eine Dreiteilung des Textes:

Jes 52,13–15: Eingangsrede JHWHs

Jes 53,1–53,11b: Rede der „Wir“-Gruppe

Jes 53,11c–53,12: Zweite JHWH-Rede²⁴²

Duhm vermutete bei diesem Befund ursprünglich zwei verschiedene Lieder, die nachträglich miteinander verbunden worden seien.²⁴³ Die Sprecherwechsel, verbunden mit einigen inhaltlichen Inkongruenzen und Wiederholungen, lassen berechtigte Zweifel an einer ursprünglichen Einheitlichkeit des Textes aufkommen. Für Ruppert ist gerade diese passgenaue, aufeinander abgestimmte Komposition der Reden das Resultat einer Bearbeitung.²⁴⁴

Beim Vergleich von Jes 52,14 mit 53,2 wurden Interdependenzen zwischen der „Wir“- und der JHWH-Rede ersichtlich. Das Verhältnis der Reden wird im Folgenden genauer thematisiert werden.

²³⁷ Van Oorschot, Babel (1993), 192 Anm. 59 sieht zumindest in Jes 53,1–6 die Könige und Nationen in der Rednerrolle.

²³⁸ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 28–29. Wird „sein Volk“ auch als Subjekt von Satz 53,9a gewertet, wird das noch deutlicher.

²³⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 256.

²⁴⁰ Vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 16–17.

²⁴¹ Vgl. teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 336–337. Anders Hägglund, Isaiah 53 (2008), 47, der den gesamten Vers 11 zur JHWH-Rede zählt. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 218–220. 267–268 und 272 hat einen ganz anderen Vorschlag: Jes 53,10–12 bildet für ihn die fünfte Strophe des Liedes und diese besteht aus einer Verfasserrede und einer Gottesrede mit „fließende[m] Übergang zur Gottesrede in 53,11a“ (272). Er liest die Sätze Jes 53,11b.c anders: Er zieht „an seiner Erkenntnis“ noch zu Satz 53,11b, den ihm zufolge der Verfasser ausspricht. Und erst in Jes 53,1c „es schafft Gerechtigkeit als Gerechter mein Knecht den Vielen“ ist für Berges JHWH wieder der Sprecher.

²⁴² Vgl. Waldow, Anlass (1953), 56, Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 206 und Janowski, Stellvertretung (1997), 80.

²⁴³ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 355.

²⁴⁴ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 7.

Trotz inhaltlicher Gemeinsamkeiten fallen zwischen JHWH-Reden und „Wir“-Rede zwei wichtige Differenzen auf: Lediglich in den JHWH-Reden ist die Person, über die gesprochen wird, eindeutig als „mein Knecht“ identifiziert, und nur dort ist von „Vielen“ bzw. „vielen Nationen“ die Rede.²⁴⁵

Ein weiterer Hinweis für eine mögliche sekundäre Rahmung der „Wir“-Rede durch JHWH-Reden erschließt sich, wenn das Zeitverhältnis der einzelnen Redeteile beachtet wird. Während sich die Gott-Rede auf Zukünftiges bezieht und nur ein Mal in Jes 52,14 in die Vergangenheit des Knechts zurückblickt, beschäftigen sich die „Wir“-Redner im Mittelteil bis Jes 53,10c.d ausschließlich mit einem Rückblick auf das Leben, Leiden und den Tod des Knechts. Allerdings wendet sich der Text ab Jes 53,10c.d dem zukünftigen Erwarten und Geschehen des Knechtes zu, was von der abschließenden Gott-Rede (53,11c–12) übernommen wird. Die Hoffnungsperspektive der „Wir“-Rede bietet die Voraussetzung, die JHWH-Rede anzufügen, welche den Kerninhalt der „Wir“-Rede aus der Sicht JHWHs zusammenfassend schildert und dabei die Zukunft des Knechts und die Zukunft anderer Akteure – „die Vielen“ / „die Frevler“ (Jes 53,11c–12f) – thematisiert. Die JHWH-Rede wirft jedoch auch in Jes 53,12d.e den Blick zurück auf das vergangene Tun des Knechts.²⁴⁶ Es zeigt sich, dass die JHWH-Reden vor allem in Jes 52,14 und 53,12, Themen und Begriffe aus der „Wir“-Rede aufgreifen. Diese Beobachtungen erhärten den Verdacht, dass die JHWH-Reden von der stringenten „Wir“-Rede abhängig sind.

Zur argumentativen Unterstützung dieses Verdachts einer literarkritischen Abhängigkeit der JHWH-Reden von der „Wir“-Rede soll außerdem auf inhaltliche Dopplungen aufmerksam gemacht werden. Die JHWH-Rede nimmt einerseits zu Beginn ein wichtiges Thema vorweg, andererseits rekapituliert der Text am Ende schon Bekanntes: Das Verachtet-Sein des Knechts (Jes 52,14 und 53,2) und sein stellvertretendes Leiden in Form des Schuldtragens (Jes 53,4 und 53,12).²⁴⁷ Einen großen Erkenntnisfortschritt im Vergleich zum „Wir“-Zeugnis bringen die rahmenden JHWH-Reden zunächst nicht.²⁴⁸ Und doch gibt es Einwände, die die JHWH-Reden nicht als sekundären Zusatz werten möchten.

Gegen die literarkritische Unterscheidung zwischen einer „Wir“-Rede und den JHWH-Reden wird angeführt, dass ohne Satz 52,13a nicht ersichtlich wäre, dass die „Wir“-Redner vom Knecht JHWHs sprechen.²⁴⁹ Es wird zudem die Position vertreten, dass die JHWH-Reden die notwendige Voraussetzung für die „Wir“-Rede seien, vor allem aus theologischen Gründen.²⁵⁰ Die „Wir“-Redner deuten das Knechtsleiden als

²⁴⁵ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 404 und Jesaja 49–54 HThK (2015), 221. Für Berges bildet das zweifache Vorkommen von „mein Knecht“ „die Klammer um das vierte Gottesknechts-lied“ (273).

²⁴⁶ Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 338. Alle JHWH-Reden werfen ihm zufolge den Blick zurück. Zur Syntax vgl. Grätz, Botschaft (2004), 194.

²⁴⁷ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 8. Diese Dopplungen sind durchaus zu berücksichtigen, weil sie in Verbindung mit dem Sprecherwechsel stehen. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 336 hingegen ist der Überzeugung, dass Dopplungen „in einem Gedicht kein Kriterium für Emendationen“ seien.

²⁴⁸ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 166–167. Für die abschließende Rede stellt das auch Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 31 heraus. Seitz, Isaias (2001), 459–460 zieht aus der Rahmung der Bekenntnisrede der „Wir“-Gruppe, die er mit Israel identifiziert, die Schlussfolgerung, dass in den JHWH-Reden vorweggenommen wird, dass die Nationen ihre Schuld bekennen.

²⁴⁹ Vgl. Vermeylen, Isaias 53 (1994), 347, Ruppert, Knecht (1996), 5 und auch Kustár, Wunden (2002), 165.

²⁵⁰ Hermisson, Deuterjesaja BK (2012) 334–335: Ohne die Einleitung Jes 52,13–15 bliebe „das vierte Gottesknechtlied aber ein Torso“. Vgl. auch Fischer, Das Buch Isaias (1939), 131, Zimmerli, Vorgeschichte (1974), 213 Anm. 1 „Die Abtrennung der Verse 52,13–15 von Kap. 53 (...) zerreißt formal und inhaltlich Zusammengehöriges.“ Vgl. auch Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 24 und 27–30. Auch für van Oorschot, Babel (1993), 193 erkläre nur die JHWH-Rede den Sinneswandel der „Wir“-Redner in Bezug auf die Deutung des Leidens des Knechts. Vgl. auch Irsigler, Gott (2017), 86, der in der

stellvertretendes Leiden wegen der Schuld anderer, doch zu deren Heil. Die Gegner der literarkritischen Unterscheidung zwischen JHWH- und „Wir“-Rede urteilen: Ohne die Gottesrede hätten die „Wir“-Redner niemals diese Art der Leidensdeutung entwickelt.²⁵¹ Sie wären niemals ohne göttliche Offenbarung und Ankündigung der Erhöhung des Knechts zur Schuldeinsicht und zum Schuldbekenntnis gelangt.²⁵² Eine solche neuartige, theologisches Denken umwälzende Leiderklärung, die zudem noch von der Rehabilitation des Knechts ausgeht, könne ausschließlich zuerst von JHWH geplant, initiiert und ausgesprochen werden. Erst die in Aussicht gestellte Erhöhung des Knechts veranlasst die „Wir“-Gruppe dazu, das Leiden des Knechts zu interpretieren.²⁵³ So wäre die „Wir“-Rede lediglich ein „Echo der Gottesrede“²⁵⁴.

Doch ein weiteres Indiz für eine jüngere Herkunft der JHWH-Reden findet sich im ersten Satz der JHWH-Rede: Jes 52,13a zeigt Ähnlichkeit mit der Eröffnung des 1. GKLs, hinsichtlich der Präsentation des Knechts (Jes 42,1).²⁵⁵ In Jes 52,13a wird eine Aktion des Knechts genannt, in der sich eine Zusage erfolgreichen Gelingens der Aktion des Knechts verbirgt: „Mein Knecht wird Erfolg haben.“²⁵⁶ Somit liegt es nahe, dass Jes 52,13a das bekannte Vorstellungsschema aufgreift und infolge dessen den Fokus vom in Jes 52,11 geschilderten Aufruf zur Zion-Rückkehr hin zum Leben und Schicksal des Knechts lenkt.²⁵⁷ Das spricht für eine gezielte Bearbeitung im Rahmen eines Redaktionsprozesses, um die Texteinheit GKL mit einem umfassenden literarischen Kontext zu verknüpfen.

Die JHWH-Rede in Jes 52,13–15 steht unter dem begründeten Verdacht, eine redaktionelle Ergänzung zur „Wir“-Rede zu sein. Es ist schwer vorstellbar, dass diese einst unabhängig vor der folgenden „Wir“-Rede existiert hat. Die „Wir“-Rede hingegen ist in sich auch ohne die JHWH-Rede verständlich.²⁵⁸ Die abschließende JHWH-Rede ist auf das vorausgehende „Wir“-Zeugnis angewiesen, da die „Wir“-Rede die Perspektive in die Zukunft des Knechts bereits wagt, was die JHWH-Rede ab Jes 53,11c nur fortsetzt.

Es spricht viel dafür, dass die JHWH-Reden später als Rahmen um die „Wir“-Rede geschaffen worden sind, weil es störende, dass diese revolutionäre Leidensdeutung

Fußnote 18 allerdings zugibt, dass traditionsgeschichtlich die „Wir“-Rede durchaus bereits ein Textfragment zur Deutung eines ungerechten leidenden Gerechten existiert haben konnte, doch eine sekundäre redaktionelle Rahmung lehnt auch er ab.

²⁵¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 335–338: Er ist der Überzeugung, dass nur die Schlussrede JHWHs den wahren Grund des Knechtsgeschicks zeigt. Doch die JHWH-Rede enthält keine wesentlichen neuen Informationen, allenfalls diese, dass der Knecht die Vielen gerecht macht.

²⁵² „[D]ie Idee vom stellvertretenden und heilbringenden Leiden des Knechtes ist wirklich aus Gott geboren und nur durch Einfluß des Gottesgeistes konnte Menschengestalt sie nachdenken und der sündenbeschwerten Menschheit zum Troste übermitteln“. Fischer, Buch Isaias (1939), 134. Vgl. auch Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 386 sowie auch Janowski, Sünden (1993), 13.

²⁵³ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 212 sowie auch Janowski, Sünden (1993), 22–23: „Der Schuldige erkennt, daß er schuldig ist (...). Niemand ist aber aus sich allein zu solcher Erkenntnis fähig. Sie bedarf des Anstoßes ‚von außen‘ (...). Die Wirklichkeit der Stellvertretung erschließt sich den Wir ja nicht einfach durch Reflexion oder Entschluß, sondern durch das im Bekenntnis ergriffene Wort, das JHWH in dem EingangSORAKEL über den Erfolg seines Knechts spricht (52,13–15).“ Vgl. auch Ruppert, Knecht (1996), 8–9.

²⁵⁴ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 335.

²⁵⁵ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 535 als ältester herangezogener Kommentar soll als Beleg dafür genügen, denn fast alle nennen diese offensichtliche Verbindung der beiden GKL. Haag, Botschaft (1983), 167 zeigt aber auch einige Unterschiede zwischen Jes 52,13 und Jes 42,1 auf, die ihm Indiz einer sekundären Bearbeitung der Eröffnung der JHWH-Rede sind.

²⁵⁶ Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 3 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 343–345.

²⁵⁷ Vgl. beispielsweise Hermisson, 4. Gottesknechtlied (1996), 13 und Steck, Beobachtungen (1992), 121–122.

²⁵⁸ Vgl. Berges, Buch Jesaja (1998), 404, sowie Jesaja 49–54 HThK (2015), 221 und ferner auch noch Berges / Beuken, Jesaja (2016), 185.

menschlicher Reflexion entstammt.²⁵⁹ Die verantwortliche Hand der JHWH-Reden traute diese Überlegungen nicht allein Menschen zu. Es erscheint somit nachvollziehbarer, dass die JHWH-Rede sekundär die „Wir“-Rede umfassen sollte, um die Bewältigung und Deutung des Knechtleidens und der Fortsetzung eines individuellen TEZs für den Knecht über dessen Tod hinaus, *nachträglich* mit göttlicher Autorität zu versehen, zu legitimieren und in den Status einer besonderen Offenbarung zu heben. Dabei wurden konkrete Elemente der „Wir“-Rede wieder aufgenommen.²⁶⁰ Bei Annahme dieser redaktionellen Rahmung erscheint das Leidensschicksal des Knechts unter dem Vorzeichen, alles sei JHWHs Wille und Plan, und damit liest sich das tragische Lebensende des Knechts schon in der Perspektive von Erfolg.²⁶¹

Auch Berges beurteilt die Rede der „Wir“-Gruppe – den Mittelteil – als eine Texteinheit, die ursprünglich keines Rahmens bedarf. Im Umkehrschluss ist der Rahmen aber auf die Rede der „Wir“ angewiesen. Er sieht zumindest die erste JHWH-Rede in Jes 52,13–15 als redaktionell später geschaffene Einleitung, da die Nationen nur in der rahmenden JHWH-Rede vorkommen und nur dort die Identifikation der Leidensfigur mit dem Knecht ausgedrückt ist.²⁶² Ruppert schreibt dazu:

„Der heutige Kontext möchte freilich suggerieren, daß die ‚Wir‘ aufgrund der Gottesoffenbarung von der Erhöhung des Knechtes (Jes 52,13–5) zur Erkenntnis des stellvertretenden Leidens des Knechtes gelangt sind. Nein, die ihnen von JHWH her zugekommene Kunde war eben die, daß der persönlich unschuldige Knecht sein Leben als Schuldtilgung für andere, also für sie eingesetzt hat. Folglich muß er ihre Schuld und *ihre* Strafe zu *ihrem* Heil getragen haben.“²⁶³

Diesem Befund ist grundsätzlich zuzustimmen, insofern dieser mit den hier eruierten Beobachtungen übereinstimmt. Allerdings geht es nicht allein um die Botschaft, die die „Wir“-Gruppe vernommen hat. Die Erkenntnis, dass das Leben des Knechts als Schuldtilgung für die „Wir“-Redner eingesetzt wurde (Jes 53,10c), ist primär das Ergebnis eines menschlichen Denkprozesses, der durch Betroffenheit angesichts des Leidens und Sterbens des Knechts ausgelöst worden ist. Die „Wir“-Gruppe hat etwas entdeckt, was sie selbst zunächst nicht glauben konnte, nun aber davon erzählt. Diese Botschaft / Offenbarung (Jes 53,1a) muss nicht zwangsläufig die einleitende JHWH-Rede sein.²⁶⁴ Es kann

²⁵⁹ Die Rolle der bekennenden „Wir“-Gruppe hebt auch kurzzeitig Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 254–257 hervor.

²⁶⁰ Die Offenbarung, die die „Wir“ erreicht hat, muss aber nicht ihren Ausgang bei JHWH nehmen, sondern beim Knecht, vor allem wenn er der die Heilsbotschaft verkündende Prophet ist. Vgl. Jahnou, Leichenlied (1923), 256–257. Vgl. auch Whybray, Thanksgiving (1978), 110–112 und Ruppert, Knecht (1996), 8. Vgl. auch, zwar mit anderen Argumenten und weiteren literarkritischen Unterscheidungen, Haag, Stellvertretung (1996), 5. Ruppert, 11 führt dann seine literarkritische Analyse weiter aus und kommt zum Ergebnis, dass es eine erste Bearbeitung schon ab Jes 53,10c gebe, dort sei von einem kollektiven Knecht die Rede. Anders beurteilt Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 338–341 und 356–357 das Verhältnis der JHWH-Rede zur Botschaft, von der die „Wir“-Gruppe in Jes 53,1 berichtet: Er geht davon aus, dass die „Wir“-Redner eine Botschaft empfangen haben: die Reden JHWHs. Jes 53,1 ist für ihn der kunstvoll gestaltete Übergang von der JHWH-Rede zur Reaktion der „Wir“-Gruppe auf diese „Offenbarung“. Für ihn ist Jes 53,1 „nicht ein erstaunter Ausruf über das *geschehene* Wunder (...), sondern über das im Jahweorakel *angesagte* Wunder“ (340). Auch Kustár, Wunden (2002), 169 ist sich sicher, dass die Botschaft diejenige ist, die die „Wir“ erreicht, und nicht diejenige, die sie mitteilen wollen. Grätz, Botschaft (2004), 198 ist hingegen davon überzeugt, dass sich „unsere Kunde“ nur auf die JHWH-Rede vorab beziehen kann.

²⁶¹ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 172. Gerade Jes 52,13 beurteilt auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 231 als eine „Überschrift“ über das ganze GKL; allerdings hält er sich in der konkreten Auslegung dann in Bezug auf die Diachronie dieses Textes bedeckt. Berges (221–222) ist jedoch der Ansicht, dass Jes 52,13–15 die sekundäre Erweiterung des Liedes ist.

²⁶² Vgl. Berges, Jesaja (1998), 404 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 222.

²⁶³ Ruppert, Knecht (1996), 8–9.

²⁶⁴ Das gilt auch, wenn unter *שמעו עתה* eine per Audition mitgeteilte Botschaft zu verstehen sei, wie z. B. Volz, Jesaja II (1932), 174. Er fügt aber den interessanten Aspekt hinzu, dass es sich auch um eine „Tatoffenbarung“ handelt, die im Folgenden entfaltet wird (175). Dass es sich um einen

sich dabei sogar um die prophetische Botschaft handeln, die die „Wir“-Redner zwar gehört haben, ihr aber nicht glauben konnten.²⁶⁵ Die Fragestellung muss viel grundsätzlicher angesetzt werden: Hier, an dieser leidenden Person hat sich göttliches Wirken gezeigt, wer aber hat es wahrgenommen?²⁶⁶ Nicht zu vernachlässigen ist die frühe Beobachtung von Delitzsch, der mutmaßt, dass mit der Botschaft aus Jes 53,1a, von der die „Wir“-Sprecher reden, die Verkündigung des Gottesknechts gemeint sein könnte: „Unsere Kunde“ bedeutet demnach, „die vom Knecht an uns gerichtete Botschaft – wer hat ihr geglaubt?“²⁶⁷

Was die Identifizierung der Person, von der die „Wir“-Gruppe spricht, angeht, ist folgende Interpretation wahrscheinlich. Den historischen Hörerinnen und Hörern war die Identität klar, zumal die „Wir“-Rede formal manifestiert, dass der Text als persönliches Bekenntnis der „Wir“-Gruppe abgefasst worden ist. Eine eindeutige Identifizierung war nicht notwendig. Erst die redaktionelle Rahmung bettete den „Wir“-Text in einen größeren Zusammenhang ein, der in der JHWH-Rede den Knecht erwähnen musste, um späteren Leserinnen und Lesern zu verdeutlichen, dass es in der „Wir“-Rede um den Knecht JHWHs geht.²⁶⁸

Die Beobachtungen, die JHWH-Reden als einen sekundären Rahmen um die „Wir“-Rede auszuweisen, gehen noch weiter. Die bereits angedeuteten Überschneidungen geben Aufschluss über die Intention der Redaktoren, die JHWH-Reden zu gestalten. Dabei soll deutlich werden, dass die beiden JHWH-Reden zueinander gehören, was bislang vor allem Laato und Hägglund betonten.²⁶⁹

- (1) Jes 52,14 und 53,2 beschäftigen sich – wie schon erwähnt – mit dem entstellten Aussehen des Knechts. Beide Verse erwähnen, dass dieses Aussehen missfallen hat; Jes 52,14a zufolge hat es „Vielen“ missfallen, gemäß Jes 53,2e.g der „Wir“-Gruppe.²⁷⁰
- (2) In Jes 53,11d erklärt JHWH, dass der Knecht die Sünden auf sich laden wird („und ihre Vergehen wird er auf sich laden“). Das bekannten schon die „Wir“-Sprecher in Jes 53,4Pb–b „und unsere Schmerzen – er hat sie auf sich geladen“. Beide Sätze verwenden das gleiche Verb סבל.

eigenständigen Denkprozess der „Wir“-Gruppe handelt, ist grundgelegt in der Einsicht, die besonders in Jes 53,4–7 ausgedrückt wird. Die „Wir“-Redner sind eigenständig zu dieser Einsicht gelangt. Es gab dazu keine paränetische Ermunterung (178).

²⁶⁵ Vgl. Grimm, Deuterocesaja (1990), 410.

²⁶⁶ Vgl. teils Duhm, Jesaja HK (1902), 357. Ob Duhm allerdings recht damit hat, dass er mit Verweis auf Jes 28,19 unter שמועה eine prophetische Audition über Zukünftiges versteht und die „Wir“-Sprecher hier von etwas Zukünftigem Zeugnis geben, wird hinterfragt. Gegen diesen Zukunftsaspekt spricht auch die wörtliche Übersetzung des Begriffs als „Gehörtes“ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 225.

²⁶⁷ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 538–539. Vgl. auch Stichwort Tatoffenbarung bei Volz, Jesaja II (1932), 175. So auch Fischer, Das Buch Isaias (1939), 133: Es ist eine Offenbarung, die „in der Vergangenheit durch Prophetenmund an Israel vermittelt wurde“. So auch Haag, Botschaft (1983), 168, der von der Stellungnahme der Sprechergruppe zur Aufgabe des Gottesknechts ausgeht.

²⁶⁸ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 5.

²⁶⁹ Vgl. Laato, Servant (1992), 136–138 und Hägglund, Isaiah 53 (2008), 47.

²⁷⁰ Vgl. Laato, Servant (1992), 137 und für die Wiederholung auch Schenker, Knecht (2001), 68. Anm. 9. Auf diese Themenwiederholung weist auch Haag, Stellvertretung (1996), 3 hin, allerdings sieht er damit Vers 14 einer eigenen Ergänzungsschicht zugehörig. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 221 wertet die vermutete Dopplung von Jes 52,14 und 53,2 als verstärkende Wiederaufnahme. Ein weiteres literarkritisch zwar nicht durchschlagendes, aber nebenbei zu bemerkendes Argument bietet eine Beobachtung von Grätz, Botschaft (2004), 196: Die Wurzel des Nomens מְשַׁחֵת kommt vorzugsweise im Kontext von verwüsteten Königreichen vor, so in Ez 28,11–19. Das spricht möglicherweise auch dafür, dass bereits in Jes 52,14 die Nationen die erwähnten „Viele“ sind, die sich über den Knecht entsetzen.

Ergänzend dazu sei auf Jes 53,5a.b verwiesen: Dort ist in der „Wir“-Rede nicht mehr von „Krankheiten“ und „Schmerzen“, sondern dezidiert von „Sünden“ und „Vergehen“ der „Wir“-Sprecher die Rede, derentwegen der Knecht leidet. Satz 53,11d fasst die Aussagen von Jes 53,4 und 5 zusammen. Jes 53,11d drückt zudem einen prospektivischen Sachverhalt aus, und das steht in Spannung zu Jes 53,4–5 (Retrospektive).²⁷¹

- (3) In Jes 53,12e rekapituliert JHWH, dass der Knecht die Sünde Vieler getragen hat – Jes 53,4a lautet: „dennoch, unsere Krankheiten hat er getragen“; so gestehen es die „Wir“-Redner.²⁷² Auch hier liegt eine relevante Wiederholung vor. Wie in Jes 53,11d werden die Krankheiten Jes 53,5 zufolge als Sünden umgedeutet.²⁷³
- (4) Jes 53,12d zufolge ist der Knecht zu Verbrechern gezählt worden. Ähnliches besagt schon Jes 53,9a. Die Sätze verwenden eine unterschiedlicher Terminologie für „Verbrecher“ / „Übeltäter“ (Vers 9 רְשָׁעִים) und „Frevler“ (Vers 12 פְּשָׁעִים).
- (5) Die Rehabilitation des Knechts ist in Jes 53,10d–11b von der „Wir“-Gruppe ausreichend ausgedrückt worden. Die strafbefreiende Wirkung für sich haben die „Wir“-Redner in Vers 5 bekannt. Das müsste nicht zwangsläufig in der abschließenden JHWH-Rede erwähnt werden. Hinzu kommt noch eine Irritation, dass Jes 53,11c.d eine prospektive Richtung haben: „und in seiner Erkenntnis wird das Gerechte meines Knechts die Vielen gerecht machen, und ihre Vergehen wird er auf sich laden.“ Doch die Sünden der „Wir“ hat der Knecht bereits getragen (Jes 53,4.5). Weshalb muss JHWH dann anfügen, dass das Projekt des Knechts noch nicht vorbei ist, sondern noch Nachwirkungen für Viele hat?²⁷⁴

Die Wiederholungen Jes 53,3a//f – „er war verachtet“ – und Jes 53,7c//f – „er öffnete seinen Mund nicht“ – fallen hingegen literarkritisch nicht ins Gewicht, sondern werden als formal beabsichtigte Wiederholungen gewertet.²⁷⁵

Nun sind allerdings ebenso Differenzen zwischen den JHWH-Reden und der „Wir“-Rede zu beobachten, die von Bedeutung sind:

²⁷¹ Vgl. auch Haag, Botschaft (1983), 171.

²⁷² Vgl. Laato, Servant (1992), 138 und Vermeylen, Isaïe 53 (1994), 345.

²⁷³ Während in der „Wir“-Rede noch von Krankheiten die Rede ist, geht es in Vers 12 nur noch um das Tragen von Sünden. Für die Beobachtung vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 246. Allerdings zieht er einen anderen Schluss daraus und versteht mit Jer 10,19 das Tragen von Krankheit nur als Exilsverarbeitung.

²⁷⁴ Vgl. teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 408. Allerdings geht er davon aus, dass die „Wir“-Rede diese Aussage aus der JHWH-Rede wiederholt. Welchen Grund aber gibt es, dass eine vermeintlich ältere x-PK-Aussage aufgegriffen wird und durch die „Wir“-Gruppe als abgeschlossener Sachverhalt ausgedrückt wird? Wahrscheinlicher ist ein anderes Abhängigkeitsverhältnis: Der abgeschlossene Sachverhalt, dass der Knecht die Schuld der „Wir“-Gruppe getragen hat, wird in der JHWH-Rede aufgegriffen und auf eine größere Gruppe bezogen: Der Knecht lädt auch künftig die Schuld vieler auf sich.

²⁷⁵ Zu Vers 7: Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 258. Haag, Stellvertretung (1996), 3 ist da anderer Ansicht: In Vers 2 sieht er in Satz 2d sogar noch einen sekundären Zusatz und in Vers 7 bestätigt sich die Ausscheidung der Wiederholung, da im metaphorischen Vergleich mit dem Mutterschaft die Verbform in Jes 53,7f eigentlich nicht maskulin sein dürfte. Schon 1983 hat er die beiden Sätze 53,7c.f kritisch betrachtet, da er eine Suffixkonjugation in 53,7c erwartet hätte, hier aber eine Ergänzung nach Jer 11,19 vermutet und 53,7f folglich als eine Glosse wertet. Vgl. Haag, Botschaft (1983), 169. Da er das allerdings unzureichend begründet, wird hier die Einheitlichkeit von Vers 7 nicht in Frage gestellt. Auch Volz, Jesaja II (1932), 171 und 177 sieht es anders und streicht 53,7f. So auch Janowski, Stellvertretung (1997), 71. Anm. 26.

- (1) Ein Novum der JHWH-Reden ist, dass es um „Viele“ geht (Jes 53,11c.12a.b.e, aber auch 52,14a und 52,15a hier allerdings um „viele Nationen“).²⁷⁶ Die Erwähnung von „Viele / die Vielen“ verbindet die beiden JHWH-Reden untereinander, denn in der „Wir“-Rede kommt dieser Begriff nicht vor.²⁷⁷
- (2) „Den Vielen“ wird in Jes 52,11c ebenso Heil in Form von Rechtfertigung zugesagt, wie den Sündern / Abtrünnigen in Jes 53,5, die sich „Heil“ (שָׁלוֹם) allerdings selbst zusprechen.²⁷⁸
- (3) Die „Wir“-Sprecher erscheinen dabei als diejenigen, die bereits etwas erfahren haben (Jes 53,1), während den „vielen Nationen“ und „Königen“ in Jes 52,15 erst gesagt wird, dass sie Neues erfahren werden. Die „Wir“-Redner haben einen Erkenntnisvorsprung.
- (4) Zudem verschließen die Könige ihren Mund anlässlich der angekündigten Erhöhung des Knechts (Jes 52,15b), während die „Wir“-Gruppe erst nach und nach die Schicksalswende des Knechts beschreibt, ohne die neue Einsicht in einen anderen TEZ sogleich als Erhöhung und Erfolg des Knechts zu qualifizieren. Im Gegenteil: Die „Wir“-Rede formuliert die positiven Aussichten des Knechts in den Sätzen Jes 53,10c–11b ausschließlich in PK-Satzformen. Somit gehen die „Wir“-Sprecher zwar von einer zukünftigen Rehabilitierung aus, die sie allerdings noch nicht als Erfolg werten. Zudem steht hier auch das unehrenhafte Begräbnis des Knechts in Jes 53,9 in Spannung; diese Art des Begrabenwerdens ist das Gegenteil von Erfolg und Erhöhung.²⁷⁹
- (5) Die zweifache Verwendung des Verbs פָּגַע in Satz Jes 53,6c und 53,12f mit dem in der Textkritik schon erwähnten Bedeutungsunterschied „treffen lassen“ und „bittend eintreten“ ist auch eine literarkritisch relevante Beobachtung. Die JHWH-Rede hat einen anderen Blick auf die Rolle des leidenden Knechts. Die JHWH-Rede ist nicht mehr nur damit beschäftigt, das Leiden des Knechts zu erklären, sondern reflektiert schon umfassender, wozu dieses Leiden auch künftig dienen kann, denn Jes 53,12f ist ein x-PK-Satz.²⁸⁰

Es fallen Ähnlichkeiten zwischen den rahmenden JHWH-Reden und dem Zeugnis der „Wir“-Redner auf, was für eine literarische Abhängigkeit der JHWH-Reden von der in sich stimmigen „Wir“-Rede spricht. Dementsprechend liegt keine homogene, sondern

²⁷⁶ Vgl. Laato, *Servant* (1992), 137. Hermisson, *Israel* (1998), 218 und *Deuterocesaja BK* (2017), 335 ist der Auffassung, dass die Vielen in Jes 53,11–12 nichts mit den vielen Völkern aus Vers 15 zu tun haben. Vgl. auch Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 221–222.

²⁷⁷ Vgl. teils Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 100 und 103. Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 26. Er ist der Ansicht, dass die Vielen in Jes 52,14 und Jes 53,11–12 identisch sind. Für ihn sind sie mit den „Wir“-Rednern des Mittelteils identisch, während in Jes 52,15 die vielen Nationen klar als die Völkerwelt zu identifizieren seien. Doch diese Nationen ergreifen Steck zufolge nicht als „Wir“-Redner das Wort.

²⁷⁸ Vgl. Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 104.

²⁷⁹ Vgl. Blum, *Gottesknecht* (2009), 146.

²⁸⁰ Für alle vier Punkte vgl. Vermeylen, *Isaie 53* (1994), 344–345. Dass ihm zufolge die Könige in Vers 15 ihre Niederlage eingestehen, die „Wir“ jedoch von ihrer Schuld befreit sind und daher in gewisser Weise auch eine Rehabilitation erhalten, wird hier als nicht allzu starkes Argument eingestuft, ist aber nicht uninteressant. Es zeichnet sich ab, dass die „Wir“-Rede durchaus als eine Art Selbstrehabilitation gewertet werden kann. Vgl. dazu vor allem Punkt 8.2 dieser Arbeit. North, *Servant* (1956), 152 ist einer von wenigen, die in Jes 53,12f auch die x-PK-Satzform erkennt, aber trotzdem der Auffassung ist, dass es nicht als künftiges Leiden zu verstehen sei. Es sei parallel zur SK-Satzform in Jes 53,12e aufzufassen. Spieckermann, *Konzeption* (2001), 145 allerdings beachtet den prospektiven Sachverhalt: „Die einmal geschehene Hingabe in den Tod wird in Zukunft für alle Sünder in Kraft bleiben“.

eine gewachsene Texteinheit vor.²⁸¹ Der in Jes 52,13 angekündigte Erfolg steht in Verbindung zu den von den „Wir“-Rednern prognostizierten Erfolgsaussichten des Knechts in Jes 53,10d–11b. Diese wirken allerdings konkreter und gehen nicht nur von einer Erhöhung des Knechts aus, sondern von einer Zukunft des Knechts im Licht Gottes. Der Knecht darf Heil erwarten, so schätzen es die „Wir“-Redner ein. Konkretisierungen mögen für eine spätere Entwicklungsstufe sprechen, doch aufgrund der Form von Jes 52,13 in dem steigenden Aufbau von Verben einer gleichen Bedeutungsebene ist eher davon auszugehen,²⁸² dass diese konkreteren Hoffnungen, die die „Wir“-Gruppe am Ende ihrer Rede ausdrückt, nachträglich als Erhöhung interpretiert und an den Beginn der Texteinheit gestellt worden sind. Die bedrückende Schärfe der Erniedrigung und Verachtung des Knechts und seines Leidensweges in einen gewaltsamen Tod wird somit bewusst von vornherein abgemildert.²⁸³ Jes 52,14 greift den Inhalt von Jes 53,2 auf, um einen Kontrast zu Jes 52,13 und 52,15 auszudrücken.²⁸⁴ Viele haben sich entsetzt, aber viele Völker werden sich erregen und verstummen (Jes 52,15) über das, was sie nun über den Knecht erfahren. Eine solche Einführung, die Spannung aufbaut – wird der Knecht Erfolg haben, werden über ihn viele Völker erregt werden, werden Könige vor Staunen ihren Mund wirklich verschließen? – ist doch nur möglich, wenn haargenau bekannt ist, was folgt. Den Verfassern der JHWH-Rede zu Beginn muss die „Wir“-Rede bekannt gewesen sein.

Die abschließende JHWH-Rede greift das Thema und die Wirkung des Knechtgeschehens auf und bezieht es erweiternd auf „Viele“, die auch vom Ergehen des Knechts profitieren werden (Jes 53,11c.d).²⁸⁵ Neu ist in der JHWH-Rede nur, dass der Knecht nun die Sünden Vieler getragen hat (Jes 53,12e) und nicht nur der „Wir“-Gruppe.²⁸⁶

Am Ende der Texteinheit fällt dann die x-PK-Satzform des letzten Satzes (Jes 53,12f) auf. Da hier die Retrospektive wieder verlassen wird, stellt sich folgende Frage: Warum wird der Knecht erst für die Frevler eintreten, ist er das nicht schon?²⁸⁷ Haag sieht den letzten Satz der Texteinheit als Zusatz, den er nicht zur Grundschrift zählt und auch nicht zu der von ihm beschriebenen Bearbeitungsphase, der er die anderen Sätze von Vers 12 zuweist.²⁸⁸ Das Lied endet mit einer positiven, prospektivischen Blickrichtung, so wie es begonnen hat. Die Funktion dieses Schlusssatzes ist zu ermitteln, zumal festgestellt worden ist, dass die Sätze 53,12d–f Inhalte aus der „Wir“-Rede rekapitulieren. Der Schlüssel zum Verstehen dieser Funktion hängt mit der Erwähnung der „Vielen“ in den JHWH-Reden zusammen:

²⁸¹ Vgl. Vermeylen, *Isaie 53* (1994), 345.

²⁸² Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 346.

²⁸³ Das erscheint wahrscheinlicher als die Stilisierung des Knechts als den, der Einsicht hat in JHWHs Willen und dabei aber als Verständiger, der zugleich als fromm und gerecht gilt, immer weiter angegriffen wird. So aber Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 232–233.

²⁸⁴ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 345–347.

²⁸⁵ Anders beurteilt Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 273–274 vor allem Satz 53,11c. Er ist der Überzeugung, dass hinter den Vielen nur Israel stehen könne.

²⁸⁶ Haag, *Stellvertretung* (1996), 7 deutet das als eine Stellungnahme JHWHs zum Geschick des Knechts. Ob damit wirklich einhergeht, dass die „Wir“-Rede zur „Wegweisung für die Glaubensbewährung in der Gegenwart wird“, ist doch sehr spekulativ, aber eine Vorbildfunktion der „Wir“-Redner, die sich zum Verstehen des „Wozu“ des Leidens durchgerungen haben, ist ersichtlich.

²⁸⁷ Haag, *Stellvertretung* (1996), 4 vergleicht Jes 53,11d mit 12e, das passt nicht so ganz, denn es sind zwei verschiedene Verben, die in Vers 4 ebenso vorkommen. Jes 53,11d.12e sollten also eher mit Jes 53,4 verglichen werden als untereinander. Eine Solidarität des Knechts mit Frevlern kann nicht herausgelesen werden, sondern eher ein Resümee aus der Perspektive JHWHs. Volz, *Jesaja II* (1932), 180 bescheinigt dem Dichter einen „feinen Wechsel“ der Satz-/ Tempusformen, ohne aber zu überlegen, was es damit auf sich hat.

²⁸⁸ Vgl. Haag, *Botschaft* (1983), 171–172.

Während Hertzberg der Ansicht ist, dass die Frage der Determination peripher sei,²⁸⁹ lohnt es sich, hier genauer hinzuschauen. Schließlich haben erst die Masoreten über Determination entschieden.²⁹⁰

- Jes 52,14a: nicht determiniert „Viele“²⁹¹
- Jes 53,15a: viele Nationen²⁹²
- Jes 53,11c: determiniert „die Vielen“²⁹³
- Jes 53,12a: eigentlich determiniert, jedoch ist der Parallelbegriff עַצְוֹמִים „Zahlreiche“ in Jes 53,12b nicht determiniert. Aufgrund dieses Parallelismus sind „Viele“ und „Zahlreiche“ synonym zu verstehen.²⁹⁴ So spricht mehr dafür, in Jes 53,12a ebenfalls keine Determinierung anzunehmen.
- Jes 53,12e: nicht determiniert „Vieler“²⁹⁵
- (In Jes 53,12d sind die Frevler nicht determiniert; in Jes 53,12f schon)

Nur in Jes 52,15a ist רַבִּים „viele“ adjektivisch gebraucht und konkret auf das Nomen אֲרָצוֹת „Nationen“ bezogen.²⁹⁶ Es liegt nahe, dass an allen anderen Stellen in den JHWH-Reden unter den „Vielen“ die Nationen zu verstehen sind und keine weiteren Gruppen innerhalb der JHWH-Reden vorkommen.²⁹⁷ Demzufolge ist auszuschließen, dass die „Wir“-Redner und die Nationen identisch sind.²⁹⁸ Des Weiteren wird in den JHWH-Reden die Völkerwelt erwähnt, die der Knecht gerecht machen wird (Jes 53,11c), mit der er Beute teilen wird (Jes 53,12a), deren Sünden er getragen hat (Jes 53,12e). Die Sätze Jes 53,12d.f bestimmen die vielen Nationen qualitativ als Frevler,²⁹⁹ für die der Knecht Jes

²⁸⁹ Vgl. Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 101.

²⁹⁰ Berges / Beuken, Jesaja (2016), 181 differenzieren in Jes 52,14 und 52,15 zwischen „den Vielen“ als Gesamtisrael und „vielen Nationen“ in Jes 52,15. Die „Wir“-Gruppe ist dann nochmals eine weitere Gruppe, die ein Teil „der Vielen“, also ein kleiner Teil Israels ist. Das ist eine sehr komplexe Rekonstruktion der Rollenträger, die durchaus einfacher sein könnte, wenn sich Beuken und Berges nicht verpflichtet fühlen würden, unbedingt beweisen zu müssen, dass immer zweifelsfrei Israel der Gottesknecht in Deuterojesaja sein müsse.

²⁹¹ Vgl. Blum, Gottesknecht (2009), 150.

²⁹² Vgl. Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 102. Für ihn sind die Vielen in den Versen 14 und 15 identisch. Laato, Servant (1992), 121 zufolge sind „die Vielen“ in der JHWH-Rede nur auf die Nationen zu beziehen. Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 407 ist der Ansicht, dass die Vielen in Jes 52,14 sowie Jes 53,11–12 „sein Volk“ inklusive der „Wir“-Redner seien.

²⁹³ Hier meint Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 273, dass die Masoreten durch ihre determinierte Vokalisation auf das artikellose „Viele“ in Jes 52,14 verweisen wollten, um die „Vielen“ aufzufordern, sich den „Wir“-Rednern anzuschließen.

²⁹⁴ Vgl. Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 104–105.

²⁹⁵ Anders Kutsch, Leiden (1967), 18: Ihm zufolge ist hier nur die Gesamtheit Israels angesprochen. Vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 234.

²⁹⁶ Vgl. Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 102–103. Er konstatiert, dass „Viele“ und „Nationen“ sehr häufig im AT miteinander verbunden sind. Janowski, Stellvertretung (1997), 80–82 geht davon aus, dass die „Wir“-Redner Repräsentanten der Gemeinschaft Israels sind – dem wird hier zugestimmt. Doch Janowski ist der Ansicht, dass die Gemeinschaft Israels die Vielen in den JHWH-Reden sind und dem wird hier widersprochen.

²⁹⁷ Vgl. vor allem Laato, Servant (1992), 121 und 162. Auch Spieckermann, Recht (2001), 134 bezeugt, dass die Vielen nicht auf Israel begrenzt sind, sondern die vielen Nationen einschließen. Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 426 hingegen möchte zwischen „vielen“ und „die Vielen“ unterscheiden: die Nationen sind viele, aber „die Vielen“ sind für ihn Israel, die unmittelbare Gemeinschaft um den Gottesknecht. Demnach seien in den Rahmenreden „die Vielen“ mit den „Wir“-Rednern im Mittelteil identisch (auch 407).

²⁹⁸ Dass die „Gleichsetzung der ‚Wir‘ mit den Heiden schwierig ist,“ betonte schon Volz, Jesaja 53 (1920), 183. Marti, Jesaja KHC (1900), 346 hält allerdings die „Wir“-Sprecher für die Nationen.

²⁹⁹ Vgl. anders Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 100–101 und 106. Aufgrund der festgestellten Wiederholungen und wegen des engen Bezugs von Jes 53,11c.d ist es durchaus möglich, die „Vielen“ mit den in den JHWH-Reden erwähnten „Frevlern“ gleichzusetzen, zumal in Jes 53,8d explizit von den

53,12f zufolge eintreten wird. Ob damit eine künftig fortdauernde Straffreiheit verbunden ist, ist nicht direkt ausgesagt, erscheint auf Grundlage der „Wir“-Rede aber möglich: Die Schuld der „Wir“-Gruppe hat der Knecht getragen, die Schuld der Frevler, der Nationen, kann er somit dann auch künftig tragen.³⁰⁰ Doch das ist nicht die entscheidende Frage der JHWH-Rede, viel wichtiger ist folgende Frage: Welcher Gottesknecht musste sich denn im Exil zu den „Frevlern zählen lassen“? Die Antwort lautet: das JHWH-Volk Israel. Und nur Israel bedarf auch der Zusage, dass es erhöht wird (Jes 52,13).³⁰¹ Es spricht viel dafür, dass aufgrund des in Jes 53,8–9 feststehenden Todes des Gottesknechts ein weiterer Denkprozess initiiert wurde, der auf eine redaktionelle Hand zurückzuführen ist: Der namenlose Gottesknecht ist tot, sein Leiden und Sterben aber wird gedeutet und zwar als stellvertretendes Tragen der Folgen der Schuld der „Wir“-Gruppe (Jes 53,4–5), seines Volkes (Jes 53,8), seiner Zeitgenossen.³⁰² Diese Funktion des Leidens wird übertragen auf Israel, das in Deuterocesaja den Titel Gottesknecht trägt.³⁰³ Es wird im 4. GKL kein Name genannt, doch die in den rahmenden JHWH-Reden erwähnten vielen Nationen lassen die Folgerung zu, dass diesen vielen Nationen nicht eine einzelne, anonyme Knechtsgestalt gegenübersteht, sondern Israel. Es ist unverständlich, wenn sich in den JHWH-Reden mehrere Parteien gleichzeitig – Israel, individueller Knecht und Nationen – gegenüberstehen.³⁰⁴ In der „Wir“-Rede geht es um das Verhältnis von „Wir“-Redner als Repräsentanten Israels und der individuellen Knechtsfigur. In den JHWH-Reden steht höchstwahrscheinlich den vielen Nationen die kollektive Knechtsgestalt Israel gegenüber.

Es ist also nicht auszuschließen, dass die redaktionelle Rahmung der „Wir“-Rede die Kollektivierung der Knechtsgestalt annimmt.³⁰⁵ Das GKL erhält durch die Rahmung sekundär „an international context“³⁰⁶. Die „Wir“-Sprecher sind vor allem aufgrund von Jes 53,8d Repräsentanten des Volkes Israel.³⁰⁷ Wenn diese „Wir“-Redner durch das Leiden des Knechts straffrei geworden sind, ist es daraus resultierend möglich, dass die „Wir“-Gruppe in die Rolle des Knechts für die vielen Nationen rückt und dessen Funktion

„Vergehen seines Volkes“ die Rede ist. Die sprechenden „Wir“-Redner sind ziemlich wahrscheinlich aufgrund von Jes 53,8d das Volk Israel.

³⁰⁰ Einen andauernden Effekt des Leidens erwähnt auch Scharbert, Heilsmittler (1964), 209.

³⁰¹ Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 36 geht vorsichtig nur davon aus, dass der Knecht wieder ganz in Israel integriert ist. Allerdings ist für ihn immerhin die Differenz zwischen individueller Knechtsgestalt und Knecht Israel aufgehoben. Orlinsky, Servant (1977), 17–23 findet, dass in Jes 52,13 der Knecht Israel ist, allerdings sieht er das in Jes 53,11 anders: Da ist für ihn der Knecht wieder identisch mit dem Prophet. Er bemerkt zudem, dass Jes 52,15e und Jes 53,1a mit *שְׂמַעוּ* bzw. *שְׂמַעְתֶּנּוּ* auf derselben Verbwurzel *שמע* basieren, was eine bewusste Verbindung zwischen der einleitenden JHWH-Rede und der „Wir“-Rede suggerieren könnte.

³⁰² Das sieht auch Goldingay, Isaiah 53 (2008), 148–149 so: Es sind die Zeitgenossen des Knechts, den er als Prophet deutet, der sich in Babylon befindet.

³⁰³ Vgl. teils auch Ruppert, Knecht (1996), 11. Ihm zufolge gibt es eine erste Bearbeitung schon ab Jes 53,10c, die die Knechtsfigur als kollektive Größe auffasst.

³⁰⁴ Vgl. Orlinsky, Servant (1977), 18–19. Zudem führt er das Sprachspiel zwischen dem Verb *ישָׁבִיל* aus Satz Jes 52,13a und *יִשְׂרָאֵל* „Israel“ als Argument dafür an, dass in dieser ersten JHWH-Rede der Knecht Israel sein könnte, in Jes 53 allerdings, so sein finales Ergebnis, kann die Knechtsfigur nicht Israel sein (51).

³⁰⁵ Haag, Botschaft (1983), 195 will dieses Phänomen in allen redaktionellen Maßnahmen aller vier GKL erkennen. Dem ist nach bisherigen Beobachtungen nicht zuzustimmen: Die Kollektivierung der Knechtsgestalt vollzieht sich durch die Kontextualisierung der Lieder, kann jedoch auch in den sekundären JHWH-Reden des 4. GKLs sichtbar sein.

³⁰⁶ Jeppesen, Zion (1993), 120.

³⁰⁷ Laato, Servant (1992), 151. In den Rahmen-Reden sind die Vielen die Nationen und JHWH akzeptiert das Schuldopfer des Knechts und setzt es zugunsten der Nationen in den Rahmenreden ein.

übernimmt. Israel übernimmt in den JHWH-Reden die Knechtsfunktion und tritt (weiterhin) für die Frevler ein.³⁰⁸

Dieses geschickte Nebeneinander der Knechtsgestalten, der anonyme Gottesknecht der Lieder und der Gottesknecht Israel, wird in dieser Arbeit nochmals beschäftigen (Punkt 7.3). Die redaktionelle Rahmung des 4. GKLs um die Grundschrift Jes 53,1–11b ist dabei weiterhin zu beachten.

³⁰⁸ Vgl. zur Syntax in Punkt 6.4.

6. Formkritik der Grundschrift der Gottesknechtslieder

6.1. Präsentation der Knechtsfunktion Jes 42,1–4: Formkritik des ersten Gottesknechtslieds

Viele haben den Aufbau des 1. GKLs unter inhaltlichen Gesichtspunkten betrachtet, doch wichtiger sind formale Kriterien. Es bietet sich an, bereits parallele Strukturen und weitere stilistische Besonderheiten bei der Aufbauanalyse zu behandeln. Abschließend widmet sich die innere Formanalyse der Frage, an wen sich diese Präsentation des Knechtsauftrags richtet, zumal die Texteinheit mit der Notiz schließt, dass die fernen Inseln auf die Unterweisung durch den Knecht warten.

6.1.1 Aufbau und Struktur: Die Präsentation des Knechtsauftrags

Das 1. GKL präsentiert sich als eine durchgängige JHWH-Rede. Die Wortwahl בְּחִירִי „mein Erwählter“ und נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו „meinen Geist habe ich auf ihn gelegt“ Jes 42,1c verweisen auf JHWH als Sprecher. Mit dem Aufmerksamkeit evozierenden Partikel הֵן beginnt JHWH die Präsentation seines Knechtes.¹ Diese Konstruktion des ersten Satzes stellt „mein Knecht“ deutlich in den Vordergrund, erst dann folgt eine verbale Näherbestimmung, in der JHWH seinem Knecht Unterstützung zusagt. Anschließend wird die besondere Qualität des Knechts als Erwählter JHWHs hervorgehoben (Jes 42,1b).² Im Zentrum steht eindeutig der Knecht, aber auch seine qualitativen Voraussetzungen für eine mögliche Aufgabe.³

Unter rein formalen Gesichtspunkten gehören die ersten fünf Sätze (Jes 42,1a–c) zusammen, da JHWH, bzw. seine נַפְטִי Subjekte von drei Sätzen sind und der Knecht / der Erwählte immer mit dem enklitischen Pronomen der 1. P. Sg. verbunden ist. Auch wenn nicht JHWH Subjekt der Sätze ist, ist wichtig, dass es „mein Knecht“ und „mein Erwählter“ ist. Im Zentrum dieser Sätze steht JHWH. Mit Jes 42,1d wechselt das Subjekt, und der Knecht rückt formal in den Mittelpunkt. JHWH beginnt, den Auftrag des Knechts zu erläutern: מִשְׁפָּט „Rechtsordnung“ trägt der Knecht zu den Nationen hinaus. Eine syntaktische Beobachtung sei schon jetzt erwähnt: Neben מִשְׁפָּט, das das erste Wort des Satzes 42,1d bildet, ist auch לְגוֹיִם „zu den Nationen“ emphatisch vorangestellt, um das Neue – die Hinwendung des Knechts zur Völkerwelt – ausdrücklich zu betonen.⁴ Der Auftrag wird kurz erwähnt, wobei schon der Begriff גּוֹי „Nation“ anstatt עַם „Volk“ nationale und ideologische Grenzen sprengt und die universale Dimension der Bestimmung des Knechts manifestiert. Die JHWH-Rede widmet sich in Vers 2 ausführlich der Schilderung der charakterlichen Vorzüge des Knechts. Diese drei Sätze sind keine Dopplungen,⁵ sondern attestieren bekräftigend dem Knecht Besonnenheit und Ruhe. Diese Haltung, die als Qualitätsmerkmal des Knechts stilisiert wird, ist erklärungsbedürftig, da ein zu einem verkündigenden Dienst Beauftragter nicht ruhig sein, sondern sich in der

¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 345.

² Kim, Ambiguity (2003), 60 spricht von einer partikularen Liebe, die dem erwählten Knecht hier zukommt, allerdings wird schnell deutlich, dass die Erwählung eine Funktion hat: Erwählung befähigt zu einer Aufgabe.

³ Vgl. auch Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 201–202. Volz, Jesaja II (1932), 152 bewertet in seinem Kommentar Vers 1 als die Überschrift mit den wesentlichen Fakten: Erwählung, Ausstattung und Bestimmung des Berufs des Gottesknechts.

⁴ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 229.

⁵ Die verschiedenen Bedeutungsnuancen der Sätze in Vers 2 diskutiert Berges Jesaja 40–48 HThK (2008), 230.

Öffentlichkeit bemerkbar machen sollte (vgl. z. B. Jer 2,2; 7,2; 11,16).⁶ Insbesondere juristische Veränderungen, wie die Verkündigung einer neuen Rechtsordnung, bedürfen einer öffentlichen Verkündigung.⁷ Jedoch sind diese Sätze nicht misszuverstehen, als würde der Knecht sich verkriechen und nur im Stillen seinen Auftrag erfüllen oder als dürfe⁸ bzw. wolle er nicht öffentlich auftreten. Was gelegentlich bei der Fragestellung, warum er nicht laut schreit, nicht die Stimme erhebt, sich nicht auf den Straßen lautstark bemerkbar macht,⁹ übersehen wird, ist die Tatsache, dass JHWH seinen Knecht im Grunde nicht zu einem Verkündigungsdienst beruft, sondern dazu, eine Rechtsordnung hinauszutragen. Wo gegen diese Rechtsordnung verstoßen wird, da beauftragt JHWH lautstarke, unüberhörbare Botschafter; Propheten, die dann öffentlich ihre Stimme gegen den Rechtsbruch erheben und die Einhaltung des Rechts fordern.¹⁰ Dort aber, wo, wie es am Ende der Texteinheit heißt, die fernen Inseln auf die Unterweisung (in die Rechtsordnung) warten, wird klar, dass der Knecht mit der sehnsüchtig erwarteten Rechtsordnung gar nicht laut auftreten muss, sondern besonnen und ruhig, da die Rechtsordnung so wirken soll.¹¹ Der Knecht zeigt mit seinem Verhalten die Intention und Wirkung von טָפַחַי auf; daher gehören Vers 2 und 42,3a.b eng zusammen.¹²

⁶ Vgl. auch Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 210 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 230. Die „Sendung des Gottesknechts [ist] deutlich im Gegensatz zu dem Auftrag der Gerichtspropheten konzipiert“. Haag, Botschaft (1983), 203. Duhm, Theologie (1875), 294 bringt die Baalsdiener aus 1 Kön 18,26–29 ins Spiel, Diener anderer Gottheiten müssen laut auftreten, der Diener JHWHs hat das nicht nötig.

⁷ Vgl. Begrich, Studien (1938), 136 und Elliger, Deuterocesajs BK (1978), 208.

⁸ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 210. Es muss also Deutungen gegeben haben, die vermuteten, dass schon vorhergesagt wird, dass der Knecht in seiner Tätigkeit behindert wird.

⁹ Darauf weist besonders Jeremias, טָפַחַי (1972), 35 hin, dass allen Verben letztlich gemeinsam ist, dass es um die Lautstärke der Stimme geht, nicht aber um ein Schreien aufgrund von Leid und Not.

¹⁰ Am 5,7–13; 6,12; Hos 5,1–11; Jes 1,17.21; 3,14; 5,7; 10,2; Mi 3,1–2.8–9; Jer 5,2; 8,7; 21,12; 22,3.13; Hab 1,4.12; Ez 5,6–8; 11,12; Ez 20* Vgl. Niehr, Herrschen (1986), 188–191. 195–198. 201–203. 207–213. 236–239 und 244. Vgl. auch Scharbert, Deuterocesaja (1995), 14 und Kim, Ambiguity (2003), 64–66.

¹¹ Vgl. Mowinckel, Knecht (1921), 28, Kaiser, Knecht (1959), 27–28 und Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 244. Vgl. Grätz, Rechtsordnung (2004), 267. Vgl. z. T. auch Beuken, mišpāt (1972), 4 und 24 und andeutungshaft Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 230. Das Auftreten des Knechts, wie es Vers 2 demonstriert, passt nicht zur Deutung von טָפַחַי durch Jeremias, טָפַחַי (1972), 35, der darunter die „königliche Verordnungen als Zeichen seiner weltweiten Regierungsgewalt“ versteht. Duhm, Jesaja HK (1902), 278 sieht das Auftreten des Knechts teils auch darin begründet, dass er weniger wie ein Prophet, sondern eher wie ein Schriftgelehrter auftreten soll.

¹² Vgl. Delitzsch, Jesaja (1789), 440–441. Es sei noch angefügt, dass die Aussagen in Vers 2 auch auf den Knecht und sein mögliches Ergehen gedeutet werden können. In den meisten Stellen bezeichnen die verwendeten Verben, besonders קָעַץ , in Jes 42,2a ein Hilfe-Schreien in der Not und Unterdrückung oder auch aus Angst. Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 209–210. Lediglich Jes 42,2b könnte als ein neutraler Ausdruck gebraucht worden sein, wobei Elliger auch herausstellt, das nicht zwangsläufig קָעַץ immer mit „in Not um Hilfe schreien“ übersetzt werden muss. Entweder soll hier über den Knecht schon vorausgesagt werden, dass er – ganz konzentriert auf seinen Auftrag – Notsituationen aushalten wird, diese aber gar nicht bewusst bemerken wird, oder es wird ihm indirekt verheißen, dass er in keine Situation gelangen werde, die ihm Anlass wäre, nach Hilfe zu schreien. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 210 erklärt diesen Sachverhalt so: Der Knecht muss nicht in Not um Hilfe rufen, da er kein Unheilprophet ist, sondern eine Heilsbotschaft zu verkünden hat. Die andere Möglichkeit nennt Poulsen, God (2014), 102: Der Knecht hat keinen Grund, laut um Hilfe zu schreien, weil er von JHWH gehalten und gestützt wird. Einen Vergleich mit dem Marduk-Kult erwähnt Kennedy, Source (2009), 192: Er äußert die Vermutung, dass der Knecht nicht schreit, da er sich gegenüber der Götterprozession im babylonischen Kult absetzen soll: Enki soll dabei Marduk befehlen, zu schreien. Der Knecht allerdings schreit eben nicht, weil er Beauftragter von JHWH ist.

Mit den Metaphern „des Fragilen“,¹³ (Jes 42,3a.b) dass der Knecht ein lädiertes, umgeknicktes Schilfrohr nicht zerbricht und einen glimmenden Docht nicht ganz auslöscht, sich achtsam geknickten, fast schon zerbrochenen Menschen annimmt, wird das behutsame Ausüben des Knechtsauftrags ergänzt.¹⁴ Fast refrainartig schließt Jes 42,3c an, dass der Knecht das Recht nicht nur so hinausträgt, sondern es in Treue hinausträgt.¹⁵ Somit bilanziert dieser rahmende Satz Jes 42,3c den Auftrag und die erwartete Auftragsausführung: Der Knecht zeigt sich als die richtige, fähige Person, die der von JHWH gestellten Aufgabe gerecht werden wird.

Nachdem JHWH mit Jes 42,1c seine Qualifizierung des Knechts einer Klimax gleich – erwählt, JHWHs **שָׁפַט** hat Gefallen an ihm, mit dem Höhepunkt „Geist auf ihn gegeben“ – beendet,¹⁶ beginnt Satz 42,1d mit dem wichtigsten Begriff dieser Texteinheit, mit **מְשַׁפֵּט**,¹⁷ Jes 42,3c greift das auf und beendet diese Sequenz mit **מְשַׁפֵּט**. Die JHWH-Rede geht in Jes 42,4a.b mit der chiasmischen Aufnahme der Verben aus Vers 3 **כָּהַה** „auslöschen“ und **רָצַץ** „brechen“ / „knicken“ in eine Zusage über.¹⁸ Entsprechend seinem vorbildlichen Tun, kein geknicktes Rohr zu zerbrechen und keinen glimmenden Docht zu löschen, wird auch der Knecht nicht erlöschen und nicht geknickt. Es ist nicht zu weit

¹³ Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 231. Sofern es nicht selbstverständlich ist, in diesen Bildern eine Metapher zu sehen, vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 212–213. Er zählt einige wörtliche Deutungen auf und bemerkt dabei, dass diese sich nicht durchgängig plausibilisieren lassen, aber eine rein symbolische Interpretation sei für ihn auch unzureichend.

¹⁴ Ein kataphorischer Bezug zum 3. GKL sei hier schon mal vermerkt: Dort versteht sich der Knecht von JHWH geweckt, die Müden zu stärken, daher ist die oben genannte Interpretation der Metapher die plausibelste. Vgl. für hier Scharbert, Deuterjesaja (1995), 14. Dass der Knecht selbst wie ein zerknicktes Rohr oder ein glimmender Öllampendocht zu verstehen sei, ist wohl eher nicht intendiert. Vgl. aber Poulsen, God (2014), 103. Die eigene Schwäche des Knechts, die in Jes 50,4–9 und vor allem in Jes 53 ausgedrückt wird, ist im 1. GKL noch kein Thema. Jedoch kommt es in der Tat auch hier wieder auf die Identität des Knechts an: Ist der Knecht Israel, geht es um eine generelle Schwäche; ist es eine Einzelgestalt, dann ist mit dem zerknickten Schilfrohr und dem glimmenden Docht wohl Israel gemeint, oder Israel und die Fremdvölker. Vgl. Poulsen, God (2014), 104.

¹⁵ Zur Deutung dieses Begriffs siehe unten Punkt 6.1.3.

¹⁶ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 228–229. Zum Thema „Geistbegabt“: Diese Terminologie ist keine biblische, sondern eine Beschreibung, die nicht nur das Geben der Geistkraft als Tat JHWHs bezeichnet, sondern eben auch die Wirkung in demjenigen, dem der Geist gegeben ist. Die Ausrüstung mit **רִיָּה** ist Ausstattung mit einem „bleibende[n] Besitz“, Volz, Jesaja II (1932) 152. Innerhalb des ATs kommt die Verbindung von **רָצַץ** „geben“ und **רִיָּה** „Geist“ nicht sehr häufig vor und meist auch nur, wenn JHWH einer ganzen Gruppe seinen Geist gibt bzw. geben will: So in Num 11,25.29. Sehr häufig findet sich die Wendung in Ezechiel im Zusammenhang mit JHWHs Zusage, seinem Volk ein neues Herz zu geben und einen neuen Geist in ihr Inneres zu legen bzw. in der Vision der Wiederbelebung des Volkes (Ez 11,19; 36,26–27; 37,6.14). Wenn die Verbindungen „der Geist ist auf ihm, ruht auf ihm, kehrt zurück, durchdringt ihn“ außen vor bleiben, fällt auf, dass selten in eine einzelne Person der Geist JHWHs gelegt wird, aber es in den anderen Texten außer Jes 42,1 meist darum geht, Einsicht in JHWHs Plan und Willen zu bekommen. Menschen werden durch die Geistbegabung befähigt, Gerechtigkeit und Recht zu verkünden (Jes 11,2–5). Vgl. Kim, Ambiguity (2003), 62–64 und teils Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 205.

Zu Jes 42,1b.bR: Hier wird vor allem ausgedrückt, dass die Erwählung ganz klar von JHWH allein ausgeht. Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 202. Berges sieht hier Ähnlichkeiten zu Jes 53,10, vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 227–228. Doch sollte darauf geachtet werden, dass es sich um zwei verschiedene Verben handelt. In Jes 42,1bR drückt **רָצַץ** nicht nur Akzeptanz, sondern göttliche Zuwendung und Wohlgefallen aus, während in Jes 53,10a.f durch das Verb **רָצַץ** ausgedrückt wird, dass dieses „Gefallen“ primär den Aspekt in sich hat, einen göttlichen Plan zu verwirklichen. JHWH hat Gefallen an seinem Knecht und hat seinen Geist auf ihn gelegt. Eine höhere Qualifikation für den Knecht gibt es nicht, so Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 78. Vgl. auch zur Übersicht, wer im AT mit göttlichen Geist begabt wird, Poulsen, God (2014), 98.

¹⁷ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 463.

¹⁸ Vgl. Jeremias, **מְשַׁפֵּט** (1972), 38, Fischer, Tora (1995), 84, Kim, Ambiguity (2003), 67–68 und Poulsen, God (2014), 105.

hergeholt, schon hier das Modell des klassischen Tun-und-Ergehen-Zusammenhangs im Sinne einer prospektivischen Handlungsorientierung zu erkennen. Das Einhalten des TEZs im Lebenslauf des Knechts wird abgesichert durch göttliche Garantie.¹⁹ Die Erfüllung des Auftrags ist verwoben mit dem Ergehen des Knechts.²⁰ Dieser Zusammenhang wurde höchstwahrscheinlich bewusst geschaffen, um hervorzuheben, dass aus dieser Aussage ein enormes Problem in Anbetracht des Leidens des Knechts erwachsen wird. Der Beauftragte wie der Beauftragende müssen sich an diesem Kriterium messen lassen.²¹

Die Zusagen an den Knecht in Jes 42,4a.b erhalten eine unmittelbare Fortsetzung. Die göttliche Zusage eines gelingenden Auftrags und damit auch eines gelingenden Lebens des Knechts wird befristet: Dem Knecht wird nichts geschehen, bis er auf der ganzen Erde Recht gesetzt hat.²² Wieder taucht zwar mit anderem Verb (שׂים) die Aufgabe des Knechts auf. Diese lautet hier שׂים־לֹא־תִשָּׂא nicht hinauszutragen, sondern zu setzen. „Ein Bedeutungswandel ist damit [mit dem Verbwechsel U.Z.] nicht verbunden“²³, stellt Elliger fest. Ob er damit rechtbehält, wird die semantische Analyse zeigen.²⁴

Die Sätze 42,1d; 42,3c und 42,4c bilden so ein feines Netz, das die Basis der Beauftragung und Präsentation des Knechtsaufgabe, den Nationen Recht zu bringen, darstellt.²⁵ Da das Ergehen des Knechts untrennbar mit seinem Auftrag und der erwarteten Auftragsausführung sowohl inhaltlich, als auch formal durch den Chiasmus über die Verse 3 und 4 hinweg verbunden ist, sind nicht nur diese drei Sätze als strukturbestimmende Sätze der Texteinheit anzunehmen. Bei der Untersuchung des Textes nach rein formalen Kriterien zeigt sich eine Gliederung des Textes in zwei Abschnitte: Mit Jes 42,1d beginnt eine einheitliche syntaktische Struktur, da ab diesem Satz vorherrschend die Satzform x-PK

¹⁹ Steck, Aspekte (1992), 5–6 spricht von der konsekutiven Zusicherung des Gelingens nach der fordernden Beauftragung. Zu beachten ist jedoch, dass der Auftrag nicht direkt an den Knecht in 2. P. adressiert ist. Sellin, Lösung (1937), 191 ist ganz anderer Ansicht. Er meint, dass der Knecht bereits eine Leidenserfahrung gemacht hat und bedroht ist.

²⁰ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 224 und 232. Vers 4 verbindet untrennbar das Ergehen des Knechts mit der Durchsetzung von JHWHs Rechtsordnung. Vgl. auch Beuken, mišpāt (1972), 26.

²¹ Vgl. auch zum Ausblick auf möglichen Widerstand gegen den Knecht Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 220. Doch er ist der Ansicht, dass aus Jes 42,1–4 noch keine Gefahr des Scheiterns ersichtlich ist.

²² Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 232–233 interpretiert das anders. Er verweist auch auf den Chiasmus zwischen den Verben in Vers 3 und 4, doch die Zusage an den Knecht bedeutet vor allem, dass JHWH den Erfolg des Knechtsauftrags garantieren wird. Berges möchte die Erfolgsperspektive des Auftrags hervorheben, nicht das Tun und Ergehen des Knechts. Scharbert, Deuterjesaja (1995), 16 geht davon aus, dass es nicht nach Beendigung des Auftrags zum Zusammenbruch des Knechts kommt. Dem ist auch nicht zu widersprechen, doch dass damit der Auftrag keine zeitliche Befristung vorsieht, ist nicht gesagt. Scharbert meint, dass diese Aussagen ankündigen, dass der Knecht bis zur Erfüllung seiner Aufgabe mit Hindernissen zu rechnen haben wird. Doch eigentlich ist das Gegenteil ausgedrückt. Ihm ist doch gerade verheißen, dass ihm in der Zeit, in der er seinen Auftrag ausführt, nichts Schlimmes widerfährt. Vgl. Poulsen, God (2014), 105.

²³ Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 217.

²⁴ Schon Beuken, mišpāt (1972), 5–8 ging davon aus, dass es durchaus einen Unterschied gibt. Eine genauere Diskussion der Bedeutung dieser strukturierenden Sätze mit dem Lexem שׂים־לֹא־תִשָּׂא folgt unter 6.1.3.

²⁵ Vgl. Poulsen, God (2014), 89. Sein Aufbauplan von Jes 42,1–4 trifft inhaltlich sehr gut zu: Es erfolgt die Beschreibung des Knechts und seines Vorgehens, bzw. seiner Auftragsausübung, während die Nennung der Aufgabe dazwischen geschaltet ist. Doch handelt es sich dabei um eine inhaltliche Gliederung, deren formale Begründung nicht ausreichend beschrieben ist. Zumal zwischen der Vorstellung des erwählten Knechts vor einem Publikum in Jes 42,1a–c und der Beschreibung der Ausführung seiner Aufgabe in Jes 42,2a–3b und der Verheißung eines positiven Ergehens (Jes 42,4a.b) unterschieden werden muss.

verwendet wird. In Jes 42,1a–c ist JHWH Subjekt, ab Jes 42,1d bis auf Satz 42,4d der Knecht („er“).

Abschnitt A (Jes 42,1a–1c)	Vorstellung des Knechts durch JHWH
Abschnitt B (Jes 42,1d–4d)	Definition der Aufgaben und ihrer Ausführung

Somit ist die Texteinheit unterteilt in die direkte Präsentation des Knechtsauftrags²⁶ und der göttlichen Erwählung des Knechts sowie in die Beschreibung der Erwartungen bezüglich der Qualität des Knechts bei seiner Auftragsausführung, die für ihn zusätzlich die Zusage enthält, dass ihm währenddessen nichts geschehen wird.²⁷

Eine rein inhaltliche Aufbaubeschreibung bieten Elliger und Steck, ihnen zufolge liegt folgende Struktur vor: Vorstellung des Knechts (Jes 42,1a–c), Auftrag (Jes 42,1d), Ausführung des Auftrags (Jes 42,2a–3b), Wiederholung des Auftrags (Jes 42,3c) und Versicherung der Erfüllung des Auftrags (Jes 42,4).²⁸ Ähnlich stellt es Berges in seinem Kommentar dar. Vers 1: Präsentation des Knechts; Vers 2–3: Art und Weise seines Auftretens; Vers 4: Mitteilung sicheren Gelingens.²⁹ Diesen Entwürfen ist nicht vollends zuzustimmen, da bei der weiteren Durchsicht von Stecks Beobachtungen auffällt, dass die Gliederung mit den Sätzen, die den Leitbegriff טַפְּשׁוּמִי enthalten (Jes 42,1d.3c.4c), zu einer dreiteiligen Texteinheit führen würde.³⁰ Das erweckt den Eindruck, als versuche Steck, dem Text dieses Schema aufzuzwingen. Dennoch übernehmen zahlreiche Ausleger die dreiteilige Gliederung. Jes 42,3c bildet zwar mit Jes 42,1d eine Klammer um die Schilderung, dass der Knecht seinen Auftrag zuverlässig ausführen wird, aber eine Abschnittsgrenze muss hier nicht zwangsläufig angenommen werden. Das Subjekt ändert sich nicht, es findet sich keine Satzform, die eine Abschnittsgrenze einfordern würde, und außerdem würde die formale Parallelität und der oben genannte Zusammenhang vom Tun des Knechts und seinem Ergehen gestört werden. Daher erhält die Zweiteilung der Einheit aufgrund mehrerer formaler Beobachtungen den Vorzug, im Gegensatz zur dreiteiligen Gliederung, die sich hauptsächlich auf das dreimalige Vorkommen des wichtigen Begriffs טַפְּשׁוּמִי stützt.³¹ Schließlich handelt es sich in Jes 42,3c auch um eine Verstärkung der Aussage von Jes 42,1d, da in Jes 42,3c die Zuverlässigkeit des Knechts betont wird. Geschildert wird ein reibungsloser Übergang von der Treue und Gewissenhaftigkeit des Knechts zu den positiven Erfolgsaussichten des göttlichen Auftrags in den Händen des Knechts.³² Vers 4 bietet den wichtigen Auftakt und Schlüssel zum Verständnis der GKL: Gott bestimmt einen universalen Knechtsauftrag³³ Der Knecht soll göttliche

²⁶ Der Knechtsauftrag steht im Vordergrund. Dazu bedarf es dann keiner Konstruktion, dass es sich nicht um eine Berufung, sondern um eine Bestätigung der Berufung handele, wie Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 201 noch meint.

²⁷ Vgl. Fischer, Tora (1995), 85.

²⁸ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 199. Steck, Aspekte (1992), 3–4 wiederholt diesen Aufbau, erläutert allerdings in einer kurzen Aufbauanalyse, dass es sich dabei nicht nur um eine inhaltlich, sondern auch formal ersichtliche dreiteilige Abschnitteinteilung handelt. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten sind es wichtige Beobachtungen, die erkennen lassen, dass nicht die Person, sondern der Auftrag des Knechts im Vordergrund steht. Dieser Auftrag wird ausführlich beschrieben, aber die Frage des Gelingens des Auftrags ist letztlich die große Herausforderung. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 77 beschreibt den Aufbau auch sehr auftragsbezogen: Designation des Knechts, Zuwendung, Ausrüstung, Aufgabe.

²⁹ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 224.

³⁰ Vgl. Jeremias, טַפְּשׁוּמִי (1972), 33, Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 199–200 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 224. Das wird besonders deutlich im Aufbauschema von Beuken, mišpāt (1972), 3.

³¹ Genau dieser Fokus auf dieses Lexem hat dazu geführt, dass Jeremias, טַפְּשׁוּמִי (1972), 33–39 verschiedene Bedeutungsaspekte von טַפְּשׁוּמִי in dieser kurzen Texteinheit verorten will.

³² Vgl. Marti, Jesaja KHC (1900), 286–287 und Duhm, Jesaja HK (1902), 279.

³³ „The task is universal.“ Mowinckel, He (1959), 190.

Rechtsordnung allen Nationen hinaustragen. Zudem wird dem Knecht zugesichert, dass er nicht scheitert. Beim Lesen entstehen hier Erwartungshaltungen, zum einen, dass ausführlichere Informationen über die Funktion des Gottesknechts folgen, zum anderen, dass die Beauftragung zum Erfolg führt.³⁴

Die Hervorhebung des Leitwortes **טָפַח** wird verstärkt durch die Verteilung der Negationspartikel **לֹא**. Die Art und Weise, wie der Knecht seinen Auftrag ausführen wird, ist durchgehend negativ beschrieben: So wird er sich nicht verhalten! Daran könnte sich die Frage anschließen: Wie verhält er sich dann?³⁵ Diese Formulierungen dienen jedoch nicht dazu, potentiell Fehlverhalten des Knechts auszuschließen, sondern sie exponieren die positiven Aussagen der Texteinheit. Die ersten Sätze weisen keine Verneinungspartikel auf, da die Erwählung etwas Positives ist, und vor allem unverrückbar feststeht. Besonders auffällig ist, dass die drei Sätze, die den Begriff **טָפַח** enthalten, und der Satzsatz die Reihe der negativ formulierten Sätze unterbrechen. Berges bringt es auf den Punkt: „Dort, wo von **טָפַח** (...) die Rede ist, haben Negationen keinen Platz!“³⁶ Es geht darum, die positive Wirkung von **טָפַח** hervorzuheben.³⁷ Aber es ist außerdem auffällig, dass auch die Verheißung positiven Ergehens des Knechts mit Negationen formuliert wird.³⁸ „Er erlischt nicht und zerbricht nicht“ (Jes 42,4a.b).

Den überraschenden Schlusspunkt setzt JHWHs Aussage, dass die Inseln auf seine Tora warten.³⁹ Bemerkenswert ist die Tätigkeit des Wartens, da es bedeutet, dass der Knecht sich bewegt, hin zu den Nationen und nicht die Nationen hin zum Knecht oder zu Zion.⁴⁰ Da JHWH der Sprecher ist, ist beim Begriff Tora nicht gleich an die von Gott geoffenbarte Weisung zu denken, sondern an die Grundbedeutung des Wortes „Unterweisung“, denn das pronominale Suffix kann sich aufgrund der Sprechsituation nicht auf JHWH beziehen.⁴¹ Es geht also um eine prophetisch ausgelegte, kontextuell-aktualisierte Tora.⁴² Die Inseln warten auf die Unterweisung und Auslegung von **טָפַח** durch den erwähnten Knecht JHWHs.⁴³ Dieser Satz könnte durchaus beinhalten, dass JHWH selbst erst durch die Sehnsucht der ganzen Weltbevölkerung nach Weisung veranlasst ist, seinen Knecht zu beauftragen. Das lässt auch die Interpretationsoption offen, dass die Initiative sogar von der Völkerwelt ausgeht.⁴⁴ Hier muss aber berücksichtigt werden, was im Punkt der

³⁴ Vgl. teils Steck, Aspekte (1992), 6.

³⁵ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 77. Vgl. Jeremias, **טָפַח** (1972), 35 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 230.

³⁶ Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 224. Siehe auch Jeremias, **טָפַח** (1972), 35 und Kim, Ambiguity (2003), 69.

³⁷ Noch einmal muss daher auf die These Berges, dass **טָפַח** aus Kapitel 41 resultierend den Rechtsentscheid bzgl. der Nichtigkeit der Götter der anderen Völker meinen soll, eingegangen werden. Wenn hier **טָפַח** aus einer Reihe von Negationen herausgehoben ist, ist es schwer vorstellbar, dass der Begriff **טָפַח** vor allem die Nichtigkeitserklärung der anderen Gottheiten beinhaltet. In diesem Urteil wäre ein negativer Aspekt impliziert und keine positive Rechtsordnung.

³⁸ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 77.

³⁹ Für Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 224 bilden Jes 42,1d und 42,4d einen Rahmen. Nur darf der Unterschied bei Verb und Subjekt und zwischen der Rechtsordnung und der Unterweisung nicht übersehen werden, so dass dieser Satzsatz der Einheit mehr als eine rahmende Funktion innehat. Er enthält sogar eine kausale Nuance.

⁴⁰ Vgl. Lohfink / Zenger, Gott (1994), 49.

⁴¹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 279. Der Knecht ist die Autorität in allen Rechts- und Gewissensfragen.

⁴² Vgl. Fischer, Tora (1995), 15.

⁴³ Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 217–218.

⁴⁴ Eine gewisse positive Erwartungshaltung erwähnt auch Seitz, Isaiah (2001), 363. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 218 hingegen bezieht nicht klar Stellung, ob die Völker nun bewusst oder unbewusst warten, ob sie sich nun selbst um die Unterweisung in göttliche Ordnung bemühen oder nicht. Wenn eine JHWH-Rede jedoch so endet und den einzig markanten Subjektswechsel hin zu den Inseln vollzieht, ist dieser Satzsatz deutlich hervorgehoben. So ist es legitim, die Rolle der Inseln, sprich der

Textabgrenzung bereits genannt worden ist: Wenn die anderen Götter in ihrer Macht von JHWHs Geschichtswirksamkeit falsifiziert und desavouiert worden sind, bedürfen die Völker der Rechtsordnung JHWHs und der Unterweisung in **טִפְשָׁן** durch den Knecht, nicht aber der Durchführung des Rechtsentscheids des siegreichen JHWHs.⁴⁵ Ein Urteil bzw. Rechtsentscheid muss verkündet werden, jemand muss dafür Sorge tragen, dass es realisiert und umgesetzt wird, eine längere Unterweisung ist dafür nicht nötig. Eine neue Rechtsordnung hingegen braucht Unterweisung, soll sie funktionieren.

Insgesamt ist die Texteinheit ein stilistisch wohldurchdachtes Werk, das geprägt ist von Parallelismen. Synonyme Parallelismen heben wichtige Aussagen hervor und betonen dabei die Stellung des Knechts.⁴⁶ So genügt es beispielsweise nicht, in Jes 42,1a die Figur als Knecht JHWHs vorzustellen, JHWH fügt sogar noch hinzu, dass es sich dabei um seinen Erwählten handelt. Jeweils nach beiden Titeln verdeutlichen die asyndetischen Attributsätze,⁴⁷ die auch parallel angeordnet sind, die intensive Beziehung, die JHWH zu seinem Knecht aufgebaut hat.

Fast parallel aufgebaut ist Jes 42,3a–b: Wer ein geknicktes Rohr nicht zerbricht, der löscht auch einen glimmenden Docht nicht aus. Beide Metaphern beziehen sich auf das Gleiche: auf Menschen, die einem zerknickten Rohr und glimmenden Docht gleichen, also nicht in voller Lebensblüte stehen, sondern am Abgrund, in Depression. Beim Bild des verlöschenden Dochtes könnte man noch assoziieren, dass es um die Frage der Nützlichkeit geht: Ein fast verlöschendes Lampenlicht wird wegen Ölmangels gelöscht, weil schwaches Licht unbrauchbar ist. Somit wird der Knecht gekennzeichnet als derjenige, der scheinbar Nutzloses nicht aufgibt.⁴⁸

6.1.2. Syntax: Von den Folgen der Erwählung und einer Erfolgsgarantie

Eine syntaktische Analyse⁴⁹ des 1. GKLs ist unkompliziert. Bis auf den Anfang der Perikope dominiert die Satzform x-PK. Die Eignung für die Aufgabe (Jes 42,2–3), die

Völkerwelt, aktiver zu deuten: Sie warten, und auf dieses Warten geht JHWH ein und schickt seinen erwählten und geistbegabten Knecht, die Völkerwelt in der **טִפְשָׁן** JHWHs zu unterweisen. Damit wären auch Interpretationen, die davon ausgehen, dass im 3. und 4. GKL der Gottesknecht auf Agitationen gegen ihn vonseiten der Fremdvölker stößt, die nun doch nicht seine Unterweisung wollen, nicht sehr schlüssig und würden diesen Satz in Jes 42,4d missachten. Vgl. mit ähnlichen Anfragen Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 220.

⁴⁵ Das ist eine andere, die Völker hervorhebende Deutung als Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 229 sie vornimmt. Er meint, die Zielrichtung bzw. der Anspruch an die Nationen lautet in dieser Perikope, dass die Adressaten des Rechtsentscheids zur Erkenntnis der richtigen Welt- und Schöpfungsordnung gelangen sollen. Sollte das der Anspruch und die Forderung gewesen sein, wäre sie vermutlich auch mit „erkennen“ betitelt worden (so z. B. deutlich in Jes 43,10.19; 45,6; 49,26 u.v.m.). Auch in Jes 41,20.22–23.26 kommt das Verb „erkennen“ sehr häufig vor und Berges sieht auch deswegen enge Verbindungen von Jes 42,1–4 zu Jes 41. Das zeigt nun, dass es in Jes 42,1–4 noch viel weniger um die richtige Erkenntnis geht, geschweige denn um den Imperativ „ihr sollt erkennen“. Berges hat diese Deutung anscheinend von Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 79–80 übernommen. Dieser übersetzt „Rechtssurteil“, meint darunter auch das Urteil über die Einzigkeit JHWHs.

⁴⁶ Die Hervorhebung des Knechts wird besonders deutlich in der Strukturanalyse, die Beuken, *mišpāt* (1972), 3 bietet: Zu Beginn steht JHWH, der seinen Knecht erwählt und ihn mit seinem Geist ausstattet. Dann dominiert aber der Knecht, sein Verhalten, sein Schicksal und seine Sendung. Die Sendung ist immer auch wieder mit *mišpāt* verbunden.

⁴⁷ Vgl. Groß, *Pendenskonstruktion* (1987), 40, Anm. 119.

⁴⁸ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja BK* (1978), 213 und Haag, *Botschaft* (1983), 203.

⁴⁹ Allen syntaktischen Analysen der GKL liegen vor allem die Beobachtungen von Bartelmus, *Bedeutung* (1982) zugrunde. Dessen Beobachtungen zum hebräischen Satzbau und den Tempusfunktionen basieren zwar auf Prosatexten, jedoch können daraus auch Folgerungen für poetische Texte gezogen werden. Vgl. auch Schmidt, *Zukunftsvorstellungen* (2013), 40–49 als neuerer Beitrag der Syntax für Deuterocesaja – insbesondere in Bezug auf die Kapitel 49–55.

Skizzierung der charakterlichen Vorzüge des Knechts werden prospektivisch ausgedrückt. Die Satzformen lassen darauf schließen, dass der Knecht nicht durch seine eigene Leistung für diesen wichtigen Auftrag, מִשְׁפָּטֵי zu den Inseln hinauszutragen, prädestiniert ist, sondern dass sich seine Qualitäten für diese Aufgabe aus JHWHs Beauftragung, seinem Gefallen an seinem Knecht (Jes 42,1b) und aus der Tatsache, dass JHWH seine Geistkraft auf seinen Knecht gelegt hat (Jes 42,1c), entwickeln.⁵⁰ Die Sätze 42,1a–c heben sich ab, da hier keine x-PK-Formen vorkommen. Die Sätze 42,1bR.c beginnen mit einem Verb in der Suffixkonjugation. Auf den ersten Blick könnten Bezüge zwischen נִפְשֵׁי und רוּחֵי hergestellt werden, doch in Jes 42,1bR ist נִפְשֵׁי Subjekt und in Jes 42,1c רוּחֵי Objekt, allein die parallele Satzform SK-x verbindet die beiden Sätze. In einem progressiven Erzählverlauf könnten solche Sätze auch als Parenthesen eingeschätzt werden, was hier gerade am Beginn einer Texteinheit aber wenig plausibel ist. Hier scheint es sich um eine in der Vergangenheit liegende hintergründige Voraussetzung zu handeln, aus der der konkrete Auftrag und die Erwartung der gewissenhaften Auftragsausführung hervorgehen.

So lohnt es sich, nochmals den Anfang des Liedes genauer anzuschauen: In zwei Nominalsätzen werden die Titel der präsentierten Figur benannt „mein Knecht“ und „mein Erwählter“ (Jes 42,1a.b). Zu den Nominalsätzen gehören asyndetische Attributsätze. Im ersten (Jes 42,1aR) verspricht JHWH, seinen Knecht zu stützen.⁵¹ Die Satzform PK-x drückt aus, dass JHWH verspricht, seinen Knecht zu stützen und zu halten, gerade während der Ausführung des Auftrags.⁵² JHWH expliziert in Jes 42,1aR, dass sich sein Knecht auf seine Unterstützung verlassen kann.⁵³ Jes 42,1bR hingegen ist anders. Hier wird die Satzform SK-x verwendet, die den Blick zurück richtet und den Status des Erwählten (Jes 42,1b) expliziert. Allein JHWH hat ihn als Erwählten bestimmt, weil es seinem Gefallen und damit Plan entspricht.⁵⁴ Das stützt nochmals die hier vorgenommene Abschnittsgliederung und betont in diesem Fall eine generelle Erwählung des Knechtes im Gegensatz zur Formulierung in Jes 41,8 (x-SK-Form). JHWH präsentiert seinen Knecht und bezeugt vor einem Publikum und vor dem Knecht, dass er ihn bleibend erwählt hat. Ein Einspruch vonseiten des Knechts oder des Publikums ist unmöglich, die Geistbegabung ist bereits erfolgt (Jes 42,1c) und kann nicht rückgängig gemacht werden. Die Geistbegabung des Knechts gilt generell und dauerhaft.⁵⁵

Erst mit Jes 42,1d, als JHWHs Handeln am Knecht nicht mehr im Mittelpunkt steht, sondern der Knecht und die aus der Geistbegabung folgenden Fähigkeiten, den Auftrag besonnen und aufrichtig auszuführen, wendet sich der Text der Zukunft zu.⁵⁶ Somit gilt, dass nicht der Knecht präsentiert wird, folglich gibt es für seine Beauftragung keine Zeugen. Die Beauftragung hat bereits stattgefunden und wird nun ab Jes 42,1d prospektivisch

⁵⁰ Hinter der Geistbegabung verbirgt sich, dass der Knecht nun im Einklang mit göttlichem Denken, Wollen und Fühlen seinen Auftrag ausüben kann. Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 205.

⁵¹ Vgl. Groß, Pendenskonstruktion (1987), 40 Anm. 119.

⁵² So auch Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 227, der diese Satzform als generellen Sachverhalt interpretiert. Zur Syntax vgl. auch Grätz, Botschaft (2004), 192.

⁵³ Es geht primär also nicht um einen gültigen Abschluss der Einsetzung zum Gottesknecht, so Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 203, sondern um eine Verdeutlichung, wie intensiv das Verhältnis JHWHs zu seinem Knecht ist.

⁵⁴ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 202–203. Er vertritt die Ansicht, dass es sich nicht um die erste Indienstnahme handelt. Das kann allein durch die Satzform nicht herausgelesen werden, doch es ist vorstellbar, dass der Knecht bereits um seinen Auftrag weiß, dieser aber im 1. GKL der Öffentlichkeit präsentiert wird.

⁵⁵ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 152, Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 49 und auch Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 229.

⁵⁶ Vgl. teils Grätz, Rechtsordnung (2004), 266.

konkret entfaltet.⁵⁷ Der Auftrag, den Nationen JHWHs Rechtsordnung zu bringen, ist das entscheidend Neue, das öffentliche Präsentation und auch Zeugenschaft braucht.⁵⁸ Daraus ergibt sich eine interessante Frage, die allerdings in der semantischen Analyse zum Lexem מְשַׁפֵּט besser beantwortet werden kann: Ist Israel Teil dieser Völkerwelt, zu der der Knecht gesandt ist?

Insgesamt zeigt sich hinsichtlich der äußeren Struktur die deutliche Zweiteilung: Der kurze Rückblick in die Vergangenheit betrifft nur eine Tätigkeit JHWHs. Er deklariert, dass er seinen Knecht zum Erwählten gemacht hat, seinen Gefallen an ihm gefunden hat. JHWHs Knecht und Erwählter ist das Werkzeug seines Planes, der Völkerwelt die Rechtsordnung zu bringen.⁵⁹ Was der Knecht in der Vergangenheit gemacht hat, woher er kommt, wie JHWH auf ihn aufmerksam wurde, das alles interessiert nicht. Der Knecht ist nur in seiner zukünftigen Rolle nach der Beauftragung relevant.⁶⁰

Die letzten beiden Sätze der Einheit (Jes 42,4c–d) bedürfen noch kurz der Aufmerksamkeit: Mit der Präposition עַל wird ein Satz mit temporaler Funktion angefügt. Wie ist dieser zu verstehen? Wie der Knecht seinen Auftrag ausüben wird, liegt in der Zukunft. Die Zusage in Jes 42,4a.b ist auch prospektivisch ausgedrückt, doch dann kommt eine Art der Befristung: Ihm wird selbst nichts geschehen, bis er מְשַׁפֵּט gesetzt haben wird.⁶¹ Mit der PK-Form wird ausgedrückt, dass die Rechtsordnung erst zukünftig überall eintreten wird, was demnach den Verbwechsel von Jes 42,1d.3c (יָצָא) auf Jes 42,4c (שִׁים) erklärt, denn das Recht wird zuerst hinausgetragen, um dann gesetzt und durchgesetzt zu werden.⁶²

Dem Knecht ist somit von JHWH vor einem größeren Auditorium verheißen, dass er in seiner Auftragsausführung keinen Schaden erleiden wird. Mögliche Spekulationen, ob ihm unmittelbar danach etwas zustoßen wird, oder ihm etwas zustößt, wenn er sich nicht gehorsam verhält, sind Fragen, die der Text nicht stellt. Nicht „was wäre wenn“ steht im Zentrum, sondern allein die göttliche Zusage, dass dem treuen Knecht während und aufgrund seiner Aufgabe nichts zustoßt. Die göttliche Rechtsordnung, die sein Auftragsinhalt ist, sichert ihn ab.

6.1.3 Semantik: עֶבֶד „Knecht“ und der Leitbegriff מְשַׁפֵּט „Rechtsordnung“

עֶבֶד der Gottesknecht – ein besonderes Amt

Hier ist die Gelegenheit, das Lexem עֶבֶד genauer zu betrachten. Schon beim ersten Vorkommen des Begriffs „Knecht“ in Deuterocesaja, in Jes 41,8, wird deutlich, dass es nicht um Sklavenstatus geht, obwohl das Wort in den meisten Fällen Sklave, Diener, Untertan oder Vasall bedeutet.⁶³ Der Begriff impliziert immer ein strenges

⁵⁷ Vgl. Grätz, Rechtsordnung (2004), 266

⁵⁸ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 278 und Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 78–79.

⁵⁹ Vgl. zur genaueren Analyse von Jes 42,1b Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 202. Geistbegabung und Erwählung implizieren eine Beauftragung zu einer bestimmten Aufgabe und stellen nicht nur eine Würdigung ohne Konsequenzen dar. Vgl. Kim, Ambiguity (2003), 60–61.

⁶⁰ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 203 und Scharbert, Deuterocesaja (1995), 13.

⁶¹ Ohne diese syntaktische Grundlegung vgl. Beuken, mišpāt (1972), 26.

⁶² Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 279. Im Sinne von: „Recht zur Geltung bringen“; dass es als anerkannte Rechtsordnung internationale Autorität genießt.

⁶³ Riesener widmet sich in ihrer Studie der Grundbedeutung von עֶבֶד, den sie als Relationsbegriff definiert. Das Bedeutungsspektrum reicht vom niedrigen Sklaven bis zum Erwählten und Geehrten, beinhaltet eine Höflichkeitsbezeichnung einer mächtigeren, sozial höher gestellten Persönlichkeit gegenüber. Der Begriff enthält zudem immer den Aspekt der Zugehörigkeit / Abhängigkeit entweder von JHWH oder von Menschen. Mit Bezug auf Menschen steht jedoch die Abhängigkeit im Sinne eines Ausgeliefertseins im Vordergrund, die den sozialen Status mindert, z. B. Schuldklave. In diesen

Abhängigkeitsverhältnis zu einer Person in einem übergeordneten Status.⁶⁴ Im 1. GKL wird durch die Apposition „mein Erwählter“ klar herausgestellt, dass man sich von der Vorstellung eines versklavten Israeliten in Fronarbeit verabschieden muss. „Knecht“ wird beispielsweise auch verwendet, um ein besonders Patronatsverhältnis auszudrücken.⁶⁵ Das ist zwar ein klares Abhängigkeitsverhältnis, aber nicht per se ein ausbeuterisches, unterdrückerisches. Ein Knecht kann sich auf die Schutzverpflichtung seines Herrn verlassen.⁶⁶ Bisweilen bezeichnen sich Vasallen oder Beamte selbst gerne als עֶבֶד, um ihre Loyalität hervorzuheben und um dabei Wohlwollen bei Mächtigeren zu erwirken.⁶⁷

Die Knechtsfigur der GKL ist näher bestimmt: Es ist der Knecht JHWHs und sonst niemandes Knecht.⁶⁸ Das ist ein Ehrenstatus, enthält aber auch Loyalitätspflicht gegenüber JHWH.⁶⁹ Der im Buch Deuteronomium und im Deuteronomistischen Geschichtswerk häufig belegte Aspekt, ein Knecht JHWHs habe ihm vor allem kultisch zu dienen,⁷⁰ fehlt in den GKL. Die Aussagen über den עֶבֶד JHWHs in den GKL haben einen anderen Schwerpunkt.

Anhaltspunkte zu einem besseren Vorverständnis des Knechtsamts bietet Elliger im Vergleich mit dem Diener des Königs in 2 Kön 22,12: Eine bestimmte Person hat im Namen des Königs einen Auftrag zu erfüllen, der König vertraut ihm und schützt ihn. Das

Status gerät niemand freiwillig, auch nicht in eine politische Abhängigkeit als Vasall. Daneben belegen zahlreiche Stellen, dass der Begriff vor allem für einen Funktionsträger verwendet wird, für einen zu einer Aufgabe Beauftragten, die nicht allein ihm nützt. In dieser Funktion ist man im nichtreligiösen Bereich „Knecht eines Königs“, im religiösen Sprachgebrauch „עֶבֶד JHWHs“. „Knecht JHWHs“ ist zudem eine Selbstbezeichnung, die relativ häufig in Gebeten (im Buch der Psalmen) vorkommt, dabei oft in der Form „dein Knecht“. Vgl. Saebø, Individuellen (1989), 117. „Es ist gemeinsemitischer Brauch, daß der Mensch sich seinem Gott gegenüber dessen Knecht nennt.“ Baudissin, Gebrauch (1920), 1. Hierbei drückt dieser Terminus besonders die Unterwürfigkeit aus, aber auch die Angewiesenheit auf JHWH. Dieser soll dazu bewegt werden, seinen Knecht zu erhören, ihn aus der Not zu erretten. Neben einem kultischen Dienst eines Gottesknechts ist der Verkündigungsdienst im Gehorsam JHWH gegenüber oft erwähnt: David, Mose und der anonyme Knecht der GKL sind sogar dazu bestimmt, JHWHs Plan auszuführen. Die Bedeutung, geschichtliches Werkzeug JHWHs mit Verkündigungsdienst zu sein, trifft wohl auf den Knecht der Lieder am deutlichsten zu. Vgl. Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 33–46 (allgemeine Einführung), 113–128 (Sklaverei in Israel, Abhängigkeitsverhältnisse), 135–158 (königlicher Knecht), 223–232 (in Psalmen). Den besonderen traditionellen Bezug der GKL zu David, dem JHWH den Ehrentitel Knecht verleiht, hebt traditionskritisch orientiert E. Haag, Botschaft (1983), 178–180, hervor. Bereits Caspari, Lieder (1934), 192–193 listet vier Aspekte auf, was es bedeuten kann, Knecht Gottes zu sein: 1) kultischer Diener, 2) verbannt sein, 3) eine ehrenwerte, verantwortungsvolle Vertrauensaufgabe im religiösen Bereich und 4) Protektion durch Gott, auf die der Knecht stolz ist. Die Selbstbezeichnung als „Knecht JHWHs“ appelliert vor allem an die Fürsorge und den Schutz JHWHs, an seine Verantwortung für seinen Knecht. Vgl. Kaiser, Knecht (1959), 19. Baudissin, Gebrauch (1920), 2–3 bemerkte bereits, dass zunehmend „Knecht“ ab der deuteronomistischen Literatur ein spezifisch religiöser Ausdruck sei, in Bezug auf Mose und auch auf Propheten sei verstärkt auch eine Beauftragung in diesem Ehrentitel impliziert.

⁶⁴ So auch vor allem in anderen semitischen Sprachen. Vgl. Ringgren, עֶבֶד THWAT (1986), 985–987, und in der hebräischen Bibel (994). Vgl. auch Beuken, mišpāt (1972), 16.

⁶⁵ Vgl. Elliger, Deuteronomium BK (1978), 201.

⁶⁶ Das ist besonders deutlich in der Funktion Knecht des Königs. Vgl. Rütterswörden, עֶבֶד THWAT (1986), 998–999. Das schwingt in der devoten Selbstbezeichnung als Knecht mit, hier erhofft sich ein Vasall von seinem Herrn Unterstützung und Wohlwollen. Vgl. Ringgren, עֶבֶד THWAT (1986), 999–1000. Zu den Themen Ehrentitel, Zusammengehörigkeit und Schutz vgl. Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 3–4.

⁶⁷ Vgl. Ringgren, עֶבֶד THWAT (1986), 985–986 und Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 135–158.

⁶⁸ Vgl. Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 4.

⁶⁹ Vgl. Laato, Servant (1992), 55.

⁷⁰ Vgl. Zillesen, Israel (1904), 278, Ringgren, עֶבֶד THWAT (1986), 991–994, Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 184–204 und Blenkinsopp, Servant (1997), 158.

Knechtsamt hat also per se immer schon etwas mit einem konkreten Auftrag zu tun.⁷¹ Neben dieser konkreten Funktion zeichnet sich dieser Dienst durch eine große Nähe zum Auftraggeber aus. Im königlichen, politischen Bereich finden sich ebenso Hinweise, dass ein Diener eines Königs als eine Art Beamter in der Nähe der Gottheit des Königs steht. In Ägypten soll es durchaus Beamte als berichtende Gottesdiener gegeben haben.⁷² Wer also dann dezidiert Knecht einer Gottheit ist, gilt als Verkündiger und Instrument göttlicher Botschaften. Lehnt demensprechend jemand den Knecht ab, lehnt er die Gottheit ab. Ein solcher Knecht übernimmt grundsätzlich eine aktive Rolle, was sich beim Blick auf den Gottesknecht der Lieder auch zeigt.

Die deuteromesianische Knechtsfigur hat zwar hinsichtlich des engen, vertrauten Verhältnisses eines Königs mit seinem Knecht Vergleichspunkte mit der Rolle des Königs-knecht,⁷³ sie teilt zudem diesen Titel mit vielen anderen biblischen Figuren,⁷⁴ aber in den GKL bleibt die Knechtsfigur anonym und erhält eine spezifische Beauftragung.⁷⁵

Diese Anonymität des Gottesknechts ist das Programm der GKL.⁷⁶ Seine Namenlosigkeit kann ihren Grund darin haben, dass den Hörerinnen und Hörern bekannt ist, wer gemeint

⁷¹ Vgl. Elliger, Deuteromesianer BK (1978), 204. Königliche Diener kümmern sich oft das ganze Leben um das Wohlergehen des Königs und achten sogar über dessen Tod hinaus auf eine standesgemäße Bestattung. Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 226.

⁷² Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 62.

⁷³ Das enge Verhältnis zwischen Knecht und König zeigt sich beispielsweise darin, dass der Knecht in engste Familienangelegenheiten einbezogen ist. Er nimmt in allen Belangen Anteil am Leben des Königs. Vgl. Rütterswörden, עֶבֶד THWAT (1986), 998–999. Schon Volz, Jesaja II (1932), 152 bringt den Titel „Knecht“ mit dem Hofleben in Verbindung: Knecht als Günstling und Vertrauter des Königs. Riesener belegt jedoch eindrucksvoll, dass sich hinter der Rolle königlicher Knecht innerhalb des Alten Testaments – am häufigsten begegnet der Terminus im deuteronomistischen Geschichtswerk – auch verschiedene Aufgaben verbergen, so dass nicht eindeutig der Gottesknecht der Lieder als königlichen Knecht bestimmt werden kann. Vgl. Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 135–158. Eine Parallele von Jes 42,1–4 zur achämenidischen Königsideologie sieht Grätz, Rechtsordnung (2004), 271–277. Dabei ist ein achämenidischer Herrscher Geschöpf der Gottheit mit einem besonderen Auftrag, der darin besteht, eine göttliche Weltordnung durchzusetzen. Persische Herrscher verstanden sich anscheinend eher als Beauftragte einer Gottheit denn als deren Söhne. Grätz findet, dass erst diese Königsideologie den Weg zur Universalität der göttlichen Rechtsordnung und des Monotheismus gebahnt habe. Im gesamten Buch Jesaja sieht zudem Kennedy in einer semantischen Analyse zum Vorkommen des Begriffs עֶבֶד deutliche Hinweise darauf, dass der Knecht kein König ist, wohl aber der Knecht des Königs JHWH (Jes 20,3; 41,21; 43,15 und 52,7). Vgl. Kennedy, Source (2009), 184–185.

⁷⁴ Als Knecht JHWHs werden folgende alttestamentliche Figuren betitelt (in kanonischer Reihenfolge): indirekt Isaak (Gen 24,14); Abraham (Gen 26,24); Jakob (Ex 28,25; 37,25), die drei Erzväter zusammen (Ex 32,13; Dtn 9,27), Mose (z. B. Ex 14,31; Dtn 34,5; Jos 1,1.2.7.13.15; 8,31.33; 11,12.15; 2 Kön 18,12; 21,8; 1 Chr 6,34; 2 Chr 24,6.9; Neh 1,7; 10,30; Mal 3,22), Kaleb (Num 14,24); in Dtn 32 scheint das ganze Volk als Diener JHWHs erwähnt zu sein; Josua (Jos 24,29; Ri 2,8); David (beispielsweise 2 Sam 3,18; 7,5.8.26; 1 Kön 8,66; 11,13.32; 2 Kön 8,19; 19,34; 20,6; 1 Chr 17,4.7.24; 2 Chr 6,17.42; Jer 33,21–22); Elija 2 Kön 9,36; 10,10; Jesaja (Jes 20,3); Eljakom (Jes 22,20); Serubabel (Hag 2,24); Ijob (Ijob 1,8; 2,3; 42,7–8); Hiskija (2 Chr 32,16). Am häufigsten wird Mose als JHWHs Knecht tituliert mit dem Aspekt, dass er gerade in dieser Funktion auch nach Num 12,7f würdig ist, das Volk vor Gott zu repräsentieren und Gott vor dem Volk; er ist der Knecht, der direkten Kontakt mit JHWH hat. Besonders interessant: In der JHWH-Rede Jer 27,6; 43,10 gilt Nebukadnezar als „mein Knecht“, da er als der menschliche Vollzieher des göttlichen Strafgerichts fungiert. Vgl. Orłinsky, Servant (1977), 7–8. Kyros hingegen erhält nie diesen Titel. Vgl. auch Poulsen, God (2014), 97.

⁷⁵ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 169 betont auf Basis von Jes 49,3bR, dass ein rein prophetisches Verständnis des Knechtsamts bei den GKL nicht vorliege, denn einen Propheten habe JHWH noch nicht als Instrument seiner Verherrlichung erwählt.

⁷⁶ Caspari, Lieder (1934), 193 bewertet die Namenlosigkeit als „Schwierigkeit“ für den Leser / die Leserin.

ist,⁷⁷ oder aber der Fokus liegt nicht auf seiner Identität, sondern auf seiner Funktion.⁷⁸ Für den Gottesknecht in Jes 40–55 gibt es keine eindeutige Parallele im Alten Testament. Vorab sei auch erwähnt, dass an dieser Stelle der Studie der Schwerpunkt auf der Darstellung des Knechts in der Textgruppe GKL liegt, die Verhältnisbestimmung zu Texten der Knechtsfigur, die eindeutig als Israel respektive Jakob bezeichnet wird, erfolgt unter Punkt 7.3.

Aufgrund der in Jes 42,1–4 deutlich ausführlicheren Beschreibung des Auftrags und der erwarteten Auftragsausführung steht auch weniger eine Definition des Abhängigkeitsverhältnisses oder eine klare Identifizierung der Figur und ihrer Herkunft im Vordergrund, sondern die Funktionen des Knechts. Dennoch kann der Begriff עֶבֶד in den GKL als ein Titel, eine besondere Amtsbezeichnung gelten, die inhaltlich nicht von vornherein festgelegt ist: Es gibt keine generelle Profilbeschreibung des Amtes „Knecht JHWH“, sondern die Funktionen des Knechts werden in den GKL selbst genannt.

Die Hauptfunktion des Gottesknechts wird mehrfach in diesem 1. GKL erwähnt: Er ist beauftragt, מְשַׁפֵּט zu den Nationen hinaus zu bringen und dort zu setzen (Jes 42,1d.3c.4c). JHWH selbst setzt ihn dazu ein, befähigt ihn durch die Geistgabe und präsentiert die Knechtsaufgabe vor Zeugen.

Die Form der Präsentation der Aufgabe, Rechtsordnung zu etablieren, könnte wiederum zunächst zu der Annahme veranlassen, der Gottesknecht sei mit einem königlichen Amtsträger zu vergleichen. Schließlich ist es in der altorientalischen Königsideologie die Aufgabe des Königs, für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen und eine göttliche Ordnung aufrechtzuerhalten.⁷⁹ Entscheidend ist aber, dass JHWH besonders in Vers 2 erläutert, wie der Knecht seinen Auftrag ausführen wird. JHWH steht hinter seinem Knecht als Auftraggeber. Somit kann vom Tun des Knechts auf göttliches Handeln rückgeschlossen werden. Der Knecht repräsentiert göttliches Wirken. Um dieses Wirken genauer zu beschreiben, muss der mit der Tätigkeit des Knechts untrennbar verbundene Terminus מְשַׁפֵּט miteinbezogen werden.⁸⁰ Der göttliche Auftrag, der durch Jes 42,1c „ich habe meinen Geist auf ihn gegeben“, klar feststeht, lautet Rechtsordnung hinauszutragen und Recht zu setzen (Jes 42,3c.4c). Zur Erwählung passt zudem auch die Berufung von Mutterleib an aus dem 2. GKL (Jes 49,1c.d), sowie eine gewisse militärisch-herrschaftliche Metaphorik

⁷⁷ Vgl. Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 50.

⁷⁸ So vor allem sehr deutlich Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 78.

⁷⁹ So teils schon Duhm, *Jesaia HK* (1902), 278. Nur Saul und Mose werden auch als JHWHs Auserwählte bezeichnet. Vgl. vor allem Kaiser, *Knecht* (1959), 15–26. Vgl. auch Engnell, *Studies* (1967), 76–77 und Poulsen, *God* (2014), 98, der allerdings noch David nach 1 Chr 28,4 als Erwählter (Verb wa-PK) und Knecht erwähnt. Lindblom, *Servant Songs* (1951), 8 löst es ganz geschickt: Die Figur des Gottesknechts hat Spuren eines Propheten und eines Königs. Ebenso schreibt Fohrer, *Buch Jesaja ZBK* (1964), 48 von einer Beauftragung eines charismatisch Begabten. Zu beachten ist ferner, dass der Übergang von einem rein königlichen Knecht zum Messias sehr fließend ist, da vielfach Jes 11 in der Interpretation als Vergleichstext herangezogen wird. Vgl. z. B. Grimm, *Deuterjesaja* (1990), 135. Die Aufgabe, die Inseln in die Rechtsordnung JHWHs zu unterweisen, wie es in Jes 42,4d ausgedrückt ist, zeigt jedoch sehr deutlich, dass es um mehr geht als um eine gerechte Königsherrschaft. Anders sieht es Grätz, *Botschaft* (2004), 186–188, der altpersische Inschriften als Vergleich heranzieht: Diese bezeugen eine Königsideologie, in der eine Schöpfergottheit einen König erschafft, der auch für Recht sorgen soll; und hier soll der König auch über andere Länder herrschen. Ringgren, *Komposition* (1977), 371–372 sieht auch das 2. GKL im Kontext von Königsideologie, für ihn fungiert hier Israel wie ein königlicher Knecht. Irsigler, *Gott* (2017), 75 beobachtet eine Entwicklung: Während das 1. und 2. GKL noch stark von der altorientalischen Königsideologie beeinflusst ist, trifft das für das 3. und 4. GKL nicht mehr zu. Im 4. GKL wird rückblickend das Wirken des Gottesknechts sogar als bewusst gegensätzlich zu einem König beschrieben.

⁸⁰ Vgl. Riesener, *Stamm עֶבֶד* (1979), 242–244.

in Jes 49,2, die bei der formkritischen Analyse des 2. GKLs noch erläutert wird.⁸¹ Der namenlose Knecht der GKL im Buch Deuterocesaja übernimmt Funktionen, die vorexilisch Aufgaben des Königs gewesen waren.⁸² Doch das führt nicht automatisch dazu, dass der Knecht JHWHs mit einem König vergleichbar ist. Vielmehr konzentrieren die ersten beiden GKL die königlichen Funktionen auf den Gottesknecht. Es bedarf keines Königs mehr, weil sich JHWHs Herrschaft sich ohne Königsvermittlung realisieren soll.⁸³ Daher ist auch davon abzuraten, hinter der Szene des 1. GKLs eine Inthronisation zu vermuten.⁸⁴ Der Autor kennt königliche Funktionen und Inthronisationsvorgänge, er greift möglicherweise auf sie zurück, um eine ganz neue Rolle einzuführen: den Knecht JHWHs, der sich seiner Beziehung zu JHWH vergewissert, gehorsam und zuverlässig ist und wahrhaft die Rechtsordnung Gottes verkündet, ansonsten aber auf ausschweifende Inszenierung der Macht verzichtet. Der Gottesknecht übernimmt funktional das Erbe des Königs, und damit gelingt – nebenbei erwähnt – die Universalisierung der königlichen Funktion. Der Gottesknecht ist in der Ausübung seines Amtes nicht auf ein begrenztes Herrschaftsgebiet festgelegt, sondern seine Beauftragung führt ihn zu den Inseln und den Nationen in der Ferne, zum Ende der Erde (Jes 42,4; 49,1.6). Der Gottesknecht übt allerdings deutlicher als königliche Aufgaben prophetische Funktionen aus, das prophetische Amt gewinnt in der Phase der Entstehung Deuterocesajas an Bedeutung.⁸⁵ Anderer Ansicht ist Kaiser, der den Gottesknecht der Lieder dezidiert als königlichen Knecht verstehen möchte und sich dabei vorzugsweise auf Jes 42,1–4 beruft, da er dort Parallelen zu einer königlichen Inthronisation findet.⁸⁶ Die Rolle „Gottesknecht“ ist in Deuterocesaja allerdings besonders, das werden die anderen GKL noch zeigen. Die weiteren GKL vervollständigen das Bild des Gottesknechts, bei den dortigen Formanalysen seien die hier dargestellten Inhalte vorausgesetzt. Für alle Lieder gilt, dass der Titel Knecht vor allem die enge Beziehung zwischen Knechtsgestalt (unabhängig davon, ob individuell oder kollektiv verstanden) und JHWH ausdrückt.⁸⁷ Zentral ist die Verantwortung der literarischen Knechtsfigur der beschriebenen Aufgaben gegenüber, das zeichnet ihn aus und exponiert ihn und damit auch die von ihm handelnden Texte.⁸⁸

טַפִּילִיִּם göttliche Rechtsordnung

Das Leitwort⁸⁹ der Texteinheit kommt in Jes 42,1–4 indeterminiert vor.⁹⁰ Die Spannbreite seiner Bedeutung reicht von Gesetz,⁹¹ Recht, Rechtsanspruch, Entschluss,

⁸¹ Vgl. auch schon Engnell, *Songs* (1948), 69. Er verweist auf einen von Ebeling übersetzten und veröffentlichten babylonischen Text, der von Marduk erzählt, seine Lippe gleiche einem Skorpion und seine Zunge einem Schriftstein. Vgl. Ebeling, *Tod* (1931), 32.

⁸² Die vorexilische Königsfunktion basiert auf einer allgemein altorientalischen Königsideologie. Vgl. z. B. Engnell, *Songs* (1948), 54.

⁸³ Vgl. Jes 52,7 wie auch van Oorschot, *Babel* (1993), 185–186.

⁸⁴ So aber z. B. Rad, *Theologie II* (1987), 261 und Steck, *Aspekt* (1992), 4–6.

⁸⁵ Vgl. Rad, *Theologie II* (1987), 267.

⁸⁶ Vgl. Kaiser, *Knecht* (1959), 15–18.

⁸⁷ Vgl. Laato, *Servant* (1992), 55.

⁸⁸ Vgl. Caspari, *Lieder* (1934), 193–194.

⁸⁹ Für Jeremias, *טַפִּילִיִּם* (1972), 31 ist er sogar der Zentralbegriff.

⁹⁰ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja BK* (1978), 205.

⁹¹ So vor allem Lindblom, *Servant Songs* (1951), 16.

Rechtsentscheid,⁹² Rechtsurteil⁹³ zu Religion,⁹⁴ Wahrheit⁹⁵ und auch Gnade.⁹⁶ Ausgedrückt wird damit ebenso die Sammlung von diversen Rechtsprechungen, die dann eine Rechtsordnung bilden.⁹⁷ מִשְׁפָּט nur auf einen rein juristischen Kontext zu begrenzen, wird der pluralen Verwendung des Begriffs im Alten Testament nicht gerecht.⁹⁸ Für Duhm ist es der „Inbegriff der heilsamen Institutionen des Jahwevolkes“⁹⁹. Das Nomen ist ein Derivat des Verbs שָׁפַט, das „richten“, aber auch „retten“ bedeuten kann. Dahinter steht die theologische Vorstellung, dass Gott die Welt nicht ohne eine Ordnung lässt, die zu einem gelingenden Leben führt. Es geht um eine Ordnung, die rettet.¹⁰⁰ Diese kann spätestens nach der Wende zum Monotheismus nur der einzige Weltherrscher, JHWH, geben.¹⁰¹ מִשְׁפָּט gilt als eine Art Regelwerk, das den Menschen ermöglicht, ein geregeltes und gelingendes Leben zu führen.¹⁰² מִשְׁפָּט bezeichnet darüber hinaus auch „Urteil“, und das greift vor allem van Beuken in seinem Artikel über מִשְׁפָּט auf. Das Hinaustragen von מִשְׁפָּט käme dann der öffentlichen Bekanntmachung eines Urteils gleich. Es geht um ein Urteil, das gefällt wird, um einen Zustand der Gerechtigkeit wiederherzustellen.¹⁰³ Im prophetischen und weisheitlichen Kontext ist besonders die Verbindung von מִשְׁפָּט und צְדָקָה auffallend; allerdings taucht in den GKL מִשְׁפָּט häufiger als צְדָקָה auf. Unter מִשְׁפָּט nur eine „konkrete Rechtsetzung und Rechtssprechung zu verstehen“¹⁰⁴, greift daher hinsichtlich der GKL zu kurz. Bei Protojesaja zeigt sich, dass diese Lexeme vor allem Tatbegriffe sind, also von Menschen realisiert werden sollen (besonders Jes 1,17).¹⁰⁵ In einer späteren Ergänzung Protojesajas taucht daher auch in Jes 28,26 zum ersten Mal das Erfordernis bzw. das Bedürfnis auf, Menschen in rechtes Tun zu unterweisen (יָרָה). Gemäß Jes 42,4d warten die Inseln auf die Unterweisung in מִשְׁפָּט, dementsprechend sollte klar sein, dass der Knecht nicht seine eigene Form von מִשְׁפָּט

⁹² So vor allem Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 226. Auch Begrich, Studien (1938), 161–164 ist der Ansicht, dass es um eine Art Urteilsverkündung geht.

⁹³ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 79.

⁹⁴ Die (wahre) Religion: Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 440, Budde, Ebed-Jahwe-Lieder (1900), 26, Marti, Jesaja KHC (1900), 286, Volz, Jesaja II (1932), 153 und Fischer, Das Buch Isaias (1939), 51. Zur Übersicht vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 205–206.

⁹⁵ Vgl. Rad, Theologie II (1987), 261, aber auch im Sinne der rechten Religion. Staerk, Ebed Jahwe-Lieder (1913), 60 spricht von der wahren göttlichen Lebensordnung.

⁹⁶ Vgl. Riesener, Stamm עֶבֶד (1979), 244. Allgemein und pauschal äußert sich zur Bedeutungsvielfalt Scharbert, Deuterjesaja (1995), 15. Etwas ausführlicher referiert die Bedeutungsnuancen gerade im 1. GKL Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 64–65.

⁹⁷ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 201. In diese Richtung, allerdings eher von Jes 40,12–17 ausgehend, deutet auch Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 64 den Begriff: Es sind die Entscheide, die anzeigen, welchen Weg das göttliche Heil nimmt.

⁹⁸ Vgl. Jeremias, מִשְׁפָּט (1972), 32 und 39. Er begründet unter anderem diese Breite der Begriffserklärung mit der Parallelstellung zu Tora in Vers 4. Vgl. auch Scharbert, Deuterjesaja (1995), 15.

⁹⁹ Duhm, Jesaja HK (1902), 278.

¹⁰⁰ Sellin, Lösung (1937), 188 möchte es vor allem im Sinne von Gottesordnung und Gottesherrschaft verstehen.

¹⁰¹ Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 206–207.

¹⁰² Vgl. teils Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 205–206 und 217 und die Studie von Niehr, Herrschen (1986).

¹⁰³ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 4–8 und 23.

¹⁰⁴ Spieckermann, Recht (2001), 120. Er erwähnt zudem, dass Ps 89,15 zufolge Recht und Gerechtigkeit die Stützen des Thrones JHWHs sind (122). Das stützt die herausragende Aufgabe des Gottesknechts.

¹⁰⁵ Poulsen, God (2014), 99–100 fand heraus, dass in etwa 30 Fällen מִשְׁפָּט in Deuterjesaja die Bedeutung Gerechtigkeit suggeriert. Er ist allerdings der Auffassung, dass unbedingt Jes 40,27 bei der Auslegung von Jes 42,1–4 zu berücksichtigen sei: JHWH antworte in Jes 42,1–4 auf den Vorwurf Israels „mein Recht entgeht meinem Gott“ (40,27). Dass Recht und Gerechtigkeit in Jes 42,1–4 synonym zu deuten sind vgl. schon Spieckermann, Recht (2001), 132.

hinausträgt und setzt, sondern den Inseln und Nationen hilft, nach JHWHs Maßstäben recht zu handeln.¹⁰⁶

Berges hat in seinem Kommentar darauf verwiesen, dass es in Kapitel 41 konkret um einen Rechtsentscheid JHWHs über den Anspruch auf Göttlichkeit geht. Doch er fixiert den Begriff **מִשְׁפָּט** auch über Jes 41 hinaus auf seine Bedeutung als den für JHWH positiven Rechtsentscheid im Rechtsstreit mit den Gottheiten der Völkerwelt. Der Knecht würde sich zu den Inseln gesandt wissen, um ihnen den Rechtsentscheid bringen, der Berges zufolge die Bedeutungslosigkeit und ferner die Nicht-Existenz anderer Gottheiten und den alleinigen Anspruch JHWHs auf wahre Göttlichkeit zum Inhalt hat.¹⁰⁷ Der Schritt zur Bedeutungsnuance „Wahrheit“ im Sinne der wahren Religion bzw. religiöser Wahrheit, wäre dann nicht mehr weit.¹⁰⁸ Eine Heil und Gerechtigkeit schaffende Rechtsordnung kämpft aber nicht nur für Wahrheit und gegen andere Gottheiten.

Während Berges den Bezug vom vorderen Kapitel Jes 41 herstellt, bringt Elliger Jes 42,1d in Verbindung mit Jes 48,20: Wenn die Erlösung bis an die Enden der Erde gelangen soll, dann handele es sich bei **מִשְׁפָּט** als Rechtsentscheid, den der Knecht hinaustragen und setzen soll, um einen Rechtsentscheid „von weltgeschichtlicher Bedeutung“¹⁰⁹, was einerseits recht allgemein ist, andererseits von Elliger auch sehr eng auf die Neuordnung der Welt durch die persischen politisch-militärischen Aktionen begrenzt wird, obwohl nicht zweifelsfrei festzustellen ist, ob sich die GKL überhaupt noch mit dem Kyros-Siegeszug beschäftigen.¹¹⁰

Jeremias will einen Bedeutungswandel des Begriffs innerhalb seines dreimaligen Vorkommens in der Texteinheit Jes 42,1–4 bemerkt haben: **מִשְׁפָּט** in Vers 1 als königliche Herrschaft des Knechts,¹¹¹ in Vers 3 als prophetisch verkündigte Begnadigung Israels¹¹² und in Vers 4 als heilvolle Willenskundgebung JHWHs für die Welt.¹¹³

Für das angemessene Verstehen des Begriffs scheint hilfreich zu sein, den unmittelbaren Kontext deutlicher miteinzubeziehen. Das sorgsame, leise, aufrichtende und erbauende Vorgehen des Knechts (Jes 42,2–3) sollte eng mit seinem Auftragsinhalt, **מִשְׁפָּט** zu bringen und zu setzen, verbunden werden.¹¹⁴ Und hier regen sich Zweifel, ob **מִשְׁפָּט** wirklich Rechtsentscheid und im Konkreten den Entscheid, nur JHWH habe den legitimen Anspruch auf Göttlichkeit, oder eine neue Herrschaftsordnung, sei durch Kyros oder den Knecht, meint. Beides wäre auf laute, öffentliche Verkündigung angewiesen. Dem Autor der GKL ist aber wohl kaum eine derartige Hybris zu unterstellen, dass die Personen hinter der Bildebene des geknickten Rohrs und des verglimmenden Dochtes die Völker wären, die als geknickt und verlöschend bezeichnet werden, nur weil sie falschen, machtlosen Gottheiten anhängen.¹¹⁵

¹⁰⁶ Vgl. Niehr, Herrschen (1986), 187–201 und vor allem 214. Mit Duhm, Jesaja HK (1902), 278 von aktiver Missionierung zu sprechen, ist unpassend. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 81 hingegen wird auf der richtigen Spur sein: Er deutet das Warten der Völker als ein gespanntes Sehnen nach Rettung und Hilfe.

¹⁰⁷ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 226–227 und Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 79–80.

¹⁰⁸ Vgl. teils Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 206.

¹⁰⁹ Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 207.

¹¹⁰ Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK, 207.

¹¹¹ Vgl. Jeremias, **מִשְׁפָּט** (1972), 35.

¹¹² Vgl. Jeremias, **מִשְׁפָּט** (1972), 37.

¹¹³ Vgl. Jeremias, **מִשְׁפָּט** (1972), 38 und 39.

¹¹⁴ Besonders deutlich herausgestellt von Riesener, Stamm **עַבְד** (1979), 244.

¹¹⁵ Beuken, *mišpāt* (1972), 25 stellt fest, dass es einer genauen Identifikation gar nicht bedarf, wobei er überhaupt nur eine kollektive Identifizierung mit dem exilierten Israel oder den andern Völkern

Das Verhalten des Knechts hängt mit der Wirkung und der Bedeutung von **טִפְּסָם** zusammen. JHWHs **טִפְּסָם** lässt niemanden schreien, dafür gibt es keinen Grund. Vor allem sorgt **טִפְּסָם** dafür, dass am Boden liegende Menschen aufgerichtet werden, hilft vor allem den Schwachen zu ihrem Recht.¹¹⁶ Es ist dieser Aspekt von **טִפְּסָם**, der innerhalb des 1. GKLs in der Metapher, dass der Knecht das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht verlöscht, ausgedrückt wird.¹¹⁷ Was der Knecht hinausträgt, ist als Rechtsordnung zu verstehen, an der sich Menschen ausrichten und orientieren können, gerade um der Schwachen und Bedrückten willen; Ziel und Inhalt der Rechtsordnung müsste Heil für alle sein.¹¹⁸

In seiner Studie zum Verb **טִפַּשׁ** widmet sich Niehr ausführlich der Entwicklung des Begriffs und seiner Derivate. Seine literarkritische Sicht auf das 1. GKL wird hier zwar nicht geteilt,¹¹⁹ doch zeichnet er eine begriffs- und literaturgeschichtliche Entwicklung nach, die im akkadischen *mēšarum* seinen Ausgang nimmt und auch in Jes 42,1–4 hinter **טִפְּסָם** die Bedeutung Rechtsordnung verortet.¹²⁰

Das Ringen um ein angemessenes Verständnis von **טִפְּסָם** ist im vorliegenden Zusammenhang auch mit der Frage nach der Identität des Knechts verwoben. Sollte der Knecht hier mit Israel identisch sein, ähnlich wie Jes 41,8.9, dann ist der konkrete Rechtsentscheid über JHWHs Göttlichkeit verständlich. Dann ist Israel in Amt und Funktion gestellt, allen anderen Völkern diesen Entscheid zu bringen. Verbirgt sich hinter der Knechtsfigur ein Individuum,¹²¹ ist das weniger deutlich, und die Variante „Rechtsordnung“, im Sinne einer lebensdienlichen Ordnung, die Gerechtigkeit erwirkt, vor allem das Recht der Schwachen wahrt und schützt, gewinnt an Plausibilität. Die literarkritische Einführung in diese Studie hat gezeigt, dass sich Jes 42,1–4 deutlich von Jes 41,8–9 unterscheidet. Somit erscheint für Jes 42,1–4 überzeugender, dass diese Knechtsfigur den Nationen die heilbringende Rechtsordnung JHWHs überbringt.

Daraus ergibt sich die Frage, ob der Gottesknecht dann auch Israel **טִפְּסָם** bringt oder nur den Nationen. Mit dieser Frage beschäftigt sich vor allem ein Artikel von Beuken. Dazu blickt er auf die vorherigen Kapitel Jes 40 und 41 und die dortige Verwendung von **טִפְּסָם** zurück. In Jes 40,12–31 wird zunächst deutlich gemacht, dass JHWH über den Verlauf der Weltgeschichte entscheidet. In dieser Souveränität sieht sich JHWH Vers 27 zufolge jedoch mit dem Vorwurf seines Volkes konfrontiert: Israel fühlt sich von den

annimmt. Denn es zeige sich, dass die Macht der Nationen Satz für Satz von Jes 40 über 41 bis zu Jes 42,1–4 zerfällt.

¹¹⁶ Vgl. Fischer, Tora (1995), 83, allerdings mit der Einschränkung, dass diese Interpretation nichts mit der Personifizierung der Knechtsgestalt als Bund (42,6) zu tun hat. Beuken, *mišpāt* (1972), 21–22 bringt einen Aspekt aus Jes 41 ins Spiel. In Vers 17 sind die Elenden und Armen genannt, denen sich JHWH zuwendet. Damit könnte man diese Bedeutung von **טִפְּסָם** in den Anfangskapiteln von Deuterjesaja forcieren. Vgl. auch Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 51.

¹¹⁷ Vgl. Scharbert, *Deuterjesaja* (1995), 14 und auch Bruggemann, *Isaiah* (1998), 42. Bruggemann betont, dass dieses Tun des Knechts bewusst als Gegensatz zur Gewalttätigkeit der babylonischen Macht formuliert worden sei.

¹¹⁸ Vgl. Ruppert, Heil (1994), 142. Poulsen, *God* (2014), 101 deutet immerhin an, dass es nicht klar ist, ob der Knecht hier wirklich als einer auftritt, der Rechtsentscheide proklamiert. Auch Grätz, *Botschaft* (2004), 188 entscheidet sich dafür, dass kein konkreter Rechtsentscheid gemeint ist, sondern eine Ordnung göttlichen Rechts.

¹¹⁹ Er behauptet beispielsweise, Satz 42,4d sei eine sekundäre Anfügung. Vgl. Niehr, *Herrschen* (1986), 253 und 255.

¹²⁰ Vgl. Niehr, *Herrschen* (1986), 255–256.

¹²¹ Für Elliger, *Deuterjesaja BK* (1978), 204 ist das der ausschlaggebende Grund, im Knecht der Lieder eine Einzelperson und nicht Israel zu verorten.

Entscheidungen JHWHs¹²² ausgeschlossen und um sein Recht, an diesen Entscheidungen als erwähltes Volk einbezogen zu sein, betrogen. In Jes 40,27 geht es mutmaßlich aber in Anbetracht des historischen Kontextes um mehr: Israel fühlt sich von seinem Gott in der andauernden Existenz in der Fremde von JHWH im Stich gelassen. Die Klage ist allerdings bereits relativiert durch das vorangehende Plädoyer JHWHs, dass er allein in seiner Schöpfung mächtig sei, er sogar Vers 26 zufolge der Schöpfer der Astralgottheiten sei. Diese literarische Machtentfaltung JHWHs dient primär dazu, Israel davon zu überzeugen, sich nicht an die Mächtigen und weltlichen Richter (Vers 25) zu halten, sondern an JHWH.¹²³ JHWH präsentiert eine gerechte Weltordnung, auf die Israel sich einlassen und nicht klagen soll, daraus herausgefallen zu sein. Diese gerechte Weltordnung ist der Kernbegriff aller GKL.

Die Herausforderung der prophetischen Schrift ist nach diesem Auftakt jedoch, in den folgenden Texten Israels Vertrauen in JHWH und seiner Geschichtslenkung zum Wohl Israels zurückzugewinnen. Das mag bedeuten, Einblick in diese Ordnung JHWHs zu erhalten. Dazu passt der Knechtsauftrag in Jes 42,1d.3c.4c, doch der Knecht bringt nicht Israel, sondern den Nationen מְשַׁפָּט. Dafür findet aber Beuken eine nachvollziehbare Erklärung. JHWH steht über den Gottheiten der anderen Nationen. JHWH greift in den Lauf der Geschichte ein, setzt weltpolitische Veränderungen in Gang. In Jes 41 rückt das Motiv, dass JHWH alles für sein Volk Israel tut, in den Vordergrund. Dass es sich in Jes 41 um einen Rechtsstreit handelt, für den man vor Gericht treten muss, wird explizit erst in Jes 41,21 verraten, denn dort steht das Lexem רִיב. In diesem Rechtsstreit geht es eben besonders darum, JHWH als den einzigen Herrn der Geschichte zu präsentieren, und die Nichtigkeit der anderen Gottheiten zu entlarven. Beuken hört in Jes 41 eher den prophetischen Mahner reden, der nicht nur Israel klar macht, wer der Souverän der Geschichte ist, sondern auch allen anderen Nationen. Dann könnte Jes 41,1 auch als die Aufforderung an die Völkerwelt, sich der Rechtsordnung JHWHs zu nähern, interpretiert werden, denn seine neue Ordnung betrifft alle. Die Verse Jes 41,15–20 lassen nicht unerwähnt, dass göttliche Intervention für Israel und für alle, die sich der Rechtsordnung JHWHs annähern, für Arme und Schwache Heil bringt, für die Feinde Israels, die vermeintlich Mächtigen der Welt aber Vernichtung.¹²⁴ Das Wirken der Rechtsordnung JHWHs geht über die Grenzen Israels hinaus. Israel wird in Jes 41 über diese universale Dimension informiert. Das מְשַׁפָּט-Konzept JHWHs lässt sich nur mit den Nationen realisieren, weil die Geschichte Israels mit der Weltgeschichte verflochten ist.¹²⁵ Damit wäre Israel in die Tätigkeit des Knechts, den Nationen מְשַׁפָּט zu bringen, inbegriffen.¹²⁶ Bei Beuken ist nicht zweifelsfrei herauszulesen, wen er hinter dem Gottesknecht vermutet, da er von Jes 40 aus kommend festgestellt hat, dass Israel selbst die Einsicht und das richtige Verstehen von JHWHs מְשַׁפָּט fehlt. Und das ist das Ziel der Aufzählung aller Machterweise: Israel und die ganze Welt sollen erkennen, dass JHWH allein alles regelt, richtet und regiert,¹²⁷ was wiederum auf die Bedeutungspluralität der Verbwurzel שַׁפַּט verweist.¹²⁸

¹²² Hier ist מְשַׁפָּט am ehesten verständlich als „Gang der Entscheidung“, „Geschichtsverlauf“ im Unterschied zu Jes 40,27, wo der Begriff eher das „Recht des Einzelnen“ bezeichnet. Vgl. Übersicht bei Niehr, Herrschen (1986), 257.

¹²³ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 8–11.

¹²⁴ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 18.

¹²⁵ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 13–15.

¹²⁶ Vgl. Franke, Israel (1999), 280.

¹²⁷ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 15–20.

¹²⁸ Vgl. Niehr, Herrschen (1986), 396–400.

Die Frage, warum Jes 42,1–4 nicht explizit Israel als Adressaten der göttlichen Rechtsordnung nennt, ist mit Verweis auf Berges und Beuken kein rein textinternes Thema. Eine Rolle spielte auch eine These von Jeremias, der von einer Entwicklung des Begriffs **מִשְׁפָּט** innerhalb dieser vier Verse ausgeht: Vers 3 ist für ihn „prophetische Heilsverkündigung des Knechts an Israel.“¹²⁹ Da Satz 42,3c im Prädikat identisch ist mit Satz 42,1d, ist nicht davon auszugehen, dass es sich in Vers 3 um eine Israel interne Angelegenheit handelt. Im Fokus steht eher der Knecht, der in Treue gegenüber seinem Auftrag und **מִשְׁפָּט** seine Aufgabe ausführt. Die Richtung „zu den Nationen“ ist implizit durch die Parallelisierung zu Jes 42,1d ausgedrückt. Es liegt näher, von der Auftragsausübung des Knechts auf die Bedeutung von **מִשְׁפָּט** zu schließen und dahinter JHWHs Rechtsordnung zu sehen, die gerade die Schwachen aufrichten will und scheinbar Nutzloses nicht auslöscht.¹³⁰ Und Schwache gibt es nicht nur in der Gruppe Israel.¹³¹ Daher ist es nachvollziehbar, dass sich JHWHs **מִשְׁפָּט** auch zum Heil und Wohl anderer außerhalb Israels ausdehnt. Dennoch: Israel wird nicht ausdrücklich erwähnt, es muss sich folglich als Teil der Völkerwelt verstehen.¹³² Jeder Versuch, eine Ausrichtung des Knechts zuerst an Israel und als „letzte[s] Ziel“¹³³ an die anderen Nationen entdecken zu wollen, ist nur eine Konstruktion, die den einmaligen Status Israels aufrechterhalten will, der in Jes 41,8–9 ausgedrückt ist, nicht aber in Jes 42,1–4.¹³⁴

מִשְׁפָּט hinaustragen (**יצא**), setzen (**שים**)

Nachdem versucht wurde, Position zur möglichen Bedeutung von **מִשְׁפָּט** im Verhältnis zum beschriebenen Verhalten des Knechts bei der Auftragsausführung zu beziehen, sollte noch ergänzt werden, worin der Unterschied zwischen **מִשְׁפָּט** „hinaustragen“ (**יצא** Jes 42,1d.3c) und „setzen“¹³⁵ / „aufrichten“¹³⁶ (**שים** Jes 42,4c) liegen könnte. Elliger hat diesen Unterschied nivelliert,¹³⁷ doch wird der Autor wohl bewusst am Ende der Einheit in Vers 4 ein anderes Verb verwendet haben. Berges erörtert, dass bereits **יצא מִשְׁפָּט** „hinaustragen“ die Durchsetzung des Rechts – bei ihm als Rechtsentscheid – impliziert, und die Verkündigung von **מִשְׁפָּט** nicht vordergründig die Aufgabe des Knechtes darstellt. Er weist darauf hin, dass das Verb **יצא** im Hifil-Stamm vor allem in den Exoduserzählungen verwendet wird: Mose führt sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägyptens hinaus. Ob

¹²⁹ Jeremias, **מִשְׁפָּט** (1972), 37.

¹³⁰ Oft wird damit nur die Tora als „Lebensrecht der Schwachen“ angesehen. Fischer, Tora (1995), 86. Für Weiteres vgl. Seiten 82–89. Es spricht vermutlich nichts dagegen, auch im Begriff **מִשְׁפָּט** gerade in diesem Kontext mit Jes 42,2–3 das Lebensrecht der Schwachen und eine in Gott verankerte gerechte, solidarische Ordnung der Menschen darunter zu verstehen. Lindblom, Servant Songs (1951), 16–17 zufolge gibt es keinen Unterschied zwischen Tora und **מִשְׁפָּט**.

¹³¹ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 51 und Johnston, Vision (1994), 34. Beide deuten das an, sehen es aber noch nicht in einem heilsuniversalistischen Kontext. Anders vgl. Smart, History (1966), 84.

¹³² Marti, Jesaja KHC (1900), 286 sagt eindeutig, dass von keiner Aufgabe an / unter Israel die Rede ist. Vgl. ebenso Ruppert, Heil (1994), 143 und auch Smillie, Isaiah (2005), 58. Ganz anders in seinem Urteil nach der Auseinandersetzung mit Jeremias und Elliger sieht Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 65–66 in Jes 42,2–3 eine Israel hervorhebende Aufgabe des Knechts verortet. Die Vertreter dieser These begründen diese vor allem mit der Metapher des Dochts und des Rohrs. Allerdings hängen diese Aussagen eng mit Vers 4 und dem erwarteten Ergehen des Knechts zusammen und sind nicht automatisch auf Israel zu beziehen. Festzuhalten ist, dass der Knecht die Rechtsordnung den Nationen hinaustragen soll, diese sind explizit erwähnt, Israel nicht.

¹³³ Jeremias, **מִשְׁפָּט** (1972), 38.

¹³⁴ Anders Scharbert, Deuterocesaja (1995), 15. Er geht davon aus, dass es zunächst den engeren Kreis der Glaubensgenossen des Knechts gibt, über den hinaus dann Fernstehenden göttliche Rechtsordnung gebracht wird.

¹³⁵ Für das Setzen einer Rechtsordnung plädiert Niehr, Herrschen (1986), 254.

¹³⁶ Für diese Übersetzung entscheidet sich Jeremias, **מִשְׁפָּט** (1972), 31.

¹³⁷ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 217.

allerdings die Rückkehraufforderungen der deuterojesajanischen Botschaft, aus Babel herauszuziehen, hier auch ihren Niederschlag gefunden haben,¹³⁸ ist fragwürdig, denn die Völker werden nicht zu einer Überbietung des Exodus aufgerufen, für sie wäre auch der Weg nach Jerusalem kein neuer Exodus, sondern eine „Premiere“.

Der Gottesknecht trägt / führt / bringt hinaus, worauf die fernen Inseln schon warten.¹³⁹ Im Gegensatz zum Hinausbringen von מִשְׁפָּט urteilt Berges bei Jes 42,4c, dass es sich hier um die Proklamation handelt (Verbwurzel: שִׁים), während in Jes 42,1d und 42,3c der lange Weg der Verkündigung beschrieben wird. Worin er genau einen Unterschied erkennt, wird nicht deutlich. Nach einer längeren Phase der Verkündigung des Inhalts göttlicher Rechtsordnung (bei Berges Rechtsentscheid), wird die Rechtsordnung überall gesetztes Recht, an dem sich jeder orientieren soll. Es geht darum, „dass sich die göttliche Rechtsordnung mit Gewissheit durchsetzt.“¹⁴⁰

Ausführlicher beschäftigt sich Beuken mit den Verben, die mit מִשְׁפָּט verbunden sind. Er hat nach Parallelen im Alten Testament gesucht. Bezüglich der Verbindung מִשְׁפָּט וְצִדִּיק „Rechtsordnung hinaustragen“ entscheidet er sich für die Interpretation, dass ein Urteil nicht nur gesprochen wird, sondern dem Urteilsspruch eine Tat folgen soll. Für diese Tat und Ausführung des Urteils scheint der Knecht erwählt worden zu sein. Beuken sieht im Begriff keinen konkreten Fall und Prozess. Ein Urteil dient nicht allein dazu, einen spezifischen Gerichtsprozess zu entscheiden, sondern primär und generell sollte jedes Urteil dazu führen, dass Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.¹⁴¹ Die Aufgabe des Knechts wäre dann „[to] establish justice (...) [to] enforce righteousness“¹⁴², gerade zugunsten der Benachteiligten.¹⁴³

Der Satz 42,4c hingegen enthält das Verb שִׁים und somit den Aspekt, dass in einem rechtlosen Zustand die Verordnung für Gerechtigkeit zu verkünden ist.¹⁴⁴ Damit weitet auch Beuken den Begriff מִשְׁפָּט von Urteil auf grundsätzlich Gerechtigkeit bewirkende bzw. garantierende Rechtsordnung aus, die vom Knecht hinausgetragen, dann aber auch bei den Nationen etabliert werden muss. Das geschieht mittels der Unterweisung durch den Knecht.

Berges hingegen steht einer Verkündungs- bzw. Lehrtätigkeit des Knechts skeptisch gegenüber.¹⁴⁵ Der überraschende Schlusssatz (Jes 42,4d), der die Inseln als Subjekt nennt, erwähnt, dass die Inseln nicht auf מִשְׁפָּט, sondern auf die Unterweisung des Knechts in die מִשְׁפָּט – so kann man ergänzen – warten, d. h. eine Lehrtätigkeit und Erklärung der מִשְׁפָּט durch den Knecht ist durchaus herauszulesen.¹⁴⁶

Diese Beobachtungen zusammengenommen, erlauben den Schluss, dass die Tätigkeit des Knechts, die in Verbindung mit מִשְׁפָּט positiv formuliert wird,¹⁴⁷ eine Indienstnahme des Knechts durch JHWH darstellt. Diese lautet, göttliche Rechtsordnung zur Wiederherstellung und Sicherung von Gerechtigkeit vor allem gegenüber Benachteiligten und Unterdrückten der ganzen Völkerwelt hinauszutragen. Dabei ist der Rahmen Israel zu

¹³⁸ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 229.

¹³⁹ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 8.

¹⁴⁰ Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 232.

¹⁴¹ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 5.

¹⁴² Beuken, mišpāt (1972), 6.

¹⁴³ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 23.

¹⁴⁴ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 7.

¹⁴⁵ So Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 229.

¹⁴⁶ Zu anderen Deutungen des Begriffs „seine Tora“ vgl. Poulsen, God (2014), 106.

¹⁴⁷ Vgl. auch Niehr, Herrschen (1986), 250.

überschreiten, da sich Veränderungen abzeichnen, die nicht nur Israel betreffen. Diese Rechtsordnung dient der Durchsetzung von Gerechtigkeit in allen Völkern. Daher reicht der Prozess des Hinaustragens und des Verkündigens von **טִשְׁפָּמ** nicht aus. Es bedarf der Setzung der Rechtsordnung, diese soll gültig überall dort werden, wo Menschen auf diese Rechts- und Heilsordnung warten.

Inseln¹⁴⁸

Die im 1. und 2. GKL erwähnten Inseln, die auf die Unterweisung des Knechts warten, sind aus der Perspektive der südlichen Levante die Inseln der Ägäis, die Herkunftsregion der Philister, weite Teile Griechenlands, vermutlich auch noch Teile Kleinasiens.¹⁴⁸ Es ist das Gebiet des damals bekannten Endes der Erde. Denkbar ist, dass diese Inseln die äußersten Westgrenzen des Neubabylonischen Großreichs markieren, da die Verfasser der GKL vermutlich in Babylon ansässig waren.¹⁴⁹ Ruppert geht noch einen Schritt weiter: Es sei nicht von Nationen die Rede, denn diese könnten alle Nationen sein, die zum Großpersischen Reich gehören. Die Inseln hingegen verwiesen auf alle Nationen, die nicht mehr zum Großreich der Babylonier und auch nicht der Perser gehören.¹⁵⁰ Dieser Begriff unterstreicht die universale Dimension des Knechtsauftrags.

תִּמָּת: ein Qualitätsmerkmal des Knechts und seiner Funktion

Es ist ungewöhnlich im AT, dass dieses Lexem mit der Präposition **ל** verbunden wird, meist taucht es mit der Präposition **ב** auf und bedeutet dann „in Treue“.¹⁵¹ Trotz der ungewöhnlichen Präposition ist die Übersetzung „in Treue“ wohl am plausibelsten. Jes 42,3c stellt betont den Modus der Auftragsausführung durch den Knecht voran. **תִּמָּת** ist ein Lexem mit einem großen Bedeutungsspektrum. Satz 42,3c muss in Verbindung zu Jes 42,1d und 42,4c eingeordnet werden. In Jes 42,1d steht der Adressat im Fokus, in Satz 42,3c die Art und Weise der praktischen Ausführung des Auftrags, resultierend aus den Beschreibungen des behutsamen Vorgehens des Knechts in Jes 42,2–3b.¹⁵² In Jes 42,4d hingegen steht durch den Verbwechsel die Tätigkeit an sich, das Durchsetzen der Rechtsordnung und ihr Inkrafttreten, im Zentrum. „In Treue“ fasst die Vorzüge des Knechtes beim Ausüben der Aufgabe zusammen und enthält somit den Aspekt der Gewissenhaftigkeit. Nimmt man den engen Bezug mit **טִשְׁפָּמ** noch dazu, bedeutet das nicht in erster Linie, dass der Knecht JHWH treu ergeben sei, sondern vor allem, dass die Treue JHWHs erfahrbar wird durch das zuverlässige Tun des Knechts.¹⁵³ Diejenigen, die sich für die Übersetzung mit „Wahrheit“ entschieden haben, vertreten vermutlich auch eine andere Auffassung über Inhalt und Bedeutung des Begriffs **טִשְׁפָּמ**. **תִּמָּת** sollte sich aber auf den Knecht und auf **טִשְׁפָּמ** beziehen. Beide Lexeme sind nicht per se dafür geeignet, dogmatische Wahrheitspositionen zu postulieren.¹⁵⁴ Die Aktion des Knechts soll nicht dazu dienen, allen Nationen die Einzigkeit JHWHs zu offerieren. Im Vordergrund der göttlichen Rechtsordnung steht, wenn man den Begriff der Wahrheit nicht fallen lassen möchte, die

¹⁴⁸ Vgl. Scharbert, Deuterocesaja (1995), 16.

¹⁴⁹ Vgl. Smillie, Isaiah (2005), 59.

¹⁵⁰ Vgl. Ruppert, Heil (1994), 140.

¹⁵¹ Vgl. auch Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 215.

¹⁵² Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 214–215. „In Treue und Wahrheit“ übersetzt bzw. interpretiert Volz, Jesaja II (1932), 154.

¹⁵³ Beuken schließt sich de Leeuw an und übersetzt: „unto faithfulness, so that faithfulness comes to light.“ Vgl. Beuken, mišpāt (1972), 25.

¹⁵⁴ Vgl. teils Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 215. Die weitere Entfaltung und Erklärung Elligers, warum er sich für „Wirklichkeit“ entscheidet, unterscheidet sich nur bedingt von einer Interpretation der Ausübung des Knechts als treu und gewissenhaft. Nach dem Preisen der Vorzüge des Knechts in Jes 42,2–3b wirkt „wirklich“ doch wieder sehr nüchtern und abgeflacht.

wahre Botschaft der Treue JHWHs zu seinem Volk und zu allen Nationen, besonders den Benachteiligten, zu transportieren.¹⁵⁵ In der gesamten Beschreibung, wie der Knecht seine Aufgabe ausführen wird, ist jedoch wohl am ehesten davon auszugehen, dass der Knecht in Zuverlässigkeit seine Aufgabe ausüben wird.¹⁵⁶

6.1.4 Innere Form – Redesituation: universale Präsentation des Knechtsauftrags

Da weniger der Knecht präsentiert wird, sondern seine universale Aufgabe, **טִשָּׁמְךָ** hinauszutragen und zu setzen, und die positiven Wirkungen des Auftrags öffentlich vorgestellt werden, stellt sich die Frage, wem JHWH diesen erfolgversprechenden Knechtsauftrag präsentiert.¹⁵⁷ Israel ist vermutlich nicht gemeint, was für Elliger jedoch in Anbetracht der exilischen Kontextualisierung der Texteinheit nahezu eindeutig ist. Israel als Exilsgemeinde sei mit dem geknickten Schilfrohr und dem verglimmenden Docht zu identifizieren, da die neue Rechtsordnung primär eine neue Weltordnung impliziert, die vor allem Israel zugutekomme und sich von Israel aus auf die Völkerwelt positiv auswirke.¹⁵⁸ Elliger sieht hier keinen Dissens zur Aufgabe des Knechts, den Nationen **טִשָּׁמְךָ** zu bringen.¹⁵⁹ Allerdings liegt hier eine Spannung vor, da der Auftrag Jes 42,1d zufolge klar auf die Völkerwelt fokussiert ist. Israel ist „nur“ Teil der Völkerwelt, es ist nicht explizit genannt.¹⁶⁰ Die Verse 2 und 3 sind prospektivisch ausgerichtet und machen keine Andeutungen darüber, dass der Knecht bereits zu Israel Kontakt aufgenommen hätte. Vielmehr schildert die JHWH-Rede, dass beim Hinaustragen von **טִשָּׁמְךָ** der Knecht kein Rohr zerknickt oder einen glimmenden Docht auslöscht. Genau an den Geknickten und Schwachen entscheiden sich letztlich die Tauglichkeit des Knechts und die Gerechtigkeit von JHWHs **טִשָּׁמְךָ**.¹⁶¹

Dem Knecht bleibt am Ende der Texteinheit eine Zusage: Der Knecht wird nicht untergehen, bis die geplante Rechtsordnung gesetzt ist.¹⁶² Daher hat sich auch die These entwickelt, das Publikum der Präsentation sei eine himmlische Thronratsversammlung, ähnlich wie in Jes 6.¹⁶³ Westermann bezeichnet diese Vorstellung des Knechts sogar als Königsdesignations,¹⁶⁴ denn im Gegensatz zu einer Prophetenbeauftragung benötige eine Designation auch Zeugen, und diese Funktion übernahmen dann die Adressaten.¹⁶⁵ Steck zufolge sprächen dafür geprägte Redeformen, also formgeschichtliche Indizien: Amtsträger werden vor einem gewissen Publikum präsentiert. Wenn dieses nicht weiter

¹⁵⁵ Vgl. z. T. Beuken, *mišpāt* (1972), 26.

¹⁵⁶ Aufgrund der Bedeutungsnuance aus Jer 42,5 „ein zuverlässiger Zeuge“ muss in Zusammenhang mit dem Lexem **טִשָּׁמְךָ** in Jes 42,4 von der Zuverlässigkeit des Knechts ausgegangen werden. Vgl. Jepsen, *תְּמַתְּ תְּחַתְּ* THWAT I (1973), 336–337. Vgl. auch zur Diskussion des Ausdrucks **תְּמַתְּ תְּחַתְּ** Poulsen, *God* (2014), 104. Grätz, *Rechtsordnung* (2004), 266 entscheidet sich für die Kombination: Der Knecht bringt die Rechtsordnung als „(zuverlässige) Wahrheit“.

¹⁵⁷ Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 50 entscheidet sich für eine Art Kompromisslösung: In erster Linie ist der Adressat der Vorstellung der Knechtsaufgabe Israel, in zweiter Linie sind es die Nationen.

¹⁵⁸ So auch Scharbert, *Deuterjesaja* (1995), 14.

¹⁵⁹ Vgl. Elliger, *Deuterjesaja BK* (1978), 200 und 214.

¹⁶⁰ Vgl. Grätz, *Rechtsordnung* (2004), 266–267.

¹⁶¹ Vgl. Jeremias, **טִשָּׁמְךָ** (1972), 36–37 und Elliger, *Deuterjesaja BK* (1978), 211–214.

¹⁶² Vgl. Haag, *Botschaft* (1983), 201 und Steck, *Aspekte* (1992), 4.

¹⁶³ Vgl. Volz, *Jesaja II* (1932), 152. Er benennt als Parallelen 1 Kön 22,19ff und Jer 23,22. Vgl. auch Scharbert, *Deuterjesaja* (1995), 12. Anm. 11, und Seite 17. Er zieht zudem den Text 1 Kön 22,18–23 als Vergleich mit in Betracht. Vgl. auch Baltzer, *Deutero-Jesaja KAT* (1999), 170. Poulsen, *God* (2014), 96 hingegen bemerkt, dass die Identität des Publikums stark davon abhängt, wie die Knechtsidentität bestimmt wird. Vgl. auch Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 448 und 469–471 und Elliger, *Deuterjesaja BK* (1978), 200–204.

¹⁶⁴ Dagegen vgl. Kennedy, *Source* (2009), 191: JHWH ist König in Jes 40–55.

¹⁶⁵ Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 78–79.

beschrieben wird, liegt das daran, dass der Fokus nicht auf das Auditorium gelegt wird, sondern auf den Knecht und seine Beauftragung. Durch dieses Instrumentarium wird deutlich, welch hohes und vor allem öffentliches Amt der Knecht bekleidet.¹⁶⁶ Eine solche hypothetisch angenommene Ratsversammlung wäre dann Zeuge und auch Bürge für den Auftrag, den der Knecht anzunehmen und zu verwirklichen hat.¹⁶⁷ Jeremias entscheidet sich für die Präsentation vor der Weltöffentlichkeit.¹⁶⁸

Hier gilt es jedoch, exakt zu differenzieren, wer in der literarischen Fiktion Adressat ist und wer in der realen Verkündigung und im Lektürevorgang in die Rolle des Hörers und Zeugen der Knechtsvorstellung rückt. Beuken drückt die literarische Redesituation des Liedes so aus „Yhwh is speaking about his servant and about the nations, obviously to his people.“¹⁶⁹ Beuken bleibt hier aber unklar, denn allein aus diesen vier Versen kann keiner erschließen, wen JHWH anspricht. Wenn die JHWH-Rede selbst niemanden benennt, muss eher überlegt werden, an wen die verschriftlichte Rede primär adressiert gewesen ist. Hier kann und muss der Adressatenkreis größer gezogen werden. Der einzige Akteur ist JHWH, alle anderen sind nur Hörer, auch der Knecht. Ein größeres Auditorium ist jedoch besonders durch den Auftakt „sieh da“ anzunehmen, d. h. Nationen und auch Israel sollen wahrnehmen (besonders Jes 42,1a), was es mit dem Auftrag des Knechts auf sich hat. Aber keiner erwartet von ihnen eine Reaktion, sondern die Hinnahme des göttlichen Plans, der hinter der Beauftragung steht.¹⁷⁰ Entscheidend ist Folgendes: Prophetenberufungen sind in der Regel ohne Zeugenschaft, sondern dienen als literarisches Formular meist der Selbstlegitimation, daher sind sie auch als Ich-Rede des Berufenen formuliert.¹⁷¹ Folglich benötigt weder die zu beauftragende Person noch der Akt der Amtsübergabe Zeugen. Der Fokus liegt in Jes 42,1–4 nicht auf dem Propheten, sondern auf dem Inhalt und dem Ziel des Auftrags: die Etablierung göttlicher Rechtsordnung überall auf der Welt.¹⁷² Da das absolute Novum in der Hinwendung zu den Nationen liegt, ist diese Theorie einer Zeugenschaft vorstellbar, denn für eine derartige Neuausrichtung im theologischen Denken braucht sogar JHWH selbst Publikum und Zeugenschaft und der Knecht damit auch Legitimation.¹⁷³

6.1.5 Handlungskonstellation

Neben JHWH handelt lange niemand, der Knecht handelt noch nicht, nur sein zukünftiges Tun wird von JHWH in konkreter Erwartungshaltung beschrieben. Indem JHWH die Taten des Knechts so ausführlich nennt, legt sich die Vermutung nahe, dass so stilistisch zum Ausdruck kommt, dass die Taten des Knechts auch ganz genau den Worten JHWHs entsprechen.¹⁷⁴ Mit der Präsentation des Knechtsauftrags hat JHWH eine anspruchsvolle Erwartungshaltung aufgebaut, die vor allem den Knecht fordert, aber auch JHWH, der in

¹⁶⁶ Vgl. Steck, Aspekte (1992), 4–6.

¹⁶⁷ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 200–203, allerdings ohne Begründungen am Text selbst. Die fehlende Begründung hat Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 226 auch benannt und daraus den Schluss gezogen, dass hier nicht von einer himmlischen Ratsversammlung ausgegangen werden kann.

¹⁶⁸ Vgl. Jeremias, *יְרֵמְיָהוּ* (1972), 33–34.

¹⁶⁹ Beuken, *mišpāt* (1972), 3.

¹⁷⁰ Vgl. Scharbert, Deuterocesaja (1995), 12.

¹⁷¹ Vgl. z. B. Kutsch, Berufung (1956), 79. Sehr viele Exegeten schließen sich Duhm, Jesaja HK (1902), 278 an und bewerten das Knechtsamt als prophetisches Amt.

¹⁷² Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 52.

¹⁷³ Vgl. teils Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 200–201 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 229.

¹⁷⁴ Jeremias geht noch weiter: „Das Handeln des Knechts ist mit dem Handeln Jahwes selbst identisch.“ Jeremias, *יְרֵמְיָהוּ* (1972), 39.

dieser sprachlichen Form als Garant ein Gelingen des Tuns des Knechts inszeniert wird.¹⁷⁵

Während sich מִשְׁפָּט in anderen prophetischen Texten vor Deuterocesaja und den GKL als eigenständige Größe selbst durchgesetzt hat, ist nun der Gottesknecht zwischen JHWH und מִשְׁפָּט positioniert. Niehr bezeichnet es als Depotenzierung von מִשְׁפָּט.¹⁷⁶ Die Verantwortung für das Funktionieren der Rechtsordnung liegt damit auf dem Knecht. Nur am Ende wird auch von den Inseln, respektive der Völkerwelt, ein konkretes Tun erwartet: Sie werden warten auf die Unterweisung. Und genau darauf warten nun alle: JHWH, Leserschaft, Hörschaft, Adressaten: Wann wird der Knecht sich unterweisend an die Inseln wenden? In Jes 49,1 ist es soweit.

6.2 Selbstdarstellung des Gottesknechts Jes 49,1–6: Formkritik des zweiten Gottesknechtslieds

Jes 49,1–6 ist ein fiktives JHWH-Knecht-Gespräch, das aus der rekapitulierenden Perspektive des Knechts formuliert ist.¹⁷⁷ Der Knecht konstruiert einen Dialog mit JHWH, dabei erwähnt er vor allem die Ziele, die JHWH mit seinem Knecht verfolgt.¹⁷⁸ Relevant ist die zeitliche Abfolge der Aussagen, die der Knecht als JHWH-Rede und als seine eigene Rede zitiert.¹⁷⁹ Insbesondere Jes 49,4 verdeutlicht, dass der Knecht schon als Knecht gewirkt hat. Der Knecht vergegenwärtigt sich diese Reden vor der Bühne der Völkerwelt: Durch das „und jetzt“ in Jes 49,5a bekommen die Reden und Aufträge für ihn neue Gültigkeit, indem er sie an seine Adressaten richtet.¹⁸⁰ Die ganze Texteinheit trägt den „Charakter eines prophetischen Selbstberichts“.¹⁸¹ Die Adressaten sind die Inseln,¹⁸² die laut Jes 42,4d auf die Unterweisung durch den Knecht warten, und die Völker in der Ferne. Die Sprecher-Adressaten-Konstellation ist facettenreich,¹⁸³ denn sicher dürfen sich nicht nur die Inseln und Völker in weiter Ferne angesprochen fühlen; das sind „fiktive Adressaten“¹⁸⁴. Somit liegt der Schwerpunkt der Formkritik auf einer Analyse des Aufbaus, besonderer stilistischer Mittel, der Syntax und des Verhältnisses der Sprechrollen und Adressaten.

6.2.1. Aufbau und Struktur: Selbstzeugnis des Knechtsfigur

Die Einheit beginnt mit einem synonymen Parallelismus. Durch die Imperative werden die Inseln aufgefordert, zu hören (יִשְׁמְעוּ Jes 49,1a), und die Völker in der Ferne,

¹⁷⁵ Vgl. teils Steck, Aspekte (1992), 5.

¹⁷⁶ Vgl. Niehr, Herrschen (1986), 254.

¹⁷⁷ Vgl. Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 155. Bereits Steck, Aspekte (1992), 7 urteilt, dass hier keine „biographische Erlebnisfolge“ geschildert wird.

¹⁷⁸ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 101 und Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 97.

¹⁷⁹ Die Zitation der eigenen Rede fand bereits Scharbert, Heilsmitter (1964), 190 heraus. Vgl. auch Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 95–97.

¹⁸⁰ Steck, Aspekte (1992), 8 sieht auch, dass in den Versen 1–4 zurückliegende Ereignisse / Erfahrungen beschrieben werden, die vor der JHWH-Rede stattfanden. Zu ergänzen wäre jedoch noch, dass auch die JHWH-Rede höchstwahrscheinlich bereits für den Knecht stattgefunden hat, nun aber vom Knecht aktualisierend rekapituliert und veröffentlicht wird. So ähnlich sieht es auch Westermann, Buch Jesaja ATD (1996), 170. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 112 beurteilt „und jetzt“ auch als einen Wendepunkt.

¹⁸¹ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 167. Das stellt gerade im Unterschied zum 1. GKL auch van Oorschot, Babel (1993), 183 heraus.

¹⁸² Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 330.

¹⁸³ Vgl. teils Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 330.

¹⁸⁴ Irsigler, Weg (1998), 22. Es sind die einzigen Adressaten, die in den GKL im Text erwähnt werden.

aufmerksam zu sein (הִקְשִׁיבוּ Jes 49,1b).¹⁸⁵ In Jes 49,1c verändert sich die Satzform (x-SK-Satzformen), und ein neuer Akteur tritt auf: JHWH. Beide Beobachtungen sprechen dafür, dass in Jes 49,1c ein neuer Abschnitt beginnt. JHWH übernimmt die Handlungsführung, auch wenn der Knecht der Sprecher bleibt.¹⁸⁶ Dieser beschreibt nun, wie JHWH an ihm gehandelt hat. Nachdem der Knecht Aufmerksamkeit bewirkt hat, muss nachgetragen werden, dass die Initiative von JHWH ausgeht.¹⁸⁷

Von Jes 49,1c bis 49,3a bleibt JHWH Subjekt. Der Knecht leitet mit Satz 49,3a ein direktes JHWH-Zitat ein und ein neuer Abschnitt beginnt. Folglich bilden Jes 49,1c–2d einen eigenen Abschnitt, in dem erläutert wird, wie JHWH seinen Knecht berufen und womit er ihn beauftragt hat.¹⁸⁸

Nach dem Zitat einer JHWH-Rede in Jes 49,3 folgt in Vers 4 die Antwort des Knechts, die besonders durch die pronominale Hervorhebung von וְאֲנִי „und ich“ betont wird. Dieses vorangestellte Subjekt in Jes 49,4 drückt einen Wechsel des zitierten Sprechers aus,¹⁸⁹ was dafür spricht, dass mit Vers 4 ein neuer Abschnitt eröffnet wird, in dem der Knecht anders als in Jes 49,1–2 nicht von seinem Auftrag spricht, sondern reflektiert, wie es ihm bei der Auftragsausführung ergangen ist.

Eine klare Markierung eines neuen Abschnitts ist וְעַתָּה „und jetzt“ in Jes 49,5a und die daran anschließende Botenformel.¹⁹⁰ Damit wird aber keine neue JHWH-Rede eingeleitet, sondern verdeutlicht, dass dem Knecht in seiner Sprechgegenwart etwas Zentrales bewusst wird: Der Knecht vergegenwärtigt sich die Ziele seines Auftrags. Der Dialogcharakter von Vers 3 und 4 – auf JHWH-Rede folgt Knecht-Rede, somit wäre wieder JHWH-Rede zu erwarten – wird unterbrochen, der Knecht spricht weiter von seinen Erfahrungen. Die explizite JHWH-Rede erfolgt erst in Vers 6 mit einer kurzen Einleitung (Jes 49,6a).¹⁹¹ Dieser Vers bildet die Eröffnung des letzten Abschnitts der Texteinheit, da dezidiert JHWH das Wort ergreift und im Gegensatz zu den Äußerungen des Knechts in Vers 5 eine entscheidende inhaltliche Erweiterung benennt.¹⁹² So wird in Jes 49,6c.cI formuliert:

¹⁸⁵ Für Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 32 ist diese verstärkte Höraufforderung „die Überschrift über Jes 49–54 insgesamt.“ „Seid aufmerksam“ komme besonders in „Lehreröffnungsformeln“ vor (Jes 28,23; Hos 5,1; Mi 1,2).

¹⁸⁶ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 94–97.

¹⁸⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 342.

¹⁸⁸ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 36 sieht das anders. Die Satzform Jes 49,3a weise auf eine klare Fortsetzung von Vers 2 hin, während der x-PK-Satz am Ende von Vers 3 den Rückblick beende und eine Prospektive anzeige.

¹⁸⁹ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 30 ist zudem der Meinung, dass „Ich aber sagte“ nicht negativ zu verstehen sei, sondern eher als „jetzt erst recht“. Er kommt zu dieser Einschätzung, weil er es mit der Aussage Zions in Jes 49,14 vergleicht. Der Knecht gibt im Gegensatz zu Zion nicht der Enttäuschung freien Lauf, sondern hält an seinem Vertrauen in seinen Auftraggeber fest, klagt nicht, von Gott vergessen zu sein und das trotz des in Jes 49,4a.b konstatierten Misserfolgs. Eine Formanalyse muss zunächst die formalen Zusammenhänge innerhalb einer Texteinheit entschlüsseln und dabei fällt auf, dass Jes 49,4a vor allem einen Sprecherwechsel einleitet, der als Reaktion auf die Bestimmung zum Knecht konzipiert ist. Dieser Satz „ich aber sagte“ kann dann im engeren literarischen Kontext nicht „jetzt erst recht“ ausdrücken.

¹⁹⁰ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 333. Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 158. Für die Abschnittsgrenze vgl. auch Scharbert, Deuterocesaja (1995), 24.

¹⁹¹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 40. Hier gibt es bisweilen die Überlegung, ob diese Rede-einleitung aufgrund der Botenformel in Jes 49,5a nötig sei. Das führte bisweilen zu literarkritischen Aussonderungen. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 333 jedoch urteilt, und dem ist sich anzuschließen, dass es nach der längeren Selbstreflexion des Knechts wichtig ist, dass eine Einleitung erfolgt. Es wird sich noch zeigen, dass die Zeitform dieses Satzes durchaus für die Auslegung relevant ist, denn die JHWH-Rede bringt den entscheidenden Fortschritt.

¹⁹² Diese Konstruktion verstärkt die Erwartungen auf den Inhalt des JHWH-Wortes. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 40.

Der Knecht wird zum Licht der Nationen, „damit [JHWHs] Heil bis zum Ende der Erde reicht“. Dadurch wird eine Rahmung der Texteinheit erkennbar: Zu Beginn wendet sich der Knecht an die Völker, die in Vers 6 als Zielpunkt des Heilswirken JHWHs genannt werden¹⁹³. Allerdings werden unterschiedliche Begriffe für Volk verwendet: ׀ג׀ in Jes 49,6c und ׀מ׀ in Jes 49,1b.¹⁹⁴

Aufgrund des Subjektwechsels in der Rede des Knechts wären auch Steck und Hermisson zufolge eine Gliederung in die Abschnitte 49,1a–b (Einleitung); 49,1c–3 (JHWH-Wort); 49,4 (Ich-Wort des Knechts); 49,5–6 (JHWH-Wort) denkbar.¹⁹⁵ An dieser Aufbauanalyse ist allerdings unberücksichtigt, dass in Vers 5 nicht JHWH spricht, sondern der Knecht. Dieser verweist nur aus seiner Perspektive auf eine an ihn einst ergangene JHWH-Rede. Die alleinige Konzentration auf diesen Subjektwechsel würde die komplexe Struktur der Komposition von zitierter Rede missachten.¹⁹⁶ Selbst die Rede des Knechts ist im Fall von Vers 4 in ein Zitat gekleidet. Der Knecht präsentiert verschiedene, in seiner Vergangenheit ergangene Reden. So bietet sich folgende Textgliederung an:

49,1a.b:	Aufruf an die Völkerwelt
49,1c–2:	Bericht über die Qualität und Funktion des Knechts
49,3:	Zitat der JHWH-Rede: Ernennung zum Knecht inkl. Zweck für JHWH
49,4:	Zitat der Knecht-Rede: Klage und Vertrauen
49,5:	Botenformel, im Anschluss daran erfolgt dann die Vergegenwärtigung des von Gott ehemals gesprochenen Israels-Auftrags. Genannt wird vom Knecht der Zweck des Auftrags für Israel / Jakob und für sich selbst.
49,6:	Zitat der JHWH-Rede: Vergegenwärtigung des universalen Auftrags inkl. Zweck für die Völkerwelt ¹⁹⁷

6.2.2. Zitatkomposition

Ein vertiefter Blick auf die Anordnung der Zitate erscheint auf Basis dieser Textgliederung lohnenswert. Das Gespräch zwischen JHWH und dem Knecht ist ein vom Knecht fingiertes Gespräch, das er den Inseln und den Völkern präsentiert. Der Knecht reiht JHWH-Zitate und seine eigenen Worte aus seiner Erinnerungsperspektive aneinander und konstruiert daraus seine Botschaft. Nach dem Höraufruf erzählt der Knecht, wie er von JHWH von Mutterleib an zum Dienst berufen wurde und wie er für diesen Auftrag ausgestattet wurde, bzw. wie JHWH sich des Knechts bedienen will. Mit Vers 3 beginnt die

¹⁹³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 364.

¹⁹⁴ Vgl. Irsigler, Weg (1998), 22. Ungewöhnlich ist das Lexem ׀מ׀. Wenn nicht von Israel die Rede ist, werden die anderen Völker, gerade die in der Ferne eher mit ׀ג׀ bezeichnet. Im Parallelvers Jes 41,1 finden sich die gleichen Lexeme. Die Grundbedeutung von ׀מ׀ lautet Leute und nicht Volk. Nur in Jes 51,4 wird damit das Gottesvolk bezeichnet, ansonsten eine unbestimmte Menge an Völkern. Für die Rahmenstruktur um die Texteinheit Jes 49,1–6 vgl. Werlitz, Knecht (1997), 36–37.

¹⁹⁵ Vgl. Steck, Aspekte (1992), 9 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 329.

¹⁹⁶ Das trifft auch auf den Aufbauvorschlag von Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 167 zu, der den Text in drei Phasen aufteilt: I. 1c–3: Erwählung, Berufung und Ausrüstung des Knechts; II. 4: Verzaugen des Knechts; III. 5–6 neuer Auftrag.

¹⁹⁷ Ähnlich Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 330–331. Steck, Aspekte (1992), 5–13 zeigt ein formgeschichtliches Vorgehen in seinem Entwurf des Aufbaus des 1. und 2. GKLs: Er vergleicht es mit der Beauftragung aus 1 Kön 22,19–21: Auftragsvergabe, Auftragsnennung und Art der Ausführung des Auftrags und Zusicherung des Gelingens. Auch im 1. und 3. Lied findet er eine derartige Gliederung, nur der Auftrag fehlt, davon sei im 2. GKL die Rede, allerdings ergeht im 1. GKL durchaus ein Auftrag, und im 2. GKL wird deutlich, dass der Knecht sehr wohl auch seinen Auftrag angenommen hat.

Aneinanderreihung von Zitaten. Dabei ist zu beobachten, dass für die Zitateinleitungen in Jes 49,3a und 6a (wa-PK), in Jes 49,4a.5a (x-SK) Satzformen verwendet werden, die meist vergangene Sachverhalte beschreiben. Somit gibt der Knecht zurückliegende Aussagen wieder, so auch seine eigene Rede in Vers 4. Dass diese ursprünglich direkt auf JHWHs Aussage von Vers 3 folgte, ist unwahrscheinlich. Zwischen der Beauftragung zum Knecht durch JHWH (Jes 49,1–2)¹⁹⁸ und der Aussage des Knechts von Vers 4 muss Handlungszeit vergangen sein, in der der Knecht seinen Auftrag ausgeführt hat und dabei die frustrierende Erfahrung des beklagenswerten Misserfolgs gemacht hat.¹⁹⁹ Der Knecht blickt aus einer Phase der Erfolglosigkeit auf seine Erwählung zurück, um sich zu bestärken. Erst dann kann er zum Vertrauensbekenntnis in Jes 49,4d–e übergehen. Dieser Übergang wird besonders auffällig akzentuiert durch das Wort אֲבִינִי.²⁰⁰

Die Redeeinleitung in Jes 49,5a, der dann erst verzögert und mit einer neuerlichen Einleitung in Jes 49,6a die JHWH-Rede folgt, ist hervorgehoben durch וְעַתָּה „und jetzt“. Die Worte JHWHs an den Knecht sind so angeordnet, dass die Rede JHWHs in Vers 6 Priorität erhält.²⁰¹ Genau zwischen den zitierten JHWH-Reden – der generellen Ernennung zum Knecht und deren Ziel, die Verherrlichung JHWHs (Vers 3)²⁰² und der Zielrichtung des Auftrags, für die ganze Welt Knecht JHWHs zu sein, Licht der Nationen zu sein, damit JHWHs Heil universal gelten und wirken soll (Vers 6) – rekapituliert der Knecht in Vers 5 selbst, wie er bislang seinen Knechtsauftrag als Israelauftrag und nicht mehr als Weltauftrag aufgefasst hat.²⁰³ In Jes 49,5 ist der Sprecher weiterhin der Knecht. Er erzählt wie schon in Jes 49,1c.d, dass er seine Bestimmung als Aufgabe von Mutterleib an (Jes 49,5aR) deutet.²⁰⁴ Doch seine Aufgabe hat er bisher rein auf Israel konzentriert (Jes 49,5aRI.b) ausgeführt. Daraus erhoffte er Ehre in JHWHs Augen (Jes 49,5c), erlebte aber mutmaßlich die in Jes 49,4a–b erwähnte Enttäuschung der vergeblichen Mühe. Der Ausdruck וְעַתָּה „und jetzt“ von Jes 49,5a ist auf die JHWH-Rede in Vers 6 zu beziehen; „Und jetzt 'so' sprach JHWH“: JHWH sprach erneut und ausdrücklich. Der universale Auftrag allerdings ergeht nicht erst jetzt – dieser universale Aspekt ist bereits im 1. GKL grundgelegt.²⁰⁵ Doch erst beim Zitieren der JHWH-Rede wird dem Knecht im Aussprechen erneut bewusst, dass er bislang nur einen Teilauftrag ausgeführt hat.²⁰⁶ Neu ist im 2. GKL

¹⁹⁸ Vgl. Wagner, Sprechakte (1997), 147.

¹⁹⁹ Vgl. auch Irsigler, Weg (1998), 24. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 170 setzt die Klage des Knechts in Bezug mit einem Motiv aus Berufungsschemata: Darin erhebt der Prophet einen Einwand, warum er nicht mit der Aufgabe betraut werden könne, z. B. Jer 1,6 od. Ex 3,11; Ex 4,10. Es sei eine Klage eines Menschen, der an seinem Auftrag verzweifelt. Seitz, Isaiah (2001), 429 ist der Ansicht, dass in Jes 49,4 die gesamte Prophetie Israels in vorexilischer Zeit, die angesichts des Exils und des Misstrauens Israels vergeblich war, als Enttäuschung gewertet wird.

²⁰⁰ Dass es sich allerdings um eine Wende von einer falschen zur richtigen Einstellung handelt, kann nicht nachvollzogen werden, so allerdings Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 356, denn über die Erfolglosigkeit im vergangenen Einzelfall darf er durchaus klagen, generell aber steht das Vertrauen in JHWH fest. Das ist keine Wende vom Negativen zum Positiven, sondern das Negative konnte dem grundsätzlichen Vertrauen nicht schaden. Vgl. für den ganzen Absatz auch Hermisson, Lohn (1998), 179–180.

²⁰¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 331.

²⁰² Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 345. Berges, Jesaja (1998), 327 hält Jes 49,3 mit 44,23; 46,13; 55,5; 60,7.0.13.21 und 61,3 für den Zielpunkt des Heilswirkens JHWHs, da auch die Befreiung aus dem Exil letztlich nur der Verherrlichung JHWHs und Zions dienen sollte.

²⁰³ Vgl. Grimm, Deuterjesaja (1990), 316.

²⁰⁴ Hier handelt es sich keinesfalls um eine Dopplung, sondern um eine bewusste Wiederholung.

²⁰⁵ Vgl. Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 166.

²⁰⁶ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 179 und Deuterjesaja BK (2003), 330–331. Von einem Doppelauftrag des Knechts, der besonders in diesem GKL das Thema ist, schreibt schon Duhm, Jesaja HK (1902), 330.

nicht die Erweiterung der Israelaufgabe durch JHWH,²⁰⁷ da die Präsentation der Knechtsfunktion im 1. GKL niemals auf Israel begrenzt war. Neu ist die Erkenntnis des Knechts, dass er nur seinen Auftrag erfolgreich erfüllen kann, wenn er die Grenzen Israels verlässt. Und für diesen Schritt benötigt er erneut die Bestärkung durch JHWH und das geschieht in Form einer expliziten JHWH-Rede, die der Knecht in Vers 6 zitiert.²⁰⁸

6.2.3. Zweck und Ziel des Knechtsauftrags

Die Ziele des Knechtsauftrags haben unterschiedliche Bezugspunkte:²⁰⁹ Jes 49,3bR zufolge wird als erster Zweck die Verherrlichung JHWHs genannt.²¹⁰ Es wäre denkbar, JHWH verfolge mit der Ernennung des Knechts einen eigennützigen Plan. Der Knecht hat sich anscheinend in Anbetracht seiner Äußerung in Jes 49,4bc mehr für sich selbst versprochen. Doch er bleibt vertrauensvoll und bekennt, dass sein Lohn bei Gott ist (Jes 49,4e). In Vers 5 hingegen äußert zuerst der Knecht und nicht JHWH ein weiteres Ziel des Knechtsauftrags: Jakob zu JHWH zurückzubringen und Israel zu ihm zu sammeln (Jes 49,5aRI.b).²¹¹ Doch gleich im Anschluss daran drückt der Knecht aus, dass seine Tätigkeit auch für ihn einen Vorteil bereithält: Er wird geehrt werden in JHWHs Augen (Jes 49,5c). Der finale Zweck der Beauftragung findet sich treffend platziert am Ende der Texteinheit: Alles dient dazu, dass JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reicht (Jes 49,6cI).²¹² Zuvor wiederholt JHWH, dass das Werk des Knechts, das er initiiert hat, auch Jakob / Israel dient, aber weiter zu fassen ist (Jes 49,6bIII.II2).²¹³

Die Effekte, die das Knechtsamt erzielen soll, sind unterschiedlich gestaltet. Eine dezierte final abhängige Aussage wird als eine Infinitiv-constructus-Konstruktion mit der Präposition ל formuliert,²¹⁴ so in Jes 49,5aRI.6bIII.2.6cI.²¹⁵ Betreffen die Auswirkungen

²⁰⁷ So aber Steck, Aspekte (1992), 9–11. Damit erübrigt sich auch seine These, dass im 2. GKL das aus dem 1. GKL eruierte Element „Gelingen des Auftrags“ vorkommt, denn für ihn ist in der vermeintlichen Erweiterung des Auftrags das Gelingen impliziert. Vgl. Steck, Aspekte (1992), 13.

²⁰⁸ Dass keinerlei Neubeauftragung stattfindet, sieht schon Sellin, Lösung (1937), 195 so. Mowinkel, He (1959), 193 findet, dass ein neuer Auftrag an den Knecht ergehe, doch diese Beauftragung im 2. Lied blicke auf die im 1. Lied zurück.

²⁰⁹ Fischer, Das Buch Isaias (1939), 101 schreibt davon, dass der Knecht „zweckentsprechend geschaffen und gebildet“ worden sei.

²¹⁰ Für Steck, Aspekte (1992), 10 ist das sogar das Hauptziel: Der Knecht ist „Instrument der künftigen Selbstverherrlichung JHWHs“. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Verherrlichungsintention vgl. Grimm, Deuterocesaja (1990), 318–319.

²¹¹ Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 96 ist der Ansicht, dass erst ab Vers 5 das Ziel des Gottesknechtswirkens entfaltet wird.

²¹² Fischer, Das Buch Isaias (1939), 105 sieht schon die Bestimmung des Knechts als Licht von Nationen emphatisch in den Vordergrund gestellt.

²¹³ Zu den Unterschieden in den Formulierungen siehe unten und auch noch in Punkt 7.2.

²¹⁴ Zu dieser Besonderheit vgl. auch Merendino, Gottesknechtlied (1980), 238.

²¹⁵ Eine Bemerkung zu den „Subjekten“ der Infinitive: In Jes 49,5aRI steht לְשׁוֹבֵב יַעֲקֹב אֱלֹהֵי „um Jakob zurückzuführen zu ihm“. Syntaktisch bleibt aber keine andere Wahl, als beim Infinitiv den Knecht aus dem vorangehenden Relativsatz als Subjekt zu eruiieren, der Jakob zu ihm = JHWH zurückführt. Ebenso bestens verständlich ist Vers 6, wenn der Knecht Subjekt der Infinitive ist, also derjenige, der die beabsichtigten Zwecke erreichen soll. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 364–365. Die Interpretationen der Infinitive in Vers 5 und 6 mit JHWH als Subjekt sind sehr abenteuerlich und haben nur das Ziel, die Spannung zu umgehen, dass der Knecht Israel (49,3) eine Aufgabe an Israel hätte. So wird von Budde, Ebed-Jahwe-Lieder (1900), 21–23 gefordert, JHWH als Subjekt anzuerkennen. Analog zu einer Anmerkung in der literarkritischen Analyse in Bezug auf die Subjektbestimmung dieser Infinitivkonstruktionen sei nochmals erwähnt, dass sich kein plausibles Indiz findet, JHWH als Subjekt dieser Infinitive anzunehmen. Es geht um den Zweck der Knechtsaufgabe, JHWH handelt, aber nur durch den Knecht. Die Aufgabe Israels kann es aber nicht sein, Israel zu sammeln. Es ist JHWHs Ziel, aber erreichen kann er es nur durch den Knecht. Ein berechtigter und nachvollziehbarer, logischer Einwand gegen die Bestimmung JHWHs zum Subjekt der Infinitive benennt

der Tätigkeit des Knechts Israel / Jakob bzw. die ganze Welt, findet sich diese Konstruktion. Die Frage ist, ob die Aussagen der Verherrlichung JHWHs in Jes 49,3bR und des Geehrt-Werdens des Knechts in den Augen JHWHs in Jes 49,5c ebenfalls einen Zweck ausdrücken. Die Verbindung der beiden Erwartungen mit der Ausübung des Knechtsamts lässt sich zwar nicht eindeutig formal begründen, zu ignorieren ist sie aber nicht. Der Knecht geht in Jes 49,3 und 49,5 von folgendem Zusammenhang aus: Nur wenn es gelingt, dass Israel / Jakob zurückgeführt, gesammelt und aufgerichtet wird, wird JHWH verherrlicht und er selbst als Knecht geehrt. Zudem besteht die Möglichkeit, dass JHWHs Verherrlichung vom Erfolg des Plans und des Knechtsamts abhängt. Scheitert der Knecht, wird auch JHWH nicht durch den Knecht verherrlicht (Jes 49,3).²¹⁶ Das erhöht einerseits den Druck auf den Knecht und seine Aufgabe, andererseits könnte es eine Garantie sein, dass letztendlich alles gelingt, denn wenn JHWH den Plan gefasst hat, sich durch den Knecht zu verherrlichen, dann ist er auch in der Pflicht, für das Gelingen zu sorgen.²¹⁷ Der Hauptzweck zeigt dann: Die Verherrlichung JHWHs durch den Knecht wird gelingen, wenn der Knecht seinem universalen Auftrag nachkommt. Ausdrücklich sind die Ziele, die JHWHs Verherrlichung (Jes 49,3bR) und die universale Reichweite seines Heils (Jes 49,6cI) betreffen, nicht als Worte des Knechts, sondern als direkte JHWH-Worte formuliert. Dadurch wird die Bedeutung dieser beiden Ziele hervorgehoben.²¹⁸

6.2.4. Metaphorik und Parallelismen

Der synonyme Parallelismus zu Beginn der Einheit verwendet interessante Synonyme, denn es werden neben den Inseln auch **גוֹיִם** genannt, „Völker“ in der Ferne. Häufiger wird für deren Bezeichnung im AT der Begriff **גוֹיִם** verwendet. Der parallele Stil zeigt an, dass die gleichen Adressaten unter Vermeidung identischer Termini gemeint sein dürften.²¹⁹ Die unbestimmte Metapher „Inseln“ gibt nicht konkret an, welche Inseln gemeint sind. Diese kommen allerdings am Ende des 1. GKLs als Subjekt des letzten Satzes von Jes 42,4 vor. Es sei hier bereits ausdrücklich darauf verwiesen, dass das Ende des 1. GKLs dadurch hervorragend zum Beginn des 2. GKLs passt. Die Inseln warten auf die Unterweisung durch den Knecht, daraufhin wendet sich dieser Knecht an die Inseln und ruft sie auf, ihm zuzuhören. Der Knecht kommt seinem im 1. GKL formulierten Auftrag nach.

Im 1. GKL wurde bereits darauf hingewiesen, dass unter den Inseln die Inselwelt der Ägäis zu verstehen ist. Diese Bezeichnung steht für das Äußerste der damals bekannten Welt. Expliziert wird das in Jes 49,1b: Es handelt sich nicht um Israel naheliegende Inseln oder Völker, sondern dezidiert um die Ränder der zur Entstehungszeit des Textes erschlossenen Welt. Die Rede des Knechts hat universale Reichweite, wie am Ende der Texteinheit auch sein Auftrag und das Heil JHWHs (Jes 49,6c.cI). Der Passus, der dieser Eröffnung entspricht, ist demnach ganz bewusst als Schlusssatz der Texteinheit in Jes 49,6cI gesetzt. In diesem Rahmen soll sich der Knecht bewegen, wobei der literarische

Fischer, Das Buch Isaias (1939), 103: Wenn JHWH selbst an Jakob und Israel handelt, wieso braucht er dann überhaupt einen Knecht, und wozu sollte er ihn dann einsetzen?

²¹⁶ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 184.

²¹⁷ Vgl. teils Duhm, Jesaia HK (1902), 332.

²¹⁸ Vgl. zumindest für Jes 49,3bR Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102. Das kann aber ebenso gut auch für Jes 49,6cI gelten.

²¹⁹ So steht als Parallelbegriff zu **שָׁמַע** „hören“ das Lexem **קָשַׁב** „aufmerksam sein“. Es kommt in Deuterjesaja noch in 42,23; 48,18 und 51,4 vor, generell ist es ein geläufiger Wechselbegriff zu „hören“ und ist eben eher in Gebrauch, wenn es darum geht, noch kein bewusstes Zuhören auszudrücken, sondern generell Aufmerksamkeit eines potentiellen Zuhörers zu gewinnen. Vgl. hier Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 341.

Rahmen gerade ein rahmenloses Betätigungsfeld des Knechts und Wirkungsfeld von JHWHs Heil beschreibt.²²⁰

Der zweite Abschnitt der Texteinheit enthält interessante Metaphern.²²¹ Im Rückblick auf die Beschreibung des ruhigen und behutsamen erwarteten Vorgehens des Knechts aus dem 1. GKL (Jes 42,2) irritieren zunächst die Substantive und Adjektive, mittels derer der Knecht die Zurüstung zu seinem Auftrag durch JHWH beschreibt.²²² Es ist von einem „scharfen Schwert“ die Rede (Jes 49,2a), von einem „spitzen Pfeil“ (Jes 49,2c) und vom dazugehörigen „Köcher“ (Jes 49,2d). Da JHWH Subjekt dieser Sätze ist, stellt sich die präzisere Nachfrage, wer auf welche Weise ausgerüstet wird. Nicht der Knecht, sondern JHWH selbst rüstet sich aus und zwar „für den Nahkampf und den Kampf auf Distanz“.²²³ Lediglich in Jes 49,2a kommt die Ausstattung des Knechts zur Sprache, denn der metaphorische Vergleich verweist höchstwahrscheinlich darauf, dass der Knecht sein Amt wortgewaltig ausüben wird.²²⁴ Als Pfeil wirkt der Knecht zielsicher.²²⁵ Doch er wird noch nicht eingesetzt, da JHWH ihn Jes 49,2b zufolge wie ein Schwert verborgen hält. In Jes 49,2c–d ist eindeutig, dass Gott sich mit dem Knecht ausrüstet, der Knecht aber noch versteckt ist. Das bedeutet, dass JHWH seine „Waffen“ noch nicht eingesetzt hat.²²⁶ Somit ist davon auszugehen, dass JHWH entscheidet, wann der Knecht mit seinen Fähigkeiten zum Einsatz kommt und vor allem zu welchem Zweck. Die Metapher „Schatten“ und „Köcher“ mögen als Schutzzusagen an den Knecht gedeutet werden, das aber scheint nur ein Nebenaspekt zu sein.²²⁷ JHWH wird von seinem Knecht als Kriegsmann beschrieben, und der Knecht stellt sich als JHWHs wirkungsvolle Bewaffnung dar. Dabei handelt es sich um eine spezielle Art, die enge Verbindung zwischen JHWH und seinem Knecht zu erläutern.²²⁸ Die Metaphern sind paarweise angeordnet; zuerst das Bildwort des Schwertes und dann das des Pfeiles. Die Satzformen entsprechen sich: Jes 49,2a und 49,2c sind wa-PK-Satzformen, Jes 49,2b und 49,2d x-SK-Satzformen. Somit ist der oben genannte Aspekt verstärkt ausgedrückt. JHWH hat seinen Knecht zwar aktiviert, aber

²²⁰ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 159. Sein Vergleich mit Paulus ist gut gemeint, aber doch eher unpassend. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 340–341 und 354.

²²¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 344.

²²² Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 157 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 345. Von der Ausstattung des Knechts sprechen sehr viele: z. B. als einer der ersten Duhm, Jesaja HK (1902), 330. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102 bezeichnet Jes 49,2 als Antithese zu Jes 42,3. Der Terminus „Zurüstung“ wird von Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 35 übernommen und trifft den Textgegenstand etwas besser. Grätz, Botschaft (2004), 190 führt diese Kriegsmetaphorik auf altpersische Inschriften zurück. Darin widerspreche die Gewaltbereitschaft nicht dem Ziel, Recht zu schaffen.

²²³ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 35–36 bezieht in die Auslegung Jes 42,13 mit ein, wo JHWH als Kriegsheld bezeichnet wird, und erklärt nebenbei, dass JHWH der sich mit dem Knecht Ausrüstende ist.

²²⁴ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 168. Vgl. auch Haag, Botschaft (1983), 181. Er verweist in einem traditionskritischen Blick auch auf Jer 1,9. Dieses Jeremiazitat drückt aber präziser als die Metapher in Jes 49,2 aus, dass der Prophet die Worte JHWHs verkündet. Hier ist weniger die „prophetische Worteingebungsformel“ zu lesen. Es geht nicht um eine explizite Botenbeauftragung des Knechts, so aber Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 35–36. Vielmehr wird die Wirkung des Knechts und seiner Worte betont.

²²⁵ Vgl. Hanson, Isaiah (1995), 127.

²²⁶ Vgl. Mowinckel, He (1959), 192, Hermisson, Lohn (1998), 178 und Ekblad, Servant Poems (1999), 95.

²²⁷ In diese Interpretationsrichtung geht vor allem die Lesart von G. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 169. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 349. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 102 ist kategorisch gegen Schutzassoziationen; „verbergen“ bedeutet, dass JHWH einfach seine „Waffen“ noch versteckt hält, aber nicht um diese zu „schonen“.

²²⁸ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 344 und 349: Jahwe, der Krieger, tritt zur Welteroberung an.

bislang wurde der Knecht noch nicht eingesetzt.²²⁹ Daraus entwickelt sich die These, dass sich der Knecht durch seine Rede an die Inseln und Völker mit der Vergewisserung seiner Beauftragung selbst zum Einsatz bereit erklärt. Die Voraussetzung dafür ist, dass er seine eigene Beauftragung im universalen Heilsplan JHWHs bei sich wachruft. Während JHWH ihn zurückhält, präsentiert sich der Knecht auf der „Weltbühne“²³⁰ als einsatzfähig, damit JHWHs Plan, die Reichweite des Heils bis an die Grenzen der Erde auszuweiten, gelingen mag.²³¹

Inhaltlich antithetisch aufgebaut ist Vers 4: Den zwei klagenden Sätzen („vergeblich angestrengt“, Jes 49,4b und „für Leere und Windhauch Kraft verausgabt“ Jes 49,4c) werden zwei bestärkende, bekenkende Aussagen gegenübergestellt. Damit wird die Klage nicht geschmälert, sie erhält jedoch ein gleichwertiges Gegengewicht im großen Vertrauen des Knechts, dass sein Recht (49,4d) bei JHWH und sein Lohn (49,4e) bei seinem Gott ist.²³² Die Vertrauensaussagen in Jes 49,4d,e sind streng parallel aufgebaut, „mein Recht“ (מִשְׁפָּטִי) und „mein Lohn“ (פְּעֻלָּתִי) stehen in einem synonymen Verhältnis.

Die Verse 5 und 6 sind besonders hinsichtlich ihrer Syntax erklärungsbedürftig, sodass an dieser Stelle als besondere stilistische Auffälligkeit vorerst nur die in beiden Versen unterschiedlich vorkommende Zweckbestimmung des Auftrags an Israel / Jakob näher betrachtet wird. Vers 6 formuliert in der zitierten JHWH-Rede stilistisch sauber und einheitlich alles in finalen ל-Infinitiv-constructus-Phrasen:

נִקְלָ מְהִיּוֹתָךְ לִי עֶבֶד לְהָקִים אֶת־שְׁבֵטִי יַעֲקֹב וּנְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב

„zu leicht ist es, dich für mich zum Knecht zu haben, um aufzurichten die Stämme Jakobs, und die Bewahrten Israels zurückzubringen.“²³³

In Vers 5 ist das anders: Denn Satz 49,5b ist ein x-PK-Satz, in dem Israel Subjekt ist und das Verb im Nifal-Stamm (אֶסְרֶיךָ) steht. Aufgrund der inhaltlichen Parallelität kann Jes 49,5b nur in Interdependenz zu Jes 49,5aRI sinnvoll verstanden werden, nämlich als Zweckaussage.²³⁴ Möglicherweise ist die Passage Jes 49,5aRI–c in der Knecht-Rede im Gegensatz zu Jes 49,6bII1–2 bewusst stilistisch nicht so sauber, damit die JHWH-Rede formal präziser und damit als bedeutsamerer Inhalt exponiert wird. Jes 49,6bII1–2 kennzeichnet zudem, dass beide Infinitive im Hifil-Stamm (לְהָקִים und לְהָשִׁיב) verwendet werden. Der Infinitiv steht in 49,6bII1 am Anfang der Konstruktion, in 49,6bII2 am Ende.²³⁵

²²⁹ JHWH beschützt sein Werkzeug, um es im rechten Moment wirkmächtig zu verwenden, so Duhms Deutung, Duhm, Jesaia HK (1902), 331.

²³⁰ Volz, Jesaia II (1932), 157.

²³¹ Vgl. Labouvie, Gottesknecht (2013), 272–273.

²³² Vgl. auch Irsigler, Weg (1998), 24. Anders Hermisson, Lohn (1998), 184. Er ist der Auffassung, dass die Klage nur „vordergründige und vorläufige Realität“ sei.

²³³ Die mögliche Korrespondenz der Verbwurzeln קָלַל und כָּבַד zwischen Jes 49,5c und 49,6b erwähnt Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 361.

²³⁴ Duhm, Jesaia HK (1902), 333 schließt sich der Meinung an, dass der Infinitiv 49,5aRI in Satz 49,5b fortgesetzt wird. Im Nifal ist es Israel, das gesammelt wird. Duhm aber ist der Ansicht, dass diese Sammlung die Verhinderung des Untergangs Israels bedeutet und daher auch das Zurückbringen Jakobs eine Tat JHWHs sein könne, weil es eine Rettungstat sei. Da es sich allerdings weder in Jes 49,5b noch in Jes 49,5c um wa-PK handelt, scheinen diese Sätze in der Tat assyndetisch an Jes 49,5aRI anzuschließen und beinhalten daher wahrscheinlich einen finalen Aspekt.

²³⁵ Die Position des Infinitivs am Ende erzeugt einen Chiasmus. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 320. Damit zeigt sich eine enge Zusammengehörigkeit der Infinitivaussagen, vor allem auf inhaltlicher Ebene. Die Infinitive rahmen diese Wendungen Jes 49,6bII und wirken wie eine Art Abschluss der Israel-Fokussierung der Knechtsaufgabe. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 364.

Vers 6 enthält drei Infinitiv-constructus-Verbindungen mit finalelem Aspekt, was auf Vers 5 übertragbar wäre: Das Knecht-Sein dient Jakob, Israel und dem Knecht selbst. Das Knechtsamt ist von JHWH her so zweckbestimmt, dass es dazu führen soll, dass Israel und Jakob wieder zu JHWH zurückgeführt (Jes 49,5aRI und 49,6bII2) und die Stämme Jakobs wieder aufgerichtet werden (49,6bII1). Doch in Vers 6 fällt auf, dass ausgerechnet die Bestimmung, Licht von Nationen zu sein, keine Zweckaussage ist, sondern eine „*Seinsbestimmung*“²³⁶ (Jes 49,6c). Knecht JHWH-Sein bedeutet also, für Heilsuniversalismus einzutreten.

Damit wäre der heilsuniversalistische Höhepunkt des 2. GKLs erreicht, jedoch spielen die Infinitive in Vers 5 und 6 weiterhin eine besondere Rolle, denn sie differieren in ihren exakten Formulierungen: Zu vergleichen ist Jes 49,5aRI.b mit Jes 49,6bII1.6bII2 unter Ausblendung der differenten Satzform in Jes 49,5b. Zunächst fällt auf, dass in beiden das Verb **שוב** verwendet wird: in Jes 49,6bII2 mit Bezugspunkt die „Bewahrten Israels“, in Jes 49,5aI mit Bezugspunkt „Jakob“, in Vers 5 im Poal/Polel-**לְשׁוּבָב**, in Vers 6 im Hifil-Stamm **לְהָשִׁיב**.²³⁷ Semantisch ist beides identisch mit „zurückbringen“ zu übersetzen. Möglicherweise wurde in Jes 49,6aII2 Hifil gewählt, um besser den Parallelinfinitiv **לְהָקִים** in Jes 49, 6bII1 anzuschließen.²³⁸ Die anderen beiden Verbformen sind nicht identisch: **אָסַף** (Jes 49,5b) „sammeln“ und **קוּם** (Jes 49,6bII1) „aufrichten“. In Jes 49,6bII1.6bII2 ist die Rede von den „Stämmen Jakobs“ **שְׁבֵטֵי יַעֲקֹב** und den „Bewahrten Israels“ **נְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל**.²³⁹ Es wird diskutiert, ob es sich hier um keinen synonymen Parallelismus handelt und man zwischen den Bewohnern des Stammlandes Israels und der Bevölkerung, die sich nicht in ihrem angestammten Landbesitz aufhält, sondern in der Diaspora, unterscheiden müsse. Trotz der Fremde und ohne Land wurden einige bewahrt als heiliges JHWH-Volk.²⁴⁰ Möglich wäre die Annahme, dass im Prozess des Aufrichtens der Stämme auch die Vorbereitung einer territorialen und nationalen Struktur in Anlehnung an die vorstaatliche Periode des Königtums gemeint sein könnte. In diese Struktur sollten eventuell die „Bewahrten Israels“ zurückgebracht werden.²⁴¹ Die Exilierten sollen die Basis des neuen Israels werden, das wie einst unter Mose und Josua das Land erneut in Besitz nimmt. „Aufrichten“ bedeutet aber auch eine psychische Stabilisierung der Exilierten in der Vermittlung eines neuen Selbstbewusstseins.²⁴² Allerdings gibt es keine hinreichenden Gründe, nicht von einem synonymen Parallelismus auszugehen. Vers 6 ist formal und inhaltlich präziser als Vers 5, es geht konkret um das in Exil und Diaspora noch als Volk Gottes bewahrte Israel. Daran schließt die These an, dass es wohl eine Phase gab, in der ein Verfasser davon ausging, dass es nicht nur um eine innerliche Ausrichtung auf JHWH geht, wie Vers 5 auch gedeutet werden könnte, sondern um das Zurückbringen der Exilierten nach Jerusalem.²⁴³ Allerdings ist genau diese Heimführung

²³⁶ Irsigler, Weg (1998), 25.

²³⁷ Vgl. Merendino, Gottesknechtslied (1980), 242. Für Haag, Botschaft (1983), 162–163 ist das der Anlass, den Infinitiv in Vers 5 literarkritisch aus der Grundschrift zu eliminieren. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 41 hingegen will diese Differenz im Verbstamm nicht überbewerten.

²³⁸ Es sei ein interessanter Aspekt von Duhm erwähnt, der „zurückführen / zurückbringen“ nicht allein auf einen historischen Kontext einer Zurückführung von Babel nach Jerusalem bezieht, sondern von einer generellen Zurückführung des Volkes zu JHWH durch paränetische Belehrung ausgeht. Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 333. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 171 hingegen ist der Ansicht, dass dieser Auftrag gut zur Gesamtbotschaft Deuterjesajas passe, der zur Heimkehr ermutigt.

²³⁹ Grimm, Deuterjesaja (1990), 321–322 hält es für möglich, dass an eine Restitution des Stämmesystems nach Jos 24 zu denken sei.

²⁴⁰ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 334 und teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 366.

²⁴¹ Vgl. Hermisson, BK (2003), 365–366 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 41–42.

²⁴² Vgl. Ruppert, Heil (1994), 140.

²⁴³ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 105.

nicht das Ziel des Knechtsauftrags, denn das ist zu leicht im Programm des Knechts. JHWHs Plan ist größer. Es geht nicht nur um die Restitution Israels, sondern um die Ausbreitung göttlicher Heilsordnung bis zum Ende der Erde.

6.2.5 Syntax: Rekapitulation und Aktualisierung des universalistischen Knechtsauftrags

Die ersten beiden Abschnitte der Texteinheit (Jes 49,1a–b.1d–2d) sind schon unter Berücksichtigung ihrer Tempusformen ausführlicher analysiert worden. Auch die Redeeinleitungen, die zweimal in der Satzform wa-PK (49,3a.6a) und zweimal in der x-SK-Satzform formuliert sind (49,4a.5a), wurden erwähnt. Interessant ist, dass gerade die JHWH-Reden mit dem Tempus, das typisch für Erzählungen ist, eingeleitet werden. Das lässt darauf schließen, dass die JHWH-Reden einen Progress in Gang setzen. Die Reden sind in der Vergangenheit ergangen, der Knecht vergegenwärtigt sie sich in dem Moment, als er sich an die Völkerwelt richtet und die Reden wirken lässt. In den Sätzen 49,4a.5a hingegen spricht der Knecht von sich selbst und erläutert abgeschlossene Sachverhalte. Diese Sätze können somit als Hintergrundinformation eingestuft werden.

Ein Aspekt in Vers 2 soll noch präzisiert werden: Der Knecht beschreibt, wie er Teil der Ausrüstung JHWHs geworden ist, wie sein Wort effektiv wie ein scharfes Schwert gemacht wurde. Dabei äußert er in der Satzform, die zur Beschreibung perfektischer Sachverhalte dient (x-SK) in Jes 49,2b.d, dass er von JHWH versteckt und verborgen worden ist. JHWH hat ihn noch nicht zum Einsatz gebracht.²⁴⁴ Da der Knecht in Jes 49,1a–b alle Aufmerksamkeit auf sich zieht, lässt sich schlussfolgern, dass er sich zwar weiterhin auf JHWH verwiesen versteht, sich JHWHs Ziel verpflichtet fühlt, aber das Verborgensein aufgibt. Das geschieht ohne explizites Auftragswort durch JHWH. Jedoch lässt sich dieser Auftrag aus dem 1. GKL rekonstruieren. JHWH initiiert die Präsentation der Knechtsaufgabe im 1. GKL; das 2. GKL ergänzt diese Präsentation – aus der Sicht des Knechts. Der Knecht ergreift nach JHWH die Initiative und präsentiert sich JHWH und der Völkerwelt als einsatzbereit.²⁴⁵ Dass der Knecht das nicht ohne Selbstzweifel tut, kommt in der Texteinheit Jes 49,1–6 auch vor, denn der Knecht zitiert seine Beauftragungen durch JHWH, die anders lauten als im 1. GKL. Der Knecht legitimiert sich aus der Beauftragung durch JHWH. Diese Beauftragung wird konstatiert durch ein JHWH-Zitat im Nominalsatz Jes 49,3b עֲבָדִי אֶתָּה „Mein Knecht (bist) du“: Unwiderruflich und generell steht für den Gottesknecht die Beauftragung zum Knecht fest, expliziert noch durch die Erststellung des Subjekts „mein Knecht“ in diesem Satz.²⁴⁶ Es folgt im anschließenden Relativsatz die prospektivische Absichtsbekundung JHWHs: Er will sich durch seinen Knecht verherrlichen (x-PK-Satzform von Jes 49,3bR).²⁴⁷

Im Anschluss an JHWHs Vorhaben, sich durch seinen Knecht zu verherrlichen, platziert der Knecht mit Vers 4 ein Eigenzitat.²⁴⁸ In der Redeeinleitung ist das Subjekt als Personalpronomen „ich“ אֲנִי vorangestellt, womit herausgehoben wird, dass sich nun der Knecht selbst zitiert und legitimiert, mit JHWH in einen Dialog zu treten.²⁴⁹ Es kann nur

²⁴⁴ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 344–349.

²⁴⁵ Vgl. Brueggemann, Isaiah (1998), 111.

²⁴⁶ Vgl. auch Merendino, Gottesknechtslied (1980), 241.

²⁴⁷ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 36 und 38 erkennt Jes 49,3b explizit als Funktionsbestimmung an, hier aber in der kollektiven Deutung, indem der Knecht als Israel bestimmt wird. Das ist jedoch dann nur noch bedingt eine Funktionsbestimmung, sondern vielmehr ein Festsetzen der Identität, mit der gewisse Ansprüche und Ideale verbunden sind. Der Fokus der göttlichen Bestimmung ist aber nicht in der Knechtsidentität zu suchen, sondern im Plan JHWHs. Vers 3 ist insgesamt eine Zweckbestimmung, JHWH beruft einen Knecht, um sich an ihm zu verherrlichen.

²⁴⁸ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 38.

²⁴⁹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 345.

so aufgefasst werden, dass der Knecht dem generellen Sachverhalt, JHWHs Knecht zu sein, nicht widerspricht, wohl aber auf JHWHs Plan, sich durch ihn zu verherrlichen (49,3bR) Bezug nimmt. Zusätzlich reflektiert er seine persönlichen Erfahrungen: Wenn der Knecht beklagt, dass er sich vergeblich angestrengt hat und für nichts seine Kraft verausgabt hat (49,4a.b), dann ist durch die Satzform x-SK klar, dass er vor dieser Aussage sein Knechtsamt ausgeübt hat, dabei aber Frustration erlebt hat. In dieser Anordnung von Aussagen macht er deutlich, dass er eigentlich nichts zur Verherrlichung JHWHs beitragen konnte.²⁵⁰ Doch so unverrückbar feststeht, dass er der Knecht ist, so grundsätzlich gelten die Vertrauensaussagen des Knechts in Jes 49,4c–d, die ebenso als Nominalsätze formuliert sind: „Mein Recht ist bei JHWH²⁵¹ und mein Lohn bei meinem Gott.“²⁵² Dieser synonyme Parallelismus ist die generelle Feststellung des großen Vertrauens des Knechts, das er in seinen Auftraggeber setzt. Mit der synonymen Wiedergabe des Gottesnamens in Jes 49,4b als אֱלֹהֵי „mein Gott“, was das persönliche Bekenntnis des Knechts noch unterstreicht, macht der Knecht sein Vertrauenszeugnis zum Vorbild für andere Menschen, denn jeder kann von seinem persönlichen Gott so überzeugt sein, um all sein Vertrauen in seine Gottheit zu setzen. Die Erfahrung des Misserfolgs ist hinfällig geworden, sie ist abgeschlossen. Dauerhaft gültig hingegen bleibt, dass sein Recht und Lohn bei JHWH liegen.²⁵³ Dieses grenzenlose Vertrauen erweist den Knecht als würdig, zu Recht zum Mittel der Verherrlichung JHWHs bestimmt zu sein.²⁵⁴

Die Vertrauensaussagen des Knechts mit dem unmittelbar vorangehenden Eingeständnis der Vergeblichkeit des bisher ausgeführten Auftrags, provozieren geradezu eine Reaktion JHWHs, die in Satz 49,5a eingeleitet wird, dezidiert aber erst in Vers 6 erfolgt. Bevor JHWH zu Wort kommt, fühlt sich der Knecht anscheinend verpflichtet, selbst auszusagen, wie er den Auftrag aus JHWHs Mund verstanden und ausgelegt hat: als Aufgabe an Israel / Jakob.

Eine genaue Analyse von Vers 5 ist nötig, da es sich hierbei um den Dreh- und Angelpunkt der Texteinheit handelt.

וְעַתָּה כֹּה אָמַר יְהוָה	5a	Und jetzt 'so' sprach JHWH,
יָצְרִי מִבֶּטֶן לְעֶבֶד לֹ	5aR	der mich im Mutterleib zum Knecht für ihn gebildet hat,
לְשׁוּבָב יַעֲקֹב אֵלָיו	5aRI	um zurückzubringen Jakob zu ihm,
וְיִשְׂרָאֵל לֹ יֵאָסֶף	5b	und Israel wird zu ihm gesammelt werden,
וְאֶכְבֵּד בְּעֵינֵי יְהוָה	5c	und ich werde geehrt werden in den Augen JHWHs,

²⁵⁰ Volz, Jesaja II (1932), 158 ignoriert, dass der Knecht zwar nichts zur JHWH Verherrlichung beitragen konnte, füllt diese Verherrlichung aber damit, indem er Vers 4 so deutet, dass es dem Knecht nicht gelungen ist, die Erkenntnis von JHWH und seinem Plan auszubreiten. Dabei verweist er auf einige Stellen in Deuterocesaja (Jes 46,8; 48,1–11; 50,2), in denen herauszulesen ist, dass der Prophet des Buchs kein Gehör bei seinem Volk fand.

²⁵¹ Interessanter Hinweis von Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 356, der hier die Klage Israels aus Jes 40,27 als Kontrast zum großen Vertrauen des Gottesknechtes heranzieht.

²⁵² Vgl. Steck, Aspekte (1992), 11.

²⁵³ Hermisson, Lohn (1998), 180 tendiert sogar dazu, die Klageaussagen des Knechts in Vers 4 vorzeitig zu verstehen und daher im Plusquamperfekt zu übersetzen.

²⁵⁴ Vgl. teils Haag, Botschaft (1983), 182. Zur engen Beziehung des Knechts und JHWHs, vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 39: Des Knechts „Klage führt nicht von Gott weg, sondern zu Gott hin“. Noch deutlicher wird das im 3. GKL.

וַאֲלֹהֵי הָיָה עִוִּי	5d	und mein Gott ist geworden meine Stärke.
------------------------	----	--

Hermisson deutet die Sätze 49,5b–d als rückblende Parenthesen.²⁵⁵ Das ist syntaktisch zwar nicht eindeutig zu verifizieren, da aber Jes 49,5b als Partizipialsatz dafür sprechen könnte, möglicherweise noch der davon abhängige Infinitiv Jes 49,5aRI, ist diese Interpretation möglich. Danach variieren die Satzarten allerdings sehr stark, was eine Deutung erschwert. Doch der besagte Partizipialsatz nach der Redeeinleitung ist doch eher als ein asyndetischer Attributsatz aufzufassen, der näher beschreibt, dass JHWH den Knecht im Mutterleib gebildet hat, JHWH also von Anfang an hinter seinem Knecht stand. Die enge Beziehung zwischen Knecht und JHWH wird somit erneut hervorgehoben. Statt einer Parenthese ist eher ein konsekutives und finales Verständnis der Sätze, die auf Jes 49,5b folgen, anzunehmen, was die Infinitivkonstruktion mit $\dot{\text{ו}}$ bereits einleitet. Der Knecht dokumentiert, welche Ziele er seiner Beauftragung als Knecht zugeordnet hat: Jakob zurückbringen, Israel soll zu JHWH gesammelt werden, und für sich selbst erwartet er Ehrung in den Augen JHWHs (Jes 49,5bI–5c). An dieser Stelle bietet es sich an, die zeitliche Abfolge der Texteinheit genauer zu betrachten. Vers 5 ist syntaktisch ein durchaus komplexer und neuralgischer Punkt.

Auf den ersten Blick erscheint die zeitliche Abfolge der Texteinheit klar zu sein: Die Sprechsituation findet in der Gegenwart statt. Der Knecht ergreift das Wort und richtet seinen Blick in die Vergangenheit, auf seine Beauftragung als Knecht vom Mutterleib an und seine Ausrüstung zum Auftrag (Vers 2). In Vers 3 ruft er sich die scheinbar wortwörtliche Beauftragung JHWHs in Erinnerung. Ab Vers 4 wird es uneindeutig: Antwortet der Knecht auf die direkte JHWH-Rede und zitiert sich selbst? Hat er sich in der Vergangenheit gegenüber JHWH kritisch und klagend über seinen Auftrag geäußert, oder teilt er die Klage über die Vergeblichkeit seines Tuns erst jetzt in der Sprechergegenwart mit? Fraglich ist auch Vers 5: „Und jetzt“ deutet als Neueinsatz auf Nähe zur Sprechergegenwart hin. JHWH hat erneut das Wort an seinen Knecht gerichtet, doch dann folgen nicht JHWHs Worte, sondern der Knecht spricht und ruft Vergangenes in Erinnerung, denn JHWH hat gesprochen (x-SK in Jes 49,5a) und ist seine Stärke geworden (x-SK in Jes 49,5d).²⁵⁶

Erst Vers 6 hält durchgehend die Prospektive. In der Vergangenheit liegt der reine Israel-Auftrag, der allerdings nicht in einer x-SK-Form genannt wird (Jes 49,5aRI.b). Es handelt sich also nicht um einen abgeschlossen Sachverhalt. Die Hinwendung des Knechts an Israel ist somit nicht obsolet.²⁵⁷ Doch es gibt auch die zukünftige Weltaufgabe des Knechts, resultierend aus der Einsetzung zum Licht der Nationen, die zeitlich nach der Erstbeauftragung von Mutterleib an zu liegen scheint. Doch Hermisson weist darauf hin, dass „die Abfolge Berufung und Ausrüstung / Klage, über Erfolglosigkeit und Vertrauen / erneuter und erweiterter Auftrag zum Völkeramt“²⁵⁸ nicht vollständig aufgeht, entscheidend sind die Aussagen des Knechts in Vers 5.

Zunächst ist der Neueinsatz in Satz 49,5a mit „und jetzt“ nicht adversativ zu verstehen, hier wird keine Kehrtwende eingeleitet.²⁵⁹ Ganz im Gegenteil: Der asyndetische

²⁵⁵ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 181 und Deuterocesaja BK (2003), 330.

²⁵⁶ Nach Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 361–362 schließt die x-SK-Satzform von Jes 49,5d die Fortdauer, also dass JHWH weiterhin die Stärke des Knechts ist, nicht aus.

²⁵⁷ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 190 und Irsigler, Weg (1998), 24.

²⁵⁸ Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 330.

²⁵⁹ So allerdings Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 167.

Attributsatz (49,5aR) greift auf Jes 49,1d zurück²⁶⁰ und wiederholt damit den Hörenden und Lesenden Bekanntes mit einem Verb, das auch in der Schöpfungsmotivik vorkommt: **יצר** „formen“, „bilden“.²⁶¹ Der Knecht geht in diesem Fall sogar, was seinen Status als Knecht betrifft, in die vorgeburtliche Zeit zurück: Schon im Mutterleib wurde er zum Knecht herangebildet.²⁶² Die folgenden Aussagen sind aus der Perspektive des Knechts zu verstehen, der seine (Aus-)Bildung zum Knecht so verstanden hat, dass er Jakob zu JHWH zurückbringen soll und Israel zu JHWH gesammelt wird. Auch wenn Satz 49,5b nicht in einer dieser finalen Infinitiv-Satzform verfasst ist, ist darin doch die Entsprechung zu Jes 49,5aRI zu erkennen. Die passive Formulierung von Satz 49,5b ist ansonsten schwierig zu entschlüsseln. Möglicherweise scheint darin noch die Hoffnung des Knechts auf, dass er aktiv einen Teil Israels, die Gola-Gemeinde, die er mit dem lange in der Ferne weilenden Stammvater Jakob identifiziert, zurückführt.²⁶³ Alle anderen werden sich dann selbst versammeln. Die zweite Möglichkeit, um das Passiv in Jes 49,5b zu erklären, könnte in der Erwartung bestehen, dass andere Völker die Sammlung Israels ermöglichen, ähnlich zur der Vorstellung, die sich in Jes 43,5 andeutet. Damit würde der Knecht hintergründig darauf hinweisen, dass er ohne die Mithilfe anderer dieses Ziel nicht erreichen könnte.²⁶⁴ Drittens wäre ein *passivum divinum* denkbar.²⁶⁵

Satz 49,5c muss von der Infinitiv-Konstruktion mit finalem Aspekt abhängig, bzw. ihr zugehörig sein, da die Verbform dieses Satzes nicht im narrativen Tempus wa-PK steht. Vielmehr handelt es sich um einen syndetischen Satz, der die Erwartung des Knechts, dass sein Auftrag an Jakob auch ihm Ehre in JHWHs Augen verleiht, ausdrückt. Der Knecht berichtet der Hörer- und Leserschaft in Vers 5 demnach Folgendes: Satz 49,5a versetzt den ganzen Satz in Vorzeitigkeit: JHWH hat einst zum Knecht gesprochen, ihn zum Knechtsamt beauftragt. Der Knecht hat seine Ausbildung zu diesem Amt als spezifische Aufgabe an Jakob verstanden, dessen Zurückführung, Sammlung er erwartete. Ebenso erwartete der Knecht seinen Nutzen, in JHWHs Augen geehrt zu werden. Die Klage des vorhergehenden Verses (Jes 49,4a.b) beachtend, legt sich die Schlussfolgerung nahe, dass der Knecht seinen Knechtsauftrag wahrgenommen, sich Jakob zugewandt und sich Erfolg beim Ausüben dieser Tätigkeit erhofft hat. Genau das war aber nicht der Fall, da er frustriert feststellen muss, dass alles vergebens war und er sich in seinem Wirken an Israel umsonst verausgabt hat (Jes 49,4a.b).²⁶⁶ Noch aber gilt das „und jetzt so sprach JHWH“ (Jes 49,5a) und darauf bezieht sich am plausibelsten der letzte Satz von Vers 5. Der erste und letzte Satz dieses Verses liegen syntaktisch auf derselben Ebene: „Und jetzt so sprach JHWH“ und „mein Gott ist geworden meine Stärke“, während in Jes 49,5aRI.b.c der Knecht seine Erwartungen aufgrund der Beauftragung durch JHWH schildert. Worin die Stärke besteht, erklärt Vers 6. Jetzt wird ein JHWH-Wort zitiert, was den Bezug des „und jetzt“ von Satz 49,5a zu Vers 6 nahelegt: „Und jetzt so sprach JHWH“. Diese Rede bringt den ins Stocken geratenen Auftrag wieder voran. Das JHWH-

²⁶⁰ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 181.

²⁶¹ Vgl. teils Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 40.

²⁶² Vgl. Steck, Aspekte (1992), 12, eine zeitliche Ausdehnung des Knechtsauftrags im 2. GKL erscheint plausibel, eine räumliche Ausweitung hingegen, wie Steck behauptet, nicht, denn die universale Ausrichtung ist im 1. GKL grundgelegt. Vgl. auch Irsigler, Weg (1998), 21.

²⁶³ Vgl. teils Polliack, Use (2002), 76–84 und 87.

²⁶⁴ Das vertritt insbesondere Volz, Jesaja II (1932), 159.

²⁶⁵ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 360.

²⁶⁶ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 103 und Irsigler, Weg (1998), 21. Dafür, dass er Knecht selbst zuerst nur in Israel wirkte, spricht die Komplexität des Aufbaus des GKLs sowie der Vergleich mit vorexilisch wirkenden Propheten, die immer wieder das Volk aufrufen, sich zu verändern und für ihre Tätigkeit nur Misserfolg ernteten. Vgl. Haag, Botschaft (1983), 204.

Wort der Beauftragung war nicht mit einem Israel-Auftrag zu Ende. Mit dem letzten Zitat einer JHWH-Rede erklärt sich der Knecht in Jes 49,6, dass die Erfolglosigkeit seines bisherigen Auftrags daher rührt, dass er bislang seinen Auftrag allein auf Jakob / Israel fokussiert hat, dabei aber nur einen Teilauftrag wahrgenommen hat. Dem Knecht wird nun klar, was die Hörenden und Lesenden der GKL schon wissen: Er erkennt seinen universalen Auftrag, der schon im 1. GKL deutlich manifestiert wird. Das „jetzt“ Neue ist keine Steigerung, keine Überbietung, keine Abkehr von der bisherigen Tätigkeit des Knechts. Das „jetzt“ zu Beginn des fünften Abschnitts der Texteinheit ist ein konsekutives „und jetzt.“²⁶⁷ Jetzt wird dem Knecht in der Rekapitulation von JHWHs Beauftragung an ihn klar, dass er über vergebliche Mühe klagen musste, weil er nur einen Teilauftrag ausgeführt hatte.²⁶⁸ Er vergegenwärtigt sich erneut der universalen Ausrichtung seines Amtes.²⁶⁹

Nach der Entfaltung dieser komplexen Zeitstruktur von Vers 5 bedarf es noch der Analyse von Vers 6. Eine herausfordernde Konstruktion ist Satz 49,6b. Einerseits gibt es zahlreiche Textrekonstruktionen,²⁷⁰ andererseits besteht die Möglichkeit, dass der Infinitiv constructus mit der Präposition לְ verbunden einen komparativen Akzent erhält:²⁷¹ „Zu leicht ist es, verglichen damit, dass du mir Knecht bist.“²⁷² Ein solcher Vergleich erzeugt die Erwartung, dass eine Erläuterung dessen folgt, was nicht zu leicht ist. Das bieten die finalen Infinitiv-constructus-Sätze nicht, denn sie enthalten zuerst die Informationen für die Leser- und Hörschaft, was zu leicht ist. Zu leicht – gemessen daran, Knecht JHWHs zu sein – ist es, nur die Stämme Jakobs aufzurichten und die Bewahrten Israels

²⁶⁷ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 40–41. Mit einem Unterschied zur Darlegung hier: Berges meint, das „jetzt“ beziehe sich darauf, dass den Völkern nun diese Aufgabe direkt mitgeteilt wird. Ein Einwand gegen Berges' Theorie ergibt sich aus Jes 42,4d: Die Inseln warten auf die Unterweisung des Knechts. Daraus ergibt sich bereits, dass die Völker aus der Präsentation des Knechts nie ausgeschlossen waren, sie sind schon immer die primären Adressaten des Knechts, der JHWHs Rechtsordnung zu ihnen hinausbringen soll. Der Vergleich mit allen Redeeinleitungen der Form עַתָּה כֹּה אֲמַר führt zu folgender Beobachtung: 2 Sam 7,8 // 1 Chr 17,7 eignen sich nicht als Vergleich mit Jer 49,5, da mit diesen Begriffen nur Natan aufgefordert wird, „jetzt“ zu David zu sprechen. In Jes 43,1 und Jer 32,36 ist „und jetzt“ adversativ zu verstehen: Vorher brachte JHWH Unheil über sein Volk, „jetzt aber“ verheißt er Heil. Wie in Jes 49,5 belegen die Stellen Jer 42,17; 44,7 und Hag 1,5 einen konsekutiven Gebrauch einer Botenformel mit „und jetzt“: Geht das Volk entgegen von Gottes Rat, verkündet durch Jeremia, nach Ägypten, dann ereilt es „jetzt“ das JHWH-Wort der Unheilsage. Hag 1,5 ist insofern eine interessante formale Parallellstelle, da in Hag 1,2 eine vergangene Rede des Volkes Bestandteil der ersten JHWH-Rede ist: Das Volk sagt, die Zeit für den Tempelbau sei noch nicht gekommen. Die neue Botenformel in Hag 1,5 zieht die Konsequenz aus dem Reden des Volkes: „Und jetzt sprach JHWH Zebaoth: Überdenkt eure Wege“: Dieses JHWH-Wort eröffnet eine neue Perspektive. All diese Belegstellen können Berges' Beobachtung nicht bestätigen.

²⁶⁸ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 178–180. Deziert ist damit aber nicht gesagt, dass der Knecht völlig in seinem Israel-Auftrag gescheitert ist.

²⁶⁹ Anders Irsigler, Weg (1998), 21, der eine grundsätzliche Neubestimmung des Knechts als Licht von Nationen durch JHWH postuliert. Auch Volz, Jesaja II (1932), 158 sagt, es kommt etwas Neues hinzu.

²⁷⁰ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 333 und die komprimierte Darstellung der Diskussion bei Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 362–366.

²⁷¹ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 504. Die Kombination der Nifalform von קָלַל und der Präposition לְ ist Merendino, Gottesknechtslied (1980), 242 zufolge einmalig.

²⁷² Gesenius, Wörterbuch (1921), 714 schlägt die Übersetzung: „Es genügt ihm nicht, dass...“ vor. Das klingt auf den ersten Blick einleuchtend, da es die Verbform als 3. P. Sg. im Stamm Nifal ernst nimmt. In Spannung stehen allerdings das Subjekt von Satz 49,6b und die Perspektive aus der 1. P. der folgenden Sätze. Es ist besser, das „ihm“ wegzulassen: „Es genügt nicht, dass du mir Knecht bist.“ Zur Konstruktion vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), 342, allerdings ist ihm nicht zuzustimmen, „mein Knecht zu sein“ als „barbarischen Satz“ zu kennzeichnen und wegzulassen. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 362–363. Auch Fischer, Das Buch Isaias (1939), 103–104 hat hier vorgeschlagen, dass es wirklich um die Dimension des Knechtsamts an sich geht. Der Knecht kann in seinem Amt und in seiner Funktion als Knecht mehr leisten, als nur Israel zu JHWH zurückzuführen.

zurückzubringen (Jes 49,6bII.2). Das allein war aber nicht JHWHs Intention. Diese Zielrichtung an Israel wird nicht aufgegeben, nicht widerlegt und auch nicht ersetzt. Doch JHWHs Intention ist von Anfang an umfassender ausgerichtet, und das wird nun in den letzten beiden Sätzen der Texteinheit verdeutlicht und feierlich festgesetzt. Der Knecht ist eingesetzt zu „einem Licht von Nationen“ und wie diese Metapher Licht zu verstehen ist, erklärt der folgende Satz. Licht der Nationen zu sein, heißt, dafür verantwortlich und tätig zu sein, damit JHWHs größtes Ziel erreicht wird, die universale Wirkung seines Heils (Jes 49,6c.c1).

6.2.6 Semantik: מְשַׁפֵּט im zweiten Gottesknechtslied

Das Leitwort des 1. GKLs taucht auch im 2. GKL auf, der Begriff wird hier sogar präziser inhaltlich bestimmt. Der Schlusssatz der Texteinheit Jes 49,1–6 wirkt zurück auf den Auftrag des Gottesknechts im 1. Lied: מְשַׁפֵּט der Völkerwelt (Nationen bzw. Inseln) zu bringen (Jes 42,1d.3c.4c). Wenn JHWH spricht, dass die finale Intention des Knechtsauftrags ist, dass sein Heil bis ans Ende der Erde reicht, dann ist ein klarer Zusammenhang zwischen יְשׁוּעָה und מְשַׁפֵּט erkennbar. Die göttliche Rechtsordnung ist demnach ziemlich eindeutig eine Heilsordnung, die alle Völker mit einschließt.²⁷³

Anders akzentuiert ist die Bedeutung von מְשַׁפֵּט in den Vertrauensaussagen des Gottesknechts in Jes 49,4d. Der synonyme Parallelismus deutet an, dass מְשַׁפֵּט und פְּעֻלָּה „Lohn“ eng zusammengehören. Hier scheint מְשַׁפֵּט nur entfernt göttliche Rechts- und Heilsordnung zu meinen.²⁷⁴ Vielmehr hat die Erfolglosigkeit des Knechts mutmaßlich die Rechtschaffenheit des Knechts beschädigt. Er vergewissert sich mit seinen Aussagen in Jes 49,4d–e, dass sein Auftrag rechtens ist. Als Knecht erwartet er auch weiterhin Lohn und darf auf dessen „Auszahlung“ vertrauensvoll hoffen.²⁷⁵ Denkbar wäre auch, den Aspekt hinzuzufügen, dass er damit JHWH anvertraut, für ihn sein Recht zu erkämpfen, gerade wenn Gegner ihm sein Recht absprechen.²⁷⁶ Sein Lohn bestünde dann darin, dass genau das nicht passiert.²⁷⁷ Der rein juristische Aspekt des Lexems tritt hier in den Vordergrund.

Die Erwartung von Lohn ist hingegen ungewöhnlich, denn bislang war nirgends die Rede davon, dass dem Knecht eine Belohnung für seine Aufgabe zusteht. Knechte stehen normalerweise in einem Abhängigkeitsverhältnis, das den Herrn zwar zum Schutz und Unterhalt des Knechts verpflichtet, aber nicht zur Gewährung eines Lohnes darüber hinaus. Der עֶבֶד wird deshalb vom שָׂכִיר „Lohnarbeiter“ unterschieden.²⁷⁸ Der Begriff פְּעֻלָּה steht in Bezug auf eine konkrete Tat. Diese führt zu einem Ertrag. Das Vertrauensbekenntnis des Knechts verweist hier darauf, dass er auf einen künftigen Ertrag hofft. Diese Erwartung auf Lohn ist auch in Jes 61,8 mit dem Begriff מְשַׁפֵּט „Recht“ verbunden.

²⁷³ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 201 und Scharbert, Deuterocesaja (1995), 24. Haag versteht מְשַׁפֵּט als „Lebensordnung der endzeitlichen Theokratie (...) die Heilsordnung Jahwes für die erlöste Menschheit“.

²⁷⁴ Ganz anders Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 39. Er versteht unter מְשַׁפֵּט hier lediglich die „Ordnung, die von JHWHs Willen zur Befreiung seines Volkes aus Babel und der Rückführung der Zerstreuten bestimmt ist.“ Hier schließt sich die Anfrage an, ob die Ordnung dann ihre Berechtigung und Gültigkeit verliert, wenn die Rückführung der Zerstreuten gelungen ist. Das ist eine sehr einseitige, nicht universale Definition dieses Begriffs, wenn es nur ein „Recht auf Rettung und Befreiung“ Israels ist. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 40.

²⁷⁵ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 182–182.

²⁷⁶ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 357. Er greift hier aus den Psalmen das Recht des Beters gegenüber seinen Feinden auf, dass die Feinde nicht über den Beter, der sein Recht bei JHWH verankert, triumphieren dürfen.

²⁷⁷ Vgl. Grimm, Deuterocesaja (1990), 320.

²⁷⁸ Vgl. Ringgren, עֶבֶד THWAT V (1986), 994 und auch Hermisson, Lohn (1998), 183.

Wessen Recht bei JHWH ist, wessen Rechtshandeln mit der göttlichen Rechtsordnung konform ist, der darf Lohn erwarten.²⁷⁹ Wie im 1. GKL wird das Denkmuster des TEZs auch in diesem Vertrauensbekenntnis des Knechts erkennbar. Worin dieser Lohn bestehen könnte, deutet Satz 49,5c an: Der Knecht erhoffte in seinem Teilauftrag an Israel, in JHWHs Augen geehrt zu werden. Ein moderner Leser sollte dem Knecht darin nicht das Streben nach einem persönlichen Vorteil unterstellen, da der Hinweis auf den Lohn als Aussage einer prinzipiellen Erfolgsgewissheit interpretiert werden kann und als Bestätigung des richtigen Tuns des Knechts gelten kann. Der Knecht erwartet keinen Lohn von Menschen, sondern von JHWH. Der Lohn der Knechtsaufgabe besteht in der Verherrlichung JHWHs, auch wenn der Knecht angegriffen wird.²⁸⁰

Daraus ergibt sich eine drängende theologische Frage: Wann und wie wird es sich erweisen, dass bei JHWH Lohn und Recht des Knechts ist? Wie wird sich das öffentlich wahrnehmbar äußern, zumal weiterhin die Klage der Erfolglosigkeit (Jes 49,4b.c) zu berücksichtigen ist? Es ergibt sich zudem die Fragestellung, was und wer dem Knecht in der Ausübung seines Auftrags behindert hat. Es drängt sich in der Komplexität von Vers 5 und 6 ein Verdacht auf: Wenn der Teilauftrag auf Israel / Jakob allein vom Knecht als vergebliche Mühe konstatiert wird, und er sich seinen universalen Auftrag aufgrund der Universalität göttlichen Heiles vergegenwärtigen muss, dann scheint Israel an der Erfolglosigkeit mitverantwortlich zu sein.²⁸¹

יְשׁוּעָה Heil / Rettung

Dieses wichtige Lexem in Jes 49,6 kommt überdurchschnittlich häufig im Buch Jesaja und im Buch der Psalmen vor. Es mag verwundern, diesen theologischen Grundbegriff am Ende der äußeren Formkritik nochmals aufzugreifen, da er unerläutert immer als „Heil“ verstanden und übersetzt wurde. Das liegt zum einen daran, dass die Übersetzung mit „Heil“ und „Rettung“ sicher zutreffend ist, aber es exegetische Anstrengung übersteigt, diese Containerbegriffe zu übersetzen und mit Bedeutung zu füllen. Hier können nur alttestamentliche Annäherungen an diesen Begriff erfolgen: „Rettung“ ist immer ein Akt JHWHs, der im Kontext des Alten Testaments durchaus konkret verstanden werden soll. Grundsätzlich ist damit ein Handeln JHWHs an seinem Volk Israel gemeint. Es kann sich dabei um ein einzelnes Ereignis handeln oder um einen allgemeinen, generellen, andauernden Heilszustand.²⁸² Diese Grenze wird mit Jes 49,6 allerdings überschritten, dennoch zeigt sich eine Kontinuität: Für die anderen Nationen gibt es das gleiche Heil wie für Israel, es gibt kein Heilshandeln zweiter Klasse. Daher braucht es aber Israel, an dem Heil geschieht, und jemanden in Israel, der als Gottesknecht dieses Heilszeugnis zum Ende der Erde hinausträgt.²⁸³ Der Beginn des Heilszustandes ist im Kontext der deuterojesajanischen Botschaft die konkrete Befreiung aus dem Exil und die Wende von der Strafe Israels hin zu einer neuen Heilszeit. Der Knecht steht für die Heilsbotschaft und den grenzenlosen Heilswillen ein.²⁸⁴

²⁷⁹ Vgl. Riesener, עבד (1979), 100–102.

²⁸⁰ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja BK (2003), 357.

²⁸¹ Ganz soweit geht Hermisson, Deuterojesaja BK (2003), 354 nicht, doch er ordnet die Klage der Erfolglosigkeit dem Israel-Auftrag zu.

²⁸² Vgl. Sawyer, ישׁע ThWAT III (1982), 1053.

²⁸³ Vgl. Hartenstein, Gott (2013), 206–207.

²⁸⁴ Vgl. Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 123.

6.2.7 Innere Form: Das Verhältnis zwischen JHWH und seinem Knecht

Es gibt in dieser Texteinheit nur einen Sprecher, es ist das „Ich“, das spätestens im Zitat der JHWH-Rede in Jes 49,3b als JHWHs Knecht identifiziert wird. Auch wenn der Knecht JHWH zitiert, dann ist er selbst Adressat der JHWH-Worte. Der Knecht vergegenwärtigt sich aus seiner eigenen Perspektive die JHWH-Reden und gibt sie wieder.²⁸⁵ Der Knecht entscheidet, wann durch seine Zitation JHWH zu Wort kommen darf. Dadurch stellt sich der Knecht selbst in den Mittelpunkt, obwohl er JHWH sehr viel Redeanteil überlässt. Er ruft die Völker der Ferne zum Hören auf, er sieht sich berufen von Mutterleib an. Es wirkt, als ob ohne den Knecht nichts funktioniere,²⁸⁶ obgleich die Sätze mit finalem Aspekt doch in JHWH letztlich den Garant sehen, dass sein Plan in der Hand des Knechts gelingt.²⁸⁷ Der Knecht ist in diesem Lied zentraler in Szene gesetzt als im 1. GKL, schon allein durch die Redesituation.²⁸⁸

Viel deutlicher als im ersten Lied ist die enge Verbundenheit von JHWH und seinem Knecht dargestellt, was vor allem die zweifache Nennung der Beauftragung von Mutterleib an ausdrückt (49,1c.5aR). Auch die Varianz in den Prädikaten verdeutlicht die intensive Beziehung von Knecht und JHWH: „hat mich gerufen“ (קָרָאֲנִי), „nannte meinen Namen“ (הִזְכִּיר שְׁמִי), „gebildet im Mutterleib“ (יִצְרִי מִבֶּטֶן). Zudem erwartet auch JHWH etwas vom Knecht „an dir werde ich mich verherrlichen“ (אֲשֶׁר-בְּךָ אֶתְפָּאֵר).²⁸⁹ Wegen der Ungewöhnlichkeit der Verwendung des Ausdrucks מִמְעַי אֲמִי הִזְכִּיר שְׁמִי „vom Schoß meiner Mutter (an) nannte er meinen Namen“ anstelle des Begriffs „erwählen“ oder „beim Namen rufen“ mit den Verb קָרָא, sei ein kurzer Exkurs zur Interpretation dieser Wendung eingeschoben.

הִזְכִּיר שְׁמִי – ein Exkurs

Außerbiblische Belege finden sich vor allem in Königstexten aus neuassyrischer Zeit. Die akkadische Wendung „zakāru šuma ana“ findet sich in einem Text über Asurbanipal, dessen königliches Privileg eben dadurch exponiert wird, dass er von den Gottheiten Assurs und Belit von Mutterleib an zum König bestimmt worden ist. (Vgl. auch Jer 1,5)²⁹⁰ Da die Literatur Israels besonders durch literarische Erzeugnisse aus neuassyrischer Zeit, insbesondere in der Herrschaftsperiode Asarhaddons und Asurbanipals geprägt worden ist, mag diese Wendung im israelitischen Kulturgut bekannt sein, und der historische Leser kann den Knecht JHWHs in seiner Rolle und Funktion im Rahmen altorientalischer Königsideologie einordnen, was dann aber nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe bedeutet, denn ein König repräsentiert seine Gottheit wirkmächtig auf Erden.²⁹¹ Der Gottesknecht wird allerdings mittels dieser Formulierung in seiner Bedeutung für seine Adressaten hervorgehoben. Es gibt eine weitere außerbiblische Parallele, die man heranziehen sollte, zumal eine gewisse kulturelle Abhängigkeit aufgrund der Textentstehungszeit näher liegt: Die Inschrift auf dem Kyros-Zylinder beschreibt Folgendes: Marduk berief Kyros „zur Herrschaft über das gesamte All sprach er seinen Namen aus.“²⁹² Hier also gilt Marduk als der

²⁸⁵ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 329–330.

²⁸⁶ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 349. JHWH ist nur durch seinen Knecht wirksam, das zeigt vor allem Jes 49,6 (365).

²⁸⁷ Der Lohn des Knechts ist eben sein Erfolg, und dieser wird damit auch der Erfolg JHWHs sein. Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 183. Merendino, Gottesknechtslied (1980), 241–242 ist sogar der Auffassung, dass es Lohn genug sei, dass der Knecht Gottesknecht bleibt.

²⁸⁸ Der Gottesknecht Israel erhält in Deuterocesaja nicht die Gelegenheit zu sprechen. Er ist immer nur Empfänger göttlicher Worte. Vgl. Punkt 7.3.

²⁸⁹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 341–342. Volz, Jesaja II (1932), 157 ist der Ansicht, dass „nennen beim Namen“ synonym zu „rufen beim Namen“ aufzufassen sei. Merendino, Gottesknechtslied (1980), 239–240 versteht diesen Ausdruck so, dass JHWH sich öffentlich zu ihm als Knecht bekennt. Ähnliche Formulierungen finden sich im Berufungsschema, z. B. bei Jeremia (Jer 1,1.5). Aber der Begriff „bilden“ im Mutterleib kann in Verbindung mit der Schöpfungsterminologie in Deuterocesaja gelesen werden.

²⁹⁰ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 168.

²⁹¹ Vgl. beispielsweise Groß, Gottebenbildlichkeit (2000), 16 und Koch, Imago Die (2000), 18.

²⁹² Kyros-Zylinder nach TUAT I, (1985), 408.

Berufende. Er beauftragt Kyros zu einer bestimmten Aufgabe, hier zur Herrschaft über das gesamte All. Deutlich ist, dass nicht die Nennung des Namens im Zentrum steht, denn einen Namen vermisst man in Jes 49,1–6. „Israel“ in Vers 3 wäre dann nicht einer späteren Hand zuzuweisen, sondern als wesentliche Entsprechung zu Jes 49,1d aufzufassen.²⁹³ Entscheidend ist allerdings eben nicht, dass der Name genannt wird, sondern die Gottheit durch den Namen über eine Person verfügt und sie ganz in ihren Dienst nehmen kann.²⁹⁴ Die Person soll qua ihrer Funktion in Erinnerung bleiben, die Anonymität des Gottesknechts muss mit diesem Satz 49,1d nicht zwangsweise aufgelöst werden. Gottesknecht wird somit zu einer Symbiose von Name und Aufgabe; als Gottesknecht bezeichnet zu werden, ist bereits die Übertragung einer besonderen Identität und einer besonderen Aufgabe.²⁹⁵

Obwohl sich der Knecht gleich zu Beginn an die Inseln und Völker der Ferne wendet, ist formal JHWH der vorrangige Gesprächspartner des Knechts.²⁹⁶ Der Knecht stellt sich als zentraler Empfänger der göttlichen Worte dar. Die Ausnahme bildet die Klage und Vertrauensaussage in Vers 4. Hier wendet sich der Knecht hier nicht explizit an JHWH.²⁹⁷ Das Vertrauensverhältnis zwischen JHWH und seinem Knecht bleibt unangetastet, in den Vordergrund drängt sich ein problematisches Verhältnis zwischen Knecht und Israel.

Der Knecht präsentiert in Jes 49,1–6 sich und seinen Auftrag, verarbeitet bereits Misserfolgserlebnisse und bestärkt dennoch die heilsuniversalistische Dimension des Auftrags. Der Knecht zeigt sich einsatzbereit, nennt die Ziele des göttlichen Planes, die ohne ihn nicht zu verwirklichen sind. Er ist derjenige, der dieses Gespräch so gestaltet, er steigert sein Sendungsbewusstsein und seine Zweckbestimmung als Knecht. Dem Leser ist nach den sechs Versen eigentlich nur eines klar: Ohne den Knecht wird nichts gelingen, denn JHWH hat sich mit diesem von ihm funktionierten Knecht ausgerüstet (Vers 2).²⁹⁸

6.2.8 An wen richtet der Knecht seinen Dialog? Das Verhältnis Sprecher-Adressat

Das GKL hat einen Adressaten, der insbesondere in Vers 4 aufgefordert ist, die Haltung des Knechts, sein unerschütterliches Vertrauen in JHWH, als vorbildlich für sich anzunehmen. Das führt zu einem weiteren wichtigen Element der Formanalyse: der Frage nach dem Verhältnis von Redner und Hörerschaft.

Der Knecht fühlt sich in seiner Rolle und Funktion berechtigt, mit JHWH in einen Dialog einzutreten. In der Texteinheit demonstriert der Knecht seine Sicht eines fiktiven Gesprächs mit JHWH. Doch damit ist nicht automatisch der Knecht der Adressat, wenn JHWH das Wort hat, und nicht JHWH, wann immer der Knecht redet, denn Handlungsführung und damit Sprachführung hat der Knecht inne, der seinen Hauptadressaten am Anfang nennt: „Ihr Inseln“, „ihr Völker in der Ferne“. Ihnen präsentiert sich der Knecht in seinem sie betreffenden Auftrag. Der Knecht holt sich selbst aus seiner Passivität des Verborgenseins durch JHWH (vgl. Vers 2). Was er also im Folgenden wiedergibt, ist keinesfalls nur ein intimes Gespräch zwischen dem Knecht und seinem Herrn, sondern es ist für die Ohren der ganzen Weltbevölkerung bestimmt. Diese nicht näher definierte, daher universale Hörerschaft bezieht konsequenterweise auch alle Leserinnen und Leser ein und vor allem die Zeitgenossen im Umfeld des Knechts. Denn schließlich ist zurecht

²⁹³ Scharbert, Deuterocesaja (1995), 23 stellt sich diese Frage im Rahmen der Literarkritik des 2. GKL.

²⁹⁴ Vgl. für den ganzen Abschnitt Schottroff, Gedenken (1967), 25 und 244–245, Irsigler, Weg (1998), 23.

²⁹⁵ Vgl. Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 300.

²⁹⁶ Im Vordergrund steht immer der Auftraggeber des Knechts. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 33.

²⁹⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 329, so auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 38–39. Er ist der Auffassung, wenn sich der Knecht ausdrücklich nur an JHWH wenden würde, müsste in Jes 49,4a auch stehen „und ich sagte zu ihm“.

²⁹⁸ Vgl. teils Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 349.

anzunehmen, dass der Knecht gar nicht alle Inseln und Völker der Ferne in realiter erreicht hat. Seine realen Zuhörer sind andere, die von der Bedeutung seiner Aufgabe und deren universaler Dimension überzeugt werden wollen. Es spricht sogar einiges dafür, als realer Adressatenkreis die in Vers 6 genannten Bewahrten Israels anzunehmen.²⁹⁹

Wie geht der Knecht vor? Der Gottesknecht lädt die ganze Welt ein, Zeuge davon zu werden, dass JHWH selbst zu ihm gesprochen hat, ihn von Mutterleib an zum Knecht beauftragt hat. Die direkt zitierten JHWH-Reden verstärken die Qualifizierung und Legitimität des Knechts enorm, denn es handelt sich nicht nur um einen Bericht. Was der Knecht als Sprecher macht, ist höchst effektiv und stilistisch eindrucksvoll: Er inszeniert seine Erwählung und Berufung als einen Akt, der von JHWH ausgeht, aber von ihm rekapituliert und der Hörerschaft präsentiert wird. Damit gelingt ihm einerseits für sich die Vergegenwärtigung seiner Beauftragung, seiner engen Bindung zu JHWH und seiner einzigartigen Funktion, andererseits für die Zuhörenden die Veröffentlichung seines gewichtigen Auftrags. Zwischen den einzelnen Redeteilen sind Auditorium und Leserschaft einbezogen, sich zu fragen, welche Rolle sie eingenommen haben und einnehmen sollen. Sie werden vor die Aufgabe gestellt, sich zu diesem Knecht zu verhalten. Alles zielt wohl unweigerlich darauf ab, den Knecht in seiner einzigartigen Funktion anzuerkennen, ihm kein Hindernis für seine Aufgabe in den Weg zu stellen, da es um die Verherrlichung JHWHs und um die Verbreitung seiner Heilsordnung geht.

Aber der Knecht scheint in seiner Tätigkeit auf ein Hindernis gestoßen zu sein. Dafür spricht die Klage des Knechts über seine vergebliche Mühe (Vers 4). Der Knecht gibt damit konsterniert zu, dass die Erwählung zum Knecht bisher nicht den erhofften Erfolg erbracht hat. Durch seine Erfolglosigkeit kann sich JHWHs Ziel seiner Verherrlichung (Jes 49,3b) nicht erfüllen. Da die gesamte Hörer- und Leserschaft Empfänger der Klage ist,³⁰⁰ ist sie aufgefordert, zwischen den Zeilen zu lesen. Sie könnten daraus durchaus einen Vorwurf herauslesen, dass es eine Gruppe gab, die immun gegenüber den Worten des Knechts gewesen ist, ihn nicht beachtet haben, nicht der passende Resonanzboden und Partner des Knechts gewesen ist, an dem sich JHWH hätte verherrlichen können.³⁰¹ Genau in dieser Gruppe ist vermutlich der primäre Adressat des Textes zu suchen. Neben dieser versteckten Kritik am Fehlverhalten überwiegt die bereits erwähnte Vorbildfunktion des Knechts in diesem Vers 4 gerade an den Hauptadressaten: die Völker in der Ferne.

Das „und jetzt“ in Jes 49,5a ist nicht adversativ zu verstehen, sondern konsekutiv: Der Knecht ist berufen von Mutterleib an und nun eben zu einer bestimmten Aufgabe beauftragt. Die Komposition der Zitate bewirkt, dass das „und jetzt“ dezidiert die Veröffentlichung meint, „und jetzt“ spricht erneut JHWH, damit es alle hören, wozu der Knecht eingesetzt worden ist. Entscheidend ist aber, dass die Israelaufgabe von Knecht und JHWH genannt wird, die lokale Ausweitung aber nur durch JHWH verkündet wird und an den Schluss der Texteinheit gestellt ist, um hier die Pointe zu setzen: Nicht der Knecht, sondern JHWH will, dass der Knecht universal tätig wird. Besser konnte sich der Knecht

²⁹⁹ Vgl. Irsigler, Weg (1998), 22, Scharbert, Deuterocesaja (1995), 26 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 33: „Der eigentliche Adressat bleibt das Gottesvolk“. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 101 meint sogar, dass aufgrund der Selbstvorstellung des Knechts in erster Linie Israel als Adressat gelte, vor allem dann, als der Knecht zu seiner Klage anhebt.

³⁰⁰ Vgl. vor allem Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 38–39.

³⁰¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 354.

nicht rückversichern, sich nicht mit größerer Autorität an die Hörer- und Leserschaft wenden und seinen Auftrag verkünden.³⁰²

Doch bleibt die in Vers 4 angedeutete Konfliktsituation, auf die der Knecht trifft.³⁰³ Die Ausübung des Knechtsauftrags scheint schwierig zu werden.

6.3. Vertrauensbekenntnis des Gottesknechts Jes 50,4–9: Formkritik des dritten Gottesknechtslieds

6.3.1 Aufbau: „Mein Herr, JHWH“ – Rahmenstruktur

Die Einheit beginnt mit dem Verweis auf die zentrale Bezugsgröße des Sprecher-Ichs: יהוה אֱלֹהֵי יְהוָה „Mein Herr, JHWH“ Diese Formulierung kommt in Jes 50,4a.5a.7a.9a vor.³⁰⁴ Da diese Wiederholung kein literarkritisches Problem darstellt, muss sie eine strukturbildende Funktion haben. Die beiden nahezu kongruenten Sätze 50,7a und 50,9a bilden den Rahmen um den zweiten Redeteil des Sprechers.³⁰⁵ Innerhalb dieses Rahmens stellt sich der „Ich“-Redner selbstbewusst seinen Widersachern. Er spricht sie direkt an und fordert sie auf,³⁰⁶ mit ihm in einen Rechtsstreit zu treten. Das Thema dieses Rechtsstreits ist, ob es vor JHWH legitim ist, dass die Gegner das Recht des Sprechers missachten. Diese direkte Herausforderung der Gegner gelingt dem Gottesknecht, indem er vor diesen provozierenden Fragen das große Vertrauen ausdrückt, dass sein Herr, JHWH, ihm helfen wird. Dessen ist er sich selbst so sicher, dass er es wagt, seine Überlegenheit (Jes 50,7b–e) zu demonstrieren; er braucht sich vor nichts zu schämen. Nach dieser Selbstvergewisserung lässt er seine Gegner mit gezielten Provokationen ins Leere laufen, da die Fragen in Jes 50,8b und 8d, die gleich danach in eine Aufforderung an sein gegnerisches Gegenüber münden, als rhetorische Fragen zu verstehen sind. Es gibt niemanden, der über den Knecht JHWHs richten könne, keiner sonst ist Herr seines Rechts (50,8d).³⁰⁷ Jes 50,7a und 50,9a entsprechen sich, was auf eine bewusst sich ergänzende Gestaltung schließen lässt.

Ähnliches gilt für Jes 50,4a und 50,5a.³⁰⁸ Hier geht es um die Ausstattung des JHWH-Schülers, die Hermisson als Ausstattung zu einem „prophetischen Beruf“³⁰⁹ wertet.³¹⁰ Der Zunge, metaphorisch für die Wortgewandtheit aber auch die richtige, argumentative Wortwahl des Schülers JHWHs stehend,³¹¹ entspricht das geöffnete Ohr: Wer einen

³⁰² „Der ursprüngliche Schluss des zweiten Liedes konzentriert sich ganz auf die Beziehung des Knechts zu den Völkern.“ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 43. Diesem Urteil ist zuzustimmen, nur gibt Berges dann doch wieder zu erkennen, dass er am ursprünglichen Schlus in Vers 6 festhält.

³⁰³ Für Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 354 sind Gegner des Knechts seine Zeitgenossen, sein Volk Israel, die Golagemeinde. Elliger, Deuterjesaja (1933), 52–53 hingegen ist der Ansicht, dass der Knecht nicht bei seinem Volk abgelehnt worden ist. Er rechnet eher mit Schwierigkeiten und Hindernissen vonseiten babylonischer Behörden.

³⁰⁴ Vgl. vor allem Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 579, der die strukturbildende Funktion der Phrase betont.

³⁰⁵ Vgl. Steck, Aspekte (1992), 17–18, Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 110 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 108. Berges merkt an, dass mit der Partikel ׀ „die Faktizität und der Wahrheitsanspruch einer Äußerung unterstrichen“ wird.

³⁰⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 128.

³⁰⁷ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 107.

³⁰⁸ Vgl. teils Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 99.

³⁰⁹ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 113. Vgl. auch Seite 115.

³¹⁰ Duhm, Jesaja HK (1902), 341 hingegen ist der Ansicht, dass es ein Zeichen von Bescheidenheit ist, dass sich das „Ich“ nicht als Prophet bezeichnet, sondern als „Schüler“.

³¹¹ Eine gewisse rhetorische Fähigkeit ist damit definitiv ausgedrückt. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 115. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 116 spricht von „gottgewirkter Beredsamkeit“.

Verkündigungsdienst übernimmt, der muss zunächst sorgfältig hören, bevor er selbst das Wort ergreift.³¹² Die Tätigkeit JHWHs, die Gabe der richtigen Wortwahl (Jes 50,4a) und der richtigen Wahrnehmungskompetenz (Jes 50,5a), führt zu einer passenden Aktivität des Knechts, die im Anschluss entfaltet wird. Ausgestattet mit den richtigen Worten, hilft er Müden (Jes 50,4aI);³¹³ ausgerüstet mit sensibler Aufmerksamkeit bleibt er dem JHWH-Auftrag gehorsam ergeben (Jes 50,5b).³¹⁴

Eine Gliederung des Textes erfordert eine genaue Betrachtung des Verhältnisses von Satz 50,4a und 50,5a. Vers 4 unterscheidet sich durch seinen syntaktischen Aufbau deutlich von Vers 5; er enthält finale Infinitiv-Konstruktionen, in denen der Knecht preisgibt, dass er weiß, was JHWH mit seiner Ausrüstung erreichen möchte: Müde durch ein aufmunterndes Wort stärken.³¹⁵ Vers 5 hingegen verharrt durchgehend in der Retrospektive.³¹⁶ Somit ergänzen sich auch Jes 50,4a und 50,5a, wodurch sie einen Rahmen um Jes 50,4aI–4bI bilden.³¹⁷ Das „geweckte Ohr“ ist in Jes 50,4b wie in Jes 50,5a Thema, zudem verweist das Lexem לְמוֹדִים (in Jes 50,4a.5a) auf eine Rahmenkonstruktion.

Gewicht erhält diese Strukturierung des Textes zudem durch eine genauere Betrachtung der Subjekte: In den Infinitiv-constructus-Verbindungen (Jes 50,4aI.aIi.aIIR) ist das „Ich“ das Subjekt, während in Jes 50,4a.4b.5a „mein Herr, JHWH“ Subjekt ist. Ab Jes 50,5b ist dann nicht mehr entscheidend, was JHWH an seinem Lernenden getan hat, sondern wie sich JHWHs Schüler verhalten hat, wie er seiner Aufgabe als Lernender gehorsam nachgekommen ist. Der Fokus liegt bis Jes 50,7a auf dem Verhalten des Knechts, erst dann findet יהוה יְדַנֵּי wieder Erwähnung.

Ein weiterer Rahmen umfasst das Vertrauens- und Zuversichtsbekennnis des Knechts. Der Subjektwechsel in Jes 50,7a zu JHWH, sowie der Wechsel der Satzform zu x-PK eröffnen eine neue Einheit, die in 50,9a endet.³¹⁸ Die letzte Frage des Knechts in Satz 50,9b „wer (ist) dieser, der mich (als Frevler) verurteilt?“³¹⁹ bleibt ohne anschließende Aufforderung, anders als die Fragen in Jes 50,8b.d. Es gibt niemanden, der das Recht hat, den Knecht zu verurteilen, da seine Gegner nichts sind; sie sind vergänglich wie ein von

Allerdings ist auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 100 zuzustimmen, der den Schwerpunkt beim Gesprochenen sieht: JHWH legt dem Knecht seine eigenen Worte in den Mund.

³¹² Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 160 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 102.

³¹³ Das Objekt ist nicht determiniert, daher kann nicht automatisch auf das im Exil deprimierte Israel geschlossen werden. Es wird wohl generell um Menschen in Niedergeschlagenheit gehen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 118–119. Anders Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 101, der mit der Zitation von Ehrlich 1912 erklärt, dass die Müden diejenigen sind, die durch das Warten auf Erfüllung der Verheißungen ermüdet sind. Schließlich taucht der Begriff „müde“ in Jes 40,28–31 unter dieser Konnotation auf.

³¹⁴ Das herausgestellte Personalpronomen „ich“ in Verbindung mit der Konjunktion „und“ ist nicht adversativ zu verstehen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 120 und positioniert sich somit gegen Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 167.

³¹⁵ Vergleichbar ist diese Aufgabe mit der im 1. GKL erwähnten Aufgabenausübung: Der Knecht zerbricht das geknickte Rohr nicht und löscht den glimmenden Docht nicht aus. Im Rahmen des 1. GKLs wurde bereits darauf verwiesen, dass es Erschöpfte in Israel und in den anderen Nationen gibt. Nach Jes 49,1–6 ist das hier noch deutlicher auf die Müden zu beziehen, denn nicht nur Israel ist als „Müde“ zu identifizieren. Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 160.

³¹⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 109–110.

³¹⁷ Vgl. Steck, Aspekte (1992), 16; er spricht von Inklusion. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 120.

³¹⁸ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 186. Zu den Subjektwechseln vgl. auch Steck, Aspekte (1992), 15.

³¹⁹ Das Verb רָשַׁע steht nicht nur für „verurteilen“, sondern für „schuldig erklären“, d. h. jemanden zum Straftäter / Frevler erklären. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 390.

Motten zerfressenes Gewand.³²⁰ Somit beginnt in Jes 50,9b der Abgesang der Widersacher des Knechts als letzter Abschnitt der Texteinheit. Gegen die Ausrüstung und Befähigung des Knechts, gegen die Treue und Hilfe JHWHs und das grenzenlose Vertrauen des Knechts haben die Gegner des Knechts keine Chance. Sie greifen ihn tötlich an, wollen ihn um sein Recht als Knecht und um sein Recht auf körperliche Unversehrtheit bringen. Jedoch ist „der Herr meines Rechts“ für den Knecht eindeutig nur JHWH (Jes 50,8d), den der Knecht auch als Gewähr seiner Rechtschaffenheit heranzieht.³²¹ Das prognostizierte schlechte Ergehen der Feinde des Knechts entspricht seinem Ergehen, da er die körperliche Gewalt gegen ihn aushalten musste.³²² Die Struktur der Texteinheit zeigt sich in folgender Grafik:³²³

Abschnitt A: 50,4a–50,5a

Mein Herr, JHWH, gab mir eine Zunge von Lernenden, (x-SK)

damit ich weiß, einem Müden zu helfen durch ein Wort, das weckt.
Morgen für Morgen weckt er mir das Ohr,
damit ich höre, wie die Lernenden

Mein Herr, JHWH, öffnete mir das Ohr, (x-SK)

Abschnitt B: 50,5b–6c: Retrospektive über das Ergehen und Verhalten des Knechts in Anfeindung und körperlicher Agitation gegen ihn

Abschnitt A': 50,7a–50,9a

Aber mein Herr, JHWH, wird mir helfen, (x-PK)

darum bin ich nicht beschämt worden,
darum machte ich mein Gesicht wie Kieselstein
und weiß, dass ich mich nicht schämen muss.
Nahe ist der mich gerecht Machende.
Aufforderung zum Rechtsstreit / Herausforderung der Gegner

Siehe, mein Herr, JHWH wird mir helfen. (x-PK)

Abschnitt B': 50,9b–9d: Prospektive über das Ergehen der Feinde

Sehr interessant ist der Wechsel der zeitlichen Perspektive ab Jes 50,7a: Die vergangene Ausrüstung des Knechts diente vor allem dazu, den Müden zu helfen, aber im Zuge seiner Auftragsausübung ist der Knecht mit Anfeindungen konfrontiert worden.³²⁴ Diese hat er ausgehalten, weil er eine für ihn bessere Zukunftsoption ins Auge fasste, nämlich die Hilfe seines Herren JHWH, die ihn im ertragenen Leid vor Schande bewahrt hat und

³²⁰ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 343. Die Metapher der Motten kommt in Jes 51,6; Hos 5,12 und Ijob 13,28 noch vor. Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 118.

³²¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 128.

³²² Nur in Bezug auf das gewünschte Ergehen der Feinde vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 130.

³²³ Zur Inklusion dieser Sätze 50,7a.9a vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 105. Ähnlich äußert sich Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 110–114, zumindest was die Satzformkonstruktion und Klammerfunktion von Jes 50,4a.5a.7a.9a betrifft. Abschnitt B' wertet er als das inhaltliche Ergebnis der Einheit. Erwähnt sei kurz Stecks Aufbauentwurf: Vertrauenslied, Unschuldsbeteuerung, Vertrauensäußerung mit Erhörungsgewissheit. Diesem ist nicht zu folgen, da er gattungskritische Gesichtspunkte als Kriterien nennt, die die formale Struktur der Texteinheit nur bedingt beachten. Vgl. Steck, Aspekte (1992), 15–16.

³²⁴ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 116.

bewahrt (Jes 50,7b–e). In dieser Gewissheit wagt der Knecht die Herausforderung seiner Gegner zum Rechtsstreit, denn er ist gewiss, dass ihm nahe ist, der allein legitimiert und autorisiert ist, ihn zu rechtfertigen und das auch tun wird. Schließlich wird das gleiche Adjektiv קָרוֹב „nahe“ auch für das Nahen des Heils verwendet.³²⁵ Der Knecht ist sich sicher, dass er nicht dauerhaft in Schande geraten wird.³²⁶ Allerdings darf auch nicht übersehen werden, dass der Knecht von seinem Selbstanspruch getrieben ist; es geht um seine Legitimation als von JHWH-Beauftragter.³²⁷

6.3.2 Syntax: Hoffen auf JHWHs Hilfe

Die verschiedenen Satzformen zeigen sich bereits bei der Gliederung der Texteinheit als aufschlussreich, sodass hier nur noch auf Besonderheiten innerhalb von Abschnitt A und A' näher eingegangen wird. Die Ausrüstung des Knechts mit der Zunge von Lernenden in 50,4a ist als x-SK-Satzform ausgedrückt. Diese exklusive Qualifizierung des Knechts durch JHWH (לְשׁוֹן לְמוֹדִים נָתַן לִי)³²⁸ hat also schon stattgefunden und gilt als abgeschlossen. Damit ist ein bestimmter Zweck intendiert, über den der Knecht genauestens Bescheid weiß: Mit seinem Wort, das weckt, soll er Müden helfen³²⁹ und mit seinem von JHWH geweckten Ohr hören wie Lernende.³³⁰ Dass diese fortdauernde Aktivität des Knechts in dieser einmaligen und abgeschlossenen Beauftragung und Ausrüstung impliziert ist, besagt Jes 50,4b. Normalerweise steht die Satzform x-PK für individuelle Sachverhalte mit prospektiver Ausrichtung oder generelle Sachverhalte. Hier ist von einem generellen Sachverhalt auszugehen: JHWH überlässt seinen Knecht nicht sich selbst, sondern wendet sich ihm Morgen für Morgen aufweckend zu.³³¹ Daraus folgt, dass offensichtlich das durch den Knecht verkündigte Wort auch Müde weckt, daher ist wohl das Verb עִיר in Jes 50,4aIIR und 4b identisch.³³² Der Knecht weiß, was aus seiner Ausrüstung folgen muss und zwar tagtäglich neu. Im Vergleich dazu drückt Jes 50,5a mit der Satzform x-SK ebenso wie Jes 50,4a einen abgeschlossenen Sachverhalt aus, der das

³²⁵ Vgl. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 106.

³²⁶ Vgl. Duhm, *Jesaia HK* (1902), 343.

³²⁷ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 115.

³²⁸ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 100.

³²⁹ Die Satzkonstruktion, vor allem die Verbindung des Objekts לְשׁוֹן „Zunge“ mit dem Prädikat נָתַן ist ein Unikum im alttestamentlichen Textbestand, und daher ungewöhnlich. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 109 verleitet das zum Urteil, dass es sich um „unbeholfenes Hebräisch“ handelt. In der Tat wird der Infinitiv, eher allerdings der Infinitiv absolutus, verwendet, wenn schnell und unmittelbar die Inhaltsinformation ausgedrückt werden. Vers 4 ist demnach zwar ungewöhnlich formuliert, aber verständlich. Hinter dem Wort, das weckt, sollte am besten das in Deuterjesaja so häufig genannte kraftvoll schöpferisch wirkende Wort JHWHs vermutet werden, das der Lernende vermittelt. Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 119.

³³⁰ Dieses Verb עִיר wird im selben Stamm außerdem für die Erweckung des Kyros verwendet: Jes 41,2.25; 45,13. Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 117. In Jes 42,13 ist sogar vom erweckten Kriegseifer JHWHs die Rede. Damit suggeriert dieses Verb durchaus den Beginn einer rettenden Tat.

³³¹ Vgl. besonders Steck, *Aspekte* (1992), 17. Auf Basis dieser syntaktischen Beobachtung vgl. auch Volz, *Jesaia II* (1932), 160. Zum Stichwort „Kontinuität göttlicher Offenbarung“: Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 116. Hermissons Spekulation, warum die Wendung „Morgen für Morgen“ ausdrücklich herausgestellt ist, da die Tageszeit „Morgen“ als günstige Zeit und Heilszeit gilt, ist hier nur ganz entfernt anzunehmen. Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 102–103 und Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 117. Schon Delitzsch, *Jesaia* (1879), 515 weist darauf hin, dass dieses allmorgendliche Wecken und Neubeauftragen den Schüler / Knecht als ernsthaft und realistisch qualifizieren soll, der eben keinen Traumgebilden nachgeht. Duhm, *Jesaia HK* (1902), 342 deutet es, dass der Knecht jeden Morgen eine neue Lehre empfängt.

³³² Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 101.

„Initialgeschehen“³³³ benennt. Alles geht von einer Tat JHWHs aus, der seinen Knecht beauftragt hat.³³⁴

Dass der Knecht dem Auftrag JHWHs genauestens entsprochen hat, manifestiert ein längeres Selbstzeugnis des Knechts in Abschnitt B. Dieses ist zweigeteilt: In Jes 50,5b–c dokumentiert der Knecht, dass er der dem Auftraggeber gegenüber gehorsam gewesen ist.³³⁵ In Jes 50,6a–c hingegen bezeugt der Knecht nicht nur, dass ihm Gewalt angetan worden ist, sondern wie er diese ebenso gehorsam hingenommen hat, so wie das Aufgeweckt-Werden durch JHWH Morgen für Morgen. Jedoch kann das auch Irritation(en) hervorrufen: Gehorsam und Standfestigkeit gegenüber JHWH gilt als vorbildliches Verhalten. Die Verbindung mit dem duldsamen Aushalten von Gewalt ist aber äußerst fragwürdig.³³⁶ Dieser Zusammenhang drückt höchstwahrscheinlich aus, dass dem Knecht aus bestimmtem Grund Gewalt entgegenschlägt. Der Knecht hat ebenfalls einen triftigen Grund, warum er noch standhaft diese physischen Gewaltexzesse und der Beschämung aushält.³³⁷ Dem Knecht widerfährt diese Gewalt wegen seiner Beauftragung durch JHWH.³³⁸ Die Loyalität JHWH, seinem Auftraggeber und Lehrer, gegenüber verbieten es dem Knecht, sich gegen die Angriffe, die seinem Auftrag gelten, zu wehren. Würde er sich wehren, wäre er nicht nur vor der Gewalt zurückgewichen, sondern Satz 50,5c zufolge vor JHWH.³³⁹

Jes 50,7a unterbricht die Folge der x-SK-Satzformen: Nicht nur die Ausrüstung des Knechts durch JHWH und die daraus resultierende Verpflichtung allein veranlassen den Knecht zu dieser inneren Widerstandskraft, sondern die zuversichtliche Perspektive, dass sein Herr, JHWH, ihm helfen wird. „Gottes Beistand [gilt] (...) bleibend für die Zukunft“³⁴⁰. Diese Zuversicht erwächst aus dem großen Vertrauen des Knechts in JHWH. Dass die Erwartung, dass JHWH seinem Knecht helfen wird, den Knecht bereits in seiner leidvollen Vergangenheit getragen hat, verdeutlichen die Sätze 50,7a.b, die parallel aufgebaut sind. Sie drücken mit der konsekutiven Konjunktion *עַל-כֵּן* aus, dass der Knecht nicht beschämt worden ist und standfest die Brutalität seiner Gegner aushalten konnte. Auf diese Weise lässt sich das Bildwort in Jes 50,7c sinnvoll auflösen.³⁴¹ Und was schon in der Vergangenheit den Knecht vor Schande bewahrt hat, wird ihn auch künftig bewahren, das Vertrauen in JHWHs Beistand.³⁴²

Eine weitere Voraussetzung für das Wagnis des Knechts, seine Gegner direkt anzusprechen, sie zum Rechtsstreit aufzufordern (Jes 50,8b), findet sich in Jes 50,8a: „Nahe ist der mich gerecht Machende“. In diesem Partizipialsatz ist nun etwas über JHWH ausgesagt, das generell gilt. Es ist die Tatsache, dass JHWH derjenige ist, der allein mächtig ist,

³³³ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 103.

³³⁴ Vgl. Weippert, Konfessionen (1989), 112.

³³⁵ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 186.

³³⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 121–122.

³³⁷ Besonders die Metapher, das Gesicht wie einen Kieselstein zu machen, zeigt die große Widerstandskraft des Knechts. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 122 und 125–126. Die Standhaftigkeit des Knechts resultiert daraus, dass der Knecht in seiner JHWH-Treue um das Leiden in seiner Funktion als Knecht weiß. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 187. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 106 verweist noch auf Jer 1,18; 15,20, JHWH hat ihn zu einer eisernen Säule und ehernen Mauer gemacht.

³³⁸ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 116.

³³⁹ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 205, Steck, Aspekte (1992), 17 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 123.

³⁴⁰ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 105.

³⁴¹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 343 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 125–126.

³⁴² Vgl. Steck, Aspekte (1992), 17–18 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 127.

seinen Knecht zu rechtfertigen. Die Aussage bezieht sich nicht auf eine rein räumliche oder zeitliche Nähe, sondern drückt aus, dass der Knecht generell und beständig JHWH in seiner unmittelbaren Nähe hat.³⁴³

Die beiden Sätze Jes 50,8a.9b mit ihren Verbformen im Hifilstamm **יְרַשְׁעֵנִי** und **מִצְדִּיקִי** bilden einen Kontrast zwischen JHWH, dem gerecht Machenden, und den Gegnern, die den Knecht als Frevler verurteilen. Die abwechselnde Gestaltung von Frage und Aufforderung (in Jes 50,8c im Kohortativ, in Jes 50,8e im Jussiv), manifestiert, dass es niemanden gibt, der einen fairen Rechtsstreit mit dem Knecht führen könnte. Gegen JHWH, der seinen Knecht gerecht macht, gibt es niemand, der die Autorität hätte, für die Rechtfertigung des Knechts zu sorgen. Diese Überzeugung gibt dem Knecht die Kraft, Ausdauer und Sicherheit.³⁴⁴

Vers 9 besteht nur aus x-PK-Satzformen; das ist die Konsequenz aus dieser Gewissheit der Nähe JHWHs. Mit dieser Rückvergewisserung kann das sprechende „Ich“ die Vergänglichkeit der herausgeforderten Rechtsstreit-Gegner, die zugleich seine Gewalttäter sind, ansagen.³⁴⁵ Doch eine objektive Garantie, dass es dazu kommt, gibt es nicht.

6.3.3 Semantik: insbesondere die Gewalt- und Rechtsterminologie

„Lernende“ **לְמוּדִים**

Der in den meisten deutschsprachigen Übersetzungen mit „Jünger“ wiedergegebene Begriff **לְמוּדִים** wird hier nicht aufgegriffen. Die Zürcher Bibel von 2007 übersetzt es mit „Schüler“, was eher dem neutestamentlichen *μαθητής* entspricht. Möglicherweise hat das andere Übersetzungen zur Übersetzung mit „Jünger“ verleitet. Wörtlich wäre Jes 50,4a am ehesten damit zu übersetzen: eine Zunge von „Unterrichteten“ bzw. „Lernenden“³⁴⁶. **לְמוּדִים** ist von der Form her ein Adjektiv im Plural, das sich aus der Verbwurzel **לָמַד**, das „lehren (Piel) / lernen (Qal)“ gebildet hat. Somit verbirgt sich hinter der Zunge eines Schülers auch die Aufgabe, nicht nur zu lernen, sondern auch zu lehren,³⁴⁷ obgleich ein Schüler im orientalischen Kontext primär die Lehre des Lehrers immer wieder nachspricht und dabei lernt.³⁴⁸ Als Geschulter JHWHs weiß der Knecht nicht nur, Müde zu stärken durch ein Wort, das weckt (Jes 50,4), sondern hat durchaus mehr Einblick in JHWHs Wissen und könnte damit auch Menschen Orientierung geben.³⁴⁹ Die Aufgabe des Knechts ist somit nochmals präzisiert worden und hat durch diesen Terminus „Schüler / Lernender / Geschulter“ einen besonderen Charakter erhalten. Das wirkt sich vor allem auf die Beziehung zwischen JHWH und seinen Knecht aus,³⁵⁰ was in einem gesonderten Punkt zum Verhältnis beider thematisiert wird.³⁵¹

³⁴³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 129.

³⁴⁴ Vgl. Marti, Jesaja KHC (1900), 335 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 107–108.

³⁴⁵ Im Gegensatz zu Janowski, Sünden (1993), 7, der die Nähe Gottes vor allem als die Erfahrung des Knechts betont, die ihm die Gewalt erträglicher zu machen scheint.

³⁴⁶ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 98. In Jes 8,16 kommt dieser Terminus auch vor. Mit Rückgriff auf Volz, Jesaja II (1932), 160 ist zu ergänzen, dass „Schüler“ / „Lernender“ nicht nur als die im Lernprozess Befindlichen zu verstehen sind, sondern bereits als geschult / gebildet gelten können. Der Knecht geht schon länger in die „Schule“ JHWHs.

³⁴⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 116.

³⁴⁸ Vgl. Weippert, Konfessionen (1989), 112 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 100.

³⁴⁹ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 160.

³⁵⁰ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 186.

³⁵¹ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 102 sieht in den beiden Vorkommen des Begriffs **לְמוּדִים** den eindeutigsten Hinweis, dass die Knechtsfigur kollektiv zu verstehen sei, allerdings erläutert er nicht, ob nur in dieser Texteinheit oder generell in Deuterocesaja. In seinen nachfolgenden Argumenten ist von letzterem auszugehen.

Gewalt

Vers 6 benennt die konkreten Gewaltausbrüche, die dem Knecht angetan werden. Die Gewalttaten werden aus der Perspektive des Knechts geschildert, der in allen Sätzen dieses Verses Subjekt ist. Das Handeln der Gewalttäter ist zweitrangig, denn im Vordergrund steht das Erdulden dieser Schläge durch den Knecht, der den Schlägern seinen Rücken und seine Wangen sogar aktiv entgegenhält.³⁵² So überlässt der Knecht seinen Feinden nicht die Handlungsführung, sondern bleibt trotz aller Erniedrigung der Hauptakteur. Der Knecht erduldet die Gewalttaten; der mögliche Aspekt eines Schuldeingeständnisses spielt keine Rolle.³⁵³ Die Anordnung der drei Sätze in Jes 50,6 lässt eine Steigerung der Verachtung in den Gewalttagitationen erkennen: von Schlägen auf den Rücken und zu herabwürdigenden Schlägen ins Gesicht über dem schmerzhaften Ausraufen von Barthaaren bis zur letzten, schmachvollen Erniedrigung, dass dem Knecht ins Gesicht gespuckt wird.³⁵⁴ Es ist zu berücksichtigen, dass der Knecht aufgrund seines Bekenntnisses, JHWH gegenüber nicht ungehorsam oder widerspenstig gewesen zu sein, das Leiden aushalten musste.³⁵⁵ Das bestärkt nochmals die These, dass der Knecht ausdrücklich wegen seines Auftrags leidet.³⁵⁶ Dieses Leiden muss er nun konsequenterweise hinnehmen, weil er sonst seinem Auftrag und Auftraggeber untreu geworden wäre.

Aus der Gerichtsbarkeit Israels (Dtn 25,2f; 22,18; Neh 13,25) ist bekannt, dass ein Richter als Strafe Schläge insbesondere auf den Rücken verhängen konnte. Doch damit ist nicht evident, dass es sich bei den Gewalttaten gegen den Knecht um gerichtlich, offiziell verhängte Strafmaßnahmen handelt, oder ob wütende Menschen ohne gerichtliches Urteil auf den Knecht losgehen.³⁵⁷ Dass der Knecht selbst einen fiktiven Rechtsstreit einberuft, kann auf beides hinweisen.³⁵⁸ Entweder fordert er einen offiziellen Rechtsstreit, weil er noch keinen hatte, oder er antwortet auf einen Prozess, bei dem er aus seiner Sicht zu Unrecht als Frevler verurteilt worden ist (Jes 50,9b), da diese gewalttätige Bestrafung erfolgte.

Es besteht noch keine Einigung darüber, ob diese Misshandlungen nicht auch metaphorisch verstanden werden können. Definitiv aber gilt, dass es sich um extreme, beschämende Körperverletzungen handelt. Gerade die Sätze 50,6b und 6c drücken zusätzlich den Aspekt der Entehrung neben der Gewalt aus, wenn man in Betracht zieht, was es für einen Mann im Alten Orient bedeutet, seines Barthaars so schmerzlich beraubt zu werden (vgl. auch 2 Sam 10,48).³⁵⁹

³⁵² Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 104–105 sieht hier eine Ergänzung der Körperteile: Zunge, Ohr, Rücken, Wangen, Gesicht und betont die Freiwilligkeit des Knechts. Zu dieser körperbetonten Ausdrucksweise vgl. auch Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 158.

³⁵³ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 124–125. Marti, Jesaja KHC (1900), 334 ist allerdings der Ansicht, dass nichts über Sünden, die zum Leiden führen, im Text zu entdecken sei. Von seiner dezierten Unschuld ist allerdings auch noch nicht die Rede.

³⁵⁴ In Jes 50,6c ist eindeutig, dass dem Knecht ins Gesicht gespuckt wird. Duhm, Jesaja HK (1902), 343 bezeichnet das als „Ausdruck ärgster Beschimpfung und Verachtung.“ Referenzverse: Num 12,14; Dtn 25,9 und auch Neh 13,25 zumindest für „Haare ausreißen“. Vgl. auch Volz, Jesaja II (1932), 161. Vgl. für den ganzen Abschnitt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 104–105.

³⁵⁵ Vgl. teils Steck, Aspekte (1992), 20.

³⁵⁶ „Der Knecht muß leiden, weil er Knecht ist“. Mowinkel, Knecht (1921), 4.

³⁵⁷ Duhm, Jesaja HK (1902), 343 plädiert für letzteres. Er ist der Meinung, dass die Taten nicht aufgrund eines richterlichen Beschlusses ausgeübt werden, sondern als Zornausbrüche zwischen Kontrahenten zu werten sind. Volz, Jesaja II (1932), 161 tendiert eher zur ersten Möglichkeit, dass es ihm zufolge wohl öffentliche Verhandlungen gab. Vgl. auch Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 123.

³⁵⁸ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 128.

³⁵⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 123–124.

Rechtsterminologie

Erneut taucht der die GKL wie ein roter Faden durchziehende Begriff *מִשְׁפָּט* auf (Jes 50,8d). Jedoch liegt eine andere Bedeutungsnuance vor. *מִשְׁפָּט* kommt im 3. GKL nur mit dem enklitischen Personalpronomen der 1. P. Sg. vor, es geht also dezidiert um das Recht des Knechts. Eine Interpretation findet sich bereits in der Analyse der Struktur. Es besteht kein Zweifel darüber, dass es im Hinblick auf die dem Knecht angetane Gewalt um sein Recht auf Unversehrtheit, um sein Recht auf Leben geht. Aber in der Verbindung, dass er mit Gewalt konfrontiert ist, und das aufgrund seines Auftrags durch JHWH, geht es zusätzlich um die Rechtschaffenheit seiner Beauftragung. Der Knecht selbst hebt den Konflikt, in den er hineingeraten ist, auf die Ebene eines Rechtsstreits (Jes 50,8b).³⁶⁰ Offensichtlich ist ihm von seinen Widersachern das Recht seiner Verkündigung aufweckender, Müden helfender Worte abgesprochen worden.

Doch der Knecht knickt nicht ein, er lässt die Gewalt über sich ergehen, denn er führt einen ganz anderen Rechtsstreit, bzw. muss er ihn eigentlich gar nicht führen, weil alle, die sich als Richter sehen und ihn als Frevler verurteilen wollen (Jes 50,9b), dazu weder die Fähigkeit noch die Autorität haben.³⁶¹ Diese liegt allein bei JHWH: „Nahe ist, der mich gerecht Machende (*מַצְדִּיקִי*)“ (Jes 50,8a). Diese generelle Aussage wirkt in zwei Richtungen: Einerseits wird denen, die den Knecht richten, gezeigt, dass sie dazu kein Recht haben und das Recht und die Rechtschaffenheit des Knechts nicht beschädigen können. Andererseits ist es die Vergewisserung für den Knecht, dass sich JHWH wie ein Anwalt für ihn einsetzen wird. Der Knecht ist gewiss, JHWHs Urteil über ihn wird positiv ausfallen.³⁶² Erwartet wird nach dieser Texteinheit ein Tun JHWHs, das die Rechtschaffenheit des Knechts demonstriert.³⁶³

6.3.4 Innere Form: Das Vertrauen eines isolierten Knechts

Die schon in den anderen Liedern herausgearbeitete enge Verbindung zwischen JHWH und seinem Knecht wird im 3. GKL entscheidend hervorgehoben durch die Formulierung „mein Herr, JHWH“ und in der Selbstdefinition des Sprechers in der Rolle eines Lernenden.³⁶⁴ Der Knecht überlässt sich ganz JHWH, zu dem er sich gebetsmühlenartig immer wieder bekennt.³⁶⁵ Der Knecht ist auf die Tragfähigkeit dieser Beziehung angewiesen. Jetzt braucht nicht JHWH den Knecht zur Durchsetzung seines Plans der Partizipation aller Nationen an seiner Rechtsordnung und seinem Heil, vielmehr braucht der Knecht zur Rechtfertigung seiner besonderen Funktion und Rolle JHWHs Nähe, was sich am deutlichsten in Jes 50,8a ausdrückt. Die Texteinheit enthält keine einzige Rede JHWHs. Er ist zwar mehrmals Subjekt, insbesondere in den Rahmensätzen Jes 50,4a.5a.7a.9a, zudem in 50,4b, doch er handelt nur in Bezug auf den Knecht.³⁶⁶ Der Knecht ist darauf angewiesen, dass JHWH ihn täglich neu weckt und seine Worte ihm weitergibt, der

³⁶⁰ Vgl. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 106–107 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 106.

³⁶¹ Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 187.

³⁶² Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 106.

³⁶³ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 128. Eine eindeutige Rollenzuteilung bleibt unklar. Das passt zur These, dass es sich um einen fiktiven Rechtsstreit handelt, in dem der Knecht das Ziel verfolgt, sein Selbstvertrauen aufzurichten, aber vor allem sein Vertrauen in JHWH zu bekräftigen, um dadurch seine Gegner als wirkungslos darzustellen.

³⁶⁴ Der Knecht ist als Schüler ganz auf Gott fixiert, er könnte nicht mal hören, wenn ihm nicht von JHWH das Ohr geöffnet würde. Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 185, Steck, *Aspekte* (1992), 16 und 19. Er findet sogar, dass diese Verbundenheit die wichtigste Aussage des 3. GKLs sei.

³⁶⁵ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 99.

³⁶⁶ Vgl. Brueggemann, *Isaiah* (1998), 122, gleichwohl er JHWHs Aktivität stärker hervorhebt.

Knecht kann darüber nicht verfügen.³⁶⁷ Der Knecht rekapituliert, dass JHWH ihn täglich neu beauftragt, Müden durch aufweckendes, ermunterndes Wort zu helfen (Jes 50,4).³⁶⁸ Damit rechtfertigt der Knecht sich zudem auch selbst. Indem er sich als Lernender JHWHs inszeniert, der nur nachspricht, was sein Lehrer ihm vorspricht,³⁶⁹ stellt er die Verantwortung JHWHs für die Gewalt, die er aushalten muss, heraus. Aus dieser von ihm definierten Beziehung zu JHWH und der sich versichernden Hilfe JHWHs (Jes 50,7a.9a) schöpft der Knecht die innere Widerstandskraft,³⁷⁰ die ihn bekennen lässt, dass er trotz aller schändlichen Gewalt, der er ausgesetzt ist, nicht beschämt worden ist und sich auch nicht zu schämen braucht, gerade nicht seines Leidens.³⁷¹

Der Knecht muss die Intensität der Beziehung zwischen ihm und JHWH verdeutlichen, da er auf Widerstand stößt. Sein Verhältnis zu JHWH ist das einzige, was ihn hält und noch bestehen lässt,³⁷² und ihn dennoch in Vers 8 und 9 selbstbewusst gegen seine Gegner agieren lässt.³⁷³ Der Knecht inszeniert in diesem Lied eine äußerst tragfähige und intensive JHWH-Beziehung. Der Knecht hat sich auch nichts vorzuwerfen, da er seinem Auftrag und Auftraggeber treu geblieben ist. Doch nach menschlichem Urteil ist er als schuldig erklärt worden. Der Knecht jedoch formuliert keine Bitte an JHWH, sich gegen seine Feinde zu erheben.³⁷⁴ Dem Knecht können keine Rachegefühle unterstellt werden. Vielmehr geht das Schicksal der Feinde mit seiner eigenen Rechtschaffenheit einher. Der Knecht stellt JHWHs Autorität als den einzig legitimen Rechtssprecher heraus.³⁷⁵ Innerlich können die Gegner dem Knecht und vor allem dem Knechtsauftrag nichts anhaben, für ihn sind sie vergänglich, das bedeutet vor allem irrelevant. Seine ganze Zuversicht auf Anerkennung und Rechtfertigung baut der Knecht allein auf JHWH.

Es ist offensichtlich, dass der Knecht wegen seines Auftrags leidet und diesem Auftrag treu bleibt, und genau das erfordert eine Reaktion JHWHs. JHWH wird herausgefordert, am Knecht zu erweisen, dass das Vertrauen des Knechts in ihn bestätigt wird und dass er derjenige ist, der dem Knecht zu seinem Recht verhilft, so dass der Auftrag letztlich gelingt.³⁷⁶

³⁶⁷ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 185.

³⁶⁸ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 517 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 116. Hermisson sieht hier das Motiv des aufmerksamen Weisheitsschülers vor allem aus dem ägyptischen Kulturraum. Vgl. auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 100.

³⁶⁹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 342, Fischer, Das Buch Isaias (1939), 116 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 115–116.

³⁷⁰ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 105.

³⁷¹ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 186 urteilt, dass dieses GKL der einzige alttestamentliche Text sei, in dem die Themen Schande und Schmach so eng mit Leiden verknüpft werden. Das kann nur bedeuten, dass der Knecht nicht nur sein Vertrauen in den Auftrag und Auftraggeber JHWH ausdrückt, sondern damit auch deutlich macht, dass er unschuldig leidet und daher in diesem Leiden keine Schande für ihn liegt.

³⁷² Vgl. teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 122.

³⁷³ Dabei erwähnt der Text nicht explizit, dass diese im Gegensatz zum Knecht die Frevler sind, sondern fasst das unter dem Terminus „sie alle“ zusammen. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 108: Gegner „der Gerechtigkeit Gottes“.

³⁷⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 98 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 110.

³⁷⁵ Hermisson, Lohn (1998), 186 und Deuterjesaja BK (2017), 124–125. 128 und 131 verweist auf die jeremianischen Konfessionen, die am Ende Rachewünsche enthalten (beispielsweise Jer 15,15; 17,18).

³⁷⁶ Vgl. Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 107 und Steck, Aspekte (1992), 20, der allerdings, wie bereits erwähnt, die Option eröffnet, dass das 3. GKL auch deutlich macht, dass JHWH seinen Plan ohne Knecht verwirklichen könnte, doch der Knecht hat ihn auch gezwungen, an ihm Recht zu schaffen.

6.3.5 Die Funktion der Rede des Lernenden JHWHs

Die Knecht-Rede lässt eine Reaktion JHWHs erwarten. Der Text wirkt nicht wie ein Text, der an JHWH adressiert ist, obwohl „mein Herr, JHWH“ auch in Gebetsreden vorkommen kann.³⁷⁷ Dass es sich aber nicht um ein Gebet handelt, zeigt das Fehlen der Bitte an JHWH, einzugreifen und gegen die Feinde vorzugehen. Der Knecht klagt auch nicht die Gewalt, geschweige denn die Gewalttäter an.³⁷⁸ Der Lernende ist an der Sicherung des Knechtsauftrags interessiert.³⁷⁹ Bisweilen entsteht der Eindruck, es handele sich um ein Selbstgespräch des Knechts, der darin eine Selbstrechtfertigung auf Basis seiner engen JHWH-Beziehung vollzieht. Die Rede kann Hermisson zufolge besser als Loyalitätsbekenntnis zu seinem Auftraggeber gelesen werden.³⁸⁰ Doch nicht JHWH soll diese Loyalität anerkennen, sondern die Gegner und andere Hörerinnen und Hörer sollen den Knecht als loyalen JHWH-Beauftragten anerkennen und ihn in seiner Rolle als Gottesknecht zum Vorbild nehmen.³⁸¹

Die Rede ist zudem eine Form der innerlichen Verarbeitung von Gewalt, die dem Sprechenden „Ich“ angetan worden ist. Die gewalttätigen Agitationen haben den Knecht verunsichert und dazu geführt, dass er seine Rolle als JHWH-Knecht hinterfragt, aber sich in seinem Vertrauen und seiner Rechtschaffenheit vergewissert. Somit werden die Leserinnen und Leser aufgefordert, sich an diesem Gehorsam des Knechts, der in Jes 50,5b.c von sich selbst sagt, dass er nicht ungehorsam / widerspenstig war,³⁸² und am festen Vertrauen des Knechts ein Beispiel zu nehmen, gerade in Phasen der Angriffe und Anfechtung.³⁸³

Es schließt sich die Frage an, inwieweit sich der Text gegen die Gegner richtet. Im Mittelpunkt stehen die Gegner nach formalen Gesichtspunkten nicht; sie tauchen nur in Fragesätzen auf und nehmen nur am Ende der Einheit in Jes 50,9c.d die Rolle des Subjekts ein.³⁸⁴ Diese werden dezidiert herausgefordert, mit Kohortativ und Jussiv (Jes 50,8c.e), in einen Rechtsstreit mit dem Knecht einzutreten. Dabei scheint es sich aber um eine literarische Fiktion zu handeln, die die Stärke des Knechts aus seiner Zuversicht, dass JHWH ihm helfen wird und als der ihn gerecht Machende ihm nahe ist (Jes 50,7a.8a.9a), hervorheben soll. Auch das betrifft die Vorbildfunktion für Leserinnen und Leser: Ihnen soll demonstriert werden, dass eine intensive JHWH-Beziehung sogar Mut macht, die Gegner herauszufordern. Die Texteinheit endet mit dem metaphorischen Verweis auf die Gegner. Motten werden sie fressen, und daher werden sie wie ein Gewand zerfallen. Er selbst aber hofft auf die Hilfe JHWHs und auf den Erweis seiner Rechtschaffenheit.³⁸⁵ Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass der Knecht seinen Widersachern das unmittelbar mitteilt. Allerdings baut sich dadurch die Spannung auf, ob die Ansage des Knechts in

³⁷⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 114. Es kann sich nicht um eine Klage handeln, da diese JHWH zum Adressaten haben müsste. Vgl. Mowinckel, He (1959), 195.

³⁷⁸ Daher ist gattungskritisch auch nicht von einer Klage auszugehen. So richtig gesehen von Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 110 und 114.

³⁷⁹ Es geht um göttliche Anerkennung. Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 162.

³⁸⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 121.

³⁸¹ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 162, Sellin, Lösung (1937), 180 und Mowinckel, He (1959), 196.

³⁸² Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 103 zufolge ist es einmalig, dass ein Prophet diese Aussage von sich selbst trifft. Allerdings bezieht er diese Aussage auf keine Einzelgestalt, sondern auf die prophetische Knechtsgruppe: Heimkehrer nach Zion.

³⁸³ Gattungskritisch wird daher das Lied in Richtung Vertrauenspsalm gerückt, wobei hier kein fundiertes Urteil erfolgt, ob es grundsätzlich die Gattung Vertrauenspsalm gibt. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 110 und 112 und Begrich, Studien (1938), 48–49.

³⁸⁴ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 114.

³⁸⁵ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 152 und 160.

Vers 9 auch eintreten wird. Vers 9 kann als „Anklang einer Gerichtsrede“³⁸⁶ gedeutet werden.³⁸⁷ Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass die Gewalttäter und Anfeinder des Knechts mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Umfeld des Knechts stammen. Es sind somit seine Zeitgenossen.³⁸⁸ Ein genaueres Bild der Gegner des Knechts lässt sich erst gewinnen, wenn das 4. GKL analysiert ist und die Zusammenhänge der GKL aufgezeigt werden können (Punkt 7.2).³⁸⁹

Jes 50,4–9 erfordert aus dem Bedürfnis des Knechts nach Rechtfertigung, nach Bestätigung seiner Rechtschaffenheit eine Fortsetzung. In Jes 53 wird aus der Perspektive der „Wir“-Gruppe berichtet, dass nicht die Feinde, sondern der Knecht vergeht. Das Ergehen des Knechts wirft die Frage auf, ob der Knecht wirklich nicht in Schande geraten ist.³⁹⁰ Die Erwartung an JHWH, den Knecht zu rechtfertigen, bleibt bestehen. Dadurch bildet das 3. GKL den notwendigen Auftakt für das 4. GKL, da eine Sinngebung des Leidens im 3. GKL noch fehlt.

6.4. Stellungnahme einer „Wir“-Gruppe zum Leiden und Tod des Knechts Jes 53,1–11b: Formkritik des vierten Gottesknechtslieds

6.4.1 Abschnittsgliederung: Die Effektivität des Knechtsleidens

Der erste Abschnitt der Rede der „Wir“-Gruppe besteht aus den beiden Fragen in Vers 1, die als x-SK-Sätze eine Exposition sind. Durch die Fragen wird unmittelbar deutlich, dass eine „Wir“-Gruppe jemanden anspricht, JHWH eine große Rolle spielt und dass vorher schon etwas geschehen sein muss, worauf sich die Botschaft bezieht. Was die „Wir“-Redner erfahren haben, werden sie nun weitergeben.³⁹¹ Im Leser / in der Leserin baut sich dadurch eine Erwartungshaltung auf, denn sie haben die Botschaft nicht vernommen. Die „Wir“-Redner besitzen Vorwissen: Die „Wir“-Gruppe bereitet sich vor, ihre Reflexionen mitzuteilen.³⁹² Die ersten Sätze sind zudem rhetorische Fragen,³⁹³ deren Zweck es ist, Aufmerksamkeit für die kommende Schilderung zu erreichen, da es sich um etwas handelt, was auch von den Rednern nur schwer zu glauben ist.³⁹⁴ Vers 1 ist Abschnitt A der Texteinheit.

³⁸⁶ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 98.

³⁸⁷ Das wäre eine objektiv, auch von den Feinden anerkannte Rehabilitierung, bzw. der Erweis, dass sie sich in der Verurteilung als Frevler (Jes 50,9b) geirrt haben. Das ist mit der Ansage, dass die Gegner des Schülers vergänglich sind wie ein Gewand, noch nicht gegeben. Der Beweis der Rechtschaffenheit des Knechts steht immer noch aus. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 187.

³⁸⁸ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 343: Die Gegner sind eher unter den Israeliten zu suchen. Volz, Jesaja II (1932), 161 ist der Ansicht, dass es von der Gesamtauslegung der GKL abhängt, hier zu rekonstruieren, wer die Gegner seien, und warum der Knecht so angefeindet wird. Er tendiert jedoch im Blick auf Jes 53 und auch auf Jes 49,4 auf „Volksgenossen“. In der Tat ist das in dieser eingegrenzten Texteinheit Jes 50,4–9 nicht zu ergründen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 121–124.

³⁸⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 104 und 122. Über die Identität der Gegner, die dann auch für seinen in Jes 53 vorausgesetzten Tod verantwortlich sein sollen, wird bisher konsenslos diskutiert.

³⁹⁰ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 214–216.

³⁹¹ Vgl. Höffken, Jesaja NSK.AT (1998), 165. Vgl. dazu auch die Äußerungen in der literarkritischen Analyse (Punkt 5.3).

³⁹² Diese Deutung will die Position entkräften, die „Kunde“ beziehe sich ausschließlich auf die zuvor platzierte JHWH-Rede. So z. B. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 338–342.

³⁹³ Vgl. Grimm, Deuterjesaja (1990) 407 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 238.

³⁹⁴ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 355 wertet es als „überraschte[] Frage“, die das schier Unglaubliche ausdrücken soll. Vgl. auch Marti, Jesaja KHC (1900), 346 und Fischer, Das Buch Isaias (1939), 133.

Nach diesen Fragen in Jes 53,1 geht der Text in die Darstellung einer männlichen Person über; ein neuer Abschnitt wird eröffnet. Diese Darstellung enthält biografisch anmutende Züge einer Gestalt, die nur aus dem Kontext und durch die Kenntnis anderer GKL als der Knecht JHWHs bekannt ist.³⁹⁵ Den „Wir“-Rednern ist die Person definitiv bekannt. Die Verse 2 und 3 legen den Schwerpunkt auf das äußere Erscheinungsbild des Knechts sowie auf die Reaktionen der „Wir“-Gruppe. In der Vergangenheit wurde der Knecht aufgrund seines Aussehens besonders von den Sprechern radikal verachtet.³⁹⁶ Die Redner brachen mit ihm, dem Kranken und von Schmerzen Geplagten, die Gemeinschaft („verlassen“ / „Gesichter verhüllen“ Jes 53,3b.e³⁹⁷).³⁹⁸ Die verachtende Haltung der „Wir“-Gruppe gegenüber dem Knecht wird nochmals in aller Deutlichkeit hervorgehoben: „er war verachtet“, „wir achteten ihn nicht“ (Verbwurzel **בזה**) (Jes 53,3f.g). Dieses vernichtende Urteil gegenüber dem Knecht bringt zum Ausdruck, dass nicht nur seine Person, sondern sein ganzer Auftrag, sowie seine besondere Stellung als Knecht JHWHs verachtet wurden.³⁹⁹ Mit der refrainartigen Wiederholung von Satz 53,3a in 53,3f, ergänzt durch den erläuternden Zusatz in Satz 53,3g zeichnet sich ab, dass „ein doppeltes Fazit“⁴⁰⁰ über das verächtliche Aussehen des Knechts und der Verachtung durch Menschen diesen zweiten Abschnitt zum Ende bringt (Vers 2–3 = Abschnitt B).⁴⁰¹

Diese Beobachtung wird unterstützt durch die „Adversativpartikel“⁴⁰² **וְכִי** zu Beginn von Jes 53,4,⁴⁰³ die einen markanten Wendepunkt im Bericht der Sprecher-Gruppe kennzeichnet,⁴⁰⁴ weg von der Verachtung, für die sich keine weiteren Worte finden, so tief war sie, hin zur revolutionären Neubewertung der Existenz des Knechts.⁴⁰⁵

³⁹⁵ „Das Subjekt der 3. Person maskulin Singular ist der Knecht. Es bleibt ungenannt, kann aber leicht aus dem Kontext erschlossen werden.“ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 240. Der Kontext, den Berges hier meint, ist Jes 52,13, den er eigentlich als sekundär einschätzt (219). Es sei in dieser Diskussion auf die Literarkritik des 4. GKLs verwiesen.

³⁹⁶ Betont hervorgehoben durch viermaliges **לֹא** (nicht). Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 238.

³⁹⁷ Darunter ist auch zu verstehen, dass sich Menschen abwenden, weil sie a) den Anblick des Gegenübers nicht aushalten, und b) um nicht in den Bannkreis des Unheils, das diese Person getroffen hat, zu gelangen. Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 542, Haag, Botschaft (1983), 168 und Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 514.

³⁹⁸ In der weisheitlichen Literatur trifft besonders die Gerechten die Verachtung vonseiten der Gotteslästerer. Doch findet sich auch die Vorstellung, dass Frevler verachtet werden sollen. Die „Wir“-Gruppe im 4. GKL verachtet diesen Menschen, weil er von JHWH offensichtlich verachtet wird. Erst als in Vers 9 seine Unschuld festgestellt wird, wird klar, dass die Verachtung einen Gerechten trifft. Vgl. zum Thema Verachtung Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 242. Ob allerdings hier in diesem Vers beim Satz 53,3e dezidiert auch der Strafaspekt Gottes, der sein Angesicht von seinem Volk abwendet, mit bedacht werden muss, worauf Berges hinweist (244), kann allenfalls als ein nebensächlicher Lesehintergrund angenommen werden. Inwieweit die „Wir“-Redner auch JHWH ablehnen, bleibt unklar, auch wenn Berges, Jesaja 49–53 HThK (2015), 239 das aus Jes 53,1 herauslesen möchte.

³⁹⁹ Das zeigte sich vor allem im 3. GKL und kann hier durchaus mitbedacht werden. Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 134.

⁴⁰⁰ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 362.

⁴⁰¹ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 618 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 242.

⁴⁰² Duhm, Jesaja HK (1902), 359.

⁴⁰³ Diese Konjunktion gilt als Ausruf der Bekräftigung bei Unerwartetem. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 366. Die nicht assertive, sondern „kontrastive Bedeutung“ der Konjunktion hebt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245 hervor.

⁴⁰⁴ Vgl. schon Delitzsch, Jesaja (1879), 542; Höffken, Jesaja NSK.AT (1998), 164 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 357. Letzterer wertet es als „Ausdruck der Überraschung“, während Delitzsch unsicher ist, ob die Konjunktion affirmativ oder adversativ zu verstehen ist. Es spricht wohl mehr für ein adversatives Verständnis.

⁴⁰⁵ Für Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 212 ist der Abschnitt Jes 53,4–6 ein „Kunstwerk von erstaunlicher Kraft und Unmittelbarkeit“. Von einer Erkenntniswende und einer Neuorientierung spricht auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 219 und 245.

Somit beginnt in Vers 4 ein neuer Abschnitt, der inhaltlich auf das Vorherige Bezug nimmt. „Und wir haben ihn nicht geachtet“ (וְלֹא חִשְׁבָנָהוּ) klingt wie eine Art Schuldbekennnis der Sprecher (Jes 53,3g).⁴⁰⁶ Es wäre zu erwarten, dass die „Wir“-Gruppe die Verachtung als Fehlverhalten einsieht, jedoch wird hier noch weitaus mehr aufgegriffen. Die Sprecher schätzten einen größeren Zusammenhang falsch ein: Den Zusammenhang zwischen dem Tun der „Wir“-Redner und dem Ergehen des Knechts. Die Sprecher legen ab Jes 53,4 ihre neue Sicht aus ihrer Gegenwart dar. Jes 53,4 greift aber nochmals auf Vers 3 zurück und erklärt, warum die „Wir“-Sprecher dem Knecht gegenüber voller Verachtung waren.

Obwohl zahlreiche Pronomina- und damit auch Subjektwechsel die Verse 4 bis 6 durchziehen, (er ist Subjekt in 53,4ab, wir in 53,4c, dann ist wieder in 53,5ab.d er Subjekt und in 53,6ab wieder wir⁴⁰⁷) werden diese nicht als Kriterien für eine Unterteilung dieser Sinneinheit angesehen, sondern sie stärken den Umschwung, den die „Wir“-Sprecher in Bezug auf ihr Gegenüber „er“ durchlaufen.⁴⁰⁸ Dieses kontrastive Wechselspiel „wir–er“ ist stilistisch beabsichtigt und unterstreicht, dass eine neue Definition des Konnexes zwischen dem Tun der „Wir“-Redner und dem Ergehen des Knechts nötig wird.⁴⁰⁹ Die „Wir“-Gruppe ist herausgefordert, ihre Beziehung zum leidenden Knecht zu revidieren, was zu einer Neubewertung der eigenen sündigen Vergangenheit und Gegenwart führt, letztlich aber auch zur hoffnungsvollen Perspektive, dass durch das Leiden des Knechts wieder Frieden und Heilung hergestellt wird (Jes 53,5c und d). „Er“ hat die (Folgen der) Vergehen getragen, „die eigentlich uns hätten treffen müssen“⁴¹⁰. In diesen wenigen Versen vollzieht sich auch der Prozess, dass Krankheiten und Schmerzen, die einen Menschen äußerlich zeichnen, in der kulturellen Welt- und Sinnordnung der Redner auf Sünden zurückgeführt werden, damit sogar kongruent sind (Vers 4: „unsere Krankheiten und Schmerzen“ – Vers 5: „unsere Vergehen und Sünden“).⁴¹¹

Das Neue dieser Erkenntnis und Deutung der „Wir“-Gruppe bietet Satz 53,6c „JHWH ließ ihn die Schuld von uns allen treffen“ (וַיְהִי הָהִיא הַפְּגִיעַ בּוֹ אֶת עוֹן כָּלֵנוּ). Diese Aussage bildet mit Satz 53,4c eine Art antithetischen Rahmen.⁴¹² Der Knecht ist in Anbetracht dieses Statements der von Gott Geschlagene (אֵלֶּהִים מַכָּה) (Jes 53,6c). Hinter dem „Geschlagen-Sein“ des Knechts steht, so die „Wir“-Redner, ein absichtsvoller Plan JHWHs.⁴¹³ Somit hebt Jes 53,6c die Reflexion der „Wir“-Redner über ihre gewonnene Einsicht in einen verschobenen TEZ auf eine andere Ebene, indem sie das Vorgehen als von JHWH gewollt und verursacht deklariert.⁴¹⁴ Durch diesen einmaligen Wechsel des

⁴⁰⁶ Vgl. teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 365.

⁴⁰⁷ Besonders erwähnenswert ist, dass Vers 6 mit כָּלֵנוּ „wir alle“ beginnt und endet. Ein deutlich gesteigertes „Wir“-Bekennnis, das nochmals den engen Bezug zwischen Knecht und „Wir“-Gruppe, und damit auch zwischen der Schuld der „Wir“-Redner und dem Leiden des Knechts festsetzt. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245.

⁴⁰⁸ Vgl. Höffken, Jesaja NSK.AT (1998), 164.

⁴⁰⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 337 und 366–367. Gerade in Satz 53,4a ist „er“ deutlich als Personalpronomen hervorgehoben. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 206 und 211 bemerkt in Jes 53,4–6 eine besondere Struktur der Personalpronomina: „er“ – „wir“, „er“ – „wir“, „wir“ – „er“.

⁴¹⁰ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 367.

⁴¹¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 366.

⁴¹² Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 28.

⁴¹³ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 374.

⁴¹⁴ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 173.

Subjekts in Jes 53,6c zu JHWH hat dieser Satz auch formal die Funktion, den Abschnitt 53,4–6 zu beenden (Verse 4–6 = Abschnitt C).⁴¹⁵

Im weiteren Verlauf ab Jes 53,7 fällt auf, dass in keiner Art und Weise mehr explizit von den „Wir“-Sprechern die Rede ist. Es gibt allerdings kein Indiz dafür, von einem Sprecherwechsel auszugehen. Der Fokus konzentriert sich ab Jes 53,7 ganz auf den Knecht, was als logische Konsequenz nach der Aussage Jes 53,6c gewertet werden kann. Damit ist für die „Wir“-Gruppe zunächst auch ein Abschluss erzielt;⁴¹⁶ für sie ist vorläufig das Leid und der Tod des Knechts erklärt, insbesondere mit der positiven Nachwirkung auf das eigene Wohlergehen (שְׁלוֹמָנוּ) und die eigene Heilung (נִרְפָּא-לָנוּ) (Jes 53,5c.d). Die „Wir“-Sprecher sind zur Einsicht gekommen, haben ihre eigene Schuld zugegeben (besonders in Jes 53,6a.b). Sie sind zum Urteil und zur Überzeugung gelangt, dass sie dank des Knechts straffrei aus ihrem TEZ hervorgehen. Für die „Wir“-Gruppe ist die Weltordnung wiederhergestellt.⁴¹⁷ Doch die „Wir“-Sprecher fordern mit Vers 6 JHWH heraus: Jetzt muss sich nicht mehr zeigen, wozu der Knecht in Bezug zur „Wir“-Gruppe gelitten hat, sondern etwas ganz anderes:⁴¹⁸ Wenn JHWH nicht als ungerecht erscheinen soll, wird ein weiteres Handeln JHWHs nötig. Seine Macht soll sich an seinem Knecht offenbaren. Deswegen muss vertiefend das Ergehen des Knechts berücksichtigt und thematisiert werden, was ab Vers 7 geschieht.⁴¹⁹

Ob der Text ab Jes 53,7 bis zum Ende noch weiter unterteilt ist, lässt sich rein formal nicht eindeutig festlegen.⁴²⁰ Eine gut am Text nachvollziehbare Gliederung bietet Steck, der Satz 53,10a als Pendant zum Abschlusssatz 53,6c des dritten Abschnitts sieht, allerdings sieht er Jes 53,2–6 als einen einzigen Abschnitt.⁴²¹ Genauso ist die Gliederung von Janowski nicht vollständig zufriedenstellend. Er nimmt in den Versen 2–3 und ab Jes 53,10c–11b eine Rahmung im Sinne einer Vor- und Nachgeschichte „der Biographie des Propheten“⁴²² an. Allerdings wird dabei vernachlässigt, dass die Vorgeschichte des Knechts auch in Jes 53,7–10b das Thema ist.

Offensichtlich muss in Vers 10 doch noch eine Abschnittsgrenze vorliegen, denn die letzte x-SK-Satzform taucht in Satz 53,10b auf, danach widmet sich der Text der Zukunft des Knechts.⁴²³ Auch inhaltlich wäre im Rahmen dieser Arbeit Satz 53,10b noch zum

⁴¹⁵ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 255 markiert hier das Ende seiner dritten Strophe – er verfolgt eine besondere Stropheneinteilung, die er jedoch an keiner Stelle formal begründet. Zusätzlich verbindet er mit dem Ende dieses Abschnitts auch einen Redewechsel: Die „Wir“-Rede geht zu Ende, und für ihn beginnt eine Verfasserrede.

⁴¹⁶ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245 und 256 ist der Ansicht, Jes 53,6c sei die Klimax des ganzen 4. GKLs. Das wird ihn vermutlich dazu veranlasst haben, den Höhepunkt der „Wir“-Rede zugleich als deren Schlusspunkt festzulegen.

⁴¹⁷ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 176 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 371. Letzterer macht seine Beobachtung besonders am Begriff „Züchtigung“ in Jes 53,5c fest. Diese pädagogische Maßnahme käme hier, würde sie sich auf den Knecht beziehen, zu spät: Wozu bedarf derjenige noch der Züchtigung, der die Todesstrafe für sein Handeln erhält? Die Züchtigung ist auf die „Wir“-Gruppe bezogen.

⁴¹⁸ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008) 49 sieht in Vers 6 das Zentrum der ganzen Einheit, bzw. der „Wir“-Rede, insbesondere in Satz 53,6a. Die Reflexion des Verhältnisses „Wir“-Knecht gelangt hier zu einem Abschluss. Doch Satz 53,6c eröffnet eine neue, zu beachtende Fragestellung. Daher handelt es sich weniger um ein Zentrum, als vielmehr um einen Wendepunkt.

⁴¹⁹ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 210.

⁴²⁰ Irsigler, Gott (2017), 88–89 sieht bereits in Jes 53,10a den Neubeginn eines eigenen Abschnitts mit x-SK-Satzform und einem Subjektswechsel zu JHWH.

⁴²¹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 28–29.

⁴²² Janowski, Stellvertretung (1997) 81. Die Deutung als „Prophet“ ist der Befund von Janowski, dem, wie noch gezeigt wird, auch hier zugestimmt wird. Siehe unten Punkt 7.3.

⁴²³ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 24.

Vorherigen zu ziehen, während trotz möglicher textkritischer Bedenken⁴²⁴ Jes 53,10c schon zum letzten Abschnitt der Grundschrift zu zählen ist, besonders aufgrund des Konditionalsatzes. Festzuhalten bleibt, dass in Jes 53,10c ein Wechsel von Vergangenheit zu Zukunft erfolgt, was eine Unterteilung plausibler macht.⁴²⁵ Folglich sind in Jes 53,7–10b und Jes 53,10c–11b eigene Abschnitte anzunehmen. Diese werden als Abschnitt D₁ und D₂ bezeichnet, da sie inhaltlich eng zusammengehören und die Vergangenheit und Zukunft des Knechts schildern.

Im vorletzten Abschnitt (D₁) wird eine Art „Biografie“ des Knechts fortgeführt, bis hin zu seinem schändlichen Begräbnis bei Verbrechern und Reichen in Vers 9.⁴²⁶ Die ersten beiden Sätze von Vers 10 fassen zusammen, worum es in der ganzen Rede ging: um eine Schilderung des Schicksals des Knechts, ohne explizit den Vorteil für die „Wir“-Gruppe zu benennen. Somit sieht Steck zurecht die Verbindung von Jes 53,10a zu Jes 53,6c. Dieser Schilderung zufolge könnte die leidvolle Vergangenheit des Knechts in den Hintergrund treten, da alles Jes 53,6c zufolge JHWHs Plan war und ist. Genau das greifen die Sätze 53,10a.b auf, um dann zur Prospektive überzuleiten. Der Rückbezug von 53,10a auf Jes 53,6c und die vorwiegende Retrospektive über das leidvolle Ergehen des Knechts in Jes 53,7–10b sprechen für einen eigenen Abschnitt (Abschnitt D₁), der zur Grundthematik von Abschnitt C (Jes 53,4–6) passt, aber wegen des eher nüchternen Berichtsstils über den Leidensweg des Knechts,⁴²⁷ nicht als dessen Fortsetzung angesehen werden kann. Zudem wird in Abschnitt D₁ deutlicher, dass der Knecht nicht (allein) an Krankheiten gelitten hat, sondern konkret an physischen Misshandlungen zugrunde ging.⁴²⁸

Es wäre unerträglich, wenn JHWH seinen Knecht grundlos zerschlagen würde. In diesem „Gefallen“ steckt ein Plan, der dem Leser Jes 53,10f (פִּנְיָן) verheißungsvoll begegnet:⁴²⁹ „Und der Plan JHWHs wird in seiner Hand (der des Knechts) gelingen“.⁴³⁰ Die Geschichte des Knechts ist mit dessen Tod und seiner Interpretation nicht zu Ende, was folgt, ist ein Blick in dessen erfolgreiche Zukunft, wie sie eben in diesem letzten Abschnitt (Jes 53,10c–11b Abschnitt D₂), der bleibend prospektivisch ist, skizziert wird.⁴³¹ Satz 53,10f ist dabei ein Verbindungsglied, das ausdrückt, dass Leben, Leiden, Tod und das, was danach kommt, Gottes Plan war und ist. Daher erscheint es sinnvoll, Jes 53,10c–53,11b mit der Schilderung der positiven Zukunft des Knechts nicht ganz von der notwendigen

⁴²⁴ vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 8. Zu Jes 53,10b vgl. z. B. Steck, Gottesknecht (1992), 26 Anm. 18. Zu Jes 53,10c vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 530–531.

⁴²⁵ Vgl. Whybray, Thanksgiving (1978), 79 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 268. Skepsis gegen diese Zeitstruktur äußert Engnell, Songs (1948), 74. Er ist der Ansicht, dass die Suffixkonjugation in poetischen Texten falsch verstanden wird und wohl keine Vergangenheit schildere.

⁴²⁶ Vgl. teils Duhm, Jesaja HK (1902), 363, Kustár, Wunden (2002), 177 und Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 388 und 391.

⁴²⁷ Dass in Jes 53,7–10 vordergründig das Leiden des Gottesknechts geschildert wird, hat auch Janowski, Stellvertretung (1997), 85 beobachtet und ist daher auch der Ansicht, dass darin deutlich wird, dass der Knecht wirklich tot ist.

⁴²⁸ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 161–162. Wie im 3. Lied bleiben die konkreten Gewalttäter im Hintergrund. Nur in der Überzeugung, strafbefreit zu sein, wagen die „Wir“-Redner sich nach vorne.

⁴²⁹ Spieckermann, Konzeption (2001), 146 ist der Auffassung, dass ein liebendes Wollen JHWHs hinter dem Leiden des Knechts steht.

⁴³⁰ Das zweifache Vorkommen von פִּנְיָן in Vers 10, als Verb im Qal-Stamm und als Nomen zeigt, dass es nicht darum geht, dass JHWH Gefallen im Sinne von Genugtuung am Zerschlagen seines Knechtes hätte, sondern dass sich darin sein Wille und Plan zeigt. JHWHs Plan war es, den Knecht zu zerschlagen, aber durch die Hand des zerschlagenen Knechts wird sein Plan gelingen. Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 84, Anm. 62.

⁴³¹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 32. Er findet zudem, dass die „Wir“-Redner in diesem Teil das Gelingen des Knechtsauftrags thematisieren. Inwieweit allerdings hier der Völkerhorizont, wie Steck behauptet, inbegriffen ist, erscheint noch zu gage.

Vorgeschichte zu trennen, der Fokus liegt in beiden Abschnitten allein auf dem Knecht und dem Plan JHWHs mit seinem Knecht. Somit ergibt sich folgender Textaufbau:

Abschnitt A:	53,1
Abschnitt B:	53,2–3
Abschnitt C:	53,4–6
Abschnitt D ₁ :	53,7–10b
Abschnitt D ₂ :	53,10c–11b ⁴³²

6.4.2 Syntax und die Ebene der Satzglieder: JHWHs Verantwortlichkeit und die Zukunftswende in Jes 53,10c Satzebene

Bei Jes 53 handelt es sich zwar in erster Linie um einen poetischen Text, doch die Art und Weise der Darstellung des Geschicks des Gottesknechts ähnelt einer erzählenden Darstellung. Die Abschnittseinteilung hat bereits gezeigt, dass die Wechsel der Zeitstufen für das Verständnis des Textes und seine Auslegung relevant sind. Die Satzform x-SK steht in der Regel für einen punktuellen Blick in die Retrospektive und dient dem Ausdruck von individuellen Sachverhalten. Die Beobachtung Höffkens, dass es sich bei den in der hier vorgenommenen Gliederung Abschnitten B, C, D₁ um „eine Art meditierende[n] Rückblick auf die Existenz des Knechts“⁴³³ handelt, erweist sich auf syntaktischer Ebene als plausibel. Vor allem trifft das auf Abschnitt C zu.

In Bezug auf Abschnitt B ist ein differenzierter Blick nötig. Denn dort findet sich nur in Satz 53,3g die Satzform x-SK, ansonsten dominieren Partizipial- und Nominalsätze, bis auf die beiden parallel positionierten w^c-PK-Sätze mit konsekutivem Aspekt in Jes 53,2e.g, die aber von zwei Nominalsätzen über das erbärmliche Erscheinungsbild des Knechts (Jes 53,2d.f) abhängig sind: Keiner wollte ihn ansehen, keiner fand Gefallen an ihm. Beim Lesen entsteht der Eindruck, dass hier eine für alle verständliche Reaktion dargestellt wird.⁴³⁴ Jes 53,2a erweckt nach der Eröffnung den Eindruck, dass eine Erzählung über den Knecht erfolgt, angefangen mit seinem Auf- und Heranwachsen unter sehr ungünstigen Lebensbedingungen („Erde der Dürre“ Jes 53,2b).⁴³⁵ Doch in Abschnitt B und C ist der Knecht besonders als Gegenüber der „Wir“-Redner relevant. Die „Wir“-Gruppe präsentiert den Knecht, und zwar so, wie sie ihn eingeschätzt hat. Vers 3 besteht fast ausschließlich aus Partizipial- und Nominalsätzen. Wahrscheinlich bildet er die

⁴³² Kustár, Wunden (2002), 163 erkennt darin mit einer etwas anderen Einteilung einen konzentrischen Aufbau, der die Verse 4–6 ins Zentrum rückt, womit für ihn deutlich ist, dass das Motiv Krankheit und Heilung zentral ist. Kustár greift hier Ruppert auf, der ebenfalls einen konzentrischen Aufbau der „Wir“-Rede mit dem Zentrum Jes 53, 4–6 erkennt. Den Rückblick auf das Leiden des Knechts in den Versen 7 bis 9 ordnet er entsprechend des Abschnitts 53,2–3 ein, während sein letzter Abschnitt 53,10–11b sein Pendant in der Eröffnung der „Wir“-Rede findet. Dabei wird aber innerhalb von Vers 10 ein Wechsel der Satzformen und damit Zeitstufen übersehen, der nicht vernachlässigt werden sollte, nur um einen konzentrischen Aufbau zu generieren. Relevant ist, dass sich die von den „Wir“-Rednern geschilderte Zukunft des Knechts in den Sätzen Jes 53,10d.e.f bewahrheitet, dass sich an diesem Knecht wirklich die Macht JHWHs offenbart. Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 3–4. Somit sehen beide das Schuldbekenntnis der „Wir“-Gruppe im Zentrum, was Häggglund, Isaias 53 (2008), 6 zu einer besonderen inhaltlichen Schwerpunktsetzung bewegt: Das Thema Schulderkenntnis ist wichtiger als Stellvertretung, nur Schulderkenntnis und -bekenntnis der „Wir“-Redner ermöglicht den neuen Beziehungsaufbau zu JHWH (67).

⁴³³ Höffken, Jesaja NSK.AT (1998), 164.

⁴³⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 361–362.

⁴³⁵ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 357–358.

statische Hintergrund- bzw. Kontrastfolie zur neu gewonnenen Einsicht, die ab Vers 4 in Abschnitt C erläutert wird. Kurz und prägnant soll die übliche Reaktion auf den äußerlich gezeichneten Knecht dargelegt⁴³⁶ und mit dem x-SK-Satz 53,3g abgeschlossen werden, bevor die neue Perspektive entwickelt wird.⁴³⁷

Interessant ist die Syntax von Vers 5, der die Aneinanderreihung von x-SK-Sätzen in den Versen 4 und 6 unterbricht und stattdessen zwei Partizipialsätze, einen Nominalsatz und erst im letzten Satz wieder eine x-SK-Form bietet. Grundsätzlich weist vor allem der letzte Satz 53,5d darauf hin, dass der ganze Vers als Sachverhalt der Vergangenheit zu werten ist, doch die vorangehenden Partizipial- und Nominalsätze drücken aus, dass die Wirkung dessen, was dem Knecht widerfahren ist, andauert.⁴³⁸ Es wird klar manifestiert, dass der Knecht wegen (Präposition מן mit kausaler Bedeutung in Jes 53,5a.b)⁴³⁹ der Sünden und Vergehen der bekennenden „Wir“-Sprecher gelitten hat (וְהוּא מְחֻלָּל) (מִדְּכָא מְעוֹנֹתֵינוּ מִפְּשָׁעֵנוּ).⁴⁴⁰ Das ist der Durchbruch in der Suche nach einer Erklärung seines Leidens: In Bezug auf das Leiden des Gottesknechts gibt es jetzt keine andere Deutung mehr als diese: Er hat nicht wegen eigener Schuld gelitten, sondern wegen der Schuld anderer.

Genauso grundsätzlich gilt der positive Effekt seines Leidens für das Heil der „Wir“-Sprecher:⁴⁴¹ Jes 53,5c ist ein Nominalsatz: מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו „Züchtigung für unseren Frieden (war) auf ihm“. ⁴⁴² Die Einsicht der „Wir-Gruppe“ in die eigene Schuld, der Prozess, zu einer anderen, neuen Art der Erklärung des Ergehens des Knechts zu gelangen, ist als ein abgeschlossener Sachverhalt formuliert: Jes 53,5d ist ein x-SK-Satz: וּבְחֻבָּתוֹ וּבְנִפְאָלָנוּ „und durch seine Wunde wurde er zur Heilung für uns“ (ב-pretii).⁴⁴³ Zweifelsfrei ist in Jes 53,4–5 ein realer Zusammenhang von der Krankheit des leidenden Knechts und der Heilung der „Wir“-Gruppe ausgedrückt: Das Leiden ist vorbei, es hat Straffreiheit bewirkt, und dieser positive Effekt für die „Wir“-Sprecher hält an.⁴⁴⁴

Das Leid und der Tod des Knechts sind offensichtlich Ereignisse der Vergangenheit; dafür sprechen die zahlreichen x-SK-Satzformen nicht nur in den Versen 2 bis 6, sondern auch in den Versen 7 bis 9 und ferner noch in den Sätzen 53,10ab. Die Texteinheit widmet sich sehr ausführlich dem vergangenen Knechtsgeschick und entfaltet dessen Leidensweg sehr breit. Die Satzformen, die abgeschlossene Sachverhalte ausdrücken, lassen keine Zweifel aufkommen, dass der Knecht wirklich gestorben ist. Daher dokumentiert die „Wir“-Rede nicht nur das Leid des Knechts, seinen Tod (Jes 53,8d), sondern widmet sich in Vers 9 ausführlich seinem Begräbnis in unehrenhafter Gesellschaft. Es ist also nicht

⁴³⁶ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 362–363.

⁴³⁷ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 82–83.

⁴³⁸ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 250 sieht einen engen Zusammenhang zu Vers 4 und wertet zu mindest Satz 53,5a als „Zustandssatz“.

⁴³⁹ Auch in Jes 53,8d taucht zum dritten Mal die Präposition מן in kausaler Bedeutung auf. Vgl. Zimmerli, Vorgeschichte (1974), 215.

⁴⁴⁰ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 250.

⁴⁴¹ „The sufferings had a twofold effect: they were the penalty for sins [...], and they were the means of reconciliation and restoration“. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 622–623.

⁴⁴² „Stand zuvor die Ursache des Leidens im Vordergrund, so kommt nun erstmalig der Effekt, die Wirkung in den Blick.“ So Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 252.

⁴⁴³ Vgl. Zimmerli, Vorgeschichte (1974), 215, ausgehend von Ez 18,19. Whybray, Thanksgiving (1978), 55 hält das allerdings in Ez 18,19 für unmöglich, denn sonst gäbe es kein Objekt für das Verb „tragen“. Doch Ez 18,19 ist auch so zu verstehen: „Warum trägt der Sohn nicht mit an der Schuld des Vaters?“ Damit ist in Ez 18,19 eindeutig, dass kein stellvertretendes Schuldtragen gemeint ist, sondern ein Mittragen, eine Verkettung der Generationen durch die Schuld. Vgl. dazu in dieser Arbeit Punkt 8.3.

⁴⁴⁴ Vgl. teils Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 253.

nur ein schändlicher Tod, der den Knecht ereilt. Vers 9 markiert sein definitives Lebensende.⁴⁴⁵

Doch ausgerechnet dieses Begräbnis wird nicht in einer x-SK-Satzform ausgedrückt, sondern im Narrativum (wa-PK),⁴⁴⁶ das einen Sachverhalt der Vergangenheit ausdrückt, der sich aber noch im Progress befindet. Vielleicht wurde in Jes 53,9a bewusst diese Satzform gewählt, um anzudeuten, dass zwar der absolute Tiefpunkt des Knechts, aber nicht der Schlusspunkt seines Auftrags erreicht ist. Wer im Grab ist, den erwartet eigentlich nichts mehr. Doch hier deutet sich eine Fortsetzung an. Unmittelbar nach Satz 53,9a muss nun erwähnt werden, dass der Knecht unschuldig in diese Lage geraten ist. Er selbst hat keinen Grund für ein derartig schändliches Begräbnis gegeben (Jes 53,9c wieder x-SK).⁴⁴⁷

Würde der Text hier enden, hätte das ein fatales Gottesbild zur Folge: In Jes 53,9c.d wird manifestiert, dass der Knecht unschuldig leidet, doch JHWH hat es gefallen, ihn zu zerschlagen (Jes 53,10a). Einen unschuldigen, gerechten Menschen dürfte JHWH, wenn er denn ein gerechter Gott ist, nicht strafen. In der Perspektive der „Wir“-Gruppe ist das schon geschehen, sie können diesem Geschehen aber immerhin noch einen positiven Effekt abgewinnen, indem sie aussagen, dass die Strafe den Knecht stellvertretend getroffen hat. Dieses Konstrukt führt zugunsten der „Wir“-Redner auf dem ersten Blick zur Wiederherstellung einer gerechten Weltordnung. Mit Vers 7 rückt der Knecht in den Mittelpunkt.⁴⁴⁸ Diese theologische Unzumutbarkeit und die Satzform von Jes 53,9a fordern die Fortsetzung und den Übergang zu einer neuen Perspektive hinsichtlich der Zukunft des Knechts.

Diese erfolgt ab Jes 53,10c und wird konsequent syntaktisch mit PK-Satzformen entfaltet.⁴⁴⁹ Offensichtlich handelt es sich um eine Zukunft für den Knecht bei JHWH und nicht unter seinen Zeitgenossen, denn das wird in einem kurzen prospektiven Intermezzo mit einer rhetorischen Frage in Vers 8 angedeutet: „und seine Generation – wer wird (darüber) nachdenken?“ Die Hoffnung auf eine Zukunft des Knechts in seiner Generation scheint damit ausgeschlossen.⁴⁵⁰

Mit Jes 53,10c wird ein Konditionalsatz eingeleitet „wenn sein Leben eine Schuldtilgung (𐤎𐤓𐤏) einsetzt“⁴⁵¹ Die „Wir“-Redner drücken hier die Erwartung aus, dass das Leben und die Lebenshingabe nicht nur für sie einen positiven Effekt hat, sondern auch für den

⁴⁴⁵ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 391.

⁴⁴⁶ Diese Satzform kommt in der Texteinheit nur in Jes 53,2a und in 53,9a vor. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 240 und 264. Möglicherweise könnten diese zwei Sätze eventuell als ein Indiz gelten, dass die „Wir“-Redner trotzdem auch die Geschichte des Knechtes erzählen wollten. Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 357–358. Ein rudimentäres Interesse an einer sehr subjektiven (in Bezug auf die „Wir“-Sprecher) Darstellung einer Art Biografie der Knechtsgestalt könnte also durchaus vorliegen, aber letztlich ist darüber nicht viel in Erfahrung zu bringen. Wichtiger als sein Leben ist im 4. GKL sein Leiden und dessen Nachwirkung. Vgl. teils Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 388 und 422–423.

⁴⁴⁷ Vers 9 „wirkt wie eine zu spät kommende Bekundung der Unschuld des Gottesknechts“ Duhm, Jesaja HK (1902), 362–363.

⁴⁴⁸ Ruppert, Knecht (1996), 4 beschreibt, dass nun aus der Sicht des Betroffenen das ver- und ergangene Leid geschildert wird.

⁴⁴⁹ Vgl. Grätz, Botschaft (2004), 194. Zum Wechsel zu einer neuen „Zukunftszeit“ vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 233 und Irsigler, Gott (2017), 85.

⁴⁵⁰ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 262. Auch hier: Seine weitergehenden Überlegungen, wer sich hinter „seine Generation“ verbergen könnte, sind sehr interessant. Für ihn kommen die Daheimgebliebenen in Frage, auf die der Knecht als Kollektivgestalt nach der Heimkehr stößt. Doch in dieser Texteinheit ist kein Bruch zwischen Exilierten und Daheimgebliebenen zu lesen. Der Schwerpunkt liegt deutlich auf einer absoluten sozialen Isolation seiner Zeitgenossen.

⁴⁵¹ Zu dieser Übersetzung vgl. Textkritik Punkt 4.4.

Knecht selbst. In diesem letzten Abschnitt geht es um ein konsequentes Weiterdenken des Stellvertretungsgedankens: In Jes 53,10b endet die Darstellung, wie tief der Knecht von der Schuld aller getroffen worden ist, wie JHWH das zulassen konnte. Genau das wird ab Jes 53,10c problematisiert: JHWH hat den Knecht die Schuld aller treffen lassen (Jes 53,6c) und hat sogar Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht (Jes 53,10a). Es stellt sich die Frage nach der Verhältnismäßigkeit dieser Schuldahndung, verschärft durch Jes 53,9cd, die besagen, dass der Knecht sogar unschuldig ist. Das wirft mit besonderer Dringlichkeit die Theodizee-Frage auf. Die Sprecher führen in Jes 53,10c den wichtigen Aspekt an, dass das Leben des Knechts Schuldtilgung ist, und wenn dem so ist, dann folgt daraus, wenn es Gerechtigkeit für den Knecht gibt, dass es ihm in Zukunft gut ergeht. Genau das wird in Jes 53,10c bis 53,11b in reinen x-PK-Sätzen für prospektive Sachverhalte geschildert.⁴⁵² Schmidt spricht sogar von einer Transzendierung des Lebens des Knechts.⁴⁵³

Ebene der Satzglieder

Subjekte

Der Text beginnt mit der Frage nach einem Subjekt. Unter der Voraussetzung, dass die Botschaft (שְׁמוּעָה) als bereits vernommene Nachricht verstanden wird, wird deutlich, dass die „Wir“-Gruppe sich selbst anspricht: Wer von uns hat der Nachricht, die wir uns erschlossen haben, geglaubt? Wer hätte das jemals geglaubt?⁴⁵⁴ Das wäre eine mögliche Paraphrase der einleitenden Frage.⁴⁵⁵ Die „Wir“-Redner haben scheinbar Unglaubliches vernommen. Damit ist im Zentrum der Texteinheit nicht die Frage positioniert, um wen es sich bei den „Wir“-Rednern handelt, sondern der Schwerpunkt liegt auf deren Botschaft. Mit der Frage „Wer hat unserer Kunde geglaubt?“ suchen die „Wir“-Sprecher nur zweitrangig nach Adressaten ihrer Botschaft, bedeutsamer ist, dass sie die gehörte Nachricht nun verkündigen wollen.

Geschickt werden mittels der zweiten Frage in Vers 1 zwei weitere Subjekte eingeführt: Offensichtlich der Arm JHWHs (וְזֵרֹעַ יְהוָה), aber auch eine noch unbekannte Gestalt, von der der Leser / die Leserin weiß, dass sich an ihr die Macht JHWHs offenbart hat. Im weiteren Verlauf der Rede zeigt sich das Unglaubliche: Ausgerechnet an einer Leidensgestalt hat sich göttliche Macht offenbart.⁴⁵⁶ Zu dieser Einsicht sind die „Wir“-Redner gelangt und nun verkünden sie ihre Erkenntnisse über das Ergehen dieser Leidensgestalt.

Nach dieser Einführung rückt genau diese literarische Figur, über die sich JHWHs Arm geoffenbart hat, in den Mittelpunkt. Das am meisten vertretene Subjekt der Texteinheit ist das Personalpronomen der 3. P. m. Sg. Es gibt nur „wir“ und „er“. Diese Gegenüberstellung von „er“ und „wir“ ist besonders in den Versen 2 bis 6 zu beobachten. Im Vordergrund stehen die „Wir“-Redner, weil der Leser / die Leserin nur die Perspektive der „Wir“-Gruppe vernimmt und die männliche Figur ausschließlich durch die Augen der „Wir“-Sprecher betrachtet. Die Leserschaft erhält keinen objektiven Bericht über „ihn“,

⁴⁵² Vgl. Mowinckel, He (1959), 204–206 und 249.

⁴⁵³ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 233.

⁴⁵⁴ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 356 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 355.

⁴⁵⁵ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 71.

⁴⁵⁶ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 238–239 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 356. Vor allem Berges betont, dass das wirklich etwas Neuartiges ist, da die altorientalische Denkweise vor dem 4. GKL eigentlich immer davon ausgeht, dass ein Leidender als ein von Gott Verlassener gilt.

sondern einen durch die „Wir“-Perspektive gefilterten.⁴⁵⁷ Die „Wir“-Redner dokumentieren zunächst ihre Einschätzung über „ihn“. Das geschieht sehr unpersönlich, oft mit Partizipial- und Nominalsätzen eher als Zustandsbeschreibungen.⁴⁵⁸ Doch die „Wir“-Redner geben in Jes 53,3g zu, dass sie ihn nicht geachtet haben und sie somit für dessen soziale Isolation verantwortlich sind.⁴⁵⁹ Entscheidend ist in dieser Verschränkung von „wir“ und „er“ Vers 4. Satz 53,3g bereitet mit dem Subjektwechsel von „er“ zu „wir“ vor, dass sich etwas Wichtiges im Verhältnis von „wir“ und „er“ ändert. „Er“ handelt zwei Mal zugunsten der „Wir“, während die „Wir“-Gruppe im Schlusssatz ihre Fehleinschätzung „ihn“ betreffend zugibt.⁴⁶⁰

53,4a	Dennoch, <i>unsere</i> Krankheiten hat er getragen
54,4Pb	und <i>unsere</i> Schmerzen –
53,4b	er hat sie auf sich geladen.
53,4c	Und wir hielten <i>ihn</i> für einen Berührten, von Gott Geschlagenen und Gebeugten. ⁴⁶¹

Das Handeln des Subjekts „er“ für die „Wir“-Gruppe ist auch in Jes 53,5d ausgedrückt: „Und durch seine Wunde wurde er zur Heilung für uns.“ In den Abschnitten B und C ist also „er“ häufiger Subjekt als „wir“. Die Sprechergruppe rückt „ihn“ als Subjekt ins Zentrum, sofern er an ihnen und für sie handelt.

Von Vers 7 bis Vers 9 ist meist immer „er“ das Subjekt; sein vergangenes, erlittenes Geschick wird erzählt, ab Jes 53,10d aber auch seine Zukunft. Nur in Jes 53,9a ist es wahrscheinlich, sein Volk als Subjekt heranzuziehen. Damit ist eine konkrete Täterschaft der „Wir“-Sprecher indirekt ausgedrückt: Die „Wir“-Gruppe, die zu seinem Volk gehört bzw. es sogar ist, mindestens aber repräsentiert, hat sein Leid sogar über den Tod hinaus fortgesetzt, indem sie ihn ein Verbrecherbegräbnis zuteil werden ließ.⁴⁶²

Um diesen Übergang zu markieren, wird in Jes 53,10c נִפְשׁוֹ „sein Leben“ zum Subjekt des Satzes.⁴⁶³ Darin verbinden sich verschiedene Aspekte des Liedes: Eine „Schuldtilgung“ (סְשִׁיטָה)⁴⁶⁴ wird für andere eingesetzt. Für die „Wir“-Gruppe hat der Knecht Jes 53,5cd zufolge gelitten. Er ruht nach Jes 53,9 schon im Grab unter Verbrechern, doch indem wegen „ihm“ ein solcher Text entsteht, ist angedeutet, dass die Bedeutung seines Lebens nicht erschöpft ist. Daraus resultiert nicht nur strafverhindernde Wirkung des Leidens und Sterbens für die schuldigen „Wir“-Sprecher, sondern auch die individuelle

⁴⁵⁷ Vgl. Mowinckel, Knecht (1921), 43, auch wenn bei ihm eher eine autobiografische Tendenz über das Seelenleben des Knechts angedacht ist, äußert er, dass wir kein objektives Bild vom Propheten erhalten.

⁴⁵⁸ Verstärkt wird diese Generalität des Urteils damit, dass zwei Mal in Vers 3 erwähnt ist, dass er verachtet war, und zwar bewusst ohne konkrete Angabe von wem. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 362–363.

⁴⁵⁹ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 171 und Berges, Jesaja 49–54 (HThK (2015), 242–243.

⁴⁶⁰ Die besondere Enge der „wir“-„er“-Beziehung, die in der JHWH-Rede nicht so eng zwischen den Nationen und dem Knecht ist, stellt Hägglund, Isaiah 53 (2008), 29 heraus.

⁴⁶¹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245.

⁴⁶² Volgger, Schuldopfer (1998), 479 gibt zu bedenken, dass die „Wir“-Redner die Täterschaft in Jes 53,2 bereits einräumen, allerdings nur in Bezug auf die Verachtung des Knechts. Inwieweit sie auch an der Gewalt, an dem Leid und Tod des Knechts Verantwortung tragen, ergänzt erst Jes 53,8–9.

⁴⁶³ Das gilt auch entgegen Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 396, der der Ansicht ist, dass das ׀ִפְשׁוֹ ׀ִפְשׁוֹ unmöglich sei. Vgl. dazu Textkritik Punkt 4.4.

⁴⁶⁴ Zur Bedeutung dieses Begriffs vgl. Semantik 6.4.3 und noch unter 8.2.

Rehabilitation seines Lebens, eine Form von Zukunft für „ihn“. Das verdeutlicht, dass es an dieser Stelle nicht um das Leben, Leiden und Sterben einer x-beliebigen Person geht, sondern um die wesentlichen Aspekte eines Memorandums an das Schicksal einer wichtigen Persönlichkeit. Ausgerechnet sein Geschick, sein Leiden und Sterben will gedeutet werden, denn er ist der Gottesknecht.⁴⁶⁵ Sein Tod hat erschüttert, Fragen aufkommen lassen, Zeitgenossen gezwungen, sich mit dieser Leidensexistenz auseinanderzusetzen, dieser Leidensgeschichte einen Sinn abzugewinnen. Somit galt es, sich nach seinem Tod mit „ihm“ und seinem Lebenszweck und dem, was sein Leid der Überzeugung der „Wir“-Redner zufolge bewirkt hat, auseinanderzusetzen. Das erklärt, warum „er“ häufig Subjekt der Sätze ab Vers 7 ist.

Das einzig eindeutig einer bestimmten Person oder Sache zuzuordnende Subjekt ist JHWH, der zwei Mal Subjekt ist (53,6c.10a), zwei weitere Male in attributiver Funktion und nur in einem Teilaspekt seines Wirkens (Arm Jes 53,1b und Plan Jes 53,10f). Dreimal davon haben diese Sätze, in denen (ein Attribut von) JHWH das Subjekt ist, gliedernde Aufgaben inne und beenden einen Abschnitt (so in Jes 53,1b.6c.10a.b). Vor allem die Sätze 53,6c und 10a.b bilden nicht nur formal, sondern auch inhaltlich einen Abschluss, dem nichts mehr hinzuzufügen ist, da JHWH handelt.⁴⁶⁶ In Jes 53,6c und 53,10a ist JHWH mit der Erststellung im Satz deutlich herausgestellt.⁴⁶⁷ Damit unterstreichen die „Wir“-Redner ihre Überzeugung, dass all das vorher geschilderte leidvolle Ergehen des Knechts wirklich JHWHs Plan entspricht.⁴⁶⁸ Noch eindeutiger ist, dass JHWH die Schuldfolgen auf den Knecht konzentriert (Jes 53,6c).⁴⁶⁹ Die ultimative Deutung des unschuldigen Leidens des Knechts findet in der Deutung, alles war JHWHs Plan, ihren Höhe- und Schlusspunkt.⁴⁷⁰ Am leidenden Knecht hat sich also doch Gottes Macht erwiesen.⁴⁷¹

Prädikate

Die Handlungen der drei Hauptsubjekte werden durch verschiedene Prädikate beschrieben. Die „Wir“-Gruppe zeichnet sich dadurch aus, dass sie ihre Meinung über die entsprechende Person hauptsächlich durch die Fixierung auf Äußerlichkeiten gebildet hat. Der Knecht wurde von ihnen verachtet, was sich allerdings als Fehleinschätzung erwies (Jes 53,2–6). Diese zu korrigierende Fehleinschätzung wird besonders in der Wiederaufnahme des Verbs **בָּשַׁח** in Jes 53,4c aus Jes 53,3g hervorgehoben.⁴⁷² Damit ist die Haupttätigkeit der „Wir“-Redner in der Texteinheit gut zusammengefasst: Sie bekennen, wie sie den Knecht nach den gängigen Maßstäben als verachtenswert eingeschätzt haben, sogar als von Gott – das muss an dieser Stelle ergänzt werden – aufgrund seiner eigenen Vergehen Geschlagenen.⁴⁷³ Doch sie gelangen zur Erkenntnis, dass sie eine falsche Schlussfolgerung gezogen haben.⁴⁷⁴ Das zeigt wiederum, dass der Umschwung im Deuten der leidenden Kreatur von den „Wir“-Sprechern selbst vollzogen wird und nicht eines

⁴⁶⁵ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 42.

⁴⁶⁶ Vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 11 und 16–18. Für Vers 6 vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 219. Auf Seite 245 notiert er noch eine ergänzende Beobachtung: Vers 6 ist der einzige Vers der Texteinheit, in dem alle drei Akteure vorkommen: JHWH, der Knecht und die „Wir“-Gruppe.

⁴⁶⁷ Vgl. Spieckermann, Konzeption (2001), 145.

⁴⁶⁸ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 179 und Janowski, Stellvertretung (1997), 84–85.

⁴⁶⁹ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 67.

⁴⁷⁰ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 177.

⁴⁷¹ Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 7.

⁴⁷² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245 und 251.

⁴⁷³ Das ist in der Aussage Jes 53,4c unbedingt zu berücksichtigen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 369.

⁴⁷⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 367.

expliziten göttlichen Impulses bedarf. Von der Art der Darstellung ergibt sich das Bild, dass die „Wir“-Redner ihren Standpunkt gegenüber dem Knecht revidieren und in Jes 53,6a.b deutlich die eigene Schuld bekennen. Die Sprecher durchleben einen Bildungs- und Erkenntnisprozess.⁴⁷⁵ Dabei schreiben sie dem Knecht vermeintlich mehr Aktivität zu: „Er hat unsere Krankheiten getragen (נשא), und unsere Schmerzen – er hat sie auf sich geladen (סבל).“ (Jes 53,4a.b). Das ist die Interpretation der „Wir“-Gruppe, die diesem Leiden in der rekurrierenden Interpretation dem Knecht mehr Aktivität zuschreibt, denn je engagierter und aktiver der Knecht beschrieben wird, desto effektiver mag sein Tun für die „Wir“-Redner erscheinen.

Als der Leid Erduldende wird der Knecht auch beschrieben. Ihm wird wenig Eigenverantwortung zugeschrieben, da fast alle Prädikate Passivformen sind. Das betont formal seine Leidensexistenz. Diese ist besonders exponiert in der Aussage Jes 53,3d וידוע חלי „vertraut mit Krankheit“ und in Jes 53,5a.b מְחַלֵּל „durchbohrt“ und מְדַכָּא „zerschlagen“.⁴⁷⁶

Nur in Abschnitt D₁ wird der Knecht etwas aktiver in Bezug auf sein Stillhalten und Schweigen.⁴⁷⁷ Es entsteht der Eindruck, der Knecht sei nur ein Objekt der Verachtung, dem Willen Gottes ausgeliefert, und nur noch in einem aktiv: im schweigenden Hinnehmen der Gewalt (Jes 53,7).⁴⁷⁸

Gott hingegen wird als der Allmächtige dargestellt, in dessen Hand das Geschick des Knechtes liegt. JHWH gebraucht den Knecht als Werkzeug seines Plans (Jes 53,10a.f). Alles geschieht jedoch unter dem Vorzeichen aus Jes 53,1b, dass sich an diesem Knecht JHWHs Macht offenbart hat. Befremdlich ist allerdings, dass dieser Plan zunächst grausam verlaufen muss und Gott das unverschuldete Leid verursacht (besonders Jes 53,6c). Doch aufgrund des Gehorsams und des stillen אָשָׁם („Schuldtilgung“) des Knechts erweist sich Gott ihm doch als zugewandt, wobei Gottes Gerechtigkeit bei der Schilderung einer positiven Zukunft des Knechts wiederhergestellt werden kann (vgl. Jes 53,10c–11b).

Als es um die prosperierende Zukunft des Knechts geht (Jes 53,10d–11b), tauchen Aktivformen verstärkt auf: יִרְאֶה זָרַע „er wird Nachkommen sehen“, יִאֲרִיךְ יָמִים „er wird lange leben“, יִרְאֶה אֹר „er wird Licht sehen“, וְיִשְׂבַּע „und er wird satt werden.“ Das ist ein deutlicher Kontrast zur Passivität der Hinnahme der Gewalt und des Leids.

Besonders interessant gestaltet sich Vers 9, dessen Anfangsprädikat Schwierigkeiten bereitet, da nicht eindeutig feststellbar ist, wer hier das handelnde Subjekt ist. Sowohl der Knecht als auch JHWH kommen dafür in Frage oder die Übersetzung folgt der gängigen Annahme, an dieser Stelle unpersönlich „man“ zu übersetzen. Das erscheint plausibel,

⁴⁷⁵ Vgl. Grimm, Deuterjesaja (1990), 414.

⁴⁷⁶ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 84 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 364–365, wobei er urteilt, dass Krankheit hier alle anderen Leidensformen subsumiert.

⁴⁷⁷ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 28–29 und Janowski, Stellvertretung (1997), 84–85. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 257 beschreibt die Haltung des Knechts in Vers 7 als „aktive Passivität“.

⁴⁷⁸ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 257 stellt einen Bezug zum 1. GKL her: In Jes 42,2 ist vom nicht schreierischen Knecht die Rede, wozu das Schweigen in Jes 53,7 passt. Bei Berges irritiert die Formulierung, Vers 7 drücke aus, dass der Knecht „den Plan Gottes an sich geschehen“ lässt. Diese Formulierung ist schwierig, da in Jes 53,10f die Rede davon ist, dass in der Hand des Knechts JHWHs Plan gelingen wird. Im Leiden lässt der Knecht noch keinen Plan gelingen, es ist in 53,10f die Hoffnung der „Wir“-Gruppe, dass sich an diesem Knecht gerade trotz seines Leidens, JHWHs Plan durchsetzt. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 258 ist der Auffassung, der Knecht unterwerfe sich göttlicher Misshandlung. Das Passiv in Jes 53,7a muss nicht JHWH allein als Ursache haben, darum geht es den Autoren dieses Textes nicht. Es geht darum, dass der Knecht gewaltlos bleibt.

denn der Knecht kommt aufgrund mangelnder Logik nicht in Frage, denn wer tot ist, kann sich das Grab nicht mehr setzen / auswählen.⁴⁷⁹ JHWH würde höchstwahrscheinlich wie in Jes 53,10a als Subjekt erwähnt werden. Hier wurde eine Alternative gewählt, die auf Jes 53,8d Bezug nimmt: „Und es (sein Volk) setzte bei Verbrechern sein Grab“ (Jes 53,9a). Demzufolge wird die Verantwortung seines Volkes für das unehrenhafte Begräbnis ausgedrückt. Für das schändliche Begräbnis ist JHWH nicht verantwortlich. Das lässt den Rückschluss zu, dass die gesamte Verantwortung für das Leid und den Tod des Knechts bei den „Wir“-Rednern zu suchen ist und erst die Reflexion nach dessen Tod die Ereignisse zu einem theologischen Thema werden ließen.

Das für die Interpretation des 4. GKLs und die Thematik des stellvertretenden Schuldtragens entscheidende Prädikat ist in Jes 53,9c zu entdecken: **עַל לֹא־חָמַס עָשָׂה** „obwohl er kein Unrecht getan hat.“ Eindeutiger kann wohl nicht ausgedrückt werden, dass der Knecht grund- und schuldlos leidet.⁴⁸⁰ Das ist die nötige Ergänzung zu Vers 5: Dass der Knecht wegen der Vergehen und Sünden der „Wir“-Gruppe leidet, geht logisch nur, wenn er keinen Anlass für die Ahndung eines Vergehens gegeben hat.⁴⁸¹ Daher muss das Geschick des unschuldigen Gerechten ab Vers 7 ins Blickfeld der „Wir“-Redner rücken, sie müssen sich mit der Unschuld des Knechts und deren Folgen seine Existenz auseinandersetzen.

Auf die Nennung und Untersuchung weiterer Satzglieder soll hier verzichtet werden, da eine Analyse der Semantik und stilistischen Mitteln in diesem Fall ergiebiger ausfallen dürfte.

6.4.3 Semantik: Wortfelder „Leid“, „Schuld“ und „Heil“

Das 4. GKL beruht auf dem Denkmodell des biblischen Tun-Ergehen-Zusammenhangs.⁴⁸² Aus diesem Grund konzentriert sich die folgende Untersuchung auf die Wortfelder „Leid“, „Schuld“, „Heil“.

Leid

Neben den eindeutigen Substantiven **חֲלִי** „Krankheit“, **מַכָּאֵב** „Schmerzen“, **חַבְרוֹתָהּ** „Wunde“ (Jes 53,3–5)⁴⁸³ sind es vor allem Partizipien, die das körperliche Leid, das dem Knecht aufgebürdet ist, plastisch schildern: **נִגְיַע** „berührt“, **מָכָה** „geschlagen“, **מְעַנֶּה** „gebeugt“, **מְחַלְלֵי** „durchbohrt“, **מְדַכְּאֵי** „zerschlagen“ sind die offensichtlichen Begriffe, denen teils eine Ursache zugeschrieben wird:⁴⁸⁴ Indirekt steht durch das *passivum divinum* JHWH als Letztverursacher dahinter. Am offensichtlichsten trifft das auf Jes 53,4c zu: ein von Gott Geschlagener. Doch auch in Vers 5 setzt sich diese Thematik fort: „durchbohrt“ (Jes 53,5a) und „zerschlagen“ (Jes 53,5b). Eine latente Steigerung, bzw.

⁴⁷⁹ Vgl. zur Diskussion über das Subjekt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 264–265.

⁴⁸⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 394.

⁴⁸¹ Die Frage, ob der Knecht generell sündlos ist, wird unterschiedlich beantwortet. Kustár, Wunden (2002), 177 äußert beispielsweise einen Mittelweg: Der Knecht sei nicht generell sündlos, wohl aber hat er keine Schuld verübt, die einen solch leidvollen Tod und ein so unwürdiges Begräbnis nach sich ziehen würde. Die Frage einer generellen Sündlosigkeit stellt der Text gar nicht, das ist vermutlich nur eine Frage, die sich aufgrund christlicher Erbsündenlehre stellt, doch generelle Aussagen absoluter Schuldfreiheit und absoluter Erlösung trifft Jes 53 nicht.

⁴⁸² z. B. Janowski, Stellvertretung (1997) 67 und 82–83.

⁴⁸³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 366–367.

⁴⁸⁴ Diese Ursache hält Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 370 nicht für eine direkte Gewaltanwendung der „Wir“-Gruppe. Für andere überwiegen resultierend aus den Sätzen 53,4c.6c die Aussagen, dass JHWH der Verursacher ist, der die Strafe auf den Knecht hin lenkte. Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 544 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 250.

Intensivierung des konkreten Leidens wird deutlicher: Wer „durchbohrt“⁴⁸⁵ und „zerschlagen“ ist, ist wirklich „zum Tod getroffen“.⁴⁸⁶ Der Knecht leidet umfassend.⁴⁸⁷ Die Ursachenfindung beruht auf dem Prinzip und der Logik des TEZs, wenn auch ab Vers 4 in einer verschobenen Deutung.⁴⁸⁸ Insbesondere der letzte Satz von Jes 53,4 bietet eine kumulative Schilderung des Leids des Knechts: „Und wir hielten ihn für einen Berührten, von Gott Geschlagenen und Gebeugten.“ Während am Satzanfang noch eine rein menschliche Gewalttat denkbar ist,⁴⁸⁹ machen die „Wir“-Redner deutlich, dass der Knecht für sie auch ein von Gott Geschlagener ist. Diese Terminologie zeigt an, welche Rolle Gott in der Reflexion des Leidens des Knechts zukommt: Gott ahndet ein Vergehen des von ihm Geschlagenen. Das äußere Zeichen einer solchen Bestrafung JHWHs ist Krankheit und durch Krankheit gezeichnetes Aussehen. Allerdings verweisen „zerschlagen“ und „durchbohrt“ nicht auf Erkrankungen, sondern auf von Menschen verursachte Gewaltakte.⁴⁹⁰

Eine wichtige Beobachtung aus den Sätzen 53,5b.10a spricht gegen Überlegungen, die offen lassen, ob der Knecht wirklich zu Tode gekommen ist oder sich, ähnlich wie in Klagepsalmen, nur in der Nähe der Todessphäre wähnt.⁴⁹¹ Der Begriff „Wunde“ **תְּבוּרָה** in Jes 53,5d ließe möglicherweise nur an eine Prügelstrafe denken, die allenfalls im ungünstigsten Fall tödlich enden könnte. Doch im Verb **דָּכָא** ist der tödliche Ausgang bereits einkalkuliert – von vornherein: Wer zerschlagen wird, ist tot.⁴⁹²

⁴⁸⁵ Kustár, Wunden (2002), 173–174 zufolge ist das ein terminus technicus im Kriegsmetier. Bereits in Vers 5 findet sich so ein deutlicher Hinweis, dass der Knecht nicht einfach krank war, sondern ihm physische Gewalt von Menschenhand angetan worden ist. Vgl. auch Whybray, Thanksgiving (1978), 96–98.

⁴⁸⁶ Offensichtlich sind es die Sünden / die Vergehen. Doch in den Passivformen zeigt sich göttliches Planen. Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 9 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 250–263. Allerdings tut sich Berges an dieser Stelle, obgleich diese Partizipien deutlich vom tödlichen Schlag gegen den Knecht zeugen, schwer, den realen, physischen Tod des Knechts zu akzeptieren. Er versteht diese Aussagen von Vers 9 im Kontext einiger Psalmen, die diese Verben verwenden, um eine Nähe zum Totenreich zu beschreiben, aber ohne eindeutig zu sagen, ob der physische Tod eingetreten ist oder nicht. Allerdings gibt es keine Definition von Indizien im AT, wann jemand wirklich auch physisch, nicht nur sozial tot ist, sodass noch beide Interpretationen möglich sind.

⁴⁸⁷ Vgl. Rad, Theologie II (1987), 265.

⁴⁸⁸ Vgl. teils Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 212–213, der immerhin zugibt, dass sich die „Wir“-Sprecher mit dieser Leiderklärung von der bisherigen und gottesfürchtigen Meinung abwenden. Vgl. auch Janowski, Stellvertretung (1997), 90–91.

⁴⁸⁹ So beurteilt es Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 213.

⁴⁹⁰ Bereits Mowinkel, He (1959), 201 gibt zu bedenken, dass unklar ist, ob nur von Krankheit oder auch von konkreter Gewalt gegen den Knecht durch Verfolger auszugehen sei. Mit dem 3. Lied im Hintergrund spricht viel dafür, von gezielter Gewalt gegen den Knecht auszugehen. Hinweise auf eine mögliche Lepraerkrankung des Knechts finden sich nicht. Die Nichterwähnung des JHWH-Namens zeigt die Universalität der Auffassung im antiken Denken, dass Krankheit immer göttliche Verursacher haben. Vgl. Kaiser, Knecht (1959), 103. Beim Lexem **מַטְעָה** schwingt deutlich mit, dass es hier nicht um eine Demutshaltung des Knechts oder Erziehung zur Demut geht, sondern dass JHWH seinen unschuldigen Knecht gewaltsam gebeugt hat. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 248–250 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 367–368.

⁴⁹¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 420–421. Jes 53,8–9 thematisieren ihm zufolge eindeutig den Tod und das Begräbnis des Knechts. Schon Fischer, Das Buch Isaias (1939), 137 ist sich sicher. In seinen Ausführungen zu Vers 10 sagt er: „alles hat bisher eindeutig in Leid und Tod geendet“. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 214–215 sieht insbesondere in Vers 9 und 10 deutliche Hinweise, dass das Leid zum Tod geführt hat. Deutlich im Urteil ist auch Kustár, Wunden (2002), 177–178.

⁴⁹² Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 370–371. Das bestärkt auch das Begräbnis des Knechts in Vers 9. **קִבְרָה** steht auch in Ez 32,23 für schon Begrabene, vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 389 und die textkritische Rekonstruktion von Satz 53,8d. Ebenso besagt Jes 53,8c „abgeschnitten vom Land der Lebenden“, dass der Knecht tot ist. Denn „Land der Lebenden“ ist das Antonym

Besonders häufig sind Formen des Verbs חלה „schwach / krank sein“ in den Sätzen 53,3d.4a.10b. Die wesentlichen Fakten des Knechtsschicksals lassen sich an der Verwendung dieser Verbwurzel ablesen: „Der mit Krankheit Vertraute (V 3) hat die Krankheiten der Gemeinschaft getragen (V 4), und zwar nach dem Plan dessen, der erkranken ließ (V 10).“⁴⁹³ Dabei ist zu beachten, dass der Knecht einer ist, der von Krankheit erkrankt wird (so wörtlich Jes 53,3d), also schon ein längeres Leidenschicksal ertragen muss. Er führt demnach eine Leidensexistenz, die untrennbar mit seiner Knechtsfunktion verbunden ist. Daraus folgt jedoch, dass seinem Leiden eine Funktion zugeschrieben wird. Die „Wir“-Redner schildern sein Kranksein im Horizont, dass dieses Leiden nicht nur eine Ursache, sondern auch eine Wirkung hat.⁴⁹⁴

Die Rede ist auch von psychischem Leid, ersichtlich besonders in Jes 53,2–3 und 53,8b.c. Der Knecht gehört nicht mehr zur Gemeinschaft mit den „Wir“-Sprechern, sondern befindet sich in sozialer Isolation ohne Möglichkeit zu kommunizieren. Er gilt generell als נִבְזָה „verachtet“ (Jes 53,3a.f), man wendet das Gesicht von ihm ab (Jes 53,3e) die „Wir“-Redner achteten ihn nicht (Jes 53,3g).⁴⁹⁵ Er wird sogar aus dem Bewusstsein seiner Mitmenschen gelöscht (Jes 53,8b). Er ist Jes 53,3b zufolge von allen Menschen הִדָּל „verlassen“.⁴⁹⁶

Die „Wir“-Redner schildern die Verachtung des Knechts fast als eine selbstverständliche Reaktion, die vor allem auf dem Gefährdungspotential basiert, das vom kranken und leidenden Knecht ausgeht. Die Fehleinschätzung, die bereits mehrmals zur Sprache kam, betrifft nämlich nicht grundsätzlich den Zusammenhang von Schuld und Leid. Der Ursprung der Schuld wurde falsch beurteilt. Die „Wir“-Sprecher waren zunächst davon ausgegangen, dass der Knecht für sein eigenes ungerechtes Tun bestraft wird. Sie wendeten sich also von ihm ab, um nicht in den Bannkreis seiner Schuldfolgen zu gelangen.⁴⁹⁷

Sünde und Schuld

Die Sätze 53,9c.d drücken deutlich aus, dass der Knecht unschuldig leidet. Diese Annahme beruht auf Jes 53,6c, ist jedoch vor allem die Grundlage für das Statement der

von Totenreich (Scheol). Anders ist es mit dem Verb גָּזַל in Ps 88,6. Dort fühlt sich der Beter nur in der Nähe des Totenreichs, zumal lediglich davon die Rede ist, dass er von JHWHs Hand abgeschnitten ist, aber nicht vom Land der Lebenden. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 385–387. Ganz anders sieht es Wagner, Gottesknecht (2012), 29–47. Er setzt sich auch intensiv mit Jes 53,8–10 auseinander und plädiert dafür, den Gottesknecht am Leben zu lassen. Auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 263–264 sieht den Unterschied zu Ps 88,6 nicht. In Jes 53,8–9 liegen keine Ich-Aussagen im Gegensatz zu Ps 88 vor, vielmehr bezeugen die Redner in Jes 53,8–9, wie das Schicksal des Gottesknechts sogar über den Tod hinaus sehr leidvoll war. Von Jes 53,6c aus verschlimmert sich die Lage des Knechts kontinuierlich. Es ist eine nachvollziehbare Konsequenz, dass das im realen Tod und in einem schändlichen Begräbnis endet. Diese Steigerung entdeckt Berges durchaus, nur will er durch seine Konstruktion der Knechtsidentität (Heimkehr-Israel) unbedingt vermeiden zuzugestehen, dass wohl doch von der absoluten physischen Vernichtung des Knechts die Rede ist. In Jes 53,8c kommt Berges zum Urteil, dass „abgeschnitten vom Land der Lebenden sein“ noch nicht Tod und Sterben bedeutet, nur ist eben auch dann der nähere Kontext und nicht nur Ezechiel und die Psalmen als Kontext heranzuziehen, sondern Jes 53,9, wo dezidiert von einem Begräbnis die Rede ist und in Jes 53,9b sogar von seinem Tod. Der Vergleich, den Berges ausgehend von Jes 53,8c zwischen Knecht und Sündenbock zieht, erscheint wenig plausibel. Seiner Ansicht nach kehrt der Knecht wieder ins Land der Lebenden zurück. Dafür finden sich in Jes 53 keine überzeugenden Belege, und die Verse nach Jes 53,10c greifen dieses Motiv nicht mehr auf.

⁴⁹³ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 243.

⁴⁹⁴ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 422.

⁴⁹⁵ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 358.

⁴⁹⁶ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 242–244 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 381–385. Zur näheren Betrachtung des Verses 8 siehe den nächsten Abschnitt zur „Sünde und Schuld“.

⁴⁹⁷ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 359 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 367.

„Wir“-Redner in Vers 5: Nur wenn der Knecht unschuldig ist, kann er die Folgen der Schuld der „Wir“-Redner tragen. Näheres zu diesen Zusammenhängen erfolgt unter 8.2 dieser Arbeit.

Das Leiden des Knechtes muss eine Ursache haben, darin sind sich die „Wir“-Redner einig. Für das physische und psychische Leiden ist Sünde und Schuld verantwortlich. Getroffen und geschlagen ist der Knecht von Gott, weil Gott der Garant dafür ist, dass der TEZ funktioniert⁴⁹⁸ Doch dann erkennt die „Wir“-Gruppe nach dem Tod des Knechts, dass zwar Sünde und Vergehen (fast nur Substantive, außer in Jes 53,6b) mit dem Leid des Knechts in einem kausalen Verhältnis stehen, jedoch sind es die Sünden der „Wir“-Sprecher.⁴⁹⁹ Hermisson nennt es die Einsicht „von der wundersamen Umverteilung von Ursache und Wirkung“⁵⁰⁰. Die zentralen hebräischen Begriffe für die Bezeichnung eines ungerechten, sich von Gott abwendenden Verhaltens und Handelns tauchen in dieser Texteinheit (Grund- und Bearbeitungsschicht) auf:

- **פְּשָׁעַ** (Frevel / Verbrechen / Abtrünnigkeit: Jes 53,5a.8d, und Frevler 2x in Jes 53,12d.f, worunter das totale Verbrechen, vor allem der Bruch mit JHWH zu verstehen ist.)⁵⁰¹
- **חַטָּאת** (Vergehen, das bereits die Strafe impliziert: Jes 53,5b.6c.11d)⁵⁰²
- **אֲשָׁמָה** (Sündenschuld: nur ein Mal in Jes 53,12e)⁵⁰³

Bis auf eine Konzentration der Begriffe im letzten Vers der sekundären JHWH-Rede fällt keine besondere Systematik der Verwendung der Begriffe auf. Daher erscheint Hermissons Urteil nachvollziehbar:

„(...) die verschiedenen Ausdrücke sollen nicht verschiedene Sündentatbestände benennen, sondern ‚Sünde‘ umfassend, wohl auch stilistisch variierend, bezeichnen.“⁵⁰⁴

⁴⁹⁸ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 67; Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 368–370.

⁴⁹⁹ So vor allem 53,5.8d. Vgl. auch Janowski, Stellvertretung (1997), 83 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 368–370.

⁵⁰⁰ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 418.

⁵⁰¹ Nach Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 97 bezeichnet der Begriff das „selbstherrliche Verhalten gegen Gott“ also „Sünde im theologischen Sinne“. Vgl. die Zusammenstellung bei Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 98–99. Dabei bietet er auch einen zusammenfassenden Überblick über die Verwendung des Begriffs in Deuterocesaja. Mit diesem Begriff wird vor allem die Abtrünnigkeit Israels JHWH gegenüber ausgedrückt. Der Kontakt mit dem babylonischen Pantheon wird als Gefährdung für das Volk Israel gebrandmarkt. Als „schwerste[s], wissentliche[s] Vergehen gegen Gott“ bewertet auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 250 dieses Lexem und übersetzt es auch mit „Abtrünnigkeit“. Oft handelt es sich bei diesem Lexem um einen Rechtsbruch, was insbesondere zu Jes 53,8 gut passt: Der Rechtsbruch des Volkes führte dazu, dass die Rechtsordnung nicht mehr funktionsfähig war und der Knecht JHWHs aus dieser Rechtsordnung herausgefallen ist. Vgl. auch Seebass, **פְּשָׁעַ** ThWAT VI (1989), 795. 799. 803 und 807.

⁵⁰² Koch, **חַטָּאת** ThWAT V (1986), 1160 und 1165–1166 zufolge handelt es sich dabei um den „zentralen Begriff für menschliche Schuld“ in (nach-)exilischer Zeit, mehr noch, es meint das Verhängnis, das aus einer schuldigen Tat erwächst. Die umfassenden Tat-Folgen und unheilvollen Wirkungen sind im Begriff impliziert.

⁵⁰³ Das zugrundeliegende Verb **אֲשָׁמָה** bezeichnet im AT vor allem religiöses Fehlverhalten. Das Substantiv steht zudem für eine besonders schwere Last, für die es keine Vergebung gibt, der TEZ wird sich verwirklichen. Jes 53,12 ist in diesem Sinn möglicherweise insofern eine Ausnahme, als sich ein TEZ verwirklicht, aber nicht zum Tod der Täter führt. Koch, **אֲשָׁמָה** ThWAT II (1977), 859–860 und 864–865.

⁵⁰⁴ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 370. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 84 versteht diese unterschiedlichen Lexeme als Synonyme. Der Schwerpunkt liegt ihm zufolge darin, dass alle umfassend in Schuld verstrickt sind, was ihn dazu bringt, damit doch die Exilsschuld zu identifizieren, da diese so umfassend und in ihren Konsequenzen so weitreichend ist, dass ein Begriff alleine nicht ausreicht, sie zu beschreiben.

Vers 8 erörtert die Option, dass die „Wir“-Redner selbst am Knecht schuldig geworden sind.⁵⁰⁵ Hermisson meint generell, dass die Möglichkeit bestünde, dass in Bezug auf Vers 8 eine große Offenheit durch den Autor / die Autoren intendiert sei, die Ersthörer und -leser jedoch sollten es verstanden haben. Auch ohne eine Einzelbetrachtung des Verses, der in seiner Textüberlieferung Entwicklungsphasen und Interpretationsspielraum zeigt,⁵⁰⁶ kann Jes 53,8 wohl als ein Summarium des Leidenschicksals aufgefasst werden: Der Knecht fiel aus dem Schutzbereich der heilsamen Rechtsordnung. Eine Errettung hat nicht stattgefunden, sondern er wurde zum Tod geschlagen. Es ist der finale Schlag gegen den Knecht.⁵⁰⁷ Der Knecht starb offensichtlich nicht eines natürlichen Todes aufgrund der erwähnten Krankheiten (Jes 53,4a), sondern es gab für seine Zeitgenossen einen Anlass, ihm tödliche Gewalt zuzufügen (Jes 53,8d).⁵⁰⁸ Sie machten ihm das Leben schwer, ihm wurde das Recht entzogen. Hinzukommt die psychische Not der sozialen Isolation (Jes 53,2.3.8b).⁵⁰⁹ All das komplementiert, wie elend diese Person zugrunde gegangen ist.⁵¹⁰ Zerstörend und ihn all seiner Lebensrechte beraubend trifft ihn die Schuld aller.⁵¹¹

Vers 9 spitzt das ungerechte Schicksal des Knechts nicht nur durch die Erklärung seiner Unschuld zu, sondern durch die Schmach, mit Verbrechern begraben zu werden.⁵¹² Hier

⁵⁰⁵ Vgl. Schenker, Knecht (2001), 70–71.

⁵⁰⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 378–380.

⁵⁰⁷ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 547–549. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 260 kann bezugnehmend auf die Stellen Jes 49,24–25 und 52,5 darauf verweisen, dass unter וְנִקְחָהוּ „er wurde genommen“ nur ein „gewaltsames ‚Wegnehmen‘“ zu verstehen sei.

⁵⁰⁸ Die Theorie, dass dahinter die babylonischen Behörden stehen, würde in den zeitgeschichtlichen Kontext passen. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 381. 388 und 421. Aber unklar bleibt, warum dann von seiner Generation die Rede ist und er vom Land der Lebenden abgeschnitten ist, was mit der Verachtung, die ihm die „Wir“-Redner Vers 2 zufolge entgegenbringen, konform geht. Der Hinweis, dass seine Generation nicht mehr über ihn und über das, was da geschehen ist, nachdenken wird, spricht dafür, dass diese Generation nichts anderes ist als die Zeitgenossen des Knechts im eigenen Volk. Vgl. Hermisson, 421.

⁵⁰⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 382–383. Satz 53,8b wirft mit der offensichtlichen nota accusativa im pendierenden Satzglied Fragen auf. Scheinbar ist es nicht möglich, zu übersetzen „wer von seiner Generation wird über ihn nachdenken?“, da das mit einer anderen Präposition gebildet werden müsste. Hermisson kommt daher zum Schluss, dass das vorgezogene Objekt nicht mit Generation, Geschlecht und schon gar nicht mit Nachkommenschaft zu übersetzen sei, sondern als persönliches, individuelles Geschick des Knechts: „Sein Geschick, wer wird darüber nachdenken?“ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 382–385. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 136 bringt einen Deutungsaspekt ein: in Jes 38,12 steht וְיֵרֵךְ für Hütte / Wohnung. Jes 53,8b würde dann heißen: „an seine Wohnung auf Erden, wer denkt noch daran?“ Für ihn käme aber auch eine Textänderung in Frage: וְיֵרֵךְ „sein Weg/Geschick“, was vom Ergebnis der Position von Hermisson gleicht. Der Schwerpunkt dieser Aussage liegt in der rhetorischen Frage von Jes 53,8b mit folgendem Inhalt: Keiner wird nachdenken. Das worüber ergibt sich aus dem Gesamtkontext: An den Knecht wird niemand denken, er wird vergessen und damit wirklich völlig vernichtet, als hätte er nie existiert. In Anlehnung an die Folgeaussage in Jes 53,8c, ist sinnvollerweise davon auszugehen, dass mit וְיֵרֵךְ wirklich seine Zeitgenossen gemeint sind, die nicht darüber nachdenken wollen, was mit dem Knecht geschieht. Jes 53,8c ist als x-SK-Satzform dann trotz seiner Konjunktion וְ nicht als Konsekutivsatz (so Hermisson), sondern als Kausalsatz zu verstehen: „Abgeschnitten vom Land der Lebenden“ bedeutet, keinen Zugang mehr zu diesem Land zu haben, isoliert im Totenreich zu sein (Jes 38,11; Jer 11,19; Ez 26,20; 32,23–27.32; Ps 27,13; 52,7). Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 136 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 385. Das ist die Voraussetzung dafür, dass keiner über ihn mehr nachdenken wird. Die noch lebende Generation könnte die Verbindung mit ihm aufrechterhalten, wenn sie an ihn denken würde. Die Spannung liegt darin, dass die gesamte „Wir“-Rede genau diese Aussagen über die absolute soziale Isolation des Knechts aufhebt, denn da ist eine Gruppe, die das Ergehen des Knechts reflektiert.

⁵¹⁰ Es geht um Intensität des Leidens, nicht um eine besondere formale Ordnung der Verse. Vgl. North, Servant (1956), 150.

⁵¹¹ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 178.

⁵¹² Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 529. Für die unpersönliche Wiedergabe „man gab“, vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 389.

bestätigt sich die Vermutung, dass die Zeitgenossen des Knechts, wenn sie schon für sein schändliches Begräbnis verantwortlich sind, das auch für sein Leiden vorab sind. Die „Wir“-Gruppe hat ihn als schuldig eingestuft, doch schuldlos hat er ein solches Verbrecherbegräbnis nicht verdient.

Auf der Wortebene gehören Schuld und Leiden zusammen, und oftmals tauchen in einem Satz Begriffe aus beiden Wortfeldern auf (vgl. Jes 53,5a.b.8d). Aber Jes 53,10c zufolge gilt das Leben des Knechts als **דָּשָׁן** „Schuldtilgung“, und das führt wieder zu einer neuen Perspektive. Die Schuldtilgung seines Lebens hat den negativen TEZ der „Wir“-Gruppe eingelöst.⁵¹³

Die Bedeutung **דָּשָׁן** interessiert vor allem im Punkt Stellvertretung (8.2). Hier wird kurz die These von Hägglund präsentiert, der der Auffassung ist, dass es sich bei dem Begriff nicht um Schuldtilgung, Schuldopfer, bzw. Schuldbewusstseinswerdung handelt, sondern um ein weiteres Lexem für Schuld, womit er nicht Unrecht hat, sofern die Ableitung vom Verb **דָּשָׁן** erfolgt. Seine Argumentation stützt sich darauf, dass ein Leben in keinem anderen alttestamentlichen Text als **דָּשָׁן** bezeichnet wird.⁵¹⁴ Eine Ersatzleistung gibt es 1 Sam 6,3–4.8.17 zufolge nur in materieller Form.⁵¹⁵

Im Kontext von Jes 53,10 jedoch ist es wenig sinnvoll, **דָּשָׁן** als Schuld wiederzugeben, da es erstens dafür andere Begriffe gibt und zweitens der Satz 53,10c ein Wende in der Beurteilung des Knechtsgeschicks auf eine positive Zukunft hin vollzieht. Das Leben des Knechts erhält Jes 53,10c zufolge wieder eine Funktion. Es zementiert nicht seinen Schuldstatus, sondern verändert die Schuldverstrickung der „Wir“-Gruppe, daher ist in die Richtung einer Ersatzleistung zu denken.

Es fällt auf, dass ausgerechnet die entscheidende Notiz, dass der Knecht an seinem Leiden schuldlos ist, in Jes 53,9c.d Begriffe verwendet, die nicht die Schuld, Sünde und das Vergehen der „Wir“ bezeichnen: **חַמַּס** „Unrecht“ und **מִרְמָה** „Betrug“.

Dazu schreibt E. Haag:

„Während die Lüge [hier übersetzt mit „Betrug“] dem Abfall von JHWH folgt und die Untat des Sünders verschleiert, wurzelt die Gewalttat [hier übersetzt mit „Unrecht“] in der Eigenmächtigkeit des von Jahwe abgefallenen und in der Gottferne sich behauptenden Sünders. An dieser Sünde aber, das will das Volk sagen, hat der Knecht überhaupt keinen Anteil gehabt.“⁵¹⁶

Die Feststellung der Unschuld ist also genereller Art mit dem besonderen Aspekt, dass eindeutig konstatiert wird, dass der Knecht sich nicht an JHWH versündigt hat und nur deswegen die Figur sein kann, die JHWH alle Schuld der „Wir“-Gruppe treffen ließ (53,6c), weil die eigene nicht geahndet werden muss. Wenn jemand eine Schuldtilgung leisten soll, dann eigentlich die „Wir“-Redner. Sie bekennen ihre Schuld,⁵¹⁷ und leisten Schuldtilgung, indem sie das von Leid geplagte Leben des Knechts ihrem schuldigen Tun zuordnen.

Friede und Heil

Das Resultat des Knecht-Leidens für die „Wir“-Gruppe ist „unser Heil“ **שְׁלוֹמֵנוּ** und „er wurde für uns zur Heilung“ **נִרְפָּא-לְנוּ**, was beides auch die Vergebung ihrer Schuld

⁵¹³ Weitere Erläuterungen zu den Begriffen „Schuldopfer / Schuldtilgung“ „Schuldausgleich“ erfolgen in Punkt 8.2 dieser Arbeit.

⁵¹⁴ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 67–73, besonders 72.

⁵¹⁵ Vgl. Kellermann, **דָּשָׁן** THWAT I (1973), 465–466.

⁵¹⁶ Haag, Stellvertretung (1996), 10.

⁵¹⁷ Vgl. Volgger, Schuldopfer (1998), 493.

impliziert, die sie, wie auch Schenker zufolge anzunehmen ist, am Knecht verübt haben.⁵¹⁸ Vers 10, insbesondere der Bedingungssatz 53,10c, bietet großes exegetisches Potential. Strittig ist vor allem die Subjektbestimmung, wie das in der textkritischen Diskussion erläutert worden ist.⁵¹⁹ Beim Lexem ׀ִשָׁן handelt sich nicht um einen Kultbegriff, sondern primär um eine Leistung der Wiedergutmachung, weil die natürliche Ordnung durch ein Fehlverhalten gestört worden ist.⁵²⁰ Wenn das Leben des Knechts ׀ִשָׁן ist, wird damit eine Wende eingeleitet. Dabei darf die Sprechersituation nicht vernachlässigt werden: Die „Wir“-Gruppe sieht im Leben des Knechts ein ׀ִשָׁן. Damit hat auch der Bedingungssatz seine Berechtigung: Wenn das Leben des Knechts als Schuldtilgung, als Gut, das den TEZ für die schuldigen „Wir“-Redner aufgehen lässt, aber zu deren Straffreiheit führt, gilt, dann ist der individuelle TEZ für den Knecht wieder offen. Auf sein rechtfertigendes, gerechtes Tun soll ihm gutes Ergehen folgen, so wie es in Jes 53,10d–11b geschildert wird.⁵²¹ Genau an dieser Stelle markieren die Sprecher / Autoren den Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft des Knechts, wenn sein Leben nun ein ׀ִשָׁן einsetzt, dann ist darin die Funktion seines Lebens (und nicht seines Todes!⁵²²) enthalten. Der fortzuführende Bedingungssatz fokussiert sich in seiner Fortsetzung nicht auf die „Wir“-Gruppe, sondern auf die noch zu bewältigende Herausforderung: Was bedeutet nun all das für den Knecht selbst? Wenn sein Leben eine „Schuldtilgung“⁵²³ einsetzt, dann, so mag man paraphrasieren, hat das Leben des Knechts Zukunft.⁵²⁴

Es erstaunen die Aussagen Jes 53,5d,e, denn eigentlich spricht sich die „Wir“-Gruppe selbst darin Heil und Heilung durch das stellvertretende Leiden des Knechts zu.⁵²⁵ Den Knecht traf die Strafe für die Sünden der „Wir“-Redner. „Frieden“ (שָׁלוֹם) ist hier als Heil zu verstehen, und das scheint das Gesamtziel des JHWH-Plans zu sein,⁵²⁶ der in der Hand des Knechts gelingen wird (Jes 53,10f). Die „Wir“-Sprecher bezeugen in Vers 5, dass sie nicht nur ihre Schuld und damit die Ursache des Leidens des Knechts einsehen, sondern zugleich den Zweck dieses stellvertretenden Eintretens des Knechts in ihren TEZ. Die pädagogische Maßnahme der „Strafe“ bzw. „Züchtigung“ (מוֹסֵר) führt zu einem unerwarteten Resultat:⁵²⁷ Zur Straffreiheit und Schuldfreiheit der „Wir“-Gruppe, zum Neuanfang des Lebens, das nicht unweigerlich auf die Strafe, d. h. auf schlechtes,

⁵¹⁸ Diese Frage nach einem möglichen konkreten Vergehen kann erst im weiten literarischen Kontext im Blick auf alle GKL und den historischen Hintergründen des ganzen Buchs Deuterocesaja ausführlicher diskutiert werden.

⁵¹⁹ Vgl. Kapitel 4.4 und den Überblick bei Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 396–397.

⁵²⁰ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 4.

⁵²¹ Damit stünde hier kein unerfüllter Bedingungssatz, wie Elliger, Deuterocesaja (1933), 8 anmerkt.

⁵²² Vgl. insbesondere Vgl. Fohrer, Stellvertretung (1981), 34–35.

⁵²³ Janowski, Stellvertretung (1997), 72.

⁵²⁴ Ob hier wirklich ein kultisches Ritual im Hintergrund steht, ist unwahrscheinlich. Vielmehr wird die Deutung seines Leidens, das schon stattgefunden hat, als schuldtilgend für die Zeitgenossen interpretiert und weiterentwickelt. Der Begriff dokumentiert diesen Reflexionsprozess der sprechende „Wir“-Gruppe. Vgl. teils Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 397–399. Vgl. ferner Volz, Jesaja II (1932), 179.

⁵²⁵ „Heil“ „bezeichnet bei Deuterocesaja als Parallelbegriff zu ‚Licht‘ und ‚Gerechtigkeit‘ (45,7; 48,18) die Heilzuwendung Jahwes nach dem Strafgericht des Exils (52,7)“ Haag, Stellvertretung (1996), 9. „Heilung“ wäre dann in dem Sinn zu verstehen, dass durch Schuld auch Schäden im Zusammenleben von Menschen und auch in der göttlichen Beziehung entstanden sind, die durch den Knecht geheilt werden. Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 9–10.

⁵²⁶ שָׁלוֹם gilt als umfassender Ausdruck für Wohlfahrt, Unversehrtheit, leibliches und geistliches Heilsein. Dieses Heil kommt allein von JHWH. Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 177 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 253.

⁵²⁷ Zu einer ausführlicheren alttestamentlichen Einordnung des Begriffs „Züchtigung“ vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 252–253.

lebenszerstörerisches Ergehen zusteuert.⁵²⁸ Es bleibt dabei: Die „Wir“-Redner sprechen sich selbst diesen Effekt des Leidens zu. Für die „Wir“-Gruppe ist damit ein Teilziel erreicht.⁵²⁹ Doch damit endet die Texteinheit nicht, sondern sie widmet sich ausführlich ab Vers 7 nochmals dem Ergehen des Knechts. Hermissons Befund „Stellvertretung braucht Einsicht und Glauben der Vertretenen“⁵³⁰ ist damit eine am Text nachvollziehbare Intention dieser „Wir“-Rede, denn die „Wir“-Gruppe bietet nur den Einblick in die Deutung des Geschehens aus ihrer Perspektive. Hermisson ist allerdings in dem Punkt nicht zuzustimmen, wenn er behauptet, שלום sei mehr als Straffreiheit,⁵³¹ denn erstens steht im Vordergrund die Entwicklung eines Erklärungsmodells für das Leiden des Knechts und zweitens ist die Folge stellvertretenden Leidens einer schuldfreien Person zugunsten der Straffreiheit von schuldbehafteten Personen so neu, dass das bedeutungsschwere „Heil“ inhaltlich-theologisch nicht noch abstrakter werden muss. Es ist die zutreffendste Deutung, es in diesem Text als Straffreiheit aufzufassen. Letztlich bedeutet שלום auch Wohlergehen, was sehr gut in die Thematik des GKLs passt: Statt des gerechtfertigten, in der Grammatik des TEZs logischen, üblen Ergehens, entdecken die „Wir“-Redner im Leiden des Knechts unerwartetes Wohlergehen für sich. Daran schließt an, dass der Knecht durch seine Wunde für die „Wir“-Gruppe zur Heilung wurde (Jes 53,5d). Das verdeutlicht nochmals, dass es in der „Wir“-Rede nicht um generelle soteriologische Entwürfe geht, sondern um den konkreten Zusammenhang von Sünde und Leid in der Beziehungskonstellation Knecht – „Wir“-Gruppe.

Offen bleibt, ob der Knecht nicht auch der Heilung bedarf.⁵³² Auf den ersten Blick nicht, da er keine Schuld begangen hat. Doch braucht nicht gerade Leid und Tod, das stellvertretend für andere auf sich genommen wird, auch Heilung, unabhängig vom individuellen Vergehen? Auf den zweiten Blick steht Gottes Gerechtigkeit in Frage, wenn er die Absurdität, dass jemand persönlich schuldlos leidet, so stehen lässt. Die Frage nach Heil für den Knecht drängt sich immer mehr auf. Genau das thematisiert Jes 53,10d–11b.

Die „Wir“-Gruppe entwirft in den letzten fünf Sätzen der Einheit eine gute Zukunft für den Knecht. „Nachkommenschaft“ und „langes Leben“ (Jes 53,10d.e) gilt in der Mose-Tradition und der Erzeltern Erzählung als ein Segen. Auch „Licht sehen“ (Jes 53,11a) gilt als ein Kennzeichen dafür, dass der Knecht in den himmlischen Bereich aufgenommen wird.⁵³³ „Satt werden“ (Jes 53,11b) kann bedeuten, dass er der göttlichen Gegenwart teilhaftig wird und sich daran sättigt.⁵³⁴ In Anlehnung an Hermisson ist es möglich, im ersten

⁵²⁸ Die Frage, ob die „Wir“-Sprecher für immer jetzt schon schuldfrei sind, stellt Volz, Jesaja II (1932), 177. Diese Frage muss hier als eine typisch christliche Frage eingeschätzt werden, denn im Text stellt sie sich nicht. Zur Deutung „Züchtigung für unser Schalom“ ist eine besondere Constructusverbindung, die Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 323 als Genitiv des Zwecks deutet.

⁵²⁹ Vgl. teils Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 245. Ruppert, Knecht (1996), 4 spricht von den Kernaussagen des ganzen Liedes. Duhm, Jesaja HK (1902), 360 rekonstruiert diese Einsichtigkeit der „Wir“-Gruppe ganz anders. Er vertritt die Ansicht, dass die Züchtigung zur sittlichen Besserung führen soll. Eine Handlungsänderung der „Wir“-Redner ist aber im 4. GKL nicht das große Thema. Die Züchtigung an sich würde darin bestehen, dass auf objektive Schuld Schläge an die Täter folgen. Diese würden dann die Zusammenhänge erkennen und ihr Verhalten ändern. Hier hat allenfalls die Züchtigung des Knechts zu einer neuen Einsicht geführt.

⁵³⁰ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 371.

⁵³¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 371.

⁵³² Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 372 und 394–395.

⁵³³ „Es ist das Licht der göttlichen Gegenwart“. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 70.

⁵³⁴ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 180 und Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 533–536 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 401–402. Unter Nachkommenschaft kann eine geistige Nachkommenschaft gemeint sein, aber eben auch eine reale. Dieser Satz ist in enger Verbindung zur abschließenden JHWH-Rede zu sehen.

Satz von Vers 11 einen deutlichen kausalen Zusammenhang zwischen der Mühsal des Knechts und dem Sehen des Lichts zu erkennen, mittels dessen evident ist, dass das unschuldige Leiden des Knechts der Grund für sein individuelles Heil ist, denn Licht ist „reine Heilsmetapher“⁵³⁵. Die Schlusssätze der Grundschrift zeigen metaphorisch auf, dass auf den Knecht etwas Heilvolles und Erfüllendes wartet, was aber noch nicht konkret vorstellbar ist.⁵³⁶ Das gilt auch für Jes 53,10d und die Nachkommenschaft: Diese Aussage lässt offen, von wo aus und wie der Knecht Nachkommenschaft sehen wird.⁵³⁷

6.4.4 Ornamentale Formen: metaphorische Vergleiche und Parallelismen

Metaphorische Vergleiche

Jes 53 ist von einer bildhaften Sprache geprägt, so dass nicht jede Phrase hier behandelt werden kann, herausgearbeitet werden einige Vergleiche, die besonders den Knecht näher beschreiben. Die Einheit beginnt mit zwei rhetorischen Fragen. Dabei verweist die zweite auf die Figur, die im Fokus der „Wir“-Rede steht. Die erste Information über diese Person ist, dass sich in fast unglaublicher Weise JHWHs Arm an ihr offenbart hat (Jes 53,1b). In dieser Pendenskonstruktion ist der Arm JHWHs besonders hervorgehoben. Der Arm JHWHs steht für den Machterweis JHWHs, der sich ausgerechnet an der in den folgenden Sätzen beschriebenen Leidensfigur gezeigt hat.⁵³⁸ Die Positionierung zu Beginn der Texteinheit zeigt, dass eine wichtige Intention der „Wir“-Sprecher ist, die Leserinnen und Leser davon zu überzeugen, dass durch diese Person JHWHs Macht wirkt. Diese Erkenntnis ist die „Lesebrille“ für die folgenden Zeilen.⁵³⁹

⁵³⁵ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 402. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 271–272 ist anderer Ansicht. Er listet Stellen auf, in denen den Psalmen oder dem Ijobbuch zufolge JHWH aus / nach der Mühsal rettet, daher sei die Präposition ׀ in Jes 53,11a temporal „nach“ zu verstehen. Der hier vertretene kausale Zusammenhang ergänzt vielmehr den in Jes 53,10c eröffneten konditionalen Zusammenhang: Wegen der Mühsal muss dem Knecht nun, wenn sein Leben eine Schuldtilgung einsetzt, Heil ermöglicht werden. Berges' Kommentar hingegen ist in einer Hinsicht dennoch zu Vers 11 lohnenswert: Er bietet eine Auflistung von anderen Textstellen, an denen nochmals deutlich wird, dass „Licht sehen“ eine Heilsverheißung ist. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 272.

⁵³⁶ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 390. Zukunft des Knechts und sein Anteil am Heil wird „mit konventionellen Wendungen für ein erfülltes Leben“ ausgedrückt. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 424.

⁵³⁷ Während Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 263 und 270 die Aussagen über den Tod des Knechts in den Versen 8 und 9 metaphorisch ausgelegt wissen möchte, ist er bzgl. Satz 53,10d kategorisch gegen eine metaphorische Auslegung. Allein der Ausdruck „Nachkommenschaft sehen“ und eben nicht „Nachkommenschaft haben / besitzen / gründen“ spricht gegen ein wortwörtliches Verständnis. Seine Auslegung kann an dieser Stelle nur als inkonsequent gewertet werden. Diese Interpretation ist seiner These geschuldet, dass es in Jes 54 um die Nachkommenschaft Zions geht. Folglich muss er Jes 53,10d schon so verstehen. Ihm zufolge muss es in Jes 53,10d schon immer um die gemeinsame Nachkommen von Zion und Knecht gehen. In Jes 53,8–9 deutet nichts auf eine metaphorische Rede hin, alles wird sehr real geschildert. Es finden sich keine Vergleichspartikel, keine expliziten Bildwörter. Das ist in den Zukunftsaussagen am Ende der Grundschrift von Jes 53,10c–11b anders: Besonders Jes 53,11a – „er wird Licht sehen“ – was in engem Zusammenhang mit „er wird Nachkommenschaft sehen“ (53,10d) zu verstehen sein dürfte – ist eindeutig als Heilsmetapher aufzufassen.

⁵³⁸ Vgl. teils Hermisson, Deuterocesaja BK, (2012), 356–357. Hermisson ist in einem Aspekt aber nicht zuzustimmen. Er sieht den Machterweis JHWHs am Knecht erst in der Zukunft, weil die JHWH-Rede das in Jes 52,13 ausdrückt. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 133 versteht unter dem Arm JHWHs besonders das „geheimnisvolle Walten“ nach Jes 40,10f; 51,5,9; 52,10. Die Erwähnung von JHWHs Arm in Jes 52,10, also unmittelbar auf Endtextebene vor Jes 53,1 interessiert vor allem Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 239. „Die Entblößung des göttlichen Armes schließt die Offenbarung seiner weltweiten Herrlichkeit mit ein“. Kaiser, Knecht (1959), 95 denkt eher noch an das Motiv des Chaostkampfes: JHWH, der seinen Arm entblößt, um als Krieger in den Chaostkampf einzutreten.

⁵³⁹ Vgl. teils Haag, Stellvertretung (1996), 8. Hier sei kurz nochmals auf die literarkritische Position dieser Arbeit zurückgegriffen. Die rahmende JHWH-Rede dient auch dazu, dass die folgende

In der biografisch anmutenden Beschreibung des Knechtes kommen jeweils zwei Bilder aus der Tier- und Pflanzenwelt vor, die auch in anderen biblischen Texten auftauchen.⁵⁴⁰ So finden sich die Begriffe יוֹנֵק „Spross“ und שֶׁרֶשׁ „Wurzel“ auch in Jes 11,1–10, einer messianischen Weissagung.⁵⁴¹ Genau darin liegt die Pointe dieser Aussagen: Hatte jemand doch im Knecht den Messias erwartet? Wenn ja, ist die Enttäuschung groß, da der Knecht nicht dem königlichen Herrscherbild der damaligen Zeit entsprochen hat.⁵⁴² So wurde das Bild der Wurzel dahingehend verändert, dass es eine Wurzel aus trockenem Boden ist, was die messianische Erwartungshaltung zu dämpfen vermag; seine Zukunft erscheint aussichtslos.⁵⁴³ Zudem steht die Wurzel aus der Erde der Dürre für Einsamkeit und schlechtes Leben (Wüste),⁵⁴⁴ was sich im Laufe der Zeit im Leben des Knechtes bewahrheitet hat. Und trotzdem wächst dieser Spross vor JHWH auf.⁵⁴⁵ Doch er geht inmitten menschlicher Verachtung auf.

Als ein weiteres Charakteristikum des Knechtes dient der metaphorische Vergleich mit einem Lamm und einem (Mutter-)Schaf in Vers 7. שֶׁה „Lamm“ steht einerseits im religiösen Verständnis für Opfer, aber andererseits für Unschuld und Folgsamkeit. In Bezug auf den Gottesknecht zielt das nicht auf dessen Opferbereitschaft ab, denn der Text erwähnt an keiner Stelle, dass er die Strafe, die die „Wir“-Gruppe hätte treffen müssen, freiwillig auf sich nimmt.⁵⁴⁶ Vielmehr soll sein wehrloses Erdulden der Gewalt hervorgehoben werden,⁵⁴⁷ da שֶׁה und רֶחֶל vor allem Nutz- und keine Opfertiere sind. Hinzu kommt, dass der Knecht Jes 53,2–3 zufolge äußerlich gezeichnet war, mit Krankheit

Schilderung des Leids des Knechts bereits in positivem Licht gelesen werden kann, in der bewussten Perspektive, dass der Knecht erhöht werden wird. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 210.

⁵⁴⁰ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 145 und Grimm, Deuterocesaja (1990) 414.

⁵⁴¹ Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 8.

⁵⁴² Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 510–511. Schönheit bedeutet, den Status des Gesegneten durch JHWH zu genießen. Vgl. Kustár, Wunden (2002), 171.

⁵⁴³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 359–360 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 240–241. Berges erwähnt, dass beim Begriff „Wurzel“ auch eine vorherige Zerstörung mitzubedenken sei. So könnte schon in dieser Metapher deutlich die irdische Vernichtung des Knechts ausgedrückt sein. Häggglund, Isaiah 53 (2008), 132–137 widmet sich der Pflanzenmetaphorik in Jes 1–39 und merkt an, dass in Jes 53,2 bereits durch das Aufspriessen einer jungen Pflanze eine Hoffnungsbotschaft durch das Leiden hindurchscheine.

⁵⁴⁴ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 512. Dass der Knecht aus armseligen Verhältnissen stamme, scheint nicht die Intention des Textes zu treffen. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 359–360.

⁵⁴⁵ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 540; Haag, Stellvertretung (1996), 8–9 und Berges, Jesaja 49–54 (2015), 240.

⁵⁴⁶ Vgl. Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 350 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 367 und 420. Anders Delitzsch, Jesaja (1879), 552, der anscheinend besonders aus Satz 53,10c die Freiwilligkeit des Opfertodes herausliest. Auch Duhm, Jesaja HK (1902), 359 tendiert anscheinend zum freiwilligen Eintreten des Knechts in den TEZ. Dabei zeigt sich in der Argumentation Duhms, dass er vor allem Gott nicht als willkürlich bezeichnen möchte und daher den Knecht als bewussten Vollzieher der tragischen Sühnung inszeniert. Auch Volz, Jesaja II (1932), 177 spricht von einer Freiwilligkeit im geduldigen Tragen des Leids ausgehend von Jes 53,7. In Satz 53,7b ist die gleiche Verbwurzel עָנָה wie in Jes 53,4c zu finden: der Gebeugte beugte sich. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 250. Doch das ist kein Anlass, von der Freiwilligkeit des Leidens auszugehen.

⁵⁴⁷ Anders als in Jer 11,19 steht nicht die Arglosigkeit des Lammes hier im Vordergrund, sondern das Schweigen. Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 135, Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 625 und Whybray, Thanksgiving (1978), 99. Berges, Jesaja 49–54, 259 dazu: Indem der Dichter den Knecht mit einem Lamm vergleicht, das zum Schlachten geführt wird, scheint er das Bild aus Jer 11,19 übernommen zu haben, „ich war wie ein zutrauliches Lamm“ – aber in Jes 53,7 liegt keine Ich-Aussage vor. Wenn Jes 53,7 von Jer 11,19 abhängig ist, unterstreicht das, dass die „Wir“-Redner, die in Jes 53,7 wohl noch sprechen, versuchen, die Haltung des Knechts so zu beschreiben, dass er zutraulich und gewaltlos wie ein Lamm war. Sie suchen nach Worten und Bildern, um zu reflektieren, was da geschehen ist.

vertraut war (53,3c): Kranke und entstellte Tiere durften nicht als Opfertiere verwendet werden.⁵⁴⁸ Auch der Begriff טָבַח „Schlachtung“ steht nicht für Opfer, sondern für eine Profanschlachtung.⁵⁴⁹ Der Tod des Knechts ist also kein bewusster Opfertod gewesen. Die „Wir“-Sprecher deuten das Verhalten des Knechts mit diesem metaphorischen Vergleich. Der Knecht antwortet auf die Gewalt nicht mit Protest, nicht mit Klage, und vor allem nicht mit Gegengewalt.⁵⁵⁰

Im Gegensatz zu diesem dulddenden Charakter des Knechts im Leid stehen die „Wir“-Redner, die in Jes 53,6a.b bekennen, dass sie wie Schafe umhergeirrt sind, dass jeder egoistisch zusah, wie er für sich zurecht kam.⁵⁵¹ In Anbetracht dieser metaphorischen Gegenüberstellung des Knechts und der „Wir“-Sprecher in den Versen 6 und 7 scheint sich die „Wir“-Gruppe an falschen Zielen orientiert zu haben.⁵⁵² Das Bild der umherirrenden Schafe ist sicher auch bewusst gewählt, um den Vergleich vom duldsamen Lamm und damit die geduldige Leidenshaltung des Knechts hervorzuheben.⁵⁵³ Das Verb תעה „irren“ wird beispielsweise schon in Am 2,4 und dann auch in Ps 95,10 verwendet, um die Abkehr von Gott auszudrücken. Auch so ist die Metapher in Jes 53,6 aufzulösen.⁵⁵⁴

Parallelismen

Gerade in Reden dienen parallel konstruierte Sätze häufig der Einprägsamkeit, da sie auf das Vorhergehende Bezug nehmen und somit eine Zusammengehörigkeit der einzelnen Sätze fördern, die ohne diese wiederholende Parallelität nicht so deutlich werden würde. In diesem Stil gelingt es, viele verschiedene inhaltliche Aspekte, die sich durchaus entsprechen, emphatisch darzustellen. Ein Paradebeispiel aus dem 4. GKL ist Vers 2, der aus drei synonymen Parallelismen besteht.

וַיַּעַל כִּיזֶנֶק לְפָנָיו	53,2a	Und er stieg auf wie der Sprössling vor ihm
וְכִשְׂרָשׁ מֵאָרֶץ צִיָּה	53,2b	und wie die Wurzel aus der Erde der Dürre.
לֹא־תֵאָר לוֹ	53,2c	Keine Gestalt (war) ihm
וְלֹא הָדָר	53,2d	und keine Hoheit,
וְנִרְאָהוּ	53,2e	so dass wir ihn ansehen wollten
וְלֹא־מְרֹאָה	53,2f	und keine imponierende Gestalt,
וְנִחַמְדָּהוּ	53,2g	so dass wir an ihm Gefallen finden wollten.

Die Beschreibung des äußeren Erscheinungsbildes des Knechtes löst die Verachtung vonseiten der „Wir“-Gruppe aus. Auch der metaphorische Vergleich ist parallel aufgebaut, so dass beide Sätze eine Einheit bilden, die die Interpretation von oben zulässt. Von Satz 53,2c–g sind sogar zwei Parallelismen miteinander verschränkt. Dreimal wird konstatiert,

⁵⁴⁸ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 86 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 259–260.

⁵⁴⁹ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 259–260 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 377–378 und 420.

⁵⁵⁰ Vgl. für die Erläuterung von Vers 7 auch Delitzsch, Jesaja (1879) 546 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 375–377.

⁵⁵¹ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 361 und Volz, Jesaja II (1932), 177.

⁵⁵² Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 373–375.

⁵⁵³ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 177 und Berges, Jesaja 49–54 (2015), 258.

⁵⁵⁴ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 174.

dass der Knecht ein beschädigtes Äußeres hat (Jes 53,2c.d.f).⁵⁵⁵ Ebenso deutlich wird hervorgehoben, dass er deswegen als nicht anerkennenswert galt (Jes 53,2e.g).

Diese Verachtung seines äußeren Erscheinungsbildes liegt aber nicht an einem hypersensiblen ästhetischen Empfinden der Zeitgenossen des Knechts, sondern daran, dass sich hinter seinem Äußeren eine Leidensgeschichte verbirgt, was zur Reaktion der Verachtung durch die „Wir“-Sprecher geführt hat.⁵⁵⁶ Von der Reaktion, ihn zuerst nicht anzuschauen (Vers 2), ihn aufgrund seines Äußeren zu verachten (Vers 3), zeichnet die Sprechergruppe den Weg bis zur inneren Ursache dieses Aussehens nach und gelangt dadurch auch zu einer vertieften Einsicht in die Zusammenhänge der Hintergründe dieses unansehnlichen Äußeren des Knechts: Was die „Wir“-Redner an ihm verachteten, ist eigentlich die von ihnen selbst verursachte Schuld.⁵⁵⁷

Ein weiterer synonymer Parallelismus findet sich in Jes 53,5ab, die beide unter Abzug des ersten Wortes in Jes 53,5a auch eine Alliteration bilden.

וְהוּא מְחַלֵּל מִפְּשָׁעֵינוּ	53,5a	Und er (war) durchbohrt wegen unserer Sünden
מִדָּבָר מֵעֲוֹנוֹתֵינוּ	53,5b	zerschlagen wegen unserer Vergehen

Der Stil der beiden Sätze macht deutlich, dass der Knecht vollständig von der Schuld der „Wir“-Gruppe physisch und psychisch vernichtet wurde.⁵⁵⁸

Eine Besonderheit bieten die Sätze 53,9a.b. Hier ist nicht nur der Satzaufbau parallel gehalten, sondern auch die Objekte in ihren Konsonanten, allerdings in umgekehrter Reihenfolge (עָשִׂיר רָשָׁע).⁵⁵⁹ Daraus wird ersichtlich, dass reiche Menschen mit Verbrechern in Verbindung gebracht wurden und ein Reicher sehr schnell als Verbrecher angesehen wurde.⁵⁶⁰

Zuletzt ist noch der Chiasmus von Jes 53,10a.f (וְהָפֵךְ יְהוּהָ Jes 53,10a; וְיְהוּהָ חָפֵץ Jes 53,10f)⁵⁶¹ zu erwähnen, auch wenn dieser die Abschnittsgrenzen überspringt und das Prädikat in Jes 53,10a zum Subjekt in Jes 53,10f wird. Baltzer versteht diese Anordnung als Rahmung.⁵⁶² Dem kann unter rein formalen Gesichtspunkten in dieser Arbeit nicht gefolgt werden, da die Einteilung in Abschnitte an dieser Stelle nicht an Versen festgemacht wurde, aber im Blick auf das ganze Knechtsgeschehen kommt diesem Chiasmus eine

⁵⁵⁵ Verstärkt wird diese Beobachtung noch durch die mehrfache Verwendung der Verneinungspartikel. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThk (2015), 241.

⁵⁵⁶ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 211 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 361–362. Westermann fügt an, dass die Schilderung der Verachtung, der Isolation und des Leids des Knechts in üblichen Termini erfolgt wie in den Psalmen, wenn ein Beter sein Leid vor Gott klagt. Vgl. auch Kustár, Wunden (2002), 171.

⁵⁵⁷ Nebenbei sei bemerkt, dass damit aber nicht impliziert ist, dass die „Wir“-Redner ihre eigenen Taten verachtungsvoll betrachten. Vielmehr reflektieren sie alles bereits in der Perspektive, dass das Leiden des Knechts als passendes Ergehen ihres TEZs zu deuten ist. Das lässt leichter Schuld bekennen.

⁵⁵⁸ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 370–371.

⁵⁵⁹ In der Singularform עֵשֶׂר רָשָׁע sogar noch deutlicher sichtbar. Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 527.

⁵⁶⁰ Vgl. u.a. Grimm, Deuterjesaja (1997), 416. Die Verbrecher werden dezidiert von den Frevlern (פְּשָׁעִים) differenziert, d. h., dass hier der Knecht in dieser Terminologie nicht als vor Gott schuldig bezeichnet wird, sondern dass er bei Menschen als verurteilter Straftäter galt. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 390–391. Hermisson ist allerdings gegen die Parallelisierung von Reichen und Verbrechern und entscheidet sich für eine Textkorrektur in „Übeltäter“. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 392. Anders Berges, Jesaja 49–54 HThk (2015), 265, der im Verweis auf Mi 6,10–13 bekräftigend die Verbindung von Verbrecher und Reicher darlegen kann.

⁵⁶¹ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 43–44.

⁵⁶² Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 530.

rahmende Funktion zu. Die Vergangenheit, das Leiden des Knechtes, war Gottes Plan, und durch das geduldig hinnehmende Leiden des Knechts konnte sich Gottes Willen durchsetzen und wird sich weiter im Knecht, dem Zukunft verheißen ist, durchsetzen.⁵⁶³

Der Aussageverstärkung dienen noch zwei Wiederholungen, wobei die in Vers 3 befindliche bereits im Rahmen der Textkritik untersucht wurde. Dass der Knecht das Leid widerstandslos hingenommen hat, erfährt durch die emphatische Wiederholung des Satzes 53,7c in Jes 53,7g,⁵⁶⁴ die sich zu einem Rahmen um den metaphorischen, parallel gestalteten Vergleich von Lamm und Schaf formiert,⁵⁶⁵ besondere Aufmerksamkeit. Im schweigenden Hinnehmens sollte womöglich ausgedrückt werden, dass der Knecht um die Ursache seines Leidens weiß, darin vor allem durch diese aushaltende Reaktion JHWHs Plan zustimmt. Keinesfalls ist das Schweigen als Schuldeingeständnis des Knechts zu werten.⁵⁶⁶ Das Schweigen bedeutet vor allem, dass der Knecht auf Gewalt und die Rechtfertigung seiner selbst verzichtet. Die Prüfung und den Beweis seiner Rechtschaffenheit erbringen letztlich die „Wir“-Redner.⁵⁶⁷

6.4.5 Innere Form: Die besondere „Wir“-Perspektive

Die „Wir“-Rede des 4. GKLs ist ungewöhnlich,⁵⁶⁸ gerade in prophetischer Literatur. Viel häufiger spricht entweder eine prophetische Gestalt, oder das Wort wird JHWH überlassen. Eine „Wir“-Rede kommt bisweilen vor, dann aber meist als direktes Zitat in einer anderen Redekomposition, z. B. in der Variante, dass JHWH oder der Prophet Reden einer Gruppe zitieren.⁵⁶⁹ „Wir“-Reden wenden sich oft an JHWH und bitten ihn um etwas. Auffallend häufig kommt eine „Wir“-Rede auch als Schuldbekennnis vor: „Wir haben gesündigt“. Ein solches Bekenntnis ist immer an Gott gerichtet: (vgl. Jes 42,24; Jes 64,4; Jer 3,25; 8,14; 14,7.20; 16,10.)⁵⁷⁰ Dass nun über mehrere Verse hinweg eine Gruppe dezidiert in „Wir-Form“ spricht, ohne Einleitung durch z. B. „Ihr sagt“ (Jer 5,19; 21,13; 29,15, Ez 20,32), erstaunt. Teilweise wird hinterfragt, ob in Jes 53 wirklich eine Gruppe die Sprecherrolle übernimmt und nicht eher ein prophetisches Ich in Vertretung einer Gruppe dann im Plural spricht.⁵⁷¹ Da es in Jes 53 um Schuldeinsicht und -bekenntnis geht, ist das an JHWH adressierte Schuldbekennnis in „Wir“-Form, wie es in anderen Texten vorkommt, traditionellen Ursprungs und kann sich nur auf Israel als „Wir“-Redner

⁵⁶³ Vgl. Höffken, Jesaja NSK.AT (1998), 167 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 423–424.

⁵⁶⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 258 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 378.

⁵⁶⁵ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 420.

⁵⁶⁶ Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 10.

⁵⁶⁷ Sein Schweigen muss großen Eindruck bei den Rednern hinterlassen haben, dass sie es zwei Mal erwähnen. Vgl. Mowinkel, He (1959), 201–202 und Schenker, Knecht (2001), 80: Derjenige, der ungerecht behandelt wird oder worden ist, hat nur JHWH, von dem er das Recht einklagen kann. Kustár, Wunden (2002), 175 sieht eher den Aspekt, dass der Knecht sich ganz auf JHWH verlässt, der ihm Recht schaffen soll.

⁵⁶⁸ Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 25 macht auf dieser Seite seines Artikels zusätzlich deutlich, dass das 4. GKL nicht als Klage eines Einzelnen eingeordnet werden darf, da keine Einzelfigur klagt, gescheitert zu sein und durch die Klage erhofft, Gott zum Eingreifen zu bewegen. Allerdings behauptet Steck (26), dass die „Wir“-Rede im Jerusalemer Kult wohl trotzdem einen Sitz im Leben hatte. Auch Scherbert, Sühneleiden (1958), 192–193 deutet der forschungsgeschichtlichen Phase dieser Zeit entsprechend die „Wir“-Redner als Chor, der eine Klage anstimme.

⁵⁶⁹ Beispiele für solche Zitate einer „Wir“-Rede: Jes 2,3; 4,1; 5,19; 7,9; 9,9; 20,6; 25,9; 26,1; 30,16; 36,7.11; in Jes 41 kommt eine „Wir“-Stimme zu Wort, hinter der sich allerdings eine JHWH-Rede verbirgt. In Jes 41,1 werden die Götter der Nationen, bzw. die Nationen und ihre Gottheiten zu einem Rechtsstreit aufgerufen. Ähnlich Jes 43,26, dort bietet JHWH seinem Volk an, miteinander vor Gericht zu gehen.

⁵⁷⁰ Hier identifiziert sich der Prophet mit Israel, bekennt Einsicht in Schuld oder andere Zusammenhänge. Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 538–539 und Vermeylen, Isaie 53 (1994), 348.

⁵⁷¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 355–356.

beziehen.⁵⁷² In Anlehnung an die eigene Tradition wurde wohl eine „Wir“-Rede Israels konstruiert, in der die Reflexionsleistung der Zeitgenossen des Knechts hinsichtlich seines Leidens festgehalten wird.⁵⁷³ Allerdings ist es in diesem Text Jes 53,1–11b keinesfalls offensichtlich, dass sich diese Rede an JHWH richtet. Es ist kein dezidiert an JHWH adressiertes Schuldbekenntnis; es ist ein Schuldeingeständnis der „Wir“-Gruppe an sich selbst. Thematisiert wird vor allem die Einsicht, dass die menschengemachte Ursache des Leidens des Knechts falsch gedeutet wurde.⁵⁷⁴ Erst das Ergehen des Knechts ist der Anlass für die Reflektion des Schicksals des Leidenden, mit dem sich die „Wir“-Sprecher in einen sehr engen Bezug setzen.⁵⁷⁵ Daher könnte es sich auch nur um einen kleinen Teil von Israel handeln, bzw. um eine Gruppe um den Knecht, die stellvertretend für ganz Israel das Wort ergreift und das Leid und den Tod ihres Zeitgenossen nicht kommentarlos stehen lässt.⁵⁷⁶ Die „Wir“-Gruppe bekennt vor sich selbst ihre falsche Einsicht, dass sie den Knecht JHWHs verkannt hat, vor allem dessen Funktion bislang nicht beachtet und geschätzt hat.⁵⁷⁷ Doch sie tut noch viel mehr.

Die Texteinheit macht in ihren eröffnenden Fragen deutlich, dass sie sich an eine Hörer- und Leserschaft richtet.⁵⁷⁸ Doch es ist keine objektive Botschaft, die mitgeteilt wird, sondern „unsere“ (Jes 53,1a). Leserinnen und Leser erfahren über das leidvolle Ende des Knechts nur aus der Perspektive der „Wir“. Die Beziehung zwischen den „Wir“-Rednern und dem Knecht steht im Mittelpunkt.⁵⁷⁹ Leserinnen und Leser werden einbezogen in eine besondere Form der Erklärung eines Leidensschicksals. Hägglund ist sogar der Auffassung, dass die Leserschaft eingeladen ist, sich mit den „Wir“-Rednern zu identifizieren.⁵⁸⁰ Die „Wir“-Sprecher präsentieren ihren Erklärungsversuch für das Leiden des Gottesknechts. Diese Interpretation ist untrennbar mit der Erwartung der „Wir“-Redner auf eine strafbefreiende Wirkung des Leidens des Knechts für deren Heil (Jes 53,5c) verbunden.⁵⁸¹ Somit geht es nicht darum, Mitleid mit dem Knecht zu erzeugen, sondern die Hauptabsicht der Sprecher ist, dass jeder Leser / jede Leserin die Sicht der „Wir“-Gruppe nachvollziehen kann. Das betrifft sowohl die Verachtung und Fehleinschätzung des Knechts als von Gott wegen eigener Vergehen Geschlagener, als auch die befreiende Wirkung seines Leidens für die „Wir“-Gruppe.

Die formale Gestaltung der Rede als eine authentisch anmutende „Wir“-Rede führt demnach zu folgender These: Zu dieser Einsicht in einen neuen Zusammenhang von Leid und Schuld gelangen die „Wir“-Redner aus ihrer Betroffenheit, ihrem Reflexions- und

⁵⁷² Vgl. Childs, *Isaiah* (2001), 413 und Kustár, *Wunden* (2002), 168.

⁵⁷³ Vgl. Staerk, *Ebed Jahwe-Lieder* (1913), 67.

⁵⁷⁴ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 50–51. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 418 erkennt in den Versen 4–6 ein Sündenbekenntnis der „Wir“-Gruppe, das ist aber nur indirekt formuliert. Besser wäre es, in Vers 4 und 5 von einer Einsicht in neue Zusammenhänge von Tun und Ergehen, von Leid und Sünde zu sprechen. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 250 äußert lediglich dezidiert zu Jes 53,5a,b, dass es sich um ein Sündenbekenntnis handelt. Doch sind explizit nur in Jes 53,4d und in 53,6a,b die „Wir“-Redner Subjekt der Sätze. In diesen Sätzen ist ein Schuldbekenntnis deutlicher dargestellt als in Vers 5. In Vers 5 geht die Perspektive bereits in Richtung des Vorteils der „Wir“-Redner. Die Beobachtung einiger, dass das Schuldbewusstsein und Schuldeingeständnis der „Wir“-Sprecher nötig sei für die stellvertretende Funktion des Leidens, ist fragwürdig: Erst war die Leiddeutung dann die Schuldeinsicht.

⁵⁷⁵ Vgl. Haag, *Botschaft* (1983), 176–177.

⁵⁷⁶ Vgl. Hermisson, *4. Gottesknechtlied* (1996), 12–13.

⁵⁷⁷ Vgl. Delitzsch, *Jesaja* (1879), 538–539.

⁵⁷⁸ Vgl. Ruppert, *Knecht* (1996), 7.

⁵⁷⁹ Vgl. Berges, *Jesaja* (1998), 404.

⁵⁸⁰ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 31–32. Die eigentlichen Adressaten allerdings sind ihm zufolge die Daheimgebliebenen, die Einwohner Jerusalems.

⁵⁸¹ Vgl. teils Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 208 und Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 42.

Einsichtsvermögen. Doch zu diesem Standpunkt können sich nur wenige durchringen. Während ganz besonders Hermisson darauf beharrt, dass die JHWH-Reden, die hier als redaktionelle Rahmung bestimmt worden sind, die unabdingbare Voraussetzung dafür sind, damit die „Wir“-Sprecher überhaupt zu ihrer Einsicht und ihrem Bekenntnis gelangen,⁵⁸² gelangt George Adam Smith bereits 1899 zu einer anderen Beurteilung: Er bietet eine Würdigung der „Wir“-Perspektive: Die Deutung des Leidens des Gottesknechts als ein Leiden wegen Schuld der „Wir“-Render mit strafbefreiender Wirkung ist das Resultat eines intensiven, logischen ethischen Reflexionsprozesses, der auf einer realen Erfahrung basiert, in diesem Fall auf der Erfahrung, dieses Leidenschicksals zu sehen, davon betroffen zu sein und gleichzeitig wahrzunehmen, schuldig zu sein, aber hoffen zu dürfen, den Folgen der Schuld wegen des bereits ereigneten Leidens des Knechts entkommen zu sein.⁵⁸³

Die „Wir“-Sprecher gehen noch einen Schritt weiter: Sie wollen nicht nur den positiven Effekt für sich darlegen, sondern wollen dem Leiden des Knechts die Zuschreibung „ungerecht“ nehmen: Es muss positive Zukunft für den Knecht geben, gerade wenn JHWH weiterhin als Garant eines gerechten TEZs gelten soll. Mit dieser Hoffnungsperspektive, die die „Wir“-Redner in Abschnitt D₂ entwerfen, gelingt der „Wir“-Gruppe ein neuer Entwurf der Leiderklärung. Noch aber ist es ein punktueller, einmaliger Entwurf, ein Erklärungsmodell, das in sich nicht auf Wiederholung angelegt ist. Die Tragfähigkeit dieses Modells und die Strategie der „Wir“-Redner ist in dem Punkt 8.2 noch ausführlich zu behandeln.

Um nicht als ungerechter Gott dazustehen, muss JHWH eingreifen. Somit muss er sich um das Aufgehen eines positiven TEZs zugunsten des Knechts jenseits der Todesgrenze kümmern.⁵⁸⁴ Es ist eine fast unglaubliche Botschaft und Interpretation, die die „Wir“-Gruppe bietet, daher muss eine revolutionäre Deutung einer Leidensexistenz, wie die des Knechts, auf einem breiten Fundament stehen, von einer ganzen Gruppe ausgesprochen werden, die mit einer Stimme spricht.

Die besondere Form der „Wir“-Rede lässt weitere Folgerungen zu: Die „Wir“-Redner sind Zeitgenossen des Knechts, sie kennen ihn, sind Beobachter und Betroffene seines Leidensweges und seines Todes. Diese Zeitgenossen sind auch mit hoher Wahrscheinlichkeit die Urheber dieses Textes, die sich eingestehen, den Knecht verkannt zu haben.⁵⁸⁵ Seinen Tod interpretieren sie als Strafbefreiung und Heil für sich selbst⁵⁸⁶ und Hoffnung für den Knecht auf ein für ihn positives Ergehen jenseits der Todesgrenze.⁵⁸⁷ So geht es den „Wir“-Sprechern darum, selbst zu legitimieren, dass dieser Versuch, die

⁵⁸² Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 366 und 395.

⁵⁸³ Vgl. Smith, Isaiah (1899), 353–354.

⁵⁸⁴ Dass der Knecht dieser „Wir“-Rede zufolge sicher tot ist, zeigen mehrere Stellen. Dieses Thema wird ausführlich in Punkt 8.2 und 9 dieser Arbeit entfaltet. Hier sei bereits auf das Ergebnis Hermissons, das er vor allem anhand der Exegese der Verse 8 und 9 entwickelt hat, verwiesen: „Danach kann m.E. kein Zweifel sein, dass der Knecht ‚wirklich gestorben‘ ist.“ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 390.

⁵⁸⁵ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 358 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 344. Hermisson zieht allerdings auch in Erwägung, dass nur einer aus der Gruppe der Verfasser ist, die seine Gruppenmitglieder überzeugen will. Ein „Verfasserkollektiv“ kommt für ihn nicht in Betracht.

⁵⁸⁶ Das wird formal besonders in Jes 53,5d deutlich. Die Gruppe, an der sich Heilung vollzieht, wird mit לָנוּ (für uns) besonders hervorgehoben.

⁵⁸⁷ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 9. Seine Textbeobachtungen vom Abschluss der „Wir“-Rede sind korrekt. Er folgert, dass man „hier mit dem Glauben an eine persönliche Auferstehung des Knechtes“ rechnen müsse. Diese Vorstellung lehnt er dann aber ab, weil der Text darüber keine Andeutungen macht und es religionsgeschichtlich unmöglich erscheint. Eine kurze Diskussion zur Frage nach Auferstehung erfolgt in Punkt 9.

Leidensexistenz des Knechts zu deuten, nicht absurd ist, sondern positiv wirken kann, für die „Wir“-Gruppe wie auch für den Knecht selbst.

Den „Wir“-Sprechern gelingt es, mit ihrer Rede bereits die Isolation des Knechts und die fehlende Erinnerung an ihn (Jes 53,8b.c) zu relativieren,⁵⁸⁸ da seine Person und sein Ergehen ihnen so viel bedeutet, dass sie seinen Leidensweg reflektieren mussten und damit zugestehen: Seine Generation erinnert sich doch an ihn voller Reue, weil er wegen ihrer Vergehen gelitten hat und gestorben ist, aber auch in Dankbarkeit, weil er für ihr Heil in einen fremden TEZ eintreten konnte. Somit findet zunächst eigentlich keine „Aufhebung der Schuldfolgen, sondern (...) ihre Übertragung auf einen Unschuldigen“⁵⁸⁹ statt.

Der „Wir“-Gruppe geht es darum: a) von der eigenen Straffreiheit überzeugt zu werden und b) dafür Sorge zu tragen, dass der Knecht auch rehabilitiert wird und c) Gottes Gerechtigkeit wiederherzustellen.

⁵⁸⁸ Selbst wenn in Bezug auf die Gattungszuordnung und die Frage nach dem Sitz im Leben Jahnou, Leichenlied (1923), 262 nicht zugestimmt werden kann, trifft ihre Beobachtung aber dahingehend zu, dass die „Wir“-Rede an sich bereits den Knecht rehabilitiert.

⁵⁸⁹ Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 369.

„One of the most important problems related to the interpretation of Isa 40–55 during recent years has been the question of its literary unity.“¹

7. Der literarische Horizont der Gottesknechtlieder

7.1 Redaktionskritische Vorbemerkungen und forschungsgeschichtlicher Überblick redaktionskritischer Modelle von Jes 40–55

Der formkritischen Analyse der Bearbeitungsschichten der GKL, ihrer Einordnung in den literarischen Kontext Deuterjesaja unter besonderer Berücksichtigung der Relation der Gottesknechtsgestalten in Jes 40–55 geht eine knappe Zusammenfassung der redaktionskritischen Entwürfe ab Kiesow (1979) bis Conroy (2004) voraus. Gerade in der deutschsprachigen Exegese stand nicht mehr die rein literarkritische Suche nach den authentischen Prophetenworten im Vordergrund, sondern der Versuch, der Genese der Textkomposition der Prophetenbücher näher zu kommen. Vermeylen, Steck und Berges stellen diese Redaktionsfrage im Horizont des Großjesajabuchs. Diese umfassende Sichtweise kann hier nicht widerspiegelt werden. Es geht auch in den folgenden Vorbemerkungen nicht um eine ausführliche Diskussion verschiedener Thesen. Eine Redaktionskritik Deuterjesajas würde so viel Raum einnehmen, dass die theologischen Themen der GKL in den Hintergrund treten würden. Zudem kann eine Arbeit, die sich nur auf einige kohärente Textausschnitte aus Deuterjesaja konzentriert, keine umfassende Redaktionskritik darstellen.²

Zahlreiche redaktionskritische Arbeiten liegen bereits vor. Sie bilden nur darin einen Konsens, dass die GKL nicht zu einer Grundschrift einer ersten Edition eines Buchs „Deuterjesaja“ gehört haben. Bezüglich des Umfangs der Grundschrift gibt es unterschiedliche Vorschläge. Die Anzahl der Verse, die zur Grundschrift gezählt werden, verringert sich in der redaktionskritischen Diskussion stetig,³ bis sich zunehmend die Ansicht herauskristallisiert, dass Jes 40–55 in seiner Gesamtheit ein reines Kompositionsprodukt sei, das höchstwahrscheinlich erst in Jerusalem zusammengestellt worden sei. Die Fragen nach einem prophetischen Autor oder einer prophetischen Gruppe in Babylon und damit auch nach der Figur des Knechts stellen sich nicht mehr. Das ist eine moderne Antwort auf die sehr alte Feststellung von Volz, dass wohl weiterhin unklar bleibe, warum sich die GKL an diesen Stellen des Jesajabuches befinden. Es herrscht aber die Meinung vor, dass hinter der Komposition eine feste Absicht stand.⁴ Allerdings hat eine Zusammenstellung verschiedener Textsammlungen Bedeutungsverschiebungen durch Bearbeitungen und sekundäre Fortsetzungen zur Folge, die Exegetinnen und Exegeten, die nur noch den Endtext ernstnehmen, außer Acht lassen.

Westermann hat mehr als Duhm betont, dass die GKL für den Kontext nicht zwingend notwendig sind. Sie können problemlos und ohne Verständnisverlust aus dem umgebenden Textzusammenhang herausgelöst werden.⁵ Das trifft jedoch auf mehrere

¹ Laato, *Servant* (1992), 3.

² Das gibt Kiesow, *Exodus* (1979), 158 schon zu bedenken.

³ Das reicht bis zu einer Entwicklung, Jes 40–55 überhaupt nicht mehr mit dem babylonischen Kontext in Verbindung zu bringen. Vgl. Berges, *Jesaja* (1998), 324 und hier Kapitel 2.

⁴ Vgl. Volz, *Jesaja* (1932), XXXVII.

⁵ Vgl. Westermann, *Sprache* (1981), 80.

Texteinheiten in Deuterocesaja zu, daher muss eine in seinem Deuterocesajakommentar gemachte Beobachtung noch herangezogen werden: Er sieht insbesondere bei den ersten drei GKL deutliche Hinweise, dass diese fortgeschrieben wurden, um sie in einen bestehenden Text sekundär einzufügen, um den Anschein zu erwecken, sie gehörten doch zum großen Ganzen.⁶ Die Literarkritik dieser Studie kann das bestätigen und sogar einen redaktionellen Rahmen um das 4. GKL nachweisen, der dazu dient, die GKL mit ihrem Kontext Deuterocesaja zu verbinden.

Die Leistung der Forscher, die ein redaktionskritisches Modell vorgestellt haben, ist bemerkenswert. Allerdings fehlt danach oft die Schlussfolgerung, was sich durch Bearbeitungen und Redaktionen an der Botschaft verändert hat. Sie bieten oft nur eine Erklärung, wie sich die Identität der Gottesknechtsgestalt gewandelt hat. Kratz erwähnt immer wieder die Erfahrung von Heilsverzögerung, die redaktionelles Fortschreiben überhaupt erst erforderlich gemacht hat.⁷ Berges blickt etwas genauer auf die GKL und etwaige Veränderungen durch redaktionelles Arbeiten und entwirft ein Modell der Identifikations-Entwicklung der Knechtsgestalt. Zunächst könnte Kyros gemeint sein, dann die Gola-Gemeinde, dann der treue Teil, der die Heimkehr wagt, dann die Heimkehrer aus der Diaspora, die eine neue Zionsgemeinde bilden.⁸ Bevor dieser Identitätsfrage und weiteren Beobachtungen in den redaktionellen Fortschreibungen der GKL nachgegangen werden kann, erfolgt eine kurze, chronologisch geordnete Präsentation wichtiger redaktionskritischer Modelle.

Kiesow (1979) widmet sich verstärkt dem Exodus-Motiv in Deuterocesaja und baut darauf ein Redaktionsmodell auf. Er streift die GKL daher nur kurz. Zu den GKL äußert er sich weitgehend nur in Bezug auf das 1. und 2. GKL. Seiner Ansicht nach sind als Hymnen folgende Verse strukturbildende Zusätze, die Grundschrift und redaktionelle Erweiterungen zusammenhalten sollten: Jes 44,23; 49,13; 52,9–10. Als Grundschrift nimmt er Jes 40,13–48,20* an. Diese wurde in einer ersten Phase erweitert, was den Textbereich Jes 49,1 bis 52,10 einschließt inklusive der ersten drei GKL. Die Erwähnung von Israel und Jakob als Knecht in der Grundschrift führte bei der Einfügung der GKL im Rahmen der ersten Erweiterung dazu, dass die GKL als Texte des Kollektivums Israel gedeutet wurden. Das 4. GKL ist für ihn Teil der zweiten Erweiterung. Dieses GKL ist ihm zufolge eine individualisierende Nachinterpretation der ersten beiden GKL durch die 2. Erweiterungsschicht. Die wichtigste Botschaft dieser Erweiterung lautet: Israel wird durch die Hinzufügung der GKL eingesetzt zu einem Licht von Nationen.⁹

Vermeylen (1989) geht davon aus, dass authentische Deuterocesaja-Worte nur diejenigen sein können, die Kyros erwähnen. Das wären dann vor allem Jes 44,24–28; 45,1–7, sowie noch Jes 40,12–41,4; 41,21–29; 42,5–7; 43,14; 45,11–13; 46,9–11 und 48,12–15. Das bedeutet folglich, dass es ab Jes 49 keine Verse mehr gibt, die auf den anonymen Exilpropheten zurückgehen; über die Hälfte des Buchs bestehe demnach aus Bearbeitungen, ebenso seien die GKL Produkte einer Bearbeitung. Möglicherweise wurden sie bereits als Bearbeitungen konzipiert, die später eingefügt worden sind. Vermeylen zufolge

⁶ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 27. Bereits Volz, Jesaja (1932), XXXVII beurteilt die Zusammenhänge zwischen den Liedern und vorhergehenden und nachfolgenden Texteinheiten als künstlich konstruiert. Er deutet zudem an, dass die Hoffnung, die auf den Gottesknecht gesetzt wurden, auf Israel im Gesamtkomplex Deuterocesaja übertragen wurden.

⁷ Vgl. z. B. Kratz, Kyros (1991), 104 und 212–213.

⁸ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 410–411.

⁹ Vgl. Kiesow, Exodus (1979), 199–200.

müssen die Bearbeitungsschichten wohl auf die Enttäuschung reagieren, dass Kyros' Einzug in Babylon nicht der Beginn einer umfassenden Heilszeit gewesen ist.¹⁰

Hermisson (1989), reagiert auf Vermeulen. Mit dessen Position bleibt von einer Grundschicht, die auf Deuterocesaja zurückginge, nicht viel übrig. Hermisson nennt Vermeulens Befund ein „exegetische[s] Läuterungsgericht“¹¹. Vermeulen sah als Anlass für eine sekundäre Erweiterung der deuterocesajanischen Texte, wie es später besonders Kratz aufgreift, eine Ernüchterung, da mit Kyros keine Heilszeit begonnen hatte. Hermisson hingegen will diese Motivation für eine Bearbeitung positiver bewerten und nennt seine dritte Phase des Werdens des Buchs Deuterocesaja „Naherwartungsschicht“: Das Verhalten Israels und das Vertrauen in die Heilsbotschaft JHWHs wird zum Kriterium, ob eine Heilszeit anbricht oder nicht. Verantwortlich für diese Bearbeitung sind ihm zufolge Schülerkreise des Propheten.¹² Im Vordergrund steht also keine Ernüchterung, sondern eine neue Motivation einer bestärkenden Heilserwartung. Zu dieser Naherwartungsschicht zählt für ihn auch die redaktionelle Fortsetzung des 2. GKLs durch Jes 49,7.8–12, wie auch eine Auslegung der GKL in Jes 51,4–8.¹³ Die Naherwartungsschicht datiert er um das Jahr 520.¹⁴ Die GKL (ohne die Erweiterungen) sind für ihn unmittelbar nach der Zusammenfügung verschiedener Textsammlungen zur Grundschicht hinzugekommen. Diese besteht ihm zufolge aus fünf Sammlungen aus der Zeit vor 539, eventuell ergänzt durch Jes 49,13; 51,3.11 und 44,21–22.¹⁵ Als die spätesten Hinzufügungen ordnet Hermisson die Erweiterung des 3. GKLs ein, zuerst Jes 50,10, dann noch später Jes 50,11.¹⁶ Zur Theorie von Hermisson, dass die GKL mit der Botschaft Deuterocesajas sehr gut harmonieren, vor allem in der Konstellation der Gottesknechtsfiguren, erfolgt ein eigener Abschnitt in Punkt 7.3. Hier sei vorläufig die Bemerkung von Hermisson erwähnt, dass es ein Zusammenspiel der Gottesknechtsgestalten in Jes 40–55 braucht, damit sich das Ziel JHWHs realisieren lässt: Heil für alle Nationen.¹⁷ Mit dieser Position hat Hermisson deutlich Duhms Theorie der Unabhängigkeit der GKL von Deuterocesaja widerlegt.

Kratz (1991) und **Steck** (1992) können aufgrund ihres Schüler-Lehrer-Verhältnisses miteinander behandelt werden. Kratz fokussiert sich auf Jes 40–48, Steck hingegen auf Jes 49–55.¹⁸ Kratz teilt die Überlegungen von Vermeulen, die Grundschicht, eine schriftliche Erfassung prophetischer Botschaften, sei kurz nach 539 entstanden, umfasst ihm zufolge vor allem Kyros-Texte (Jes 40,1–5.12–31*; 41,1–5*.8–20*21–29*; 42,10–13.14–16; 43,1–4.9–13.14–15.16–21.22–28*; 44,1–4.6–8.21–23.24–26a; 45,1–7*.20–21; 46,9–11; 47*; 48,20–21).¹⁹ Steck geht davon aus, dass die ersten drei GKL von Deuterocesaja selbst stammen, aber erst nach einer Sammlung von Deuterocesaja-Sprüchen in diese

¹⁰ Vgl. Vermeulen, *L'unité* (1989), 35–37. Allerdings führt er die entscheidenden Verse Jes 53,4–6, in denen die „Wir“-Redner im 4. GKL ihr Modell stellvertretenden Eintretens in einen fremden TEZ mit dem Effekt der Straffreiheit der Täter darlegen, auf eine Jesajaredaktion zurück, die er in die Zeit des Mauerbaus von Nehemia datiert. In dieser Schicht ginge es dann um eine innere Erneuerung: Bekenntnis der Sünde und Umkehr, damit sich in Zion Heil realisiert (49).

¹¹ Hermisson, *Einheit* (1989), 288.

¹² Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 294–295.

¹³ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 295. 300–301 und 311.

¹⁴ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 303.

¹⁵ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 310–311. Älteste Textsammlungen nach Hermisson: Jes 40,1–11.12–17*.17+21–26.27–31; 41,1–4.8–13(*).16–16.17–20.21–29(*); 42,5–9(*); 42,10–13.14–6; 43,1–7.8–13.14–15.16–21.22–28(*); 44,(1).2.6–8.21–22.23; 44,24–28a; 45,1–7.8.11a.12–13a.14*–15.18–23; 46,1–2*.3–4.9–11; 48,20–21; 47*; 49,14–21.22–23; 50,1–2; 51,9–10.17–23*; 52,1–2.11–12; 52,7–10; 54,1–10; 55,1–5.8–13.

¹⁶ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 311.

¹⁷ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 307.

¹⁸ Vgl. Conroy, *Poems* (2004), 81.

¹⁹ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 216–217.

eingetragen wurden. Es gibt somit eine Grundschrift und es gibt die Sammlung von drei GKL. Diese Sammlung wurde durch das 4. GKL, das nicht von Deuterjesaja selbst, sondern vermutlich von Schülerkreisen stammt, ergänzt. Danach wurden die beiden Sammlungen kurz nach 539 miteinander verbunden.²⁰ Kratz versucht zu präzisieren, wann diese beiden Sammlungen noch enger verbunden worden sind: im Rahmen der von ihm genannten Kyros-Ergänzungsschicht, die er auf die Jahre 520–515 datiert. Im Zuge dessen sei es auch zu den redaktionellen Fortsetzungen des 1. und 2. GKLs gekommen.²¹ Generell geht er davon aus, dass die GKL wohl zeitnah zur Grundschrift entstanden sind, aber erst in der Kyros-Ergänzungsschicht mit anderen deuterjesajanischen Texten verknüpft worden sind. Die Kyros-Ergänzungsschicht kennt die GKL und setzt sie voraus, möglicherweise seien aber das 3. und 4. GKL später als die ersten beiden GKL im Rahmen dieser Redaktion ergänzt worden.²² Die GKL erfahren eine erneute Bearbeitung, bzw. Erweiterung in der von Kratz identifizierten und benannten Ebed-Israel-Schicht.²³ Steck führt vor allem an, dass die GKL durchaus im Blick auf Jes 63,7–66,24 die Schlussredaktion des Großjesajabuchs beeinflusst haben.²⁴ Doch das sei nur am Rande vermerkt, denn dieser redaktionskritische Aspekt übersteigt die hier präsentierte Fragestellung.

Zentral ist bei Stecks Weiterführung von Kratz redaktionskritischen Analysen, dass er wie Hermisson sehr deutlich darauf aufmerksam macht, dass sich das Wirken des Propheten nach und nach auf das fokussiert, was an Israel geschieht: Der Prophet verkündet Heil und Rettung. An Israel, das aus dem Exil befreit wird, vollzieht sich dieses Heil.²⁵ Doch das trifft nur auf die mit den GKL angereicherte Grundschrift zu. In der Kyros-Ergänzungsschicht avanciert Kyros und mit ihm die persische Herrschaft zum Knecht, ersichtlich besonders an Jes 42,5–7 – dieser Abschnitt ist Kratz zufolge die erste Erweiterung der GKL.²⁶ Da „Kyros“ den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels gestattet, gelangt auch Zion aufgrund der Parallelisierung des 3. und 4. GKL mit Zionstexten in die Rolle, für Israel Knecht zu sein.²⁷ Allerdings geht das aus der Thematik des Leidens hervor: Kyros leidet nicht, er kann im 4. GKL also nicht den Knecht verkörpern. Zion als einst darniederliegende, verlassene Stadt aber kann sehr wohl dieser Knecht sein, der fremde Strafe erleidet, um dann in den Rahmenversen des 4. GKLs erhöht zu werden. Ziel wäre es dann, dass Zion zum Zentrum des Heils wird. Eine Tendenz, an endzeitliches Heil in Zion zu denken, macht sich in dieser Schicht bemerkbar: Während die persische Weltmacht viele Nationen erobert, werden dann viele Nationen zu Zion kommen. Somit antwortet diese Schicht auf die Erfahrung, dass ein politischer Wechsel allein noch keine göttliche Heilszeit anbrechen lässt, die Heilsbotschaft des Propheten dennoch nicht obsolet ist, sondern es die Funktionalisierung Zions zum Gottesknecht braucht.²⁸ Kratz identifiziert eine weitere Bearbeitung: die Ebed-Israel-Schicht. Darin geht es um die Diaspora-Situation Israels. Zion bleibt in der gleichen Rolle, nur die heimgekehrte Gola rückt in die Rolle des Gottesknechts für ganz Israel. Die persische Herrschaft spielt keine Rolle mehr. Alles zentriert sich auf Israel. Für Kratz gehört in diese Ebed-Israel-Schicht Jes 42,8–9 und Jes 49,7–13 sowie „Israel“ in Jes 49,3.²⁹ In den Mittelpunkt rückt die

²⁰ Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 150–151.

²¹ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 175–191 und 216–217.

²² Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 147 und 174–175.

²³ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 206–216.

²⁴ Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 152.

²⁵ Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 154.

²⁶ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 141.

²⁷ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 145.

²⁸ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 175–191 und Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 155–160.

²⁹ Dieses Textstück ist Kratz, *Kyros* (1991), 135–139 und 175 zufolge so konzipiert, dass es bereits alle vier GKL voraussetzt.

Restitution Israels als Nation gerade durch das Leidensschicksal Israels hindurch. Israel als Gottesknecht, damit sind die Heimgekehrten zu Zion gemeint, hat die Aufgabe, ganz Israel aus der Diaspora zu sammeln. Grundlage dazu ist, dass Jerusalem als Heilsort wieder aufgebaut ist. Die aus Leiden erhöhte Zion wird Erfolg haben, ihre Kinder als Bewohner kehren zurück.³⁰ Jes 50,10–11 zählen Kratz und Steck zur Heimkehrredaktion und somit zu den letzten Bearbeitungsstufen des Werkes, in denen innerhalb der Heimgekehrten zwischen Gerechten und Frevlern unterschieden wird. Es sind Redaktionen, deren Spuren verstärkt ab Jes 56 zu sehen sind.³¹

Kurze Zeit nach Kratz und Steck befasste sich **van Oorschot** (1993) mit dem Werden von Deuterocesaja. Er meint, dass sich die positiven Aussagen der ersten beiden GKL bezüglich der Hinwendung der Heilsbotschaft zu den Nationen von der Darstellung der Nationen in anderen Texten, z. B. in den Gerichtsreden Jes 41,1–4.21–29 oder zu Vers 43,17, unterscheiden. Dennoch ist die Botschaft Deuterocesajas nicht nationenfeindlich. Vielmehr wird ein ausländischer Herrscher sogar als Heilsinstrument JHWHs gedeutet und die anderen Nationen werden immer wieder auch durch derartige Überzeugungsreden ermutigt, in JHWH den einzigen Gott zu erkennen (z. B. in Jes 45,6), der auch ihnen Heil schenkt. Allerdings ist van Oorschot zuzustimmen, dass ein vorbehaltloser Heilsuniversalismus erst in den ersten beiden GKL (Grundschrift) zum Ausdruck kommt. Er geht davon aus, dass sich die GKL in Bezug auf Stilistik und Inhalt – vor allem unter dem daher erwähnten heilsuniversalistischen Aspekt – von anderen Texten und Schichten unterscheiden. Aufgrund des Völkerauftrags des Knechts zählt er die ersten beiden GKL nicht zur Grundschrift,³² zudem favorisiert er die kollektive Deutung der Knechtsgestalt.³³ Das 3. GKL zählt er nicht zu den GKL. Der Grund liegt seiner Ansicht nach darin, dass die Völkerperspektive in Jes 50,4–9 nicht enthalten sei. Stattdessen soll die Leidensgestalt in dieser Hinnahme der Gewalt zum Vorbild für Israel werden, da sie trotz allen Leidens das Vertrauen auf JHWH setzt.³⁴ Er zählt das 3. GKL zur seiner sekundären Zionsschrift, die wiederum eine Textbasis von Grundschrift samt dem ersten, zweiten und vierten GKL und der Naherwartungsschrift voraussetzt.³⁵ Die Grundschrift besteht ihm zufolge aus vier Sammlungen (1) 40,12–31; (2) 41,1–4.8–13.14–16.17–20.21–26; (3) 42,14–16; 43,1–3a.8–13.14f.16–21; 44,2–4 und (4) 44,24–28; 45,1–5a.8.11–13.20–23; 46,1–4.9–11.³⁶ Inhalt dieser Grundschrift ist wie bisher bei allen, dass die politische Wende mit Kyros als Heilsbotschaft verkündet wird, die Macht JHWHs in diesen geschichtlichen Ereignissen hervorgehoben wird und das monotheistische Programm entfaltet wird.³⁷ Nach der ersten Jerusalemer Redaktion, die vor allem in Jes 40,5–5.9–11 und 52,7–10 mit Prolog und Epilog einen Rahmen gestaltet hat, kamen die GKL dazu, aber nur im Umfang von Jes 42,1–4; 49,1–6 und möglicherweise Jes 52,13–53,12. Die redaktionellen Fortsätze des 1. und 2. GKLs zählt er zu R1 Naherwartungsschrift und greift so eine Terminologie von Hermisson auf.³⁸ Bemerkenswert ist zudem, dass er fest davon ausgeht, dass das 4. GKL die ersten beiden GKL voraussetzt.³⁹ Die in der

³⁰ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 206–216 und Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 161–166.

³¹ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 88–106 und 210–216 und Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 166–169. Steck postuliert einen erstaunlichen Vorschlag: Der große Prophet „Jesaja“ wird in der Groß- und Schlussredaktion zur „historischen“ Knechtsfigur der Texte und die prophetische Überlieferung übernimmt die Knechtsfunktion, in diesem Fall stetig Heil zu verkünden.

³² Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 178–197.

³³ Vgl. Van Oorschot, Babel (1993), insbesondere 194.

³⁴ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 277 und 281–283.

³⁵ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 195–196. 239 und 290.

³⁶ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 23.

³⁷ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 97–99.

³⁸ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 197 und 233–237.

³⁹ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 195.

Literarkritik definierte redaktionelle Fortsetzung des 3. GKL (Jes 50,10.11) scheint er als eine Sonderergänzung zur sekundären Zionsschicht zu deuten, um auch in diesem Fall die Beständigkeit göttlicher Zusage und des Vertrauens in diese Zusage hervorzuheben.⁴⁰ Eine kurze Stellungnahme sei doch hier jetzt erlaubt: Van Oorschots Versuch einer Rekonstruktion der Genese von Deuterocesaja ist darauf bedacht, konkrete innere Entwicklungsmotive aufzuzeigen, aber es bleibt dennoch der am schwersten durchschaubarste Rekonstruktionsversuch. Es wäre eine entschiedenere Positionierung nötig gewesen, dass die GKL seiner Sicht zufolge vermutlich keine eigenständige Sammlung waren.⁴¹

Berges (1998) blickt in seinem Ansatz der „diachron reflektierten Synchronie“⁴² weniger auf die Entstehung des Textkomplexes Jes 40–55, sondern versucht den Aufbau nachzuzeichnen. Dabei will er Motive für eine innere Weiterentwicklung finden. Deutlicher als viele andere stellt er die Zweiteilung des Buches heraus: Jes 40–48 als Exil-Babel-Teil und Jes 49–55 als Zion-Restorationsteil.⁴³ Doch auch hier ist von primärem Interesse, wie seine Einordnung der GKL in den Textkomplex ausfällt. Zunächst ist bei ihm sehr deutlich, dass er vorwiegend den Gottesknecht mit der auszugswilligen und heimgekehrten Golagemeinde identifiziert und somit auch Zion aufgrund der parallelen Anordnung von Zionstexten und GKL ab Jes 49 in die Gottesknechtsrolle einordnen kann, da somit Heimgekehrte und Daheimgebliebene als die neue, JHWH-treue Zionsgemeinde der Gottesknecht sein sollen.⁴⁴ Berges blickt auf die redaktionskritischen Vorarbeiten zurück, würdigt Grundsichtrekonstruktionen von noch im Exil entstandenen Texteinheiten, hält dafür die Naherwartungsschicht, die Hermisson und van Oorschot in die Diskussion eingebracht haben, für unzutreffend. Sein vorrangiges Anliegen ist, die GKL als integralen Bestandteil der Grundsicht einzuordnen, allerdings in der Art und Weise ihrer Entwicklung, wie sie Kratz in seiner Kyros-Ergänzungsschicht dargelegt hat: Das bedeutet: Er will die GKL als Bestandteil der Grundsicht sehen, erkennt darin aber, dass die Rolle des Knechts von unterschiedlichen Personen ausgefüllt wird, da aufgrund einer Diskrepanz zwischen der konkreten Heilsverkündigung um den persischen Eroberungszug und der eingetretenen Realität, dass eben keine sofortige Rückkehrbewegung stattfand und auch keine Heilszeit anbrach, wohl ein kreativer Schreibprozess in Gang gekommen ist: Israel ist erwählt und soll sich durch nichts entmutigen lassen, die göttliche Heilsbotschaft gilt unbedingt.⁴⁵ Berges hält das 1. GKL für eine sekundäre Uminterpretation eines älteren Kyros-Textes, der in der jetzigen Textanordnung nach dem GKL erfolgt: Jes 42,5–9. Diese Texteinheit sei älter als Jes 42,1–4, das 1. GKL sei dann als eine Antwort auf die Enttäuschung über Kyros, dem man zunächst wohl schon zugetraut hatte, als Bevollmächtigter JHWHs Bund eines Volkes und Licht von Nationen (Jes 42,6–7) zu sein, Jes 42,5–9 vorangestellt worden. Das Neue, das nun heilvoll heranwächst, ist nicht das Kommen des Perserkönigs, sondern das Wirken des gewaltfreien Gottesknechts, der Golagemeinde.⁴⁶ Diese Gola-Redaktion,⁴⁷ die das 1. GKL zu ihren Gunsten gestaltet, sich als Ersatz für Kyros etabliert und einige weitere Sprüche in Jes 40,12–46,11 verfasst hat, umfasst nicht das ganze Deuterocesajabuch. Sie habe sich allerdings für die Heimkehr ein Schriftwerk zusammengestellt, als unter Dareios I. eine nennenswerte Rückkehrbewegung einsetzte. Der Gottesknecht ist in dieser Redaktion der heimkehrwillige und

⁴⁰ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 275–277.

⁴¹ Das liest zumindest Conroy, Poems (2004), 84–85 heraus.

⁴² Berges, Jesaja (1998), 46.

⁴³ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 333.

⁴⁴ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 328.

⁴⁵ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 338–340.

⁴⁶ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 336–340. 344 und 346.

⁴⁷ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 358–368.

heimgekehrte Teil der Gola-Gemeinde, der auf den Propheten gehört hat und dessen Botschaft in Jerusalem verkünden will. Berges' Beschreibungen dieser Redaktionsschicht und ihrer Intention gehen davon aus, dass sich die Heimkehrergruppe selbst ein großes Selbstbewusstsein zuschreibt. Die zum Gottesknecht avancierenden Rückkehrer sind das Neue der Heilsgeschichte.⁴⁸ Er datiert diese Schicht in die Zeit von Darius I. und zweier antipersischer Aufstände unter Xerxes I. in Babylon 482.⁴⁹

In Jes 49 setzt eine erste Jerusalem-Redaktion⁵⁰ einen neuen Auftakt: Die zurückgekehrte Gola-Gemeinde habe sich mit dem 2. GKL eine Art Selbstvergewisserung ihrer Beauftragung als Gottesknecht verschafft und sich Jerusalem als treuer Gottesknecht vorgestellt.⁵¹ Es ist nicht mehr die Gola-Gemeinde wie in Jes 42,1–4, sondern diese Gemeinde ist treu und vertrauensvoll zurück nach Jerusalem gekommen. Sie übernimmt die Aufgabe, Licht von Nationen zu sein, und damit auch aus dem 1. GKL die Aufgabe, die göttliche Rechtsordnung hinauszutragen. Diese zurückgekehrte Gemeinde setzt den Startpunkt einer Restauration Zions, wie sie ab Jes 49 geschildert wird. Zudem ist diese Selbstvergewisserung, zur Gottesknechtsaufgabe berufen zu sein, auch eine Vorstellung an die Einwohnerschaft Jerusalems und vielleicht auch Einladung, gemeinsam das Licht von Nationen zum Heil aller zu verkörpern.⁵² Ziel ist es, die Diaspora-Situation umzukehren.⁵³ Doch Berges stellt sich dieses Aufeinandertreffen der heimgekehrten Gola und der Daheimgebliebenen konfliktreich vor. Als zurückgekehrter Gottesknecht soll seinem Beispiel folgend ganz Israel aus jeglicher Diaspora-Situation gesammelt werden, was die Erweiterung des 2. GKLs in Jes 49,8–12 ausdrückt. Diese erste Jerusalemer Redaktion schafft eine Bearbeitung von Jes 40–52, inklusive Prolog und Epilog, sie ist somit nicht einfach eine Komposition oder Fortschreibung, sondern gestaltet für die Bedürfnisse der Heimkehrer das Heimkehrprogramm aus. Zion, noch voller Klage und Skepsis (Jes 49,14–26), wird in die Heilsbotschaft einbezogen. Der heimgekehrte Gottesknecht leistet vor allem Überzeugungsarbeit in Richtung heilvoller Zukunft.⁵⁴ Es ist denkbar, dass der zurückgekehrte Gottesknecht bereits eine sich anbahnende Frustrationserfahrung verarbeitet, sich aber seines Lohnes und Erfolges sicher ist und sich trotz Schwierigkeiten von JHWH gehalten weiß.⁵⁵

Da diese Umkehr der Diaspora-Situation schwierig zu bewerkstelligen ist und zudem noch ein konfliktreiches Aufeinandertreffen von Heimkehrern und Daheimgebliebenen von Berges wahrgenommen wird, entsteht zur Bearbeitung dieser Probleme die zweite Jerusalemer Redaktion,⁵⁶ zu der er das 3. GKL zählt. Die sich anbahnende Frustrationserfahrung hat stattgefunden, was seiner Meinung nach den Hintergrund des 3. GKLs bildet. Die zweite Jerusalem-Redaktion führt das Buch bis zu Kapitel 55 weiter und ist bemüht, ein sehr positives Zukunftsbild für Zion zu zeichnen: Selbst wenn menschliches Handeln schwach ist und der Heilsverwirklichung entgegensteht, wird das wirkmächtige göttliche Wort Heil schaffen. Der Gottesknecht des 3. Lieds macht sich in dieser Bearbeitungsphase zum Sprachrohr eines ermutigenden Zuspruchs Gottes.⁵⁷ Berges weist dieser Schicht auch Jes 50,10–11 zu, da sich am Verhalten zum Gottesknecht bzw. am gleichen Gehorsam, den der Gottesknecht JHWH entgegenbringt, das Heil entscheidet. Wer sich

⁴⁸ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 359–361.

⁴⁹ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 358 und 364.

⁵⁰ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 368–384.

⁵¹ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 368.

⁵² Vgl. Berges, Jesaja (1998), 368–369.

⁵³ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 369.

⁵⁴ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 373, 378 und 380.

⁵⁵ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 369–372 und 385.

⁵⁶ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 385–403.

⁵⁷ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 385–387 und für das 3. GKL insbesondere 391–392.

wie der Gottesknecht verhält, wird in Jes 54,17 zu den Knechten JHWHs gehören. Wer sich den treuen und zurückgekehrten Teil Israels zum Vorbild nimmt, gehört zu den Knechten JHWHs. Eingeladen sind dazu die Zionskinder – hier orientiert sich Berges wieder stark am literarischen Umfeld um das 3. GKL.⁵⁸ Das 4. Lied kann Berges keiner Redaktionsschicht zuweisen, aber er zeigt sich davon überzeugt, dass es zu den Zionstexten im Umkreis gehört und nach der zweiten Jerusalemer Redaktion entstanden ist und diese, wie auch die anderen GKL voraussetzt. Platziert wurde es hinter das Ende der ersten Jerusalemer Redaktion (Jes 52,7–12) und vor das Werk der zweiten Jerusalemer Redaktion Jes 54–55.⁵⁹ Die Leidensfigur kann aufgrund der umliegenden Texte in Jes 52 und 54 ihm zufolge niemand anderes als Zion sein. Die „Wir“-Redner sind dann die Diaspora-Juden, die schlussendlich anerkennen, dass Zion mit denen, die schon zur Rückkehr bereit waren, die Schuld aller getragen hat, obwohl doch eigentlich sie, die noch in der Diaspora sind, in ihrer mangelnden Bereitschaft heimzukehren, die Sünder sind.⁶⁰ Die Vielen der rahmenden JHWH-Rede (Jes 52,13–15 und 53,11c–12) sind dann alle Nationen, die staunen werden, wenn doch ganz Israel aus der Zerstreung zu Zion zurückkehrt und dort gemeinsam Heil findet und repräsentiert.⁶¹

Werlitz (1999) bietet die jüngste hier vorgestellte, sich stark an Berges orientierende Redaktionskritik, die er verstärkt als Analyse der Komposition versteht. Nach einem längeren Überblick über die Forschungsgeschichte kommt er zum Fazit, dass literarkritisch / redaktionsgeschichtlich ein „schwerer Dissens“⁶² vorliegt. Zunächst ist ihm wichtig, eine mögliche Differenz zwischen Redaktion und Komposition zu thematisieren. Komposition, eine Anordnung von Texten kann auf den historischen Verfasser / die Verfassergruppe selbst zurückgehen. Redaktion hingegen ist eine gezielte Nachbearbeitung von Texten, Redaktoren komponieren auch, stellen um, ordnen Texte anders, fügen aber auch Neues hinzu und generieren eine neue Botschaft. In der Redaktionskritik geht es allerdings darum, Folgendes herauszufinden: Was lag der Redaktionsarbeit als Vorlage vor und wie und vor allem aus welchem Anlass und mit welcher Intention wurden die Redaktionsarbeiten durchgeführt? Berges' Darstellung ist auf dieser Grundlage ein Überblick über die Komposition, eine Erläuterung, wie das literarische Werk Deuterocesaja zusammengestellt wurde und wie die Knechtsfigur in der Endfassung verstanden werden soll. Eine Redaktionskritik arbeitet hauptsächlich diachron und ist am Entstehungsprozess der Komposition interessiert.⁶³ D. h. in diesem Fall durchaus daran, wie und mit welcher Motivation die GKL in der Komposition positioniert wurden, was allerdings eine schwer zu lösende Aufgabe ist. Interessant ist, dass die exegetisch herausgearbeitete Grundschrift von Deuterocesaja bereits eine Komposition ist, darin sind sich die meisten einig, besonders deutlich ist das bei Hermisson. Hinzu kamen später Fortschreibungen und Einfügungen. Auch die GKL sind Werlitz zufolge in sich eine Komposition, die es zu würdigen und auszulegen gilt. Sie wurden durch redaktionelle Bearbeitung in eine andere Komposition eingefügt, was zu Veränderungen mehrerer Kompositionen geführt hat.⁶⁴ An Deuterocesaja wurde vermutlich schon früh sehr viel gearbeitet, da es ein wegweisendes Dokument exilisch-frühnachexilischer Zeit ist. Seine Entstehung fand an dem wichtigen glaubensgeschichtlichen „Scharnier“ zwischen Exilsende und Neuanfang in Zion als

⁵⁸ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 393–394.

⁵⁹ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 403.

⁶⁰ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 395 und 403–409.

⁶¹ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 410.

⁶² Werlitz, Redaktion (1999), 97.

⁶³ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 1–10.

⁶⁴ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 35–39 und 271–282.

JHWH-Volk statt.⁶⁵ Deuterjesaja hat diesen Prozess angestoßen und begleitet, sein Denken wird aber mehrere Jahre lang durch Redaktionsstufen fortgesetzt und aktualisiert. Werlitz schließt sich, was eine mögliche Grundschrift betrifft, den Vorarbeiten an, wonach diese kurz nach 539 in Babylon verfasst worden sei.⁶⁶ Nach einigen Erweiterungen entsteht eine Schrift, die eine Gruppe ermuntert, nach Jerusalem zurückzukehren, um Jerusalem die Trostbotschaft zu überbringen, wobei diese Gruppe sowohl als Freudenbote (Jes 41,27), als auch als Knecht (Jes 42,1–9) gilt.⁶⁷

Werlitz äußert sich zu den GKL zurückhaltend. Er untersucht die Hymnen als Strukturelemente, wie es Mettinger tut, und kommt dabei zum Ergebnis, dass die GKL für die Struktur Deuterjesajas unersetzlich sind (vgl. Forschungsgeschichte Punkt 2). Werlitz betont die ordnende Funktion der hymnischen Verse, vor allem von Jes 49,13, muss aber zugeben, dass Jes 44,23–45,8 um den Kyros-Text und Jes 48,20; 49,1–13 eher zusammenpassen als andere hymnische Rahmungen um die anderen GKL. Weder das 1. GKL noch das 4. GKL haben strukturbildende Funktion.⁶⁸ Werlitz stützt zudem die These von Berges, dass das 4. GKL sowohl hinsichtlich einer möglichen Sammlung von GKL als auch im Gesamtkomplex Deuterjesaja eine Sonderstellung innehat.⁶⁹ Das 4. GKL hingegen hat ihm zufolge nie zu einer Sammlung von GKL gehört, schon gar nicht als deren Abschluss. Er nimmt eine Sonderüberlieferung an, die aufgrund einer gewissen Nähe zu den anderen GKL einen Platz in Deuterjesaja gefunden habe.⁷⁰

Zur Knechtsidentität äußert sich Werlitz sehr vorsichtig und bleibt sehr nah bei seinen Vorgängern, zeigt somit aber auch, dass die Redaktionskritik mit der Identitätsfrage nicht zu eng verbunden werden darf. Sowohl Kratz und Steck als auch Berges gehen je nach Redaktionsstufe von unterschiedlichen Knechtsidentitäten aus. Berges geht zudem davon aus, dass die GKL entsprechend ihres Kontextes und ihrer Redaktionsstufe verfasst worden sind, was Werlitz hinterfragt, aber zunächst eine Antwort schuldig bleibt.⁷¹ Er gelangt nach einigen Überlegungen letztlich zur Schlussfolgerung, dass die GKL, zumindest sicher das 1. und 2. GKL, von Deuterjesaja selbst stammen und womöglich auch über ihn handeln, aber erst später in eine bestehende Sammlung eingefügt worden sind. Allenfalls beim 3. GKL hält er es für möglich, dass dieses erst bei der redaktionellen Zusammenfügung der Sammlungen geschaffen worden ist, um eine mögliche reale Anfeindung des Propheten zu verarbeiten, den Knecht dabei aber als Vorbild zu stilisieren, der in der stärksten Bedrängnis vertrauensvoll an JHWH festhält. Er stützt aber auch die von Hermisson entdeckte besondere Verhältnisbestimmung zwischen dem Knecht der Lieder und dem Gottesknecht Israel außerhalb der GKL und hält in diesem Fall die diachrone Sichtweise für die bessere Alternative und Erklärung. Es gibt Werlitz zufolge eine redaktionsgeschichtliche Entwicklung in der Deutung des Knechts als Einzelgestalt bis hin zur kollektiven Deutung.⁷²

Werlitz kommt am Ende zu einem unverbindlich, daher aber widerspruchsfreien und nachvollziehbaren Modell von Edition: Redaktoren sammelten inhaltlich passende Texte, ihr Kriterium waren inhaltliche Themen, z. B. Kyros, Israel / Jakob, Knechtsauftrag und Befreiung im ersten Buchteil, während im zweiten Buchteil vor allem Zionstexte gesammelt und verarbeitet worden sind. Zudem geht er davon aus, dass diese Editionen auch

⁶⁵ Vgl. Hanson, *Isaiah* (1995), 1–4.

⁶⁶ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 161–162.

⁶⁷ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 288–290.

⁶⁸ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 267–269.

⁶⁹ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 27 und 38–39.

⁷⁰ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 271–282.

⁷¹ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 34–35.

⁷² Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 34–35.

Brückentexte geschaffen haben, wie z. B. auch Prolog und Epilog. Die erste Edition Jes 40–52* speist sich aus mehreren exilischen Sammlungen und daher wohl auch aus verschiedenen Autoren(-gruppen).⁷³ Jes 50,10–11 hingegen ordnet er einer sehr späten Redaktion im Rahmen einer Großjesaja-Redaktion zu.⁷⁴

Conroy hat sich 2004 in einem Artikel mit vier redaktionskritischen Entwürfen (Kratz, van Oorschot, Berges, Werlitz) befasst und formuliert einen Konsens: In einer späteren Phase der Entstehung des Buchs Deuterjesaja und nach der Einfügung der GKL wurde von mindestens einer Bearbeitung die kollektive Deutung der Knechtsgestalt favorisiert. Das zieht die Schlussfolgerung nach sich, dass der Knecht in den ursprünglich abgegrenzten Einheiten der GKL durchaus als individuelle Gestalt betrachtet werden kann. Conroy äußert sich skeptisch zum Ziel von Berges und weiterer Endtext-Ausleger. Er vertritt die Auffassung, dass die Intention des Endredaktors ebenso schwer herauszufinden sei,⁷⁵ wie – das sei ergänzt – die Intention der GKL und ihrer Urheber.

Der redaktionskritische Dissens hat dazu geführt, dass sich immer mehr Exegetinnen und Exegeten auf die Endgestalt Jes 40–55 konzentrieren.⁷⁶ In der Tat ist es sehr schwer bis unmöglich, gesicherte Aussagen zur Genese des Buchs Deuterjesaja zu treffen. Es gibt thematisch zusammenhängende Texteinheiten und auch vermutete Textsammlungen, die immer wieder von anderen Texteinheiten unterbrochen werden. Ein Zusammenhang inhaltlicher Art findet sich bei den GKL, und so darf von einer einst eigenständigen Sammlung und Komposition der Lieder ausgegangen werden; sie sind jedoch genauso integraler Bestandteil von Jes 40–55. Die Grenzen der Redaktionskritik sind zu beachten, aber das darf nicht dazu führen, dass das Pendel nur in eine Richtung ausschlägt, so dass nur noch der Endtext als einzig verbindliche Textgrundlage und Auslegungsnorm anzuerkennen ist und Widersprüche in ihm geglättet werden.⁷⁷

Die in sich geschlossenen Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 53,1–11b weisen Zusammenhänge auf, die in der Frage nach dem literarischen Horizont der Texte aufgezeigt werden müssen. Als eine solche Sammlung erzeugen sie ein sinnvolles Zeugnis von der Rolle „Gottesknecht“. Durch redaktionelle Fortsetzungen sind dann die GKL mit anderen Textkomponenten verknüpft worden, wobei sich die Rolle und Funktion „Gottesknecht“ nur teilweise verändert hat, wohl aber der Rollenträger. Dieser Herausforderung widmen sich die folgenden Beobachtungen. Relevant ist Folgendes: Da deutlich wurde, welche Botschaft die GKL in ihrer Grundschrift transportieren, stellt sich die Frage, ob und wie die redaktionellen Fortsetzungen und Rahmungen sowie die literarische Kontextualisierung die Inhalte und Intentionen der GKL verändert haben. Die folgenden Darlegungen sind nur ein bescheidener Beitrag zu den vielen redaktionskritischen Beobachtungen, haben vor allem aber das Ziel, ganz auf Inhalt und Botschaft der GKL und der Funktion „Gottesknecht“ fokussiert zu bleiben; das wäre dann doch die durchaus neue Perspektive, die zugegeben aufgrund des Schwerpunkts GKL die Breite von Jes 40–55 ausblenden muss.

⁷³ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 320–323.

⁷⁴ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 331.

⁷⁵ Vgl. Conroy, Poems (2004), 92.

⁷⁶ Vgl. Werlitz, Redaktion (1999), 97.

⁷⁷ Vgl. auch Hermisson, Einheit (1989), 287–289.

„Das Buch gleicht einer literarischen Kathedrale, an denen die besten Baumeister der hebräischen Bibel Jahrhunderte lang arbeiteten.“⁷⁸

7.2 Die redaktionelle Einbettung der Gottesknechtslieder

In diesem Bild fasst Berges die komplexen Entstehungs- und Entwicklungsprozesse des Buchs Deuterjesaja – und das gilt genauso für das gesamte Jesajabuch – zusammen. Wie die Skizze der Forschungsgeschichte bereits gezeigt hat, erheben einige Forscher Zweifel daran, ob sich hinter Deuterjesaja wirklich eine individuelle Prophetengestalt verbirgt. Tiemeyer⁷⁹ und Berges⁸⁰ vertreten vehement die Position, dass Jes 40–54/55 das Produkt levitischer Tempelsänger sei. Das Werk sei größtenteils erst in Jerusalem entstanden. Die babylonische Exilssituation sei nicht prägend. Auslegungsnorm sei der komponierte Endtext, die Intention der Tempelsänger. Die Anfrage an diese Position muss nun gestellt werden: Mit welcher Legitimation wird festgesetzt, dass Jes 40–54 von Tempelsängern verfasst worden sei?⁸¹ Genießt deren Denkprojekt mehr Autorität in der Auslegung und im Verstehen der Texte als eine Autorengruppe, die sich – eine konkrete Gestalt vor Augen – Gedanken über Amt und Aufgabe des Knechts JHWHs gemacht hat?

Zudem gibt es bei der Tempelsänger-These Folgendes zu bedenken: Im Buch Deuterjesaja spielt der Tempelkult eine untergeordnete Rolle. Zion ist das Zentrum, aber nicht der Tempel. Das wird im Vergleich zu Ezechiel besonders deutlich.⁸² Die Affinität von Jes 40–55 zur Sprache der Psalmen ist verständlich, wenn Psalmen gängige Gebetsprache waren, in denen die Exilierten ihren Glauben weiterhin ausgedrückt haben. So ist nachvollziehbar, dass Deuterjesaja, Schülerkreise und weitere Redaktoren die Sprachformen der Psalmen aufgegriffen haben. Zudem setzt die Tempelsänger-Theorie voraus, dass diese Tempelsänger auch an einem Tempel tätig gewesen sind. Doch welche Tempelsänger sind das? Meinen Tiemeyer und Berges die Tempelsänger, die während des 2. Tempels in Jerusalem verantwortlich gewesen sind, oder sind es Tempelsänger des 1. Tempels, die mit im Exil in Babylon sind? Tiemeyer lokalisiert das Werk Jes 40–55 ausschließlich in Jerusalem. Das bedeutet, die Tempelsänger, die sie meint, könnten diejenigen sein, die in Jerusalem verblieben waren. Wer aber einen babylonischen Kontext der Grundschrift vermutet, gerät in eine Erklärungsnot: Dann könnten es nur deportierte Tempelsänger sein, die noch am Tempel, der Salomo als Bauherr zugeschrieben wird, Dienst getan haben. Diese begannen im Exil, Texte zu sammeln, um dann nach der Rückkehr nach Jerusalem ein Hoffnungsoratorium zu gestalten. Diese Gruppe müsste bei der Rückkehr nach Jerusalem aber weit über 80 Jahre alt gewesen sein.⁸³ Somit bliebe nur, dass es lose Textsammlungen gab, die noch gegen Ende des Exils verfasst worden sind,

⁷⁸ Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 26–27.

⁷⁹ Vgl. Tiemeyer, Comfort (2011), 205–310.

⁸⁰ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 63 und Jesaja 49–54 HThK (2015), 11 und Berges / Beuken, Jesaja (2016), 142. Ob er zwischen Autor und Redaktor differenziert, ist schwer herauszufinden. Die sprachliche Nähe zu den Psalmen und der Tempelpriester/-sängerschaft erwähnt bereits Hermisson, Einheit (1989), 291.

⁸¹ Zion ist als Heilsort, Freudenbotin in Zeugenfunktion und Herrschersitz des Königs JHWH erwähnt. Zion ist zwar das Zentrum, auch der Endzeit, aber eben nicht explizit der Tempel.

⁸² Vgl. Baltzer, Ezechiel (1971), 42–54.

⁸³ Zwischen der Zerstörung des Tempels 587 und der Wieder-Inbetriebnahme 515 liegen 72 Jahre. Wenn ein Tempelsänger mindestens zwölf Jahre alt gewesen sein musste, um diesen Dienst zu verrichten, wäre dann ein Tempelsänger 515 mindestens 84 Jahre alt. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 11 übernimmt diese These, obwohl er schreibt, dass es eine Spekulation sei.

und dann, als es wieder Tempelsänger in Jerusalem gab, dort ergänzt, bearbeitet und ediert worden sind. Es ist durchaus schwierig, diese Tempelsänger-These ganz zu durchdenken.⁸⁴ Es ist nach wie vor plausibel, als den grundlegenden historischen Hintergrund der Texte Jes 40–55 die Zeit des Übergangs von neubabylonischer zur persischer Herrschaft um das Jahr 539 anzunehmen. Die Wurzeln dieser prophetischen Botschaft liegen in der Endphase des babylonischen Exils und im Zentrum eines politischen Wandels, in Babylon.

Beweisen lässt sich keine These. Der exegetischen Forschung bieten sich zwei Entscheidungsmöglichkeiten: Die erste Möglichkeit lautet, dem Endtext und damit dem Denkprojekt von nicht näher zu bestimmenden Tempelsängern den Vorrang in der Auslegung zu geben. Die zweite Möglichkeit, die in dieser Arbeit gewählt worden ist, besteht darin, Jes 40–55 als Sammlung von verschiedenen Textbausteinen unterschiedlicher Herkunft anzuerkennen, da „eine Komposition ursprüngliche Eigenständigkeit nicht notwendig“⁸⁵ ausschließt. Daher ist es legitim, von einer Textsammlung GKL auszugehen, die von Autoren stammt, die sich Gedanken über Amt und Aufgabe des Knechts JHWHs gemacht haben.

Propheten sind nicht nur Einzelgestalten, sie haben ein prophetisch tätiges Umfeld, Schüler- und Tradentenkreise, andernfalls würden keine Texte existieren. Deuterjesaja steht für eine prophetisch tätige Gruppe, die eine starke Führungsfigur hatte, von deren Geschick höchstwahrscheinlich die GKL handeln. Mit Wellhausen⁸⁶ die Anonymität des Gottesknechts der Lieder als Grund heranzuziehen, dass es keine derartige Führungsgestalt gegeben hat, trifft nicht den Kern der Anonymität. Diese dient dazu, die Aufgabe des Gottesknechts in den Mittelpunkt zu stellen. Der Prophet Deuterjesaja und seine Gruppe haben sich wie Schriftgelehrte wohl auch aktualisierend, kreativ mit Psalmen, Texten aus Protojesaja und eigenen Texten auseinandergesetzt.⁸⁷ Es gibt keinen überzeugenden Beweis dafür, dass das Werden von Jes 40–55 nicht mit einer konkreten prophetischen Figur begonnen hat.⁸⁸ Besonders an der Frage nach der Funktion „Gottesknecht“ wurde kreativ weitergeschrieben, und so reihen sich die Tempelsänger, wenn sie denn für die Gesamtkomposition Jes 40–55 verantwortlich sind, in einen längeren Reflexionsprozess über die Bedeutung der Funktion „Gottesknecht“ ein.

Zweifelsohne war der anonyme Prophet bzw. eine Prophetengruppe, auf die die ältesten Bausteine in Jes 40–55 zurückgehen,⁸⁹ ein Baumeister, der die entscheidenden Verbindungssteine des Großbuchs Jesaja errichtete, damit der Bau, den der historische Jesaja in Jerusalem begonnen hatte, überhaupt während des Exils und auch darüber hinaus weitergehen konnte. Der anonyme Prophet legte das entscheidende Fundament des Buchteils Jes 40–55. Er war wohl zudem ein Baumeister, der andere motivieren konnte, weiter zu bauen und zwar nicht nur an Schriftrollen, sondern an einer Geschichte JHWHs mit seinem Volk und dem ganzen Kosmos. Innerhalb dieser 16 Kapitel sind die vier Texte, die bisher analysiert wurden, als bedeutende Verstrebungen in das Mauerwerk der literarischen Kathedrale eingefügt. Allerdings sind es nicht Verstrebungen, die aus einem Prophetenbuch eine Einheit machen, sondern es sind Verstrebungen, die über dieses

⁸⁴ Vgl. Tiemeyer, Comfort (2011), 79–83. 98 und 106–107 ist der Ansicht, dass auch die Nähe zwischen Jes 44,24–45,8 und dem Text des Kyros-Zylinders nicht für einen babylonischen Kontext von Jes 40–55 spricht.

⁸⁵ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 461.

⁸⁶ Vgl. Wellhausen, Geschichte (1904), 161–162 Anm. 1.

⁸⁷ Vgl. Vermeylen, l'unité (1989), 18.

⁸⁸ Hermisson, Jesaja (1998), 77–79 und Werlitz, Knecht (1997), 32 plädieren weiterhin für eine diachrone Sichtweise.

⁸⁹ Vgl. 7.1.

Bauwerk hinausreichen in die Völkerwelt und nur darauf warten, dass an ihnen diskursiv weitergebaut wird. Der Plan in Jes 40–55 wirkt nicht abgeschlossen oder formvollendet. In Jes 40–55 finden sich Brüche, verschiedene Konzeptionen, verschiedene theologische Akzentsetzungen, es gibt Sinneinheiten und auch bewusste Zusammenhänge intertextueller Bezüge, aber auch Textpassagen, die eindeutig Wachstumsphasen und Redaktionsarbeiten erkennen lassen.⁹⁰

Die Befunderhebung ist noch nicht am Ziel, wenn sie mit plausiblen Argumenten die Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6, 50,4–9 und 53,1–11b je für sich auslegen kann. Die Zusammengehörigkeit als Textsammlung, die möglicherweise auf eine Hand zurückzuführen ist, muss intensiver beschrieben werden. Zudem hat sich bereits gezeigt, dass einige Verse im Anschluss an diese Texteinheiten bewusst zur Integration der Grundschichten der GKL in einen bestehenden Kontext gestaltet worden sind. Lange galt in der Forschung als Konsens, dass die GKL redaktionell mit anderen Textsammlungen verbunden worden sind.⁹¹ Auch wenn Berges diesen Konsens nicht widerlegen kann und will, so setzt er ihn doch als selbstverständlich voraus. Es mag sein, dass es einst eine Sammlung von GKL gegeben hat, die aber in das Gesamtkunstwerk Jes 40–54 eingebaut worden ist. Die Frage, wie das geschehen ist und wozu, interessiert ihn hingegen nicht, sein Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Gesamtkunstwerk, da für ihn alle ehemals eigenständigen Texteinheiten zu eng miteinander verknüpft sind, als dass sie noch getrennt werden könnten.⁹²

In der Auslegung der Grundschichten der GKL bleibt vieles offen, was aber nicht sofort mit der restlichen deuterocesajanischen Botschaft oder anderen Schriften gefüllt werden muss. Erst aus den offenen Fragen der GKL mag die Intention entstanden sein, diese Textsammlung zu kontextualisieren. Dieser weiterführenden Interpretation der GKL innerhalb von Jes 40–55 soll nun skizzenhaft in diesem Kapitel nachgegangen werden.

Als literarischer Kontext wird Jes 40–55 festgelegt, gleichwohl auch in Jes 56–66 Passagen über die Knechte JHWHs zu finden sind. Der Plural weist allerdings bereits darauf hin, dass höchstwahrscheinlich eine andere soziale Entität hinter den Knechten steht. In Jes 40–55 ist der Knecht entweder namenlos oder Israel / Jakob. Diese Relation ist primär zu klären. Berges betont sehr stark die zweite Vershälfte von Jes 54,17 „Dies ist der Erbbesitz der Knechte JHWHs: Ihre Gerechtigkeit kommt von mir, Spruch JHWHs“. Berges zufolge ist dieser Vers das Ende der Komposition Deuterocesajas, während Jes 55 bereits den Übergang zur letzten Bucheinheit darstellt.⁹³ Dabei ist zu beachten, dass die Frage nach der Identität des Knechts auch auf kanonischer Endtextebene unklar bleibt: Nur Israel allein kann es Jes 54,17 zufolge nicht sein, da in diesem Vers der Ehrentitel Knecht nur im Plural vorkommt, was sich in Jes 56–66 fortsetzt. Es gibt also einen Unterschied zwischen Knecht und Knechten.

Im Folgenden geht es um die Darstellung von Zusammenhängen innerhalb der GKL selbst und innerhalb des literarischen Kontextes Deuterocesaja, ausgehend von den GKL. Die Verteilung der Lieder über mehrere Kapitel und der große Abstand zwischen dem 1. und dem 2. GKL weisen allerdings darauf hin, dass höchstwahrscheinlich bereits eine Sammlung von deuterocesajanischen Texten stattgefunden hat, ehe die GKL an den vorliegenden Stellen eingeordnet wurden. Nicht zuletzt spricht für eine Interpolation der

⁹⁰ Hermisson, *Einheit* (1989), 289 warnt davor, Textbezüge herzustellen, die „nie in einer sinntragenden Beziehung gestanden“ haben; das betrifft auch die Endkomposition, die nicht alles harmonisieren kann.

⁹¹ Vgl. Werlitz, *Knecht*, (1997), 30.

⁹² Vgl. Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 37–47 und 60–65.

⁹³ Vgl. Berges, *Trito-Isaiah* (2014), 63–70.

Lieder, dass diese gewisse Zusammenhänge (Texte, die von Kyros / Zion handeln) unterbrechen.⁹⁴ Die GKL sind hingegen einheitliche, klar abgrenzbare Texteinheiten. Diese wurden dem literarkritischen Befund (Punkt 5) zufolge fortgeschrieben und kontextualisiert.⁹⁵ Die Texteinheiten Jes 42,5–9; 49,7.8–12; 50,10.11 und Jes 52,13–15 und 53,11c–53,12 sind die Verbindungsverse der GKL zum Gesamtwerk Jes 40–55.⁹⁶ Diese werden zunächst formkritisch analysiert.

Die Frage, wozu die GKL an die jetzige Position eingefügt wurden, ist schwierig zu klären. Es fallen nach wie vor Brüche und Spannungen auf. Daher stellt sich in den folgenden Darlegungen nicht die Frage, wann und in welcher Reihenfolge die GKL mit welchen Textsammlungen verbunden worden sind, sondern wozu das geschehen ist und wie sich das auf die Gottesknechtsfiguren im Buch Deuterocesaja auswirkt. Bei der Beschreibung der Zusammenhänge der GKL und der Frage nach der Verbindung zu anderen Texten in Jes 40–55 ist es sinnvoll, sich auf die Rolle „Gottesknecht“ zu konzentrieren. Diese Texteinheiten GKL beschäftigen sich ausführlich mit der Frage nach der Funktion der Rolle „Gottesknecht“. Diese Funktion hat der Knecht sogar noch inne, als er auf den ersten Blick in seinem Auftrag scheitert (Jes 53). Um der Frage nach der Inszenierung der Funktionen des Gottesknechts in der Botschaft des Buchs Deuterocesaja nachzugehen, bedarf es einer diachronen Perspektive, die versucht, den Prozess, wie diese Funktionen der Knechtsgestalt diversen Trägern zugeteilt worden sind, nachzuvollziehen.

In Bezug auf die Komposition Deuterocesajas ergeben sich folgende zu bearbeitende Fragestellungen: Wie verändern die redaktionellen Bearbeitungen die GKL, wie werden die GKL dem literarischen Kontext angepasst? In welchem Verhältnis steht die prophetische Autorengruppe zu der literarischen Knechtsgestalt? Wie passen die im 3. und 4. GKL erwähnten Gewalttaten und Leidenserfahrungen zu Deuterocesaja? Denn: Zum erbaulichen, ermutigenden Grundton der Trost- und Heilsbotschaft passen die Anfeindung, die Erfolglosigkeit und das Leid des Gottesknechts nicht. Mit der Beschreibung des Gottesknechts geht ein starker Kontrast einher: Derjenige, der Heil verkündet und verkörpert, wird verfolgt, geächtet, geschlagen, erniedrigt, verstoßen, getötet – Mowinckel nennt das ein „furchtbares Rätsel“⁹⁷, das sich nur in einem weiten literarischen Horizont lichten lässt.

Eine in dieser Arbeit sehr wichtige Frage lautet zudem: Warum thematisiert das 4. GKL nochmals ausführlich die Bewältigung von Schuld, wenn es doch in Jes 40,2; 43,25 und 44,22 heißt, dass die Schuld beglichen und damit vergeben ist?⁹⁸

⁹⁴ Vgl. Mowinckel, *Komposition* (1931), 245–248 und Hermisson, *Abschied* (1984), 216 (zumindest für das 1. GKL). Dieser Zugang und diese Sichtweise widersprechen nicht der These, dass die GKL als wichtiger Teil der Komposition Jes 40–55 zu deuten sind. Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 307 und Werlitz, *Knecht* (1997), 30–32.

⁹⁵ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 290. Bereits Duhm, *Jesaia HK* (1902), XVIII und 280 erwähnt spätere Zusatzdichtungen an die GKL. Dagegen erheben Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 142 Einspruch: Es gibt keinen Hinweis, dass die GKL „Meteoriten [sind], die wie literarische Fremdkörper in den ursprünglichen Kernbestand eingedrungen sind.“ Literarkritische Beobachtungen zur Textabgrenzung werden als Meteoriteneinschlag qualifiziert. Das dient womöglich nur der Plausibilisierung der eigenen Thesen, deren Argumentationsstärke dann allerdings, wenn sie auf derartige Polemik angewiesen ist, ausbaufähig ist.

⁹⁶ Bei aller Priorisierung des Gesamtkunstwerks Deuterocesaja gibt sogar Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 222–223 zu, dass diese Verse – 53,11b–12 schließt er aus – die GKL mit dem literarischen Kontext verknüpfen.

⁹⁷ Mowinckel, *Knecht* (1921), 41.

⁹⁸ Vgl. Elliger, *Deuterocesaja BK* (1978), 23–25, van Oorschot, *Babel* (1993), 11 und Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 103.

7.2.1 Jes 42,5–9: Aufbauanalyse

Die Texteinheit beginnt mit der Botenformel und einer Art Hintergrundschilderung in vier Partizipialsätzen (Jes 42,5). Die auf diese Art und Weise erweiterte Botenspruchformel weckt die Erwartung eines direkten JHWH-Zitats,⁹⁹ doch stattdessen wird zunächst die beständige Schöpfermacht JHWHs hervorgehoben; darunter besonders, dass JHWH den Himmel erschaffen und ausgespannt hat (Jes 42,5b–d).¹⁰⁰ Dem Schöpfungswerk Himmel wird große Aufmerksamkeit geschenkt, desavouiert dieses Werk nämlich die Existenz der babylonischen Gottheiten, deren Wohnstatt der Himmel ist.¹⁰¹ Wenn JHWH, der Gott (הַאֱלֹהִים יְהוָה) – auch das wird betont – den Himmel geschaffen hat, erweist er sich dadurch als mächtiger im Vergleich zu anderen Gottheiten.¹⁰² Wer im Folgenden spricht, ist der souveräne Schöpfergott, der allem Leben verleiht.¹⁰³ Wenn nun dieser machtvolle Schöpfergott jemanden zu einer besonderen Aufgabe beauftragt, hebt das die Bedeutung der Beauftragung und damit auch des Beauftragten.¹⁰⁴

Eine Hintergrundschilderung könnte als eigener Abschnitt gewertet werden, doch braucht eine Redeeinleitung auch die entsprechende Rede. Die mit der Botenformel angekündigte JHWH-Rede beginnt in Vers 6. In Jes 42,6–7 geht es um die konkrete Beauftragung eines direkt angesprochenen „Du’s“, das der Grundschrift zufolge nur der Knecht JHWHs sein kann.¹⁰⁵ Vers 8 ist der zweite Teil der Rede mit einem neuen Inhalt, der auf Vers 5 Bezug nimmt. Jes 42,5 rahmt zusammen mit Jes 42,8 die Szene der Indienstnahme des Knechts (Jes 42,6–7).¹⁰⁶ Jes 42,8 bietet in seiner JHWH-Zentrierung den Auftakt dafür, dass Vers 9 mit einem dezidierten Adressatenwechsel in Jes 42,9d sekundär angefügt worden ist. Jes 42,9 enthält sehr viele Verbindungen zu anderen Texten in Deuterocesaja und greift die Thematik auf, dass JHWH größer und mächtiger ist als die Götzen („Bilder“ Jes 43,3.11.15; 46,9; 48,11). Die Ankündigung, dass das Frühere eingetroffen ist und Neues kommt, das nur vom einzig geschichtsmächtigen Gott JHWH verkündet wird, findet sich z. B. in Jes 41,22; 43,19; 46,10; 48,3.6. Es ist davon auszugehen, dass Jes 42,9 einer anderen Bearbeitungsphase entstammt.¹⁰⁷ Als bewusste Fortschreibung des 1. GKLs kommt demzufolge Abschnitt C (Jes 42,5–8) in Frage.¹⁰⁸

⁹⁹ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 130.

¹⁰⁰ Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 224 sieht hier formale Parallelen zu Hymnen in Deuterocesaja vgl. Jes 43,1.14; 44,2.24; 48,17.

¹⁰¹ Vgl. Albani, Gott (2000), 124–129. 162. 238–242 und 246–249 und Hartenstein, Gott (2013), 203–205. Betont wird auch die Universalität des Schöpfungswirkens. Vgl. Hermisson, Schöpfung (1998), 126.

¹⁰² Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 401. Es geht also nicht nur um die Vollständigkeit der Schöpfung, wie z. B. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 82 vermutet. Vgl. auch Petry, Entgrenzung (2007), 189.

¹⁰³ Besonders deutlich wird das in Jes 42,5e, der Lebensatem ist das göttliche Lebensprinzip, das Gott all seinen Geschöpfen gibt. Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 442.

¹⁰⁴ Vgl. Greßmann, Analyse (1914), 286 und 295 und Waldow, Anlass (1953), 53.

¹⁰⁵ Duhm, Jesaja HK (1892), 287–289 hält Jes 42,5–9 als Werk Deuterocesajas und identifiziert das darin angesprochene „Du“ mit Israel, wie in Jes 41. Auch Kratz, Kyros (1991), 131 und 145 bewertet Jes 42,5–7 anders. Er ist der Auffassung, dass in der Endkomposition in Jes 42,5–7 eindeutig vom Gottesknecht Israel die Rede sein soll, ursprünglich aber sogar von Kyros. Aus Vers 6 müsse allerdings der Ausdruck „Licht von Nationen“ gestrichen werden, um eindeutig einen Text zu generieren, der ursprünglich definitiv von Kyros gehandelt habe.

¹⁰⁶ So sieht es Saebo, Individuellen (1989), 118. Jes 42,6–7 sei das „Kernstück“ und Vers 5 sowie Verse 8–9 dessen Rahmung.

¹⁰⁷ Vgl. Poulsen, God (2014), 92–93. Er weist auf Verbindungen von Jes 42,8–9 zu Jes 41 hin. Dort wird die Macht JHWHs gegenüber den Götzen hervorgehoben. Im Kapitel zur Literarkritik (Punkt 5.1) wurde das bereits thematisiert: Die Schöpfer- und Geschichtsmacht JHWHs, die alle anderen Mächtigen desavouiert, ist in Jes 42,1–4 ein sehr untergeordnetes Thema.

¹⁰⁸ Zur Erläuterung für diese Entscheidung, sich auf Jes 42,5–7 in der Auslegung zu konzentrieren: Erst mit Jes 42,13 beginnt Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 72 und 239 zufolge ein neuer Akt, der

Jes 42,6a eröffnet als x-SK-Satz wohl einen primär performativen Sprechakt.¹⁰⁹ In der textkritischen Analyse (Punkt 4.1) wurde entschieden, in Jes 42,6b–d w^e-PK-Satzformen zu lesen.¹¹⁰ Somit schildert Vers 6 eine explizite Beauftragung des Knechts, der hier direkt angesprochen wird.¹¹¹ Der konkrete Auftrag erfolgt erst in Satz 42,6d, die drei vorangehenden Sätze sind Beistandszusagen. JHWH ruft seinen Knecht, ergreift ihn an der Hand und schaut auf ihn. Diese steigende, parallele Anordnung der Aussagen bewirkt beim Lesen die Einsicht, dass der Knecht direkt von JHWH umfassend für seinen Auftrag qualifiziert wird. Eingesetzt wird er „zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes zu einem Licht von Nationen“ (Jes 42,6d). Der in Jes 42,6 erfolgte Auftrag hat nun aber nichts mehr mit **מְשַׁפֵּט** zu tun und das ist ein markanter Unterschied zu Jes 42,1–4.¹¹² Es ist jedoch nicht davon auszugehen, dass die Identität des Knechts wechselt.¹¹³

Die indeterminierten Konstruktionen **עִם לְבָרִית עִם לְאֹר גּוֹיִם** bedürfen einer ausführlichen Auseinandersetzung, was schon in der Text- und Literarkritik sowie auch in der Formkritik zu Jes 49,6 als drängende Fragestellung zu Tage getreten ist.

7.2.2 Exkurs: „Ein Bund von einem Volk“ – „ein Licht von Nationen“ Jes 42,6–7; 49,6; 49,8–

Eine Interdependenz von Jes 42,6d zu Jes 49,6c und Jes 49,8e ist unbestritten.¹¹⁴ Es wirkt, als wäre Jes 42,6d eine Kombination aus beiden Sätzen, allerdings fällt auch auf, dass Jes 42,7 mit Jes 49,9 vergleichbar ist, während Jes 49,8eI1–2 mit Jes 49,6bIII1–2 in Verbindung steht. Jes 42,6–7 kann nicht unabhängig von Jes 49,6c und Jes 49,8–9 erörtert werden. Somit kann in den folgenden Erörterungen nicht strikt zwischen redaktionskritischen und formkritischen Beobachtungen getrennt werden.¹¹⁵

42,6d	49,6c	49,8e
וְאַתָּנָךְ לְבָרִית עִם לְאֹר גּוֹיִם	וְנִתְתִּיךָ לְאֹר גּוֹיִם	וְאַתָּנָךְ לְבָרִית עִם

andere Themen enthält: Nicht mehr Kyros tritt als Krieger auf, sondern JHWH selbst, der in die Auseinandersetzung mit seinem Knecht Jakob / Israel geht, der aber ab Jes 42,18 nicht mehr als der erwählte, sondern blinde und taube Knecht beschrieben wird. In Jes 42,14 ist die Rede über JHWH in eine Rede von JHWH übergegangen, was ein wichtiges Indiz ist, mit Jes 42,13 eine eindeutige Schnittstelle zu verorten, die nicht mehr zu einer redaktionellen Fortsetzung des 1. GKLs zählt. Jes 42,10–12 ist Teil einer Hymnus-Schicht, die bewusste redaktionelle Verbindungen herstellt. Vgl. Mettinger, Farewell (1983), 13–14. 18–28 und 32–34.

¹⁰⁹ Von einer eindeutigen Funktionsbestimmung spricht Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 83. Vgl. Wagner, Sprechakte (1997), 93. 98–100. 110 und 115 und Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 78–79.

¹¹⁰ Das gilt analog zu Jes 49,8e. Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 506. Anders sieht es beispielsweise Stamm, Berit (1971), 510.

¹¹¹ Die Art und Weise der Beauftragung verweist auf viele andere Textpassagen in Deuterjesaja, in der in ähnlicher Weise Israel (Jes 43,1.7; 44,2.21; 41,9–10.13) oder Kyros gerufen (Jes 41,2.25; 45,3–4; 46,11; 48,15), bei der Hand ergriffen (Jes 45,1.13) oder in Gerechtigkeit gerufen wird (Jes 45,8). Vgl. Kessler, Kyros (2009), 148 und Poulsen, God (2014), 108–109.

¹¹² Vgl. Werlitz, Knecht (1997), 34.

¹¹³ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 84 ist der Auffassung, dass nun Israel der Knecht sei und Israel zu den Nationen geschickt werde. Diese Sendung zu den Nationen verbinde die redaktionelle Fortschreibung mit anderen Traditionsstücken aus Deuterjesaja. Doch eine explizite Hinwendung zu den Nationen findet sich eher in der Grundschrift des 1. und 2. GKLs als in anderen Texten Deuterjesajas.

¹¹⁴ Vgl. z. B. Poulsen, God (2014), 115.

¹¹⁵ Vgl. dazu auch Laato, Servant (1992), 84–87. Allerdings kann ihm darin nicht zugestimmt werden, dass es das Ziel sei, dass JHWH den Bund mit allen Nationen möchte. Darauf deutet nichts hin.

וְאֶתְנֶה לְבְרִית עִם לְאוּר גוֹיִם	42,6d	und ich setze dich (ein) zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes zu ei- nem Licht von Nationen,
לְפָקַח עֵינַיִם עֲוֵרוֹת	42,7vI	um zu öffnen blinde Augen,
לְהוֹצִיא מִמִּסְגַּר אֲסִיר	42,7vI2	um herauszuführen aus dem Gefäng- nis Gefangene
מִבַּיִת כְּלָא יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ	42,7vI3	aus dem Kerker Sitzende in Finster- nis.
נָקַל	49,6b	Zu unbedeutend / leicht ist es,
מִהְיוֹתִי לְךָ לִי עֶבֶד	49,6bI	dich für mich zum Knecht zu ha- ben,
לְהַקִּים אֶת-שְׁבֹטֵי יַעֲקֹב	49,6bII1	um aufzurichten die Stämme Ja- kobs,
וּנְצוּרֵי יִשְׂרָאֵל לְהָשִׁיב	49,6bII2	und die Bewahrten Israels zurück- zubringen.
וּנְתַתִּיךָ לְאוּר גוֹיִם	49,6c	Und ich setze dich (ein) zu einem Licht von Nationen,
לְהִיּוֹת יְשׁוּעָתִי עַד-קֶצֶה הָאָרֶץ ס	49,6cI	damit reichen werde mein Heil bis zum Ende der Erde.
וְאֶתְנֶה לְבְרִית עִם	49,8e	und ich setze dich (ein) zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes,
לְהַקִּים אֶרֶץ	49,8eI1	um Land aufzurichten,
לְהַנְחִיל נְחָלוֹת שְׁמֹמֹת	49,8eI2	um verwüsteten Erbesitz zu ver- teilen,
לְאֹמְרֵי לְאִסּוּרִים	49,9vI	um zu sagen den Gefangenen:
צֵאוּ	49,9a	Kommt heraus!
לְאִשְׁרֵי בַחֹשֶׁךְ	49,9b	Zu denen in Finsternis:
הַגִּלוּ	49,9c	Zeigt euch!

Jes 42,5–9 setzt definitiv die Existenz des 1. und 2. GKLs voraus.¹¹⁶ Bedeutend sind diese Constructusverbindungen nicht allein in der berühmten Diskussion, ob sich hinter der literarischen Knechtsfigur ein Individuum oder eine Gruppe verbirgt, sondern auch weil sie über die Funktion „Gottesknecht“ in Jes 40–55 Aufschluss geben. Zudem zeigen sie eine interessante Entwicklung bezüglich der Bestimmung und der Reichweite des Knechtsauftrags.

Jes 49,6c ist Teil der Grundschicht und betont nachdrücklich die universale Ausrichtung des Knechtsauftrags, wie sie bereits im 1. GKL präsentiert wird. Dass diese Bestimmung zu „Licht von Nationen“ in der Fortschreibung des 2. GKLs nicht mehr vorkommt,

¹¹⁶ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 134 und Albertz, Exilszeit (2001), 294.

verwundert nicht, es wäre eine offensichtliche Dopplung. Vielmehr ist zu beobachten, dass in einer späteren Bearbeitung der Fokus verstärkt auf Israel gelegt wird und damit der universalistische Ansatz relativiert wird. Die Redaktion lässt in Jes 49,8 „Licht von Nationen“ vermutlich bewusst weg. Obwohl in Jes 49,8eI1–2 im Gegensatz zu Jes 49,6bIII1–2 Israel und Jakob nicht erwähnt werden, ist doch der Ausdruck נְחֻלּוֹת שְׂמִמּוֹת „verwüsteter Erbbesitz“ eindeutig auf das ehemalige Staatsgebiet Judas zu beziehen.¹¹⁷ Die Wiederaufnahme von לְהִקְיִם „um aufzurichten“ in Jes 49,8eI1 aus Jes 49,6bIII1 lässt keinen Zweifel, dass es um die Aufrichtung des Landes Juda gehen soll.¹¹⁸ In Jes 49,8 musste weder „Israel“ noch „Licht von Nationen“ ergänzt werden, wohl aber in Jes 42,6–7, da Jes 42,6–7 auch andere Nationen, die durch die babylonische Herrschaft gefangen und unterdrückt waren, miteinbeziehen könnte.

Daraus folgt, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit עַם „Volk“ in Jes 42,6d wie auch in Jes 49,8e nicht „Menschheit“ bedeutet,¹¹⁹ sondern für das Volk Israel im Gegensatz zu den Fremdvölkern / Nationen (גּוֹיִם) verwendet wird.¹²⁰ Das exklusive Bundesverhältnis (בְּרִית) zwischen JHWH und Israel bleibt unverändert.¹²¹

Der Befreiungsaspekt führt zu einem Verdacht, der in der literarkritischen Analyse bereits genannt worden ist, dass sich die Aussagen aus Jes 42,6–7 wie auch Jes 49,8–9c ursprünglich möglicherweise auf Kyros bezogen (vgl. Jes 45,1 und teils auch Jes 41,2).¹²² Möglicherweise beabsichtigen Redaktoren, eine enge Verbindung zwischen der Knechtsfigur

¹¹⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 328. Das gilt für Jes 49,8eI1 nicht automatisch. אָרֶץ „Land“ kommt dort indeterminiert vor und könnte auch die ganze Erde bedeuten. Vgl. Goldingay / Payne, Isaiah (2014), 174. Allerdings ist der Parallelbegriff zu „Land“ in Jes 49,8 „Erbbesitz“, und das spricht nicht für die Aufrichtung der ganzen Erde.

¹¹⁸ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 48 zufolge kann der Ausdruck „um aufzurichten“ möglicherweise zur Rückkehr aus der Diaspora motivieren: Es wäre schon etwas aufgerichtet, Erbbesitz wäre dort zur erneuten Übernahme vorbereitet. Den klaren Bezug von Jes 49,8–9 auf Israel erwähnt ebenso Kratz, Kyros (1991), 137–138. Eine weitere „Präzisierung“ wie Berges sie vornimmt, ist noch nicht nötig. Israel soll wieder Land erhalten, wer konkret dieses Israel ist, kann nur spekulativ und relational ermittelt werden.

¹¹⁹ Vgl. Poulsen, God (2014), 110–111 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 47. Für Menschheit aber entscheiden sich beispielsweise Marti, Jesaja KHC (1900), 287–288, Volz, Jesaja II (1932), 155, Staerk, Erwählungsglauben (1937), 13. Lindblom, Servant Songs (1951), 21. Wenn der Verfasser mit עַם Israel hätte meinen wollen, hätte er den Ausdruck determinieren müssen. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 83, sowie auch Kratz, Kyros (1991), 131 und Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 212. Somit übersetzt Seitz, Isaiah (2001), 364 sogar „covenant to the nations“. Hanson, Isaiah (1995), 47 bleibt noch gemäßigt. Er ist der Auffassung, dass die Nationen in die Bundesbeziehung mit hineingenommen werden. Stamm, Berit (1971) 517–520 sammelte die Auslegungsergebnisse bis zum Jahr 1970, die sich entweder für „Israel“ oder „Menschheit“ entschieden haben. Duhm, Buch Jesaja HK (1892), 289 ist der Ansicht, dass Jes 42,6–7 nur Israel und keinesfalls andere Nationen meinen kann.

¹²⁰ Vgl. zur Differenz „Israel“ und „Nationen“ Baltzer, Biographie (1975), 172.

¹²¹ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 50 und 232: Der theologische Zentralbegriff „Bund“ beziehe sich nie auf Menschheit. Von „privilegierten Konnotationen“ sprechen Lohfink / Zenger, Gott (1994), 24. Marti, Jesaja KHC (1900), 288–289 fügt an, dass dieses Bundesverhältnis auch durch das Exil nicht zerstört war. Der Bundesbegriff beinhaltet in Bezug auf Israel weiterhin die religiöse Sonderstellung Israels. Vgl. Lauha, Bund (1977), 259.

¹²² Vgl. Laato, Servant (1992), 21–25 mutmaßt, dass die engen Verbindungen zwischen den GKL und den Kyrostexten auch von einer gemeinsamen Tradition stammen könnten, z. B. aus akkadischen Königstexten zur Proklamation eines Königs, da man möglicherweise ein neues exilisches jüdisches messianisch-königliches Programm starten wollte. Wenn JHWH als König herrschen soll (Jes 43,15; 44,6 und 52,7) und ein fremder König als Messias (Jes 45,1) bezeichnet wird, ist dieses Programm allerdings keine Hauptintention in Deuterocesaja. Als Argumentation für die Identifizierung des „Du“ in Jes 42,5–7 mit Kyros dienen Laato, Servant (1992), 34 die terminologischen und stilistische Verknüpfungen mit Kyros-Texten: Jes 41,1–5.8–16; 42,5–9; 43,1–7.8–13; 44,1–5.21–22.24–28; 45,1–7; 46,3–7; 48,7–16; 48,20–21; 49,7.8–13; 51,4–8. Allerdings ist zu beachten, dass Kyros nie Knecht, sondern „nur“ Messias und Hirte genannt wird. Vgl. z. B. Kratz, Kyros (1991), 184.

und dem persischen König, wie er in anderen Texten in Deuterjesaja geschildert wird, herzustellen.¹²³ Sei es, um den Knecht JHWHs als gewaltlose Alternative in der Durchsetzung des göttlichen Heilsplans zum militärisch starken Kyros zu inszenieren,¹²⁴ oder sei es, um etwas Glanz vom Knecht JHWHs auf Kyros zu übertragen. Sollte eventuell die ganze persische Herrschaft noch stärker als Instrument JHWHs gewürdigt werden?¹²⁵ Die zweite Alternative erscheint unwahrscheinlicher, da ein fremder Herrscher wohl eher nicht mit dem Begriff „Bund“ in Verbindung gebracht wird, sofern er nicht der mächtigere, andere auf Loyalität verpflichtende Partner des Bundesvertrags ist.¹²⁶ Die praktische Aufgabe, Gefangene zu befreien,¹²⁷ kann sich durchaus auf Kyros bezogen haben.¹²⁸ Die politischen Veränderungen seit der Eroberung der medischen Hauptstadt Ekbatana 549 v. Chr., gaben den Anstoß für die deuterjesajanische Prophetie. Sie setzte große Hoffnungen auf Kyros. Zum ersten Mal wurde ein ausländischer Herrscher nicht als Unheilswerkzeug, sondern als Heilswerkzeug JHWHs verkündet.¹²⁹ Doch diese Hoffnungen waren nach der kampflosen Einnahme Babylons hinfällig.¹³⁰ Kyros – und damit auch der Prophet – hatten enttäuscht, da die Herrschaft JHWHs nicht so angebrochen ist wie erwartet.¹³¹ Kyros schreibt seinen Sieg sogar Marduk zu (Kyros-Zylinder).¹³² Möglicherweise erkennen auch die Exilierten nicht im Erfolg des Persers die Handschrift JHWHs. Genau das disqualifiziert Kyros, mit dem Knecht gleichgesetzt zu werden. Nur der Gottesknecht ist in der Lage, dafür zu sorgen, dass JHWHs Rechtsordnung und Heil bis zu den Enden der Erde reicht (Jes 421,1d.4c; 49,6c).¹³³ Der Knecht ist enger Vertrauter JHWHs, der nicht nur politisch, sondern auch theologisch agieren muss,¹³⁴ der vor allem

¹²³ Die Eroberungen des persischen Königs blieben nicht nur auf Babylon beschränkt. Für viele Nationen änderte sich die politische Lage. Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 142–143. Das berücksichtigt aber auch schon die Grundschrift des 1. GKLs nicht nur deren redaktionelle Bearbeitung.

¹²⁴ So Irsigler, *Weg* (1998), besonders 9–16 und Gott (2017), 75.

¹²⁵ Vgl. vor allem Kratz, *Kyros* (1991), 128–147. 175–191.

¹²⁶ Eine Deutung als „Bundesmittler“ lehnt Volz, *Jesaja II* (1932), 156 ab. Der Knecht verkörpere eher eine theologische Verheißung, z. B. Heilsordnung und Rechtsordnung.

¹²⁷ Dass es um die Befreiung aus einer rechtlosen und entwürdigenden Situation geht, macht insbesondere Baltzer, *Biographie* (1975), 172–173 deutlich.

¹²⁸ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 140–143.

¹²⁹ Dieses ungewöhnliche Phänomen und die besondere Würdigung von Kyros erwähnen auch Berges, *Jesaja* (1998), 326 und Kim, *Ambiguity* (2003), 78. Protojesaja zeichnet sich dadurch aus, dass gerade die neuassyrischen Truppen als Strafwerkzeug interpretiert worden sind. Vgl. z. B. Donner, *Israel* (1964), 171. Vgl. auch Weber, *Judentum*, 1142.

¹³⁰ Vgl. Eissfeldt, *Einleitung* (1934), 378.

¹³¹ Vgl. Berges, *Jesaja* (1998), 335.

¹³² Die Übersetzung des Zylinders, Borger, *TUAT I* (1985), 408–410. Vgl. teils Koch, *Monotheismus* (2007), 295–296. Er wagt allerdings noch nicht den Schritt, dass aufgrund des nicht eingetretenen Heils die Gemeinde auch vom Propheten enttäuscht ist.

¹³³ Kyros war aus seiner Sicht nicht erfolglos, der Knecht hingegen auf den ersten Blick schon (Jes 53). Vgl. Irsigler, *Weg* (1998), 6–19 und Kessler, *Kyros* (2009), 148–149. Die Gewaltlosigkeit des Knechts ist Jes 53,7 zufolge nicht dazu da, um den Knecht als Antitypos zu Kyros, der bei seinen Militärzügen durchaus gewaltsam vorgegangen ist, zu stilisieren, sondern um die Schuldlosigkeit des Knechts herauszustellen. Haag, *Botschaft* (1983), 206 urteilt, dass sich der Knecht der Machtinstrumente weltlicher Herrscher nicht bedienen darf und daher gewaltlos bleiben muss, wie es in seinem Auftrag Jes 42,3 zufolge grundgelegt ist.

¹³⁴ Duhm, *Theologie* (1875), 284–286 hält es in Anbetracht der Würde JHWHs und seines Volkes für unpassend, wenn es zu einer gewaltsamen Rettung allein durch die Hand von Kyros kommen würde. Daher braucht es den Gottesknecht. Der Knecht ist Verkündiger und Überbringer der göttlichen Rechtsordnung, Kyros nicht. Vgl. Sellin, *Lösung* (1937), 186 und 200. Für einen erheblichen Unterschied zwischen Kyros und dem Propheten Deuterjesaja, der für ihn der Knecht ist, spricht sich Mowinkel, *He* (1959), 254 aus. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 347 äußert sich beim Vergleich von Kyros und Knecht ganz diplomatisch: JHWH wird sich in seiner Größe sicher nicht nur eines Werkzeuges bei der Durchsetzung seines Heilsplans bedienen.

die Einsicht in den göttlichen Heilsplan fördern soll.¹³⁵ Die Einsetzung zu einem „Bund(eszeichen) eines Volkes“ ist somit wahrscheinlich das Produkt einer redaktionellen Fortsetzung, die Elemente eines Kyros-Orakels bzw. Kyros-Textes aufgreift.¹³⁶ Redaktoren ließen sich von ehemaligen Kyros-Texten inspirieren und haben die GKL bewusst nicht als Kyros-Texte fortgeschrieben: Das bedeutet, dass die Verantwortlichen der Fortschreibungen des 1. und 2. GKLs keine neue Knechtsgestalt thematisieren, sondern dass die in den JHWH-Reden direkt angesprochene Person weiterhin der namenlose Gottesknecht ist.¹³⁷ Irsiglers Ansicht, dass die Fortschreibungen der ersten beiden GKL schon eine kritische Haltung zu Kyros einnehmen, ist zuzustimmen.¹³⁸ Diese Beobachtungen führen zum Zwischenergebnis, dass Kyros-Texte bei den Fortschreibungen des 1. und 2. GKLs verwendet worden sind, aber mit einer eigenen Akzentsetzung verändert worden sind. Ob diese beiden Fortschreibungen auf dieselbe Hand zurückzuführen sind, ist noch zu prüfen.

Kratz und Steck differenzieren redaktionsgeschichtlich zwischen Jes 42,5–9 und 49,8–10, sie ordnen Jes 49,8–10 einer anderen Redaktionsgruppe zu, die als Knecht JHWHs den heimkehrwilligen Teil der Gola-Gemeinde versteht.¹³⁹ Es wird sich zeigen, dass ihr Identifizierungsvorschlag des Knechts fragwürdig bleibt, mit der Zuweisung auf unterschiedliche Redaktionen haben sie allerdings eine nachvollziehbare Konklusion gezogen.¹⁴⁰

Ausgangspunkt sind zunächst Zusammenhänge der Grundschichten beider Lieder: Der Knecht soll die Rechtsordnung JHWHs zu allen Völkern hinaustragen (**מְשַׁפֵּט לְגוֹיִם וְנִתְתֶיךָ לְאוֹר**) (**וְנִתְתֶיךָ לְאוֹר** Jes 42,1d). So wird er dann von JHWH als „Licht von Nationen“ (**וְנִתְתֶיךָ לְאוֹר** Jes 49,6c) eingesetzt, damit JHWHs Heil universell gilt (Jes 49,6c1). JHWHs Rechtsordnung soll überall wirken, alle Nationen einschließen. Der Knecht scheint in der Tat eine „Inklusivgestalt“¹⁴¹ zu sein.¹⁴²

Die älteste Bestimmung des Knechts ist in Jes 49,6c die Einsetzung als „Licht von Nationen“.¹⁴³ Jünger sind somit Jes 42,6 und 49,8, deren Verhältnis redaktionskritischen Studien zufolge stärker interessiert. Steck versucht eine Aufschlüsselung, wie diese kurzen Sätze Jes 42,6d und Jes 49,8e gemäß seines redaktionskritischen Modells zu verstehen seien, bzw. was in beiden Sätzen je unter „Volk“ **עַם** zu verstehen sei. Er kommt zum Ergebnis, dass in Jes 42,6 ein persischer Regent von JHWH eingesetzt ist als „Bund der

¹³⁵ Kessler, Kyros (2009), 149 bezieht die Aufgabe des Knechts stärker auf Israel, aber meint darunter vor allem auch die innere Vorbereitung, sich auf die Befreiung durch JHWH einzustellen.

¹³⁶ Vgl. Kratz, Kyros (1991) 134–139. In Jes 49,8–12 hält Kratz das allerdings nicht mehr für möglich, da der Knecht dort für ihn per se Israel ist und ursprünglich wohl kein Kyros-Text dahinter steht. Werlitz, Redaktion (1999), 320 urteilt, dass hinter Jes 42,5–9 und 49,7–12 ursprünglich doch einst selbstständige Texte standen. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 339 ist gegen eine derartige redaktionelle Differenzierung. Die beiden redaktionellen Fortschreibungen der ersten zwei GKL gehen ihm zufolge auf eine Hand zurück, wobei der Redaktor in Jes 49,8–12 kreativer war, während er sich in Jes 42,5–9 stark an einen ihm vorliegenden Kyros-Text anlehnte.

¹³⁷ Vgl. teils schon Eissfeldt, Einleitung (1934), 376–378.

¹³⁸ Vgl. Irsigler, Gott (2017), 75.

¹³⁹ Vgl. Steck, Gottesknecht (1993), 121.

¹⁴⁰ Anders Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 339.

¹⁴¹ Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 357.

¹⁴² Eine Heilsmittlergestalt vermutet Mowinkel, Knecht (1921), 28–32: JHWH macht seinen Knecht und Propheten zu einem neuen Bund, zu einem Bundesmittler zwischen Israel und der Welt. Die konkrete Zusage des Bundes wird auch erläutert: die Befreiung aus Gefangenschaft und die Restitution des Landes. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 84.

¹⁴³ Anders Kaiser, Knecht (1959), 35. Er folgert aus der Reihenfolge „Bund(eszeichen) eines Volkes“ vor „Licht von Nationen“ in Jes 42,6, dass damit auch eine zeitliche Abfolge ausgedrückt sei: Zuerst solle ein Teil Israels die Bundesbeziehung zwischen JHWH und seinem Volk wiederherstellen, ehe dann mutmaßlich ganz Israel zum Licht von Nationen werden könne.

Menschheit“. Da diese Aussage eine Art Synonym zu „Licht von Nationen“ bilde, müsse der persische König Heilszeichen für alle Menschen sein. Damit drücke eine propersische Redaktion des 1. GKLs aus, dass die persische Weltherrschaft Zeichen des Heils der ganzen Weltbevölkerung sei.¹⁴⁴

Für Jes 49,8–12 schlägt Steck in Anlehnung an das redaktionskritische Modell seines Schülers Kratz vor, diese Einheit nochmals zu unterteilen: In Jes 49,8–9c und Jes 49,9d–12, da ab Jes 49,9d eher von den Befreiten, die noch unterwegs sind, erzählt wird, während vorher der Knecht die Gefangenen direkt aufgerufen hat, herauszukommen und sich aus der Finsternis heraus zu begeben und zu zeigen (Jes 49,9a–c). Der Teil Jes 49,8–9c gehe auf eine Redaktion zurück, die – enttäuscht von der persischen Regierung – jemand anderen gesucht hat, der die Funktion, „Bund(eszeichen) eines Volkes“ zu sein, übernehmen könne. Für Kratz und Steck kommen nur die Heimkehrer in Frage, die sich von der Botschaft des Propheten Deuterjesaja bewegen ließen, Babylon zu verlassen und nach Jerusalem zurückzukehren. Die Heimkehrer klassifizieren sich als Knecht JHWHs und fühlen sich von JHWH eingesetzt zu einem „Bund(eszeichen) eines Volkes“, um Land aufzurichten und verwüsteten Erbesitz zu verteilen und darüber hinaus Gefangene aufzurufen, endlich zu kommen (Jes 49,8–9). Steck und Kratz werten das als Indiz, dass die Heimkehrgruppe ihre Funktion als Knecht JHWHs und „Bund(eszeichen) eines Volkes“ darin definiert, Gesamtisrael aus der Diaspora aufzurufen, heimzukehren. „Bund(eszeichen) eines Volkes“ bedeutet in Jes 49,8 dann: Bestimmung der zurückgekehrten Gola zum Bund(eszeichen) für das Gesamtvolk, das zerstreut ist.¹⁴⁵

Zusammengefasst und vereinfacht sieht das Ergebnis von Steck dann so aus:

Jes 49,6	Knecht = proph. Individuum	→ Licht von Nationen
Jes 42,6	Knecht = Kyros	→ Bund der Menschheit Licht von Nationen
Jes 49,8	Knecht = heimgekehrte Gola	→ Bund von Gesamtisrael

Verschiedene Fortschreibungen, verschiedene, zeitgeschichtlich bedingte Veränderungen der Knechtsidentitäten ziehen gemäß dieser redaktionskritischen Konzeption auch unterschiedliche Auffassungen nach sich, was es bedeutet, „Bund(eszeichen) eines Volkes“ zu sein. Bei „Licht von Nationen“ besteht diese Uneinigkeit nicht. Hier versteht fast jeder darunter, dass die Knechtsfigur eingesetzt wird, um ein Zeichen des Heils für alle Nationen zu sein.¹⁴⁶ Im Duktus von Kratz und Steck bedeutet das nun, dass sich die ursprüngliche universale Aufgabe des Knechts JHWHs verengt hat. Ein späteres Verständnis der GKL und der Funktion des Knechts geht davon aus, dass die Aufgabe des Knechts, in diesem Fall die Heimkehrer, nur noch darin besteht, das eigene Volk aus der Diaspora heim zu holen.

Problematisch ist an dieser hier zugegebenermaßen sehr verkürzt vorgestellten redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion, dass maßgeblich die Knechtsidentität darüber entscheidet, wie die Constructus-Verbindung $\text{וְאֶתְנַדָּה לְבְרִית עִם}$ zu verstehen ist. Die Identität des Gottesknechts ist allerdings die kontrovers diskutierte Frage in der GKL-Auslegung.¹⁴⁷ Das ist die Schwäche am Vorschlag von Steck und Kratz. Redaktionskritische Abhängigkeiten zu erörtern entbindet nicht von der Pflicht, sich den indeterminierten

¹⁴⁴ Vgl. Steck, Gottesknecht (1993), 122.

¹⁴⁵ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 137–140 und Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 161–164 und Gottesknecht (1993), 123.

¹⁴⁶ Interessant ist zudem der Bezug zu Jes 51,4, denn dort kommt „Licht von Nationen“ auch vor. Vgl. für den Zusammenhang und eine mögliche redaktionelle Komposition Kratz, Kyros (1991), 132.

¹⁴⁷ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 460.

Constructus-Verbindungen von Jes 42,6d; 49,6c und 49,8e zu widmen, da diese Aussagen eindeutig die Funktion der Knechtsgestalt benennen und präzisieren.¹⁴⁸ Denn unabhängig davon, wer der Knecht JHWHs ist, seine Funktion lautet, „Licht von Nationen“ und „Bund(eszeichen) eines Volkes“ zu sein.¹⁴⁹

Jüngst hat sich bezüglich der Phrase **וְאֶתְנַדֶּה לְבְרִית עָם** „Bund(eszeichen) eines Volkes“ zunächst rein literaturwissenschaftlich Hieke geäußert.¹⁵⁰ Er schlägt vor, diese indetermierte Konstruktion in Kombination mit dem Verb **נָתַן**, mit Objektsuffix und der Präposition **לְ** als „genitive of effect“ aufzufassen. Es geht also um „einen Bund, der ein Volk bewirkt“.¹⁵¹ Dabei ist ihm wichtig, dass der Terminus „Bund“ die einzigartige Zusage und Selbstverpflichtung JHWHs ist,¹⁵² die Israel erst zum besonderen Volk werden lässt.¹⁵³ Für Hieke passt das zum exilischen und nachexilischen Hintergrund der GKL und Deuterojesajas, da sich weder die Deportierten noch die Daheimgebliebenen als das erwählte Volk JHWHs begreifen und an diesem Selbstverständnis zweifeln.¹⁵⁴ Die Zusage JHWHs hingegen lässt den Knecht, für Hieke eher das Volk Israel, wieder zu seinem Bund, der ein Volk bewirkt und konstituiert, werden.¹⁵⁵ Israel soll sich wieder bewusst werden, dass es erwähltes Bundesvolk ist.

So grammatikalisch gut durchdacht und innovativ dieser Übersetzungsvorschlag klingt, bleiben doch Fragen offen. Auch Hieke muss stillschweigend wohl davon ausgehen, dass der Knecht, also ihm zufolge Israel, nur ein Zeichen dieses Bundes ist. Israel müsse Dreifaches bewirken: Das Vertrauen auf die Gültigkeit der Bundeszusage und in die Treue dieses Bundesversprechens JHWHs, aus dem dann ein gefestigtes JHWH-Volk entsteht, das dann wiederum nach Jes 49,6c und 42,6d erst zu einem „Licht von Nationen“ werden kann, das heißt zu einem konkreten Zeichen des Heilsversprechens JHWHs für alle.¹⁵⁶

Es kann nicht ignoriert werden, dass der grundsätzliche Knechtsauftrag „Licht von Nationen“ Israel gar nicht im Blick hat, sondern universal ausgerichtet ist und älter ist als die Deklaration des Knechts zum Bund(eszeichen), das ein Volk konstituiert. Hieke schließt sich in Bezug auf Jes 49,5–6 Lohfink an und urteilt, dass das Subjekt der Infinitivkonstruktionen in Jes 49,5aI.b.6bI.6bII1–2 nur JHWH sein könne. Das müsste dann in Jes

¹⁴⁸ Nur wenige beachten die Indetermination, Duhm, *Theologie* (1875), 292 in seinem älteren Werk schon.

¹⁴⁹ Jes 60–62 zeigen eine berühmte Weiterentwicklung: Zion soll Licht von Nationen sein. Die bewussten multiplen und offenen Identifikationsangebote fordern heraus, weiterzudenken, wer diese Funktion „Licht von Nationen“ ausüben kann. Vgl. Schmid, *Herrschererwartungen* (2002), 198.

¹⁵⁰ Vgl. Hieke, *Bund* (2016), 161–168.

¹⁵¹ In eine ähnliche Richtung geht bereits Baltzer, *Deutero-Jesaja KAT* (1999), 179, der die zwei Constructus-Verbindungen folgendermaßen verstehen und deuten möchte: Der Knecht hat die Aufgabe, den Nationen Licht und dem Volk den Bund zu bringen. Die Indetermination lässt er hingegen außen vor.

¹⁵² Zur grundsätzlichen Bedeutungsdimension des Begriffs **בְּרִית** vgl. vor allem Kutsch, *Verheißung* (1972) und Stamm, *Berit* (1971), 512–516. Vgl. auch Haag, *Bund* (1977), 11. Der Übersetzungsvorschlag „clearing / emancipation“ aufgrund außerbiblischer Befunde und der Herleitung des Verbs **בָּרַר** kann nicht nachvollzogen werden. Vgl. Hillers, *Emancipation* (1978), 175–182.

¹⁵³ Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 145–147 schlagen vor, dass Israel in Jes 42,6–7 der Knecht ist und daher eindeutig die Phrase **וְאֶתְנַדֶּה לְבְרִית עָם** als „Bundesvolk“ zu übersetzen sei.

¹⁵⁴ Vgl. Duhm, *Jesaja HK* (1892), 288–289 und Stamm, *Berit* (1971), 512.

¹⁵⁵ Brueggemann, *Isaiah* (1998), 113 äußert sich auch in diese Richtung: Der Knecht als Bund soll vor allem die Perspektive einer neuen Zukunft für Israel eröffnen. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 62–63 verortet diesen Gedanken, dass die Exilierten wieder zu einem Volk werden sollen, in Jes 53,5c.d: JHWH nur kann heilen und Schalom herstellen, damit Israel sich wieder als Volk versteht.

¹⁵⁶ Vgl. insbesondere Hieke, *Bund* (2016), 167. Ansatzweise vertritt Kaiser, *Knecht* (1959), 35 bereits diese These.

49,8eI1.8eI2.9vI.9b wie für Jes 42,7 aber auch gelten und das tut es nicht.¹⁵⁷ Stattdessen ist in Jes 49,8–9 und vor allem 42,7 davon auszugehen, dass der direkt angesprochene Knecht „zu einem Bund(eszeichen) eines Volkes“ eingesetzt wird. In dieser Beauftragung richtet er das Land auf, verteilt den Erbbesitz und adressiert eine befreiende Botschaft an die Gefangenen und die in Finsternis Weilenden. JHWH ist der Handelnde nur durch das Bilden des Knechts im Mutterleib (Jes 49,5aR)¹⁵⁸ und beim Verb **נָתַן** (Jes 42,6c; 49,6c.8e), alles andere sind Folgen dieses Handelns, betont durch die finalen / konsekutiven Infinitivkonstruktionen. Es handelt JHWH durch den Knecht, aber eben nicht ohne den Knecht. Die auffällige Betonung des enklitischen Personalpronomens in der 3. P. Sg. in den Sätzen Jes 49,5aR.5aRI.5b spricht dafür, dass der Knecht der Handelnde ist, der für und auf JHWH hin tätig ist. Damit bleibt die inhaltliche Spannung bestehen: Wenn Israel der Knecht ist, kann es doch keine Aufgabe an Israel vollbringen. Der Knecht Israel, der eingesetzt wird als Bundeszeichen, das dann Israel wieder zum erwählten Bundesvolk werden lässt, birgt in sich logische Schwierigkeiten. Diese können nur gelöst werden, wenn das Israel als Knecht nicht Gesamtisrael ist: Der Knecht muss entweder eine Teilgruppe aus Israel oder eine Einzelperson sein.¹⁵⁹

Älter und unumstrittener ist der Terminus „Licht von Nationen“, in Jes 49,6c, den Jes 42,6 aufnimmt.¹⁶⁰ Licht ist in Deuterosejesaja eine zentrale Heilsmetapher und steht auch für die Einhaltung einer gerechten Rechtsordnung.¹⁶¹ Das wird im Finalsatz in Jes 49,6 deutlich: Die Bestimmung des Knechts, „Licht von Nationen“ zu sein, dient einem Zweck: Dieser ist Jes 49,6 zufolge, dass JHWHs Heil bis ans Ende der Erde reicht. Selbstverständlich ist, dass der Knecht nicht selbst Heil ist, sondern Heilszeichen, an dessen Wirken die Nationen wahrnehmen, dass JHWH ihnen Heil schenkt. Durch seine Tätigkeit als Knecht JHWHs macht er göttliches Heil allen Menschen zugänglich. Letztlich bezeugen die Sätze Jes 53,5c.d, dass der Knecht sogar in seinem Leiden Heildienst vollbringt.¹⁶²

Der Satz **וְנִתְּתִיךָ לְאוֹר גּוֹיִם** Jes 49,6c ist eine Konstruktion, die in Jes 42,6d ganz ähnlich vorkommt, nur steht das finite Verb dort in der Präfixkonjugation. Das erscheint vernachlässigbar, da die vergleichbaren Konstruktionen in 1 Kön 8,50 mit der we-SK-Satzform und Dan 1,9 das finite Verb (**נָתַן**) im Erzähltempus wa-PK stehen. Doch genau im Vergleich mit 1 Kön 8,50 – „Erbarmen finden lassen“ – und Dan 1,9 – „Gnade und Erbarmen finden lassen“, wird deutlich, dass Jes 49,6c anders zu interpretieren ist. „Ich lasse dich Licht von Nationen finden“, ist schwer verständlich. Besser passt es, die Constructusverbindung „Licht“ – „Nationen“ in Verbindung mit der Präposition **לְ** unter Berücksichtigung der folgenden Zweckbestimmung so wiederzugeben: „Und ich setze dich (ein) zu einem Licht von Nationen, damit mein Heil bis zum Ende der Erde reicht.“ **לְאוֹר גּוֹיִם**

¹⁵⁷ Vgl. Stamm, Berit (1971), 521. Duhm, Jesaja HK (1892), 289 / (1902), 281 und 335 meint allerdings, dass in Jes 42,6.7 und 49,8 das Subjekt der Infinitive JHWH ist, doch die eigentliche Tat JHWHs steht in Jes 42,6a „ich, JHWH, rufe dich hiermit in Gerechtigkeit“. In Bezug auf Jes 49,8 ist sich Duhm sicher, dass JHWH das Subjekt ist, da das Erbe Israel nur JHWH aufrichten kann, der das Land verheißt hat und schenkt. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 83 ist der Auffassung, dass das Subjekt bewusst offen gelassen wird, um den Inhalt zu betonen. Anders wiederum Kratz, Kyros (1991), 137, der ein Heilshandeln JHWHs am Knecht in den Infinitiven von Jes 49,8.9 erkennen möchte. Wenn JHWH spricht und den Knecht beauftragt, kann der Knecht das Subjekt sein. Die Unentschiedenheit, wer Subjekt der Infinitive in Jes 49,8.9 ist, betont letztlich das enge, symbiotische Verhältnis von JHWH und Knecht.

¹⁵⁸ Damit erweist er sich eindeutig als mächtige Schöpfergöttheit. Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 401.

¹⁵⁹ Vgl. hier besonders die Literarkritik zum 2. GKL in Punkt 5.2.

¹⁶⁰ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 134.

¹⁶¹ Vgl. z. B. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 105 und Poulsen, God (2014), 111.

¹⁶² Vgl. Hermisson, Deuterosejesaja BK (2017), 344–345.

begegnet auch in Jes 42,6, diesem vorgeordnet ist die von Hieke ausführlich behandelte Constructus-Verbindung לְבִרִית עַם. Steck hat daran richtig beobachtet, dass diese beiden Bestimmungen nicht voneinander zu trennen sind.¹⁶³ Wenn es also um die Einsetzung zum Heilszeichen von Nationen geht, dann sollte לְבִרִית „Bund“ zunächst auch als Heilsbegriff gewertet werden und nicht als eine Bundesvereinbarung, die ein Volk in die Pflicht nimmt.¹⁶⁴ Allerdings sei dann עַם „Volk“ nach Steck als Menschheit zu übersetzen, da es indeterminiert und parallel zu den Nationen positioniert ist.¹⁶⁵ Das ist kontextuell in Deuterjesaja und auch sonst im ganzen Alten Testament schwer möglich. עַם ist in Deuterjesaja, so Berges, immer Israel.¹⁶⁶ לְבִרִית als Heilsbegriff ist die Selbstverpflichtung JHWHs, seinem Volk treu zu sein, um Heil zu schenken.¹⁶⁷ Das jeweilige nomen regens der Constructus-Verbindungen in Jes 42,6 drückt demnach grundsätzlich eine Heilsverheißung aus. Da nicht der Knecht das Heil schenkt,¹⁶⁸ sondern nur JHWH, gehört es zur Indienstnahme des Knechts, dass sich am Wirken des Knechts das Heil JHWHs zeigt. Die GKL sind eine Beschreibung dessen, was es heißt, als Knecht JHWHs in Dienst genommen zu sein. Wenn er also als Heilszeichen fungiert, können die Constructus-Verbindung „Licht von Nationen“ und „Bund(eszeichen) eines Volkes“ so interpretiert werden: Licht zugunsten von Nationen und Selbstverpflichtung zugunsten eines Volkes.¹⁶⁹

Der Knecht JHWHs ist Jes 42,6–7 zufolge eingesetzt zum Zeichen der Selbstverpflichtung zugunsten Israels und zum Zeichen des Heils zugunsten von Nationen, um Blinden die Augen zu öffnen und Gefangene herauszuführen. Die Nationen sollen das Heil JHWHs erkennen.¹⁷⁰ Die Redaktoren machen in Jes 42,6–7 Israel zum Thema, weil in der Grundschrift des 1. GKLs die Position Israels unklar geblieben ist.¹⁷¹ Möchte eine Redaktion in Jes 42,6–7 unbedingt Israel erwähnen, weil die Israel-Fokussierung des Knechts im 2. GKL nicht zum Erfolg geführt hat? Diese explizite Erwähnung Israels in der Fortschreibung des 1. GKLs spricht dafür, dass diese Redaktoren noch nicht Israel mit dem Gottesknecht der Lieder identifiziert haben, wohl aber beabsichtigt haben, dass die Rolle Israels im Auftrag des Knechts thematisiert werden soll.¹⁷²

In Jes 49,8–9 liegt dann der Fokus allein auf dem Zeichen der Selbstverpflichtung JHWHs zugunsten Israels, um das Land aufzurichten, um verwüsteten Erbesitz zu verteilen, um zu den Gefangenen zu sagen „kommt raus“, und zu denen, die in der Finsternis sind, zu sagen „zeigt euch“. Hier findet sich die ausführlichste Konkretisierung der Einsetzung zum Zeichen der Selbstverpflichtung JHWHs zugunsten Israels, die mit Jes 42,6 in sachlichem Zusammenhang steht, aber aufgrund der stärkeren Israel-Fokussierung jünger sein

¹⁶³ Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 235 fällt zudem auf, dass in Jes 42,7 immerhin näher erläutert wird, dass die Funktion, Licht von Nationen zu sein, bedeuten könne, blinde Augen zu öffnen. Was es heißt, Zeichen für die Selbstverpflichtung zugunsten Israels zu sein, wird nicht näher erläutert.

¹⁶⁴ Vgl. Labahn, Wort (1999), 187 und Poulsen, God (2014), 111.

¹⁶⁵ Lauha, Bund (1977), 260 ist der Ansicht, dass die Ausdrücke „Bund(eszeichen) eines Volkes“ und „Licht von Nationen“ keinen Parallelismus, sondern eine Apposition zueinander bilden.

¹⁶⁶ Erst in Jes 19,25 wird Ägypten als עַמִּי „mein Volk“ bezeichnet.

¹⁶⁷ Vgl. Lauha, Bund (1977), 259 und Berges, Jesaja 40–48, HThK (2008), 232–237.

¹⁶⁸ In Bezug auf Jes 42,6 und Jes 42,7 urteilt Volz, Jesaja II (1932), 156 anders: Der Knecht repräsentiert bzw. symbolisiert nicht nur „Licht“, sondern wird als „Lichtquelle“ tätig, indem er andere ans Licht führt.

¹⁶⁹ Ähnlich für Jes 42,6 vgl. Albertz, Exilszeit (2001), 294.

¹⁷⁰ Dem Ausdruck „Bund(eszeichen) eines Volkes“ = Israel entspricht Jes 42,7vI2 „um herauszuführen aus dem Gefängnis Gefangene“, und „Licht von Nationen“ entspricht Jes 42,7vI1 „um zu öffnen blinde Augen“. Vgl. Scharbert, Heilsmittler (1964), 197.

¹⁷¹ Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 236 ist hier eindeutig: „Israels Geschick ist hier eingeschlossen in das Geschick der Völkerwelt“.

¹⁷² Anders Duhm, Jesaja HK (1892), 288. Für ihn ist Israel die „Verkörperung des gottmenschlichen Bundes“.

dürfte.¹⁷³ Es fehlt im Vergleich zu Jes 42,7 das Motiv der Blindheit. Es geht also nicht mehr darum, Israel vom Vertrauen in JHWH zu überzeugen.

Die Fortführungen dieser Infinitive mit finalem Aspekt sind relevant. In Jes 49,6 ist der Zweck des Knechtseins, Heilszeichen zugunsten von Nationen zu sein, damit JHWHs Heil bis ans Ende der Erde reicht. In Jes 42,6 ist das Ziel, Zeichen der Selbstverpflichtung zugunsten Israels und des Heils zugunsten von Nationen, allen Blinden die Augen zu öffnen und alle Gefangenen herauszuführen (Jes 42,7). Jes 49,8 wirkt wie eine Verbindung von Jes 49,6bII und Jes 42,7, scheint beide Texte vorauszusetzen, sieht nach Jes 49,6c aber keinen Anlass mehr, die universalistische Aufgabe, „Licht von Nationen“ zu sein, nochmals zu wiederholen und konzentriert sich folglich auf die Frage nach der Restitution Israels. Damit wird deutlich, dass diese Redaktion unter der Selbstverpflichtung JHWHs vor allem versteht, dass Juda wiederaufgerichtet und die Heimat wiederhergestellt wird.¹⁷⁴ Jes 49,6 und 42,6 hingegen haben das Heil der ganzen Weltbevölkerung im Blick und demonstrieren, unabhängig davon, wer Knecht JHWHs ist, dass der Knecht JHWHs eine universale Funktion innehat. Die Aufgabe des Knechts ist vor allem, den Nationen die Rechtsordnung JHWHs hinauszutragen (Jes 42,1d) und nicht die Restitution Israels.

Ausgeschlossen ist mit Jes 42,6–7 noch nicht, dass auch Israel Zeichen göttlicher Selbstverpflichtung zugunsten Israels sein kann. Duhm meint dazu, Israel sei selbst eine Verkörperung der Bundesinhalte Frieden, Heil und Segen.¹⁷⁵ Poulsen greift diese Verkörperungsthese auf: Der Knecht verkörpert den Bund bzw. die Bundesbeziehung, in die das Volk wieder hineingelangen soll und bietet damit die Vorlage für die oben erwähnte These Hiekes. Mit dieser These muss Poulsen davon ausgehen, dass der Knecht und Israel als ganzes Volk nicht identisch sein können.¹⁷⁶ An dieser Constructus-Verbindung (Jes 42,6 und 49,8) allein kann keine eindeutige Entscheidung über individuellen oder kollektiven Knecht JHWHs getroffen werden und das muss es auch nicht. Entscheidend sind Funktion und Effekt der Knechtsaufgabe, nicht die Identität des Knechts.

7.2.3 Jes 49,7.8–9c.9d–12.13: Weitere Indizien für die Einschränkung der universalistischen Perspektive

In diesem längeren Exkurs zum Verhältnis und Verständnis von Jes 42,6–7; 49,6 und Jes 49,8–9 ist schon einiges zur redaktionellen Fortschreibung des 2. GKLs angesprochen worden, auch die Beurteilung, dass diese Redaktion wohl Jes 42,6–7 als Vorbild hatte, aber die Tätigkeit des Knechts ausschließlich auf Israel beziehen wollte. Wie bereits erwähnt, differenziert Steck zwischen Jes 49,8–9c und Jes 49,9d–12, dem konnte in der

¹⁷³ Zur Israel-Fokussierung vgl. Lohfink / Zenger, Gott (1994), 51. Zur Redaktionskritik vgl. besonders Kratz, Kyros (1991), 136–139 und 141. Irsigler, Weg (1998), 26–29 hält das 2. GKL für das ältere Lied, weil dieses die engsten Bezüge zur deuterocesajanischen Botschaft aufweist. Doch die Formanalyse des 2. GKLs hat erbracht, dass gerade auch die Erwähnung Israels im 2. GKL schon eine Form der Einschränkung war. Die universalistische Perspektive ist durch das JHWH-Zitat in Jes 49,6 nochmals verstärkt worden. Es gibt also keinen zwingenden Grund anzunehmen, dass das 2. Lied älter als das 1. GKL sei. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 31 und 46 vermutet Ähnliches, geht allerdings in Bezug auf die Bearbeitungsschichten zurecht davon aus, dass Jes 49,8–9 jünger als Jes 42,6–7 ist.

¹⁷⁴ Vgl. Fischer, Buch Jesaja (1939), 107 und Laato, Servant (1992), 121. Bereits Duhm, Jesaja HK (1892), 344 versteht das in Jes 49,8 angesprochene „Du“ als Israel.

¹⁷⁵ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 280. Ähnlich Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 234–235: Bund steht hier für Selbstverpflichtung mit den Inhalten und Zwecken: Leben, Wohlergehen und Frieden.

¹⁷⁶ Eindeutig ist er dabei allerdings nicht immer, auf Seite 108 in seiner Studie könnte er auch anders verstanden werden. Vgl. Poulsen, God (2014), 108–112. Für Stamm, Berit (1971), 513–514 ist der Knecht nicht nur Verkörperung des Bundes / der Selbstverpflichtung JHWHs, sondern auch Bringer und Mittler dieses Bundes. Vgl. dazu Smith, Proposal (1981), 242–243.

Literarkritik auch zugestimmt werden.¹⁷⁷ Doch ganz einheitlich ist Jes 49,9d–12 nicht:¹⁷⁸ Jes 49,10d zeigt offensichtlich, dass ab Jes 49,9d keine Ich-Rede JHWHs mehr vorliegt. Sie muss mit dem zitierten Imperativ „zeigt Euch“ in Jes 49,9c zu Ende sein. So kann der Ansicht von Steck und Kratz gefolgt werden, dass ab Jes 49,9d eine prophetische Stimme spricht, die über eine Pluralgruppe redet, zu der sich JHWH als Ich-Redner wieder in Vers 11 wendet. Ab Jes 49,9d bis einschließlich Jes 49,13 scheinen andere, vermutlich mehrere Hände tätig gewesen zu sein. Trotzdem fällt es schwer, einzelne Sätze herauszulösen und sie eindeutig Bearbeitungsschichten zuzuweisen, da beinahe jeder Satz auf den vorhergehenden angewiesen ist. So bildet auch Vers 10 noch keinen stimmigen Abschluss, obwohl in Vers 11 JHWH wieder direkt das Wort ergreift und somit ein vermeintlicher Neueinsatz markiert wird. Inhaltlich schließen jedoch sowohl Vers 11 als auch Vers 12 an das Vorherige an.¹⁷⁹

In der Texteinheit 49,9d–12 ist ziemlich viel in Bewegung, aber es gibt keine Perspektive auf ein konkretes Ziel hin. In Jes 49,11b deutet sich eine Richtung an: ein Hochführen. In Vers 12 scheint sich die Gruppe, die aus der Ferne kommt, von allen Himmelsrichtungen aus auf ein Zentrum hinzubewegen. Vers 12 klingt wie Jes 43,6. Hinter beiden verbirgt sich die Vorstellung einer Sammlung des Gottesvolkes aus der gesamten Diaspora.¹⁸⁰ In Jes 49,9d–12 scheint es sich nicht mehr ganz eindeutig um die Exilsgemeinde zu handeln, denn von einer Sammlung oder einem Bringen ist keine Rede, lediglich von einem Zusammenkommen. In der Vorstellung nach Jes 43* haben die Nationen die Aufgabe, das Gottesvolk zurückzubringen und zu sammeln. Die Metaphorik, dass JHWH Menschen wie eine Herde leitet und Wege durch lebensfeindliches Gebiet bahnt, mit lebenswichtigem Wasser versorgt, alle Hindernisse beseitigt,¹⁸¹ kommt in Deuterocesaja auch an anderen Stellen vor (Jes 40,3.4.11; 42,16; 43,5–6; 48,21).¹⁸² Somit ist wohl von unterschiedlichen redaktionellen und kompositorischen Ebenen auszugehen. Jes 49,9d–12 hängt nicht zwingend mit der Grundschrift des 2. GKLs zusammen, es zeigt vielmehr eine positive Perspektive für diejenigen auf, die der Knecht aus der Gefangenschaft befreien soll. Jes 49,9d–12 ist also primär von Jes 49,8–9c abhängig. Die in Jes 49,12 erwähnten geografischen Dimensionen, dass sie vom Meer – spricht von Westen her – und von Norden, wie auch aus dem Land Sinim kommen, könnte auf das Völkerwallfahrtsmotiv hinweisen.¹⁸³ Das hervorgehobene „sein Volk“ in Jes 49,13 dürfte auf ein erhofftes Ende der Diaspora-Situation Israels andeuten.¹⁸⁴ Vers 13 ist vergleichbar mit Jes 42,10–12 als ein Hymnus zu werten.¹⁸⁵ Jes 49,13 sind Himmel und Erde, also der ganze Kosmos sowie die Berge aufgerufen, in den Jubel für JHWH einzustimmen,¹⁸⁶ allerdings wird erwähnt,

¹⁷⁷ Vgl. Steck, *Gottesknecht* (1993), 122–123.

¹⁷⁸ Labahn, *Worte* (1999), 182–183 löst das sehr pragmatisch: Der Charakter der Texteinheit als eine Sammlung diverser Zitate und Anspielungen zeigt eine gewisse Uneinheitlichkeit, die allerdings eine möglicherweise beabsichtigte Intransparenz betont.

¹⁷⁹ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 327–328.

¹⁸⁰ Vgl. Duhm, *Jesaja HK* (1902), 335–336 und Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 327.

¹⁸¹ Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 50–53.

¹⁸² Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 300–301.

¹⁸³ Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 49 hat eine Erklärung, warum die östliche Richtung fehlt: Diese ist in Jes 48,20 „aus Babel“ bereits genannt. Das Land Sinim steht wohl für eine bei Assuan gelegene jüdische Kolonie. Die östliche Richtung kann entfallen, da das die Richtung ist, aus der die Heimkehrer aus der Gola-Gemeinde kämen. Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 53.

¹⁸⁴ Labahn, *Wort* (1999), 183 ist der Auffassung, dass sich die ganze Texteinheit auf die Rückkehr der Diaspora bezieht, während ein Teil der Gola-Gemeinde bereits zurückgekehrt ist.

¹⁸⁵ Vgl. Mettinger, *Farewell* (1983), 18–28 und 32–34.

¹⁸⁶ Von einem erneut erweiterten Adressatenkreis in Vers 13 schreibt Schmidt, *Zukunftsvorstellungen* (2013), 100. Allerdings bleibt es bei der Einschränkung des Heilsuniversalismus, weil es darum geht, dass JHWH sein Volk getröstet hat.

dass JHWH sein Volk getröstet hat. Jes 49,13 bringt demzufolge den Auftrag aus Jes 40,1 zum Abschluss, da JHWH sein Volk nun selbst getröstet hat.¹⁸⁷

Hermisson beschreibt einen stimmigen inhaltlichen Aufbau der Texteinheit Jes 49,8–12, der mit eigenen Beobachtungen ergänzt kurz vorgestellt wird. Dieses Aufbauschema zeigt die Konnektivität dieser Texteinheit: Jes 49,8a: Botenformel; Jes 49,8b–d: Beistandszusage mit einer Erinnerung an vergangenen Beistand; Jes 49,8e: die Einsetzung des Knechts zum „Bund(eszeichen) eines Volkes“; Jes 49,8e11.2: Zweck des Auftrags; Jes 49,9: Effekt für die Gefangenen, denen der Knecht die Freiheit verkünden soll; ab Jes 49,9d: Beschreibung des Heimwegs; Jes 49,10: Hirtenmetaphorik und Wegbereitung durch JHWH; Jes 49,11: Ich-Aussage JHWHs; Jes 49,12: Ankündigung der Ankunft der „Gefangenen“ aus allen Richtungen. Ab Jes 49,9d entwickelt sich der Text vom Auftrag des Knechts weg hin zu JHWH selbst, der einen Weg gestaltet, auf dem die Gefangenen und Befreiten dem Heil entgegengehen können.¹⁸⁸ Dieses Heil ist kontextuell gelesen wahrscheinlich die Umkehr der Diaspora-Situation. Die Aufgabe der Befreiung durch den Knecht bezieht sich nur auf Israel. Wenn räumlich, nicht ethnisch, der Kreis in den folgenden Versen 11 und 12 erweitert wird, bedeutet das nicht, dass die ganze Völkerwelt zusammenkommt und auf JHWHs Wegen geht, sondern lediglich dass Israel aus allen Himmelsrichtungen kommt.

In 49,8–9 ist der Knecht nur zum Bundeszeichen zugunsten Israels eingesetzt. Die Infinitiv-constructus-Konstruktionen in Vers 8 sind israelzentriert. Der Knechtsauftrag dient dazu, das Land aufzurichten und den verwüsteten Erbbesitz zu verteilen. Das Nomen Erbbesitz הַרְשָׁוָה kommt statistisch am häufigsten im Buch Josua vor, auch in Numeri und Deuteronomium findet es sich relativ oft.¹⁸⁹ Es steht also vor allem im Kontext der Landnahme, und bezeichnet somit dezidiert die Bundesgabe.¹⁹⁰ Mit dem Exil ist der Erbbesitz verwüstet worden.¹⁹¹ Wenn es um die Neuverteilung geht, hat der Knecht eine konkrete politische Aufgabe. In Jes 49,6 heißt es, dass der Knecht die Stämme Jakobs aufrichtet, im Vergleich dazu wird Jes 49,8e11 zufolge das Land aufgerichtet. Es geht nicht nur darum, Israel an seine Entstehung aus den zwölf Stämmen Jakobs, die der Knecht aufrichten sollte,¹⁹² zu erinnern, es geht um eine Neuformierung des Erbbesitzes.¹⁹³ Ganz Israel umfassendes Heil verwirklicht sich in dieser Denkrichtung der Bearbeitung Werlitz und Berges zufolge erst, wenn das Israel der Diaspora nach Zion kommt.¹⁹⁴

¹⁸⁷ Vgl. Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 316–317. Laato, Servant (1992), 109–110 führt diesen Abschluss der Fortsetzung des 2. GKLs auf die Rückkehraufforderung aus Jes 48,20–22 zurück: Es sei der loyale Knecht, der dieser Aufforderung Folge leistet.

¹⁸⁸ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 327.

¹⁸⁹ Diese redaktionelle Fortsetzung zeigt intensive Verbindungen zum Erwählungsgedanken im Buch Deuteronomium z. B. Dtn 4,37–38. Israel ist das „heilige Volk“ (Jes 7,6; 14,2) und erhält so von JHWH Erbbesitz. Vgl. Koch, Geschichte (1955), 216.

¹⁹⁰ Vgl. auch van Oorschot, Babel (1993), 237–238.

¹⁹¹ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 506.

¹⁹² Das Verb קוּם wird von Jes 49,6bIII1 in Jes 49,8,e11 übernommen. Vgl. auch Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 328.

¹⁹³ Das zeigt sehr deutlich, dass es lange Zeit keine „verlockende Perspektive[]“ gewesen ist, nach Jerusalem zurückzukehren. Hermisson, Eschatologie (2002), 93.

¹⁹⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 46. Genau diese Beobachtung lässt aber auch zu, den Knecht in dieser Bearbeitungsschicht individuell zu denken. Anders Werlitz, Knecht (1997), 37–38, der zudem folgert, dass die bereits Heimgekehrten Heil erfahren haben. Die Motivation, die Diaspora zur Rückkehr aufzurufen, entsteht aus der Erfahrung einer Heilsverzögerung und nicht aus einer bereits wahrnehmbaren Heilsvollendung. In Jes 56–66 finden sich, z. B. in Jes 59,9–10, durchaus Hinweise, dass die Heimgekehrten sehr enttäuscht waren, da kein Heil in Zion zu finden war. Vgl. Hanson, Legacy (1988), 94–95.

Diese Beobachtungen lassen die Folgerung zu, dass sich hinter der Texteinheit Jes 49,8–12 wahrscheinlich Gedankengut aus der Zeit Esra / Nehemia verbirgt.¹⁹⁵ Allerdings zeichnet sich in Jes 49,8–9.12 auch eine (endzeitliche) Hoffnung auf Sammlung des heiligen Gottesvolkes aus allen Regionen der Erde ab. Darauf weisen eventuell die Zeitangaben in Jes 49,8bc hin: Die „Zeit des Wohlwollens“ ist neutral. Damit kann auch eine geschichtliche Wende von einer Unheilsphase zur Heilszeit gemeint sein; der „Tag der Rettung“ יְשׁוּעָה־יָוִם expliziert die Wende zum (eschatologischen) Heil.¹⁹⁶ Schmidt ist sogar der Ansicht, dass diese „Zeitangaben“ möglicherweise der Auftakt für die Schilderung der Zukunft für die Befreiten ab Vers 9 bilden. Es wird eine Zukunft von neuer Qualität sein, voller göttlicher Fürsorge und der Bereitschaft der Angesprochenen, sich auf diese Fürsorge einzulassen.¹⁹⁷

Zusammenfassend bleibt zu den Beobachtungen der Einheit Jes 49,8–12 Folgendes zu sagen: Die Hypothese, dass es sich bei diesen Versen höchstwahrscheinlich um eine sekundäre Erweiterung des GKLs handelt, die eine rein auf Israel konzentrierte Auslegung des 2. GKLs bieten will, hat sich gefestigt.¹⁹⁸ Es geht allein um Israels Stellung als Bundesvolk. Eine andere Nation hat in diesem Beziehungsgefüge und Bundesverhältnis keinen Platz.¹⁹⁹

In der Literarkritik stellte sich heraus, dass Jes 49,7 einer eigenen Bearbeitungsschicht zuzuschreiben ist. Daher wird im Folgenden erörtert, welchen neuen Aspekt Jes 49,7 dem 2. GKL hinzufügt und in welcher Relation dieser Vers zum 4. GKL steht.

Jes 49,7

Die starken Bezüge zum 4. GKL²⁰⁰ und die Herrscherterminologie lassen keine Zweifel aufkommen, dass dieser komplexe Vers 7 sekundär an das 2. GKL angefügt und höchstwahrscheinlich auch später vor Jes 49,8–9c platziert worden ist.²⁰¹ Der Vers beginnt mit einer Botenformel, die nicht notwendig wäre, da der Knecht in Vers 6 eine JHWH-Rede zitiert. Eine Botenformel ist allerdings eine durchaus praktische Methode, um einen

¹⁹⁵ Vgl. Hermisson, *Einheit* (1989), 302–303.

¹⁹⁶ Vgl. teils Lauha, *Bund* (1977), 257. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 174 deutet die Termini pragmatisch: Der „Tag des Wohlwollens“ bzw. Wohlgefallens ist der Zeitpunkt, an dem sich JHWH wieder gnädig erweist. Damit geht es weniger um eine Terminierung, sondern um eine konkrete Erfahrung: Sobald sich der Eindruck einer Gnadenzeit einstellt, ist der Tag des Wohlwollens da. Somit wird der Moment, an dem der Erbesitz Israels wiederhergestellt ist, ein Tag des Wohlwollens sein. Der Zeitpunkt ist abhängig vom Zustand. Es wird vor allem deutlich gemacht, dass die Zeit des Gerichts vorbei ist. Vgl. Fohrer, *Buch Jesaja ZBK* (1964), 125. Sekine, *Theodizee* (1982), 80 deutet die Ausdrücke „Zeit des Wohlwollens“ und „Tag der Rettung“ hingegen als den Tag der Befreiung aus dem Exil. Da Jes 49,8c eine x-SK-Satzform ist, hat sich dieser Tag bereits ereignet.

¹⁹⁷ Vgl. Schmidt, *Zukunftsvorstellungen* (2013), 100 und 110–111.

¹⁹⁸ Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 328 will sich hier nicht festlegen. Ps 82,8 bezeugt die Vorstellung, dass auch andere Nationen JHWHs Erbesitz sind. Vgl. Altmann, *Erwählungstheologie* (1964), 25.

¹⁹⁹ Vgl. Labahn, *Wort* (1999), 184–185.

²⁰⁰ Vgl. bereits Duhm, *Jesaja HK* (1902), 334. Blum, *Gottesknecht* (2009), 152 sieht in Jes 49,7 sogar eine Leseanweisung aus dem 4. GKL für das 2. GKL. Laato, *Servant* (1992), 121 bemerkt zudem eine inhaltliche Verbindung zum Leiden des Knechts in Jes 50,6–7.

²⁰¹ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 338. Anders sieht es Irsigler, *Weg* (1998), 27. Ihm zufolge setze Vers 7 noch nicht Jes 49,8–12.13 voraus, sondern rekurre auf Jes 49,6c „Licht von Nationen“. Das greift Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 43–45 auf, der Jes 49,7 als diachron zweite Erweiterung des GKLs anerkennt, aber auch findet, dass die Aussage „Licht von Nationen“ konkretisiert werden sollte. Das Motiv aus Jes 49,6c wird kontrastierend in Jes 49,7 aufgenommen. Es mag durchaus sein, dass Redaktoren einen Zusammenhang zwischen dem Knecht als „Licht von Nationen“ und dem, der von den Nationen verabscheut wird (Jes 49,7a) konstruiert haben, allerdings bleibt noch offen, warum Jes 49,7 vor Jes 49,8 platziert worden ist.

Zusatz anzufügen. Die Redaktoren ahmten womöglich Vers 5 nach, da dort auf die Botenformel zunächst auch keine JHWH-Rede erfolgt.

Im Vordergrund steht die Vorstellung JHWHs. Er wird ausführlich als „Löser Israels“ יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלֵי יִשְׂרָאֵל und „Heiliger“ קְדוֹשׁ näher beschrieben. Diese Bezeichnungen Gottes kommen im Buch Deuterjesaja häufiger vor, so beispielsweise in Jes 41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 54,5.²⁰² Doch im Gegensatz zu Jes 42,5 verlagert sich der Fokus in Jes 49,7 schnell von JHWH auf den Knecht. Auch dieser wird näher beschrieben, allerdings nicht positiv wie noch in Vers 6 als „Licht von Nationen“. Es ist davon die Rede, dass der Knecht der verachtete Dienende ist. Erst gegen Ende des Verses rückt JHWH wieder ins Zentrum, als erwähnt wird, dass sich Könige und Fürsten um JHWHs willen niederwerfen.²⁰³ Der Knecht mag zwar von weltlichen Herrschern verachtet werden, aber JHWH ist treu und erwählte den Knecht (Jes 49,7dR1.2).

In diesem Relativsatz (Jes 49,7dR2) findet sich mit dem Stichwort der Erwählung ein wichtiger Bezug zum 1. GKL (Jes 42,1b). Dieser Relativsatz wirkt in seinem Aufbau so, als ob am Ende der Knecht dankbar sein müsse, dass er, der von allen anderen verachtet wird, doch von JHWH erwählt worden ist. Die zweifache Klassifikation JHWHs als Heiliger Israels (Jes 49,7a.dR1) deutet an, dass die Redaktoren eine Art Rahmen für diesen Vers gestaltet haben.²⁰⁴ Allein JHWH, der Heilige Israels, ist verehrungswürdig. JHWH ist souverän, jemanden zu erwählen, der von allen verachtet wird.²⁰⁵ Diese Formulierung „und der dich erwählte“ ist höchst ungewöhnlich.²⁰⁶ Bei allen Belegen innerhalb von Jes 40–55 kommt בָּחַר nur in einer Ich-Rede JHWHs vor. Da erst mit der Botenformel in Jes 49,8a eine JHWH-Rede beginnt,²⁰⁷ ist Vers 7 insgesamt allerdings nicht als Ich-Rede JHWHs zu deuten. Das bedeutet, dass Jes 49,7 eine Reflexion über die Knechtsfunktion ist und hierin erschließt sich möglicherweise, warum Jes 49,7 zwischen das 2. GKL und dessen erster Fortschreibung eingefügt worden ist.

Jes 49,3bR zufolge lautet JHWHs Plan, dass er sich am Knecht verherrlicht. Die Proskynese von Vertretern weltlicher Macht mag als die Erfüllung dieses Plans angesehen werden. Auch Jes 49,4 ist in Betracht zu ziehen. Der Knecht beklagt die Erfolglosigkeit seines Auftrags. Daraus könnte die Beurteilung als verachteter und verabscheuter Knecht (Jes 49,7a) resultieren. Der inhaltliche Bruch zwischen der Vergegenwärtigung seines universalen Auftrags und seiner herausragenden Würdigung für diesen Dienst (Verse 5–6) zur universalen Verachtung bleibt allerdings enorm. Es ist aus Jes 49,7 heraus nicht zu eruieren, wie es gelingen kann, dass der verabscheute und tief verachtete Knecht einen Beitrag dazu geleistet hätte, dass sich Könige und Fürsten umkehren und sich vor JHWH niederwerfen. Dennoch ist die Verherrlichung JHWHs durch eine jämmerliche Knechtsgestalt äußerlich gelungen. Diese Inkongruenz kann nur ausgeglichen werden durch die Leserin / den Leser auf dem Hintergrund des 4. GKLs.

²⁰² Vgl. Mulenburger, *Isaiah IntB* (1956), 400.

²⁰³ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 325–326. Interessant ist die Formulierung „um JHWHs willen niederwerfen“. In Jes 44,15.17; 46,6 kommt das Verb כָּוָה in Bezug auf Götzendienst vor und noch zwei andere Male in 45,14 scheinbar in Bezug auf Kyros und in Jes 49,23 auf Zion. Nur in 49,7 ist es ein Niederwerfen um JHWHs willen.

²⁰⁴ Vgl. van Oorschot, *Babel* (1993), 236.

²⁰⁵ Israel kann sich immer auf seinen Heiligen verlassen. Vgl. Mulenburger, *Isaiah IntB* (1956), 400 und Kaiser, *Knecht* (1959), 64. Aus dieser Verbundenheit JHWHs zu Israel resultiert für Israel allerdings auch die Aufforderung, sich durch den Heiligen Israels immer wieder heiligen zu lassen. Vgl. Buber, *Glaube* (1950), 184–185 und 294.

²⁰⁶ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 325.

²⁰⁷ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2003), 325–326.

Dass Jes 52,13–53,12 eng mit Jes 49,7 verbunden ist, zeigt zusätzlich das Verb **בזה**, das in Jes 53,3a.f und in Jes 49,7a steht. Die Hauptintention von Jes 49,7 liegt darin, dass es der Verfasserschaft wichtig war, die Souveränität JHWHs angesichts des geringen Ansehens des Knechts zu exponieren. Die Herrscher der Welt werfen sich um JHWHs willen nieder, der sich diesen Knecht erwählt hat, dem ihre Schuldfolgen aufgeladen worden sind.

Es mag sein, dass die beklagte Erfolglosigkeit in Jes 49,4ab eine Redaktorengruppe bewogen hat, Vers 7 anzufügen. Die direkte Anrede in Jes 49,7dR2 beruht wohl auf einer Angleichung an Jes 49,8. Somit ist wahrscheinlich, dass Jes 49,7 bewusst zwischen Jes 49,1–6 und Jes 49,8–9c platziert worden ist, um einen sanfteren Übergang samt Begründung für die Einengung der heilsuniversalistischen Perspektive der Grundschrift, die den Nationen so positiv zugewandt ist, zu gestalten. Das 2. GKL sollte durch die erste Fortschreibung wieder eine auf Israel gerichtete Knechtsaufgabe entfalten.²⁰⁸ Wenn der Knecht als „Licht von Nationen“ von den Nationen doch nur verachtet und verabscheut wird, ist es dann nur konsequent, sich wieder allein auf Israel zu konzentrieren und dieses Volk als Bundesvolk wiederherzustellen. Dieses restituierte Israel könnte dann erst allen anderen Nationen den wahren und einzigen Gott erkennen lassen und zu dessen Anbetung führen.²⁰⁹

Zwischenfazit: Die redaktionellen Fortschreibungen, die formell dazu dienen, die ersten beiden GKL mit anderen Textsammlungen Deuterocesajas zu verknüpfen, greifen verschiedene Themen aus Deuterocesaja auf: Kyros-Texte, Hymnen, Aussagen über die Schöpfer- und Geschichtsmächtigkeit und Einzigkeit JHWHs. Die Figur und Aufgabe des anonymen Knechts wird mit Grundtendenzen der deuterocesajanischen Botschaft verbunden. Eine bewusste Übertragung der Knechtsfunktion auf Israel ist bei den Fortschreibungen möglicherweise nur in Jes 49,7 gegeben. Das hängt an der Einordnung des sekundären Rahmens des 4. GKLs. Ansonsten findet sich kein Hinweis auf einen Wechsel der Knechtsidentität, selbst wenn Teile der Bearbeitungsschichten ursprünglich Kyros-Texte waren.²¹⁰ Jes 42,5–7.8–9.10–12 greift das Desiderat auf, dass in der Grundschrift beider Lieder Israel kein Thema ist, und fügt unter Beibehaltung einer heilsuniversalistischen Ausrichtung als Zwischenschritt eine Aufgabe des Knechts an Israel hinzu: Bevor der Gottesknecht ein Heilszeichen zugunsten anderer Nationen sein kann, sollte Israel sich erst wieder selbst als Bundesvolk begreifen.²¹¹ Die vermutlich jüngere Redaktion, auf die Jes 49,8–9c zurückgeht, lässt die heilsuniversalistische Dimension des Knechtsauftrags entfallen,²¹² und greift Aspekte aus der nachexilischen Restitution Judas auf. Jes 49,9d–13 hingegen thematisiert in mehreren Wachstumsebenen die Sammlung Israels aus der Diaspora.²¹³ Die Aufgabe des Gottesknechts zugunsten der Nationen und deren Heil wird irrelevant. Eine positive Heilspartizipation der Nationen ist somit nicht mehr ausgedrückt,

²⁰⁸ Hermisson, *Einheit* (1989), 296 ist davon überzeugt, dass es Korrekturen der heilsuniversalistischen Perspektive gegeben hat, ist sich aber darüber im Unklaren, ob z. B. explizit Jes 49,7 den Heilsuniversalismus einengt, oder nur eine Perspektivenverlagerung auf Zion hin unternimmt, ohne dabei die anderen Nationen abzuwerten. Stärker als Jes 49,7 tendieren aber Jes 49,8–12 in Richtung Partikularismus und Jes 49,7 kann dann als ein Übergang dienen, die den Nationen wieder den „rechtmäßigen Platz“ in der Niederwerfung vor JHWH zuweist. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 128 hält Jes 49,7 für die jüngste Zufügung zum 2. GKL.

²⁰⁹ Vgl. Hermisson, *Gottesknecht* (1998), 256–257.

²¹⁰ Für die Schlussfolgerung, dass die redaktionellen Fortschreibungen der ersten drei GKL nur in Jes 49,7 von einer kollektiven Knechtsgestalt ausgehen vgl. Irsigler, *Gott* (2017), 75–76.

²¹¹ Vgl. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 86 und Grätz, *Rechtsordnung* (2004), 274. Daher schließt er aus, dass der Knecht dieser Fortschreibung mit Israel zu identifizieren sei.

²¹² Vgl. teils Kim, *Ambiguity* (2003), 91.

²¹³ Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 161–162.

selbst in Jes 49,7 geht es nicht um das Heil der Nationen, sondern nur darum, dass sie sich um JHWHs willen niederwerfen.

7.2.4 Jes 50,10.11 und die eschatologische Perspektive: Das Verhalten des Knechts als Vorbild

Mit dem 3. GKL rückt die Leidensexistenz des Knechts in den Vordergrund. Sein Leiden und die ihn ereilende Anfechtung führen zur Frage, in welchem Verhältnis diese anonyme Knechtsgestalt zum Propheten Jeremia steht.²¹⁴ Irsigler ist der festen Überzeugung, dass sowohl das 3. als auch das 4. GKL durch den wegen seines Prophetenamts leidenden Jeremia beeinflusst worden sei.²¹⁵

2 Chr 36,22 zufolge wurden einige Passagen, die offensichtlich deuterocesajanisch sind, zur Entstehungszeit der Chronikbücher mit Jeremia in Verbindung gebracht.²¹⁶ Die Ich-Rede des Knechts in Jes 49,1–6, insbesondere Vers 2, wird oft mit dem Berufungsformular in Jer 1,5–10 verglichen.²¹⁷ Prophetische Berufungen dienen der Legitimierung.²¹⁸ Beide, Gottesknecht und Jeremia, werden in ihren Aufgaben von JHWH autorisiert. Die Terminologie „im Mutterleib gebildet“ bestärkt in beiden Fällen die enge Beziehung zwischen Berufenem und JHWH. Gewisse formale Parallelen lassen zwar den Schluss zu, dass das Knechtsamt ein prophetisches Amt ist,²¹⁹ aber noch nicht, dass der Knecht bzw. die GKL mehr mit Jeremia und dem Buch Jeremia zu tun haben. Die relevantere Verbindung ist die leidende Prophetenexistenz beider Gestalten.²²⁰ Jer 17,15–17 drückt ein großes Vertrauen in JHWH aus: JHWH wird seinen Berufenen vor den Gewalttaten der Feinde retten. Von dieser Zuversicht zeugt auch die Grundschrift des 3. GKLs. Laato hat auf der Grundlage von Jes 50,4–8 das Buch Jeremia gelesen und ist dabei auf durchaus interessante Motivparallelen gestoßen:²²¹

- Gott öffnet den Mund des Berufenen: Jer 1,7.9
- Gottes Wort trifft: Jer 15,16.20,9; Jeremia lässt sich davon ansprechen und bewegen; Mund als Werkzeug JHWHs: Jer 17,16 (11,21; 12,3)
- Gewalt gegen den Propheten: Jer 20,2; 37,15; 11,18; 21; 15,15; 17,15; 18,18–19, 20,7–8

²¹⁴ Die enge Verbindung zwischen Passagen aus dem Jeremia-Buch und der Jeremia-Gestalt und dem 3. GKL bemerkt schon Baltzer, *Biographie* (1975), 174–175.

²¹⁵ Vgl. Irsigler, *Gott* (2017), 77–78. Dabei verweist er auf Jer 26,20–23, eine Passage, in der die Verfolgung von Urija geschildert wird. Dieser wird von königlichen Truppen verfolgt und getötet, da seine Botschaft der Unheilsbotschaft Jeremias entsprach. Eine motivliche Abhängigkeit zwischen dem Geschick von Jeremia und Urija ist plausibel und offensichtlich.

²¹⁶ Vgl. Duhm, *Jesaja HK* (1892), VII. Steck, *Abschluß* (1991), 26 zufolge ist für die Periode der Perserzeit davon auszugehen, dass es zwei getrennte Bücher Jes 1–39 und Jes 40–55 + 60–62 gab.

²¹⁷ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 564–566.

²¹⁸ Berufungserzählungen sind im Alten Testament eine eigene literarische Form. Hier geht es nicht um das Selbstzeugnis eines Einzelnen, sondern um den Auftragsinhalt, bzw. bereits getätigter Verkündigung. Die prophetische Botschaft wird so vor der Öffentlichkeit als göttliche Willenskundgabe legitimiert. Der Prophet unterzieht somit sich und seine Botschaft einer Rechtfertigung. Vgl. Rad, *Theologie II* (1987), 62–63 und 78. Im Buch Jesaja gibt es keine Berufungserzählung wie im Jeremiabuch. Im 2. GKL werden einzelne Elemente übernommen, um die Aufgabe als Gottesknecht ähnlich einer prophetischen Beauftragung darzustellen und auch zu legitimieren.

²¹⁹ Davon ist auszugehen, auch wenn immer wieder Laato, *Servant* (1992), 114–115 anmerkt, dass die Aufgabe, Rechtsordnung zu etablieren, eher eine königliche Aufgabe ist.

²²⁰ Vgl. Merendino, *Gottesknechtslieder* (1980), 245–246 und auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 347–348.

²²¹ Vgl. Laato, *Servant* (1992), 127 und auch Baltzer, *Deutero-Jesaja KAT* (1999), 429.

- Gott unterstützt den Beauftragten: Jer 11,22; 20,11 (16,19; 18,21) und Gott greift auch ein: Jer 1,18–19²²²

Aber es gibt auch deutliche Unterschiede: Jeremia nimmt die Gewalt nicht so protestlos hin wie der Gottesknecht in Jes 50,5–6 oder Jes 53,7.²²³ Jeremia ist und bleibt ein Unheilsprophet, während Deuterocesaja nur Heil verkündet und somit die GKL nicht in einem Kontext von Unheilsprophetie stehen.²²⁴ Der Inhalt der Botschaft des Knechts, wenn es sich um die göttliche Rechtsordnung (Jes 42,1d.4c) handelt, kann daher nicht als hinreichender Grund für eine derartige gewaltsame Reaktion auf den Knecht angesehen werden. Dieser Frage nachzugehen, ist sehr schwierig. Die Vergleichbarkeit mit Jeremia, die sich in der Frage nach der kontextuellen Einordnung des 3. GKLs aufdrängt, spricht für einen prophetischen Gottesknecht, der allerdings nicht Jeremia ist. Dieser Aspekt ist im nächsten Kapitel 7.3. zu vertiefen.

Die unerschütterliche Loyalität des Knechts, sein geduldiges Aushalten der Gewalt, die er höchstwahrscheinlich erleiden muss, weil er zuverlässig seinen Auftrag als Lernender JHWHs ausübt, wirkt bereits in der Grundschrift beeindruckend. Der Knecht wird als Vorbild stilisiert.²²⁵ Die redaktionelle Fortschreibung expliziert diese Wirkung, indem die Adressatengruppe / Hörschaft indirekt aufgefordert wird, auf die Stimme dieses loyalen Knechts zu hören.²²⁶ Jes 50,10ab stehen in keinem konsekutiven Verhältnis, sondern sind zwei parallele Partizipialsätze, die die Ehrfurcht vor JHWH gleichsetzen mit dem Gehorsam gegenüber der Stimme seines Knechts. JHWH-fürchtig sein²²⁷ und dem Knecht gegenüber aufmerksam sein gehört untrennbar zusammen. Die Sätze 50,10c.d charakterisieren in einer Art Chiasmus näher, wer sich ein Beispiel am Vertrauen des Knechts nehmen soll: „Wer in der Dunkelheit geht, und für den es kein Tageslicht gibt.“ Dabei handelt es sich in Jes 50,10c um eine kryptische Formulierung, die der Nominalsatz Jes 50,10d noch verstärkt: Es ist eine intensive Dunkelheit.²²⁸ In Jes 50,10e.f sind ermutigende Aufforderungen als synonyme Parallelismus gestaltet. Allerdings besteht kein

²²² Fohrer, Stellvertretung (1981), 24 und 26 betont besonders die Parallelen vom 2. und 3. GKL mit den sogenannten Konfessionen des Jeremia, wozu er Jer 11,18–23; 12,1–6; 15.10.15–20; 17,14–18; 18,18–23 und 20,7–13.14–18 zählt.

²²³ Vgl. teils Schenker, Knecht (2001), 82–83.

²²⁴ Vgl. Eissfeldt, Einleitung (1934), 381 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 433–434. Interessant ist eine Studie von Weippert, Jahwe (2001), 34–35 und 58, der herausgefunden hat, dass im Alten Orient eigentlich Heilsprophetie älter ist als Unheilsprophetie. So passe Deuterocesaja besser als seine Vorgänger, die Unheil und Gericht verkündet haben, in den kulturellen Kontext. Unheilsprophetie wäre somit ein Proprium israelitischer Prophetie. Die überwiegende Heilsprophetie hat allerdings ihren Ursprung bei königstreuen Propheten, die als Staatsdiener wohl kaum dem königlichen Auftraggeber und Ernährer Unheil verkündet hätten. Deuterocesaja ist im Großjesajabuch aber dem geläufigen Schema „erst Gericht dann Heil“ entsprechend eingeordnet. Das Werk Deuterocesaja ist anders, weil es von einem anderen historischen Kontext ausgeht und in die Heilswende nicht nur Israel, sondern alle Nationen miteinbezieht.

²²⁵ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 517.

²²⁶ Vgl. Poulsen, God (2014), 218. Volz, Jesaja II (1932), 162 spricht von einer Schlussmahnung. Berges, Jesaja (1998), 393 und Jesaja 49–54 HThK (2015), 109–110 sieht das Auditorium vor die Entscheidung gestellt, entweder jetzt dem Knecht zu folgen oder ins Verderben zu laufen. In seiner kontextbetonten Exegese meint er, dass Jes 50,1–3 und 50,10 eine Klammer um das 3. GKL bilden, und somit die Adressaten von Jes 50,10 nur die Kinder Zions sein können.

²²⁷ Der Begriff JHWH-fürchtig wird bisweilen mit den Proselyten in Verbindung gebracht. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 180. Allerdings kann das innerhalb des Buchs Deuterocesaja nicht verifiziert werden. In Jes 51,7.12 sollte damit auch Israel selbst gemeint sein.

²²⁸ Vgl. Beuken, Paränese (1973), 170. Eine ganz andere Deutung bietet Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 140–141, der aus Jes 50,10 den Tod des Knechts herausliest, da er das Relativpronomen in Jes 50,10c auf den Knecht bezieht: „der in Finsternis dahingegangen ist und kein Licht gesehen, während er auf den Namen des Herrn vertraute und sich auf seinen Gott verließ“. Die Folge davon ist, dass er Jes 50,10–11 ganz konkret auf die Gegner des Knechts hin auslegen kann, deren Untergang angekündigt wird, da sie sich gegen den Beauftragten des Knechts gestellt haben.

Zusammenhang darin, dass die JHWH-Fürchtigen und Hörenden des Knechts auf den Namen JHWHs vertrauen und sich auf Gott stützen sollen.²²⁹ Auf JHWH sollen sich die stützen, die in Dunkelheit gehen. Das würde bedeuten, wer JHWH fürchtet und auf die Stimme des Knechts hört, geht bereits nicht mehr in Dunkelheit. Wer noch nicht JHWH fürchtet und auf die Stimme des Knechts hört, soll sein Vertrauen auf seinen Gott setzen und nicht auf seine eigene Kraft. Von Jes 50,4–9 her wäre zu erwarten, dass die Rechtsstreit-Gegner des Knechts angesprochen werden, aber nicht unvermittelt eine ganz neue Gruppe.²³⁰ Doch das 3. GKL wird durch Jes 50,10 zu einer Entscheidungsfrage pro / contra Knecht, verbunden mit der Frage, sich für das Leben oder das Verderben zu entscheiden.²³¹ Diese Finsternis steht nicht nur für die Exilierten, damit wird auch ein mangelndes Vertrauen in die Kraft JHWHs ausgedrückt. Wer in Dunkelheit sitzt, hat den einzigen Gott JHWH nicht erkannt. Dass Jes 50,10 auch diesen Aspekt enthält, zeigt die Parallelisierung von „Name JHWHs“ und „sein Gott“ in Jes 50,10e.f. Durch diese Reihenfolge ist offensichtlich, dass es in Jes 50,10f nicht um ein allgemeines Vertrauen in eine persönliche, individuelle Gottheit geht, sondern um die Tatsache, dass sich jeder nur noch auf den einzigen Gott JHWH stützen kann.²³² „Dunkelheit“ und „kein Tageslicht“ drücken auch eine emotionale Bedrängnislage aus. Es geht wohl um eine umfassendere Erfahrung von metaphorischer Dunkelheit. Jes 50,10 ermuntert, dieser bedrängenden Dunkelheit zu entkommen, und zeigt sogar den praktischen Weg dazu an. JHWH ist mächtig, aus dieser Lage zu befreien, dazu bedarf es aber des Vertrauens, wie es der Knecht hat, daher wurde Jes 50,10 an das 3. GKL angeschlossen. Zudem liest sich Jes 50,10 auch als eine kleine Form der Rehabilitation des Knechts: Er ist nicht im Unrecht, auf ihn zu hören, bedeutet, JHWH zu fürchten und ihm zu vertrauen.²³³ Jes 50,10 trägt somit den Charakter einer Verheißung.²³⁴

In Kontrast dazu steht das folgende „Gerichtswort“²³⁵ Jes 50,11. Angesprochen sind diejenigen, die Feuer entzündet und Brandpfeile entfacht haben,²³⁶ um ohne Vertrauen auf JHWH den Ausweg aus der Dunkelheit zu schaffen.²³⁷ Im Zentrum des Verses steht die Folge des Tuns (Jes 50,11c): Wer selbst Feuer, d. h. eine Art von Licht, schafft, läuft ins

²²⁹ Vgl. Koenen, Heil (1994), 206.

²³⁰ Das bewegt wohl Laato, Servant (1992), 125 doch dazu, dass er differenziert: Jes 50,10 beziehe sich vor allem auf das große Vertrauen des Knechts (Jes 50,8–9) und Jes 50,11 auf die Gruppe der Gegner des Knechts (Jes 50,6–7). Vgl. auch Werlitz, Knecht (1997), 40–41. Er merkt zudem an, dass der Terminus JHWH-fürchtig erst spät zu datieren sei, was die These der sekundären redaktionellen Bearbeitung des 3. GKLs stützt. Zudem bemerkt Werlitz, Redaktion (1999), 330–331, dass durchaus die Gegner des Knechtes angesprochen sind, also diejenigen, die bislang nicht JHWH-fürchtig gelebt haben. Ermuntert werden hingegen diejenigen, die schon JHWH-fürchtig sind. Brueggemann, Isaiah (1998), 124–125 geht in eine ähnliche Richtung. Er sieht Jes 50,10 als Bekräftigung des vorbildlichen Tuns des Knechts, wie es in Jes 50,4–9 geschildert wird, und Jes 50,11 als Nachklang von Jes 50,1–3. Vgl. auch Torrey, Second Isaiah (1928), 389.

²³¹ Vgl. Beuken, Paränese (1973), 171–175. Allerdings ist er der Ansicht, dass der Schwerpunkt darauf liegt, die Adressaten zu ermahnen. Vgl. auch Blenkinsopp, Isaiah 40–55 (2002), 322.

²³² Möglich wäre allenfalls, dass nur Israel angesprochen ist, was aber dann dem monotheistischen Programm Deuterocesajas widersprechen würde.

²³³ Der Knecht steht somit als Vorbild einer Gruppe gegenüber, so dass der Knecht in Jes 50,10 wohl keine Kollektivgestalt sein dürfte. Vgl. Saebo, Individuellen (1989), 119.

²³⁴ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 190.

²³⁵ Werlitz, Redaktion (1999), 330.

²³⁶ Ob es sich dabei um Waffen handelt, die gegen die JHWH-Fürchtigen gerichtet sind / waren, kann dem Text nicht entnommen werden. So aber Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 190.

²³⁷ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 112–113. Dass nicht das Feuer des göttlichen Zornes gemeint ist, erkennt schon Delitzsch, Jesaja (1879), 517. Duhm, Jesaja HK (1902), 344 verweist auf das Feuer der Gottlosigkeit in Jes 9,17 und Ijob 31,12. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 111 hingegen bringt das Feuer in Verbindung mit dem Licht, in dem Gott auf dem Zion erscheint; Jes 4,5; 60,3.19; 62,1.

Verderben. Erst in den letzten beiden Sätzen wird die Differenz zu Vers 10 deutlich, JHWH ist der Sprecher von Vers 11.²³⁸ Somit stellt sich JHWH als Urheber des verderbenden Brandes vor (Jes 50,11d).²³⁹ Eine gewisse Steigerung ist wahrnehmbar: Zunächst geht der Knecht davon aus, dass seine Gegner wie ein von Motten zerfressenes Gewand verschleiben (Jes 50,9). Wer sich allerdings nicht zum Gegner des Knechts macht, sondern sich an seinem großen JHWH-Vertrauen ein Vorbild nimmt, der entkommt der verderbenden Dunkelheit. Wer den Weg aus der Dunkelheit hingegen ohne das Vertrauen in JHWH versucht, auf den wartet der „Ort der Qual“ (Jes 50,11e).²⁴⁰ Da JHWH am Ende das Wort ergreift, erhält diese Aussage mehr Gewicht. Eventuell konnte es eine Redaktion angesichts der Gewalt, die dem Knecht widerfährt, nicht stehen lassen, dass der Knecht den Untergang der Gegner nur ankündigt, bzw. erhofft. Das musste präzisiert werden: JHWH selbst greift ein, nicht um der Rehabilitation des Knechts willen, indem er den Knecht als rechtschaffen erweist, sondern indem er den Gegnern, die ihr Vertrauen nicht auf den Namen JHWHs setzen, das unheilvolle Ende ihres Weges prognostiziert (Jes 50,11c–e). Jes 50,10–11 ist eine ermunternde, ermahrende Fortsetzung des 3. GKLs, sich als Gottesfürchtiger auf die Seite des gerechten Knechts zu stellen und nicht auf die Seite der Frevler, deren Untergang angedroht wird.²⁴¹

Der Ausdruck **מַעֲצֵבָה** „Ort der Qual“ lässt eine eschatologische Dimension des Endes derer, die ihr Feuer und ihre Brandpfeile als Lichtquelle selbst entzündet haben, erahnen.²⁴² Die redaktionelle Fortschreibung des 3. GKLs differenziert zwischen der Gruppe, die auf JHWH vertraut, und der, die sich auf sich allein verlässt. So zeichnet sich bereits eine Scheidung in Gerechte und Frevler, in die Treuen und Untreuen JHWHs ab.²⁴³ Das Kriterium für die Zugehörigkeit zu den Treuen und Gerechten ist das Vertrauen in JHWH auf der Basis der Verkündigung des Knechts.²⁴⁴

Berges differenziert zwischen den beiden Versen: Jes 50,10 kann zuerst an das 3. GKL angefügt worden sein, Jes 50,11 jedoch noch später. Welcher Redaktionsgruppe beide Verse zugeordnet werden können, ist nicht festzumachen. Möglicherweise ist Jes 50,10 auf einer Ebene mit Jes 42,5–8 einzuordnen, einer Redaktion, die die GKL in einen größeren literarischen Kontext eingebunden hat, aber noch heilsuniversalistisch denkt, da jede Nation Vertrauen in JHWH setzen kann. Jes 50,11 ist hingegen einer späten Redaktionsstufe des gesamten Buchs Deuterocesaja zuzuordnen. Mit Jes 50,10 im Vorfeld gleicht es in seiner Unterscheidung von Gerechten und Frevlern der von Steck definierten Fortschreibung III.²⁴⁵ Das Motiv der Dunkelheit mag dazu bewegt haben, Vers 11 mit der Vernichtungsankündigung derer, die nur auf sich selbst vertrauen, anzufügen, um diese eschatologische Trennung von Gerechten und Frevlern auch in Anschluss an ein GKL, in

²³⁸ Delitzsch, Jesaja (1879), 517 hält anscheinend auch in Vers 10 JHWH für den Sprecher.

²³⁹ Beuken, Paränese (1973), 175 deutet das Piel-Partizip in Jes 50,11b als ein Handeln an anderen „die ihr (andere) mit Brandpfeilen umschließt“. Diese Art von Feuer droht zum Schaden für alle zu werden.

²⁴⁰ Baltzer, Biographie (1975) 176 zufolge bedeutet das, dass den Frevlern sogar die Grabesruhe genommen ist.

²⁴¹ Vgl. Beuken, Paränese (1973), 180–181.

²⁴² So Jes 66,24. Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 162, für ihn ist dieser Terminus die Gehenna. Vgl. auch Fischer, Buch Isaias (1939), 119, Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 87 und 113.

²⁴³ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 344 und Fischer, Buch Isaias (1939), 118. Diese Differenzierung innerhalb des Gottesvolkes zwischen Gerechten und Frevlern zeigt sich vor allem in Jes 56–66. Vgl. Hermisson, Einheit (1989), 294.

²⁴⁴ Vgl. Marti, Jesaja KHC (1900), 335 und Poulsen, God (2014), 218–219.

²⁴⁵ Vgl. Steck, Abschluß (1991), 29–30. Ein Jahr später aber äußert sich Steck, Beobachtungen (1992), 124–125 anders. Er tut sich schwer, Jes 50,10–11 redaktionskritisch einzuordnen. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 87 hingegen erachtet Jes 50,1–3 sowie Jes 50,10 als einen Brückentext, der das 3. GKL mit dem Kontext verbindet. Vgl. auch Berges / Beuken, Jesaja (2016), 171. Jes 50,11 ist „in einer sehr späten Zeit der Buchentwicklung hinzugekommen“.

dem der Knecht vorbildlich in Treue und Gehorsam seinem Auftraggeber gegenüber agiert, zu verorten.²⁴⁶

Die Tendenz der redaktionellen Erweiterungen des 2. GKLs setzt sich fort, der Heilsuniversalismus wird überdacht. Jes 50,10–11 zufolge entscheidet nicht die Zugehörigkeit zu Israel über das Heil, sondern das Verhalten, sich in Gehorsam und Gottesfurcht auszuzeichnen. Es bleibt also universalistisch, aber nur auf die Gehorsamen und Gottes-Fürchtigen wartet Heil.²⁴⁷ Es besteht Konsens darin, dass Jes 50,11 die späteste Fortschreibung eines GKL darstellt. Jes 50,10 wurde wohl eher verfasst. Präzisere Angaben wären nur hypothetisch.

Die redaktionellen Fortschreibungen dieser drei GKL präzisieren und konkretisieren Themen der Grundschrift: Zum Beispiel: Was ist der Stellenwert Israels? Welche Rolle hat Israel im Knechtsauftrag? Sie explizieren den Knechtsauftrag, stilisieren den Knecht als Vorbild,²⁴⁸ machen an ihm fest, ob der Weg aus einer bedrängenden Dunkelheit gelingt oder ins Verderben führt. Aber es finden sich auch im 3. GKL keine Indizien, dass die unmittelbar an die Grundschrift anschließenden Bearbeitungsverse einen bewussten Wechsel der Knechtsidentität vornehmen. Beim 4. GKL haben die bearbeitenden Hände zudem nicht nur am Ende des Liedes, sondern auch zu Beginn eingegriffen, um das inhaltlich herausforderndste GKL zu rahmen. Daher fällt aufgrund der höheren Bedeutung dieses redaktionellen Rahmens auch die Formkritik dieses Rahmens verglichen mit den Bearbeitungen der vorangehenden GKL ausführlicher aus.

7.2.5 Jes 52,13–15 und 53,11c–12: Die Kollektivierung der Knechtsfunktion

Die Grundschrift ist eine „Wir“-Rede, die neue Gedanken und theologische Überzeugungen und Erwartungen präsentiert: funktionalisiertes Leiden eines Unschuldigen mit strafbefreiender Wirkung für seine Zeitgenossen und Hoffnung auf ein jenseitiges gutes Ergehen für den schuldlosen Gerechten (Jes 53,9). Es wundert nicht, dass diese neue Erklärungsstrategie von Leid einer besonderen Legitimierung bedurft hat, eines Rahmens, der sie mit Autorität versieht, der deutlich macht, dass es sich nicht um absurde Fantasien einer emotional aufgeschreckten Gruppe handelt.²⁴⁹ Die JHWH-Reden schildern nur am Ende die stellvertretende Funktion des Leidens. Das spricht dafür, dass nicht die „Wir“-Rede Reaktion auf die JHWH-Reden ist, sondern die Gott-Reden auf die „Wir“-Rede.²⁵⁰ Dieser Rahmen wurde vermutlich schon sehr früh um die „Wir“-Rede herum komponiert, um einerseits die Legitimierung der „Wir“-Rede vorzunehmen, andererseits um das Verständnis der „Wir“-Rede zu erleichtern. Mutmaßlich ging es auch darum, für alle späteren

²⁴⁶ Koenen, Heil (1994), 208 urteilt, dass Jes 50,11d.e ein späterer Zusatz ist, der Rest von Vers 11 stamme allerdings vom selben Autor wie Jes 50,10. Dafür spräche allerdings nur, dass die Empfehlung der Gottesfurcht in den späteren Texten des Buchs Ijob, in Kohelet und Jesus Sirach zentral sind, Gottesfurcht ist Weisheit, der „Schlüssel zu einem gelingenden Leben“. Vgl. Kaiser, Gott (2003), 295. Allerdings kann Jes 50,11 durchaus als in sich stimmige JHWH-Rede interpretiert werden, Vers 10 nicht. Es ist wahrscheinlicher, unterschiedliche Verfasser von je beiden Versen anzunehmen.

²⁴⁷ Vgl. teils Koenen, Heil (1994), 209–211.

²⁴⁸ Vgl. Irsigler, Gott (2017), 74–75. Am prophetischen Gottesknecht soll Israel erkennen, wie es als „wahres“ Israel agieren soll.

²⁴⁹ Diese Sichtweise auf das 4. GKL teilen sehr wenige. Jüngst betont Irsigler, Gott (2017), 90–92 sehr deutlich, dass JHWH der Handelnde ist, der allein für die Sichtweise der „Wir“-Redner verantwortlich ist. Damit wird die Leistung der „Wir“-Redner nicht beachtet, aber vermessen die Überzeugung mitgeteilt, genau zu wissen, wie JHWH handelt, wie er die „Wir“-Redner lenkt und beeinflusst und sogar den Tod des Knechts geplant hat. Vgl. auch schon Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 16: „Was geschehen ist, war weder Zufall oder Irrtum noch brutaler Übergriff oder heroischer Entschluß, sondern Gottes Absicht und Wille.“ Kaiser, Knecht (1959), 88 spricht der „Wir“-Rede sogar jeden Eigenwert ohne die JHWH-Reden ab, sie verstärkte nur den heilvollen Inhalt der Gottesrede.

²⁵⁰ Gegen Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 418.

Leserinnen und Leser unumstößlich festzuhalten, dass diese Person, die leidet, niemand Geringeres ist als der Knecht JHWHs. Unter formkritischen Gesichtspunkten soll nun dieser Rahmen um die „Wir“-Rede analysiert werden.²⁵¹

Die JHWH-Rede vom Erfolg des Knechts zeigt, dass JHWH mit seinem Knecht Großes vorhat. Von Beginn an wird die Richtung vorgegeben: Der Knecht soll nicht mehr falsch, als von Gott geschlagen und verachtet beurteilt werden. Er ist der erhöhte, erfolgreiche, die Völkerwelt in Staunen versetzende Knecht JHWHs.²⁵² Die Ankündigung des Erfolgs und der Erhöhung des Knechts weckt damit zunächst eine Spannung:²⁵³ Auf welche Weise wird der Knecht JHWHs Erfolg haben? Wenn JHWH selbst Erfolg ankündigt, wird er wohl eintreffen, zumal der ganze Knechtsauftrag und damit der Plan JHWHs auf dem Spiel stehen.²⁵⁴ Mit einer positiven Perspektive wird die Erniedrigung und der Leidensweg des Knechts verfolgt in der Erwartung des Moments,²⁵⁵ in dem der angekündigte Erfolg eintritt.²⁵⁶

Die JHWH-Reden haben keine konkreten Adressaten.²⁵⁷ Die „Wir“-Sprecher sind kein Thema der JHWH-Rede, vielmehr scheint wie in Jes 42,1 der gelungene Knechtsauftrag präsentiert zu werden.²⁵⁸ JHWH präsentiert die Knechtsaufgabe den vielen Nationen und Königen (Jes 52,14.15).²⁵⁹ Der Tod des Knechts liegt in der Vergangenheit der JHWH-Reden; der Erfolg des Knechts hingegen liegt in der Zukunft.²⁶⁰

Die Schlussrede JHWHs thematisiert die Rehabilitation des Knechtes, nimmt nochmals Bezug auf sein Leiden (auch mit Bezug auf Jes 50,8–9) und dessen Sinn.²⁶¹ Die zweite JHWH-Rede behält auch den Perspektivenwechsel der „Wir“-Rede (mit Jes 53,10c) in die prosperierende Zukunft des Knechts bei. Außerdem provoziert die Aussage, dass JHWHs Plan in der Hand des Knechts gelingen wird, der doch Gefallen daran hatte, seinen Knecht zu zerschlagen (Jes 53,10), eine Reaktion JHWHs zugunsten seines Knechts.

7.2.5.1 Aufbau

Meist wird die Redaktionsschicht nicht in einzelne Abschnitte gegliedert, dennoch lohnt es sich, einige strukturelle Aspekte zu beachten. In Jes 52,13–15 scheint aufgrund der Zeitstufen Vers 14 eine gewisse Sonderstellung zu erhalten, da JHWH in diesem Vers nach der Ankündigung des Erfolgs und der Erhöhung des Knechts in naher Zukunft auf

²⁵¹ Das erscheint zumindest nachvollziehbarer als die Theorie eines fiktiven zukünftigen Rahmens, der aus dem Text ein reines Zukunftswort macht, um somit christologisch verwertbar zu sein. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 341.

²⁵² Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 172 und Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 26–29. Er geht allerdings davon aus, dass die Vielen der JHWH-Reden mit den „Wir“-Rednern des Mittelteils identisch sind.

²⁵³ Vgl. Höffken, Jesaja NSK (1998), 165.

²⁵⁴ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 131, Haag, Botschaft (1983), 167, Janowski, Sünden (1993), 11 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 231. Das bestärkt die These, dass die JHWH-Rede sekundär ist. Es erschien Redaktoren dringend notwendig, von Beginn an darzulegen, dass der Knecht nicht nach dem Maßstab JHWHs versagt hat.

²⁵⁵ Den Kontrast der Erhöhungsverben in Jes 52,13 und der tiefen Erniedrigung in Jes 53,4 erwähnt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 248.

²⁵⁶ Vgl. für den Abschnitt auch Hermisson, Lohn (1998), 191–196.

²⁵⁷ Zum Fall Jes 52,14a vgl. Textkritik Punkt 4.4.

²⁵⁸ Auch mit der Partikel לְהַרְבֵּי / לְהַרְבֵּי . Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 535 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 345.

²⁵⁹ Vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 11. Dazu Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 231: „Die Ankündigung JHWHs über den Erfolg seines Knechts trifft ‚die Vielen‘ (V 14) und die ‚vielen Völker‘ (V 15) völlig unerwartet. Die Aufmerksamkeitspartikel לְהַרְבֵּי (...) zielt auf das Gottesvolk und die Völker.“ Woher er allerdings die These nimmt, dass auch das Gottesvolk Adressat ist, kann nicht nachvollzogen werden.

²⁶⁰ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 24.

²⁶¹ Vgl. Grimm, Deuterocesaja (1990), 419.

das Leben und Leiden seines Knechts zurückblickt.²⁶² Dieser Vers kann als eine kurze Paraphrase oder auch Vorwegnahme der Verse 2 und 3 der Grundschrift angesehen werden. Doch es besteht eine entscheidende Differenz: Der Knecht und die „Vielen“ sind in Vers 14 anders zu verstehen als in Jes 53,2.²⁶³ Aber ob hierbei ein neuer Sinnabschnitt vorliegt, erscheint zweifelhaft, denn Vers 15 beinhaltet Elemente aus Jes 52,13 und 14 und nimmt mit כִּי Bezug auf כְּאֲשֶׁר in Satz 52,14a, so dass sich in dieser Eröffnungsrede JHWHs ein konsistentes Bild ergibt.²⁶⁴ Jes 52,13–15 ist ein in sich abgestimmter Abschnitt, ein bewusst gestalteter sekundärer Auftakt der folgenden „Wir“-Rede.

Anders liegt der Fall in der Schlussrede. Hier spricht sich Grimm für eine Gerichtsszene aus und ordnet den Text von 53,11c–12 in die Kategorie der Urteilsverkündung ein. Inhaltlich ist diese Einteilung in Urteil, Urteilsfolge und -begründung durchaus nachvollziehbar, formal aber nur an den Funktionswörtern לִכְנֹן (Jes 53,12a) und תִּחַת (Jes 53,12c) ersichtlich.²⁶⁵ Sein Leiden wird zur Begründung für seinen Lohn und seine Inklusion.²⁶⁶ Es liegen insgesamt betrachtet aber keine zwingenden formalen Gründe vor, die Schlussrede in mehrere Abschnitte einzuteilen.

Das stützt die Annahme, dass die JHWH-Reden einheitlich geschaffene Rahmen um die „Wir“-Rede sind. Daher interessiert nun der Gesamtaufbau der bearbeiteten Texteinheit.

Der Aufbau der „Wir“-Rede bleibt bestehen. Eine erste JHWH-Rede eröffnet, baut Spannung auf, gibt Vorinformationen, aber auch Aussichten auf eine große Wirkung des Knechts. Während die Verachtung des Knechts in Jes 52,14–15 zur Sprache kommt, wird in der Schlussrede (Jes 53,11c–12) vor allem der positive Effekt des Knechtleidens hervorgehoben.²⁶⁷ Die abschließende JHWH-Rede hat eine Zweiteilung von Retrospektive und Prospektive. Dabei orientiert sich das JHWH-Wort an der Zukunftsschilderung der „Wir“-Rede (Abschnitt D₂), übernimmt diesen Blickwinkel, um am Ende resümierend die Leistung des Knechts in seinem Leiden hervorzuheben. Damit wird diesem Modell stellvertretenden Leidens göttliche Autorität zugebilligt.²⁶⁸ Letztlich bestätigt die zweite JHWH-Rede eindrucksvoll den Erfolg des Knechtsauftrags.²⁶⁹ Sogar im Leiden hat der Knecht eine wichtige Aufgabe, wie in Jes 53,11c zu lesen ist: Die Aufgabe des Knechts ist es, die Vielen gerecht zu machen, sie wieder in die richtige Beziehung zu JHWH zu setzen.²⁷⁰ So endet die JHWH-Rede mit einer anderen Akzentuierung als die „Wir“-Rede.

7.2.5.2 Ebene der Sätze

Auf dieser Ebene lässt sich gut ablesen, dass beide Reden JHWHs die Vergangenheit und die Zukunft des Knechts im Blick haben, obwohl er bereits tot ist (Jes 53,9). Die x-SK-Sätze in Vers 14 wirken wie eine kurze prägnante Wiederholung der Leidensgeschichte, wie sie die „Wir“-Gruppe in der Grundschrift vor allem in den Abschnitten B, C und D₁

²⁶² Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 234.

²⁶³ Wenn Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 234–235 selbstverständlich davon ausgeht, dass „Viele“ in Vers 14 Gesamtisrael sind, stellt sich die Frage, was ihn zu dieser Einschätzung bewegt, besonders ausführlich begründet er sie nicht, allenfalls mit Verweis auf Jes 53,2. Deuterjesaja bietet keine exakte Definition, wer und was jetzt Israel, geschweige denn Gesamtisrael ist.

²⁶⁴ Zum engen syntaktischen Zusammenhang explizit von Vers 14 und 15 vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 233–234.

²⁶⁵ Vgl. Grimm, Deuterjesaja (1990), 419.

²⁶⁶ Vgl. Brueggemann, Isaiah (1998), 148.

²⁶⁷ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 345.

²⁶⁸ Vgl. auch das Aufbauschema von Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 337.

²⁶⁹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 32. 34 und 37. Zuzustimmen ist Steck jedoch nicht darin, dass das Leiden nur den Israelauftrag umfasst, denn einen offiziellen nur auf Israel begrenzten Knechtsauftrag gab es nie.

²⁷⁰ Vgl. Torrey, Second Isaiah (1928), 423.

schildert. Doch Vers 14 steht im Kontext von x-PK-Sätzen. Des Weiteren nimmt die JHWH-Rede über die Zukunft des Knechts in Jes 52,13 die Erkenntnis, dass das Leben und Leiden des Knechts Gottes Heilsplan entspricht und Teil seines Amtes ist, vorweg.²⁷¹ Die x-PK-Sätzen der ersten JHWH-Rede lenken das Verstehen des Lieds: Angesichts der Erhöhung und Rehabilitation lässt sich ein Leser / eine Leserin leichter auf die Schilderung der leidvollen Vergangenheit des Knechts ein. In den x-SK-Sätzen in Jes 52,14 hingegen wird vorsorglich ermahnt, dass ein entstelltes Äußeres nicht Zweifel aufkommen lassen soll, dass es im Folgenden trotzdem um die Erhöhung und den Erfolg des Knechts geht.

Erklärungsbedürftig sind die Suffixkonjugationen in den Sätzen 52,15c–f. Vers 15 hat von den ersten beiden Sätzen ausgehend eigentlich eine prospektive Ausrichtung. Somit wird in Jes 52,15 ein zukünftiges Geschehen geschildert. Dann sollten die Sätze mit Suffixkonjugation über die visuelle und auditive Wahrnehmung als Futur II gedeutet werden:²⁷² Das Erregen bzw. Staunen der Völkerwelt und das Verstummen der Könige wird künftig geschehen, doch vorab müssen sie etwas gesehen und gehört haben.²⁷³ Doch was sie wahrnehmen werden, ist etwas „unerhört Neues“ von „epochaler Bedeutung“²⁷⁴.

Inwieweit die prospektiven Sätze von Jes 53,12a–12b nur eine Fortführung der in Abschnitt D₂ auftretenden Zukunftsschilderung des Knechts durch die „Wir“-Redner bilden, kann nicht gesichert gesagt werden. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten erscheint das möglich.²⁷⁵ Allerdings fällt beim Vergleich von Satz 53,11d zu den Sätzen 53,5c–d.6c auf, dass es in Vers 11 heißt, dass der Knecht die Schuld auf sich laden wird, ebenso heißt es in Jes 53,12f, dass er für die Sünder eintreten wird. Wenn diese Verse nicht nur als Wiederholungsschleife von Jes 53,5–6 zu bewerten sind, dann zeichnet sich eine Übertragung der Knechtsaufgabe ab, schließlich ist der Bezugspunkt, für wen der Knecht handelt, nicht mehr die „Wir“-Gruppe, sondern „Viele“. Die Aufgabe des Gottesknechts, so Jes 53,12f, dauert an. Hermisson versucht das zu verdeutlichen: Die x-PK-Satzformen in der zweiten JHWH-Rede (53,11c.d.12a.b.f) seien als Präsens aufzufassen, denn der Knecht trägt jetzt, in die Gegenwart fortwirkend, die Sünden der Vielen. Somit liegt ein göttlicher Nachklang dessen vor, was die „Wir“-Redner im Mittelteil schon reflektiert haben.²⁷⁶ Diese Satzformen seien Hinweis „auf die Gegenwart mit dem noch unvollendeten Heilsgeschehen“²⁷⁷. Die schwierige Definition von „Gegenwart“ und „jetzt“ bei der Beschäftigung mit biblischen Texten macht diesen Vorschlag schwierig. Allenfalls die fortwirkende Dauer der Wirkung des Knechtsgeschicks kann überzeugen, doch dazu bedarf es möglicherweise auch eines anderen Blickwinkels auf den Träger der Knechtsaufgabe in den sekundären JHWH-Reden.

7.2.5.3 Ebene der Satzglieder und Wortebene

Subjekte

²⁷¹ Vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 13. Volz, Jesaja 53 (1920), 181 urteilt, in Jes 52,13a stehe ein x-PK-Satz, weil sich die Erhöhung des Knechts zwar schon vollzogen habe, aber nun erst präsentiert werde und zudem nachwirke.

²⁷² Vgl. Grätz, Botschaft (2004), 198.

²⁷³ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 237 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 352–353. Allerdings finden sich bei beiden diese Zeitstufen nicht in der Übersetzung.

²⁷⁴ Für beide: Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 210.

²⁷⁵ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 268 ist der Überzeugung, dass sich in Vers 12 „der Kreis zum Gotteswort von der Erhöhung des Knechts“ schließt.

²⁷⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 408–409.

²⁷⁷ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 427.

Als Subjekt tritt wie in der Grundschrift „er“ am häufigsten auf, nur ist in der Bearbeitungsschicht gesichert, dass mit „er“ der Knecht JHWHs gemeint ist, da ihn Gott im ersten Satz als עֲבָדִי präsentiert. Wichtiger ist jedoch zu klären, wer „Viele“ in Jes 52,14a sind. Daran anschließend stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis diese erstens mit den „vielen Nationen“ (Jes 52,15a) und zweitens mit den in der Grundschrift sprechenden „Wir“-Rednern stehen. Dafür dass „Viele“ in Jes 52,14a identisch mit den „Wir“-Rednern der Grundschrift sind, spricht zunächst ein inhaltliches Kriterium: Die Vielen haben in Jes 52,14 die gleiche Meinung über den Knecht wie die „Wir“-Redner in Jes 53,2. Zudem lässt die syntaktische Verbindung von Jes 52,14a und 52,15a den Schluss zu, dass der Knecht bei „Vielen“ Verachtung ausgelöst hat, aber bei „vielen Nationen“ hingegen Stau-
nen hervorruft. Die Identifizierung der „Vielen“ ist untrennbar mit der Knechtsidentität verbunden. Doch in diesen Identitätsfragen gibt es keinen Konsens. Folgender logischer Zusammenhang erscheint stimmig: Die „Wir“-Sprecher sind identisch mit „Vielen“ in Jes 52,14a. Daraus folgt, dass „Viele“ in Jes 52,14a Israel sind, bzw. die „Wir“-Sprecher als Zeitgenossen des Knechts Israel repräsentieren. Nach Jes 52,15a ist hingegen evident, dass viele in der weiteren Fortsetzung der JHWH-Reden die Nationen sind. Die Nationen und Könige sowie „die Vielen“ treten nur in den JHWH-Reden als Akteure auf und stehen in keinem direkten Zusammenhang mit den Protagonisten der „Wir“-Rede. Bisweilen tauchen auch Misch-Lösungen auf.²⁷⁸ Für Steck sind „Wir“ und die „Vielen“ auch in der abschließenden JHWH-Rede identisch und stehen für Israel aufgrund der Verwendung der Begriffe עָוֹן „Vergehen“ und חַטָּאת „Sünde“, die sich nur auf Israel beziehen können.²⁷⁹ Diese Differenzierung ist nur damit zu begründen, dass Steck die hier erläuterte redaktionelle Rahmung des 4. GKLs nicht teilt. Wie in der literarkritischen Analyse dargelegt wurde, ist offensichtlich, dass die „Wir“-Gruppe und die Leidensgestalt in einem engen Verhältnis stehen. Es ist wahrscheinlicher, dass die „Wir“-Gruppe als Israel bzw. Repräsentant des ganzen Volkes Israel die Redner der Grundschrift sind, als dass einem fremden Volk oder fremden Königen (Jes 52,15) eine lange „Wir“-Rede zugebilligt wird.²⁸⁰

Eine Differenzierung der Gruppe der „Vielen“ schlägt Hermisson vor: „Viele“ in Jes 52,14 sind auch Israel, aber die „Wir“-Redner sind nur als Repräsentanten der Vielen zu verstehen, sind also Teil der Vielen, so dass in Jes 53,1–11b dann ein Teil von Israel spräche.²⁸¹ In Satz 52,15a ist „viele“ das Adjektiv zu Nationen (אֲרָצוֹת). Es spricht sehr viel dafür, dass gerade die Vielen in der zweiten JHWH-Rede genau in dieser Bedeutung zu verstehen sind. Es sind die Nationen.²⁸² In der abschließenden JHWH-Rede sind die אֲרָצוֹת „Nationen“ nicht ausdrücklich genannt. Doch in Satz 53,12e sind „Viele“ nicht determiniert, so dass eine durchaus breite Wirkentfaltung des Knechtsgeschehens intendiert ist. Nur weil gewisse Begrifflichkeiten ausschließlich Israel betreffen, muss nicht in der abschließenden JHWH-Rede Israel bzw. die „Wir“-Gruppe mit „den Vielen“ / „Vielen“ identisch sein. Hermisson ist der Auffassung, dass JHWHs Plan größer dimensioniert ist. Somit bestätigt Hermisson die hier erörterte Interpretation, dass die Völkerwelt in der zweiten JHWH-Rede unter den Vielen zu verstehen ist. Wenn im redaktionellen Rahmen bis auf in Jes 52,14a die „Vielen“ die Nationen sind, dann zieht das folgende Möglichkeit

²⁷⁸ Volz, Jesaja II (1932), 173: Ihm zufolge sind „viele“ nicht die Nationen, da er in Jes 52,15 mit Nationen und Königen einen Zusatz vermutet auf Basis von Jes 49,7. Anders Blum, Gottesknecht (2009), 149, für ihn sind die „Wir“-Redner und die „Vielen“ „unbestreitbar“ identisch.

²⁷⁹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 26–28.

²⁸⁰ Vgl. Volz, Jesaja II (1932), 182–183, Clines, Approach (1976), 30 und Wilcox, Servant Songs (1988), 97.

²⁸¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 347–348. 353–355 und 407.

²⁸² Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 13 und Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 12–13.

nach sich: Israel setzt den Auftrag des Knechts, für die Sünder einzutreten, fort. Die redaktionelle Bearbeitung hat eine andere Zielgruppe des Knechtswirkens im Blick.²⁸³

Somit sind die wichtigsten Subjekte in den rahmenden JHWH-Reden geklärt. JHWH tritt als Akteur vor allem in Jes 53,12a auf. Er ist derjenige, der dem Knecht Anteil gibt, zusammen mit Vielen. Hier hebt er die Isolation des Knechts auf.²⁸⁴ Zu beachten ist allerdings, dass diese Isolation durch die „Wir“-Rede bereits aufgehoben ist, da sich eine „Wir“-Gruppe an den Knecht erinnert. Die wichtigste Tat für den Knecht ist die Reintegration in die Gemeinschaft Vieler, und die kann der Überzeugung der redaktionellen Bearbeitung zufolge doch nur JHWH vollbringen.²⁸⁵ Generell gilt jedoch durch die Konstruktion als JHWH-Rede, dass auf Endtextebene allein JHWH tragender Akteur der ganzen Einheit ist. Er ist vor allem für die Erhöhung und die Zukunft des Knechts verantwortlich.²⁸⁶ Dadurch verliert die Reflexionsleitung der „Wir“-Gruppe an Bedeutung.

Prädikate

In den x-SK-Sätzen Jes 52,14 und 53,12c–e sind die Prädikate und Verben vergleichbar mit denen der Grundschrift. Der neue und wichtige Aspekt der Bearbeitungsschicht ist der Erfolg und die Erhöhung des Knechts in Jes 52,13: *יִשְׁכַּל יְרוֹם וְנִשְׂא וְגָבַהּ מְאֹד*. Mit Einsicht und Erfolg erreicht der Knecht einen neuen Status und mit der Erhebung wird eine mögliche Aufnahme in den himmlischen Bereich angedeutet. JHWH holt seinen Knecht zu sich,²⁸⁷ was bereits am Ende der „Wir“-Rede erwartet wird. Die erschreckende Leidenserzählung und die Überzeugung, dass das Leiden von Gott gewollt war, werden durch diese Trias der Erhöhungs-Verben abgemildert.²⁸⁸ Dazu dient auch die vorsorgliche Erläuterung durch die Prädikate in Vers 15, dass im Folgenden etwas erzählt wird, was das bisherig Bekannte übersteigt.²⁸⁹ Dieses Neue lautet: Ein Unschuldiger leidet stellvertretend für seine sündige Gemeinschaft. Das sei Gottes Plan. Die positive Aussage der Grundschrift in Jes 53,10f, dass der Plan JHWHs in der Hand des Knechts gelingen wird, wird als der Erfolg des Knechts präzisiert: JHWH kündigt somit nicht nur den Erfolg des Knechts an, sondern vor allem den Erfolg seines eigenen Heilsplans.²⁹⁰

Ansonsten fällt auf, dass in den Sätzen mit dem Knecht als Subjekt im Vergleich zur Grundschrift deutlich mehr aktive Prädikate vorkommen (Jes 52,13a.b.d.15a; 53,11,c.d.12b.c.e.f).²⁹¹ Die Passivität des leidenden Knechts hat sich verändert, was die These unterstützt, dass die Wirkung des Knechts größere Dimensionen annimmt. Der Fokus liegt wieder auf der Funktion des Knechts im Plan JHWHs, es geht nicht nur um das Verstehen eines Leidenschicksals.

²⁸³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 407.

²⁸⁴ Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 195. Das ist zudem ein inhaltliches Argument für die in dieser Arbeit getroffene literarkritische Entscheidung. Vgl. auch Volz, Jesaja II (1932), 179–180.

²⁸⁵ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 274–275. Berges verharret allerdings auf der Ebene Gesamtisrael, es geht um die Integration der Heimkehrer „in die Gesamtheit des Gottesvolkes“ (275). Diese Arbeit geht davon aus, dass es um die Wiedereingliederung des Gottesknechts Israel in die Völkergemeinschaft geht.

²⁸⁶ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 50–51.

²⁸⁷ Vgl. Baltzer, Deutero-Jesaja KAT (1999), 497–502. Vgl. Brueggemann, Isaiah (1998), 148.

²⁸⁸ Anders beurteilt Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 232 Jes 52,13: Er sieht hier die Einsetzung des idealen Königs, der die perfekte weisheitliche Einsicht besitzt. Als dieser übernimmt der Knecht gerade nach dem Untergang des Königreichs diese königliche Funktion, übertrifft die Könige, wird aber nicht in die himmlische Sphäre aufgenommen, sondern übernimmt eine davidische Führungsposition. Das ist ambivalent, da er mit dieser Deutung durchaus eine individuelle Knechtsgestalt für möglich hält. Ansonsten spricht sich Berges aber für eine kollektive Knechtsdeutung aus.

²⁸⁹ Vgl. Höffken, Jesaja NSK (1998), 165.

²⁹⁰ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 30.

²⁹¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 414 und Irsigler, Gott (2017), 90.

Gottes Plan durch das Erdulden des Knechtes geht weiter, wie das besonders im Prädikat von Jes 53,11c ausgedrückt wird. Gottes Absicht ist, durch den Gottesknecht die Rechtfertigung der „Vielen“ zu bewirken, gerade auch künftig (x-PK-Satz). Diese Beobachtung wirft die Frage auf, wie der tote Knecht die Vielen gerecht machen soll. Der beeindruckende Aspekt dieser Schlussrede ist dann jener, dass nach dem gedeuteten Leid und Tod des Knechts die Beziehung zwischen Knecht und seiner Gemeinschaft Israel wiederhergestellt wird. Wenn das erreicht ist, ist möglich, dass Israel in die Rolle „Gottesknecht“ rücken kann.²⁹²

7.2.5.4 Ornamentale Figuren

Klimax – Die Erhöhung des Knechts

Angesprochen wurde im vorherigen Gliederungspunkt die Trias der Erhöhungsverben, die zugleich eine Klimax bildet und somit auf das zentrale Anliegen der redaktionellen Bearbeitung hinweist.²⁹³ Das erste Glied der Trias ist ein aktives Handeln des Knechtes, das in der Grundschicht selten anzutreffen ist. Danach folgt, dass der Knecht empor getragen wird, bis er dann sehr erhaben sein wird. Vers 13 wirkt, als habe er die Absicht, „die höchste Höhe“²⁹⁴ für den Knecht zu beschreiben.²⁹⁵ Es entsteht der Eindruck, der Knecht stehe nun in einer ganz außerordentlichen, ehrwürdigen Position.²⁹⁶ Alles dient der Verstärkung, dass der Erfolg und die Erhöhung des Knechts sicher zutreffen trotz seines schrecklichen Leidens.

Die Erhöhung des Knechts steht dabei durchaus in einem Kontrast zu Jes 52,15b:²⁹⁷ Die Könige, die sonst meinen, erhaben zu sein, verschließen ihren Mund und sagen nichts, weil sie etwas Neues erfahren, das alles übertrifft. Die scheinbaren Autoritäten können nur noch ehrfurchtsvoll verstummen und wahrnehmen, was mit dem Knecht geschieht.²⁹⁸

Insgesamt zeichnen sich die JHWH-Reden dadurch aus, dass sie überwiegend den finalen Triumph des Knechts thematisieren. Die erste JHWH-Rede ist damit inhaltlich antithetisch zum Mittelteil gestaltet,²⁹⁹ die zweite Rede führt die Knechtsaufgabe mit Blick in die Prospektive aus.

Parallelismen

Die Funktion der Parallelismen ist in der Bearbeitungsschicht ähnlich zu der in der Grundschicht (vgl. Punkt 6.4.4). In Vers 14 dient der Chiasmus (Jes 52,14b.c) einer deutlichen Verstärkung der Aussage über das menschen-unähnliche Aussehen des Knechts.. Vers 14 bildet mit der Betonung des Entsetzens und der Erniedrigung den deutlichen Kontrast zur angekündigten Erhöhung des Knechts.³⁰⁰ Dass eine wirklich unerhört neue Sensation viele Völker und Könige erreichen wird und staunen lässt, veranschaulicht der synonyme

²⁹² Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 30–31.

²⁹³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 346.

²⁹⁴ Volz, Jesaja II (1932), 170.

²⁹⁵ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 233 bezeichnet diese Trias der Verben „als ein[en] Superlativ“. Äußerst interessant ist jedoch seine Beobachtung, dass diese dreifache Erhöhung das Gegenstück zu den Erniedrigungsaussagen der „Wir“-Gruppe in Satz 53,4c ist. Zur vertiefenden Auslegung dieser Trias von Erhöhungsverben vgl. Baltzer, Erhöhung (1994), 46–47 und Deutero-Jesaja KAT (1999), 500–502, der den Vers aber stark mit der Assumptio des Mose in Verbindung bringt.

²⁹⁶ Vgl. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 131, Baltzer, Erhöhung (1994), 47 und Labouvie, Gottesknecht (2013), 300–301.

²⁹⁷ Vgl. Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 161.

²⁹⁸ Vgl. Laato, Servant (1992), 138.

²⁹⁹ Vgl. Kustár, Wunden (2002), 161 und Hägglund, Isaiah 53 (2008), 48–49.

³⁰⁰ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 350.

Parallelismus in den Sätzen Jes 52,15c–f.³⁰¹ Jes 52,15 gelingt es, das Entsetzen über den entstellten Knecht aufzuheben und in Staunen zu verwandeln.³⁰² Die negativen Reaktionen auf den Knecht, sein schlechtes Ergehen werden dadurch zwar noch erwähnt, aber durch die Ankündigung von Erfolg und Erhöhung und durch das Staunen in den Hintergrund gerückt.³⁰³

Parallel gestaltet sind auch die ersten beiden Sätze von Jes 53,12, was dazu führt, dass unter den עַצְוֹנִים in Satz 53,12b nicht Starke bzw. Gewaltige zu verstehen sind, sondern „Zahlreiche“.³⁰⁴ Nur zusammen mit Vielen erhält der Knecht Anteil, also eine Form von Lohn,³⁰⁵ der in Jes 53,12b beschrieben wird als Beute.³⁰⁶ Der eigentliche Lohn ist in diesem Fall allerdings die Aufhebung der Isolation des leidenden Knechts. Die Rehabilitation des Knechts wird so beschrieben, dass er nach kämpferischen Auseinandersetzungen seinen Lohn in der Beute, die er sich gemeinsam mit Zahlreichen teilt, findet.³⁰⁷ Darauf deutet in der Grundschrift nichts hin. Folglich zeigt sich auch hier, dass sich die Vorstellung des individuellen Knechts, dessen Heil logischerweise in seiner Genesung läge, verändert hat. Der Knecht gehört wieder ganz zu den zahlreichen und vielen Nationen.³⁰⁸

Die redaktionelle Rahmung des 4. GKLs zeichnet sich dadurch aus, dass die „Wir“-Redner formal auf der Wortebene verschwinden, doch als Rollenträger des Gottesknechts möglicherweise wieder auftauchen. Die „Wir“-Redner verstehen sich in ihrer Rede bereits als Repräsentanten Israels und können als solche in den sekundären JHWH-Reden als Knecht Israel in Erscheinung treten. Das erscheint auch logisch: Nach dem Tod des Knechts muss die wichtige und unveränderte Aufgabe des Knechts fortgesetzt werden. Israel übernimmt die Knechtsfunktion, ob das nur zwangsläufig aus dem Tod des Knechts resultiert, oder ob nicht sogar ursprünglich nur Israel diese Funktion hätte ausüben sollen, aber nicht konnte und es eines individuellen Knechts bedurfte, um den eigenen Auftrag zu erkennen und anzunehmen, soll in einem eigenen Kapitel im Anschluss thematisiert

³⁰¹ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 536, Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 209 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 350–353.

³⁰² Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 537–538.

³⁰³ Für Duhm, Jesaja HK (1902), 356 dient Vers 15 nicht nur dazu, Spannung aufzubauen, ob denn wirklich die Nationen und Könige so reagieren werden, und was wirklich mit dem Knecht geschehen wird, sondern Vers 15 dient zudem als Kontrastfolie für die Niedrigkeit des Knechts.

³⁰⁴ Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 557. Als Steigerung zu „Vielen“ beurteilt es Volz, Jesaja II (1932), 180.

³⁰⁵ Das wäre die passgenaue Entsprechung zum in Jes 52,13 angekündigten Erfolg. Fischer, Das Buch Isaias (1939), 138 ist der Meinung, dass es eigentlich ein geringer Lohn ist, mit Zahlreichen Beute zu teilen, gemessen an der großen Aufgabe. Besser wäre es, wenn er die Zahlreichen als Lohn erhalten würde. Das steht dort aber nicht, also behilft sich Fischer damit, dass die vielen Gerechtfertigten die Belohnung für den Knecht sind. Der in Jes 52,13 angekündigte Erfolg des Knechts muss sich nicht in einer persönlichen Belohnung des Knechts äußern, das ist gar nicht angedacht, vielmehr geht es darum, dass JHWHs Plan und der Knechtsauftrag Erfolg haben: In der Erhöhung des Knechts und in der Rechtfertigung vieler durch den Knecht hat JHWHs Plan Erfolg. Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 206 und Labouvie, Gottesknecht (2013), 302. Gelingen und Erfolg beziehen sich auf die Aufgabe des Gottesknechts, allen JHWHs Rechts- und Heilsordnung zu bringen (Jes 42,1.4; 49,6). Vgl. Haag, Botschaft (1983), 188.

³⁰⁶ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 409–411. Duhm, Jesaja HK (1902), 367 ist zwar der Auffassung, dass von den Mächtigen der Welt auszugehen sei, tendiert dann aber zur Interpretation, dass damit vor allem ein Ende der Isolation des Knechts intendiert ist, der Knecht also auf Augenhöhe mit den Mächtigen der Welt ist, was als die Bestätigung von Jes 52,15 gewertet werden könne. „Der aller Güter des Lebens beraubt war, wird sie jetzt in Fülle wiedererhalten.“ Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 216.

³⁰⁷ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 10.

³⁰⁸ Zumindest was den Parallelismus betrifft vgl. Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 104–105. Allerdings beschäftigt ihn die Frage der Determinierung nicht, er meint aber ausdrücklich, dass die Vielen und Zahlreichen synonym zu verstehen sind. Vgl. Punkt 5.4.

werden. Zuvor aber bedarf es einer zusammenfassenden Darstellung der Zusammenhänge der GKL (Grund- und Bearbeitung).

7.2.6 Ein Zwischenfazit: Die Gottesknechtslieder in der Zusammenschau

Selbst wer die These der GKL als eine zusammengehörige, einst selbstständige Textsammlung leugnet, kann nicht ignorieren, dass die Texteinheiten miteinander verbunden sind und aufeinander aufbauen.³⁰⁹ Am deutlichsten ist die Verbundenheit der ersten beiden GKL sowohl bezüglich der Grundschrift wie auch der Bearbeitungsschicht.³¹⁰

וְלִתְּוֹרָתוֹ אֲיִים יִחִילוּ	42,4d	Und auf seine Weisung warten Inseln.
שָׁמְעוּ אֲיִים אֵלַי	49,1a	Hört, Inseln, auf mich,

Das 1. GKL endet in Jes 42,4d damit, dass die Inseln auf die Weisung des Knechts warten, in Jes 49,1a erfüllt sich das Warten: Der Knecht wendet sich an die Inseln.³¹¹ Während im 1. GKL JHWH seinen Knecht und die Knechtsaufgabe präsentiert, stellt sich der Knecht im 2. Lied selbst vor, legitimiert sich als Beauftragter JHWHs und gibt somit Antwort auf die JHWH-Rede des 1. GKLs.³¹² Bezüglich des Knechtsauftrags und der Funktion fügt das 2. Lied nichts Neues hinzu. Der Knecht schildert aus seiner Perspektive, wie er seine Beauftragung bewertet. Er vermittelt einen tieferen Einblick in sein Verhältnis zu JHWH. Ausdrücklich bestätigt wird in einer vom Knecht zitierten JHWH-Rede in Jes 49,6 die weltweite Dimension des Auftrags. So ergibt sich der Zusammenhang, dass das Heil JHWHs alle Nationen erreicht, indem der Knecht die göttliche Rechtsordnung hinausträgt.³¹³

Doch diese Öffnung zu den Nationen wollte eine Redaktion später so nicht stehen lassen. Diese Redaktion stellte sich wieder die Frage, was mit Israel und dem exklusiven Verhältnis zu JHWH, das mit dem Terminus **בְּרִית** (Jes 42,6 und 49,8) ausgedrückt wird, sei. Die Bearbeitungsschicht des 1. GKLs (Jes 42,5–8) greift auf Jes 49,6 und damit auch vermutlich auf das ganze 2. GKL zurück, da dort der Knecht in seiner Aufgabe auf Israel Bezug nimmt. Diese Redaktion sondiert Israels Platz in der göttlichen Rechts- und Heilsordnung neu. Dabei entsteht eine Konkretisierung des Knechtsauftrags: Der Knecht wird dazu bestimmt, Zeichen der Selbstverpflichtung JHWHs zugunsten Israels zu sein, um in dieser Funktion Gefangene aus dem Gefängnis zu befreien. Vorrang hat die Heilstat der Befreiung Israels aus dem Exil. Erst dann wird der Knecht als Licht d. h. Heilssignum zugunsten aller Nationen eingesetzt, um in dieser Funktion blinde Augen zu öffnen (Jes 42,6–7), alle Nationen zur Erkenntnis JHWHs zu führen.³¹⁴ Der historische Hintergrund ist die Spätphase der exilischen Zeit und die frühnachexilische Zeit: Die Befreiung aus der Gefangenschaft und die Überwindung des Zweifels an JHWHs Macht wird zur notwendigen Voraussetzung dafür, dem neuen Anbruch einer Heilszeit auf der Grundlage göttlicher Rechtsordnung zu trauen.

Die Frage nach Israels Rolle in der Knechtsaufgabe und in der neuen Rechtsordnung beschäftigt noch mehr die Redaktorengruppe, die für die Bearbeitung des 2. GKLs in Jes

³⁰⁹ Mowinckel, He (1959), 188 äußert bereits, dass die Zusammenschau der Lieder, die Beachtung ihrer Zusammenhänge ergiebiger und aufschlussreicher sei, als die Frage nach der Datierung und Verfasserschaft zu diskutieren.

³¹⁰ Vgl. Van Oorschot, Babel (1993), 183.

³¹¹ Vgl. Steck, Aspekte (1992), 8 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 341.

³¹² Vgl. Haag, Botschaft (1983), 162 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 340.

³¹³ Vgl. teils Delitzsch, Jesaja (1879), 501 und Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 340.

³¹⁴ Vgl. Grimm, Deuterocesaja (1990), 145.

49,8–9c verantwortlich ist. Der Knecht verstand sich der Grundschrift zufolge zu Israel gerufen, doch das brachte ihm Enttäuschung (Jes 49,4). Aus seinem Vertrauen in JHWH und der Vergegenwärtigung seines Auftrags heraus entdeckt er seine Sendung zu den Nationen wieder. Die redaktionelle Fortsetzung (Jes 49,8–9) jedoch verengt diese Perspektive, setzt Jes 42,6–8 voraus und konzentriert die Aufgabe des Knechts auf die politische Restitution Israels bzw. Judas und somit auf eine Neuverteilung des Erblandes (Jes 49,8e12).³¹⁵ Es geht um die Umkehr der Diaspora-Situation. Die Aufgabe zugunsten der anderen Nationen rückt in den Hintergrund.

Diese redaktionellen Verflechtungen demonstrieren primär, dass den Redaktoren der enge Zusammenhang des 1. und 2. GKLs bewusst war und sie zunächst darum bemüht waren, den Status Israel überhaupt zu thematisieren (Jes 42,5–8), um daran anschließend das Volk Israel allein in Blick zu nehmen (Jes 49,8–9c).

Die Klage des Knechts in Jes 49,4 erhält, obwohl sie durch das Vertrauensbekenntnis des Knechts relativiert wird, neue Relevanz mit Jes 50,4–9.³¹⁶ Der Knecht versichert sich seiner engen Bindung an JHWH, indem er sich als Lernender JHWHs inszeniert, der nur wiedergibt, was sein Lehrer sagt. Täglich neu wird er von JHWH in Dienst genommen, um Müden durch sein Wortamt zu helfen (Jes 50,4). Damit drückt er keine neue Aufgabe aus, wohl aber einen weiteren Aspekt seines umfassenden Knechtsamts. Jedes Lied beleuchtet einen je eigenen Aspekt der Knechtsfunktion. Zu jedem Aufgabenelement wird erwähnt, dass der Knecht eigens ausgerüstet bzw. qualifiziert wird: Er tritt nicht laut und schreiend auf, sondern gewissenhaft und besonnen, nicht mit zerstörerischer Gewalt (Jes 42,2–3). JHWH hat sich mit ihm ausgerüstet und den Mund seines Knechts effektiv und durchdringend wie ein Schwert gemacht (Jes 49,2). Und JHWH stattet seinen Schüler mit der richtigen Wortgewandtheit aus, um Menschen aufzurichten. Als Lernender erhält er zudem von JHWH ein hörendes Ohr, d. h. die richtige Wahrnehmungskompetenz (Jes 50,4).³¹⁷

Zwischen dem 2. und 3. Lied fällt nur ein Bruch auf: Der Knecht vermeidet es, sich als Knecht zu bezeichnen, sondern wählt den Begriff „Lernender“. Mutmaßlich tut er das bewusst, da ihm dieses Knechtsamt hart zusetzt.³¹⁸ Mit der Selbstbezeichnung „Lernender“ macht er deutlich, dass er nur JHWHs Wort verkündet.

Weitere Zusammenhänge der GKL sind zu beachten: Im 2. GKL erhofft sich der Knecht als Effekt seines Auftrags die Ehrung in JHWHs Augen (Jes 49,5), möglicherweise erwächst daraus sein Bekenntnis in Jes 50,7, dass er nie in Schande gerät.³¹⁹ Es verbinden sich Beauftragung und Aufgabe des Knechts (1. und 2. GKL) mit seinem Geschick und seinen Erfahrungen der Anfeindung und des Leidens (3. und 4. GKL). Unweigerlich stellt sich die Frage nach dem Erfolg des Auftrags. Was ist sein Lohn, den er in Jes 49,4 erhofft?³²⁰ Mit dem Lohn untrennbar verbunden ist das Gelingen des Auftrags. Im 3. GKL

³¹⁵ Vgl. teils Smart, *History* (1966), 150 und Seitz, *Isaiah* (2001), 430. Der sieht eine engere Verbindung zu Jes 54,17. Ziel ist es, dass Zion der Erbbesitz der Knechte JHWHs wird. Dieser Linie folgt vor allem auch Berges immer wieder.

³¹⁶ Vgl. Hermisson, *Lohn* (1998), 185 und Deuterocesaja BK (2017), 104–105. Vgl. auch zur Verknüpfung der beiden Lieder Janowski, *Sünden* (1993), 7.

³¹⁷ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 104 und 118.

³¹⁸ Und nicht aus Bescheidenheit, wie Duhm, *Jesaia HK* (1892), 351 mutmaßt.

³¹⁹ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 105. In Schande hingegen gerät, wer nicht auf JHWH allein vertraut: Jes 41,11; 45,16–17. Vgl. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 105.

³²⁰ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 417. Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 37–43 will einen Unterschied zwischen dem 3. und 4. GKL hinsichtlich des Leidens herausstellen: Berufsleiden als Prophet (3. GKL) und stellvertretendes Leiden (4. GKL). Der Unterschied liegt aber allein darin, dass im 3. GKL das Leid eine Ursache in der Reaktion auf die Tätigkeit des Knechts erhält, während im 4.

wird immer deutlicher, wie sehr der Erfolg der Knechtsaufgabe an JHWH hängt, der immer mehr als Garant des Gelingens herausgefordert wird.³²¹ Der Knecht bekräftigt seine Loyalität seinem Auftraggeber gegenüber, bekennt aber zugleich, dass ihm dieser Auftrag Gewalt bringt. Diese Gewalt wirft die größten Fragen auf: Wie kann eine so ehrenvolle Aufgabe, Müden durch ein aufweckendes Wort, zu helfen (Jes 50,4aII), das Hinausbringen der Rechtsordnung (Jes 42,1d.4c) oder die Bestimmung, als „Licht von Nationen“ zu fungieren (Jes 49,6c), eine solche Gewalt hervorrufen?³²²

Die durch eine Redaktion verursachte Einengung der universalistischen Perspektive mit der Konzentration auf Israel lässt eine mögliche Schlussfolgerung zu:³²³ Der Knecht leidet aufgrund seines Auftrags. So liegt es nahe, dass sich jemand am heilsuniversalistischen Auftragsinhalt störte.³²⁴ Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Gottesknecht – angenommen der Knecht ist der Prophet Deuterjesaja – Kyros als Messias und Heilswerkzeug JHWHs verkündet. Das war für einige der Mitexilierten wohl zu viel.³²⁵ Die Frustration, die hinter Jes 49,4ab steht, kann sich hier ausgewirkt haben: Der Knecht bekommt Probleme mit seinen israelitischen Zeitgenossen, mutmaßlich den Mitexilierten, die er eigentlich hätte aufmuntern wollen. Unter der Berücksichtigung von Jes 40,28–31 zeigt sich Folgendes: JHWH ermattet nicht, er ist und bleibt stark und ist da für alle Müden, während Israel in Jes 48,1–11 durchaus – insbesondere in Vers 8 – als das Volk charakterisiert wird, das sein Ohr verschlossen hält.³²⁶ Der Knecht ist im 3. GKL bewusst als Kontrast zu Israel in Jes 48,1–11 und auch Jes 42,18–19 dargestellt. Demzufolge kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass die Zeitgenossen des Knechts ihn angreifen und nicht die anderen Nationen, da diese eigentlich keinen Grund haben, wenn ihnen in den vorhergehenden Liedern Heil zugesagt wird. Israel hingegen droht, übergangen zu werden.³²⁷ Die Gewalttaten, die dem Knecht Jes 50,6 zufolge angetan werden, kommen in Num 12,14; Dtn 25,9 und auch Neh 13,25 vor. Derartige Gewalttaten sind in Israel bekannt und stehen im Kontext der Reinerhaltung des Volkes, es geht also um kollektive Identität als Volk Israel. Auch hier erhärtet sich die Hypothese, dass der Knecht mit derartigen Strafen – bespuckt werden, Barthaare ausraufen – konfrontiert ist, weil er durch die Hinwendung zu den fremden Nationen einer abgrenzenden kollektiven Identitätskonstruktion entgegensteht.

Im näheren Umfeld des 3. GKLs findet sich kein Hinweis auf die Identität der Gegner. Innerhalb der Sammlung GKL können allerdings einige Zusammenhänge rekonstruiert werden: Die von Hermisson dargelegte Zitatkomposition in Jes 49,4–6 zeigt deutlich,

GKL das Leid hinsichtlich seiner Wirkung gedeutet wird. Das sind inhaltliche Differenzen, aber auch eine deutliche Weiterentwicklung, die den Zusammenhang beider Lieder stärkt und nicht schwächt.

³²¹ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 77 und Hermisson, Lohn (1998), 178–179.

³²² Volz, Jesaja II (1932), 160 sieht auch einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen Jes 42,3 und 50,4: Müde sollen gestärkt werden, nicht ausgelöscht oder geknickt werden. Er sagt aber auch, dass damit nicht nur Angehörige Israels gemeint sind. Vgl. auch Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 138.

³²³ Für die Einengung siehe oben und vgl. van Oorschot, Babel (1993), 15–16.

³²⁴ Vgl. auch North, Servant (1956), 147, teils schon Marti Jesaja KHC (1900), 344 und besonders auch Sekine, Theodizee (1982), 79. Das Leiden des Gottesknechts geht über ein auch von Jeremia bezeugtes Amtsleiden hinaus. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 57 allerdings sieht das Leiden des Knechts als übliches Amtsleiden. Nur die prophetische Verkündigung wirkt Heil, nicht das Leiden, da dieses nur eine mögliche Konsequenz des prophetischen Verkündigens ist.

³²⁵ Vgl. Gressmann, Analyse (1914), 270.

³²⁶ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 185 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 118–122.

³²⁷ Mowinkel, Knecht (1921), 36 ist der Auffassung, dass ein Mob gegen den Knecht losgegangen sei. Delitzsch, Jesaja (1879), 543–544 hingegen bemerkt, dass die Vergehen der „Wir“-Redner nicht direkt auf den Knecht eingewirkt haben und für dessen Tod verantwortlich seien. Das erscheint nicht nachvollziehbar. Die „Wir“-Redner sind so betroffen vom Leiden des Knechts, dass sie es deuten und bzgl. der Frage nach den Ursachen bei sich selbst fahnden. Es ist schwer vorstellbar, dass es dazu keinerlei Anlass gibt.

dass der Knecht vor allem in der Verkündigung an Israel gescheitert ist. Als Fortsetzung bietet sich das 3. GKL an, da beide GKL als Ich-Reden des Knechts auf der gleichen Ebene liegen: Der Knecht vergewissert sich im 2. Lied seines Auftrags und im 3. Lied seiner tiefen Beziehung zu JHWH und seiner eigenen Rechtschaffenheit (Vgl. Jes 50,9). Wenn er sowohl in Jes 50,7a als auch in Jes 50,9a seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, dass JHWH ihm helfen wird, zeigt sich, dass die Vergewisserung seiner Beauftragung im 2. Lied noch nicht die erhoffte Hilfe gebracht hat. Im Gegenteil, seine eigenen Volks- und Zeitgenossen greifen ihn an.³²⁸ Der Knechtsauftrag droht deswegen zu scheitern.³²⁹ Der Knecht sieht Jes 50,9 zufolge zwar den Verschleiß seiner Gegner, aber er antwortet nicht mit Gegengewalt, Jes 53,7 zufolge schweigt er. Das 4. GKL zeigt offensichtlich, dass seine Feinde nicht vernichtet werden.³³⁰ Der Knecht verzichtet jedoch auf eine abwehrende Reaktion und bezeugt damit indirekt, dass die göttliche Rechtsordnung auch für Gewalttäter gelten soll. Es geht nicht um Vernichtung, sondern um Rettung. Der Knecht handelt auch angesichts der schlimmsten Anfeindung entsprechend seiner Beauftragung in Jes 42,2.³³¹

Das 3. GKL erweist sich aufgrund der beschriebenen Gewalttat als der unabdingbare Auftakt zum Verständnis des 4. GKLs.³³² Ohne Jes 50,6 bleibt die Verachtung des Knechts, sein Gezeichnet-Sein von Leid, sein Tod in Jes 53 kontext- und verständnislos. Jes 50,9 stellt die brennende Frage, ob JHWH über das Recht seines Knechts entscheidet und ob er helfend eingreift.³³³ Die Rettung und Rechtfertigung des Knechts unterbleibt zunächst: Der Knecht kommt zu Tode (insbesondere Jes 53,8–9) – und zwar nicht friedlich im hohen Alter entschlafend, sondern gewaltsam. Das 3. und 4. Lied sind thematisch eng miteinander verbunden, sogar so eng, dass der Leidende, über den die „Wir“-Gruppe ab Jes 53,2 spricht, keiner Vorstellung bedarf, da die leidvolle und bedrängte Situation des Knechts bekannt ist und nun der „worst case“ eingetreten ist – das Leiden hat zum Tod geführt.³³⁴

³²⁸ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1892), 353.

³²⁹ Im ersten Teil ihrer Rede – Jes 53,2–3 – geben es die „Wir“-Redner eigentlich zu, dass sie den Knecht als gescheiterte Existenz eingestuft haben. Vgl. Janowski, Sünden (1993), 11.

³³⁰ Kustár, Wunden (2002), 185 sieht zwischen Jes 50,9 und 53,7 sogar einen starken Kontrast.

³³¹ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 41, Schenker, Knecht (2001), 75 und Kim, Ambiguity (2003), 67–68.

³³² Vgl. Irsigler, Gott (2017), 74. Da Irsigler nur die wichtigsten Thesen zu den GKL zusammenfasst und sich nicht der Begründung dieser These widmen kann, seien hier noch einige begründende Beobachtungen, aber auch Gegenpositionen genannt: Gerade das Aushalten der Gewalt wie ein Lamm Jes 53,7 zufolge zeigt, dass das 3. GKL untrennbar mit dem 4. GKL verbunden ist. Vgl. Zimmerli, Vorgeschichte (1974), 214. Die Zugehörigkeit der Texteinheit Jes 50,4–9 zu den GKL ist nicht unumstritten, doch Volz, Jesaja II (1932), 165 und Fischer, Buch Jesaias (1939), 116 beurteilen, dass es aufgrund der persönlichen Nuance des Liedes und der Verbindung zum Vertrauensmotiv in Jes 49,4 durchaus begründet ist, dass es sich um das 3. GKL handelt. Fischer betont die Notwendigkeit des 3. GKLs für das 4. GKL. Laato, Servant (1992), 34 bleibt skeptisch bzgl. des 3. Liedes. Caspari, Lieder (1934), 201 leugnet den Zusammenhang zwischen 3. und 4. GKL und hält das Schweigen des Knechts in Jes 53,7 für unvereinbar mit seiner Verfluchung der Feinde in Jes 50,9.

³³³ Bertholet, Jesaja 53 (1899), 15 bemerkt bereits, dass dieses Finale des 3. GKL ein guter Auftakt für Jes 52,13–15 ist und dabei durchaus den Erfolg und die Erhöhung des Knechts und somit die Rehabilitation in Aussicht stellt. Das ist kein abwegiger Gedanke, nur erklärt sich damit nicht, dass im gesamten 4. GKL doch die Leidensperspektive überwiegt. Die Frage ab Jes 52,13 ist doch: Wie äußert sich jetzt dieser Erfolg des Knechts? Er äußert sich nicht in seinem Leiden, das bestätigt eigentlich seinen Misserfolg. Erst die Reflexion seines Leidens gibt dem Knecht auch in seiner Leidensexistenz seine Funktion und das Gelingen derselben zurück. Auf Jes 50,9 reagiert die Grundschrift des 4. GKLs damit, dass die Gegner zwar nicht wie ein von Motten zerfressenes Gewand zerfallen, aber sich ihrer Schuld bewusst werden.

³³⁴ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 11–14.

Doch passend zum 3. GKL liegt die Zukunft und Rechtfertigung des Knechts bei seinem Herrn über sein Recht (Jes 50,8). Die faszinierende Schicksalswende des Knechts präsentieren die „Wir“-Redner in Jes 53,1–11b. Die „Wir“-Sprecher als Repräsentanten Israels bleiben nicht seine Gegner, sondern erkennen ihre Ignoranz und Schuld gegenüber dem Knecht. Ihnen gelingt durch die dreifache Rehabilitation (von sich, vom Knecht und von JHWH), dass sie nicht die Gegner bleiben, die dem Knecht seine Rechtschaffenheit abgesprochen haben. Vielmehr erkennen sie ihre Schuld und Straffreiheit. Diejenigen, die in Jes 50,8 den Knecht noch verurteilt haben, erwarten Jes 53,10c–11b zufolge, dass JHWH seinem Knecht zu dessen Recht verhilft.³³⁵

Eine bislang noch nicht wahrgenommene Verbindung zwischen dem 3. und 4. GKL wird am Ende des 3. und am Beginn des 4. GKLs ersichtlich: Die vorletzte Aussage aus dem Mund des Knechts lautet in Jes 50,9b: „Wer ist dieser, der mich (als Frevler) verurteilt?“ Die erste Frage der „Wir“-Redner lautet in Jes 53,1: „Wer hat unserer Kunde geglaubt?“ Zwischen diesen beiden Fragen ist auf der „realen Ebene“ der Knecht als Frevler verurteilt worden und sogar wie ein Frevler begraben worden (Jes 53,9), denn wer hätte der durch ihn verkündeten Botschaft Glauben schenken können. Die „Wir“-Redner stellen sich im 4. GKL vor, sie bekennen sich schuldig, dass sie dem Knecht und seiner Botschaft nicht geglaubt haben und ihn deshalb wie einen Frevler behandelt haben. Ohne die geschilderte Gewalttat gegen den Knecht in Jes 50,4–9 gäbe es keinen Hintergrund für das Schuldbekenntnis der „Wir“-Redner. Gleichzeitig hat dieses Bekenntnis aus dem Mund der Täter erst seinen richtigen Platz, wenn die Konsequenz der Tat eintritt, der Knecht also zu Tode kommt. Die „Wir“-Redner stellen sich der Aufgabe, die letzte Frage des Knechts nicht stehen zu lassen, sondern klarzustellen und geradezurichten, dass sich offensichtlich nicht der Knecht als Frevler verhalten hat, sondern die „Wir“-Redner.

Das 4. GKL setzt die anderen Lieder voraus.³³⁶ Nur das 4. GKL bestätigt das Gelingen des Knechtsauftrags.³³⁷ Der von JHWH präsentierte Knecht, der Lernende scheitert vordergründig an seinem Auftrag. Doch die „Wir“-Redner lassen dieses Scheitern nicht zu, sie verleihen sogar dem Leiden des Knechts eine Funktion.³³⁸ Diese hat zwar mit dem ursprünglichen Auftrag nicht viel zu tun, bewirkt aber eine Bewusstseinsänderung, nämlich die Einsicht in die eigene Straffreiheit der Zeitgenossen des Knechts. Zudem ermöglicht der redaktionelle Rahmen höchstwahrscheinlich, dass Israel den Knechtsauftrag übernimmt. Die sekundären JHWH-Reden des 4. GKLs formulieren die Aufgabe des Knecht in Bezug auf die vielen Nationen.³³⁹ Indem der Knecht Israel künftig für die Frevler eintreten wird, wird der Knecht zum Licht von Nationen, indem er diesen die Rechtsordnung JHWHs hinausträgt.³⁴⁰ Die universalistische Perspektive wird wieder aufgegriffen.³⁴¹ Ebenso setzt die sekundäre Rahmenrede im 4. GKL sogar noch einen anderen

³³⁵ Vgl. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 114 und Steck, *Aspekte* (1992), 20.

³³⁶ Kustár, *Wunden* (2002), 183: „Es ist nicht zu verkennen, daß das vierte EJL die ersten drei (...) voraussetzt“.

³³⁷ Vgl. Kustár, *Wunden* (2002), 185.

³³⁸ Vgl. Haag, *Botschaft* (1983), 169 und 206. Auch Janowski, *Sünden* (1993), 8 stellt nach dem 3. GKL die drängende Frage, ob der Knecht scheitert oder seine Funktion erhalten bleibt. Für ihn ist das 3. GKL „einer der Impulse, aus denen das vierte Lied entstanden sein wird“.

³³⁹ Fischer, *Das Buch Isaias* (1939), 136 geht davon aus, dass sich das stellvertretende Leiden über den Tod hinaus fortsetzt. Dem kann auf Basis der „Wir“-Rede nicht zugestimmt werden. Eine Fortsetzung kann nur die Wirkung des Leidens eines anderen Gottesknechts haben.

³⁴⁰ Vgl. z. B. Fischer, *Tora* (1995), 82.

³⁴¹ Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 34–42 beschreibt, dass die Relation der Knechtsaufgabe am Anfang des 4. GKLs aufgegriffen worden ist. Vor allem die JHWH-Rede unterstreicht deutlich die heilsuniversalistische Knechtsfunktion. Steck bemerkt zudem, dass der Knecht bewirkt, dass Israel bereit wird, seine Aufgabe, JHWHs Heil zu bezeugen, zu übernehmen. In diesem Punkt bezieht er eindeutig Position: Die „Wir“-Rede ist für ihn eine „Ebed-Aussage Israels“ (35). Ganz klar ist Steck auch in der

Akzent: JHWH erweist seinen Knecht nicht nur für gerecht, sondern JHWH erwirkt, dass das Gerechte seines Knechts sogar die Vielen gerecht macht (Jes 53,11c).³⁴²

Der gewaltsame Tod des Knechts zeigt, dass die heilvolle Rechtsordnung noch nicht für alle gilt, er selbst ist aus der Rechtsordnung gefallen (Jes 53,8), die er hätte etablieren sollen (Jes 42,4). So bedarf es Jes 42,4 gemäß der Fortsetzung des Knechtswirkens. Was es möglicherweise nach dem Tod des Gottesknechts der Lieder braucht, ist neuer Träger der Rolle „Gottesknecht“.³⁴³

Die göttliche Verheißung im 1. GKL erfordert eine Weiterführung der Knechtstätigkeit:³⁴⁴

לֹא יִכָּהֶה	42,4a	Er erlischt nicht,
וְלֹא יִרְוַץ	42,4b	und er knickt nicht,
עַד־יִשִׁים בְּאָרֶץ מְשֻׁפָּט	42,4c	bis er auf der Erde Recht gesetzt hat.

Schon die Gewalt gegen den Knecht in Jes 50,6 lässt Zweifel an diesem Versprechen aufkommen. Ein mögliches Leiden des Knechts, sollte er seinen Dienst nicht gewissenhaft ausführen, wäre durch die Aussage in Jes 42,4 einkalkuliert gewesen. Doch der Knecht leidet dem 3. GKL zufolge gerade aufgrund seines Auftrags. Sein leidvolles Ende und seine totale Vernichtung im Grab der Frevler (Jes 53,9) demonstriert somit auch das Versagen der Zusage JHWHs. Das Versprechen, dem Knecht stoße nichts zu, droht sich als Lüge zu erweisen. Das Ziel JHWHs aus Jes 42,4c ist noch nicht erreicht. JHWH gerät in diesem Zusammenhang unter Zugzwang. Er muss dafür Sorge tragen, an seinem Knecht gerecht und heilvoll zu handeln, ihm nach dem Tod Licht zu zeigen (Jes 53,11a), ihm ein positives Ergehen für sein positives, unschuldiges und gewissenhaftes Tun zu bereiten.

Ein formaler Zusammenhäng der GKL ist noch zu beachten: Die Sätze Jes 42,1a; 50,9a.c; 52,13a beginnen mit הֵן / הִנֵּה „sieh da“.³⁴⁵ An diesen kleinen Worten werden weitere Bezugnahmen, die ein Gesamtverständnis der GKL fördern und die Zusammengehörigkeit der Texteinheiten stützen, deutlich.³⁴⁶

Einordnung des Leidens in die Gottesknechtsfunktion: Der Knecht erfüllt seinen Auftrag gerade durch sein Leiden.

³⁴² Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 74.

³⁴³ Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 11–12. Ob dieses Israel die Zionsgemeinde in Jerusalem ist, also die heimgekehrte Gola, kann nicht bewiesen werden. Das Buch Deuterocesaja bietet keine konsequente Systematik, welche Gruppe zu welchen zeitgeschichtlichen Kontexten Israel bildet. Es findet sich auch keine Definition der Zugehörigkeit in einem fortlaufenden Prozess kollektiver Identitätsbildung. Daher gilt besondere Vorsicht zu wahren, wenn es um die Frage geht, welche Gruppen aufeinander-treffen. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 233–236 versucht gerade in den Schlusskapiteln von Deuterocesaja exakte soziale kontextuelle Bezüge zu konstruieren, doch das bleibt spekulativ. Die heilsuniversalistische Perspektive der GKL passt nicht zu einer Fokussierung auf die Herausstellung der Zionsgemeinde. Es geht nicht allein um die Wiederherstellung dieser Zionsgemeinde als Israel, sondern eher um eine Bestärkung Israels, Mut zum Neuanfang und zur Wahrnehmung der Aufgabe, Heilszeichen für die Nationen zu sein.

³⁴⁴ Vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtlied (1996), 5.

³⁴⁵ Vgl. Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 387. Er verweist auf die Funktion dieser Partikel im gesamten Buch Deuterocesaja, die immer dann vorkommt, wenn eine besonders wichtige Texteinheit folgt. Vgl. auch Grätz, Botschaft (2004), 193. Für die daran ersichtliche Zusammengehörigkeit der GKL vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 33 und Janowski, Sünden (1993), 7 / Stellvertretung (1997), 74.

³⁴⁶ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 167 und Berges, Jesaja (1998), 404. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 345–346 ist wichtig, dass Lohn, Erfolg und Vertrauen des Knechts hier untrennbar miteinander verbunden werden.

הוּ עֲבָדִי	42,1a	Sieh da, mein Knecht,
הוּ אֲדֹנָי יְהוִה יַעֲזֹר־לִי	50,9a	Siehe, mein Herr, JHWH wird mir helfen,
הוּ כָּלֵם כִּפְגָּד יִבְלוּ	50,9c	Siehe, wie ein jedes Gewand zerfallen / verschleißen sie,
הִנֵּה יִשְׁכִּיל עֲבָדִי	52,13a	Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben

JHWH präsentiert seinen Knecht und erbittet Aufmerksamkeit. Jes 42,1–4 klingt nach einem Erfolgsrezept mit Erfolgsgarantie; der Knecht hat alles, was er braucht, um seinen Auftrag gut zu erfüllen. Die Redaktion, die für Jes 52,13a verantwortlich ist, greift höchstwahrscheinlich bewusst auf diese Formulierung zurück, um noch vor der Schilderung des Leidens und Todes des Knechts die zuversichtliche Stimmung aus dem 1. GKL herzustellen: Trotz der Gewalt wird der Knecht Erfolg haben. Die Begründung kann Jes 50,9a bieten: Die Zuversicht und das Vertrauen des Knechts in die Hilfe JHWHs.

Ferner kann in der Beauftragung des Knechts von Mutterleib an (Jes 49,1.5) und seines Aufwachsens vor JHWH als Sprössling (Jes 53,2) eine kontrastierende Bezugnahme entdeckt werden. Der Dienst des Knechts entspringt dem Plan JHWHs. Jes 49,1.5 wie auch das 1. GKL zeichnen eine positive Zuversicht, dass dieser Plan gelingt. Jes 53,2 bezeugt allerdings, dass der Knecht von Anfang an keine Chance auf eine gute Zukunft hatte. Doch das ist die vergangene, revidierte „Wir“-Perspektive. Später entdecken die „Wir“-Redner, dass der Plan JHWHs trotz Leid und Grab gelingen wird (Jes 53,10).³⁴⁷ Die ersten drei GKL beschreiben ein sehr enges JHWH-Knecht-Verhältnis, daher irritiert zunächst die Einschätzung der „Wir“-Redner, dass der Knecht ein kleiner Sprössling ist. Als unansehnlich, verachtet und sogar als von Gott geschlagen wird er beurteilt. Diese Beschreibung des Knechts ist nur in der Perspektive der „Wir“-Redner nachvollziehbar. Als Leserin und Leser in der Vorkenntnis der drei anderen GKL wird erwartet, dass die Beziehung des Knechts zu JHWH trägt und es doch die Chance auf eine gute Zukunft für den Knecht gibt. Die „Wir“-Redner erarbeiten in Jes 53,10c–11b diese Chance, doch vorstellbar ist auch, dass die in Jes 42,1–4; 49,1–6 und 50,4–9 bezeugte intensive Verbindung zwischen Knecht und JHWH ein innerer Anlass war, die „Wir“-Rede des 4. GKLs mit zwei JHWH-Reden zur glorreichen Zukunft des Knechts zu rahmen. JHWH selbst sollte in den Mund gelegt werden, dass der Knecht Erfolg haben wird (Jes 52,13a) und künftig die Vielen gerecht macht, sowie für die Sünder eintreten wird (Jes 53,11c.12f).

Das Bekenntnis zum unerschütterlichen Vertrauen in JHWH trotz Erfolglosigkeit (Jes 49,4) und angesichts der Gewalt (Jes 50,6–7), die Erklärung seiner Einsatzbereitschaft (Jes 49,2), bewirkt in der Form der „Ich“-Rede eine sehr enge Verbundenheit zwischen Knecht und JHWH. Es zeigt auch, dass der Knecht Vorbild für Israel ist, vor allem, wenn die Klagen des Volkes (Jes 40,27) und Zions (Jes 49,14) als Vergleich herangezogen werden. Der prophetische Knecht wird in der Rolle des selbstbewussten Gottesknechts in den GKL beschrieben. Das unterstreicht die Reflexion seines Wirkens mittels der „Ich“-Reden im 2. und 3. GKL.³⁴⁸

³⁴⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 344 und 358–359 und Kustár, Wunden (2002), 170.

³⁴⁸ Merendino, Gottesknechtslied (1980), 242–243 merkt an, dass diese Form der „Ich“-Rede im 2. GKL nicht zum Stil der restlichen deuterocesajanischen Texte passt. Als Reflexion anderer über den Knecht hat diese Stilistik durchaus Berechtigung. Es handelt sich dabei nicht um ein autobiografisches Zeugnis.

Zwei Verse der Bearbeitungsschichten der GKL bieten noch einen bedenkenswerten Zusammenhang: Jes 42,6a lautet: „Ich, JHWH rufe dich hiermit in Gerechtigkeit“. Das Gerechte des Knechts macht ihn fähig, die Vielen zu rechtfertigen (Jes 53,11c). Beide Aussagen sind JHWH-Reden. Weder die Gewalt, noch das Leid trennen die Knechtsgestalt von der Gerechtigkeit JHWHs. Er bleibt der in Gerechtigkeit Gerufene und behält seine Funktion, indem er sogar durch sein Leiden Gerechtigkeit in Bezug auf die Frevler wiederherstellt.³⁴⁹

Das Schweigen des Knechts nach Jes 53,7 steht in Spannung mit seiner Ausrüstung und Qualifizierung in Jes 49,2 und Jes 50,4, aber es passt zum leisen Auftreten nach Jes 42,2. Das Schweigen drückt kein Schuldeingeständnis, sondern Loyalität aus, die bereits im 3. GKL deutlich wahrnehmbar ist und das Verhältnis Knecht und JHWH auszeichnet; eine Anklage Gottes findet sich nicht.³⁵⁰ Möglicherweise hat dieses Verhalten die „Wir“-Redner ganz besonders beeindruckt und sie zu der Reflexion des Knechtleidens veranlasst.

Die GKL ergeben nacheinander gelesen ein durchaus stimmiges Bild über die Funktion des Knechts, die untrennbar mit dem Ergehen des Rollenträgers zu tun hat. Der Gottesknecht wird immer funktional beschrieben. Doch die Knechtsaufgabe ist auch die Ursache des Knechtsleidens. Ausdrücklich betonen die Lieder die enge Verbundenheit zwischen Knecht und Auftraggeber. Der Tod einer Gottesknechtsfigur stellt den Auftrag und den, der beauftragt hat, in Frage, und so ringen die Verantwortlichen der GKL dem ungerechten Leiden und Tod der einen Knechtsfigur nicht nur Verständnis, sondern auch Funktion ab: Stellvertretung im Leiden innerhalb eines fremden TEZs zur Straffreiheit.³⁵¹

Die Knechtsfunktion benötigt dann jedoch angesichts der Realität, dass die eine Knechtsgestalt scheitert, leidet und stirbt, einen weiteren Träger: Dieser neue Träger könnte Israel sein, da außerhalb der GKL Israel als Gottesknecht bezeichnet wird. Die JHWH-Reden des 4. GKLs sowie Zusammenhänge zwischen den GKL geben latent Anlass, von einem weiteren Träger der Rolle „Gottesknecht“ auszugehen. Vertiefen lässt sich diese Beobachtung aber nur im Vergleich zwischen den GKL und anderen Gottesknechtstexten in Jes 40–55.

7.2.7 Der Begriff *מִשְׁפָּט* „Rechtsordnung“ in seiner Entwicklung innerhalb der Gottesknechtslieder

Dieser Schlüsselbegriff kommt in allen GKL vor. Da er untrennbar mit der Knechtsfunktion zusammenhängt, muss seine Verwendung nochmals gesondert betrachtet werden.³⁵² In der semantischen Analyse des 1. GKLs wurde der Terminus als Rechtsordnung gedeutet, die der Knecht hinaustragen soll. Diese Rechtsordnung wirkt wie der Knecht, aufrichtend und nicht zerstörend, ermutigend und nicht vernichtend (Jes 42,2). Hinter dieser Rechtsordnung verbirgt sich der Heilswille JHWHs, der Gerechtigkeit dem Schwachen widerfahren lässt. *מִשְׁפָּט* bestimmt den Auftrag des Knechts, daher beruft sich der Knecht auf diese heilsame Rechtsordnung, gerade als er droht, aus dieser herauszufallen (Jes 50,8). Wer diese Rechtsordnung verkündet und etabliert, dem kann auch die Rechtschaffenheit nicht aberkannt werden. So versichert er sich nach der Klage über seine vergebliche Mühe bei der Knechtstätigkeit in Jes 49,4d, dass sein Recht bei JHWH liegt. Er ist

³⁴⁹ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 106–107 urteilt allerdings, dass die Rechtfertigung erst geschieht und Gerechtigkeit wiederhergestellt ist, wenn sich die „Wir“-Redner der Restauration Zions anschließen, wenn sie die Schuldlosigkeit Zions erklären. Das ist sehr schwer nachzuvollziehen, denn JHWH ist herausgefordert, sich zu rechtfertigen, da er einen schuldlosen Knecht leiden lässt, den er einst in Gerechtigkeit gerufen hat. Jes 42,6 verschärft die Anfrage an Gottes Gerechtigkeit.

³⁵⁰ Vgl. Duhm, Jesaja HK (1902), 361 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 375–376.

³⁵¹ Vgl. dazu explizit Punkt 8.2.

³⁵² Vgl. auch Grätz, Rechtsordnung (2004), 264.

rechtschaffen als Knecht tätig. Die Parallelstellung mit „mein Lohn“ in Jes 49,4e zeigt aber auch den Verheißungscharakter des Begriffs **מִשְׁפָּט**. Der Knecht wird selbst, wie es Jes 42,2–3 in beeindruckender formaler Konstellation zeigt, von dieser göttlichen Rechtsordnung profitieren.

In Jes 49,4 hat **מִשְׁפָּט**, mit Jes 50,8 in Verbindung gebracht, allerdings durchaus die zusätzliche Bedeutungsnuance des Existenzrechts. Gemeint ist vor allem das Recht des Knechts, seinen Auftrag auszuüben. Dieses Recht wird ihm von seinen Gegnern abgesprochen. Die Gewalt gegen den Knecht zeigt es. Die Auftragsausführung des Knechts wird beeinträchtigt, daher muss der Knecht um seines eigenen Existenz- und Berufsrechts willen einen Rechtsstreit einfordern, aber auch um der Wirkung der göttlichen Rechtsordnung willen.³⁵³ Wer den Knecht ablehnt, lehnt JHWH ab, wer dem Knecht die Rechtschaffenheit abspricht, widersetzt sich der Rechtsordnung JHWHs. Der Knecht geht also korrekt vor, wenn er sich zunächst um sein eigenes Recht sorgt und es wiederherstellen möchte. Er wurde von anderen als Frevler verurteilt, und das kann er so nicht stehen lassen (Jes 50,9b); es gibt nur JHWH als Herrn über sein Recht (Jes 50,8d). Sein Auftragsinhalt ist die göttliche Rechtsordnung und nach dieser kann eigentlich niemand den Knecht als Frevler verurteilen.

Das 3. GKL verwendet in Jes 50,8 das Verb **רִיב** „einen Rechtsstreit führen, in einen Rechtsstreit gehen“. Gegenstand des Rechtsstreits ist die Rechtsordnung, aus der der Knecht herauszufallen droht. Dieser muss einen fiktiven Rechtsstreit erwirken, damit die Rechtsordnung für ihn gilt und wirkt. Leider war er Rechtsstreit nicht erfolgreich, da in Jes 53,8a zu lesen ist, dass der Knecht aus dieser Rechtsordnung weggenommen worden ist. Sein Tod und sein Begräbnis bei Reichen und Frevlern (Jes 53,9) bestätigt seine Verurteilung als Frevler.³⁵⁴ Das impliziert, dass ihm zur Last gelegt wird, dass er selbst wider die göttliche Rechtsordnung gehandelt hat und daher mit diesem leidvollen Ergehen bestraft wird. Diejenigen, die ihn als Frevler verurteilen (Hifil von **רָשַׁע**), ließen auch zu, dass sein Grab bei Frevlern ist (**וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קְבֻרָוֹ** Jes 53,9a).

Diese Zusammenhangsrekonstruktionen vermögen die Zusammengehörigkeit der beiden Lieder inhaltlich nochmals zu stützen.³⁵⁵ Die „Wir“-Redner, die ihn zunächst verachtet haben, erkennen erst nach dem gewaltsamen Tod des Knechts, dass sie mit seiner Verurteilung sich selbst um die heilvolle Rechtsordnung JHWHs gebracht haben. Nur durch die Reflexion, dass sein Leiden stellvertretendes Strafleiden für ihre eigenen Vergehen war, können sie die Rechtsordnung wiederherstellen. Wenn der Auftrag JHWHs, den Nationen die Rechtsordnung JHWHs zu bringen, fortgesetzt werden soll, JHWHs Plan gelingen soll (Jes 53,10f), dann bedarf es der Rechtfertigung des Knechts und durch den Knecht der Rechtfertigung der Gegner. Der Knechtsauftrag bleibt bestehen.³⁵⁶ Es stellt sich nur die Frage, wer diesen Auftrag ausübt. Bevor jedoch diese Frage umfassend geklärt werden soll, steht in der „Wir“-Rede des 4. GKLs noch die Frage nach der konkreten Schuld, die die „Wir“-Redner bekennen, im Raum. Sie haben den Knecht verachtet, aber

³⁵³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 129.

³⁵⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 104.

³⁵⁵ Zudem widerlegt diese Deutung und Zusammengehörigkeit durchaus, in Jes 53,8a das göttliche Gericht im Begriff **מִשְׁפָּט** zu verstehen. Vgl. Haag, Botschaft (1983), 198. Ihm gelingt es allerdings nicht, zwischen göttlichem Gericht und schützender Rechtsordnung zu unterscheiden. Der Knecht wurde Jes 50,4–9 zufolge bereits vor einem weltlichen Gericht als Frevler verurteilt. Bestätigt wird das dadurch, dass er verachtet worden ist und dass er aus dem Schutz der göttlichen Rechtsordnung herausgefallen ist. Das hingegen bedeutet nicht, dass er dann dem göttlichen Strafgericht, sondern einem menschlichen „Gericht“ zum Opfer gefallen ist. Die dafür Verantwortlichen haben ihm so sehr zugesetzt, dass der Knecht gewaltsam zu Tode kam.

³⁵⁶ Im kanonischen Endtext ist, wie Fischer, Tora (1995), 82 betont, der Knecht das Volk Israel, das die prophetische Aufgabe erhält, den Nationen die göttliche Rechtsordnung zu bringen.

nicht nur wegen seines Aussehens. Die GKL als zusammenhängende Textgruppe in ihrem konkreten literarischen Kontext Deuterocesaja geben Aufschluss darüber, worin die Schuld der „Wir“-Sprecher bestehen könnte. Die Erörterung dieser Frage ist eine wichtige Vorbereitung für die Klärung der Identität des Gottesknechts.

7.2.8 Worin besteht die Schuld der „Wir“-Gruppe im vierten Gottesknechtslied?

Ausgangspunkt der Fragestellung sind die vorbehalt- und bedingungslosen Vergebungszusagen JHWHs in Jes 43,25 (Partizipialsatz 43,25a: JHWH ist der beständig Vergebende) und Jes 44,22 (SK-x-Satzform in Jes 44,22a).³⁵⁷ Allerdings stellt Kratz zu Beginn seiner redaktionskritischen Studie zurecht die Frage, wem mit diesen Aussagen die Sünden vergeben sind: Zion, dem Volk oder dem Knecht?³⁵⁸ JHWH handelt ausdrücklich um seiner selbst willen. Damit zeigt sich, dass aus JHWHs Perspektive zur Vergebung kein „Schuldopfer“ erforderlich ist, auch kein Eintreten eines Gerechten in einen TEZ von Ungerechten.³⁵⁹ Diese Vergebungszusagen allein aus Gottes Willen und Gnade sind historisch kontextualisiert an die Exilierten adressiert,³⁶⁰ sie richten sich somit an die Generation, die eigentlich die Straftat, die zum Exil geführt hat, nicht zu verantworten hat oder auch schon gar nicht mehr im Exil weilt.³⁶¹ Doch Befreiung aus dem Exil bedeutet auch Sündenvergebung durch JHWHs freien Willen.³⁶² Jes 53 ist von diesen Stellen weit entfernt und inmitten von Zionstexten platziert, wobei Zion immer wieder zugesagt ist, dass sie nicht die verlassene und verworfene Stadt sei (Jes 52,7–8 und Jes 54,4–6). Vielmehr ist Zion am Anfang des Werks Deuterocesaja explizit Vergebung und Schuldfreiheit zugesagt. Im Prolog findet sich in Jes 40,2 die Zusage an Jerusalem adressiert, dass die Schuld sogar doppelt vergeben ist.³⁶³ Jes 40,2 spielt in der Frage, worin die Schuld der

³⁵⁷ Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 145–146 verweisen in diesen Kapiteln auf die Jakobtradition: Jakob steht permanent zwischen Schuld und Erwählung, Deuterocesaja hingegen legt den Schwerpunkt auf die Erwählung. Sekine, *Theodizee* (1982), 84 erwähnt zurecht, dass das Buch Deuterocesaja keinen klaren Hinweis enthält, was konkret die Schuld war. Es ist möglich, dass der Rückschluss vom Exil auf eine Schuld in der Königszeit so selbstverständlich war, dass es nicht eigens thematisiert werden musste.

³⁵⁸ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 4.

³⁵⁹ Vgl. auch Volz, *Jesaja II* (1932), 192–193.

³⁶⁰ In Bezug auf Jes 43,25 ist Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 111–112 der Auffassung, dass sich aus dieser Proklamation von Schuldvergebung und Heil erst das 4. GKL entwickelt habe, dem es gelingt, deutlich auszudrücken, dass die Schuld getilgt wird. Doch das ist unwahrscheinlich. Jes 43,22–28 ist deuteronomistisch geprägt, bis auf die Tatsache, dass JHWH um seinetwillen vergibt und einen Schlussstrich unter die Vergehen der Vergangenheit zieht. Das Exil ist bereits eine Strafe, JHWH muss nicht länger strafend eingreifen. In Jes 43,25 entscheidet JHWH, dass er an die Sünden nicht mehr denkt, weil das Alte der Vergangenheit angehört und nur den Neuanfang stört. Vgl. Zillesen, *Israel* (1904), 281–282.

³⁶¹ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 424–426.

³⁶² Vgl. Baltzer, *Ezechiel* (1971), 91.

³⁶³ Die Frage des doppelten Empfangs für ihre Sünden כְּפָלִים בְּכָל־חַטָּאתֵיהֶן ist schwer zu deuten. Wenn Jerusalem die doppelte Strafe für ihre Schuld erhalten hätte, ließe das Gott als ungerecht erscheinen. Ebenso ist die Deutung, dass wirklich alle Strafe vollständig abgegolten und vorbehaltlos ein Neuanfang möglich sei, fragwürdig, denn dann bräuchte es nicht einer dezidierten Vergebungszusage, da durch das Ableisten der Strafe beiden Seiten klar ist, dass die Schuld abgetragen ist. JHWH wäre somit nur in einer richterlichen Funktion tätig, so aber soll er als befreiender, erlösender, vergebender Gott verkündet werden. Jes 40,2 kann Bezug auf Jer 16,18 nehmen. Das würde bedeuten, dass auch in Jes 40,2 das Exil klassisch als Strafe des Bundesbruchs gedeutet wird, nun ist aber nach abgezahlter Schuld ein Neuanfang möglich. Vgl. Korpel, *Coping* (1999), 92. Eine weitere Deutungsoption lautet: JHWH hat seiner Stadt und seinem Volk genug in die Hand gegeben, um sich aus einer Schuldklaverei zu befreien. JHWH gibt das Doppelte an Kompensationsleistung, was im Grunde bedeutet, dass Jerusalem sich Vergebung und Erlösung nicht selbst verschaffen kann, sondern alles aus der Hand, bzw. dem Willen und der Gnade JHWHs kommt. Vgl. Dijkstra, *YHWH* (1999), 240–245. Sacchi, *History* (2000), 109 bringt noch eine Interpretation in die Diskussion ein: Die Bestrafung Jerusalems war doch eine sehr rigide Vergeltungstat JHWHs, so dass diese harte Bestrafung auch dazu animierte, sich andere Gedanken zur Bedeutung und Funktion des Leidens zu machen. Ein mathematisches

„Wir“-Redner besteht, keine Rolle, da Jes 40,2 eine Zusage an Jerusalem ist. Jerusalem leidet nicht wie der Gottesknecht, dem körperliche Gewalt zusetzt, der sozial isoliert wird und wie ein Frevler bestattet worden ist.³⁶⁴

Insbesondere Schenker weist darauf hin, dass die Schuldfrage aus dem 4. GKL zu klären sei, auch wenn er es als die Schuld der „Vielen“ und nicht der „Wir“-Redner darlegt. Bliebe diese Frage ungeklärt, läge „eine völlig undefinierte und anonyme Schuldmasse“³⁶⁵ vor. Er legt seine Tendenz bereits zu Beginn seiner Ausführungen zum 4. GKL dar: Es könnte die Schuld am Knecht selbst sein.³⁶⁶ Schenkers Vermutung nachgehend ist die Frage einer konkreten Schuld der „Wir“-Redner zu erörtern. Erst danach kann die Schuld der „Vielen“ in der zweiten JHWH-Rede (Jes 53,11c–12) thematisiert werden.

Jes 43,25 und 44,22 zufolge ist Israel und Jes 40,2 zufolge ist Zion / Jerusalem die Schuld vergeben. Sind die „Wir“-Redner in Jes 53,1–11b etwa doch die Nationen, die ihre Schuld des Götzendienstes bekennen?³⁶⁷ Dagegen spricht, dass die Nationen nur in den sekundären JHWH-Reden vorkommen. Da nur die „Wir“-Gruppe ausdrücklich ihre Schuld bekennt, ist deren Schuld von primärem Interesse. Und diese „Wir“-Redner stehen in einem engen Verhältnis zum leidenden Knecht und repräsentieren nach bisherigen Ergebnissen Israel.

Labahn bietet in ihrer Dissertation ein längeres Kapitel zur Schuld Israels in Deuterocesaja. In Jes 42,18–25; 43,22–28; Jes 47,6–7, wie Jes 48 und Jes 50,1–3 finden sich Hinweise, dass auf Israel noch Schuld lastet, die nicht vergeben ist.³⁶⁸ Israels Halsstarrigkeit, Treulosigkeit, Blindheit und Taubheit wird kritisch thematisiert.³⁶⁹ Dabei handelt es sich Labahn zufolge um deuteronomistische Erklärungsmuster, die aber nicht unbedingt von deuteronomistisch geprägten Redaktoren stammen müssen, sondern sich lediglich mit der Erfahrung auseinandersetzen, dass die reine Heilsbotschaft unrealistisch, wenn nicht sogar utopisch ist. Zwischen den Zeilen ist beim Lesen von Jes 40–55 die Skepsis der Hörer- und Adressatenschaft der deuterocesajanischen Botschaft wahrzunehmen.³⁷⁰ Die Adressaten wollen der Heilsbotschaft kein Vertrauen schenken.³⁷¹ In der Skepsis und dem Misstrauen gegenüber der Heilsverkündigung Deuterocesajas ist wohl der Grund für die wiederholte Thematik Schuld und Vergebung im 4. GKL zu suchen. Das 4. GKL thematisiert demzufolge eine andere Schuld als in anderen Textteilen Deuterocesajas.³⁷²

Verständnis, möglicherweise in dem Sinne, dass Jerusalem wohl jetzt einmal sündigen gut habe, weil es schon doppelt bestraft worden sei, ist falsch. Die wahrscheinlichste und plausibelste Interpretation ist Folgende: Es handelt sich um eine Übertreibung, die als emphatische Ermutigung dienen soll, dem Neuanfang in Schuldfreiheit zu trauen. Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 95 und 104–105.

³⁶⁴ Vgl. teils Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 106–109.

³⁶⁵ Schenker, *Knecht* (2001), 70.

³⁶⁶ Vgl. Schenker, *Knecht* (2001), 71.

³⁶⁷ So lautet die These von Budde, *Ebed-Jahwe-Lieder* (1900), 10.

³⁶⁸ Vgl. Labahn, *Wort* (1999), 190–255. Sie spricht von einer schuldorientierten Überarbeitungsschicht (208).

³⁶⁹ Auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 431 sieht in Jes 53 durchaus eine Auflehnung gegen Gott als Inhalt der Schuld. Allerdings ist das zu präzisieren: Nur in der Ablehnung des Knechts und im Misstrauen, JHWHs Macht zu bezeugen, gründet auch eine gewisse Ablehnung JHWHs.

³⁷⁰ Darauf weist schon Staerk, *Ebed Jahwe-Lied* (1913), 71 hin. Hanson, *Isaiah* (1995), 2 betont, dass die Texte Jes 40–55 durchaus Aufschluss über das religiöse Befinden der Exilsgemeinde bzw. die Adressaten der Botschaft geben.

³⁷¹ Davon geht auch Irsigler, *Gott* (2017), 87 aus, er ist allerdings der Auffassung, dass das allein aus Jes 53,6 festzustellen sei. Auf eigenen Wegen herumirren, bedeutet gewiss eine Abkehr von JHWH, doch wodurch sich diese Abkehr konkret äußert und wie diese Abkehr auch das Existenzrecht des Knechts und sein Leben tangiert, ist in Jes 53,6 unklar.

³⁷² Vgl. Sekine, *Theodizee* (1982), 54 und 58. Für ihn ist das auch ein deutliches Indiz dafür, dass die GKL ursprünglich nicht zur Grundschrift Deuterocesaja, wie immer diese zu bestimmen sei, gehört haben.

Den Adressaten der deuterojesajanischen Heilsbotschaft scheint es noch zu schwer zu fallen, daran zu glauben, dass die Schuld beglichen ist. De facto ist sie das durch das Exil, sofern die Schuld der Bundesbruch ist und das Exil als Strafe für den Bundesbruch gedeutet worden ist – so die deuteronomistische Erklärstrategie.³⁷³ Ginge es in Jes 53 um das Exilsleiden, hat die Texteinheit wenig Sinn, weil alle während des Exils von dieser göttlichen Strafmaßnahme betroffen sind.³⁷⁴ Das Leiden des Knechts ist nicht in erster Linie das Leiden der Deportierten, und somit ist die Schuld der „Wir“-Redner nicht der Bundesbruch.³⁷⁵ Daraus resultiert folgende Frage: Welche Schuld steht dann allerdings dem Anbruch einer Heilszeit nach den großmütigen Vergebungszusagen JHWHs im Weg?

Möglicherweise kommen einige der Exilierten zur Überzeugung, dass unbelasteter Neuanfang möglich ist, doch dann stellt sich die Frage nach Zion: Ist der Stadt auch die Schuld vergeben? Zugesagt wird es ihr. Hägglund geht in seiner Theorie davon aus, dass Jes 53 unter anderem das Thema der Schuldeinsicht Zions, sprich der Gemeinde der Daheimgebliebenen, behandelt. Die Heimkehrergeneration erwartet von den Daheimgebliebenen, dass diese einsehen, dass sie gesündigt haben, dass die Exilierten die Folgen dieser Vergehen im Exil getragen haben und somit die Schuld für alle, sofern Zion das glaubt, vergeben ist.³⁷⁶ Berges bringt noch den Aspekt ein, dass die Israeliten der Diaspora bekennen müssen, dass sie sich durch die schleppende Heimkehr auch schuldig gemacht haben,³⁷⁷ da sie Zion nach wie vor als schuldige Stadt verachtet haben. Die Diaspora-Israeliten haben Zion verachtet, sie haben damit der Zusage in Jes 40,2 kein Vertrauen geschenkt. Und genau hierin besteht möglicherweise die konkrete Schuld, die in Jes 53 thematisiert wird: Misstrauen, zwar nicht explizit das der Israeliten in der Diaspora, die nicht heimkehren wollen / heimgekehrt sind, sondern ein Misstrauen gegenüber der Prophetenbotschaft der Heilswende anlässlich eines politischen Machtwechsels.³⁷⁸

Hörerinnen und Hörer glauben nicht der prophetischen Heilsbotschaft und misstrauen somit auch dem Knechtsauftrag, der Verkündigung von göttlicher Rechts- und Heilsordnung.³⁷⁹ Dabei handelt es sich um ein konkretes Vergehen der „Wir“-Sprecher am Knecht, das sich dem 3. GKL zufolge durch massive körperliche Gewaltakte äußert. Da die „Wir“-Gruppe ausführlich die Verachtung des Knechts in der Fehleinschätzung seines Leidens erwähnt und sich dennoch ständig in Relation zum Knecht setzt, ist es naheliegend, zu folgern, dass die Schuld der „Wir“-Redner darin besteht, dass sie dem Knecht und explizit auch dem Knechtsauftrag misstrauen haben. Sie haben die Knechtsgestalt explizit als Frevler verurteilt (Jes 50,8), indem sie ihn schlagen (Jes 50,6) und letztendlich

³⁷³ Vgl. Sekine, Theodizee (1982), 50, Labahn, Delay (1999), 76 und Wort (1999), 11–12.

³⁷⁴ Vgl. Whybray, Thanksgiving (1978), 30. Er ist der Ansicht, dass es sich um geteiltes, nicht um stellvertretendes Leiden handele.

³⁷⁵ So ganz klar bereits Buber, Glaube (1950), 322.

³⁷⁶ Es ist allerdings auch denkbar, dass Israel in der Ferne aufgerufen ist, Jerusalem Trost und Vergebung zuzusprechen. Damit läge der Schuldinhalt allerdings wieder bei den Israeliten in der Ferne, die sich nicht motivieren können, sich Jerusalem wieder zuzuwenden. Dass diese dann als Heimkehrer die Angelegenheit umkehren und als Schuldtragende anerkannt werden sollen, wie Hägglund, Isaiah 53 (2008), 171 es annimmt, ist ein sehr komplexes, schwer vorstellbares Denkkonstrukt.

³⁷⁷ Auf der anderen Seite gehen Berges / Beuken, Jesaja (2016), 143 davon aus, dass Jes 41,1–42,12 zufolge die Prophetengruppe sehr schnell mit der Heilsbotschaft in Richtung Jerusalem aufgebrochen sei. Das ist schwer zu glauben. Berges schreibt 1998 noch, dass eine größere Rückkehrbewegung erst unter Darius I. stattgefunden habe, und möglicherweise dessen Erlaubnis zur Rückkehr und Wiederaufbau der Stadt erst nachträglich Kyros zugeschrieben worden sei. Vgl. Berges, Jesaja (1998), 336–337.

³⁷⁸ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 428.

³⁷⁹ Vgl. Fohrer, Stellvertretung (1981), 31 und Hermisson, Gottesknecht (1998), 244.

sogar bei Frevlern begraben (Jes 53,9).³⁸⁰ Auch Schenker ist der Auffassung, dass die „Wir“-Gruppe sich schuldig gemacht hat, indem sie den Gottesknecht verkannt hat und ihn durch Verachtung und Gewalt in den leidvollen Tod getrieben hat.³⁸¹

Wenn, was noch präzise zu erörtern ist, der Knecht der exilische Prophet Deuterocesaja ist,³⁸² besteht die Schuld, die die „Wir“-Redner in Jes 53,4–8 einsehen, auch darin, dass sie seiner prophetischen Botschaft vom Neuanfang und von der Schuldvergebung (Jes 43,25; 44,22) nicht geglaubt haben.³⁸³ Die Anfangsworte der „Wir“-Rede in Jes 53,1 sprechen für diese Sichtweise. Es ist das ungläubige Bekenntnis hinter der Frage, das sich so paraphrasieren lässt: Wir konnten kaum glauben, dass sich die Kraft JHWHs über diese verachtete, isolierte und geschlagene Kreatur offenbart hat. Somit sind es im 3. und 4. GKL nicht die babylonischen Behörden, die den Knecht verurteilen, vor allem nicht wegen seines verkündeten Auszugsbefehls in Jes 48,20; 52,11–12,³⁸⁴ sondern seine eigenen Zeit- und Volksgenossen.³⁸⁵

Dass das 4. GKL darauf verzichtet, die Frage nach den Tätern und der genauen Ursache des Knechtleidens eindeutig zu klären, bedeutet, dass die Täter als solche unwichtig sind. Sie treten zwar in der Sprecher-Rolle auf, aber fokussieren sich auf Deutung des Knechtsleidens. Ihnen geht es um das Leiden des Knechts. Sie konstruieren davon ausgehend einen Zusammenhang zu ihrer Verantwortung an diesem Leiden, inszenieren sich aber bereits als strafbefreite Täter.

Allerdings muss den „Wir“-Rednern zugute gehalten werden, dass es für das Misstrauen gegenüber der deuterocesajanischen Botschaft vom heilvollen Neuanfang auch einen Anlass gibt. Verkündet wurde Heil und Neuanfang. Der Prophet wagt eine revolutionäre Gegenwartsdeutung: Ihm zufolge instrumentalisiert JHWH einen fremden Herrscher nicht zum Gerichtswerkzeug, sondern zum Heilswerkzeug: Mit Kyros beginne die

³⁸⁰ Vgl. auch Goldingay / Payne, *Isaiah* (2014), 306. Die Diskussion, inwieweit die „Wir“-Redner wirklich konkret für den Tod des Knechts verantwortlich sind, muss hier nicht vertieft werden. Der Zusammenhang von Jes 50,6 und der „Wir“-Rede spricht für konkrete, aktive Gewalttaten mit Todesfolge. Dass die „Wir“-Gruppe nicht mehr ausführlich erläutert, wie sie dem Knecht zugesetzt haben, ist im 4. GKL nachvollziehbar, da es weniger um die Ursache des Leidens, sondern um die Wirkung gehen soll. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 370 hingegen geht sicher davon aus, dass die „Wir“-Redner nicht aktiv den Knecht geschlagen haben, sondern nur deren Sünden (Jes 53,5a.b) mit dem Tod des Knechts in einer Verbindung stehen. Hermisson gelingt es allerdings nicht zu begründen, wie es dann zum Tod des Knechts gekommen ist.

³⁸¹ Vgl. Schenker, *Knecht* (2001), 72–73 mit der hier vorgenommenen Präzisierung, dass die „Wir“-Redner und die „Vielen“ der JHWH-Rede nicht identisch sind. Vgl. auch Goldingay, *Isaiah 53* (2008), 148–149.

³⁸² Vgl. Punkt 7.3. Hier soll als Beleg Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 22 genügen.

³⁸³ Vgl. Wagner, *Sprechakte* (1997), 299.

³⁸⁴ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 121. Insbesondere Whybray, *Thanksgiving* (1978), 79–80 bringt diesen Gedanken, dass babylonische Behörden für das Leiden des Knechts verantwortlich sind, in die Diskussion ein. Die Befreiung des Knechts aus dem Gefängnis, in dem er wegen der Verkündigung der Befreiung der Exilierten durch Kyros saß, führt zum 4. GKL, was dann allerdings zur Folge hat, dass Whybray in dieser Gedankenfolge den Tod des Knechts leugnen muss. Auch die von Fohrer, *Stellvertretung* (1981) 32–33 vertretene Kombinationslösung, die Mitexilierten haben versucht, den Knecht in seiner Aufgabenausübung zu hindern, weil sie wegen ihm ein Eingreifen der babylonischen Behörden gegen sie alle befürchteten, ist fraglich. Deuterocesaja legt großen Wert darauf, die Macht Babels gering zu halten, warum soll diese dann ausgerechnet in Jes 50,4–9 und Jes 53,1–11b Thema sein? Rudolph, *Messias* (1925), 103–104 geht von einem Mittelweg aus: Im 3. GKL seien die Gewalttäter am Knecht seine eigenen Volksgenossen, im 4. GKL hingegen die babylonischen Behörden. Vgl. auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 376–377. 381 und 388, der sich letztlich doch auf die Seite derer schlägt, die als Verantwortliche für den Leidensweg die babylonischen Behörden sehen. Das lässt sich auch mit Kessler, *Kyros* (2009), 147 widerlegen: Im 3. und 4. GKL ist Babel schon von der Bildfläche verschwunden, somit kommen sie als Täter nicht mehr in Frage.

³⁸⁵ Vgl. Hertzberg, *Abtrünnigen* (1961), 99–100.

Befreiung und eine Heilszeit. Dass sich Kyros aber nicht als der große Heilsbringer erwiesen hat, wird für den namenlosen Exilspropheten und seiner Gruppe zu einem Problem.³⁸⁶ Der Prophet wird wahrscheinlich von seinen Zeitgenossen wegen seiner Aussagen zu Kyros, den er sogar als Messias präsentiert (Jes 45,1), als Falschprophet angesehen, da Kyros in enttäuschender Weise Babel nicht absolut vernichtet hat.³⁸⁷ Die Zeitgenossen des Propheten hatten ihm nicht vertraut und sie können ihm angesichts der Enttäuschung durch Kyros nicht vertrauen.³⁸⁸ Als Folge dieser Enttäuschung haben sie ihn verachtet, sozial isoliert, was dann zu seinem Tod geführt hat.³⁸⁹

Hermisson zufolge ist das zu konkret gedacht, da er der Auffassung ist, dass die Terminologie נְשָׁפָה und נִיּוּ vor allem als Taten und Verstöße gegen Gott gewertet werden. Die Begriffe bezeichnen ihm zufolge keine Tat gegen einen Mitmenschen.³⁹⁰ Allerdings thematisieren die drei GKL vorher ausführlich das enge Verhältnis zwischen JHWH und seinem Knecht; gerade im 3. Lied inklusive der Fortschreibung in Jes 50,10 wird deutlich: Wer den Knecht ablehnt, lehnt JHWH ab; wer sich am Knecht vergeht, vergeht sich an JHWH.³⁹¹ Die „Wir“-Redner haben somit auch JHWH verachtet.

Das mangelnde Vertrauen und die fehlende Folgsamkeit der „Wir“-Redner gegenüber dem Knecht zeigt sich in Jes 53,6: „Wir irrten herum wie Schafe.“ Sie haben den Gottesknecht nicht als Hirten anerkannt, so wie sie der Heilsbotschaft des Propheten nicht glauben konnten. Doch genau das wäre die Aufgabe der „Wir“-Sprecher gewesen, den Weg des Propheten und Knechts zu gehen, denn dieser war der Weg Gottes.³⁹²

Der Ursprung des 4. GKLs liegt allerdings nicht in der Klärung der Frage, welche Schuld der Knecht getragen hat, worin diese Schuld bestand und weshalb Schuld thematisiert wird. Ausgangspunkt ist das Leiden des gerechten, unschuldigen Knechts. Für dieses Leiden suchen die Verantwortlichen des Textes eine Erklärung. Aus dem Bedürfnis, eine Leidenserfahrung zu erklären und zu verstehen, eröffnet sich erst der Themenkreis Verantwortung und Schuld für dieses Leiden. Das hängt sehr wahrscheinlich auch mit der Erfahrung von Heilsverzögerung zusammen: Das Ausbleiben von konkreten

³⁸⁶ Das Problem der Heilsverkündigung Deuterocesajas bringt Werlitz, Redaktion (1999), 175 treffend auf den Punkt: „Zwar hat Kyros seinen Siegeszug vollendet, jedoch entsprach er nach seinem Einzug in Babel viel entschiedener den Erwartungen der Marduk-Priesterschaft als denen der exilierten Judäer, statt JHWHs Einzigkeit anzuerkennen, bezeichnet er sich als Sohn Marduks, statt die Babylonier zu strafen, in Ketten zu legen, ließ er sie unangetastet, es war alles nichts weiter ein Regierungswechsel, ein Kopf wurde ausgetauscht, alles andere blieb vorerst wohl wie gehabt.“ Bereits Torrey, *Second Isaiah* (1928), 24 erwähnt, dass Kyros vor allem ein Eigeninteresse hatte und sicher nicht ausschließlich das Wohlergehen der Exilierten seine Politik bestimmte. Es ist wohl kaum auszuschließen, dass die Erfahrung der Heilsverzögerung dazu geführt hat, dass das Thema der Schuld Israels präsent geblieben ist. Vgl. Hermisson, *Gottesknecht* (1998), 244. Selbst als eine Gruppe Exilierter mit Esra und Nehemia nach Juda zurückkehrt, bezeugen Esr 9 und Neh 9 mit den Schuldbekennnissen noch sehr deutlich, dass das Thema Schuld die Frage nach der Zukunft des heiligen Volkes Gottes weiterhin stark beschäftigt. Vgl. Laato, *Servant* (1992), 105–106.

³⁸⁷ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 124. 394. 418–419 und 422. Er erwähnt hier auch Dtn 13,6 und 18,20 als Regelungen im Umgang mit Falschprophetie: Ein Falschprophet soll sterben. Vgl. auch Berges, *Jesaja* (1998), 392.

³⁸⁸ Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 177–178.

³⁸⁹ Zu dieser Überlegung kommt auch Korpel, *Coping* (1999), 94. Dass Deuterocesaja aufgrund der nicht zutreffenden Heilserwartungen, die er auf Kyros gesetzt hatte, unter Druck gerät, sieht auch Torrey, *Second Isaiah* (1928), 24–27 so, allerdings zieht er daraus die Schlussfolgerung, dass Deuterocesaja als Reaktion auf diese Ernüchterung die GKL verfasst hat, um die Hoffnungen auf Heil nicht weiterhin auf Kyros, sondern auf den Gottesknecht zu setzen.

³⁹⁰ Vgl. Haag, *Stellvertretung* (1996), 10–11 und Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 370.

³⁹¹ Vgl. Kessler, *Kyros* (2009), 152.

³⁹² Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 372–374.

Heilserfahrungen wird oft mit Schuld in Verbindung gebracht: so in Jes 42,24; 43,24.³⁹³ Das 4. GKL funktioniert nach einem anderen Prinzip und lässt daher auch die Erklärung zu, dass das Leiden des zu Tode gekommenen Gottesknechts als ein Strafe tragendes, stellvertretendes Leiden gedeutet wird.³⁹⁴ Die Ausgangsfrage des 4. GKLs lautet also nicht, wie die Schuld Israels oder die Heilsvverzögerung thematisiert werden können, sondern wie das Leiden des Rollenträgers der Knechtsaufgabe mit der Knechtsfunktion und wesentlichen Punkten der Heilsbotschaft Deuterocesajas (Heilswende mit Kyros) zusammenhängt.

Die Schuld der Vielen in den sekundären JHWH-Reden ist schwerer zu bestimmen als die Schuld der „Wir“-Redner. Sie hängt jedoch sicher auch mit der fehlenden Einsicht und Erkenntnis in die Macht JHWHs und mit dem Misstrauen gegenüber einer göttlichen Heilsbotschaft, verkündet durch Deuterocesaja, zusammen. Kyros hat JHWH nicht erkannt, die Nationen erkennen JHWH nicht als den einzigen Gott, der Heil für alle schafft und ermöglicht. Den Nationen könnte noch bis zu den rahmenden JHWH-Reden zugutegehalten werden, dass sie den Heilswillen JHWHs gar nicht wahrnehmen können, wenn keiner mehr in der Rolle „Gottesknecht“ als Heilsobjekt fungiert und JHWHs Heilmacht bezeugt.

Die hier präsentierte Antwortmöglichkeit auf die Frage, worin die Schuld im 4. GKL innerhalb es literarischen Kontextes Deuterocesaja besteht, beruht auf der Annahme, dass der Knecht der eigenständigen GKL die prophetische Figur ist, die die persischen Eroberungszüge als Anlass nahm, eine vollmundige Heilsbotschaft zu entwickeln und zu verkünden. Fern liegt dieser Zusammenhang nicht. Aus diesem Denkansatz ergibt sich ein stimmiger Zusammenhang von GKL und Jes 40–55. Der nächste Gliederungspunkt widmet sich der Diskussion der Knechtsidentität bzw. der Funktion(en) „Gottesknecht“. Zunächst erfolgt nochmals eine Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte zu den redaktionellen Fortschreibungen der Grundsichten der GKL.

7.2.9 Zusammenfassung

Die redaktionellen Fortschreibungen der Grundsichten der GKL zeigen, dass die GKL nie unabhängig der deuterocesajanischen Prophetie existiert haben. Das bedeutet aber nicht, dass die Textsammlung immer schon Teil der Buchedition Deuterocesaja gewesen ist. Die GKL bezeugen in ihrem literarischen Horizont Jes 40–55 eindrucksvoll die Glaubenshaltung in frühnachexilischer Zeit: JHWH ist treu und bleibt treu. Die Urheber der GKL halten voller Geduld trotz der Erfahrung von Heilsvverzögerung und Enttäuschungen von Heilserwartung an einem heilschenkenden Gott fest. Dabei demonstrieren die GKL, dass selbst ein vordergründiges Scheitern des erwählten und beauftragten Gottesknechts die Heilserwartung nicht aussichtslos werden lässt. Die redaktionellen Fortschreibungen der GKL dokumentieren mutmaßlich drei verschiedene Akzentsetzungen von Heilsvwirklichung. Jes 42,5–8.9 und Jes 49,8–9c.9d–12 gehen davon aus, dass Heil vor allem darin besteht und für die Adressaten der Deuterocesajabuchs wahrnehmbar wird, wenn Israel wieder JHWHs auserwähltes Bundesvolk ist und dieses Bundesvolk seinen Erbbesitz übernimmt. Jes 50,10 hingegen ermutigt dazu, Heil in der Entscheidung für ein Leben in Gottesfurcht und Gehorsam gegenüber der Stimme des Knechts zu finden. Jes 52,13–15 und 53,11c–12 bezeugt die Vorstellung, dass sich Heil verwirklicht, wenn der Gottesknecht in den TEZ der Nationen eintritt, unter der Völkerwelt JHWHs Heilswillen präsent

³⁹³ Vgl. Labahn, Delay (1999), 75. Sehr deutlich ist das auch in Jes 59,1–2: Die Sünden verzögern das Anbrechen der Heilszeit. Vgl. Blenkinsopp, Second Isaiah (1998), 95.

³⁹⁴ Zu den Vergebung- und Erlösungstexten vgl. Dijkstra, YHWH (1999), 236–249.

hält. Heil besteht in dieser Denkrichtung vor allem in der Befreiung von Schuldfolgen.³⁹⁵ Eine Spekulation über die Datierungen der redaktionellen Fortschreibungen soll noch unterbleiben, da einerseits interessanter ist, wie sich die GKL durch die Bearbeitungen inhaltlich verändern, und andererseits dazu noch die Verhältnisbestimmung des Knechts der GKL und des Gottesknechts Israel in Deuterojesaja zu berücksichtigen ist.

In diesem Kapitel ist zudem deutlich geworden, dass ein Konsens hinsichtlich der Einordnung der GKL in den Zusammenhang Jes 40–55 schwierig ist. Selbst demjenigen, der die These der ursprünglichen Eigenständigkeit der GKL aufgibt, fallen diese Texteinheiten auf. Die Harmonisierungsversuche mit den sie direkt umgebenden Texteinheiten lösen nicht alle offenen Fragen der Texteinheiten GKL. Klarer erscheint die Linie, die GKL als zusammengehörige Textgruppe zu betrachten und sich anschließend auf thematische Schwerpunkte der GKL zu konzentrieren.

Der Schlüssel zum Verständnis der GKL in ihrem literarischen Kontext ist die Interaktion und Relation der Gottesknechtsfiguren. Es war unvermeidbar, in der Problematisierung und Thematisierung inhaltlicher Kohärenz der GKL untereinander und mit anderen Texten in Jes 40–55 die Frage nach der Identität der Gottesknechtsfigur(en) im Werk Deuterojesaja auszublenden, daher wird die brisante Frage nach der Identität des Gottesknechts nun ausführlich erörtert.

³⁹⁵ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 160–163.

„*The identity of the servant is one of the singularly most discussed exegetical questions in the Old Testament.*“³⁹⁶

7.3 Der Knecht der Lieder und der Knecht Israel – eine Verhältnisbestimmung

Die Frage nach der Identität des Gottesknechts ist die meist gestellte Frage an die GKL.³⁹⁷ Diese unabhängig des literarischen Kontextes zu thematisieren, ist nicht zielführend. Wer die GKL in ihrem literarischen Kontext Jes 40–55 betrachtet, muss sich der Frage stellen, in welchem Verhältnis die literarische Knechtsgestalt dieser Texteinheiten mit der prophetischen Urheberschaft und mit dem Gottesknecht Israel steht. Relationslos ist die Textkomposition nicht.³⁹⁸ Doch diese Bezüge werden nur sichtbar, wenn die Funktion sowohl des Knechts der Lieder als auch Israels im Konzept Deuterocesajas in den Vordergrund der Diskussion rückt.³⁹⁹ Welche Aufgabe hat Israel und welche der Knecht, und wie wird die jeweilige Ausführung der Aufgaben beschrieben und in Relation gesetzt? Das sind die zentralen Fragestellungen dieses Abschnitts. Dabei ist zu beachten, dass eine eindeutige Rekonstruktion von Identität, wann wer in welchem redaktionellen Stadium der Knecht ist, die theologische Reflexionsleistung von Autoren und Redaktoren verkompliziert. Höffken bemerkt, dass die Beschreibung der Identität des Knechts dann schwierig wird, wenn „das Geschick des GK unter die Räder redaktionsgeschichtlichen Fragens gerät“⁴⁰⁰. Dem ist zuzustimmen. Das bedeutet aber, die Balance zwischen der Eigenständigkeit der GKL und ihrer Positionierung im Gesamtwerk Deuterocesajas immer zu wahren. In zwei Punkten bietet der Text Gewissheiten: Die Grundschichten der GKL bezeugen einen anonymen Gottesknecht.⁴⁰¹ Andere Gottesknechtstexte in Jes 40–55 identifizieren den Gottesknecht eindeutig mit „Israel“. In diesem Kapitel wird erörtert, dass es einen Zusammenhang und einen Prozess gibt, wie es dazu gekommen ist, dass auf Endtextebene Israel in der Rolle Gottesknecht gesehen wird, ohne die ursprüngliche Eigenständigkeit der GKL zu relativieren.

7.3.1 Gottesknecht Israel und der Lieder

Sowohl in der Literarkritik, insbesondere in der Frage der Zugehörigkeit von „Israel“ in Jes 49,3b zur Grundschicht des 2. GKLs, als auch in der Darstellung des körperlichen Leidens des Knechts im 3. und 4. GKL konnte immer wieder eine konkrete Vermutung zur Knechtsidentität formuliert werden.⁴⁰² Gestützt wird diese Hypothese durch den Tod

³⁹⁶ Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 5.

³⁹⁷ „Scholarship is not able to come to a shared conclusion about the identity of the servant nor about the role of the servant in this poetry.“ Brueggemann, *Isaiah* (1998), 13. Die meisten forschungsgeschichtlichen Arbeiten thematisieren das sehr ausführlich. Haag, *Gottesknecht* (1985) widmet sich in seiner Forschungsgeschichte fast ausschließlich dieser Frage.

³⁹⁸ Das ist immer der Fall beim Blick auf das Verhältnis zwischen herausragenden Einzelgestalten in der Geschichte Israels und dem ganzen Volk. Vgl. Eissfeldt, *Gottesknecht* (1933), 21–22 und Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 152–153. Weber, *Judentum*, 1183 geht davon aus, dass die Verfasser von Jes 40–55 ganz bewusst nicht genau zwischen individueller und kollektiver Identität unterscheiden.

³⁹⁹ Zur Programmatik der Anonymität vgl. Fischer, *Buch Isaias* (1939), 50. Er ist der Auffassung, dass der Knecht bei den Hörerinnen und Hörern wohl eine bekannte Größe gewesen sei. Oder es handelt sich um einen Ehrentitel, der prinzipiell jedem zustehen könnte.

⁴⁰⁰ Höffken, *Jesaja* (2004), 102.

⁴⁰¹ Vgl. Kessler, *Kyros* (2009), 150.

⁴⁰² Poulsen, *God* (2014), 95 ist der Überzeugung, dass es wohl besser wäre, nicht mehr nach der Identität des Knechts zu fragen und doch ist er der Ansicht, dass das Verstehen des Textes nie unabhängig einer Festlegung der Knechtsidentität gelingt.

und das Begräbnis des Knechts nach Jes 53,9.⁴⁰³ Der in den Liedern vorgestellte, in seinen Funktionen beschriebene und auch selbst redende Knecht dürfte zumindest in den Grundschichten der GKL eine Einzelperson sein.

Ein Problem besteht darin, dass die Anonymität vorschnell aufgeklärt werden soll, ohne nach einer Erklärung zu suchen, was diese Namenlosigkeit bedeutet. Alle Identifikationsvorschläge zu diskutieren, ist hier nicht zielführend. Die Anonymität ist das Programm der GKL. Und da der Gottesknecht der Lieder das Schicksal der Namenlosigkeit mit dem Propheten teilt, macht von Rad zurecht darauf aufmerksam, dass durch die Namenlosigkeit des Propheten dessen prophetische Botschaft in den Vordergrund tritt: Inhalt vor Identität – das gilt gleichermaßen für die GKL.⁴⁰⁴ Es gilt, sich auf die Funktion des Knechts zu fokussieren.⁴⁰⁵ Diese Knechtsfunktion ist: Rechtsordnung zu verkünden, Müde zu stärken durch Wortverkündigung und Heilszeichen zugunsten von Nationen zu sein. Mit Lindblom kann postuliert werden: Die Frage, wer der Knecht sei, ist falsch gestellt. Es ist eher zu fragen: Wie wird die Knechtsaufgabe literarisch dargestellt?⁴⁰⁶ Die Aufgabe, die der Knecht an Israel Jes 49,5 zufolge erfüllen will, und die Wirkung seines Leidens auf die „Wir“-Redner des 4. GKLs zeigen auf, dass die Knechtsfigur der Texteinheiten Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 53,1–11b vom Gottesknecht Israel in anderen Texten Deuterjesajas zu unterscheiden ist.⁴⁰⁷ Und doch ist die Verhältnisbestimmung der beiden Knechts-gestalten und aller Texte, die von einem Gottesknecht handeln, das „Zentrum jeder Deuterjesaja-Interpretation“⁴⁰⁸.

Bisher haben sich zwei zentrale, plausible Vorschläge etabliert: A) Die GKL sind ursprünglich eigenständig, stehen aber in Verbindung zur Botschaft Deuterjesajas. Die Darstellung der Beauftragung und der Knechtsaufgabe weist auf ein prophetisches Amt hin. Mit der Darstellung einer sehr individuellen Leiderfahrung ergeben sich hinreichende Indizien dafür, dass der Gottesknecht der Prophet Deuterjesaja selbst ist. B) Die GKL werden als konstitutiver Teil des Werks Jes 40–55 betrachtet. Diese endtextorientierte Sichtweise bestreitet weitgehend die Existenz eines anonymen Exilspropheten. Demzufolge kann dieser nicht der anonyme Gottesknecht der GKL sein. Zudem ist für das Gesamtwerk Deuterjesaja in Jes 41,8 die Identität eindeutig geklärt ist: Der Gottesknecht

⁴⁰³ Die Frage nach dem Tod des Knechts wird kontrovers diskutiert. Die Diskussion hängt auch mit der Identität des Knechts zusammen. In Anbetracht des Begräbnisses unter Frevlern und der im 3. GKL geschilderten Gewalt, ist davon auszugehen, dass der Tod nicht metaphorisch gemeint ist. Vgl. Wilcox, *Servant Songs* (1988), 80. Anderer Ansicht ist Mettinger, *Farewell* (1983), 41–42. Ihm zufolge ist der Tod in der Formulierung „abgeschnitten vom Land der Lebenden“ stark mit der Erfahrung der Exilierten verbunden, die von ihrer Heimat abgeschnitten sind und daher hier als Knecht zu identifizieren seien. Mit Begräbnis ist für ihn die nationale Katastrophe des Exils gemeint.

⁴⁰⁴ Vgl. Rad, *Theologie II* (1987), 248.

⁴⁰⁵ Vgl. Wilcox, *Servant Songs* (1988), 79. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 23 merkt an, dass der Autor eine bestimmte Person vor Augen hatte, die seiner Leserschaft bekannt gewesen sein dürfte. Daher musste der Name nicht erwähnt werden. Die Frage nach der Identifikation des Knechts im 2. GKL, explizit in Jes 49,3, wurde in der Literarkritik diskutiert und als eine sekundäre Glosse gewertet. Kim, *Ambiguity* (2003), 81–82 urteilt, dass die Anonymität bewusst gewählt worden sei, um die Option einer multiplen Identifizierung offenzuhalten. Hermisson, *Einheit* (1989), 300 deutet an, dass die Namenlosigkeit des Knechts mit seiner Herkunft zusammenhängen könnte.

⁴⁰⁶ Vgl. Lindblom, *Servant Songs* (1951), 10–13. Bei ihm führt das allerdings zur Problematik, dass er folglich zu ganz unterschiedlichen, unzusammenhängenden Identitätsrekonstruktionen kommt. Für die ersten drei GKL akzeptiert Volz, *Jesaja 53* (1920), 184 die Frage „wer ist der Knecht?“, für das 4. GKL nicht. Hier sei es sinnvoller, nach der religiösen Absicht der Verfasser zu fragen. Volz, 186–187 beantwortet seine Frage: Der Urheber von Jes 53 wollte stellvertretendes Leiden als Leiderklärungsstrategie einführen.

⁴⁰⁷ Vgl. Mowinckel *Knecht* (1921), 3–10 und He (1959), 188. 206–207. 218–220 und 246–247. Schaabert, *Heilsmitter* (1964), 186–187 bietet eine gute, knappe Übersicht zu den Differenzen der Gottesknechtsfiguren.

⁴⁰⁸ Hermisson, *Israel* (1998), 199.

ist Israel.⁴⁰⁹ Bislang wurde in dieser Arbeit der zweiten, Endtext betonten Richtung nicht gefolgt, doch der größere literarische Rahmen der GKL erfordert es, die Frage zu stellen, welche Auswirkung die Einordnung der GKL in Jes 40–55 für die Knechtsidentität und -funktion hat.

Diese Frage zu stellen, erschweren die unzähligen Antwortvorschläge zur Identität des Knechts.⁴¹⁰ Ist der persische König Kyros gemeint oder gar ein anderer König? Wird eine zukünftige, eschatologische Messiasgestalt bezeugt? Ist der Knecht in allen vier Liedern derselbe? Ist es Israel und wenn ja welches – nur die Gola-Gemeinde, darunter vielleicht vor allem die zweite Generation, die im Exil aufgewachsen ist,⁴¹¹ ganz Israel oder nur ein kleiner Teil, der gottesfürchtig, loyal und gerecht ist und nach Jerusalem heimkehrt? Und was ist mit Zion?⁴¹²

Um sich nicht in diesen Identitätskonstrukten zu verirren, leitet durch dieses Kapitel eine schlichte These Mowinckels: „Stünden die Lieder nicht im Buche Dtjes, so wäre kaum jemals ein Mensch auf den Gedanken einer Identifizierung des Knechtes mit Israel verfallen.“⁴¹³ Doch die GKL stehen im Kontext Deuterocesajas und das nicht zufällig. Doch die Lösung dieser Problemstellung kann nicht sein, sich nur auf den Endtext zu konzentrieren und die These der Eigenständigkeit der GKL radikal aufzulösen. Die Knechtsgestalt der Lieder wird etwas mit dem namenlosen Propheten zu tun haben,⁴¹⁴ wie auch mit dem Gottesknecht Israel. Nur zwischen diesen Polen wird sich am ehesten das Rätsel des Gottesknechts lichten lassen.⁴¹⁵

Haag bietet eine einfache Lösung: Während die GKL eine individuelle Gottesknechtsgestalt präsentieren, kollektivieren die redaktionellen Fortschreibungen der GKL die Knechtsgestalt.⁴¹⁶ Die Ausführungen in Kapitel 7.2 widerlegen Haags These. In den redaktionellen Fortsetzungen des 1. und 2. GKLs ist aufgrund der inhaltlich-logischen Spannung, dass der Knecht Israel schwerlich eine Aufgabe an Israel (Bund eines Volkes) verrichten kann, unwahrscheinlich, dass der Knecht das Kollektivum Israel ist. Jes 50,10, die ältere Fortsetzung des 3. GKLs, präsentiert beispielsweise eine individuelle Knechtsgestalt, die den Adressaten der Rede als Vorbild dient, auf ihn zu hören.⁴¹⁷ Die Kollektivierung der Gottesknechtsgestalt ist nach bisherigen Analysen nur in der redaktionellen Rahmung des 4. GKLs und in Jes 49,7 denkbar.⁴¹⁸

⁴⁰⁹ Kaiser, Knecht (1959), 10 hält auch nur diese zwei Knechtsidentifikationen für erwägenswert.

⁴¹⁰ Vgl. auch van Oorschot, Babel (1993), 5: Es konkurrieren „kultmythologische, eschatologische, messianische Interpretationen“.

⁴¹¹ So präzise als die zweite Generation, die Nachkommen der ehemals Deportierten, bezeichnet bislang nur Spronk, Afterlife (1986), 291 die Knechtsidentität Israel zumindest für das 4. GKL. Seine Begründung ist Jes 53,2. Der junge Sproß könnte die Nachfahren der 597 und 587 Deportierten, die junge Gola-Generation, treffend beschreiben.

⁴¹² Einen interessanten Einblick in eine verwirrende, ergebnisoffene und Dissens produzierende Diskussion gerade in redaktionsgeschichtlicher Perspektive bietet Kratz, Kyros (1991), 209–211.

⁴¹³ Mowinkel, Komposition (1931), 253. Es gilt aber gleichermaßen „outside the songs (...) there is never any doubt that the servant is Israel“. Wilcox, Servant Songs (1988), 84.

⁴¹⁴ Vgl. Orlinsky, Servant (1977), 93–94: er hält es für „naturally“, dass der Knecht der Prophet selbst ist.

⁴¹⁵ Dazu Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 337.

⁴¹⁶ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 195. Werlitz, Redaktion (1999), 36 ist der Auffassung, dass die Fortsetzungen der GKL die Knechtsgestalten einander anpassen sollten.

⁴¹⁷ Vgl. Saebo, Individuellen (1989), 119.

⁴¹⁸ Sekine, Theodizee (1982), 81 ist der Ansicht, dass der Knecht der deuterocesajanischen Grundschrift Israel sei und nur in den sekundären GKL eine Einzelgestalt, bzw. insgesamt eine unklare Identität vorläge. Für Jes 49,7 geht bereits Staerk, Problem (1926), 244 von einer kollektiven Knechtsgestalt aus.

Mowinckel⁴¹⁹ ist einer der ersten, der einen grundlegenden Unterschied zwischen den im Buch Deuterjesaja vorkommenden Knechtsgestalten herausarbeitet: Der Knecht der Lieder ist aktiver.⁴²⁰ Er hat eine Funktion an Israel und an der Welt zu erfüllen, während Israel als Gottesknecht passiv ist.⁴²¹ Israel erhält so gut wie keine Funktionsbestimmung, sondern ist immer nur Empfänger göttlicher Verheißungen und Treueversprechen.⁴²² Das führt Mowinckel zu folgender These: „Zunächst ist nun festzustellen, daß der Knecht in den Liedern eine von Israel verschiedene Persönlichkeit ist.“⁴²³ Ihm zufolge ist es nur konsequent, diese Differenz damit zu erklären, dass es in Deuterjesaja zwei Knechtsgestalten gibt.⁴²⁴ Für Mowinckel ist die Identifikation mit dem Propheten selbst naheliegend.⁴²⁵ Dafür spricht vor allem die Aufgabenbeschreibung und Beauftragung, wie sie im 1. und 2. GKL geschildert wird. Das Knechtsamt ist ein prophetisches Amt:⁴²⁶ Wie der Knecht im 2. GKL seine Beauftragung schildert, so wird sie ähnlich bei Jer 1,5 formuliert. Wenn JHWH seinen Geist auf seinen Knecht legt, ist damit im alttestamentlichen Kontext auch eine prophetische Beauftragung gemeint.⁴²⁷ Definitiv ist der Knecht mehrfach zu einem Verkündigungsdienst beauftragt: Jes 42,4; 49,2; 50,4.⁴²⁸ Auch außerhalb der GKL wird in Jes 44,26 mit עֲבָדָיו „sein Knecht“ der Prophet gemeint sein.⁴²⁹ In Jes 8,16 werden Propheten als „Lernende“ bezeichnet, wie sich der Knecht in Jes 50,4 selbst nennt. Weitere Beobachtungen im Werk Jes 40–55 werden diese These Mowinckels plausibilisieren. Die Aufgabe des Knechts ergänzt sich Sellin zufolge gut mit den Aufgaben des Propheten, die er aus Textpassagen eruiert, die er als Aussagen über den Propheten bestimmt: Verkündigung einer Trostbotschaft und einer ermutigenden Freudenbotschaft (Jes 40,1.5.6; 41,27; 44,26; 48,16 und 51,16).⁴³⁰ Grätz findet vor allem, dass das 4. GKL mit seinen Analogien zu Jeremia (Jes 53,7 // Jer 11,19) – wie dem fürbittenden Eintreten

⁴¹⁹ Vgl. Mowinckel, Knecht (1921), 1–10.

⁴²⁰ Vgl. auch die Beobachtung von Volz, Jesaja II (1932), 164: Der Knecht Israel wird als blind beschrieben, während in den Fortsetzungen der GKL der Knecht die Aufgabe hat, blinde Augen zu öffnen (Jes 42,6–7).

⁴²¹ Wilcox, *Servant Songs* (1988), 88: „Israel is only fit for a passive role in the new thing Yahweh is doing“. Für ihn ist es aber nur eine charakterliche Differenz im Verhalten aktiv / passiv, das spricht noch nicht für zwei verschiedene Knechtsidentitäten.

⁴²² Das greift auch Sellin, *Lösung* (1937), 183–184 auf: Israel ist in erster Linie der Vertraute JHWHs. Vgl. auch van Oorschot, *Babel* (1993), 180 und Werlitz, *Redaktion* (1999), 273.

⁴²³ Mowinckel, Knecht (1921), 3–4.

⁴²⁴ Mowinckel, *He* (1959), 213–214 urteilt, dass jegliche kollektive Deutung ad absurdum führe. Rad, *Theologie II* (1987), 268 schreibt von „unüberwindliche[n] Schwierigkeiten“ im Zuge einer kollektiven Deutung in der Interpretation der GKL. Allerdings steht er auch der Identifizierung als Prophet Deuterjesaja skeptisch gegenüber. Er sympathisiert mit einer Deutung, die stärkeren Bezug zur Figur des Moses nimmt und vermutet hinter der Rolle „Gottesknecht“ einen prophetischen Mittler (270). Ähnlich auch Seitz, *Isaiah* (2001), 460–461. 464 und 467.

⁴²⁵ Ausführlich von Mowinckel nochmal in *He* (1959), 218–220 und 246–247 begründet, auch mit dem Verweis auf den Tod und das Begräbnis des Knechts in Jes 53,9. Fischer, *Buch Isaias* (1939), 130 ist gegen die Identität von Gottesknecht und Prophet, für ihn ist der Knecht nur ein Zeitgenosse von Deuterjesaja. Doch daraus ergibt sich die Frage, weshalb dann sein Tod so ausführlich gedeutet worden ist.

⁴²⁶ Vgl. Baltzer, *Biographie* (1975), 177.

⁴²⁷ Vgl. Elliger, *Deuterjesaja* (1933), 52 und Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 464. Nur Kaiser, *Knecht* (1959), 57–58 ist der Ansicht, dass diese Beauftragung von Mutterleib an auch in der Königsideologie der davidischen Dynastie beheimatet gewesen sei. Die in Jes 49,2 erwähnte Waffenausrüstung spricht durchaus für die Insignien eines Königs, nur wird ja nicht der Knecht ausgerüstet, sondern JHWH. Daher ist Vers 2 kein Beweis dafür, dass der Gottesknecht als König zu verstehen sei.

⁴²⁸ Immerhin Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 465–467 begründet seine Entscheidung für ein prophetisches Verständnis der Knechtaufgabe, da es um eine konkrete zeitgemäße Beauftragung geht, nicht um die Erinnerung an eine Erwählung.

⁴²⁹ Vgl. Mowinckel, Knecht (1921), 5–10.

⁴³⁰ Vgl. Sellin, *Lösung* (1937), 183–184. Für Jes 48,16 vgl. auch Poulsen, *God* (2014), 216–218.

Jeremias (Jer 7,16) – eine prophetische Knechtsgestalt präsentiert.⁴³¹ Westermann sieht ebenso im Gottesknecht den in spätexilischer Zeit in Babylon wirkenden Propheten, dessen Verkündigungszeugnisse in Jes 40–55 zu finden sind. Sein Ausgangspunkt ist die Theorie der Eigenständigkeit der GKL als eine Sonderschicht in Jes 40–55, zudem ist für ihn der Verfasser der GKL Deuterocesaja. Das bedeutet allerdings in Bezug auf das letzte Lied, dass mindestens dieses von einem Deuterocesaja-Schüler verfasst worden ist, nicht mehr von Deuterocesaja selbst. Wenn er der Knecht ist, ist er im 4. GKL bereits tot.⁴³²

Die Identifizierung des Knechts mit dem Propheten und seine Festlegung als Autor des 4. GKLs begegnet bereits in der Apostelgeschichte. Der Verfasser der Apostelgeschichte lässt einen äthiopischen Eunuchen und Hofbeamten der Kandake (Apg 8,27)⁴³³ die Frage nach der Identität des Protagonisten stellen, als der Äthiopier aus der Rolle Jesaja die Stelle Jes 53,7–8 liest.⁴³⁴ Damit scheint der Beamte eine virulente exegetische Frage gestellt zu haben.⁴³⁵ Mit seiner Frageform: „Über wen sagt der Prophet dies, über sich, oder über einen anderen?“, bekundet der Äthiopier in Apg 8,34 die mögliche Identifikation der Knechtsfigur mit dem Propheten,⁴³⁶ auch wenn der äthiopische Leser sicher nicht literarkritisch analysierend ein GKL extrahierte.⁴³⁷ Aus seiner Frage lässt sich dennoch Folgendes schließen: Lukas, der vermeintliche Verfasser der Apostelgeschichte, kennt anscheinend durchaus die Theorie, dass der Prophet selbst der Gottesknecht sein könnte.⁴³⁸ Nun stellt sich für den antiken Leser wie dem äthiopischen Eunuchen nicht die Frage, welcher prophetische Verfasser hinter Jes 53 steht, diese stellt sich auch Lukas, dem Autor der Apostelgeschichte nicht. Für die damalige Leserschaft ist klar, Jes 53 ist Teil der Schriftrolle des Propheten Jesaja.

Die Deutung, dass ein im Exil auftretender Prophet, der möglicherweise auch Sprecher einer prophetischen Gruppe war, dessen Botschaft in Jes 40–55 zu finden ist, dort verarbeitet und fortgeschrieben worden ist, selbst der Gottesknecht ist, hat bis heute nicht an Plausibilität verloren. Daran ist festzuhalten, obwohl immer mehr Stimmen lauter werden, dass der Knecht der Texteinheiten GKL keine andere Gestalt sei als in anderen Passagen in Jes 40–55, nämlich Israel.⁴³⁹ Der äthiopische Leser in der Apostelgeschichte geht

⁴³¹ Vgl. Grätz, Botschaft (2004), 204–205: Grundsätzlich hält er insbesondere den Text des 4. GKLs für mehrere Identifikationen offen. Ein Vergleich mit Jer 28 ist zu beachten: Bei der Analyse des 3. GKLs sind weitere Parallelen zu Tage getreten. Jer 28 könnte eine Erklärung bieten, warum der Prophet als Knecht verachtet und misshandelt wird. In Jer 28 wird Hananja als Falschprophet bezeichnet, weil er zu schnell Heil ankündigt. Deuterocesaja ist ein Heilsprophet, dessen Heilszusage auf Misstrauen gestoßen ist und sich im Fall von Kyros nicht bewahrheitet hatte. Dtn 13,1–6 zufolge wird Falschprophetie hart bestraft. Das könnte zum Schicksal des anonymen Gottesknechts sehr gut passen. Vgl. Hempel, Chronik (1932), 208–209; Lindblom, Servant Songs (1951), 72; Preuss, Deuterocesaja (1976), 27 und 31; Sekine, Theodizee (1982), 92; Labahn, Delay (1999), 74; Veijola, Erben (2000), 118–119.

⁴³² Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 77. Haag, Botschaft (1983), 193–195 ist der Ansicht, dass Deuterocesaja selbst der Verfasser der GKL sei. So auch Janowski, Sünden (1993), 10 und Hermisson, Gottesknecht (1998), 241, der sich in der Autorfrage aber neben dem 4. GKL noch auf andere Knechtstexte bezieht, in denen von den „Knechten“ (Plural), die Rede ist.

⁴³³ Diese Beschreibungen des Gesprächspartners von Philippus sind relevant in Bezug auf seinen religiösen Status. Als Schriftlesender, der er nach Jerusalem unterwegs gewesen ist, um dort JHWH anzubeten, wird er den Leserinnen und Lesern als Gottesfürchtiger vorgestellt. Als Eunuch dürfte er sich Dtn 23,2 zufolge nicht als Teil des heiligen Volkes JHWHs sehen. Vgl. auch Dobbeler, Evangelist (2000), 112–116.

⁴³⁴ Vgl. North, Suffering Servant (1956), 2 und Wilcox, Servant Songs (1988), 79.

⁴³⁵ Vgl. Dobbeler, Evangelist (2000), 111 und 173.

⁴³⁶ Genz, Jesaja 53 (2015), 142 urteilt, dass der Äthiopier damit schon eine „im Grund christologische Frage“ stellt.

⁴³⁷ Vgl. Preuss, Deuterocesaja (1976), 92–93 und Hermisson, Israel (1998), 197–198.

⁴³⁸ Vgl. Orlinsky, Servant (1977), 93–94.

⁴³⁹ Vgl. vor allem Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 228–229.

seiner Fragestellung zufolge von einem autobiografischen Zeugnis des Propheten aus. Wie bereits erwähnt, stößt diese Überlegung aber an ihre Grenze, wenn Jes 53,8–9 vom Tod und Begräbnis des Knechts handelt. Daraus folgt, dass das 4. GKL dann nicht vom Propheten stammen kann.⁴⁴⁰ Genau das könnte den Dialog zwischen dem äthiopischen Beamten und Philippus in Gang gebracht haben, da der Tod des Propheten ausschließt, dass er selbst noch davon schreibt. So eröffnet der Eunuch in seiner Identitätsfrage bereits die Alternativantwort, die Philippus in der Rolle des Schriftauslegers dann erläutert.

Ernst zu nehmen ist die frühe neutestamentliche Alternativdeutung, ob der Prophet über sich selbst schreibt, durchaus, obwohl die Frage die christologische Deutung einleitet. Philippus enttarnt die Frage nach dem Propheten als Missverständnis und bietet dem Fragenden ein neues Schriftverstehen an.⁴⁴¹ Der Ansatz von Philippus ist die Frage nach dem Textverstehen und das ist mehr, als zu wissen, über wen der Verfasser des Zitats aus der Jesaja-Rolle schreibt. Für den christlichen Urheber von Apg 8,26–40 gibt es nur die wahre Schrifterkenntnis per Christum.⁴⁴² Dennoch geschieht in Apg 8,30–40 Folgendes: Ausgehend von der Interpretationslinie, dass in Jes 53 die Leidensexistenz des Gottesknechts reflektiert wird, bot sich diese Deutung als Verstehenshilfe für die Reflexion über den Sinn des Kreuzestodes Jesus an.⁴⁴³ Hier interessiert nur die aus der Fragestellung des äthiopischen Eunuchen entwickelte These, hinter dem Gottesknecht verberge sich ursprünglich doch ein Prophet, nach jetzigem Kenntnisstand der anonyme Heilsprophet mit dem Kunstnamen Deuterjesaja, immer noch Berechtigung und nicht nur, weil sich eine christologische Deutung damit am leichtesten verbinden lässt.⁴⁴⁴ Lukas hätte den Äthiopier auch fragen lassen können, ob der Prophet von seinem Volk, d. h. Israel, spricht. Lukas geht klar von einer individuellen Knechtsfigur aus, mehr noch: Indem ein äthiopischer Eunuch, der Dtn 23,2 zufolge eigentlich nicht zur Heilsgemeinschaft Israel gehört, Jes 56,1–6 zufolge hingegen doch dazu gehört, nach der Schriftverkündigung um die Taufe bittet und getauft wird, bestätigt Lukas in der Perikope Apg 8,26–40 die heilsuniversalistische Knechtsaufgabe aus den GKL.⁴⁴⁵

Es gibt gute Gründe, dass der Prophet Deuterjesaja der Gottesknecht der Lieder ist, aber ob er auch der Verfasser ist, ist damit nicht ausgesagt. Hinsichtlich des 4. GKLs kann der Prophet nicht der Verfasser sein. Daraus folgt, dass höchstwahrscheinlich Schüler oder eben die übrig gebliebene prophetische Gruppe das 4. GKL als eine Art Nachruf und Rehabilitation des Propheten verfasst haben. Dafür spricht vor allem die Form einer „Wir“-Rede,⁴⁴⁶ die große Betroffenheit und die intensive Auseinandersetzung mit dem Leiden der Hauptfigur in Jes 53. Die Prophetenschüler verfassen die „Wir“-Rede als deren Autobiografie in Bezug auf ihr Verhältnis zum Gottesknecht. Es liegt sogar nahe, dass

⁴⁴⁰ Vgl. auch Werlitz, Redaktion (1999), 99.

⁴⁴¹ Vgl. Dobbeler, Evangelist (2000), 109 und 147.

⁴⁴² Vgl. Genz, Jesaja 53 (2015), 92–93.

⁴⁴³ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der neutestamentlichen Rezeption von Jes 53,7–8 in Apg 8 vgl. vor allem Genz, Jesaja 53 (2015), 98–109. Zur Rezeption der GKL im lukanischen Werk vgl. auch Mittmann-Richert, Sühnetod (2008), besonders 54–109. In der Tat ist die Frage des äthiopischen Beamten, von wem der Prophet schreibt, weniger relevant als die Frage, warum Lukas gerade diese Stelle aus dem 4. GKL zitiert, um daran die Verkündigung des Evangeliums Jesus zu erklären. Auf eine intensive neutestamentliche Wirkungsgeschichte des 4. GKLs wurde in dieser Arbeit bewusst verzichtet, vor allem zugunsten der Darstellung der Kohärenz der GKL und der Gottesknechtsfiguren in Deuterjesaja und auch zugunsten des innovativen theologischen Gehalts der GKL in zwei alttestamentlichen Diskursgeschichten zum Motiv des Heilsuniversalismus und der Theodizee.

⁴⁴⁴ Zur christologischen Deutung und die Favorisierung einer individuellen Knechtsgestalt vgl. die Zusammenfassungen von Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 442–456.

⁴⁴⁵ Vgl. Genz, Jesaja 53 (2015), 111. 123–129 und 173.

⁴⁴⁶ Vgl. Wilcox, Servant Songs (1988), 98 und Kittel, Rachen (1999), 61. Eine stark biografische Prägung des 4. GKLs bemerkt auch Kustár, Wunden (2002), 186.

diese Schülerschaft auch die restlichen GKL geschaffen hat, um das Wirken des Propheten als das Wirken des Gottesknechts zu beschreiben. Die beschriebenen Zusammenhänge der GKL bestärken auch darin, dass alle GKL von diesem Schülerkreis verfasst worden sein könnten, da dieser mit der Botschaft Deuterocesajas vertraut ist und darum weiß, dass Deuterocesaja eigentlich Israel in der Rolle „Gottesknecht“ gesehen hat.

Noch etwas ist zu beachten: Dem Leiden einer unbekannt, nicht in der Öffentlichkeit wirkenden Person kann kaum strafbefreiende Wirkung zugeschrieben werden.⁴⁴⁷ Es ist demnach ganz und gar nicht abwegig, zu überlegen, dass erst der grausame Tod des Propheten der Auslöser war, über diese Person, seine Tätigkeit und seinen Auftrag nachzudenken.⁴⁴⁸

Die GKL sind demzufolge dann die schriftliche Reflexion der Gruppe um den anonymen Propheten über dessen Wirken und Geschick. Dieser Prophet erhält folglich mit dem Titel Knecht JHWHs einen besonderen Ehrentitel, den er mit Israel in Jes 40–55 teilt. Denkbar ist zudem, dass Propheten in exilischer Zeit nach dem Zusammenbruch des Königreichs einen deutlich höheren Stellenwert gerade in Bezug auf die Bewältigung der theologischen Krise einnehmen.⁴⁴⁹

Die Beschreibung des Propheten als Knecht JHWHs lässt den entscheidenden Spielraum, der im 4. GKL wichtig wird, dass der Knecht JHWHs auch seiner Aufgabe nachkommen kann, wenn er nicht mehr verkündigend auftritt, sondern schweigt (Jes 53,7). Propheten machen sich angreifbar, sind umstritten, Leiden gehört – besonders ersichtlich an Jeremia – zu ihrer Beauftragung.⁴⁵⁰ Wenn sie dann aber verstummen, versinken sie in der Bedeutungslosigkeit. Deuterocesaja widerfährt dank der GKL das Schicksal der Bedeutungslosigkeit wahrscheinlich nicht. Es ist das Spezifikum der Knechtsrolle, dass dieser prophetische Knecht seine Bedeutung für den göttlichen Plan gerade auch noch im Schweigen und im Tod behält. In den GKL verdichten sich die Inhalte der deuterocesajanischen Botschaft von Heil und Neuanfang in der Aufgabe, göttliche Rechtsordnung den Nationen zu

⁴⁴⁷ Vgl. Scharbert, Heilsmittler (1964), 210–211 und Steck, Aspekte (1992), 42. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 212 sieht es anders. Er ist der Auffassung, dass sich die sühnende Kraft eines Leidens in jedem gewöhnlichen unbedeutenden Menschenschicksal zeigen könne. Irsigler, Gott (2017), 76–77 geht in eine ähnliche Richtung. Der Knecht der Lieder ist gleichzusetzen „mit einer theologischen idealen Figur des wahren Knecht-Seins für JHWH“. Es ist die Darstellung einer Art Idealprophet, deren Wurzeln im prophetischen Wirken Deuterocesajas, aber auch Jeremias wie auch der Darstellung des Moses liegen. Allerdings schreiben biblische Autoren Texte meist deswegen, weil sie eine konkrete Person oder ein konkretes Ereignis deuten wollen. Biblische Texte sind weder kontextlos noch absichtslos. Daher ist davon auszugehen, dass es in exilischer Zeit eine Person gab, deren Wirken, Auftreten und Geschick von großem Interesse gewesen ist.

⁴⁴⁷ Vgl. Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 42.

⁴⁴⁸ Vgl. Volz, Jesaja (1932), 183. Hermisson bestreitet das ziemlich deutlich an mehreren Stellen, besonders aber sieht er es in Jes 53,8 grundgelegt. Hier wollte der Verfasser des Liedes nicht ausdrücken, dass das Leid und die Bestattung des Knechts ein besinnendes Umdenken bei den „Wir“ ausgelöst haben, sondern dass es um die Sünde des Volkes ging, also um den Unglauben JHWH gegenüber in der Ablehnung der Heilsbotschaft von Befreiung und Heimkehr. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 421. Allerdings sprechen die Verse der Gegenüberstellung Wir-Er in Jes 53,2–6 dafür, dass das Geschick des Knechts die „Wir“-Redner sehr betroffen gemacht hat, so dass ausführlich darüber nachgedacht worden ist. An keiner Stelle wird dezidiert Schuld JHWH gegenüber bekannt. Im Mittelpunkt des Interesses steht das Schicksal des Knechts.

⁴⁴⁹ Zumindest in Bezug auf das 2. GKL bestätigt das Scharbert, Heilsmittler (1964), 193. Sehr klar in Bezug auf die GKL wie das gesamte Deuterocesajabuch vgl. Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 153: Deuterocesaja präsentiert „ein Heilsbild, in dem auf den davidischen König bewußt verzichtet wird. Im Blick auf Jahwe wie auf die Völker hat Israel aus den Erzvätern vielmehr selbst königlichen Rang, wird vom Propheten gleichen Ranges geführt und hat in der Heilsvollendung allein Jahwe zum König, der seinen königlichen Sitz in Zion dann wieder eingenommen haben wird.“

⁴⁵⁰ Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 184–185: Es handelt sich in beiden Fällen um Amtsleiden.

bringen (Jes 42,1).⁴⁵¹ Der Prophet fordert allerdings von Israel, JHWH in seiner Heilsmacht zu bezeugen (z. B. 43,10).⁴⁵² Doch anscheinend erfüllt Israel diese Aufgabe nicht oder unzufrieden stellend, und daher sieht Jeremias – allerdings nur im 1. GKL – die Verschiebung der Aufgabe Israels an einen einzelnen Knecht, der diese Aufgabe übernimmt.⁴⁵³ Eine Verschiebung ist es allerdings weniger: Der Impuls, eine Heilsbotschaft zu verkünden, geht vom Propheten = Knecht aus. Diese Botschaft soll Israel erreichen und von dort weitergetragen werden. Wenn nun der Prophet aber der einzige bleibt, der mit der Rechtsordnung eine Heilsbotschaft zu den Nationen trägt, bedeutet das, dass der Impuls nicht weitergegangen ist. Nur der Prophet erweist sich dann als Knecht JHWHs, weil er auf JHWH hört und die Botschaft weiterträgt.⁴⁵⁴ Demnach zeigt das 4. GKL Folgendes: Erst das gewaltsame Ende des anonymen Propheten lässt den Impuls, die Heilsbotschaft JHWHs weiterzutragen, wiederaufleben.

Somit wird es zunehmend schlüssiger, dass Schülerkreise in den GKL die Beauftragung, das Wirken, Scheitern und den Tod des namenlosen Exilspropheten beschreiben und deuten, ihn in die Rolle des Gottesknechts stellen und somit auch dem Leiden des Propheten eine Funktion abringen wollen: Es ist das strafbefreiende Leiden des Gottesknechts. Es liegt kein offensichtlicher und zwingender Grund vor, eine andere historische berühmte Persönlichkeit hinter der Knechtsgestalt zu vermuten.⁴⁵⁵

7.3.2 *Gottesknechtslieder und Gottesknechtstexte*

Poulsen versucht 2014 eine Synthese der Überlegungen zur Knechtsidentität, die auf Mowinckel zurückgehen, und einer Theorie zur Verhältnisbestimmung der beiden Knechtsgestalten im Buch Deuterocesaja. Für ihn ist zunächst im 1. GKL der Gottesknecht Israel. Jedoch nimmt er bereits für das 2. GKL eine prophetische Einzelgestalt an, die Israel in der Aufgabe, den universalen Heilsplan zu erfüllen, vertritt. Im Gesamtkonzept der GKL und Gottesknechtstexte geht er allerdings davon aus, dass sich in Deuterocesaja eine Entwicklung nachzeichne: Zunächst ist im 1. GKL der Knecht Israel, dieser wird aufgrund der Situation Israels im Exil und der zögerlichen Rückkehrbewegung zum gehorsamen Einzelnen (Jes 48,16), um von dieser Einzelgestalt wieder zu einer Gruppe von Gehorsamen und Treuen zu kommen, die die Knechte in Jes 54,17 sind.⁴⁵⁶ Damit greift Poulsen vor allem eine Theorie von Hermisson auf, die im folgenden Unterpunkt genauer vorgestellt wird, verkompliziert sie aber, auch weil sein Schwerpunkttext Jes 42,1–9 ist und nicht alle GKL. Doch nur unter Berücksichtigung aller GKL kann dargelegt werden,

⁴⁵¹ Ps 72 benennt sehr deutlich, dass es Aufgabe des Königs war, für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Der König hatte den höchsten Anteil an der göttlichen Gerechtigkeit und sollte dementsprechend auch so handeln, vor allem zugunsten der Armen und Schwachen. Vgl. Spieckermann, *Recht* (2001), 123. Das kann aber nicht dazu führen, hinter dem Knecht einen König zu vermuten.

⁴⁵² Zur Vorgeschichte dieser Zeugenfunktion Israels vgl. Reventlow, *Völker* (1959), 33–43. Ursprünglich sind Zeugen in einem Gerichtsprozess nötig. So sind in Ez 1,25ff und 23,9–10 die Nationen in der Zeugenrolle, das Strafgericht und den Vollzug der Strafe Gottes zu bezeugen. Vgl. Reventlow, *Völker* (1959), 39. In Deuterocesaja kehrt sich das komplett um: In der Zeugenrolle ist Israel und zwar um die Heilstat JHWHs an sich und den Nationen zu bezeugen.

⁴⁵³ Vgl. Jeremias, *טַפְּסֵי* (1972), 41–42. Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 36 beurteilt Jes 43,10 anders. Wer für JHWH Zeugnis ablege, kann dann sein Knecht sein. Doch geht die Beauftragung zum Knecht dem Tun eigentlich voran.

⁴⁵⁴ Wilcox, *Servant Songs* (1988), 92–93 urteilt auch, dass zumindest in Jes 40–48 der Prophet Israel die Heilsbotschaft verkündet, aber nicht gehört wird. Der wahre Knecht erweist sich darin, wenn er zu den Nationen geht.

⁴⁵⁵ Die Namenlosigkeit des Knechts könnte auch als Widerspruch zur enorm hohen Bedeutung seines Wirkens bewertet werden. Vgl. besonders Wilcox, *Servant Songs* (1988), 97–98. Hier gilt: Die Anonymität lenkt den Blick auf die bedeutende Wirkung.

⁴⁵⁶ Vgl. Kim, *Ambiguity* (2003), 83–84 und Poulsen, *God* (2014), 94–95. 114–117 und 222–223.

warum der Knecht der Lieder nicht Israel ist. Die Sammlung GKL muss mit den Texteinheiten, in denen Israel explizit als Gottesknecht titulierte wird, verglichen werden.⁴⁵⁷

Der Blick richtet sich dabei zuerst auf die Funktion, die Israel in Deuterjesaja zugesprochen wird: Jes 43,10 und 44,8 benennen diese am deutlichsten: Israel soll Zeuge für die rettende Macht und Geschichtswirksamkeit JHWHs sein.⁴⁵⁸ Jes 43,7.20 explizieren die Rolle Israels: Die Formung Israels hat das Ziel, dass das erwählte Volk JHWH, seinen Schöpfer, loben soll, weil es gebildet worden ist und gerettet wird.⁴⁵⁹

7.3.2.1 Hermissons These

Eine gelungene, nachvollziehbare Rekonstruktion der Relation der Gottesknechtsfiguren in Deuterjesaja bietet Hermisson,⁴⁶⁰ indem er herausstellt, dass die literarischen Rollen, die Israel und der Prophet als Gottesknecht in Jes 40–55 spielen,⁴⁶¹ „aufs engste miteinander verbunden“⁴⁶² sind. Sein Konzept vom Ineinander der Knechtsfiguren soll anhand der Textpassagen, in denen der Terminus Knecht vorkommt, vorgestellt und dann bei einem kursorischen Durchgang durch die Texteinheiten nachvollzogen werden. Hermisson entfaltet seinen Ansatz, indem er auch ernst nimmt, dass auf Endtextebene intendiert ist, den Knecht als das Kollektivum Israel zu verstehen.⁴⁶³ Diese Identifizierung muss vor allem zwei Spannungen aushalten: Wie kann Israel an Israel eine Aufgabe ausüben (Jes 49,3.5–6)? Wie soll der Knecht Israel sterben und begraben werden, wie Jes 53,9 es ausdrückt?⁴⁶⁴

Hermisson hat seine Theorie vom Zusammenhang der Knechtsfiguren in Deuterjesaja zunächst in einem Aufsatz „Israel und der Gottesknecht bei Deuterjesaja“ veröffentlicht, nimmt aber in seinem Kommentar auch mehrfach darauf Bezug. Für ihn ist erwiesen, dass die GKL ein anderes Knechtsbild zeichnen als andere Passagen in Deuterjesaja, in denen der Begriff „Knecht“ vorkommt. Nur von zwei unterschiedlichen Verfassern und unterschiedlichen Traditionen und Redaktionsprozessen auszugehen, ist für ihn allerdings insuffizient.⁴⁶⁵ Der Lösungsansatz lautet vielmehr, dass es zwei Gottesknechtsgestalten gibt, die aufeinander bezogen sind. Der literarische Horizont der GKL suggeriert stärker, dass Israel der Gottesknecht ist, doch Israel ist keine fassbare Gruppe in exilisch-nachexilischer Zeit, sondern ist erst im Begriff, sich als Volk JHWHs neu zu definieren.⁴⁶⁶

⁴⁵⁷ Van Oorschot, Babel (1993), 54 Anm. 164 zählt diese Gottesknechtstexte zur deuterjesajanischen Grundschrift.

⁴⁵⁸ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 183–184 und Weippert, Jahwe (2001), 47. Wilcox, *Servant Songs* (1988), 87–88 nennt noch mehr Aufgaben Israels: Israel soll hören (44,1; 46,3.12; 48,1.12), sich erinnern (44,21; 46,8), sich nicht fürchten (41,10.13–14; 43,1) und eben Zeuge sein, (43,10.12; 44,8).

⁴⁵⁹ Vgl. Hermisson, *Israel* (1998), 208–209.

⁴⁶⁰ Sogar Werlitz, *Redaktion* (1999), 33–35 würdigt diesen Ansatz der Relation zwischen den Gottesknechtsfiguren in Deuterjesaja. Im Fall des Zusammenhangs anonymer Knecht der Lieder und Knecht Israel bietet ihm zufolge die diachrone Perspektive die bessere Lösungsmöglichkeit.

⁴⁶¹ Obgleich eingeschränkt werden muss, dass es bei Hermisson in seinem Kommentar manchmal unklar bleibt, ob er tatsächlich den Propheten als Gottesknecht identifiziert. In einem grundlegenden Aufsatz zur Interdependenz der Knechtsgestalten im Buch Deuterjesaja sieht er es anders. Da ist für ihn selbstverständlich, dass „die Texte vom Gottesknecht (...) vom Propheten und seinem Amt [reden]“. Hermisson, *Lohn* (1998), 177.

⁴⁶² Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 457.

⁴⁶³ Vgl. Hermisson, *Gottesknecht* (1998), 241 und *Deuterjesaja BK* (2017), 461. In seinem Aufsatz, *Einheit* (1989), 300 macht Hermisson deutlich, dass die in Jes 49,7 erwähnte kollektive Knechtsgestalt und diese kompositorische Anordnung der Knechtstexte keinen Aufschluss über die ursprüngliche Bedeutung der Knechtsgestalt und Identität und damit der GKL an sich geben.

⁴⁶⁴ Vgl. Wilcox, *Servant Songs* (1988), 80.

⁴⁶⁵ Vgl. Hermisson, *Israel* (1998), 211.

⁴⁶⁶ Zur Bedeutungsvielfalt „Israels“ in Jes 40–55 vgl. Goldingay / Payne, *Isaiah* (2014), 37–39. Leene, *History* (1997), 237 ist der Ansicht, dass das Buch Deuterjesaja eine Wende vom historischen Israel

Etwas aber ist in Deuterocesaja klar: Israel ist erwählt, um JHWH zu loben, um „Objekt göttlichen Heilshandelns“⁴⁶⁷ zu sein, um alle Nationen von der Macht JHWHs zu überzeugen.⁴⁶⁸ Ist Israel dazu nicht in der Lage,⁴⁶⁹ bleibt JHWHs Macht zeugenlos.⁴⁷⁰ Israel muss erst in die Rolle Gottesknecht hineinwachsen, daher bedarf es des Propheten, der in den GKL auch als Gottesknecht identifiziert wird.⁴⁷¹

Für Hermisson ist neben Jes 43,10 und 44,26⁴⁷² vor allem das 2. GKL für eine Verhältnisbestimmung der anonymen Knechtsgestalt und des Knechts Israel von zentraler Bedeutung.⁴⁷³ In der formkritischen Analyse wurde auf Hermissons Schema der Zeitstufen und der Knechtsaufträge hingewiesen und mit Beobachtungen zur Zitatkomposition und den Zweckbestimmungsaussagen ergänzt, so dass deutlich geworden ist, dass der Knecht offensichtlich seine universale Aufgabe selbst zunächst nur auf Israel bezogen hatte, damit aber nur einen Teilauftrag erfüllt hat. Seine Hinwendung zu Israel verlief frustrierend, so dass er sich der Universalität seines Auftrags durch den einzigen Gott JHWH versichert, da er im Gegensatz zu Israel nur allein bereit ist, Heilszeichen für alle Nationen zu sein (Jes 49,6).⁴⁷⁴ Doch die Aufgabe, JHWH vor aller Welt zu bezeugen, hat primär Israel: Jes 43,10; 44,8. Das Ziel Israels als Knecht muss es sein, dass die ganze Welt zur Erkenntnis von JHWH kommt, weil nur dieser eine Gott Heil schenkt. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, sofern Israel bereit ist, die Knechtsaufgabe zu übernehmen.⁴⁷⁵

Der inhaltliche Schlüssel zum Verständnis der GKL ist für Hermisson das Konzept vom Lohn und Erfolg des Knechts.⁴⁷⁶ Wenn der Prophet Israel zur Zeugenfunktion befähigen soll, fungiert er selbst als Gottesknecht.⁴⁷⁷ In einer leichten Nachjustierung von Hermissons These muss ergänzt werden, dass das Leben und Wirken des Propheten erst retrospektiv als Wirken des Gottesknechts gedeutet wird. So muss der prophetische Knecht in irgendeiner Form auch Israel in der Rolle des Gottesknechts vertreten: „Der prophetische Gottesknecht repräsentiert in seiner Person das aktiv für Jahwe Zeugnis ablegende Israel“.⁴⁷⁸

hin zu einer eschatologischen Wesensform des Gottesvolkes vollziehe. So wird für ihn der Gottesknecht durch sein Wissen und seine Erfahrung (Jes 53,11) zu der Gestalt, die das Eschaton vorwegnimmt und vergegenwärtigt.

⁴⁶⁷ Hermisson, Israel (1998), 210.

⁴⁶⁸ Vgl. bereits Lindblom, *Servant Songs* (1951), 64.

⁴⁶⁹ Davon geht auch Wilcox, *Servant Songs* (1988), 98–99 aus.

⁴⁷⁰ Diesen Zusammenhang sehen auch Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 144–148. Allerdings erläutern sie nicht klar genug, dass der Prophet Deuterocesaja als Knecht der Lieder diese Rolle übernimmt, weil JHWHs universaler Heilsplan nicht an einem tauben und blinden Israel scheitern darf / soll.

⁴⁷¹ Vgl. Goldingay, *Isaiah 53* (2008), 147–148. Dass dabei das Israel der Exils- und Nachexilszeit schon der ideale Knecht sei, ist damit nicht gesagt, das betont Hermisson, Israel (1998), 211. Van Oorschot, *Babel* (1993), 37 schreibt, dass die Zeugenschaft einfach bedeutet, sich als Volk JHWHs zu erweisen.

⁴⁷² Dazu später mehr vgl. aber schon Hermisson, Israel (1998), 200–205.

⁴⁷³ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 355–356. Berges, *Witnesses* (2015), 43–44 sieht in Jes 43,10 den Hinweis, dass das Volk sich erst wieder als erwähltes Israel verstehen lernen muss. Aus dem blinden und tauben Knecht (Jes 42,19) soll sich nach und nach durch Ermutigungen der prophetischen Botschaft ein Israel entwickeln, das sich wieder als Zeuge und Erwählter versteht. Die Gemeinde müsse sich erst als wahrer Gottesknecht entwickeln. Das Problem dieses Ansatzes ist, dass sich Berges fast nur auf Jes 41–48 stützt, nicht auf andere Texte des anonymen Gottesknechts. Daher wird eher dem Ansatz von Hermisson gefolgt. Hermisson und Berges sind sich allerdings darin einig, dass sich die Adressaten der deuterocesajanischen Botschaft erst noch zum Knecht JHWHs (Hermisson) / zu den Knechten JHWHs (Berges zu Jes 54,17) entwickeln müssen.

⁴⁷⁴ Vgl. Punkt 6.2.

⁴⁷⁵ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 411–412.

⁴⁷⁶ Vgl. Hermisson, *Lohn* (1998), 178.

⁴⁷⁷ Vgl. Hermisson, *Israel* (1998), 212.

⁴⁷⁸ Hermisson, *Israel* (1998), 213.

Israel ist in der Rolle des Zeugen, das durch den Aufbruch aus dem Exil die Rettungs- und Schöpfungsmacht JHWHs offenbar werden lassen soll. Doch Israel – die Gemeinschaft um den Propheten – ist voller Skepsis und Misstrauen,⁴⁷⁹ benötigt selbst erst einen Zeugen, den Propheten, der die Knechtsrolle der Verkündigung von Heil und Neuanfang übernimmt. „Der Knecht Jahwes also ist notwendig differenziert: Der eine, der Prophet, und die vielen, Israel.“⁴⁸⁰ Buber hat Israel bereits als unzulänglichen Knecht, die namenlose Gestalt der Lieder hingegen als zulänglichen Gottesknecht definiert.⁴⁸¹

7.3.2.2 Distribution des Lexems עֶבֶד in Deuterjesaja

Der Titel עֶבֶד „Knecht“ findet sich außerhalb der GKL noch an diesen Stellen: Jes 41,8.9; 42,19;⁴⁸² 43,10; 44,1.2.21.26; 45,4; 48,20 und 54,17. Auf häufigsten findet sich עֶבְדִי „mein Knecht“ – acht Mal: in Jes 41,8.9; 42,19; 43,10; 44,1.2.21 und 45,4. Nur in Jes 54,17 kommt der Begriff im Plural vor⁴⁸³ und in Jes 44,26 und Jes 48,20 ist es עֶבְדוֹ „sein Knecht“. Bis auf die Stellen Jes 44,26 und 54,17 ist der Knecht an den anderen Stellen eindeutig mit Jakob / Israel identifizierbar.⁴⁸⁴ Die Parallelität von Jakob / Israel zeigt an,⁴⁸⁵ dass Jes 49,3 eine Sonderform ist, da nur Israel, aber nicht Jakob erwähnt ist, während Jes 48,20 nur Jakob nennt. Somit steht fest: Außerhalb der GKL ist die Identität fast immer zweifelsfrei geklärt. Redaktoren haben sich diese Klarheit in der Anordnung der Texteinheiten zunutze gemacht, um dann die GKL so einzuordnen, dass zumindest beim 1. und 2. GKL die Anonymität mit den vorangehenden Texten über den Knecht Israel aufgelöst wird. Da diese Bearbeiter allerdings nichts bis auf „Israel“ in Jes 49,3 hinzugefügt haben, bedeutet das, dass die Namenlosigkeit des Knechts der GKL und deren ursprüngliche Eigenständigkeit respektiert worden ist.⁴⁸⁶ Nur die Endtextkomposition lenkt die Leserperspektive in die Richtung, dass es doch nur einen Knecht Israel gibt.⁴⁸⁷

Israel und der Gottesknecht der Lieder teilen sich auch den Titel בְּחִירִי „mein Erwählter“: Sehr eng stehen sich Jes 42,1 und 45,4.

הֲנֵן עֲבָדַי אֶתְמַדְּבוּ בְּחִירִי רְצָתָהּ נִפְשֵׁי נְתַתִּי רוּחִי עָלָיו מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצֵיאַ:

לְמַעַן עֲבָדֵי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירִי וְאֶקְרָא לְךָ בְּשֵׁמֶךָ אֶכְנֹד וְלֹא יִדְעֹתַנִּי:

„Mein erwähltes Volk“ findet sich noch in Jes 43,20. Mit dem Verb בָּחַר „erwählen“ formuliert Deuterjesaja den besonderen Status von Israel, auch in Jes 41,8.9; 43,10 44,1–2 mit der Verbform 1. P. c. Sg SK בָּחַרְתִּי „ich habe erwählt“. Die Erwählung ist in diesen Fällen ein abgeschlossener Sachverhalt und wird in Jes 41,8 mit der Erzelternwahl

⁴⁷⁹ So wird der Zustand der Exilierten oft beschrieben. Vgl. hier Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 419 und Wilson, *Community* (1988), 62–63. Allerdings geht er davon aus, dass es nur eine kleine Minderheit sei, die das engste Umfeld des Knechts bildet, die teils in Opposition zu den anderen Exilierten gestanden habe.

⁴⁸⁰ Hermisson, *Gottesknecht* (1998), 242.

⁴⁸¹ Vgl. Buber, *Glaube* (1950), 317.

⁴⁸² Zillessen, *Israel* (1904), 274 vermutet, dass an dieser Stelle „mein Knecht“ einfach die Funktion eines Namens habe, aber keinen funktionsbestimmenden Sinngehalt transportieren wolle.

⁴⁸³ Ab Jes 54,17 sind die „Knechte“ JHWHs nur noch als eine besondere Gruppe innerhalb Israels zu werten, die als die Frommen, Gerechten, als diejenigen, die JHWH fürchten und ehren, beschrieben werden. Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 147 und Berges, *Trito-Isaiah* (2014), 66–67.

⁴⁸⁴ Vgl. Riesener, *Stamm עֶבֶד* (1979), 235–236.

⁴⁸⁵ „[T]he double name ‚Jacob-Israel‘ predominates.“ Kratz, *Israel* (2006), 112.

⁴⁸⁶ Weippert, *Konfessionen* (1989), 105 sieht in Jes 49,3b das älteste Zeugnis der kollektiven Knechtsidentität. Die Texte, die Israel / Jakob den Knechtstitel zuweisen, sind allerdings wahrscheinlich älter.

⁴⁸⁷ So geht Seitz, *Isaiah* (2001), 364 selbstverständlich davon aus, dass es sich beim Knecht nur um Israel handeln kann.

in Verbindung gebracht, während die Nominalform „mein Erwählter“ eine dauerhafte Indienstnahme impliziert. Die Verbwurzel in wa-PK-Satzform findet sich noch in Jes 49,7, einer redaktionellen Fortsetzung des 2. GKLs. In Jes 41,24 ist damit eine Warnung vor der Erwählung der Götzen ausgedrückt.⁴⁸⁸

Weitere Verbindungen zwischen den Texten, in denen Israel als Gottesknecht bezeichnet wird, und den GKL listet Hermisson auf:

- Der Knecht ist von JHWH erwählt. (41,8.9 // 42,1)
- Er ist berufen. (41,9; 48,12 // 49,1)
- JHWH fasst ihn an der Hand. (41,10 // 42,1)
- JHWH hat ihn von Mutterleib zum Knecht gebildet. (44,2.24, 44,21 // 49,5)
- Der Knecht ist geehrt / teuer in JHWHs Augen (43,4 // 49,5)
- Er ist Instrument der Verherrlichung Jahwes. (44,23 // 49,3)⁴⁸⁹

Dabei fällt auf, dass sich diese Parallelen fast ausschließlich auf den ersten Teil von Deuterjesaja und die ersten beiden GKL beziehen. Das 3. und 4. GKL hingegen stehen neben Zionstexten. Das Nebeneinander der Knechtsgestalt und Zion ist ab Jes 49,14 allerdings nicht so offensichtlich wie die Parallelisierung der Texte vom Gottesknecht Israel und der Knechtsfigur der ersten beiden GKL.

Es ist offensichtlich, dass es bewusste Bezüge zwischen den beiden literarischen Gottesknechtsfiguren gibt. Die Texteinheiten, die nicht GKL sind, aber den Begriff עֶבֶד „Knecht“ enthalten, werden im Folgenden Gottesknechtstexte genannt im Unterschied zu den GKL.

7.3.3 Ein Durchgang durch die Gottesknechtstexte in Deuterjesaja

7.3.3.1 Jes 41,8–9.10–13

Im Rahmen der Abgrenzung der GKL als eigene Textgruppe wurde bereits Jes 42,1–4 mit dem vorangehenden Kapitel 41 verglichen. Jes 41 ist kein von Anfang an durchgängig einheitliches Kapitel.⁴⁹⁰ Doch in kanonischer Leserichtung erscheint hier zum ersten Mal der Begriff עֶבֶד. Jes 41,1 weist Ähnlichkeiten mit Jes 49,1 auf. Der Verfasser wählt in Jes 41,1 allerdings ganz andere Vokabeln und fordert die Inseln auf, sich an JHWHs Rechtsordnung anzunähern (קָרַב). Jes 41 signalisiert den Inseln gegenüber keine wohlwollend einladende, sondern eine provozierende Haltung. Außerdem wendet sich JHWH in Jes 41,1 an die Inseln, in Jes 49,1 spricht der Knecht.

Nachdem JHWH die Inseln zur Aufmerksamkeit für seine große Taten aufgefordert hat (Jes 41,1–7), widmet er sich seinem Volk Israel. Dabei tituliert er Israel als „mein Knecht“ und Jakob wird mit einem syndetischen Relativsatz näher bestimmt, „den ich erwählt habe“ (Jes 41,8).⁴⁹¹ Die Erwählung wird in Vers 9 mit der Zusicherung, „dich nicht verworfen zu haben“, expliziert. Das lässt darauf schließen, dass das Volk von Zweifeln an seiner Erwählung und an JHWHs Beistand geprägt ist. Der Hintergrund dieses

⁴⁸⁸ Vgl. Poulsen, *God* (2014), 98.

⁴⁸⁹ Vg. Hermisson, *Israel* (1998), 207 und *Deuterjesaja BK* (2017), 462. Zum Thema Verherrlichung: Haag, *Botschaft* (1983), 182 weist darauf hin, dass sich JHWH durch das Gericht und die Befreiung seines Volkes verherrlicht, und daran nehmen die anderen Nationen teil. Aber im weiteren Verlauf des Buchs Jesaja wird klar, dass es Jes 60,21 und 61,3 zufolge das Ziel der Verherrlichung ist, dass nur noch Gerechte das Gottesvolk bilden. Das ist dann für alle zugänglich, die dem Erlösungswillen JHWHs vertrauen wollen. Vgl. auch Werlitz, *Redaktion* (1999), 272–273.

⁴⁹⁰ Vgl. Beuken: *mišpāt* (1972), 12.

⁴⁹¹ Das geschieht in Leserichtung zum ersten Mal. Vgl. Laato, *Servant* (1992), 70.

ermunternden Zuspruchs ist die Erzelternervählung. Jakob wird sogar explizit in Jes 41,8 als Nachkomme Abrahams bezeichnet.⁴⁹² Die bleibende Gültigkeit dieser Erwählung ist hiermit ausgedrückt, unabhängig davon, was zwischenzeitlich die Beziehung zwischen JHWH und seinem erwählten Volk belastet hat. Die Beziehung zwischen Israel und JHWH ist tragfähig.⁴⁹³ JHWH wendet sich den Versen 9 und 10 zufolge mit der Beistandsformel „ich bin mir dir“ und der Zusage „fürchte dich nicht“ seinem Knecht Israel zu.⁴⁹⁴ Bis einschließlich Vers 14 wiederholt JHWH die Beistandszusage.⁴⁹⁵ Daran wird Israels bedrängende Situation ersichtlich: Es bedarf des starken Beistandes JHWHs. Wer allerdings so viele Beistandszusagen benötigt, kann kaum als selbstbewusster Knecht auftreten, der allen Nationen JHWHs Rechtsordnung hinausträgt (Jes 42,1). JHWH muss sein Volk erst wieder aufrichten. Zudem fehlt in Jes 41,8–13 jeglicher Auftrag an den Knecht Israel, außer sich nicht zu fürchten, und das ist kein Auftrag, sondern eine Zusage.⁴⁹⁶ Die Erwählung geschieht nicht zu einem bestimmten Zweck, JHWH ruft lediglich die bleibend gültige Erwählung der Erzelterngeneration in Erinnerung.

Die Unterschiede zwischen der Schilderung und Charakterisierung des Knechts und seines Auftrags in Jes 42,1–4 und Jes 41,8–13 sind zu offensichtlich, um eine in beiden Textabschnitten identische Figur anzunehmen. Vom Knecht Israel erwartet die Leserin / der Leser nichts, außer das Vertrauen in JHWHs Beistandszusagen zu gewinnen. Jes, 42,1–4 zufolge ist vom Knecht zu erwarten, dass er besonnen hinausgeht und seinen Auftrag, den Nationen die göttliche Rechtsordnung zu bringen und die Inseln in JHWHs Rechtsordnung zu unterweisen, souverän und zuverlässig ausübt. Die Präsentation des Knechts und seines Auftrags in Jes 42,1 benötigt keine Begründung der Nähe JHWHs aus der Tradition oder durch Beistandszusagen, JHWH hat seinen Geist auf ihn gelegt (Jes 42,1) – das ist die ausreichende Basis für die im Folgenden entfaltete Knechtsaufgabe.

Die These Hermissons, dass JHWH den individuellen Gottesknecht braucht, weil sein Knecht Israel noch zu sehr voller Zweifel und Skepsis ist, gewinnt im Vergleich von Jes 41,8–13 mit 42,1–4 durchaus an Plausibilität.

⁴⁹² Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 54–55. Während in Hos 12 und auch Mi 2,6–8 heftig kritisiert wird, dass sich das ermahnte Volk auf Jakob und damit auf die Erzelternervählung konzentriert, anstatt auf die Propheten zu hören und sich zu bessern, rekuriert Deuterijosaja wieder auf eine Bestärkung durch die Erzelternervählung. Das Volk kann sich doch darauf verlassen. Vgl. teils Altmann, Erwählungstheologie (1964), 22–23. Es sei wiederholt, was in der Punkt 5.1 zur Literarkritik des 1. GKLs erwähnt worden ist: Die Passagen um Abraham sind wohl nachträglich hinzugekommen, nicht aber der Verweis auf Jakob. Vgl. Labahn, Erwählung (1999), 404, Petry, Entgrenzung (2007), 134–135 und Köckert, Abraham (2017), 276 und 278–279. Er datiert diese Sätze schon in die hellenistische Zeit. Auf Endtextebene aber verstärkt dieser Zusatz nochmals den Kontrast zwischen dem Knecht Israel / Jakob und dem Knecht der GKL.

⁴⁹³ Den Status, von JHWH erwählt zu sein, teilt der Knecht Israel im deuteronomistischen Geschichtswerk mit Jerusalem und dem Tempel. Auch die Könige Israels gelten als erwählt. Vgl. Laato, Servant (1992), 72–74. Da jedoch hier ausdrücklich Jakob erwähnt wird, betont der Verfasser die Erzelternervählung und vermeidet mutmaßlich bewusst den Bezug zur Königserwählung, denn die Könige haben ihren Status als Erwählte eingebüßt. Zur bleibenden Erwählung trotz Strafe der Vergangenheit vgl. Zillessen, Israel (1904), 286 und Rad, Theologie II (1987), 127 und 249–251.

⁴⁹⁴ Vgl. Laato, Servant (1992), 71. Er versteht das gattungsgemäß, weil dieser Textabschnitt wohl auf eine Klage Israels in Jes 40,27–31 reagiert. Vgl. auch van Oorschot, Babel (1993), 55–56: Es ist ein „Heilszuspruch auf (...) theozentrische[r] Basis“.

⁴⁹⁵ Vgl. Beuken: mišpāt (1972), 16–17.

⁴⁹⁶ An dieser Stelle muss die Gelegenheit ergriffen werden, Berges / Beuken, Jesaja (2016), 139 in ihrer Darlegung zu widersprechen: Sie notieren in ihren Erläuterungen zum 1. Akt Jesaja 41,1–42,12: „Während die Völker als Zeugen für ihre Götter auftreten sollen, ist der Knecht Israel, der Erwählte Jakob aufgerufen, für JHWH Zeugnis abzulegen (41,8.9).“ In keiner Silbe ist in diesem Kapitel Jes 41 eine Aufgabe an den erwählten Knecht Israel / Jakob erwähnt, das findet sich erst in Jes 43,10.

7.3.3.2. *Jes 42,18–25*

Diese Texteinheit beinhaltet wieder eine ganz andere Sicht auf den Knecht.⁴⁹⁷ Der Knecht wird getadelt, blind und taub zu sein (Jes 42,19), sogar als blinder und tauber als diejenigen, die wirklich blind und taub sind (Jes 42,18).⁴⁹⁸ Aber Israel bleibt trotz seiner Orientierungslosigkeit und mangelnden Wahrnehmungsfähigkeit JHWHs Knecht.⁴⁹⁹ Eingebettet zwischen hymnischen Sätzen (Jes 42,10–12), einer Heilszusage mit Götzenpolemik (Jes 42,13–17) und einer reinen Heilszusage (Jes 43,1–7) äußert sich der Autor kritisch über den Knecht.⁵⁰⁰ Jes 42,24 verdeutlicht, dass es sich bei dem als blind und taub beschriebenen Knecht um Israel / Jakob handeln muss.⁵⁰¹ Ungewöhnlich ist der retrospektive Akzent dieser Texteinheit. Da ist vom Zorn die Rede und in Vers 25 von einer ungenügenden kollektiven Schuldeinsicht. Der Knecht gilt als blind und taub gegenüber den Taten JHWHs und seiner Weisung (Jes 42,21.24).⁵⁰² Als Verursacher der Taubheit kann JHWH ausgemacht werden (Jes 42,20.24), das ist gerade vor dem Hintergrund von Jes 6 sehr spannend.⁵⁰³ Dem Gottesknecht Israel fällt das Hören und Vertrauen noch schwer. Israel weiß nicht, wie es die vergangenen (Jes 42,25),⁵⁰⁴ gegenwärtigen und künftigen (Jes 42,23) Taten JHWHs einschätzen soll.⁵⁰⁵ Der historische Hintergrund muss die Exilsituation des Knechts Israels sein. Das Exil wird zunächst als Strafe gedeutet. Doch es hatte dieser Texteinheit zufolge auch das Ziel, zur Erkenntnis JHWHs zu führen.⁵⁰⁶ Der pädagogisierende Bewältigungsansatz der Exilskatastrophe dringt nicht durch die eingeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit des Knechts.⁵⁰⁷ Wer nicht in der Lage ist, das schlechte Ergehen in der Vergangenheit richtig zu interpretieren und sinnvoll zu bewerten, ist auch nicht offen für den Wandel: für die neue Zuwendung JHWHs, für die anbrechende Heilszeit. Das ist die kritische Warnung der Texteinheit: Der Knecht Israel versteht nicht, was geschehen ist und geschieht, übernimmt keine Verantwortung, verharrt

⁴⁹⁷ Die schlechte Bewertung des Knechts als taub und blind veranlasst van Oorschot, Babel (1993), 207–212, diese Texteinheit seiner Naherwartungsschicht zuzuordnen, da darin der Grund der Heilsverzögerung verarbeitet wird.

⁴⁹⁸ Bei Laato, Servant (1992), 35–37. 55. 89 und 101–102 führt genau diese Textstelle zu seiner These, dass es in Jes 40–55 doch zwei Knechtsgestalten gibt, nämlich ein loyales Israel und ein illoyales.

⁴⁹⁹ Vgl. Baldauf, Knecht (1991), 28–29.

⁵⁰⁰ Die literarische Einheitlichkeit wird bisweilen angefragt. Aufgrund mehrerer Sprecher- und Adressantenwechsel ist sie unwahrscheinlich. Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 278–281. JHWH spricht in Jes 42,18–20 seinen Knecht direkt an. In Vers 21 übernimmt eine prophetische Stimme und redet sachlich über Israel, nur in Vers 23 spricht sie eine Pluralgruppe direkt an. Doch es ist schwierig, Wachstumsphasen darzustellen. Stattdessen ist mit Fischer, Tora (1995), 91–93 von einer Zweiteilung in Jes 42,18–22 und Jes 42,23–25 aufgrund der zwei Fragen in Vers 19 und 23 / 24 auszugehen.

⁵⁰¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 462–463.

⁵⁰² Vgl. Jeremias, *יְהוָה* (1972), 41 und Baldauf, Knecht (1991), 20–21.

⁵⁰³ Vgl. auch schon in Bezug auf die Knechtsaufgabe, Blinde Augen zu öffnen (Jes 42,7), Seitz, *Isaiah* (2001), 364.

⁵⁰⁴ Israel hat nicht auf die Tora JHWHs geachtet, verhielt sich ihr gegenüber auch wie blind und taub. Vgl. Laato, Servant (1992), 91 und Labahn, Wort (1999), 222–221.

⁵⁰⁵ Vgl. Baldauf, Knecht (1991), 26 und 30.

⁵⁰⁶ Vgl. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 90–93.

⁵⁰⁷ Vgl. teils Baldauf, Knecht (1991), 31–33.

in Passivität.⁵⁰⁸ Israel selbst erkennt in Jes 40–55 allenfalls erst in der „Wir“-Rede im 4. GKL einen Wandel, der aus der Blind- und Taubheit herausführt.⁵⁰⁹

Die Texteinheit Jes 42,18–25 wirkt resignierend. Aus diesen Zeilen ist die verminderte Fähigkeit des Knechts Israel, JHWHs Plan zu verstehen und ihm zu trauen, herauszulesen. Diese Beobachtung bestärkt die Annahme, dass keinesfalls der individuelle Knecht des 1. GKLs in Jes 42,18–25 als blinder Knecht diskreditiert wird.⁵¹⁰ Der Knecht der Lieder soll gerade für den nach Jes 41,8–13 bestärkten und doch gemäß Jes 42,18–19.24–25 blind und taub verharrenden Knecht Israel eintreten, damit eben JHWHs טַפְּסָמָה zu allen Nationen gelangt (Jes 42,1.4).⁵¹¹ Was bislang über den Knecht Israel bekannt ist, stimmt nicht zuversichtlich, dass dieser fähig ist, eine aktive Rolle in der Ausbreitung der göttlichen Rechtsordnung einnehmen zu können. Diese Rolle übernimmt der namenlose Knecht in Jes 42,1–4.⁵¹²

7.3.3.3 Jes 43,1–13

Kapitel 43 ist geprägt von der Entfaltung der Beistandszusage JHWHs und von der Begründung seines Anspruchs darauf, die einzige Gottheit zu sein. Dieser Anspruch basiert auf der Überzeugung des prophetischen Autors, dass JHWH, der seinen Knecht erwählt hat, allein Retter ist.⁵¹³ Jes 43 wirkt wie eine Werbung von JHWH für JHWH.⁵¹⁴ Es gilt zunächst, sein eigenes Geschöpf, Jakob / Israel, von seiner großen Wirkmacht zu überzeugen. Eventuell können Jes 43,1–7.8–13.14–28 (bzw. noch 14–21.22–28)⁵¹⁵ als je eigene Abschnitte angesehen werden. Doch hier soll keine ausführliche

⁵⁰⁸ Laato, *Servant* (1992), 90 meint zwar, dass der hier beschriebene Knecht Israel einfach nicht die Proklamation des loyalen Knechts beherzigt, doch er erwähnt auch, dass es wohl darum geht, dass der blinde Knecht die politischen Veränderungen, die mit Kyros kommen, nicht als Verwirklichung des göttlichen Heilsplans wahrnimmt. Fischer, *Tora* (1995), 94 sieht einen kontrastierenden Zusammenhang zwischen Jes 42,7 und dieser Texteinheit: Ein blinder und tauber Knecht kann nur schwer die Aufgabe übernehmen, den Blinden die Augen zu öffnen.

⁵⁰⁹ Vgl. Janowski, *Sünden* (1993), 10. Bereits ein kleiner Hinweis auf den kulturellen Horizont der GKL und Gottesknechtstexte sei vorweggenommen: Die ägyptische Ma'at-Lehre klagt sehr heftig die Taubheit an, denn wer taub agiert, zerbricht Solidarität. Vgl. Assmann, *Ma'at* (2006), 70–71.

⁵¹⁰ Vgl. auch Laato, *Servant* (1992), 89.

⁵¹¹ Es zeichnet sich möglicherweise hier schon ab, dass „Israel an seiner Aufgabe versagt, der Knecht sie mit Ausdauer bis zur Vollendung ausführt.“ Jeremias, *טַפְּסָמָה* (1972), 41.

⁵¹² Vgl. Mowinckel, *Knecht* (1921), 4. Berges, *Jesaja 40–48* HThK (2008), 61 deutet es anders: Israel wird auf Endtextebene zuerst als Knecht betitelt, aus dem blinden und tauben Knecht Israel könne dann aber eine hörende und sehende Gruppe erwachsen, die Jes 43,10 zufolge an Kyros das Heilswirken JHWHs erkennt und verkündet. Das ist durchaus denkbar, doch damit erklärt sich eben nicht, dass Jes 42,1–4 – eine Texteinheit, in der der Knechtsauftrag vorgestellt wird – dazwischen platziert ist. Das bleibt ein Widerspruch. Für Berges allerdings nicht, für ihn verkörpert die Präsentation des Knechtsauftrags in Jes 42,1–4 eine theologische Idee: Wer von der blinden und tauben Gruppe bereit ist, diesen Auftrag auszuführen, der vorgestellt worden ist, soll auf JHWH vertrauen und Babylon verlassen, um zum Knecht zu werden.

⁵¹³ Vgl. Gelston, *Universalism* (1992), 384.

⁵¹⁴ Die Basis dieses Werbens steckt in den erzelterlichen Verheißungstraditionen und teils auch in Verheißungen an David. Vgl. Laato, *Servant* (1992), 95–96.

⁵¹⁵ Die Einheitlichkeit des Kapitels soll hier nicht diskutiert werden. In Vers 14 fällt eine Botenformel auf, die einen neuen Abschnitt eröffnen dürfte. Vgl. Laato, *Servant* (1992), 91–92 und 96–97. Er unterteilt das Kapitel in folgende Texteinheiten: Jes 43,1–7.8–13.14–28. Den ersten Abschnitt unterteilt van Oorschot, *Babel* (1993), 59–62 nochmals in 1–3a.3b–4.5–7: Botenformel hymnenartig mit Partizipien erweitert, Heilszuspruch mit dem Aufgreifen von Ängsten Israels, Begründung dieses Zuspruchs mit der göttlichen Macht eines souveränen Schöpfers, der die Welt und Geschichte lenkt und beherrscht. Zudem werden noch Folgen des göttlichen Eingreifens genannt. Auch Berges, *Jesaja* (1998), 348–349 bestimmt Jes 43,1–4 als ein Heilsorakel mit Beistandszusage. Diese wurde mit Jes 43,5–7 erweitert, und beziehe sich darin auf die Diaspora-Situation; Jes 43,8–13 sei eine Gerichtsrede mit einer klaren Erwartungshaltung an Israel. Dem folge Jes 43,14–15 als Heilstext und in Jes 43,16–21 eine Texteinheit mit Exodus-Motiven.

Abschnittsgliederungsanalyse erfolgen. Es geht darum, einen Überblick über die Art und Weise, wie und wozu der Begriff עֶבֶד in diesem Kapitel verwendet wird, zu gewinnen und dazu reicht an dieser Stelle der Blick in die Textabschnitte Jes 43,1–13.

Woran „und nun“ in Jes 43,1 anknüpft, ist schwer festzustellen. Inhaltlich ähnelt das Kapitel der Texteinheit Jes 41,8–13. Wenn das „und nun“ (וְעַתָּה) adversativ verstanden wird, passt es aber auch direkt im Anschluss an Jes 42,25, um einen Neuanfang in der Beziehung JHWH-Israel zu markieren, indem gezeigt wird, dass JHWH trotz mangelhafter Wahrnehmungsfähigkeit seines Knechts Israel an seinem Volk festhält und sich als Israels Erlöser in der Pflicht sieht, sein Volk zu befreien.⁵¹⁶ So verstärkt der prophetische Autor das Band zwischen JHWH und Jakob / Israel dadurch, dass er wieder JHWH sprechen lässt, JHWH sich aber als der präsentiert, der Jakob / Israel nicht nur in der Geschichte erwählt hat, sondern erschaffen hat und beim Namen nennt (Jes 43,1).⁵¹⁷ Immer stärker treten schöpfungstheologische Motive in den Vordergrund.

Neben der Zusage „fürchte dich nicht“ und der Explikation, das Volk erlöst und beim Namen gerufen zu haben und der Besitzer des Volkes zu sein (Jes 43,1), folgen metaphorische Beistands- und Schutzzusagen (Jes 43,2–3). In Jes 43,1–7 wendet sich JHWH an Israel und verheißt die Sammlung des Volkes (Jes 43,5–6) sowie Sicherheit (Jes 43,2). Für eine Abgrenzung einer Einheit Jes 43,1–7 spricht vor allem der Rahmen: JHWH beginnt seine Rede damit, sich als Schöpfer Jakobs vorzustellen, als derjenige, der Israel gebildet hat. Die letzten beiden Sätze von Vers 7 greifen genau diese Schöpfungstätigkeit auf.

Vers 8 passt da nicht mehr unmittelbar dazu. Dieser Vers ist auch schwierig, weil er die Ich-Rede JHWHs mit einem Imperativ, dessen Adressat unklar bleibt, unterbricht. Der Anschluss dieses Verses an das Vorherige ist holprig, erst im Vergleich mit Jes 42,18–19 wird diese Aussage verstehbarer. Bisher ist aus Jes 41 und 42,18ff vom Knecht Israel bekannt, dass er bleibend gültig erwählt worden ist (Jes 41,8–9).⁵¹⁸ Diese Erwählung reicht allerdings nicht aus, die Taubheit und Blindheit zu überwinden. Israel braucht noch mehr Zuwendung, um sich von der Wende zum Guten überzeugen zu lassen.⁵¹⁹ Dieses Motiv wird explizit in Jes 43,8⁵²⁰ wieder aufgenommen: „ein blindes Volk, das Augen hat, Taube, die Ohren haben.“ Grundsätzlich sind die Anlagen also da, alles, was geschieht, richtig wahrzunehmen. Dann erfolgt ein Auftrag: „Führe ein blindes Volk, das Augen hat... heraus.“⁵²¹ Vor dem historisch-kulturellen Hintergrund ergibt der Text nur Sinn, wenn Kyros das Subjekt des Herausführens gewesen ist / sein soll.⁵²²

Doch der Prophet muss feststellen, dass der politische Wechsel durch den Perserkönig dem Volk nicht die Augen geöffnet hat, so dass es wieder in JHWH seinen Retter und

⁵¹⁶ Vgl. Laato, *Servant* (1992), 92–93.

⁵¹⁷ Aufgrund der Umbenennung von Jakob in Israel während der Kampfszene im Jabbok passt diese Typologie mit Jakob an dieser Stelle sehr gut (Gen 32,23–33). Vgl. Bič, *Israel* (1995), 180 und Polliack, *Use* (2002), 89–91.

⁵¹⁸ Vgl. Berges, *Jesaja* (1998), 340.

⁵¹⁹ Vgl. Scharbert, *Deuterjesaja* (1995), 32.

⁵²⁰ In M scheint ein Imperativ Sg vokalisiert worden zu sein, was allerdings auch Inf. abs. sein kann. So auch Berges, *Jesaja* 40–48 HThK (2008), 250. Da G Aorist hat, mag es sein, dass die Verbform in M nicht richtig wiedergegeben ist und man textkritisch operieren muss. Laato, *Servant* (1992), 97 gibt der Lesart von 1QJes^a mit Pluralimperativ den Vorzug. Elliger, *Deuterjesaja* BK (1978), 306 entscheidet sich für die Lesart „Man lasse auftreten“. Letztlich handelt es sich unabhängig davon, wer der Aufrufende / Herausführende ist, um eine erneute Aufforderung an das Volk Israel als Knecht und Zeuge aufzutreten. Vgl. auch Elliger, *Deuterjesaja* BK (1978), 314–315.

⁵²¹ Vgl. Laato, *Servant* (1992), 99.

⁵²² Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja* BK (2017), 464.

Schöpfer erkannt hätte.⁵²³ Daher wird vehement die Beziehung, die JHWH mit seinem Volk eingegangen ist, betont, damit das Volk hinter allem, was geschieht, die machtvolle Handschrift JHWHs wahrnimmt. Doch dann kommt ab Vers 9 ein grundlegend neuer Aspekt dazu: Aus der Herausführung, die für Israel die Rettung impliziert, ergibt sich eine Aufgabe Israels: Israel ist den Versen 9 und 10 zufolge dazu bestimmt, von der Macht und Einzigkeit JHWHs Zeugnis abzulegen.⁵²⁴ Israel erhält hier seine erste Beauftragung: Zeuge JHWHs zu sein.⁵²⁵

Hermissons Konzept des Ineinanders von der Knechtsfigur der GKL und dem Knecht Israel basiert vor allem auf diesem Vers 43,10: אַתֶּם עֵדֵי נְאֻמֵי־יְהוָה וְעַבְדֵי אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי „Ihr seid meine Zeugen, Spruch JHWHs, und mein Knecht, den ich erwählte“; diese beiden Sätze können zunächst bedeuten: „Ihr seid meine Zeugen und (ihr seid) mein Knecht“. In diesem Fall wären die Zeugen und der Knecht identisch, und das spräche für Israel als Zeuge und Knecht. Teils wird diese Interpretation noch damit unterstützt, textkritisch emendiert den Plural „meine Knechte“ zu lesen.⁵²⁶ Doch Hermisson macht deutlich, dass „mein Knecht“ ein zweites Subjekt des Verses ist: „Ihr seid meine Zeugen, und mein Knecht ist ebenso mein Zeuge.“ Damit sind zwei differente Figuren erwähnt: Israel ist Zeuge der Einzigkeit JHWHs und muss selbst aber noch davon überzeugt werden, dass JHWH, der einzige Gott ist und sein Volk rettet. Dieser ein-zige Gott braucht sein erwähltes und erschaffenes Volk als Knecht (Vers 10), damit es Zeugnis von der Wirkmacht JHWHs vor den Nationen ablegt.⁵²⁷

An Jes 43,1–13 wird ersichtlich, dass der Verfasser auf verschiedenste Art und Weise versucht, die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel als sehr eng und voller Wechselwirkung zu beschreiben. JHWH ist Schöpfer, Heiliger, Erlöser und Retter Israels / Jakobs, doch eben auch der Herr des Knechts Israels und damit auch sein Auftraggeber. An JHWHs Rettungstat an Israel können dann alle Nationen den Heil wirkenden Gott JHWH in seiner Einzigkeit erkennen. Hermisson zufolge wurde das Wort „mein Knecht“ in Jes 43,10 genau zwischen die bezeugende Funktion Israels und die Funktion, Israel selbst von der Heilsmacht JHWHs zu überzeugen, platziert. Damit wird verdeutlicht, dass es einen Knecht braucht, der primär die Funktion hat, zunächst Israel zu überzeugen, damit Israel die Heilswende erkennt, an sie glaubt und anschließend selbst bezeugt.⁵²⁸

Die verschiedenen Aspekte des Knechts Israel aus Jes 41,8–13 und 42,18–25 fügt Jes 43,1–13 sehr gut zusammen. Jes 43 schließt an die Episode über den blinden Knecht an.⁵²⁹ Der Knecht Israel verharrt noch in Verständnislosigkeit über das, was ihm widerfahren ist. Israel weiß weder die unheilvolle Vergangenheit in Jerusalem 587 v. Chr. noch die heilvolle Perspektive unter der Kyros-Regentschaft zu deuten und ist zudem nicht in der Lage, aus der Vergangenheit zu lernen.⁵³⁰ JHWH präsentiert sich und wirbt für sich als Schöpfer (Jes 43,1), Erlöser, Heiliger, König Jakobs / Israels (Jes 43,14–15), aber zum ersten Mal wird der Knecht Israel (Jes 43,10–12) in die Pflicht genommen, nicht nur innerlich von JHWH überzeugt zu sein, sondern auch öffentlich vor allen Nationen zu dieser Überzeugung zu stehen.⁵³¹

⁵²³ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 278–279.

⁵²⁴ Somit ist klar, dass Israel auch eine Völkeraufgabe hat. Vgl. Kessler, Kyros (2009), 153.

⁵²⁵ Laato, Servant (1992), 97–98 bewertet „Zeuge“ als das Schlüsselwort der Texteinheiten Jes 43,8–13 und Jes 44,6–8.

⁵²⁶ So ist es auch im textkritischen Apparat in der BHS als alternative Lesart angegeben.

⁵²⁷ Vgl. auch Gelston, Universalism (1992), 384.

⁵²⁸ Vgl. Hermisson, Israel (1998), 200–202.

⁵²⁹ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 278.

⁵³⁰ Vgl. Labahn, Wort (1999), 221–222.

⁵³¹ Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 33–34.

7.3.3.4 Jes 44,1–22

Jes 44,1 beginnt wie Jes 43,1, mit וְעַתָּה „und nun“. Es entsteht der Eindruck eines ständigen Wechsels zwischen Retrospektive und Prospektive, als müsse der prophetische Autor immer wieder neu mit der Heilsbotschaft ansetzen, immer wieder die Beistandszusagen betonen, weil der Knecht Israel die Botschaften nicht annehmen will.⁵³²

So lässt der Prophet JHWH erneut Jakob und Israel ansprechen, ähnlich wie schon in Jes 41,8, nur umgekehrt.⁵³³ In Jes 44,1 wird Jakob mit der Apposition „mein Knecht“ versehen, während Israel durch das Prädikat „ich habe ihn erwählt“⁵³⁴ näher bestimmt wird. In Jes 44,2 taucht auf Endtextebene zum ersten Mal in Jes 40–55 als Synonym zu Israel „Jeschurun“, die poetische Bezeichnung für Israel, auf.⁵³⁵ Der Verfasser meidet unmittelbar hintereinander die formal unschöne Dopplung, die literarkritisch nicht relevant ist. Vielmehr wird der Erwählungsstatus Israels als Knecht JHWHs durch die Wiederholung hervorgehoben. Eine besondere Bedeutung dürfte diese Umstellung nicht haben, da dieselbe Personengruppe gemeint ist.⁵³⁶ Ansonsten kann Kapitel 44 als Text eingeschätzt werden, der bis Vers 8 ein redundanter Nachhall von Jes 43 ist.⁵³⁷ Neu ist zu Beginn lediglich die Betonung, dass JHWH seinen Knecht schon von Mutterleib an gebildet hat.⁵³⁸ Das findet sich auch in Jes 49,1.5. Das wird zu beachten sein, aber es stellt sich auch die Frage, warum diese Aussage in Kapitel 43 nicht vorkommt. Dort kann allenfalls Jes 43,1 mit Bezug zu Jes 49,1 „beim Namen gerufen“ gelesen werden, allerdings sind die Verben unterschiedlich (קרא in Jes 43,1 und זכר in Jes 49,1).⁵³⁹ Es scheint, als versuche der Autor mit Jes 44,2 die enge Beziehung zwischen JHWH und dem Knecht nun auch zeitlich auszuweiten: Israel ist von Anfang seiner Existenz an, noch ohne es zu wissen, erwähltes Geschöpf und Eigentum JHWHs.

Stilistisch auffallend ist die Rahmung von Jes 44,1–2: Zu Beginn von Vers 1 und am Ende von Vers 2 steht „mein Knecht Jakob, Israel / Jeschurun, den ich erwählt habe“ בְּחֵרְתִּי בוֹ. Das erweckt den Eindruck, als müsse Israel / Jakob mit aller Kraft darauf eingeschworen werden, JHWHs erwählter Knecht zu sein. Befremdlich ist, dass Vers 3 eine Begründung für die Betitelungen Jakobs / Israels und die Zusagen an ihn („JHWH hilft dir, fürchte dich nicht!“) liefert, die damit aber nicht unbedingt etwas zu tun haben. Dass JHWH über Durstige Wasser gießt, ist keine Begründung für die Erwählung, sondern eher die Vorbereitung der Zusage, dass JHWH seinen Geist über die Nachkommen Israels ausgießen wird.

Die Erwähnung des Ausgießens von רוּחַ muss mit Jes 42,1c verglichen werden. Der Satz 42,1c ist in seiner Tempusfunktion retrospektiv (SK-x). JHWH hat seinen Geist schon auf den Knecht gelegt (נָתַן), während dem Knecht Jakob die künftige Ausgießung (x-PK קִצְצָק) der Geistkraft verheißen ist. Auch verbindet sich in Jes 44,3–4 die erwartete Wirkung göttlicher רוּחַ nicht unmittelbar mit einem göttlichen Auftrag, wie noch in Jes 42,1, sondern erwirkt Segen und Mehrung für die Nachkommen Jakobs. Wieder scheint der

⁵³² Vgl. Laato, *Servant* (1992), 101.

⁵³³ Vgl. Scharbert, *Deuterocesaja* (1995), 29.

⁵³⁴ Nach Richter, *BH¹* (1993), 277 ist „Jakob, mein Knecht“ und „Israel“ als Vokativ aufzufassen; „den ich erwählt habe“ ist dann der assyndetische Relativsatz des Vokativs.

⁵³⁵ Jeschurun steht in Dtn 32,15; 33,5.26 für Israel. Vgl. Laato, *Servant* (1992), 103 und Scharbert, *Deuterocesaja* (1995), 19.

⁵³⁶ Näheres vgl. Mulder, *ישׂרָאֵל* THWAT (1982), 1074.

⁵³⁷ Vgl. Berges, *Jesaja* (1998), 351.

⁵³⁸ Die Personifikation und Typologie mit dem Erzvater erweist sich angesichts der Bildung im Mutterleib als passend. Vgl. Polliack, *Use* (2002), 92–99.

⁵³⁹ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2003), 343.

Gottesknecht der Lieder eine Vorreiterfunktion für den Knecht Israel einzunehmen,⁵⁴⁰ denn erst Jes 44,5 drückt aus, dass die Erwählung und die Erschaffung des Gottesknechts Jakob / Israel künftig auch eine Aufgabe nach sich ziehen wird: Der Knecht Jakob soll seine Zugehörigkeit zu JHWH bezeugen.⁵⁴¹

Anders als in Jes 43 wird in Jes 44,3–5 verstärkt Bezug zur Erzelterntertradition genommen.⁵⁴² Erwähnt wird die Namensänderung Jakobs in Israel (Gen 32,29; 35,10) und die Mehrungsverheißung, hier aber im Bild des wachstumsfördernden Wassers und sprießenden Grases, nicht im Bild der unzählbaren Sandkörner am Strand oder der unzählbaren Sterne am Firmament (Gen 15,5; 22,17; 26,4; 32,13 vgl. auch Gen 28,14 Staub der Erde). Diese Metapher ist vermutlich hier gewählt worden, um die Schöpferkraft JHWHs zu betonen.⁵⁴³

Mit der Botenspruchformel in Jes 44,6 beginnt eine neue Einheit,⁵⁴⁴ da die Formel nicht nötig ist, wenn mit Jes 44,2 eine durchgängige, einheitliche JHWH-Rede konzipiert worden wäre. Jes 44,6 markiert einen Neueinsatz. JHWH präsentiert sich wie schon in Kapitel 43 als König Israels, als Erlöser und nun auch als JHWH Zebaoth. Ziel seiner Vorstellung ist erneut die monotheistische Feststellung, es gibt keinen Gott außer ihm. Interessant ist die Erwähnung des ewigen Volkes, das JHWH eingesetzt hat. Der einzigartige JHWH hat sich ein einzigartiges Volk erwählt.⁵⁴⁵

Die Begründung, warum JHWH den Anspruch erhebt, der einzige Gott zu sein, wird weitergeführt: Nun aber wird nicht Israel / Jakob als Knecht personifiziert, sondern das Kollektiv wird in 2. P. Pl. angesprochen: „Erschreckt nicht“ und „fürchtet euch nicht“ (Jes 44,8). JHWH ist der einzige Gott, weil er allein zuverlässig ankündigen lassen kann, was künftig kommen wird. Israel wird erneut aufgefordert, JHWH zu vertrauen und Zeuge für JHWH zu sein.⁵⁴⁶ Vor dem Hintergrund von Jes 43,8–13 gelesen soll Israel das wieder vor den Nationen tun.⁵⁴⁷ Abgeschlossen wird die Argumentation, der sogenannte Weisungsbeweis,⁵⁴⁸ damit, dass die Gottheiten der anderen als nichtige Götzenbilder polemisch über mehrere Verse hinweg (bis einschließlich Vers 20) abgewertet werden.⁵⁴⁹

In der Frage nach einem Überblick über die Zusammenhänge der Knechtsgestalten in Deuterjesaja fällt Jes 44,18 auf: „Sie haben nichts erkannt und begreifen nichts, denn ihre Augen sind so verklebt, dass sie nichts sehen, und ihr Herz ist so, dass sie keine Einsicht haben!“ Obwohl das Adjektiv עִוְרָה „blind“ hier anders als in Jes 42,19 und Jes 43,8 nicht vorkommt, geht es inhaltlich doch um das Gleiche: JHWH wird hier in den Mund gelegt, sich über die mangelnde Erkenntnisfähigkeit der Götzenverehrer zu beklagen. Sie sehen nicht, sie haben keine Einsicht. Auch Israel ist in diesem Sinne der blinde

⁵⁴⁰ Zu den Differenzen vgl. Kessler, Kyros (2009), 145.

⁵⁴¹ Israel allein ist schon in diesem Kontext als Ehrentitel gebraucht, dazu bedarf es des Titels „Knecht“ nicht zwangsläufig. Es ist die Entscheidung des Einzelnen, wer zu Israel gehören will oder nicht. Es geht um die Loyalität JHWH gegenüber und um die Bereitschaft, JHWH zu bezeugen. Vgl. Laato, Servant (1992), 101. Doch wenn es eine Einzelentscheidung wird, avanciert der Knecht der Lieder zum individuellen Vorbild.

⁵⁴² In Jes 43,27 klingt das vermutlich auch an, wenn vom Vorfahren, der gesündigt hat, die Rede ist. Diese Sicht auf den Erzvater Jakob und das Fehlverhalten des Volkes JHWH gegenüber ist deutlicher in Hos 12 herausgearbeitet, kommt aber auch in Jes 6 vor und kann auch hier beachtet werden, wenn es darum geht, dass Israel dem Neuanfang misstraut und seiner Beauftragung nicht nachkommt. Vgl. Zillesen, Israel (1904), 279–280.

⁵⁴³ Vgl. Scharbert, Deuterjesaja (1995), 30 und Polliack, Use (2002), 94–99.

⁵⁴⁴ Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 398–399 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 325.

⁵⁴⁵ Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 402.

⁵⁴⁶ Vgl. Elliger, Deuterjesaja BK (1978), 404–406 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 329–330.

⁵⁴⁷ Vgl. Gelston, Universalism (1992), 384 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 279.

⁵⁴⁸ Vgl. Kratz, Kyros (1991), 156 und Hermisson, Gottesknecht (1998), 242.

⁵⁴⁹ Zur Götzen-Schicht vgl. z. B. Kratz, Kyros (1991), 192–206.

Knecht, wie es Jes 42,19 ausdrückt, da es dem Knecht Israel nicht gelingt, die weltpolitischen Veränderungen als Zeichen der Zuwendung JHWHs zu erkennen. Als mögliche Ursache der „Blindheit“ gegenüber JHWHs Großtaten kann Folgendes angenommen werden. Die Golagemeinde, die höchstwahrscheinlich hinter dem permanent angesprochenen Israel / Jakob steht, ist mit anderen Kulturen in Berührung gekommen. Die lange währende Übermacht des babylonischen Reiches ließ auch die Gottheiten des babylonischen Reiches, besonders Marduk, mächtiger als JHWH erscheinen.

Ausschlaggebend für diese in Jes 44,18 beginnende Abwertung der anderen Gottheiten als Götzen dürfte die theologische Interpretation des Kyros-Erfolges über Babylon gewesen sein. Bei der friedlichen Eroberung Babylons wurde Kyros' Sieg Marduk zugeschrieben. Das konnte der Verfasser der prophetischen Botschaft, die in Jes 40–48 zu finden ist, nicht auf sich beruhen lassen, hat er doch immer dazu ermutigt, im Herannahen des persischen Heeres die heilvolle Zuwendung JHWHs zu entdecken und Kyros als Instrument JHWHs anzusehen (Jes 44,24–26.28; 45,3–4.9–10; 46,8–11; 48,12–14). Daher muss Deuterocesaja selbst oder seine Schülerschaft mit allen Mitteln versuchen, Israel, die Exilsgemeinde, „auf Kurs zu halten“, sie von der Einzigkeit JHWHs zu überzeugen. Das drückt sehr gut Jes 44,21 aus, der den Abschluss der Tirade gegen die Götzenverehrer bildet.⁵⁵⁰

„Denk daran, Jakob, Israel, denn du bist mein Knecht. Ich habe dich gebildet, mein Knecht bist du. Israel, vergiss mich nicht.“

Dieser Vers ist mit den Aufforderungen זָכֹר „denk daran“, לֹא תִשְׁכַּח „vergiss nicht“ gerahmt. Israel soll daran denken, dass JHWH es für sich zum Knecht gebildet hat. Beim Lesen ist wahrnehmbar, wie sehr der Autor JHWH um seinen Knecht Israel kämpfen lässt.⁵⁵¹

In Jes 44,22 werden auch die Vergehen des Knechtes Israel nicht verschwiegen, doch JHWH hat die Vergehen um der Rückkehr seines Knechtes Israel willen vergeben. Die Erlösung hat stattgefunden, die Schuld ist weggewischt.⁵⁵² Doch es bedarf einer beständigen Aufforderung an den Knecht Israel, das zu verinnerlichen.⁵⁵³ Diese Aussage ist besonders relevant für das 4. GKL. Im vorherigen Kapitel (Punkt 7.2.8) wurde der Frage, welche Schuld das 4. GKL behandelt, bereits nachgegangen. Ergänzt werden kann an dieser Stelle Folgendes: Jes 40,2; 43,25; 44,22 und Jes 52,13–53,12 thematisieren nicht dieselbe Schuldfrage. Die Frage, die sich aus dem 4. GKL heraus ergibt, lautet: Hat Israel den Vergebungszusagen in Jes 40,2 und 44,22 Glauben und Vertrauen geschenkt? Die lange „Wir“-Rede des 4. GKLs zum Thema Schuld und Schuldtragen zeigt folgenden Zusammenhang: Die in Jes 53 Israel repräsentierende „Wir“-Gruppe, traute den Vergebungszusagen göttlichen Ursprungs vermittelt durch prophetische Verkündigung nicht und verharrte im Misstrauen. Erst mit dem Tod des Propheten erkennt Israel, dass ein straffreier Neuanfang möglich ist, dass es für sich selbst (Jes 53,4–5), wie für den Knecht (Jes 53,10c–11) eine positive Zukunft gibt. Durch das Ergehen des individuellen

⁵⁵⁰ Vgl. Zillessen, Israel (1904), 283–284. Für den ganzen Abschnitt siehe die ausführlicheren Erläuterung zum religionsgeschichtlichen Kontext der GKL Punkt 8.1.

⁵⁵¹ Hermisson, Israel (1998), 205–206 und Deuterocesaja BK (2017), 463 sieht in diesem Mahnwort Jes 44,21–22 einen deutlichen Bezug zur Aufgabe des Gottesknechts im 2. GKL. Der Gottesknecht ist da, um Israel zu JHWH zurückzuführen, und in Jes 44,22 verkündet der Prophet den Auftrag JHWHs: Kehr zurück! Die Aufgabe des prophetischen Sprechers ist kongruent mit der Aufgabe des Gottesknechts.

⁵⁵² Vgl. van Oorschot, Babel (1993), 216–218. Er geht davon aus, dass insbesondere die Vergebungszusage in Jes 44,22 die Kenntnis der GKL voraussetzt.

⁵⁵³ Vgl. Scharbert, Heilsmittler (1964), 184. Er folgert, dass damit der Knecht Israel beständig zur Umkehr aufgerufen bleibt.

Gottesknechts befreit von den Folgen der Schuld des Misstrauens kann der Gottesknecht Israel von JHWH auf Basis der erzelterlichen Erwählung in Dienst genommen werden, um JHWHs Größe, Schöpfermacht und Einzigkeit zu bezeugen.⁵⁵⁴

Hermissons rekonstruierter Zusammenhang zwischen dem Knecht der Lieder und dem Knecht Israel außerhalb der GKL in Jes 40–55 kann immer mehr bekräftigt werden. Die individuelle Knechtsfigur – vorbildlich agierend – macht erst den eigentlichen Knecht „Israel“ fähig, diese Aufgabe zu übernehmen.⁵⁵⁵ Israel, der Gottesknecht, hat sich durch sein Misstrauen den göttlichen Zusagen gegenüber, durch seine mangelnde Bereitschaft als Zeugnisgebender Gottesknecht aufzutreten, und letztlich durch seine Ablehnung des Propheten schuldig gemacht.⁵⁵⁶ Diese Ablehnung des prophetischen Gottesknechts wird in Jes 49,4; Jes 50,6–9 und in Jes 53,2–3.8–9 sehr deutlich. Jes 44 zeigt durchaus nochmals eindrücklich, dass es wichtige Verbindungslinien zwischen dem Verhalten des Knechts Israels und dem Ergehen des Knechts der GKL gibt.

7.3.3.5 Jes 44,24–45,8

Die Texteinheit Jes 44,23–45,8⁵⁵⁷ ist für eine gelegentlich diskutierte Identifizierung des Gottesknechts mit Kyros verantwortlich. Der persische König wird in dieser Texteinheit in den Mittelpunkt gestellt: Er ist von JHWH berufen, Israel aus dem Exil zu befreien.⁵⁵⁸ Seine politische Tat ist der Auftakt für die Erkenntnis der Einzigkeit JHWHs und der Rettung des Gottesvolkes Israels. Aus dieser Veränderung resultiert die Beauftragung dieses Volkes, JHWH als den einzigen Gott vor aller Welt zu bezeugen. Die theologische Deutung des persischen Militärerfolgs ist das Zentrum deuterocesajanischer Verkündigung.

Kratz ordnet diesen Status von Kyros redaktionskritisch ein und behauptet, Jes 45,1–7 setze die ersten beiden GKL voraus.⁵⁵⁹ Beide GKL seien redaktionell mit ursprünglich Kyros gewidmeten Texten erweitert worden. Die Taten von Kyros haben nicht unmittelbar die ersehnte Heilszeit anbrechen lassen. Israel ist nicht ausreichend von der Macht JHWHs überzeugt. Daher ist es wahrscheinlicher, dass die Texte über den namenlosen Gottesknecht der GKL in ihren Grund- wie auch Bearbeitungsschichten auf Jes 45,1–7 reagieren.⁵⁶⁰ Jes 45,1–7 zeigt offensichtlich eine große Herausforderung des Propheten: Er muss darlegen, dass nicht Marduk, sondern JHWH für den Erfolg des persischen Königs in Babylon verantwortlich ist.

Diese längere Texteinheit kann untergliedert werden in (Jes 44,23), Jes 44,24–28 / Jes 45,1–8. Nach dem Hymnus Jes 44,23 wird eine neue Texteinheit eröffnet,⁵⁶¹ die

⁵⁵⁴ Vgl. Hanson, *Isaiah* (1995), 13.

⁵⁵⁵ Vgl. auch Goldingay / Payne, *Isaiah* (2014), 54–55. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 154 und Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 427 urteilen: Der universale Heilsplan zeichnet sich dadurch aus, dass Israel sich zu JHWH hinwendet, die prophetische Knechtsbotschaft annimmt und dann selbst den Heil schenkenden Gott JHWH bezeugt.

⁵⁵⁶ Vgl. Wilcox, *Servant Songs* (1988), 98–99. Bis auf die Tatsache, dass Laato, *Servant* (1992), 111 von zwei kollektiven Knechtsgestalten ausgeht, sieht er es ähnlich. Es gibt den einen illoyalen Knecht Israel, der nicht bereit ist, JHWHs Heilsplan Vertrauen zu schenken.

⁵⁵⁷ Kratz, *Kyros* (1999), 78 sieht eine Klammer zwischen Jes 44,24 und 45,7, während 45,8 als eine Art Unterschrift einen neuen Rahmen eröffnet.

⁵⁵⁸ Zur Literarkritik vgl. Franke, *Israel* (1999), 278–279.

⁵⁵⁹ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 33.

⁵⁶⁰ Vgl. Kessler, *Kyros* (2009), 145.

⁵⁶¹ Für Elliger, *Deuterocesaja BK* (1978), 449 ist Jes 44,23 eine eigene Texteinheit. Jes 44,23 hat wohl dazu geführt, dass in Jes 49,3 „Israel“ hinzugefügt worden ist. Vgl. 5.2. und Scharbart, *Deuterocesaja* (1995), 23. Daraus ergibt sich folgender Zusammenhang: „Jahwe will sich *durch* den Knecht (49,3) an Israel (44,23) vor aller Welt verherrlichen.“ Hermisson, *Lohn* (1998), 185.

Botenformel in Jes 44,24 leitet eine zentrale JHWH-Rede im Werk Deuterocesajas ein.⁵⁶² JHWH wendet sich an Israel, bezeichnet sich als Erlöser, der Israel schon im Mutterleib gebildet hat. Das äußert auch der Gottesknecht von sich in Jes 49,1.5. Mit Jes 44,24 beginnt wieder eine werbende Selbstvorstellung JHWHs.⁵⁶³ Betont wird abermals die Schöpfermacht JHWHs und in Vers 25 die Erhabenheit JHWHs gegenüber den Weissagungen von Priestern und Wahrsagern anderer Gottheiten. Es treten neue Akteure auf. Verstärkt wird die Souveränität des Schöpfergottes JHWH dadurch, dass sich JHWH nun in den Selbstvorstellungspassagen als der Schöpfer des Himmels präsentiert. Im Gegensatz zu den Wahrsagern der nichtigen Gottheiten, deren Botschaften JHWH falsifiziert, erfüllt JHWH das Wort seines Knechts und vollendet den Plan seiner Boten, die von der Restitution Jerusalems künden (Jes 44,26).

Hier muss ganz kurz auf ein textkritisches Problem in Jes 44,26 eingegangen werden. In einigen Handschriften ist dem textkritischen Apparat der BHS zufolge die Pluralform belegt, „das Wort seiner Knechte“.⁵⁶⁴ Dafür mag die formale Numerus-Einheitlichkeit der nomina recta in Vers 25 und 26 („Zauberer“ / „Wahrsager“ – „Knechte“ / „Boten“) sprechen. Wurde in anderen Handschriften und eben im Codex Petrogradensis, die das Singular-Nomen bezeugen, aber wirklich nur ein Jod vergessen, handelt es sich um einen reinen Abschreibfehler? Wahrscheinlicher ist hingegen, dass einige Schreiber in manchen Handschriften aufgrund der Parallelität mit den „Boten“ מְלִאֲכָרִי das Jod für den Plural sekundär eingefügt haben, im Sinne einer formalen Einheitlichkeit des Numerus. Den Singular „Knecht“ zu lesen ist daher als lectio difficilior zu bewerten. Zudem belegt IQJes^a die Lesart im Singular.⁵⁶⁵

Wer ist dann der Knecht in Jes 44,26? Dieser Knecht übt eine Verkündigungstätigkeit aus, er steht neben den von JHWH autorisierten Boten. Bisher ist an keiner Stelle die Rede davon, dass der Knecht Israel bereits irgendetwas verkündet. In Jes 43,10 äußert JHWH seinen Plan, dass Israel seine machtvollen Taten bezeugen soll, aber zunächst muss Israel in seinem Vertrauen in JHWH gestärkt werden. In eine Art Botenaufgabe eingeführt ist allerdings dezidiert der Knecht der Lieder (insbesondere Jes 42,1–4). In Jes 44,26 ist der Knecht höchstwahrscheinlich der Prophet, aber nicht Israel.⁵⁶⁶ Entweder handelt es sich um eine Selbstbezeichnung des prophetischen Autors als Knecht JHWHs, oder andere erheben den Propheten in diesen besonderen Status als Knecht. Letzteres ist wahrscheinlicher.

So ergibt sich der Befund, dass auch außerhalb der Textgruppe GKL der Knecht JHWHs in Jes 44,26 nicht zwingend mit Israel identisch sein muss, sondern eine individuelle, mit Verkündigungs-Funktion ausgestattete Gestalt sein kann. Jes 44,26 bietet ein Indiz dafür, dass der Prophet somit auch Gottesknecht ist, dessen Heilsverkündigung aufgrund des politischen Herrschaftswechsels in Jes 40–55 zu finden ist. Kyros kann nicht der Knecht

⁵⁶² Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 466 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 370.

⁵⁶³ Vgl. Elliger, Deuterocesaja BK (1978), 466–473.

⁵⁶⁴ Für Plural entscheiden sich beispielsweise North, Servant (1956), 37–38 und Simian-Yofre, עֲבָדֵי THWAT (1986), 1003.

⁵⁶⁵ Vgl. auch Hermisson, Israel (1998), 202–203 und Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 367. Blenkinsopp, Servant (1997), 163 sieht, dass „Knecht“ und „Boten“ miteinander identifiziert werden. Die Boten verkünden den Wiederaufbau Jerusalems in Jes 44,26–28. Das ist nie als die Aufgabe des Knechts der Lieder benannt, passt jedoch zum Freudenboten in Jes 40,1–11. Daher gibt es Blenkinsopp zufolge einen Unterschied zwischen Knecht und Boten.

⁵⁶⁶ So auch Duhm, Theologie (1875), 292–293, allerdings ist er der Ansicht, dass hier Israel und Prophet zu einem verschmelzen, weil Knecht JHWHs immer derjenige ist, der auf JHWH hört. Vgl. auch Volz, Jesaja II (1932), 165. Janowski, Sünden (1993), 9 vergleicht Jes 44,21–22.26 mit Jes 49,5–6 und kommt zum gleichen Ergebnis: Der Knecht in Jes 44,26 kann nicht Israel sein. Vgl. für den ganzen Abschnitt Hermisson, Israel (1998), 203–204.

sein, da der in Vers 26 erwähnte Aufbau der Trümmer Jerusalems und anderer Städte Judas erst in Vers 28 auf Kyros bezogen ist. Für eine ganz andere Identifizierung gibt es keine nennenswerten Anhaltspunkte. Damit zeigt sich an Jes 44,26, dass es in Jes 40–55 auch außerhalb der GKL nicht nur eine einzige Knechtsidentität gibt.

Obwohl für die Frage nach der Relation der Gottesknechtsgestalten nur Jes 44,26 relevant ist, sollen noch kurz die zentrale deuterocesajanische Textstelle betrachtet werden, da sie einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Ursache des Leidens des Propheten leisten könnte.

Jes 45,1–8 handelt maßgeblich von Kyros und dessen Bestimmung zu JHWHs Instrument; Jes 44,28 **וְלֵאמֹר לְיְרוּשָׁלַם תִּבְנֶה וְהִכֵּל תֹּסֵד** gehört somit zum Kyros-Text Jes 45,1–8. Jes 44,28 könnte aber auch als Überleitung zum bedeutendsten Kyros-Text in Deuterocesaja gedient haben, um Kyros bereits einzuführen. Das erscheint wahrscheinlicher, da die Dreierreihung von **הָאֵמֶר** „sprechend zu“ in Jes 44,26–28 im Fall von Vers 28 für eine formal angepasste Hinzufügung spricht. Vers 28 bereitet vor, wozu Kyros von JHWH überhaupt eingesetzt wird: JHWHs Willen und Plan zu vollenden und die Restitution Jerusalems samt Tempel zu initiieren.⁵⁶⁷ Erklärungsbedürftig ist durchaus, warum ausgerechnet Kyros zu dieser Aufgabe auserkoren ist.⁵⁶⁸

In Jes 45,1–8 spricht JHWH nicht zu seinem Knecht Israel / Jakob, sondern zu Kyros, seinem Gesalbten. Kyros wird hier sehr gewürdigt, aber etwas Entscheidendes fehlt: Nirgends ist zu lesen, dass Kyros von JHWH gebildet worden ist. Er erhält zwar die Titel Hirte, Gesalbter (Messias) und Erwählter, aber Kyros – und das ist entscheidend – erhält nie den Ehrentitel Knecht.⁵⁶⁹

In diesem Kyros-Text (Kyros-Orakel) findet sich auch ein Beleg für die Betitelung Israels / Jakobs als Knecht JHWHs. Zentral ist Vers 7, der das grundlegende monotheistische Bekenntnis ausdrückt: JHWH bildet (**יָצַר**) nicht nur Licht (**אֹר**) und macht (**עָשָׂה**) nicht nur Heil (**שָׁלוֹם**), sondern er erschafft (**בָּרָא**) auch Finsternis (**חֹשֶׁךְ**) und Unheil (**רָע**). Diese Macht soll nicht nur Israel erkennen und bekennen, sondern vor allem Kyros und letztlich dann die ganze Welt.⁵⁷⁰ Die Würdigung von Kyros als „Messias“ dient keiner Glorifizierung des persischen Regenten, sondern seiner Indienstnahme durch JHWH. Entfaltet wird zwar in Vers 1 der militärische Erfolg des Kyros, die Ausweitung seines Machtbereichs, Tore werden sich vor ihm öffnen,⁵⁷¹ doch schon in Vers 2 ist das „Ich“

⁵⁶⁷ **וְכָל-חַפְצֵי** „Alles, was mir gefällt“ ist vergleichbar mit Jes 53,10. Dabei handelt es sich nicht um ein willkürliches Gefallen, sondern um ein ausdrückliches Wollen und Planen JHWHs.

⁵⁶⁸ Kratz, Kyros (1991), 73 bezeichnet Jes 44,24–27 als „Kompendium“ der Theologie von Deuterocesaja.

⁵⁶⁹ Vgl. Merendino, Gottesknechtslied (1980), 244, Smillie, Isaiah (2005), 63 und Poulsen, God (2014), 97. Das scheint Boling, Kings (1999), 176 nicht beachtet zu haben, wenn er Kyros sogar als loyalen Knecht bezeichnet, der nicht nur die Aufgabe hat, die Exilierten heimzuführen, sondern auch dem Heil der Nationen dient. Kyros fungiert nicht so wie der Gottesknecht in Jes 49,6 als Heilszeichen. Van Oorschot, Babel (1993), 99–104 lässt zwischen den Zeilen anklingen, dass es für die Hörschaft von Deuterocesaja schon eine Zumutung gewesen sei, dass ein heidnischer Herrscher als Hirte bezeichnet wird. Berges, Jesaja (1998), 354 nimmt diesen Titel für Kyros als Indiz dafür, dass Jes 44,28–45,7 auf jeden Fall vor 539 verfasst worden sein müsse, da Kyros' Erfolg Marduk zugeschrieben wird. Keiner hätte ihn nach dem Kyros-Zylinder-Text mit derartigen Ehrentiteln bezeichnet. Allerdings wird Kyros durch die Etablierung der Knechtsfigur abgewertet. Da die Titel „Hirte“ und „Messias“ nicht eliminiert wurden, konnte der Titel und die Aufgabe „Gottesknecht“ noch deutlicher exponiert werden.

⁵⁷⁰ Vgl. Hermisson, Eschatologie (2002), 99.

⁵⁷¹ Das ist als ein Indiz zu werten, dass diese Texte nach 539 entstanden sind. Warum ist sonst von den offenen Toren die Rede und nicht von Gegnern, die er zermalmt, oder die JHWH ihm vor die Füße legt? Petry, Entgrenzung (2007), 192 ist anderer Ansicht. Es ist eine Falschvoraussage, die vor 539 vom babylonischen Exilspropheten verfasst worden sei. Jes 45,1–7 ist allerdings keine Falschvoraussage,

des göttlichen Redners betont vorangestellt. JHWH ist es, der die Verfügungsmacht über Kyros hat, JHWH ist es, der hinter den persischen Erfolgen steht, JHWH ist es, der Kyros seinen Feldzug erleichtert und ihm sogar Schätze gewährt (Vers 3). Alles dient dem einen Zweck: Die ganze Welt soll erkennen, dass JHWH es ist, der Kyros beim Namen ruft, JHWH, der Gott Israels, und nicht Marduk, so darf der Leser / die Leserin ergänzen.

Das Leitwort der Texteinheit ist ידע „erkennen“, es kommt in Jes 45.3.4.5.6 vor.⁵⁷² In Vers 4 und 5 allerdings negiert, um dem Rechnung zu tragen, dass Kyros bislang JHWH, den Gott Israels, noch nicht kennen konnte und daher seinen Erfolg nicht JHWH zugeschrieben hat. Die beiden Verse werden gerahmt durch die Aussagen mit Finalaspekt in Vers 3 und Vers 6, mit der entscheidenden Nuance, dass in Vers 3 Kyros erkennen soll, in Vers 6 eine Gruppe („sie sollen erkennen“, 3. P. Pl.). Was also Kyros dank JHWH und unter JHWHs Leitung vollbringt, soll letztlich dazu führen, dass alle Menschen, die in die Geschehnisse der persischen Herrschaft involviert sind, die Einzigkeit JHWHs erkennen: „Es gibt keinen Gott außer mir. Ich bin JHWH und keiner sonst“ (Vers 6). Der Übergang von Vers 5 auf Vers 6 scheint noch eine besondere Pointe zu enthalten. Am Ende von Vers 5 steht „auch wenn du (Kyros) mich (JHWH) nicht erkannt hast“, der Anfang von Jes 45,6 lautet „damit sie erkennen“. Es ist also nicht zwingend für die Erkenntnis des einzigen Gottes JHWH notwendig, dass Kyros JHWH erkennt, entscheidend ist, dass alle anderen hinter den Erfolgen von Kyros die Hand des einzigen Gottes erkennen und letztlich JHWH als den einzigen Gott bekennen. Dieser Anspruch mündet in die oben genannte monotheistische Spitzenaussage. Stilistisch hervorgehoben ist das in der Rahmgestaltung von Vers 5 und 6: Am Beginn von Vers 5 steht, was Vers 6 beschließt יהוה יהוה: אֲנִי וְאֵין עוֹד.⁵⁷³ Diese generelle Feststellung bedarf einer ausführlichen, schöpfungstheologischen Begründung, die Vers 7 eindrucksvoll bietet, ohne allerdings zu bedenken, welche Konsequenzen dieses monotheistische Bekenntnis im Rahmen der Theodizeefrage nach sich zieht.

יוֹצֵר אוֹר	Bildend Licht
וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ	und schaffend Finsternis.
עוֹשֵׂה שְׁלוֹם	Machend Heil
וּבוֹרֵא רָע	und schaffend Unheil.
אֲנִי יְהוָה	Ich (bin) JHWH.
עוֹשֵׂה כָּל-אֵלֵהּ	Machend all dies.

In der Fragestellung dieses Kapitels liegt das Augenmerk allerdings auf Vers 4, der durch seine mittige Platzierung in der Texteinheit exponiert ist. Jes 45,4 greift einen Aspekt aus Vers 3 auf: JHWH hat Kyros beim Namen gerufen, das wird in Vers 4 wiederholt, aber zweckbestimmt konkretisiert: Kyros wurde von JHWH beim Namen gerufen, um seines Knechts Israel, um Jakob, seines Erwählten, willen (וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירִי) (לְמַעַן עֲבָדִי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירִי). Eine ähnliche Formulierung findet sich auch in Jes 42,1.⁵⁷⁴ Zugunsten Israels und Jakobs hat Kyros sogar einen Ehrennamen verliehen bekommen, wurde zum Werkzeug in Gottes Plan.⁵⁷⁵ Auch wenn das Kapitel mit der außergewöhnlichen, ehrenvollen Bezeichnung

sondern eine Nachbesserung des Textes des Kyros-Zylinders. Andere Stellen, die Kyros als Heilsbringer und Befreier thematisieren, könnten als Falschprophetie beurteilt werden (z.B. Jes 41,21–29). In Jes 45,1–7 versucht der Prophet, seine Heilserwartungen, die er an Kyros geknüpft hat, nachzujustificieren. Vgl. dazu ausführlicher Punkt 8.1.

⁵⁷² Vgl. Kratz, Kyros (1991), 156.

⁵⁷³ Dieser Ausdruck ist bekannt als Ausschließlichkeitsformel, die sehr häufig in Jes 45 vorkommt. Vgl. Petry, Entgrenzung (2007), 188.

⁵⁷⁴ Vgl. Simian-Yofre, עֲבָדִי THWAT (1986), 1004.

⁵⁷⁵ Kyros ist zwar nur Instrument, aber er ist „in der Exilszeit der erste Bringer der Gerechtigkeit Gottes“. Spieckermann, Recht (2001), 130. Deuterijosaja aber ist JHWHs Prophet. Und in der mehrfach

des persischen Königs Kyros als Messias startet (Jes 45,1), Kyros' Erkenntnis steht nicht im Mittelpunkt, JHWH handelt an und vor allem durch ihn um des Gottesknechts Israel willen.

7.3.3.6 Jes 48,20

48,20 steht am Ende eines sehr uneinheitlichen Kapitels:⁵⁷⁶ „JHWH hat seinen Knecht Jakob erlöst“. Zum ersten Mal fehlt „Israel“ als das parallele Pendant zu Jakob, obwohl einige Verse vorher die Parallele Jakob-Israel (Jes 48,12) noch vorkommt.⁵⁷⁷ Besonders interessant ist, dass dieser Satz von Jakob, also dem Volk selbst, ausgesprochen werden soll. In Jes 48,20 verdichten sich viele Themen des Buchkomplexes Deuterocesaja,⁵⁷⁸ und zum ersten Mal steht die Bezeichnung Knecht für eine Gruppe im unmittelbaren Kontext der Auszugsaufforderung. Jakob, hier zweifelsfrei identifizierbar als die Golagemeinde, soll Babel verlassen. JHWH wendet sich in der 2. P. Pl. an die Zuhörer, er fordert zum Aufbruch aus dem Exil auf. Die Begründung wird im letzten Satz nachgeliefert: „JHWH hat seinen Knecht Jakob erlöst.“ Diese Begründung des erlösenden Macht- und Treueerweises sollen die Ausziehenden bezeugen und bis zum Ende der Erde (עַד־קֵצַהּ הָאָרֶץ)⁵⁷⁹ tragen.⁵⁷⁹ In Jes 49,6 soll der Gottesknecht das Zeichen sein, dass JHWHs Heil das Ende der Erde erreicht. Ist diese Funktion des Gottesknechts im 2. GKL bewusst an dieser Stelle platziert worden, weil der Knecht Jakob nicht bis zum Ende der Erde bezeugt hat, dass JHWH ihn erlöst hat? Der Autor und Sprecher des Textes, also eine prophetische Stimme, sieht Jes 48,20 zufolge ganz klar Jakob, d. h. höchstwahrscheinlich die Golagemeinde, als Knecht JHWHs mit dem konkreten Auftrag, JHWHs Macht- und Erlösungstat bis ans Ende der Erde zu verkünden.⁵⁸⁰ Doch zeigt sich im anschließenden 2. GKL, dass eigentlich nur ein Prophet die Aufgabe übernommen hat. Jes 48,20 zufolge müsste eigentlich der Knecht Jakob die aktive Zeugen-Rolle übernehmen.⁵⁸¹

Ein weiterer interessanter Aspekt zeigt sich in Jes 48,20: In Jes 48,20 ist keine Differenzierung zwischen Israel und Jakob erkennbar. Daher ist Jes 48,20 ein weiterer Beleg dafür, dass meist außerhalb der GKL der Gottesknecht das Kollektivum Volk Israel ist. Das Haus Jakob wird aufgerufen, aus Babel wegzuziehen, aber das Ziel, dass es zurück nach Zion gehen soll, wird nicht dezidiert angegeben. Im Anschluss an den Auszugsaufruf erfolgt das heilsuniversalistische 2. GKL: Babel verlassen, Knecht sein, damit das Heil bis zum Ende der Erde reiche (Jes 49,6); das könnte auch bedeuten, zu den Enden der Erde aufzubrechen, um dort zu verkünden, „JHWH hat seinen Knecht Jakob erlöst“.⁵⁸² Eine Rückkehr nach Zion sieht ursprünglich das 2. GKL nicht zwingend vor.

betonten Neusituierung des Volkes Israel haben die Propheten den größeren Einfluss und Stellenwert als eine königliche Figur.

⁵⁷⁶ Hermisson, Deuterocesaja (2003), 207–208 differenziert zwischen den Einheiten Jes 48,1–11 und 48,12–22, die allerdings aufeinander abgestimmt worden sind, um den ersten Buchteil abzuschließen und zu Jes 49 überzuleiten. Eine ausführliche literarkritische Analyse erfolgt in dieser Arbeit nicht, der Schwerpunkt liegt nur auf Vers 20.

⁵⁷⁷ Jakob und Israel sind in Deuterocesaja sonst immer Parallelbegriffe. Vgl. Labouvie, Gottesknecht (2013), 269.

⁵⁷⁸ Vgl. Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 509.

⁵⁷⁹ Vgl. Laato, Servant (1992), 98–99.

⁵⁸⁰ Da von einer Flucht die Rede ist, könne Jes 48,20 noch vor 539 datiert werden, da bei der friedlichen Einnahme Babels keine schnelle Flucht zur Debatte stand. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 298.

⁵⁸¹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2003), 300.

⁵⁸² Vgl. auch Berges, Jesaja 40–48 HThK (2008), 547.

7.3.4 Zwischenbilanz und Weiterführung

Die Aussagen über den Gottesknecht Israel in Deuterocesaja helfen, die Rolle des namenlosen Knechts der GKL besser einzuordnen. Im Vordergrund steht in der prophetischen Botschaft Deuterocesajas die Erwählung Israels aufgrund der Erwählungstradition des Erzvaters Jakob. Israel erhält den Ehrentitel Knecht JHWHs. JHWH ist und bleibt trotz Bundesbruch und Exil der seinem Volk treue Gott.⁵⁸³ Als sich mit den persischen Eroberungsfeldzügen die politische Lage verändert, soll dieses Volk wieder aktiver werden, sich auf die Freiheit vorbereiten und in dieser neuen politischen Situation JHWH als den einzigen Gott bezeugen. Der Prophet möchte die Heilsbotschaft des einzigen Gottes JHWH weiter verbreiten. Er sieht Jes 43,10 und 48,20 zufolge Israel / Jakob klar in der Rolle des Gottesknechts. Israel soll die Knechts- und Zeugenrolle übernehmen. Zu dieser Zeugentätigkeit ist der Knecht Israel allerdings nicht bereit,⁵⁸⁴ daher wird Israel in den Gottesknechtspassagen als blind und taub bezeichnet. Die redundanten Trost- und Ermunterungsaussagen der prophetischen Botschaft scheinen wirkungslos zu bleiben. Der Prophet scheint am Widerstand seiner Adressaten zu scheitern. In ihrem Misstrauen und der mangelnden Erkenntnis, dass Kyros Heilswerkzeug in JHWHs Heilsplan ist, haben sie dem Propheten nicht vertraut, sind ihm nicht gefolgt, sondern haben ihn stattdessen verfolgt. Dabei haben sie allerdings mehr als nur einen Propheten verachtet.⁵⁸⁵ Sie haben die einzige Person, die die Knechtsaufgabe ausgeübt hat, verachtet, die Person, die allen Heil, Rettung und die Macht und Einzigkeit JHWHs verkündet hat. Zudem haben sie JHWH misstraut.

Folgender Zusammenhang erscheint plausibel: Der Tod des Propheten bringt einige Exilierten zum Nachdenken. Die Schülerschaft des Propheten und Mitverantwortliche seiner Botschaft interpretieren das Wirken des Propheten als das Erfüllen der Knechtsaufgabe. Sie würdigen ihn mit diesem Titel und verfassen dazu die GKL, um das Leben, Wirken und Sterben des Propheten zu deuten. Dabei ermöglichen sie nach dieser Reflexion, dass Israel, also ein Kollektivum, in die Lage versetzt wird, seine Knechtsaufgabe zu übernehmen. Die Anordnung der Gottesknechtstexte und der GKL lassen diesen Prozess vermuten. Alle hier kurz behandelten Textabschnitte oder Verse, die ganz klar den Knecht mit Israel / Jakob identifizieren, werden als ältere Texteinheiten eingeschätzt. Der Prophet nennt Israel Gottesknecht und erwartet Vertrauen in und Zeugentätigkeit für JHWH. Nur Jes 44,21–27 dürfte jünger sein, da diese Verse Aspekte und Begriffe aus dem 2. GKL sowie aus Jes 48,20 aufgreifen. Jes 44,26 differenziert zwischen dem Plan der Boten JHWHs (וְעֵצַת מְלֹאכֵי), und dem Wort seines Knechts (דְּבַר עֲבָדָיו) und ist der Schlüssel, diese Relation und Interdependenz der Knechtsgestalten – Prophet und Israel = Golage-meinde – im Buch Deuterocesaja aufzudecken.

Der Prophet wird dieser Analyse und Rekonstruktion einen möglichen Zusammenhang zufolge nicht als Autor der GKL, auch nicht der ersten drei GKL, angenommen, ebenso nicht von Jes 44,26. Doch alle anderen Gottesknechtstexte, in denen Israel / Jakob der Gottesknecht ist, gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf diese prophetische Gestalt im babylonischen Exil zurück, die den politischen Wandel als Anlass einer Heilsprophetie genommen hatte, aber auf Widerstand der Adressaten gestoßen ist. Es liegt sogar nahe,

⁵⁸³ Vgl. Haag, Stellvertretung (1996), 12–13 und Hermisson, Eschatologie (2002), 95–97. Hermisson legt Wert auf die Betonung, dass die Erwählung nicht die Exodus-Erwählung ist.

⁵⁸⁴ Vgl. auch Janowski, Sünden (1993), 10.

⁵⁸⁵ Albertz, Exilszeit (2001), 20–21 weist auf Folgendes hin: 2 Chr 36,12–13.16 erklärt das Exil damit, dass die Propheten verachtet worden sind. Die Verachtung des Exilspropheten, der Heil ansagt, führt eben dazu, dass kein Heil kommt. Diese These wäre auch hier eine Erklärungsmöglichkeit: Allerdings bezieht Albertz, sich vor allem auf Jeremia: „Das Exil war somit die ganze persönliche Schuld der letzten vorexilischen Generation gegenüber dem von den Propheten verkündeten Gotteswort“ (21).

dass diese Prophetengestalt sogar der Falschprophetie bezichtigt wird, da mit Kyros nicht das Heil kam. Kyros hat JHWH gar nicht erkannt, sein Erfolg wird stattdessen Marduk zugeschrieben.⁵⁸⁶ Zudem konnten sich die Adressaten der prophetischen Botschaft nicht damit anfreunden, dass ein ausländischer Herrscher Heilsinstrument und Messias sein solle.⁵⁸⁷ So ergibt sich ein stimmiger Zusammenhang für die Frage nach der Ursache des Leidens und gewaltsamen Todes des Propheten. Die Gruppe von Schülern oder eben auch prophetischen Botschaftern verfassen die GKL als Würdigung ihres Lehrers / Meisters und funktionalisieren sogar sein Leiden, so dass er noch im Leiden Gottesknecht sein kann. Sie entwickeln als die „Wir“-Redner im 4. GKL das Konzept, dass das stellvertretende Leiden des prophetischen Gottesknechts einen Neuanfang, ohne Strafe im Rahmen eines TEZs befürchten zu müssen, ermöglicht. Dabei ersetzen sie auch nicht Deuterosejas primäre Intention, denn er wollte, dass Israel als Gottesknecht wirkt.

Die Aufgabe des Gottesknechts ist es, JHWH und dessen Heil bis zum Ende der Erde zu verkünden (Jes 43,10; 48,20; 49,6). Heil durch den einzigen Gott JHWH ist das zentrale Kerygma des Knechtsauftrags – und dieser Knechtsauftrag bleibt gleich, der Träger des Auftrags allerdings variiert in Jes 40–55.⁵⁸⁸ Israel kann nicht ohne Weiteres die ihm zugedachte Aufgabe, die der Prophet verkündet hat, übernehmen. Die Missachtung des Propheten und die Unfähigkeit, JHWH zu bezeugen, die aus dem Misstrauen resultiert, erfordert die Thematisierung von Schuld, da Israel durch dieses Verhalten Schuld auf sich geladen hat und erst von der Schuld und der daraus im TEZ resultierenden Strafe befreit werden muss.⁵⁸⁹ Indem in der Rahmenkomposition um die „Wir“-Rede im 4. GKL möglicherweise gelingt, dass Israel stellvertretend in den TEZ der anderen Nationen eintritt, folgt daraus, dass sich Heil für die Nationen im Eintreten Israels in einen fremden TEZ verwirklicht. Diese Funktion des stellvertretenden Leidens passt nicht nur auf die Deutung des Todes des Propheten, sondern auch zu Israels Exilsleiden. Die redaktionellen Bearbeitungen Jes 52,13–15; 53,11c–12 und 49,7 bewirken in Verbindung mit den Gottesknechtstexten außerhalb der GKL, dass Israel ein neues Selbstbewusstsein in nachexilischer Zeit inmitten der Völkerwelt erhält.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Mit diesen Vorhersagen in Bezug auf Kyros, lag der Prophet falsch. Aber wohl nicht mit der Textlichkeit Jes 45,1–7. Vgl. Hempel, *Wurzeln* (1954), 262. Nähere Darlegungen zum religionsgeschichtlichen Kontext erfolgen unter Punkt 8.1.

⁵⁸⁷ Vgl. Duhm, *Theologie* (1875), 284–286 und van Oorschot, *Babel* (1993), 90.

⁵⁸⁸ Vgl. teils Volz, *Jesaja II* (1932), 165–166 und 168: Der Inhalt der Aufgabe „Gottesknecht“ darf nie in der Diskussion seiner Identität verloren gehen.

⁵⁸⁹ Vgl. Steck, *Aspekte Jes 53* (1992), 34–35 und 39. Dabei erkennt Wilcox, *Servant Songs* (1988), 99–100 zufolge auch Israel, dass Leiden zur Knechtsaufgabe gehört, in der Retrospektive wie Prospektive.

⁵⁹⁰ Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 239 geht in diese Richtung, allerdings will er sich dabei auf bestimmte Gruppenkonstellationen festlegen, dass eben nur die Heimgekehrten dieses Selbstbewusstsein brauchen. Allgemeiner bleibt van Oorschot, *Babel* (1993), 194, der die Erfahrung des Exils als Strafe für die vermeintlichen Sünden der anderen Nationen im 4. GKL problematisiert sieht. Doch im Gesamtzusammenhang gelesen geht es nicht nur um eine Erklärung für das Exilsleiden, sondern um den Anspruch von Frieden, Heil und Gerechtigkeit für alle Nationen.

7.3.5 Zurück zum Ausgangspunkt der These von Hermisson: Der individuelle Gottesknecht vertritt Israel

Mowinckel identifiziert den Gottesknecht der Lieder mit dem anonymen Heilspropheten und begründet eine Differenz der Knechtsfiguren namenloser Prophet und Israel darin, dass er Israel Passivität unterstellt. Nach diesem von Hermissons These geleiteten Durchgang durch die Texte, in denen weitestgehend der Knecht eindeutig als Israel / Jakob identifiziert wird, muss die diagnostizierte Passivität Israels relativiert werden: Israel hat auch eine Aufgabe. Sehr klar ist das in Jes 43,10 und 48,20 formuliert: Es geht darum, „Zeuge vor der Welt für Jahwe als den einzigen Gott und Retter“⁵⁹¹ zu sein. Die Funktion Israels in Deuterjesaja ist zentral, aus ihr heraus entwickelt sich erst die Funktion des Gottesknechts der Lieder.⁵⁹² An Israel soll gehandelt werden, der Knecht hingegen handelt; Israel wird Treue und Schutz zugesagt, während der einzelne Gottesknecht konkrete Aufträge erhält, die er durchführen muss, dann erst gilt ihm der Schutz (Jes 42,3).⁵⁹³ Israel – die Adressaten des Propheten – verharret in Passivität in Bezug auf seinen Knechtsauftrag. Der Prophet übernimmt zunächst allein die Israel zugedachte Aufgabe,⁵⁹⁴ allen Nationen Gottes Rechts- und Heilsordnung zu bezeugen. Er versucht, Israel weiter zu motivieren, seine Rolle als Knecht und Zeuge JHWHs vor allen Nationen anzunehmen. Das ist der erste Teil seines Auftrags. Aber gleichzeitig übernimmt er stellvertretend die Rolle der Zeugenschaft in seiner universalen Heilsverkündigung. Somit repräsentiert der Prophet den Knecht Israel, und damit wäre auch die Spannung mit Jes 49,3 lösbar: Der Knecht übernimmt stellvertretend die Aufgabe Israels, ist demzufolge zeitweise in seiner Funktion Gottesknecht Israel.⁵⁹⁵ Der individuelle Knecht symbolisiert ganz Israel.⁵⁹⁶ Der Plan JHWHs, sich durch seinen Knecht zu verherrlichen und zudem seine universale heilschaffende Rechtsordnung zu den Nationen zu bringen, gelingt allerdings vollkommen erst im stellvertretenden Eintreten des Knechts in einen fremden TEZ. Es gelingt der Plan, Israel aufgrund der Verkündigung und des Lebenseinsatzes des Propheten zum Vertrauen in sich und in die Beauftragung durch JHWH zu gewinnen, um bereit zu werden, von diesem Glauben an den heilwirkenden JHWH die ganze Welt zu überzeugen.⁵⁹⁷

Diese Verhältnisbestimmung der beiden Gottesknechtsgestalten, wie Hermisson sie vornimmt, ist über weite Strecken an den Textpassagen, die von einer Knechtsgestalt handeln, nachvollziehbar. Lobenswert hervorzuheben ist, dass Hermisson im Gegensatz zu anderen, die vorschnell nach den kontextuell eingebundenen 1. und 2. GKL davon ausgehen, dass Israel schon immer der Gottesknecht auch der Lieder sei, die Besonderheit des 3. und 4. GKLs beachtet. Gerade bei diesen beiden GKL ist es wahrscheinlicher, dass es sich um eine Einzelperson handelt.⁵⁹⁸

⁵⁹¹ Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 457.

⁵⁹² Vgl. Hermisson, Abschied (1984), 218–219.

⁵⁹³ Vgl. teils Volz, Jesaja II (1932), 164.

⁵⁹⁴ Vgl. auch Poulsen, God (2014), 216–218. Das bedeutet aber auch, dass es des individuellen Knechts nicht bedürfte, wenn Israel sein Amt ausführen würde. Vgl. Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 4. Allerdings klärt Poulsen nicht, ob der Prophet sich selbst in dieser Rolle sieht, oder sie ihm später zugeschrieben wird.

⁵⁹⁵ Vgl. Westermann, Jesaja ATD (1966), 169–170. Anders sieht es Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 38. Er ist der Auffassung, dass Israel nur zum Zeichen für die Nationen avanciert, sofern es sich auf den Weg zu Zion macht. Die Funktion des Knechts ist aber nicht an die Bedingung geknüpft, zu Zion heimzukehren.

⁵⁹⁶ Vgl. Lindblom, Servant Songs (1951), 48 und 103.

⁵⁹⁷ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2014), 467–469 und teils schon Janowski, Sünden (1993), 20.

⁵⁹⁸ Vgl. Fohrer, Buch Jesaja ZBK (1964), 138 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 468. Auch wenn Scharbert, Sühneleiden (1958), 195 bereits zu bedenken gibt, dass diese Leidensschilderungen nicht immer wörtlich zu verstehen seien, weil sie typisch für die hyperbolische altorientalische Metaphorik seien. Vgl. auch Soggin, Tod (1975), 354. Das mag für die detaillierte Schilderung des Leidensweges

Eine Kollektivierung des Knechts geschieht ansatzweise mit Jes 52,13–15 und 53,11c–12 und 49,7, vor allem aber durch die Anordnung der Texte, so dass am Ende in der Tat ohne Umformulierungen, aber durch Parallelisierungen der Gottesknecht Israel ist, und teils sogar mit der literarischen Figur Zion verbunden wird.⁵⁹⁹ Das Ziel von Deuterjesaja und der Gesamtkomposition in Bezug auf die Knechtsthematik und Knechtsaufgabe ist, dass Israel sich als Gottesknecht erweist.⁶⁰⁰ Doch die GKL bezeugen, dass es für die Befähigung Israels als Gottesknecht den Propheten als individuelle Knechtsgestalt und Vorbild gebraucht hat.

Hermissons Fazit lautet: „Der Knecht ist Israel, aber Israel ist nicht der Knecht.“⁶⁰¹ Nach der hier erläuterten Sichtweise muss präzisiert werden: Der Knecht ist Israel, aber Israel ist nicht immer und nicht von Anfang an bereit, Knecht zu sein. Es brauchte das Wirken des Propheten als Gottesknecht. Doch das grundlegende Ziel der prophetischen Verkündigung ist, dass Israel, in welcher Form auch immer, sich als Gottesknecht vor aller Welt erweist und die Macht JHWHs bezeugt. Die „Wir“-Redner und die Redaktoren der Rahmung der „Wir“-Rede sind sich dieser Intention Deuterjesajas wohl am ehesten bewusst gewesen.

7.3.6 Argumente gegen den Trend einer kollektiven Knechtsidentität

Die Eindeutigkeit mit der außerhalb der GKL der Knecht mit Israel / Jakob identifiziert wird, hat vielfach dazu geführt, den anonymen Knecht der GKL mit Israel zu identifizieren. Besonders Berges sei als Vertreter der These der kollektiven Knechtsidentität der GKL genannt.⁶⁰²

In seiner Habilitationsschrift hatte Berges in jedem Lied entsprechend zur redaktionsgeschichtlichen Entwicklung des Buches einen Vorschlag der Knechtsidentität. Dieser sei kurz wiederholt: In der ersten Schicht und im 1. GKL könnte es ursprünglich Kyros gewesen sein, doch im literarischen Kontext sei damit die Golagemeinde gemeint. Im zweiten Lied ist es die heimkehrwillige Golagemeinde, der Gemeindeteil, der bereits heimkehrt ist, also gehorsam ist. Das 3. GKL steht unter der Einwirkung der Heilsverzögerung

im 4. GKL zutreffend sein, doch die sehr körperbetonte Darstellung des Leidens in Jes 50,6 aus der Sicht des Leidenden selbst spricht doch für ein wörtliches Verstehen. Den Gegenbeweis versucht Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 102–104, da mit ׀ „Rücken“ auch ein Stück Erde gemeint sein könnte, das Zion den Feinden hinhalten müsse (Jes 51,23). Die Gewalt gegen das Gesicht ist damit aber nicht erklärt. Das willentliche Aushalten der Gewalt, weil der Lernende JHWHs vor dem Auftrag JHWHs nicht zurückschreckt, passt als Reaktion auf die Gewalt gegen ein Individuum. Laato, Servant (1992), 152 löst die Identifikationsfrage in Jes 53 damit, indem er schreibt, dass das loyale Israel zu einer prophetischen Figur wird, bzw. sich in einer prophetischen Figur vergegenwärtigt. Der umgekehrte Weg, dass eine prophetische Figur ein loyales Israel hervorbringt, erscheint wahrscheinlicher.

⁵⁹⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 469. Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 150–155 und 161 folgt seinem Schüler Kratz, wenn er von einer Kyros-Ergänzungsschicht ausgeht, deren Konzept er so rekonstruiert: Kyros sei der Gottesknecht für die Menschheit, Zion sei Knecht für Israel und Zion mit Israel, den Heimgekehrten, dann Knecht für alle Nationen. Ganz konsistent ist er in dieser Überlegung nicht, da für ihn auch die heimgekehrte Gola Gottesknecht für das Israel der Diaspora ist, und Zion ist Knecht für das ganze Gottesvolk wie für die Nationen – auf der Ebene der von Kratz definierten Knecht-Israel-Schicht. Damit offenbart sich erneut das Problem einer Inkonsistenz der Knechtsidentität in verschiedenen Redaktionsschichten. Identität und redaktionsgeschichtlicher Entwurf hängen zu eng zusammen: Bricht eine Hypothese einer Redaktionsschicht weg, verändert es die ganze Identitätskonstruktion. Das erscheint nicht hilfreich.

⁶⁰⁰ Vgl. Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 154.

⁶⁰¹ Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 337.

⁶⁰² Berges / Beuken, Jesaja (2016), 169 betonen hingegen nochmals ohne Erwähnung der Gewalt, dass der Plural „Lernende“ im 3. GKL sowie in Jes 54,13 eindeutig für eine kollektive Knechtsfigur spreche. Der Knecht ist aber nur „wie Lernende“, er ist nicht damit identisch. Berges mag mit seiner Beobachtung auf der Ebene des kanonischen Endtextes recht haben, aber ursprünglicher ist diese Interpretation wohl nicht.

trotz Heimkehr und einer beginnenden Auseinandersetzung von Heimkehrern und Daheimgebliebenen. Daraus erwächst die Heilshoffnung auf Rückkehr ganz Israels aus der Diaspora zu Zion, damit eine Heilszeit anbricht. Das geschieht nur, wenn das Israel der Diaspora das Leiden Zions anerkennt und die Verachtung Zions aufgibt und die eigene Schuld des Misstrauens und der Skepsis bekennt.⁶⁰³ Das sei das Thema des 4. GKLs. Diese Sichtweise führt Berges in seinem Kommentar von 2015 weiter aus. Die „Wir“-Redner, für ihn die Diasporajuden, die sich nicht aufrufen konnten, zu Zion zu kommen, weil sie Zion noch den Status des Verworfen-Seins unterstellen, bekennen sich zum Knecht, den bereits Heimgekehrten. Beide Gruppen werden gemeinsam zu den Knechten (Jes 54,17), die den Vielen, d. h. Gesamtisrael – Heimkehrer, Diasporajuden, wie Daheimgebliebenen – den richtigen Weg zum Heil zeigen können. Israel muss dazu wieder zum Knecht werden und seine Zeugenfunktion annehmen und ausüben.⁶⁰⁴ Es ist höchst komplex, in diesem Gedankengang noch klar zu differenzieren, aus wie vielen Gruppen Israel besteht. Laato hatte dafür ein Erklärungsmodell entwickelt: Für Laato gibt es ein loyales und illoyales Israel. In den ursprünglich eigenständigen GKL finde der Leser / die Leserin auf Endtextebene nun das loyale Israel wieder; in den Texten zum Gottesknecht Israel an anderen Stellen, z. B. in Jes 42,14–44,8 und 46,3–48,21 sowie Jes 48,29–52,12 ist hingegen vom illoyalen, passiven Knecht Israel die Rede.⁶⁰⁵ Für Poulsen führt der Gottesknecht das Volk an, übernimmt die Rolle des Königs.⁶⁰⁶ Er kommt nicht zum Schluss, den Knecht als Prophet zu identifizieren; er will den literarischen Kontext ernst nehmen und das spricht für Israel. Somit interpretiert er Jes 42,1–9 im Licht von Jes 41,8–16 und nicht im Licht der anderen GKL, und das führt dann zu der Lösung einer kollektiven Knechtsidentität, Israel.⁶⁰⁷ Den Weg dorthin zeichnet er nach. Zunächst soll Israel Gottesknecht sein, die Rolle wandert über zu einem gehorsamen, loyalen Einzelnen und von diesem wieder zu einer treuen Gruppe des Einzelnen, die dann die Knechte in Jes 54,17 darstellen.⁶⁰⁸ Poulsen kommt also auch nicht umhin, zeitweise von einer individuellen Gottesknechtsfigur auszugehen.

Im Zuge dieser Fragestellung nach der Relation der Gottesknechtsfiguren ist das Konzept „coporate personality“ entstanden. Robinson beschreibt in einem Aufsatz von 1936,⁶⁰⁹ dass die Figur des Gottesknechts nicht nur eine Personifikation sei, sondern einem komplexen Verständnis von Einzelem und Gemeinschaft im semitischen Kontext entspringe. Religiöse Erfahrungen werden ab den Propheten Ezechiel und Jeremia zunehmend individuell geschildert, und sind doch nur im Kontext der Glaubensgemeinschaft zu verstehen und auch auf diese zu beziehen. Die Einzelperson ist somit „korporative[r] Stellvertreter einer Gemeinschaft“⁶¹⁰. Robinson beschäftigt als außerordentliches Konzept von

⁶⁰³ Vgl. Berges, Jesaja (1998), 410. Zum Thema Heilsvverzögerung auch aufgrund von Schuld vgl. vor allem Kratz, Kyros (1991), 212–213.

⁶⁰⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 224–226 und 230. Für Berges ist nur Knecht, wer sich zur Heimkehr nach Zion entschließt. Damit wird der in den GKL ausgedrückte Heilsuniversalismus eingeschränkt. Die Heilszusage gilt dann auch nicht mehr Israel im Gesamten, sondern nur denjenigen, die zu Zion heimkehren. Vgl. schon Willey, Servant (1995), 271–273 und 296: Zion, der Knecht und die heimgekehrten Kinder Zions bilden gemeinsam die „Knechte“, das bezieht sich aber nur auf Jes 54,17 und nicht auf die GKL.

⁶⁰⁵ Vgl. Laato, Servant (1992), 34–38 und 197. Auf Seite 26 gibt er aber immerhin zu, dass es schwer falle, dieses loyale und ideale Israel zu definieren.

⁶⁰⁶ Vgl. Poulsen, God (2014), 223. Vgl. bereits Mowinckel, He (1959), 256.

⁶⁰⁷ Vgl. Poulsen, God (2014), 116.

⁶⁰⁸ Vgl. Poulsen, God (2014), 222–223. Poulsen unterscheidet sich von Hermisson nur darin, dass er im 1. GKL den Knecht als Kollektivum verstehen will, was aber nicht nötig ist, da in vielen anderen Stellen die Aufgabe des Gottesknechts Israel als Zeuge für JHWHs Rettungstag deutlich wird. Poulsen bietet hier keine nennenswerte neue Erkenntnis.

⁶⁰⁹ Robinson, Conception (1936), 49–62, zu den GKL insbesondere ab 58.

⁶¹⁰ Menke, Stellvertretung (1991), 31.

Individualität und Kollektivität insbesondere „the collective nature of the ‚I‘ (...) of the ‚Songs of the Servant of Yahweh“⁶¹¹. Eine besondere Gestalt ist immer Repräsentant eines ganzen Volkes und ebenso Vorbild, sogar Vorreiter, da z. B. Mose⁶¹² und andere Propheten auch als Mittler zwischen Gott und Volk treten und in beide Richtungen eine Repräsentanz-Funktion ausüben und sich dabei mit dem Volk selbst identifizieren.⁶¹³ So ist auch der Knecht „both the prophet himself as representative of the nation“⁶¹⁴. Bei Robinson führt dieses Modell zu einem permanenten Identitätswechsel innerhalb der GKL: Im 1. GKL ist eher das Volk als Knecht gefordert, weil das Gegenüber der Knechtsaufgabe die Nationen sind. Das blind und taub verharrende Israel allerdings erfordert im 2. GKL den Propheten als Gottesknecht. Robinson differenziert zwischen der Erfahrung, die individuell ist, und der Aufgabe, die nur kollektiv zu bewerkstelligen ist, was insbesondere am 3. GKL deutlich wird. Somit kann er dann ohne Probleme die Reflexion des Leidens im 4. GKL als Leiden des Gottesknechts Israels definieren.⁶¹⁵ Nur diese wenigen Beispiele genügen, da an ihnen ersichtlich ist, dass auch die kollektive Identität des Gottesknechts innerhalb der GKL alles andere als eindeutig ist. Auf dieses Problem unklarer Zuordnungen und Gruppendifinitionen hat bereits Mowinckel hingewiesen.⁶¹⁶ Die soziale Form Israels ist in dieser exilischen und frühnachexilischen Zeit nicht festzulegen. Das alte, vorexilische Volk gibt es nicht mehr und ein „neues“ befindet sich erst in der Anfangsphase kollektiver Identitätsbildung.⁶¹⁷ Doch weder der exilische Prophet, noch Schülerkreise, noch Redaktoren liefern eine präzise Definition, wen sie zu Israel zählen, es kann höchstens sein, dass sie unterschiedliche Gruppeninteressen vertreten.⁶¹⁸ Allenfalls Jes 48 bietet einige ethische Kriterien: Wer sich nach dem Namen Israels nennt und beim Namen JHWHs schwört, und den Gott Israels preist und seinem Befehl folgt, Babel zu verlassen (Jes 48,1–2.14.20), ist Israel. Somit zeigt sich durch Gehorsam, Glaube und praktisches Tun, wer Israel ist.⁶¹⁹ Das Buch Deuterocesaja ist allerdings in einer Phase entstanden, in der die Frage, wer eigentlich Israel ist, eine virulent diskutierte Frage ist. Die Vorstellung eines idealen Israels als Gottesknecht ist daher nachvollziehbar, da historisch-kontextuell die Krise des Exils thematisiert wird. Es braucht eine Person, die darstellt, was es bedeutet, das ideale Israel zu sein.

⁶¹¹ Robinson, *Conception* (1936), 55.

⁶¹² Schon im 1. GKL will Baltzer, *Deutero-Jesaja KAT* (1999), 171–173 eine Anspielung auf den Gottesknecht „Mose“ erkennen. Somit identifiziert er als den Gottesknecht der Lieder Mose. Nur in der Grundschrift des 2. GKLs schlägt er Nehemia als Gottesknechtsfigur vor (398). Das 3. GKL interpretiert er als „Vermächtnis des Toten ‚Mose‘ für die ‚Ermüdeten““ (433). Beim 4. GKL bestätigt ihn Jes 53,10 im Vergleich zu Ex 32,31–32 in seiner Theorie (531–533).

⁶¹³ Volz, *Jesaja II* (1932), 164 betont das bereits.

⁶¹⁴ Robinson, *Conception* (1936), 59. So auch Johnston, *Vision* (1994), 36: „the individual is responsible for the community and the community for the individual.“ Menke, *Stellvertretung* (1991), 31 geht sogar davon aus, dass der Knecht, der das Volk Israel vertritt, stärker seine Individualität bewahrt bzw. sogar erhält, je mehr er sich mit dem Volk identifiziert.

⁶¹⁵ Vgl. Robinson, *Conception* (1936), 59–60.

⁶¹⁶ Vgl. Mowinckel, *He* (1959), 214.

⁶¹⁷ Das gibt sogar Berges zu bedenken, zumal die schreibfähige und gebildete Oberschicht im Exil war. Doch er geht sogleich dazu über, dass es wohl auch deshalb Konflikte zwischen Heimkehrern und Daheimgebliebenen gegeben hat. Vgl. Berges, *Reflections* (2012), 490 und *Witnesses* (2015), 41. Es muss kein ethnischer Konflikt vom Zaun gebrochen werden. Die zweite Generation in der Gola bedarf des Trostes und der Ermutigung, weil sie nicht weiß, was sie noch von JHWH erhoffen darf und unklar ist, was Heimkehr bedeutet.

⁶¹⁸ Das stellt bereits North, *Servant* (1956), 31–36 fest. Allerdings geht auch er von der Möglichkeit aus, dass der Knecht eine Gruppe von Frommen als Minderheit im Gesamtvolk darstellen könnte.

⁶¹⁹ Vgl. Labahn, *Wort* (1999), 238–239 und teils auch Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 36. Allerdings geht es dabei nicht nur um Gehorsam und Heimkehr, sondern generell um „Wahrheit und Gerechtigkeit“.

Daher soll nochmals kurz dargelegt werden, welche Gründe den bisherigen Analysen zufolge gegen eine Identifizierung des namenlosen Gottesknechts der Lieder mit dem Gottesknecht Israel sprechen. Die besagte Spannung im 2. GKL, dass der Knecht Israel nicht gleichzeitig eine Aufgabe an Israel ausführen kann,⁶²⁰ könnten Vertreter der kollektiven Deutung der Knechtsidentität noch damit lösen, dass sie mit Laato zwischen einem realen und idealen Israel, zwischen einem loyalen und illoyalen Knecht unterscheiden und sie sich auf die eindeutige Identifizierung des Knecht mit Israel in Jes 49,3 berufen.⁶²¹ Als Kriterium, wer zum idealen, loyalen Israel dann gehören soll, zählt die willentliche Entscheidung, JHWHs Zeugen zu sein, und zwar, indem Israel aus dem Exil bzw. der Diaspora heim nach Zion kehrt.⁶²² Ein Teil von Israel ist dazu schon bereit, und dieser Teil wäre dann der Gottesknecht. Diese Zusammenhänge sind konstruierbar, fragwürdig ist daran, dass das Zeugnis für die Macht JHWHs vor allen Nationen so sehr mit der Rückkehr nach Zion verbunden ist.⁶²³ Jes 48,20 wird oft als Rückkehrbefehl bezeichnet, im Grunde ist es aber ein Aufruf, Babel zu verlassen und einem Neuanfang zu trauen. Das Ziel des Aufbruchs ist nicht explizit genannt. Jes 48,20 mit der universalistischen Perspektive des 1. und 2. GKLs gelesen, bedeutet, dass der Aufbruch nicht zwangsläufig in Zion enden muss. Die Richtungsangabe lautet eigentlich wie in Jes 49,6 auch in Jes 48,20 „die Enden der Erde“.⁶²⁴ Die Zeugenaufgabe des Gottesknechts Israels erschöpft sich nicht darin, nach Zion zurückzukehren.

Neben den Verkündigungs-Aufgaben an Israel, die allerdings zu unbedeutend für die Ehre, Knecht JHWHs zu sein, sind (Jes 49,6), erwähnt auch das 3. GKL eine Aufgabe, die deutlich macht, dass der namenlose Gottesknecht, der Lernende JHWHs, vom Gottesknecht Israel zu differenzieren ist. Israel wird in Jes 40,29–31 als „die Müden“ beschrieben, in Jes 50,4 hat der Knecht die Aufgabe, die Müden zu stärken.⁶²⁵ Sinnvoll ist dieser Zusammenhang nur, wenn der Knecht der Lieder jemand anderes ist als Israel, zwar zu Israel gehört, aber auch im Blick hat, was in Jes 42,3 zu lesen ist: Es gibt nicht allein das müde Israel, sondern Ermattete und Schwache überall.

Des Weiteren müsste, wäre der Knecht Israel, die Identität der „Wir“-Redner in Jes 53,1–11b mit den Nationen bzw. fremden Königen und Herrschern festgelegt werden, doch es

⁶²⁰ Vgl. Kessler, Kyros (2009), 146. Johnston, Vision (1994), 38 bietet noch ein inhaltliches Kriterium: Israel wird von Deuterocesaja Neu-Schaffung zugesprochen, Restitution. Wenn Israel jetzt nur an sich selbst eine Aufgabe hätte, bzw. ein Teil des Volkes am anderen, würde das narzisstisch sein und den Sinn der Neu-Schaffung Israels beeinträchtigen, es wäre nur eine Wiederholung, aber keine Neu-Schaffung.

⁶²¹ Wenn allerdings diese Differenzierung schon vorgenommen werden muss, kann auch zwischen einer Israel repräsentierenden und eintretenden individuellen Mittlergestalt und dem Gottesknecht Israel differenziert werden. Diese Differenzierung „von Ideal und Wirklichkeit“ kritisiert zurecht Hermisson, Israel (1998), 210.

⁶²² Vgl. Laato, Servant (1992), 102. Das ist das Konzept des Gesamtbuchs, allerdings stellen sich die heilsuniversalistischen Aussagen von Jes 42,1.3.4 und 49,6 dabei quer. Die GKL an sich transportieren nicht die Botschaft, heimzukehren, sondern hinaus zu gehen zu den Nationen.

⁶²³ Das äußert sogar, Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 152–154: Die Wende zur Heilszeit geschieht, wenn Israel sich auf die Heilsmöglichkeit einlässt, die er eindeutig als Heimkehr nach Jerusalem definiert. Diese Bewegung hat dann Auswirkungen auf alle anderen Nationen. Wenn allerdings nur ein kleiner Teil zurückkehrt, dann fällt diese Bewegung den anderen Nationen gar nicht auf und die weiterführende Frage lautet: Wie soll dann das Heil JHWHs die Enden der Erde erreichen (Jes 49,6)? Möglicherweise gelingt das nur, indem Israel in seiner Diaspora-Situation mitten unter den Nationen bleibt und dort lebt und als Gottesknecht wirkt.

⁶²⁴ Hermisson, Eschatologie (2002), 93 und 99 erwähnt diese Beobachtung auch, relativiert sie allerdings gleich wieder, da für ihn unvorstellbar ist, dass der Auszugsbefehl keine konkrete Zielvorstellung enthalte. Der Weg könne kaum in der Wüste enden. Doch das 2. GKL gibt als Ziel eine andere Antwort – nicht Zion, sondern das Ende der Erde (Jes 49,6). Van Oorschot, Babel (1993), 191 zieht hier eine zionskritische Nuance der Aussage in Betracht.

⁶²⁵ Vgl. Haag, Gottesknecht (1990), 21 und Kessler, Kyros (2009), 147.

ist mehr als unwahrscheinlich, dass eine solch lange und theologisch anspruchsvolle Rede Fremdvölker in den Mund geschrieben wird.⁶²⁶

Nicht allein die physische Gewalttat,⁶²⁷ die der Knecht Jes 50,6 zufolge erleidet, nicht nur die durchaus biografischen Züge, die im Nachruf auf sein Leben und Leiden durch die „Wir“-Redner (Jes 53,2–9) geschildert werden, sondern schlichtweg die Tatsache, dass dem Knecht in Jes 53,9c.d Unschuld attestiert wird, spricht gegen eine eindeutige Identifizierung des Knechts mit Israel. Wie soll Israel begraben werden und doch dann wieder Zukunft jenseits der Todesgrenze erhoffen können?⁶²⁸ Die Adressatenschaft der deuterocesajanischen Botschaft, Israel, kann nicht von sich behaupten, dass es unschuldig leide. Das gilt schon gar nicht in Anbetracht des Vorwurfs in Jes 48,8: „abtrünnig von Mutterleib an“.⁶²⁹ In Jes 40,2; 43,25 und 44,22 ist die Vergebung der Schuld Israels zugesagt, doch das kann nicht als Voraussetzung für Jes 53,9c.d gewertet werden.⁶³⁰ Worin die Schuld der „Wir“-Gruppe in Jes 53 besteht, wurde bereits erörtert (Punkt 7.2.8), aber Israel ist die Gruppe, deren Schuld der Knecht getragen hat. Wer ein kollektives Knechtsbild hat, muss die Funktion für die Nationen so lösen, dass mit dem Knecht in Jes 53 eine Minderheitengruppe gemeint ist, eine, die mehr als der andere, größere Teil des Volkes gelitten hat und daher für die Mehrheit gelitten hat.⁶³¹ Hier würde man eine Wertung in die Texte hineinragen, die darin nicht enthalten ist.

Eine eindeutige, immer gültige Antwort auf die Frage, wer der Gottesknecht ist, gibt es nicht. Die Doppeldeutigkeit des Knechts, ob individuell oder kollektiv, mag die Absicht der Endredaktion von Jes 40–55 sein, um die Angewiesenheit beider Figuren aufeinander bestehen zu lassen: Der Prophet kann ohne seine Adressaten, Israel, nicht Knecht JHWHs sein und Israel braucht bisweilen eine Einzelgestalt als Vorbild, die die Heilsbotschaft präsent hält und zeigt, wie die Funktion „Gottesknecht“ auszuüben ist. Die Aufgabe, Knecht JHWHs zu sein, bleibt durch alle Redaktionsstufen und Rezeptionen gleich, auch im Neuen Testament. „There is one task, yet many servants“.⁶³² Und diese Aufgabe heißt,

⁶²⁶ Vgl. Volz, *Jesaia II* (1932), 182–183. Zudem ist es skurril, aus dem Mund der Nationen zu hören, dass der Knecht Jes 53,8 zufolge bei Frevlern begraben worden ist. Vgl. auch Clines, *Approach* (1976), 30. Grundsätzlich unpassend findet Wilcox, *Servant Songs* (1988), 97 ein solches Bekenntnis im Mund der fremden Könige, zumal eine Art Schuldbekentnis in „Wir“-Form überwiegend im AT von Israel abgelegt wird. Vgl. auch Hengel, *Wirkungsgeschichte* (1996), 80–81. Allerdings identifiziert er „die Vielen“ in Jes 53,11–12 mit den „Wir“-Rednern, folglich mit Israel.

⁶²⁷ Vgl. auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 468.

⁶²⁸ Jes 53,9 kann nicht auf Israel zutreffen, es ist nicht unschuldig. Vgl. Duhm *Jesaia HK* (1892), 284–285, Mowinkel, *He* (1959), 214, Orlinsky, *Servant* (1977), 23–24 und Rad, *Theologie II* (1987), 268. Das sieht insbesondere Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 270–271 ganz anders: Die Wiederbelebung des Volkes sei im biblischen Denken leichter vorstellbar, als die Auferstehung einer Einzelgestalt. Wenn es in Jes 53 um Auferstehung gehen würde, wäre das Mirakulöse dieses Prozesses anders, umfassender beschrieben worden. So argumentiert bereits Wellhausen, *Geschichte* (1904), 161–162 Anm. 1: „Zunächst ist es unvorstellbar, dass der anonyme Prophet einen Märtyrertod stirbt, verursacht von seinen Zeitgenossen und Adressaten und dann unbekannt geblieben wäre.“

⁶²⁹ Für Belege, dass Israel in Deuterocesaja durchaus oft schuldig, für die eigenen Sünden leidend (Jes 43,22–28; 47,6–7; 50,1; 54,7–10) beschrieben wird, vgl. Fischer, *Buch Isaias* (1939), 132 und Hertzberg, „Abtrünnigen“ (1961), 99. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 30–32 tendiert zu der Position, dass eher ein ganzes Volk behaupten könne, unschuldig zu sein, als dass ein Einzelner als unschuldig gelte. Der Knecht Israel, der außerhalb der GKL als blind und taub und somit schuldig gilt, bekennt in Jes 53 die Schuld und wird zu einem schuldlosen Knecht. Auch Weippert, *Konfessionen* (1989), 110 geht von einer zeitweisen, für das 4. GKL erdachten, Schuldlosigkeit Israels aus, da Jes 40,2 zu beachten sei: Nach der Zusage in Jes 40,2 könne Israel als unschuldig gelten. Wenn die Schuld das Misstrauen und die Weigerung, die Knechtsaufgabe zu übernehmen, ist, bleibt aber Israel schuldig.

⁶³⁰ Vgl. Mowinkel, *He* (1959), 199.

⁶³¹ Vgl. North, *Servant* (1956), 202–206. Damit kann das Exil gemeint sein. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 171 stellt vor allem einen Konflikt heraus, in dem die Exils-Generation die Auffassung vertritt, dass sie mehr gelitten habe als die Daheimgebliebenen.

⁶³² Poulsen, *God* (2014), 226.

göttliche Rechtsordnung hinauszutragen, damit JHWHs Heil bis ans Ende der Erde reicht und Zeuge der Heilsmacht des einzigen Gottes JHWH zu sein. Es erscheint wenig sinnvoll, die Offenheit der Gottesknechtsfigur und der GKL thematisch festzulegen als Beschreibung eines ethnischen Konflikts zwischen Heimkehrern und Daheimgebliebenen wie es Hägglund forciert.⁶³³ Die Knechtsfunktion ist und bleibt zeitlos aber notwendig für JHWHs Heilsplan,⁶³⁴ unabhängig davon, wer durch die verschiedenen Redaktionsstufen des Buchs Deuterjesaja als Träger der Gottesknechtsaufgabe gilt.

⁶³³ So aber Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 64 und 146–157.

⁶³⁴ Vgl. Sekine, *Theodizee* (1982), 51 und Kim, *Ambiguity* (2003), 81–83.

8. Thematische Horzonterweiterungen: Die Gottesknechtlieder in alttestamentlichen Diskursen zu den Themen Heilsuniversalismus und Theodizee-Problem

Das Buch Deuterocesaja wie auch die GKL dürfen nicht nur Gegenstand von redaktionskritischen Fragestellungen sein. Das Buch Deuterocesaja ist aus mehreren Bausteinen zusammengesetzt. Die GKL sind ein wichtiger Baustein. Im vorangegangenen Kapitel konnte gezeigt werden, dass dieser Baustein aus vier zusammengehörigen Elementen besteht, die mittels redaktioneller Fortsetzungen (Jes 42,5–8.9.10–12; 49.7.8–9c.9d–12.13; Jes 50,10.11) bzw. einer redaktionellen Rahmung (Jes 52,13–15; 53,11c–12) mit anderen Bausteinen lose und dynamisch verbunden worden sind.

Den bisherigen Überlegungen zufolge ergibt sich ein stimmiger Zusammenhang: Die Heilserwartung, die der Prophet sehr eng mit dem Erfolg des persischen Regenten Kyros verbindet, erfüllt sich nicht. Die Exilierten dürften zurück nach Hause, doch eigentlich wechselt lediglich die Hegemonialmacht von den Babyloniern zu den Persern, Juda bleibt weiterhin eine fremdbestimmte Provinz.¹ Zugleich ist das als Knecht angesprochene Israel anscheinend nicht bereit, Vertrauen in die prophetische Heilsbotschaft zu setzen und JHWHs Heilswillen zu bezeugen. Da die Knechtsfunktion in den GKL als prophetisches Amt beschrieben wird, liegt es nahe, dass die GKL vom Propheten handeln und ihn in der Rolle „Gottesknecht“ sehen. Wieso diese Knechtsfigur verachtet wird und leiden muss, wird innerhalb der GKL nur mit der Gewalt von Gegnern (Jes 50,6) und mit dem Vergehen (Jes 50,4–6.8) einer „Wir“-Gruppe, „seines Volkes“ erklärt. Ein prophetisch tätiger Knecht stößt auf Widerstand und Gegner, wenn sich seine Prophetie nicht bewahrheitet. Da für das Volk Israel mit Kyros keine unmittelbare Heilszeit beginnt, liegt möglicherweise der Vorwurf der Falschprophetie gegen den Propheten nahe.² Es scheint einen Zusammenhang zwischen dem Leiden des Knechts und der Weigerung Israels, der Heilsbotschaft des Propheten Vertrauen zu schenken und sich als Gottesknecht und Zeuge JHWHs zu erweisen zu geben: Israel verharrt im Misstrauen, missachtet den Propheten.³ Durch einen neuen Zusammenhang zwischen dem Leiden des Knechts und der Schuld des Misstrauens seiner israelitischen Adressaten, konstruieren die „Wir“-Redner im 4. GKL die Vorstellung von Straffreiheit, einer Tilgung der Schuld, sich misstraurisch der Aufgabe, selbst als Knecht aufzutreten, entzogen zu haben.

Vor allem aber ist zu beachten, dass die Knechtsaufgabe sowohl in den GKL als auch außerhalb als eine heilsuniversalistische Aufgabe definiert wird (Jes 42,1.3–4; 43,10 und

¹ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 397–398 und Albani, *Gott* (2000), 102. Kyros wird zwar als Messias bezeichnet (Jes 45,1), doch das bedeutet nicht, dass er als Nachfolger der davidischen Dynastie eingeführt werden soll. So aber Achenbach, *Kyros-Orakel* (2005), 157. Boling, *Kings* (1999), 178–179 beurteilt es treffender: Deuterocesaja erwartet keinen König für Israel, sondern JHWH soll die Königsherrschaft antreten. Zur ernüchternden Realität vgl. noch Labahn, *Delay* (1999), 73 und Koch, *Monotheismus* (2007), 314–315.

² Die enttäuschten Hoffnungen auf Kyros wiegen umso schwerer, weil Deuterocesaja wie z. B. in Jes 41,21–29 die Macht und Einzigkeit JHWHs gerade damit begründet, dass JHWH die Wende zum Neuen und Besseren im Gegensatz zu den Gottheiten der Nationen sicher vorhersagen lässt. Vgl. Lods, *Prophets* (1937), 182–183, Klein, *Beweis* (1985), 269–270, Albani, *Gott* (2000), 75 und 91–93 und Koch, *Monotheismus* (2007), 307–309. Es ist ein Kennzeichen für die deuterocesajanische Botschaft, dass JHWH stets als der überlegenere Gott gezeichnet wird, mit dem Ziel, dass die Adressaten der Botschaft glauben. Vgl. Johnston, *Vision* (1994), 31–32.

³ Vgl. Korpel, *Coping* (1999), 94.

48,20). Die GKL sind mit dem literarischen Kontext der Grundbotschaft Deuterocesajas innovative Zeugnisse einer Umbruchszeit im zu Ende gegangenen babylonischen Exil und einem zögerlichen Neuaufbruch Israels. Exemplarisch soll nun aufgezeigt werden, welchen Beitrag die GKL zu den theologischen Diskursen zum Thema Heilsuniversalismus und Theodizee leisten. Dabei wird auf systematische Begriffsdefinitionen verzichtet, da sich biblische Texte nicht in Begriffsdefinitionen pressen lassen, sondern für sich sprechen, die Diskurse tragen zur transparenten Darstellung die Bezeichnungen „Heilsuniversalismus“ und „Theodizee“.

Gewohnte theologische und soziale Konzeptionen, die vor den Jahren 597, 587 und 582 Halt und Orientierung gaben, erweisen sich angesichts der Erfahrung des Landverlusts und des Exils – beides gedeutet als Bundesbruch – als nicht mehr tragfähig.⁴ „Die Zeit des Propheten Deuterocesajas ist die Zeit einer religiösen Grundlagenkrise“⁵. Krisen setzen Kreativität frei, stoßen neue Denkansätze an. Korpel fasst diese krisenhaften Herausforderungen, vor die sich der Prophet Deuterocesaja gestellt fühlt, zusammen: Er muss die Apathie und Lethargie der Exilierten auflösen, will vor dem Abfall von JHWH warnen und das Ende der davidischen Dynastie verarbeiten.⁶ Im Zuge der Verarbeitung des Geschehenen muss zudem die Beziehung zu JHWH überdacht werden.⁷ Dabei stehen die Gerechtigkeit und die Macht JHWHs zur Disposition.⁸ Die deuteronomistische Strömung denkt im Muster einer generationenübergreifenden Schuldverkettung: Demzufolge gibt es nach 50 Jahren Strafe noch keine Chance auf Neuanfang.⁹

Deuterocesaja entgegnet dieser spirituall-religiösen Lethargie mit der Botschaft eines heilvollen Neuanfangs und vergebener Schuld (z. B. Jes 40,1–2; 43,19.25) wagt dabei aber noch mehr. Er kann Israel als erwähltes Volk nur „wiederbeleben“, indem er JHWHs bedingungslose Treue und seinen bedingungslosen Heilswillen verkündet.¹⁰ Deuterocesaja vollzieht die Wende zum Monotheismus. Diese hat ihre Wurzeln in der Kultur des Neubabylonischen Reiches.

Wenn JHWH seine Stadt und seinen Tempel aufgibt, kann auch der Verdacht aufkommen, dass sich die Gottheiten der Babylonier, explizit der Stadtgott Babylons, Marduk, als mächtiger als JHWH erweist.¹¹ Nach den vielen Jahren des Exils und der jährlichen prunkvollen Inszenierung des Schöpfungsmythos Enūma-eliš mit Marduk als mächtigster Gottheit würde es nicht verwundern, wenn bei den Exilierten der Eindruck entstanden wäre, JHWH sei die schwächere Gottheit und nicht mehr in der Lage, sein Volk zu

⁴ Vgl. Johnston, *Vision* (1994), 31.

⁵ Hermisson, *Diskussionsworte* (1998), 158. Davon beeinflusst ist meines Erachtens nicht nur das Werk und Produkt Deuterocesaja, sondern vor allem auch die deuteronomistische Theologie, die die Zerstörung Jerusalems als Gericht JHWHs über sein Volk interpretiert, daraus allerdings auch die Paränese entwickelt, den Geboten JHWHs auch zu folgen. Exakt lassen sich diese theologischen Richtungen nicht differenzieren, da auch die deuteronomistischen Theologen wohl Protojesaja kannten. Die Prophetie Deuterocesajas baut auf beidem auf. Vgl. Labahn, *Wort* (1999), 11–13 und 27–30. Die Identität und das Selbstverständnis als erwähltes Volk JHWHs bricht mit den äußeren Konstanten eines Staates weg. Vgl. Crenshaw, *Questioning* (1970), 384–385 und Assmann, *Gedächtnis* (1992), 157.

⁶ Vgl. Korpel, *Coping* (1999), 90–91.

⁷ Vgl. Labahn, *Erwählung* (1999), 406.

⁸ Hempel, *Wurzeln* (1954), 260 bringt das deutlich auf den Punkt: „Entweder ist Jahve der Gott, dann muß er sich auch als solcher militärisch-politisch in der Wiederherstellung seines Volkes beweisen, selbst wenn der blinde Knecht, der taube Bote (...) – das Volk – es nicht verdient und er es nicht um der sündigen Menschen willen tun wird. Oder aber er muß seinen Ruhm und seine Ehre einem andern lassen“.

⁹ Vgl. Labahn, *Delay* (1999), 79–82 und teils auch Koch, *Monotheismus* (2007), 304.

¹⁰ Als besonderes Charakteristikum der Schrift Deuterocesaja bezeichnet das Staerk, *Erwählungsglauben* (1937), 2–3.

¹¹ Vgl. Gelston, *Universalism* (1992), 382, Albani, *Gott* (2000), 31 und Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 143.

leiten.¹² Deuterocesaja beginnt, JHWH als das mächtigere Gegengewicht gegen die Babylonier und gegen Marduk zu verkünden.¹³ Göttliche Macht scheint irgendwann in der Vorstellung des alten Orients nicht mehr teilbar zu sein, bei einer Gottheit wird sich die Macht akkumulieren, und diese wird sich als die stärkste Gottheit herausbilden.¹⁴

Da die heilsuniversalistische Knechtsaufgabe nicht ohne das monotheistische Programm Deuterocesajas zu verstehen ist, muss dieses kurz in seinen Wurzeln erklärt werden: Religionsgeschichtlich betrachtet begünstigt eine Verehrung von Astralgottheiten im alten Orient eine Vereinheitlichung, die in ein monotheistisches Programm münden kann: Eine Astralgottheit, deren Macht in einem Himmelsgestirn repräsentiert ist,¹⁵ kann von überall gesehen und verehrt werden. Ein Stadt- oder Nationalgott ist an die Existenz der Stadt bzw. der Nation gebunden, und wird vor allem dort verehrt. Das ist für Deuterocesaja eine besondere Herausforderung, da für die Exilierten Jerusalem nicht greifbar ist.¹⁶ Daher muss der Prophet JHWH unabhängig von der Stadt Jerusalem und dem Königtum Israel denken. Das gelingt ihm, indem er zum ersten Mal in der alttestamentlichen Literaturgeschichte betont, dass JHWH Erde und Himmel erschaffen hat (z. B. Jes 42,5; 45,18), also auch die Gestirne. So stellt Deuterocesaja JHWH auf subtile Weise über die Astralgottheiten.¹⁷ JHWH ist dann auch nicht mehr an einen Ort gebunden. Doch auch Marduk wird mit den Astralgottheiten identifiziert, er hat die Ordnung der Gestirne geschaffen.¹⁸

Der Marduk-Kult in Babylon ist bereits in Richtung Monotheismus vorangeschritten. Am Ende des Enūma-eliš-Epos werden in einem Hymnus die Namen Marduks aufgezählt. Marduk übernimmt die Attribute, Funktionen und Wirkweisen der anderen Gottheiten. Die Namen der Gottheiten sind irrelevant, ihre Funktion übernimmt sowieso Marduk:¹⁹ „Auch wenn die Schwarzköpfigen irgendeinen, einen anderen Gott verehren sollten, ist er der Gott von einem jeden von uns.“ (TUAT III 4 [1994], 595).²⁰

Die deuterocesajanische Prophetie prägt mit ihrem monotheistischen Programm die Religion Israels,²¹ den Status Israels und damit bis heute alle monotheistischen Religionen. „DtJes ist der Monotheismusprophet *par excellence*.“²²

¹² Vgl. Albani, Gott (2000), 27.

¹³ Vgl. Blenkinsopp, Second Isaiah (1988), 85.

¹⁴ Vgl. Albani, Gott (2000), 50.

¹⁵ Es kann hierbei nicht geklärt werden, ob diese Gestirne wirklich die Gottheiten sind oder nur deren Symbole. Vgl. Hartenstein, Gott (2013), 196.

¹⁶ „Aus JHWH, der Lokal- und Stadtgottheit Judas und Jerusalems ist (...) ein internationaler, ja Weltengott schlechthin geworden“. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 33.

¹⁷ Vgl. Petry, Entgrenzung (2007), 189.

¹⁸ Vgl. TUAT III 4 (1994), 587–588. Marduk verdankt seine gehobene Stellung als einzig wirksamer bis einziger Gott seiner Macht: Er war fähig, Tiamat zu töten, er ist in der Lage, über Sternbilder zu befehlen, dem Mondgott Befehle zu erteilen. Somit wird er sogar als Sonne / Jupiter bezeichnet und am Neujahrsfest mit Astralgottheiten identifiziert. Vgl. Albani, Gott (2000), 53–61. 67–69. 73–74 und 241. Siehe auch Texte zum Akitu-Fest, eine Art Litanai, in der Marduk z. B. so angerufen wird: „Jupiter, der das Signal für alles hält – mein Herr, beruhige dich!“ TUAT II (1986–1989 und 1991) 218. Zur These: JHWH ist auch der Erschaffer des Himmels und befiehlt auch Jes 40,26 zufolge die Gestirne. Vgl. Albani, Gott (2000), 124–129. 162. 238–242 und 246–249. Hartenstein, Gott (2013), 203–205 spricht von der Entmachtung der anderen Gottheiten.

¹⁹ Vgl. Leuenberger, Kyros-Orakel (2009), 250–251 und Lynch, Monotheism (2014), 56–57 – dieses Konzept lässt sich ohne Weiteres auf andere Gottheiten und eben auch auf JHWH übertragen, z. B. 1 Sam 2,2.6.

²⁰ Vgl. Albani, Gott (2000), 49–50 und 59–61.

²¹ Vgl. Hartenstein, Gott (2013), 199.

²² Albani, Gott (2000), 5. Vgl. auch Lynch, Monotheism (2014), 47: „Before Deutero-Isaiah, Israel was more or less henotheistic, and afterwards, more or less monotheistic.“

Die Auseinandersetzung mit der Marduk-Theologie hängt im Buch Deuterocesaja an einer politischen Veränderung. Der nachdrückliche Impuls,²³ einen heilvollen Neuanfang zu verkünden, kommt von außen:²⁴ Dem persischen König Kyros gelingt in der Mitte des 6. Jh. v. Chr. die Eroberung des Mederreichs und des Lyderreichs. Für die Exilierten wird ein hoffnungsvoller Silberstreif am Horizont sichtbar – ein Herrscherwechsel kann Freiheit bedeuten.²⁵ Zum ersten Mal wird ein ausländischer Herrscher als Heilsinstrument JHWHs angesehen, während bis zu diesem Zeitpunkt in der Geschichte Israels ägyptische, neuassyrische und neubabylonische Feldherren als Vollzieher des göttlichen Strafgerichts gedeutet werden.²⁶ Die politischen Veränderungen werden als Zeichen der großen Schöpfermacht JHWHs (z. B. Jes 41,1–5.25–26; 43,14; 45,1–4) interpretiert.²⁷

Neu ist an Deuterocesaja, dass die Nationen sogar in den Heilsplan einbezogen und nicht dem Gericht überlassen werden.²⁸ Allein durch die Beauftragung eines Königs aus einer anderen Nation zeigt sich einerseits die Macht JHWHs, aber eben auch die grenzenlose Geltung seines Heilsplans, da die Realisierung des Heilsplans nicht mehr an die davidische Dynastie oder bestimmte Abstammungskriterien gebunden ist.²⁹ Wenn es in der Theorie von Deuterocesaja nur noch einen einzigen Gott gibt, dann kann nicht mehr Israel allein Heilsempfänger sein, sondern dann müssen es auch die Nationen sein.³⁰

²³ „In this period Israel’s memory of the past received a fresh impulse“, Mulienburg, *Isaiah IntB* (1956), 396.

²⁴ Vgl. Leuenberger, *Kyros-Orakel* (2009), 252: Das Tun des Kyros erscheint im Kyros-Zylinder wie in Jes 44,24–45,8 als „eine *geschichtliche Notwendigkeit*“. Bereits Wellhausen, *Geschichte* (1904), 159 betont, dass es keine Erniedrigung ist, dass Israel nicht von einem eigenen, aus dem Stamm Davids geborenen Messias befreit wird, sondern von einem persischen König. Es unterstreicht die absolute Souveränität JHWHs, der sich an von Menschen erdachten Grenzen nicht festhält.

²⁵ Vgl. Eissfeldt, *Einleitung* (1934), 377–378, Lods, *Prophets* (1937), 236, Wilson, *Community* (1988), 59 und Koch, *Monotheismus* (2007), 297.

²⁶ Vgl. Lods, *Prophets* (1937), 238–239, Leene, *History* (1997), 238, Berges, *Jesaja* (1998), 326 und Kim, *Ambiguity* (2003), 78. Interessanterweise weist Albani, *Gott* (2000), 86–87 auf eine Parallele in der Geschichte Babylons hin: Der neuassyrische Herrscher Assarhaddon baute den Marduk-Tempel wieder auf, was zeigt, dass auch in neubabylonischer Tradition ein ausländischer Regent als Heilswerkzeug interpretiert worden ist. Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 135 bewerten dieses Novum, dass der persische König göttliches Heilsinstrument ist, nicht als einzigartig. Ob JHWH andere Nationen als Unheils- oder Heilsinstrumente heranzieht, sei irrelevant. Hinter all diesen Aussagen stehe vor allem die Handlungsmacht JHWHs, ob die zugunsten oder zulasten des Volkes ausfällt, spielt auch keine Rolle. Dem ist zu widersprechen, da ganz plötzlich Kyros vehement als Heilswerkzeug und sogar Messias präsentiert wird, das sind durchaus beeindruckende theologische Weiterentwicklungen. Berges / Beuken, 150 geben immerhin zu, dass es dem Volk schwer gefallen sein muss, Kyros als Messias und Heilsinstrument anzuerkennen.

²⁷ Vgl. Hartenstein, *Gott* (2013), 205–207. Ihm ist zuzustimmen, dass es kein radikaler Neuanfang ist, sondern nur der Beginn einer neuen Periode des langandauernden und Kyros überdauernden Geschichtshandelns JHWHs (an seinem Volk). Allerdings ist an seiner Beobachtung interessant, dass sich an der Figur des Kyros die Frage nach dem Verhältnis von Israel und den anderen Nationen auftut. Vgl. Boling, *Kings* (1999), 172. Neben dem andauernden Handeln in der Geschichte Israels und der ganzen Menschheit ist der Prophet auch von einem dauerhaften Schöpfungshandeln JHWHs überzeugt. Vgl. Koch, *Monotheismus* (2007), 298–300. Des Weiteren wird mit dem Schöpfungswirken JHWHs vor allem auch sein Wille zum Heil herausgestellt. Vgl. van Seeters, *Exile* (1999), 82–83.

²⁸ Vgl. Orlinsky, *Servant* (1977), 28. Allerdings ist er der Ansicht, dass der Einbezug der Nationen in die Heilsgeschichte Israels Erwählung hervorhebt.

²⁹ Vgl. Klein, *Beweis* (1985), 272, Laato, *Servant* (1992), 243 und Ruppert, *Heil* (1994), 141. Boling, *Kings* (1999), 175 spricht von „YHWH’s transnational governance.“

³⁰ Es sind ja auch mehrere Nationen von der persischen Expansion betroffen. Vgl. Merendino, *Gottesknechtslied*, 244–245, van Oorschot, *Babel* (1993), 42–46, Kim, *Ambiguity* (2003), 5, Croatto, *Nations* (2005), 143–144 und Koch, *Monotheismus* (2007), 296. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 153 geht einen Schritt weiter: Die Einnahme von Babylon durch Kyros ermöglicht die Heimkehr Israels, und dieser Heimkehr misst Steck globale Auswirkungen bei. Allerdings gibt Kratz, *Kyros* (1991), 46 zurecht zu bedenken, dass sich viele eroberte Staaten, wie das Mederreich, nicht über den persischen Eroberungszug gefreut haben dürften. Obwohl die militärischen Eroberungszüge des persischen

Ausgehend von der Betonung JHWHs als Schöpfer,³¹ ergeben sich auch Konsequenzen bezüglich eines Diskurses über die Theodizee-Problematik, die der Verfasser in seinem Eifer für JHWH gegen die Mardukpropaganda vermutlich nicht mitbedacht hat:³² Wenn JHWH, so der „monotheistische Erweissatz JHWHs“³³ Jes 45,7, Finsternis und Unheil schafft, gilt er auch als Urheber des Bösen.³⁴

Dem Thema Heilsuniversalismus und der Theodizee-Frage widmen sich die GKL viel ausführlicher und mit einer eigenen Akzentsetzung als andere Texte in Deuterocesaja.³⁵ JHWH schafft und erwählt zu einer Aufgabe. Die Funktion der Gottesknechtsgestalt verbindet in Jes 41,8–9 und Jes 42,1–4 Erwählung und Universalismus:³⁶ JHWH hat Israel ergriffen „von den Enden der Erde“ (Jes 41,9), der namenlose Knecht geht hin zu den Nationen, um die Rechtsordnung zu bringen (Jes 42,1.3–4). Aus allen Nationen der Erde ist es das Volk Israel, das JHWH sich erwählt hat, doch den GKL zufolge dient die Erwählung des Gottesknechts dem Heil aller Nationen.³⁷

Das verändert nachhaltig das Verhältnis zwischen Israel und den Nationen.³⁸ Dieser Auftrag darf trotz des Misserfolgs nicht scheitern. JHWH, der den Knecht mit seinem Geist begabt hat (Jes 42,1) und dem Knechtsauftrag Gelingen in Jes 42,4 zusagt, muss die Knechtsaufgabe vor dem endgültigen Aus bewahren. Wenn allerdings ein Träger der Knechtsaufgabe leidet und stirbt, muss dieses Problem gelöst werden, dieses Knechtsleiden braucht eine sinnvolle Erklärung. Somit öffnet sich ein Theodizee-Diskurs. Die Funktion „Gottesknecht“ ist erst zu Ende und vollendet, wenn überall auf der Erde, die göttliche Rechtsordnung gilt (Jes 42,4) und JHWHs Heil überall hinreicht (Jes 49,6).

Heeres zunächst den Verlust der eigenen Souveränität, also Unheil, für die eroberten Nationen bedeuten, könnte daraus Heil entstehen, wenn die Nationen den einzigen JHWH erkennen. Vgl. Köckert, *Erwählung* (1994), 285.

³¹ Schöpfung ist hauptsächlich ein Thema in Deuterocesaja, wenig bis gar nicht in Protojesaja und Jes 56–66. Vgl. Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 36–37. Allerdings erkennen Berges und Beuken diese Beobachtung nicht als ein wichtiges Indiz dafür an, dass Deuterocesaja zunächst einen ganz eigenständigen Redaktionsprozess durchlaufen hat.

³² Vgl. Koch, *Monotheismus* (2007), 306 und Bieberstein, *Verlangen* (2011), 297.

³³ Hartenstein, *Gott* (2013), 206. Ezechiel verwendet diese Formel in seinen Gerichtsankündigungen, z. B. in Ez 6,7.10.13–14. Vgl. Zimmerli, *Erkenntnis* (1969), 41–54. 69–71 und 78–88. Somit zeigt sich, dass Deuterocesaja durchaus viel von anderen prophetischen Schriften wusste und sie mutmaßlich stilistisch bewusst aufgriff, um seine durchaus innovative Heilsbotschaft zu verkünden.

³⁴ Vgl. Albani, *Gott* (2000), 243 und Petry, *Entgrenzung* (2007), 233.

³⁵ Zumindest hinsichtlich Heilsuniversalismus vgl. North, *Servant* (1956), 184.

³⁶ Vgl. Vriezen, *Erwählung* (1953), 71 und Altmann, *Erwählungstheologie* (1964), 5–6.

³⁷ Volz, *Jesaja II* (1932), 168 und Haag, *Botschaft* (1983), 182–183 verweisen auf Am 9,7 sowie Jer 1,5–10 und 29,7, auf Textstellen, die andeuten, dass Propheten nicht nur exklusiv an Israel adressierte Botschaften verkünden. Für Kratz, *Kyros* (1991), 47–48 ist diese Weiterentwicklung in der Frage des Verhältnisses von Israel zur Völkerwelt verbunden mit einer redaktionellen Weiterentwicklung und daher Indiz für die sekundäre Einführung der GKL in einen bestehenden Textkomplex Deuterocesaja. Hermission, *Einheit* (1989), 269 beurteilt die Erwählung Israels als Gottesknecht als notwendiges Element im göttlichen Heilsplan. Vgl. Labahn, *Erwählung* (1999), 403. Die aus der Erwählung resultierende Funktion ist bei den GKL prägnanter herausgestellt als bei den Erwählungsaussagen in Bezug auf Israel. Nur Jes 43,10 und 48,20 erwähnen die Beauftragung Israels zur Zeugenschaft. Vgl. Koch, *Geschichte* (1955), 220. Köckert, *Erwählung* (1994), 277 erwähnt zurecht, dass der Vorgang des Auswählens aus einer Menge bereits die Frage nach den Nationen, also einer dritten Größe neben JHWH, der erwählt, und Israel, das erwählt ist, aufwirft. Für Vriezen, *Erwählung* (1953), 17–18 ist der Erwählungsgedanke im Alten Testament von großer Bedeutung, weil sich daran das Selbstverständnis als Volk JHWHs und Bundesvolk festmacht. Erwählung ist identitätsstiftend. Er macht aber auf Seite 42 auch deutlich, dass Erwählen in Deuterocesaja Beauftragung bedeutet.

³⁸ Vgl. Lauha, *Bund* (1977), 257–258. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 405 betont die enge Verbindung von Universalismus mit der Verantwortung Israels gegenüber den Nationen, denn die Nationen sind definitiv in den GKL kein „Heilshindernis“ mehr für Israel. Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 153.

„The affirmation that YHWH is the only God, that he is the supreme power in all the world, and that this will be recognized by the Gentile nations, is surely a form of universalism, even if the demonstration of the victory and salvation of YHWH is restricted entirely to the rescue of Israel from exile in Babylon.“³⁹

8.1 „Licht von Nationen“ – die heilsuniversalistische Aufgabe des Gottesknechts

Die ersten beiden GKL drängen dazu, sich mit dem Verhältnis von Israel und den Nationen zu beschäftigen.⁴⁰ Gerade das 1. GKL stellt die universalistische Dimension der Knechtsaufgabe heraus und ist so konzipiert, dass dieser neuartige Auftragsinhalt vor Zeugen präsentiert wird. Die universale Ausrichtung der Knechtsfunktion braucht explizit Legitimation.⁴¹ Die Zitatanzordnung im 2. GKL bereitet den Höhepunkt vor: JHWHs Heil soll bis zum Ende der Erde reichen.⁴² Das 4. GKL erwähnt wieder dezidiert die Nationen (Jes 52,15a) und präzisiert die heilsuniversalistische Funktion „Gottesknecht“ nach dem Tod des Knechts.⁴³ Das Amt „Gottesknecht“ ist heilsuniversalistisch konzipiert, seine theologische Grundlegung – der Monotheismus – findet sich allerdings an anderen Stellen in Deuterjesaja, die GKL setzen die Wende zum Monotheismus bereits voraus.

8.1.1 Das monotheistische Programm Deuterjesajas und seine Konsequenz

Deuterjesaja entwickelt in Jes 44,24–45,8 offensiv sein monotheistisches Programm auf einer dezidiert schöpfungstheologischen Basis.⁴⁴ Diese gut zu kontextualisierende Texteinheit ist entscheidend, um anschließend die GKL unter einer heilsuniversalistischen Perspektive zu betrachten. Zuvor ist allerdings Folgendes zu beachten:

Die Einschätzung, ob Deuterjesaja eine rein heilsuniversalistische Botschaft verkündet, oder ob nicht auch Partikularismus und Nationalismus eine Rolle spielen, hängt an den kontroversen Diskussionen um die Identität des Gottesknechts in den Liedern und auch an der Literarkritik sowie der Übersetzung und Deutung der Funktionen des Knechts, die in Jes 42,6; 49,6.8 genannt werden: „Bund(eszeichen) eines Volkes“ und „Licht von Nationen“.⁴⁵ Es führt eindeutig zu weit, die verschiedenen Deutungen und die daraus entwickelten Hypothesen zum Thema Heilsuniversalismus hier zu diskutieren. Die GKL mit der bisher eruierten Kohärenz zwischen den beiden literarischen Knechtsgestalten Israel

³⁹ Gelston, *Universalism* (1992), 385.

⁴⁰ „Bei [Deuterjesaja] ist die Bekehrung der Heiden ein Gedanke prinzipieller Bedeutung. Der Quellpunkt seiner Anschauung von der Erlösung der Völker liegt im göttlichen Auftrag, der dem Knecht Jahwes gegeben ist. Der Knecht ist berufen, die Völker der Welt die Thora Jahwes zu lehren, damit sie wahre Jahwedienner werden. Der Knecht ist von Jahwe zum Licht (Heilsbringer) der Völker gemacht.“ Lindblom, *Eschatologie* (1978), 54. Lindblom hat es wie kein anderer Exeget geschafft, die heilsuniversalistische Dimension der GKL so dicht auf den Punkt zu bringen. Fragwürdig ist allerdings seine Vorstellung, dass die Nationen nur darauf warten, an der wahren Religion zu partizipieren, und dass der Knecht ein vorausbestimmtes Heil der Nationen verkündet (55). Die Frage, warum die Nationen in den göttlichen Heilsplan einbezogen werden, ist etwas tiefgründiger als die einfache Aussage, Gott habe die Nationen für diese Partizipation am Heil schon immer vorherbestimmt.

⁴¹ Vgl. Punkt 6.1.

⁴² Vgl. Punkt 6.2.

⁴³ Vgl. Punkt 5.4.

⁴⁴ Vgl. Albani, *Gott* (2000), 93–94. Dass diese Texteinheit bis auf einige wenige Zusätze wohl auf Deuterjesaja selbst zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich; es ist ein Kernstück der Prophetie Deuterjesajas vgl. Kittel, *Cyrus* (1898), 157.

⁴⁵ Vgl. auch Kim, *Ambiguity* (2003), 40.

und Prophet weisen darauf hin, dass möglicherweise der Heilsuniversalismus, den der Prophet vertreten hat, besonders auf Widerstand stößt. Israel ist nicht bereit, die heilsbezeugende Knechtsaufgabe zugunsten der Nationen zu übernehmen. Erst nach dem Tod des Knechts hat Israel eine Erklärung für das Leiden des Propheten und eine sinnstiftende Erklärung des eigenen Leidenschicksals und wird bereit, die Knechtsfunktion, „Licht von Nationen“ zu sein, zu übernehmen. Israel gewinnt möglicherweise ein neues Selbstverständnis.

Die redaktionellen Fortschreibungen des 1., 2. und 3. GKLs lassen allerdings erahnen, dass sich mit zunehmender Erfahrung von Heilsverzögerung die Vorstellung universaler Heilsverheißung wieder einengt. Die Restitution Israels mit dem Blick auf die Heimkehr nach Zion rückt in den Vordergrund.⁴⁶

Andere Textpassagen, die sich in Deuterocesaja dem Verhältnis Israel-Nationen und dem Thema Heilsuniversalismus widmen, werden in der vorliegenden Arbeit nicht ausführlich behandelt. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Einschätzung, inwiefern Jes 40–55 als heilsuniversalistische Prophetenbotschaft verstanden worden ist, bietet Kim auf den ersten Seiten seiner Studie.⁴⁷ Niemand verzichtet bei dieser Fragestellung auf die Texteinheiten 1. und 2. GKL samt redaktioneller Fortschreibung. Ein durchdachtes Konzept findet sich bei Deuterocesaja nicht. Es wirkt wie ein Automatismus: Die Auseinandersetzung mit der Marduk-Theologie führt zu einer Betonung JHWHs als Schöpfer und zum Monotheismus, aus dem Heilsuniversalismus folgt. Aber es gibt auch kontroverse Aussagen.⁴⁸ So stehen sich Jes 51,4–6 und Jes 49,22–29 wie auch Jes 45,22–23 und Jes 49,23 widersprüchlich gegenüber: Die Nationen werden in das Heilwirken JHWHs bedingungslos aufgenommen. Sie müssen lediglich erkennen, dass JHWH der einzige Gott ist. Sie stehen mit Israel auf einer Stufe. Dann ist wieder davon die Rede, dass die Nationen sich niederwerfen müssen nicht nur vor JHWH, sondern auch vor Israel, das sie zu Zion bringen (Jes 49,22–23). In Jes 45,23 ist auch vom Niederknien der Nationen die Rede, während JHWH noch einen Vers vorher von der Rettung aller „Enden der Erde“ spricht, wenn sie sich ihm zuwenden.⁴⁹ In die Offenbarung der Macht JHWHs hingegen

⁴⁶ Vgl. Köckert, *Erwählung* (1994), 288. Dass die GKL eine heilsuniversalistische Weite vertreten, sehen auch Lamarche / Rétif, *Heil* (1960), 60 so. In Jes 45,14 sehen sie auch eine gewisse Herabstufung der Nationen, die sich niederwerfen müssen, deren Heil also an Bedingungen geknüpft ist, wovon in den GKL keine Rede ist.

⁴⁷ Vgl. Kim, *Ambiguity* (2003), 6–39.

⁴⁸ Vgl. Gelston, *Universalism* (1992), 378–379. Er führt einige Inkonsistenzen an, die nicht nur redaktionellen Ursprungs sein müssen, doch in Bezug auf Heilsuniversalismus zeichnet sich zumindest bei den GKL eine redaktionskritische Erklärung ab.

⁴⁹ Vgl. Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 139. Zu Jes 45,20–25 vgl. van Oorschot, *Babel* (1993), 38–46. Es ist ein Text, der keinen eindeutigen, positiven Heilsuniversalismus bezeugt. Der historische Hintergrund kann das möglicherweise am besten erklären: Die Feldzüge von Kyros haben andere Nationen in die Vasallität gebracht. Hermisson, *Einheit* (1989), 294 ist der Ansicht, dass Jes 45,16–17.24–25 derselben Redaktionsschicht angehört, die die Götzenpolemik eingefügt hat und dabei den Heilsuniversalismus einschränken will. Monotheismus bedeutet, alle dürften von JHWH Heil erwarten. Aber die Erkenntnis JHWHs erscheint als eine Forderung, die die Frage hervorruft, ob die Teilhabe am Heil nun von einer Bedingung abhängt oder nicht. Wenn das Ziel allen Tuns JHWHs ist, dass ihn alle Nationen erkennen und seinen Willen tun, ist das eine eschatologische Perspektive: Wenn alle JHWH erkennen und seinem Willen entsprechend handeln, müsste Heil sich verwirklichen. Vgl. auch Leene, *History* (1997), 224–226. Kaiser, *Gott* (2003), 156 vermutet hinter Jes 45,20–23 eine Art Gerichtsszene: Nach dem Gericht gibt es einige, die der Strafe Gottes entkommen konnten und sich nun aufgrund des Machterweises JHWHs durch das Gericht und durch die Rettung Israels zu JHWH hinwenden und somit Heil erlangen können. Scharbert, *Heilsmittler* (1964), 188 sieht in Jes 49,22–23 und 51,23 womöglich Bearbeitungen, die zum letzten Teil des Jesajabuchs Jes 56–66 passen, in denen die Nationen teils wieder als Feinde Israels gelten.

sind dezidiert alle einbezogen: „alles Fleisch“ in Jes 40,5 und 52,10.⁵⁰ Doch die Nationen müssen diesem JHWH vertrauen, ebenso wie Israel auch wieder Vertrauen in JHWH schöpfen muss.⁵¹ Aus dieser Ambivalenz und aus der in der Frage nach den Knechtsge-
 stalten des Buchs Deuterocesaja eruierten Schwierigkeit für Israel, die Knechtsaufgabe zu übernehmen, erwächst ein Nebeneinander von universalistischen wie partikularistischen Tendenzen.⁵² Eine Schwierigkeit bestand wohl auch darin, dass in einem konsequenten Monotheismus die Sonderstellung Israels zur Disposition stand.⁵³ Hinter dieser Problematik steht die Frage nach der Identität Israels, da Israel seine Identität immer von einer besonderen, exklusiven Beziehung zwischen sich und JHWH aus definiert.⁵⁴ Doch in den GKL findet sich das Zeugnis einer Reflexion von Prophetenschülern über die Sendung des Gottesknechts mitten in der Fremde. Da der Gottesknecht im Produkt Jes 40–55 nicht nur der Prophet, sondern auch Israel ist, folgt daraus: Israel erhält als Knecht ohne die schützende Grenze des Nationalstaats und ohne das einende Element des Königtums eine neuen Identitätsbestimmung. In Jes 43,10 und 44,8 wird Israels Identität funktional definiert: Israel soll den Nationen JHWHs Heilswillen bezeugen.⁵⁵ Wenn Israel nun seinen Gott, der der einzige ist, bezeugt, geht das eben nur noch im Kontext der anderen Nationen.⁵⁶ Diese Verschränkungen werden besonders deutlich in der Textstelle Jes 44,24–45,8.

Die Texteinheit Jes 44,24–45,8 ist in Interdependenz zum Kyros-Zylinder entstanden.⁵⁷ Damit ergeben sich auch wichtige Datierungshinweise: Die erhoffte gewaltsame

⁵⁰ „Der Einheit der Gottheit entspricht (...) notwendig eine Einheit der Menschheit“. Koch, *Monotheismus* (2007), 310–311. Vgl. auch Gelston, *Universalism* (1992), 382. Dem Einwand, dass Deuterocesaja aufgrund des Prologs, der eindeutig an Jerusalem adressiert ist, keine heilsuniversalistische Position beziehen würde, widerspricht Jes 40,5 mit כְּלִבְשׁוֹר:

⁵¹ Vgl. auch Ruppert, *Heil* (1994), 138–139 und 144.

⁵² Vgl. Lindblom, *Servant Songs* (1951), 67.

⁵³ Allerdings gilt dem erwählten Volk die Liebe JHWHs, was Jes 43,3–4 beschreibt. Vgl. Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 144–145. Hartenstein, *Gott* (2013), 215 geht allerdings davon aus, dass der Monotheismus von Deuterocesaja stärker identitätsbildend und damit eher abgrenzend ist, da er zuerst die babylonischen Gottheiten in Konkurrenz zu JHWH stellt, um JHWH herauszustellen. Das trifft auf die GKL aber nicht zu, zumindest nicht auf die Grundschrift. Hartenstein gibt später (216) zu, dass Vielfalt und Offenheit zum Korpus Deuterocesaja gehören und inkludierende wie abgrenzende Aussagen nebeneinander stehen bleiben können, eine widerspruchsfreie Vereinheitlichung zum Wohl des Gesamtkunstwerks „literarische Kathedrale“ ist nicht notwendig.

⁵⁴ Vgl. Hermisson, *Götter* (2000), 111.

⁵⁵ Vgl. Lauha, *Bund* (1977), 257–258 und Laato, *Servant* (1992), 120, der allerdings den Universalismus in der Königsideologie verwurzelt sieht.

⁵⁶ Vgl. teils Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 33. Allerdings ist zu unterscheiden: Deuterocesaja entwirft in erster Linie ein theologisches Programm und kein soziologisches. Der theologische Entwurf hat Auswirkungen auf das Selbstverständnis Israels und das Verhältnis Israels zu den anderen Nationen.

⁵⁷ Die Parallelen erwähnt zum ersten Mal Kittel, *Cyrus* (1898), 150–152 und 158. Er urteilt zunächst, dass Deuterocesaja bei der Abfassung von Jes 45,1–7/8 in Kenntnis der Inschrift des Kyros-Zylinders gewesen sein muss. Gegen Ende seines Artikel (160–162) hingegen meint er, dass die Termini durchaus geläufig in der babylonischen Hofsprache gewesen seien und daher von Deuterocesaja, der wohl in Babylon lebte, schon vorher übernommen worden sein könnten. Zum Zylinder selbst und seine Geschichte vgl. die Kurzzusammenfassung von Leuenberger, *Kyros-Orakel* (2009), 245–248. Er beschreibt die Interdependenz traditionsgeschichtlich, nicht literarkritisch. Kyros selbst taucht ab Jes 48 nicht mehr im Buch Deuterocesaja auf, zu perserfreundlich ist Jes 40–55 nicht. Es dringt auch Kritik an Kyros durch, der nicht verstanden hat, dass JHWH ihn eigentlich berufen hat. Der Deuterocesaja-Text muss eine bewusste Antwort auf die Marduk-Propaganda sein. Selbst wenn außerhalb von Babylon andere Zylinder gefunden worden sind, die den persischen Sieg anderen Lokalgöttern zugeschrieben haben, bedeutet das nicht, dass die Initiative des Inschrift-Textes von den persischen Regenten zur Festigung ihrer Herrschaft ausging. Vgl. Petry, *Entgrenzung* (2007), 203. Deuterocesaja und seine Schüler werden nicht gegen Kyros kämpfen, an den sie so viele Erwartungen hatten, aber mit dem monotheistischen Programm können sie direkt auf die Marduk-Propaganda reagieren. Sie

Eroberung Babylons ist 539 v. Chr. nicht so eingetroffen wie erhofft. Der Kyros-Zylinder muss dem Autor dieser Texteinheit aber vorgelegen haben, d. h. dieser Text dürfte nach 538 v. Chr. entstanden sein.

Diese Frage wird durchaus kontrovers diskutiert. Torrey möchte die Passagen über Kyros ganz als Zusätze bewerten und ignoriert dabei bewusst wichtige Datierungshinweise.⁵⁸ Petry hingegen hält Jes 45,1–7 für eine Falschvoraussage, die der babylonische Exilsprophet vor 539 verfasst habe.⁵⁹ Kratz und Achenbach datieren Jes 44,24–45,7 in die Zeit von Darius. Diese Texteinheit solle die persischen Könige als Nachfolger der davidischen Dynastie legitimieren. Mutmaßlich kommt diese Theorie aus einer Überbewertung des Titels „Messias“, mit dem Kyros in Jes 45,1 gewürdigt wird. Deuterocesaja wäre demnach eine Schrift, die Jerusalem als neues religiöses Zentrum im persischen Reich etablieren möchte und sich daher ganz unter die Herrschaft der Perserkönige stellt, das sei von JHWH so gewollt. Doch Jerusalem blieb eine persische Provinz, und kein persischer Regent ließ eine Heilszeit für Israel und die ganze Welt anbrechen.⁶⁰ Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Text erst Jahrzehnte nach Kyros entstanden sein soll.⁶¹ Nur die zweite Vershälfte von Jes 44,28 ist als Zusatz aus chronistischer Zeit einzuordnen, der auf das Kyros-Edikt hinweist (z. B. Esr 1,2–3).⁶² Doch der Aufbau des Tempels ist nicht Ziel des Kyros-Textes Jes 44,24–45,8. Die Texteinheit hat nur ein Ziel: Alle davon zu überzeugen, dass JHWH, der Gott Israels, Kyros gerufen hat, sonst niemand, denn es gibt keinen außer ihm.

Die Zylinder-Inschrift bezeugt, wie die Marduk-Priesterschaft den Triumph des persischen Regenten über Babylon Marduk zuschreibt. Sie legen Kyros ein Bekenntnis zu Marduk in den Mund.⁶³ Das ist eine Enttäuschung für den Propheten, der so große Hoffnungen auf das Kommen von Kyros gesetzt hatte.⁶⁴ Dass die Marduk-Priesterschaft Kyros willkommen hieß, liegt an König Nabonid. Dieser hat durch seine Abwesenheit in der Hauptstadt Babylon das Neujahrsfest dort mehrmals ausfallen lassen und fördert stattdessen in Haran den Sîn-Kult.⁶⁵ Damit hat er Marduk beleidigt. Der persische Feldzug

wollen keinen neuen Herrscher unterstützen, sondern die Alleinherrschaft des einzigen Gottes JHWH. Vgl. auch Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 375–379.

⁵⁸ Vgl. Torrey, *Second Isaiah* (1928), 11–22. So auch Fried, *Cyrus* (2002), 373–375.

⁵⁹ Vgl. Petry, *Entgrenzung* (2007), 192.

⁶⁰ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 72–91 und Achenbach, *Kyros-Orakel* (2005), 155–166. Davies, *God* (1995), 218–221 verweist mit Jer 25,9 und 27,6 auf Vorstellungen, dass vom Neubabylonischen Reich eine Erneuerung der davidischen Dynastie ausgehen könnte. Unverständlich ist auch Blenkinsopp, *Second Isaiah* (1988), 89 in seinem Urteil, dass Jes 40–48 keine heilsuniversalistische Aufgabe Israels thematisiere. Er begründet es mit dem 1. GKL, das im Vergleich mit der Designation Davids und anderer Herrscher (Jes 11,1–9; Jer 33,15), eindeutig Kyros oder einen anderen Erwählten als König einführe, dessen Aufgabe nicht die missionarische Aufgabe Israels zugunsten der Nationen meine; welche dann, lässt er unerwähnt. Angesichts einer Monarchie-Skepsis in exilischer und nachexilischer Zeit und da die Knechtsaufgabe eher eine prophetische anstatt königliche Aufgabe ist, ist eine persische Intention hinter der Texteinheit Jes 44,24–45,8 nicht nachvollziehbar.

⁶¹ Koch, *Monotheismus* (2007) 317 bemerkt allerdings, dass es aus der Zeit von Darius I. eine Grabinschrift gab, die Ähnlichkeiten mit deuterocesajanischen Texten haben soll. Die Schrift Deuterocesajas könnte aber auch persische Schriften beeinflussen haben.

⁶² Vgl. Kittel, *Cyrus* (1898), 154, Achenbach, *Kyros-Orakel* (2005), 163 und Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 152–153. Zum Kyros-Edikt vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 186 und Werlitz, *Redaktion* (1999), 180–187: Die Kyros zugeschriebene Tat geht historisch erst auf Darius I. zurück.

⁶³ „[E]r [Marduk] suchte einen gerechten Herrscher nach seinem Herzen, er faßte ihn mit seiner Hand: Kyros, den König von Anshan, berief er, zur Herrschaft über das gesamte All sprach er seinen Namen aus. (...) Er befahl ihm, nach seiner Stadt Babel zu gehen, und er ließ ihn den Weg nach Babel einschlagen. Gleich seinem Freunde und Genossen ging er an seiner Seite. (...) Ohne Kampf und Schlacht ließ er ihn in seine Stadt Babel einziehen“. Kyros preist sich selbst in dem Text als „ewiger Same des Königtums, dessen Regierung Bel und Nebo liebgewannen und dessen Königsherrschaft sie zur Erfreueung ihres Herzens wünschten. (...) Die Stadt Babel und alle ihre Kultstätten hütete ich in Wohlgerhen. Die Einwohner von Babel, [welche] wider den Willen [der Götter] ein ihnen nicht zиеmendes Joch[...], ließ ich in ihrer Erschöpfung zur Ruhe kommen, ihre Fron ließ ich lösen.“ Borger, *TUAT I* (1985), 408–410.

⁶⁴ Vgl. Hempel, *Wurzeln* (1954), 262. Das setzt vor aus, dass vor dem Kyros-Zylinder bereits Texte entstanden sind, die wie Jes 41,1–4,25 Hoffnungen auf Kyros' Kommen setzen.

⁶⁵ König Nabonid hat mit der Förderung der Verehrung des Mondgottes Sîn durchaus auch eine monotheistische Richtung eingeschlagen. Vgl. Albani, *Gott* (2000), 117–118.

bedeutet Nabonids Regierungsende als Strafe, doch Marduk bewahrt seine Stadt.⁶⁶ Dieser Text des Zylinders ist das Ergebnis von Marduk-Propaganda durch die Marduk-Priesterschaft. Deren Ziel war es vor allem, sich trotz des Regierungswechsels einen sozial privilegierten und führenden Status zu erhalten. Die Marduk-Priesterschaft zeigt sich willig, mit den persischen Eroberern zu kollaborieren, was Kyros mutmaßlich aber auch geschickt zu lenken wursste.⁶⁷

Der Autor von Jes 44,24–45,8 hingegen schreibt den Erfolg des Perserkönigs JHWH zu.⁶⁸ Die Texteinheit Jes 44,24–45,8 ist keine propersische Propaganda, sondern eine JHWH-Propaganda.⁶⁹ Damit wendet sich der Autor definitiv gegen die mächtige Marduk-Priesterschaft, möglicherweise auch gegen Kyros und entwickelt sogar die eigene Schriftradition weiter. Dass außerbiblisches Material verwendet wird, ist weder neu noch innovativ. Ein Novum ist Deuterocesajas Weiterentwicklung zum monotheistischen Gottesbild, die sogar so weit geht, dass JHWH eben auch אֲשֶׁר „Finsternis“ und אֵי „Unheil“ schafft (ברא) (Jes 45,7), weil es sonst niemanden geben kann, der dafür verantwortlich sein könnte.⁷⁰ Ohne JHWH ist Kyros nichts, das ist die Botschaft von Jes 44,24–45,8.⁷¹

Die Texteinheit läutet eine neue Art ein, von JHWH zu reden. Sein Exklusivitätsanspruch rückt in den Vordergrund. Die Auseinandersetzung mit dem Kyros-Zylinder und die Diskrepanz zwischen dessen Inhalt und der prophetischen Heilserwartung, die Deuterocesaja auf Kyros gesetzt hat, motiviert den Propheten zu dieser Art Werbetext für JHWH. Der Prophet will seine Adressaten von JHWH und dessen Plan überzeugen.⁷² JHWH ist derjenige, der Kyros erwählt und beauftragt hat (Jes 45,5), auch wenn Kyros ihn – offensichtlich durch die Inschrift des Kyros-Zylinders bezeugt – nicht erkannt hat. Doch in Jes 45,6 ist das Ziel der Beauftragung von Kyros zur Eroberung Babylons genannt: „damit sie erkennen, vom Aufgang der Sonne und von ihrem Untergang her, dass es keinen gibt außer mir.“ Wer ist mit „sie“ gemeint? Nur Israel, JHWHs Diener und sein Erwählter (Jes 45,4)? Oder sind alle Nationen oder nur die Babylonier, vielleicht auch nur die Marduk-Priesterschaft gemeint? Es gibt nur einen einzigen Gott, das ist das Credo von Deuterocesaja, und somit sollen ausnahmslos alle erkennen, dass nur JHWH wirkt, selbst wer den Kyros-Erfolg anderen Gottheiten zuschreiben will.⁷³

Im Kyros-Zylinder wird Marduk die Herrschaft über alle Länder zugeschrieben. Das ist für die Interpretation des Textes Jes 44,24–45,8 in Bezug auf die Weltherrschaft JHWHs

⁶⁶ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 395–397 und Albani, *Gott* (2000), 94–102.

⁶⁷ Vgl. Fried, *Cyrus* (2002), 387–388.

⁶⁸ Vgl. Buber, *Glaube* (1950), 302.

⁶⁹ Anders sieht es Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 155–159, der seinem Schüler Kratz entsprechend eine Kyros-Ergänzungsschicht vermutet, die aus den ersten beiden GKL eine propersische Botschaft konstruiert und den persischen König in die Rolle „Gottesknecht“ setzt. Selbst außerbiblische Königsorakel bzw. Heilsorakel zur Legitimierung einer Königsherrschaft durch eine Gottheit, die Achenbach, *Kyros-Orakel* (2005), 168–170 anführt, beeinträchtigen die oben genannte Position nicht, da Jes 45,5–7 eindeutig JHWH als alleinige Gottheit in den Vordergrund stellt. Während Kyros wissen soll, dass er nur um Israels willen gerufen worden ist (Jes 49,4), soll dann aber jeder erkennen, dass es außer JHWH keine andere Gottheit gibt. Achenbachs Einschränkung von Jes 45,6, nur die „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang lebende[] Judenheit“ (172) soll zur Kenntnis JHWHs gelangen, ist nicht nachvollziehbar.

⁷⁰ Vgl. Leuenberger, *Kyros-Orakel* (2009), 249–250. Es sind „Schöpfungsaussagen, die (...) keinen Raum lassen für die Existenz anderer Gottheiten“. Rechenmacher, *Unvergleichlichkeit* (2010), 248.

⁷¹ Vgl. Albani, *Gott* (2000), 101 und Leuenberger, *Kyros-Orakel* (2009), 244. Das ist der Grund für diesen Text. Der Beweggrund des Autors ist nicht die Würdigung der persischen Dynastie, so Achenbach, *Kyros-Orakel* (2005), 155–157, sondern die Auseinandersetzung mit der Marduk-Priesterschaft. Es geht um ein theologisches, nicht ethnisch-soziales Thema.

⁷² Vgl. Lynch, *Monotheism* (2014), 48. Berges, *Jesaja* (1998) 326 beurteilt einige Texte auch als JHWHs Kampf um die Beziehung zu Israel.

⁷³ Vgl. Lods, *Prophets* (1937), 238.

zu beachten. Hier liegen zwei theologische Zeugnisse vor, die eine Gottheit als einzig und weltweit wirksam bezeugen.⁷⁴ Deuterocesaja kämpft in Jes 44,24–45,8 um seine eigene Botschaft, dass JHWH mit Kyros eine neue Heilszeit anbrechen lässt. Er muss auf den Text des Kyros-Zylinders reagieren und daher den Monotheismus vehement betonen.⁷⁵ Selbst wenn Kyros JHWH nicht erkennt und auch Babylon nicht so vernichtend schlägt, wie erwartet, bleibt die Heilshoffnung bestehen.⁷⁶ Kratz zufolge ist diese Enttäuschungserfahrung als eine Art Heilsverzögerung zu werten, die dazu führt, dass die deuterocesajische Heilsbotschaft nachjustiert wird: Man erwartet keine Regentschaft eines anderen Königs, sondern JHWH wird selbst als König herrschen (Jes 52,7).⁷⁷ Der einzige Gott braucht keinen königlichen Repräsentanten. JHWH kommt nach Zion und erwartet dort sein heimkehrendes Volk. Möglicherweise – und das würde das Finale der GKL im 4. Lied bestätigen – ist es wirklich so, dass sich die Frage konkreter Heilserfahrung auch inhaltlich weiterentwickelt: Nicht nur die politische Befreiung und Restitution Israels wird als Heil definiert. Wenn JHWH selbst herrscht, bedeutet universales Heil vor allem Befreiung von Schuld – und als dieses Heilsinstrument wird der Gottesknecht im 4. GKL gedeutet.⁷⁸ Das ist der entscheidende Unterschied zwischen Befreiung (Kyros) und Erlösung (Gottesknecht).

In der besagten Texteinheit Jes 44,24–45,8 ist יָדָא „erkennen“ der zentrale Begriff.⁷⁹ Kyros hat JHWH nicht erkannt. Doch Deuterocesaja präsentiert Kyros als Instrument JHWHs: Das bedeutet, das eigentlich JHWH handelt. An diesem Tun JHWHs sollen die anderen Nationen die Einzigkeit JHWHs erkennen.⁸⁰ Auch wenn Babylon nicht zerstört wird, vor allem auch der Marduk-Tempel unberührt stehen bleibt,⁸¹ ermöglicht der Herrscherwechsel zumindest die Aufhebung des Exils. Deuterocesaja verbindet hier zwei Aspekte seiner Botschaft: Israel soll an Kyros erkennen, dass JHWH heilsam für sein Volk handelt, und Israel soll Vertrauen in den Heilswillen JHWHs gewinnen und davon dann den anderen Nationen Zeugnis geben. Durch Israel sollen die Nationen JHWHs

⁷⁴ Vgl. Leuenberger, *Kyros-Orakel* (2009), 251–253. Dass JHWH Kyros um Israels willen beauftragt, wird von Leuenberger als partikularistischer Zug gewertet, doch dieser Auftrag bereitet die Beauftragung Israels, diese Heilstat anzuerkennen und vor allen Nationen zu bezeugen, vor und ist damit per se nicht partikularistisch.

⁷⁵ Vgl. Lauha, *Bund* (1977), 257. Hierzu passt, dass in Deuterocesaja keine Notiz zu finden ist, wie Kyros tatsächlich Babylon erobert hat. Deuterocesaja schweigt darüber und reagiert erst im Nachhinein auf die Marduk-Propaganda. Vgl. Preuss, *Deuterocesaja* (1976), 78.

⁷⁶ Für Sekine, *Theodizee* (1982), 79 ist der Tag der Eroberung Babylons durch Kyros ein Wendepunkt im Denken Deuterocesajas. Vgl. Werlitz, *Redaktion* (1999), 161–162 und 172.

⁷⁷ JHWH als König kommt noch vor in Jes 41,21; 43,15; 44,6. In Deuterocesaja hat diese Bezeichnung eine politische Dimension: Nicht mehr ein menschlicher König soll herrschen, sondern JHWH allein; die JHWH-Herrschaft avanciert zur Heilszeit, wie es in Jes 6 schon angekündigt worden ist. Ebenso ist JHWH nicht mehr König über andere Gottheiten, sondern der König Israels / Jakobs – menschliche Könige brauchen nur noch die Nationen, die den wahren und einzigen König JHWH noch nicht erkannt haben. Vgl. Petry, *Entgrenzung* (2007), 112–125.

⁷⁸ Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 170–171 und schon Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 405. Ob sich damit allerdings schon zeigt, dass die deuteronomistische Theologie wieder erstarkt und das Ausbleiben des Heils trotz politischer Veränderung an der Schuld Israels liegt, wie Labahn, *Delay* (1999), 79–82 meint, kann nicht ganz bestätigt werden. Doch selbst das 4. GKL greift deuteronomistisches Denken auf, entwickelt dieses Schema aber weiter. Labahn, *Wort* (1999), 30–32 und 42–43 ist zuzustimmen, dass ab Jes 56 deuteronomistische Einflüsse wieder stärker durchbrechen.

⁷⁹ Vgl. teils Gelston, *Universalism* (1992), 385.

⁸⁰ Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 140 unterscheiden zwischen der universalen Erkenntnis JHWHs und einer allgemeinen Konversion zu JHWH und dem JHWH-Kult. Wenn JHWH immer deutlicher herausgestellt, den anderen Gottheiten immer weiter überlegener geschildert wird, führt das zur Nicht-Existenz der anderen Gottheiten. Das bedeutet, dass gar nicht mehr die Möglichkeit besteht, sich bewusst von anderen Gottheiten abzuwenden und zu JHWH hinzuwenden.

⁸¹ Vgl. Lods, *Prophets* (1937), 184.

Heilswillen und Macht erkennen und JHWH anerkennen, damit auch sie Heilzugang erhalten.⁸² Grundlage und auch Verstärkung der Einzigkeit JHWHs ist seine Schöpfungsgewalt, die auch הַשְׁתָּוֶה „Finsternis“ und רָע „Unheil“ einschließt, die einzigen Werke, die mit dem Verb בָּרָא „schaffen“ verbunden werden, ein Verb, das im Alten Testament nur JHWH als Subjekt hat, weil nur er schafft (Jes 45,7).⁸³ Die Verbindung von Schöpfermacht, Monotheismus und Erwählung ist in dieser Texteinheit sehr eng: Es gibt nur einen Gott,⁸⁴ der alles erschaffen hat, und nur er allein kann Kyros berufen haben. Die Folge davon ist: Alle sollen im Tun des Perserkönigs JHWH als den einzigen Gott und Schöpfer von allem erkennen

Erkennen wirkt allerdings somit wie ein Imperativ, das widerspräche einem bedingungslosen Heiluniversalismus. Heiluniversalismus ist in Deuterocesaja die unweigerliche Folge aus dem radikalen Monotheismus.⁸⁵ Doch der eine Gott ist schon immer der Gott Israels. „Die Rettung der Welt gibt es nicht ohne die Rettung Israels.“⁸⁶ Das bedeutet, dass die Nationen in Israels Heil eingeschlossen werden. Nach dem monotheistischen Bekenntnis Deuterocesajas gilt zweifelsohne: Wenn es nur einen Gott gibt, der der deuterocesajanischen Botschaft zufolge Heil will, dann muss das er auch für alle anderen garantieren und öffnen. Andernfalls würde Deuterocesaja ein wählerisches und ungerechtes Gottesbild vertreten, und das desavouiert das monotheistische Programm:⁸⁷ Die eine Alternative lautet, alle anderen Nationen werden in Israels Heilsgemeinschaft miteingeschlossen. Aber es gibt auch die andere Alternative: Wenn JHWH wirklich der mächtigste und allein vertrauenswürdige Retter und Erlöser ist, ist er das nicht mehr allein für Israel.⁸⁸ Israel hat keinen Exklusivanspruch mehr auf Erhörung und alleiniges Heil. Wenn nur noch eine einzige Gottheit existiert, kann sich niemand mehr für eine andere Gottheit entscheiden.⁸⁹ Der Bezugspunkt des Erkennens liegt nicht darin, sich zwischen dem richtigen oder falschen Gott oder für oder gegen Israel zu entscheiden. Es geht um das Erkennen von JHWHs Wirken. Doch dafür nötig ist ein konkretes Zeichen von Heilserfahrung. Heil muss sichtbar und erkennbar gemacht werden. In dieser Rolle, Heil für „Außenstehende“ wahrnehmbar zu machen, steht Israels Aufgabe als Knecht und Zeuge, z. B. in Jes 43,10 und 48,20.⁹⁰ Nötig sind Funktionsträger, die durch sich / an sich Gott wirken

⁸² Vgl. teils Kratz, Kyros (1991), 176–178. Der Aussage von Kratz, dass Kyros eigentlich in die Rolle des Statthalters für JHWH positioniert werden sollte, kann hier nicht zugestimmt werden.

⁸³ Vgl. Albani, Gott (2000), 239 und 242. „Das Verb steht für souveränes göttliches Schöpfungshandeln“. Rechenmacher, Unvergleichlichkeit (2010), 243. Achenbach, Kyros-Orakel (2002), 174 meint, dass Unheil nur die Widersacher betrifft, doch das ist an keiner Stelle in dieser Texteinheit erwähnt.

⁸⁴ Typisch hierbei ist die Selbstvorstellung JHWHs meist mit der יְהוָה יְחִיד -Formel, bzw. auch Erweisformel bzgl. der Macht und Einzigkeit JHWHs. Vgl. auch zu neuassyrischen Parallelen Weippert, Jahwe (2001) 42–49.

⁸⁵ Vgl. Lods, Prophets (1937), 242–243, aber unter folgendem Aspekt: Die Religion Israels muss dann die Religion aller sein. Vgl. ferner Kim, Ambiguity (2003), 12 und 19. Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 69 zieht aus den Texteinheiten Jes 49,20–25 und Jes 51,4–6 ähnliche Schlüsse. Kaminsky / Stewart, God (2006), 162–163 bestreiten genau diese Konsequenz: Die Erhöhung JHWHs über alle Gottheiten beinhaltet nicht, dass alle Nationen – die Fremden – in die Heilsgemeinschaft Israels aufgenommen werden. Sie beachten dabei nicht, dass die Heilsgemeinschaft Israel an sich auch erst neu nach dem Exil und der Möglichkeit der Rückkehr konzipiert werden muss.

⁸⁶ Hermisson, Götter (2000), 117.

⁸⁷ Vgl. Hanson, Isaiah (1995), 10.

⁸⁸ Vgl. teils Klein, Beweis (1985), 271.

⁸⁹ Es gibt in Deuterocesaja allerdings noch Passagen, in denen die anderen Gottheiten bzw. Götzen noch vorkommen, die aber vor allem als Vergleichsobjekte dienen, um JHWHs Macht herauszustellen. Vgl. Franke, Israel (1999), 273.

⁹⁰ Vgl. bereits Mowinkel, Knecht (1921), 30 und Sellin, Lösung (1937), 190. Die bleibende, in Deuterocesaja nicht beantwortete Frage lautet, ob diese Zeugenaufgabe passiv zu verstehen sei, oder ob eine aktive Verkündigungstätigkeit gemeint sei. Vgl. Franke, Israel (1999), 279. Israels Rolle im

lassen und die Nationen überzeugen, dass JHWH der einzige Gott ist, und er ein Heil schaffender Gott ist. Dieser Konnex ist in Deuterocesaja ein großes Thema: JHWH ist der souveräne Schöpfer, aber eben auch der Erlöser und Retter. Der Schöpferglaube hat dabei einen entscheidenden Vorteil: Er ermöglicht den Glauben an Neuschöpfung. Diese kann eine neue Basis der Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk legen, da neue Heilserfahrungen und eine neue Gottesherrschaft / Heilszeit geschaffen werden.⁹¹ Neu steht im deuterocesajanischen Kontext für Heilvolles.⁹² Israels Exilsleiden, die Lethargie und das Misstrauen gegenüber der Heilsbotschaft sind weder Motivation noch Vorbild, JHWH und sein Heil zu erkennen.⁹³ Somit muss der Prophet zunächst Israel ermutigen, aber eben auch zugleich beauftragen: In Jes 44,8 ist die Zeugenfunktion mit der Erkenntnis der Einzigkeit JHWHs verbunden. JHWH befreit sein Volk, und das soll Signalwirkung haben: Israel muss mit einem erneuerten Vertrauen zu JHWH selbst zum Instrument werden, an dessen Rettung andere Nationen JHWH als den einzigen Gott erkennen.⁹⁴

Bisweilen zeigt sich im Buch Deuterocesaja noch der Übergang zwischen Monolatrie und Monotheismus,⁹⁵ so z. B. in Jes 41,21–29, aber die erwähnten Gottheiten der Nationen sind nichtig und machtlos im Gegensatz zum einzig wirkmächtigen Gott JHWH (vgl. auch die Götzenpolemik).⁹⁶ Es bietet sich daher an, die Unterscheidung von Albani anzunehmen,⁹⁷ der in Deuterocesaja ein Nebeneinander von Aussagen zur Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit JHWHs sowie zur Einzigkeit JHWHs beobachtet.⁹⁸ Wenn JHWH als der einzig wirkmächtige und rettende Gott gepriesen werden soll, ist das nicht eindeutig Monotheismus, sondern zunächst wird damit den anderen Gottheiten ihr Anspruch auf Göttlichkeit bzw. göttliche Macht abgesprochen.⁹⁹ Doch oft sind Aussagen zur Unvergleichlichkeit JHWHs mit denen zu seiner Einzigkeit verbunden:¹⁰⁰ z. B. Jes 44,6–8 und 46,9. Allerdings überwiegen die Einzigkeitsaussagen (Jes 43,10–11; 44,6,8; 45,5–7.14.18.21–22). Dieses Nebeneinander ist allerdings verständlich, wenn beachtet wird, dass Deuterocesaja es wagt, ausgerechnet in einer Phase der Krise Israels und abseits des eigentlichen Ortes JHWHs, des Tempels in Jerusalem, den Gott Israels als einzigen Gott zu etablieren. Das ist ein zunächst schwer fassbares Novum. Die Bemerkungen, dass JHWH sich durchaus wie in Jes 41,21–29 mit anderen Gottheiten in einen Vergleich

Heilsplan ist durchaus aktiv zu verstehen ist, zumindest in Bezug auf die Rolle „Gottesknecht“. Vgl. Punkt 7.3.

⁹¹ Hermisson, *Schöpfung* (1998), 125–129 sieht in Deuterocesaja das erste Zeugnis dafür, dass Schöpfung das alleinige Heilswerk ist.

⁹² Vgl. Altmann, *Erwählungstheologie* (1964), 25–26 und Harner, *Creation* (1967), 298–306. Allerdings ist Harner auch darin zuzustimmen, dass die Erinnerungen an vergangene Heilstaten, z. B. Erzelternerwählung und Exodus, eher überzeugen als die Betonung der Schöpferkraft. Der Schöpferglaube kann nur überzeugen, wenn deutlich wird, dass es ein heilwollender und -wirkender Schöpfergott ist, der Israel geschaffen hat (Jes 43,1!), letztlich muss der einzige Gott auch Schöpfer sein, sonst wäre er nicht der einzige. Ein Schöpfergott ist auch ein fürsorglicher Gott. Vgl. Weippert, *Jahwe* (2001), 51–52. Dieses fürsorgliche Handeln setzt sich fort in der Erwählung als „Knecht“. Vgl. Köckert, *Erwählung* (1994), 280–281.

⁹³ Vgl. Hempel, *Wurzeln* (1954), 261.

⁹⁴ Vgl. Petry, *Entgrenzung* (2007), 225.

⁹⁵ Vgl. Lynch, *Monotheism* (2014), 48.

⁹⁶ Vgl. Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 140 und Lynch, *Monotheism* (2014), 53.

⁹⁷ Vgl. Albani, *Gott* (2000), 91.

⁹⁸ Vgl. Petry, *Entgrenzung* (2007), 188.

⁹⁹ Vgl. Lynch, *Monotheism* (2014), 53–54.

¹⁰⁰ In dem Sinne, dass sowieso nichts existiert, das mit JHWH vergleichbar wäre. Vgl. Hermisson, *Götter* (2000), 118. Interessant ist die Differenzierung, die Rechenmacher, *Unvergleichlichkeit* (2010), 237–238 vornimmt: „[D]ie Unvergleichlichkeitsformel [ist] tendenziell emotional-liturgisch, die Ausschließlichkeitsformel kognitiv-theologisch geprägt“. Allerdings ist die oben skizzierte Folge wahrscheinlicher: Aus der Unvergleichlichkeit ergibt sich Ausschließlichkeit und letztlich die Einzigkeit.

setzt,¹⁰¹ dienen letztlich der Argumentation des monotheistischen Programms und zeichnen eben diese Entwicklung nach:¹⁰² Zunächst muss sich eine Gottheit als mächtiger als andere Gottheiten erweisen, sogar als der „einzig wirksame Gott“¹⁰³, um dann die Aufgaben und Attribute der anderen zu übernehmen, um als letzte Konsequenz als einzige Gottheit anerkannt und verehrt zu werden.¹⁰⁴ Es ist eine Denkrichtung, die andere Gottheiten per se obsolet macht.¹⁰⁵

Die Verehrung des einzigen Gottes und die Entwicklung des Monotheismus fern von der Stadt Jerusalem durch die Golagemeinde bedeutet bereits eine räumliche Entgrenzung und damit Universalisierung sowohl des Gottesbildes als auch der Vorstellung des Gottesvolkes bzw. der Heilsgemeinschaft.¹⁰⁶

8.1.2 Die Rolle Israels als „Gottesknecht“ im heilsuniversalistischen Konzept Deuterodesajas

Inhalt und Funktion der literarischen Gottesknechtsgestalt in Jes 40–55 ist ausführlich in den formkritischen Analysen, sowie in der Verhältnisbestimmung von GKL und Gottesknechtstexten in Punkt 7.3 erläutert worden. Dabei ist deutlich geworden, dass die Knechtsaufgabe in den Grundschichten der GKL (Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 53,1–11b) sowie in der redaktionellen Bearbeitung des 4. GKLs (Jes 52,13–15 und 53,11c–12) heilsuniversalistisch ist. Die redaktionellen Fortschreibungen in Jes 42,5–8 und vor allem Jes 49,8–9 schränken diese Weite hingegen ein: zuerst Heil für Israel. Jes 50,10.11 sind als redaktionelle Fortschreibungen in Bezug auf die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft JHWHs Produkt einer noch späteren Entwicklung:¹⁰⁷ Die Frage, wer Zugang zum Heil JHWHs findet, ist abhängig von der Entscheidung, als JHWH-Fürchtiger auf den Knecht zu hören, oder auf die eigene Kraft zu bauen, die sich in den Metaphern der Brandpfeile gegen einen selbst richten wird. Nicht die Zugehörigkeit zu Israel als Heilsgemeinschaft ist entscheidend, sondern ob sich Menschen entscheiden, sich als Gerechte oder Frevler zu verhalten. Das ist keine bedingungslose Heilszusage mehr.¹⁰⁸

Deuterodesajas Wende zum Monotheismus hat Folgen. Die Erwählung Israels steht zur Disposition. Koch versucht, diese Folge des Monotheismus abzufangen, indem er betont,

¹⁰¹ Vgl. Albani, Gott (2000), 91.

¹⁰² Dass die Unvergleichlichkeitsaussagen der erste Schritt sind, erwähnen auch Kaminsky / Stewart, God (2006), 144.

¹⁰³ Albani, Gott (2000), 18.

¹⁰⁴ „Wo es nur einen Gott gibt, da kann man auch nur einen Gott verehren“. Petry, Entgrenzung (2007), 141.

¹⁰⁵ Vgl. Albani, Gott (2000), 252 und auch Lynch, Monotheismus (2014), 49–50 und teils auch Berges / Beuken, Jesaja (2016), 139, allerdings formulieren sie sehr vorsichtig, „Wirkungslosigkeit dagegen lässt auf Nicht-Existenz schließen.“ Treffender lautet das Urteil: Wirkungslosigkeit unterstreicht ihre Nicht-Existenz. Ob man diese Entwicklung als die in der deuterodesajanischen Botschaft von Anfang an intendierte Erhöhung JHWHs bezeichnen muss, ist fragwürdig, so aber Kaminsky / Stewart, God (2006), 140. Es sind eher verschiedene Strömungen, die zusammenfließen. Grundsätzlich muss das ganze Gottesbild Israels überdacht werden: In der Fremde erfolgt die Auseinandersetzung mit anderen Nationen und deren Gottheiten, sowie deren Mythen und Kulturpraktiken. Weltpolitische Veränderungen werden auch miteinbezogen. Deuterodesaja hat eine hervorragende Kompetenz, Ereignisse und Gegebenheiten treffend wahrzunehmen und theologisch zu deuten. Vgl. auch Davies, God (1995), 208.

¹⁰⁶ Vgl. Albani, Gott (2000), 14–19 und Koch, Monotheismus (2007), 298–301.

¹⁰⁷ Diese These beruht vor allem auf Beobachtungen von Steck, Abschluß (1991), 27–30. 70, 84–87. Er datiert diese Fortschreibung II in die Zeit zwischen einem Friedensschluss zwischen Ptolemäern und Seleukiden in die Zeit der Jahre 311 und 302, als Ptolemäos I. Jerusalem einnimmt. Ihm zufolge ist kennzeichnend für die Fortschreibung II, dass Gericht oder Heil eine Einzelentscheidung ist.

¹⁰⁸ Steck, Aspekte (1992), 34–35 ist sogar der Ansicht, dass im gesamten 3. GKL Heilsuniversalismus keine Rolle spielt.

dass Israel JHWH zuerst erkannt und immer schon als den wahren Gott verehrt hat.¹⁰⁹ Auf den Status-Verlust Israels durch die Konzeption „ein Gott für alle“ reagieren die Fortsetzung des 1. und 2. GKLs mit einer theologischen Bearbeitung der GKL:¹¹⁰ Der Status Israels wird wieder stärker herausgestellt. Israels einzigartiges Verhältnis zu JHWH wird weiterhin mit בְּרִית „Bund“ bezeichnet. Israel findet Heil in dieser besonderen Verbundenheit, durch die herausragende Selbstverpflichtung JHWHs an sein Volk. In Jes 49,8 ist eine Heilserfahrung ganz konkret mit der wiederholten Inbesitznahme des verheißenen Landes verknüpft („Erbbesitz“ Jes 49,8).¹¹¹ Es entsteht folgende Vorstellung: Erst die Heimkehr und die erneute Inbesitznahme des verheißenen Erblandes lässt eine Heilszeit beginnen. Durch diese Einschränkung auf „Erbbesitz“ wird eine partikuläre Heilsbotschaft wahrnehmbar. Im engeren literarischen Kontext von Kapitel 49 wird diese Abgrenzung zu den Nationen deutlich: Jes 49,23 zufolge werden die Nationen sich vor Israel niederwerfen und Staub lecken und erst dann JHWH auch erkennen.¹¹² Durch die Unterordnung anderer Nationen wird Israel herausgestellt.¹¹³ Die heilsuniversalistische Konsequenz des Monotheismus wird durchaus nachträglich korrigiert.¹¹⁴ Redaktionelle Bearbeiter konzentrieren sich auf die Restitution Israels, insbesondere auch auf Heimkehr nach Zion und Neukonstituierung als Volk JHWHs. Alle Nationen sollen JHWH erkennen, wenn er sein Volk heim nach Zion führt, bzw. (von den Nationen) bringen lässt.¹¹⁵

Solange Israel anderen Nationen unterstellen kann, die falschen Gottheiten anzubeten, ist deren Abwertung legitim.¹¹⁶ Gibt es allerdings nur einen Gott, entfällt auch die Begründung für die Abwertung der anderen Nationen. Diesen steht damit das Heil, das JHWH schenken will, offen, es ist kein Privileg Israels mehr. Israel kann über die Kriterien bezüglich des Heilszugangs nicht mehr verfügen, und der Adressatenkreis göttlicher

¹⁰⁹ Vgl. Koch, *Monotheismus* (2007), 311–312.

¹¹⁰ Vgl. teils Koch, *Monotheismus* (2007), 313–314. Als Grund dafür, dass die GKL eine reine heilsuniversalistische Botschaft transportieren (bzgl. der Grundschrift und des gesamten 4. GKLs), andere Textpassagen in Deuterocesaja hingegen eine Unterordnung und Degradierung der Nationen unter Israel schildern, nennt er unterschiedliche Ursprünge dieser Texteinheiten. Denkbar ist aber auch, dass der Prophet Schritt für Schritt seine Leserschaft auf die Folge des Heilsuniversalismus vorbereiten will. Das gelingt aber nur, wenn der Prophet auch der Verfasser GKL wäre und das erscheint unwahrscheinlich.

¹¹¹ Vgl. Sekine, *Theodizee* (1982), 77.

¹¹² Vgl. Blenkinsopp, *Second Isaiah* (1988), 89. Jes 49,26 ist eine vernichtende Aussage über die Nationen, sie bezieht sich dabei vor allem auf die Babylonier. Vgl. Koch, *Monotheismus* (2007), 312.

¹¹³ Besonders ersichtlich in Jes 45,14: אֵל וְיִי אֱלֹהֵי עוֹד „Nur bei dir ist ein Gott, und sonst gibt es keinen,“ Israel erhält einen Sonderstatus, weil es immer den richtigen, weil einzigen Gott, verehrt hat. Teilweise wird daher eine Ehrung Israels für den Heilszugang in Betracht gezogen. Vgl. teils Lamarque / Rétif, *Heil* (1960), 60 und Melugin, *Israel* (1997), 256.

¹¹⁴ Das gilt wohl auch für Jes 40,15–17, dort wird sehr abfällig von den Nationen geredet, wobei dadurch stilistisch der Kontrast zur Macht JHWHs betont wird. Gegenüber der Macht JHWHs zählt sogar die stärkste Nation nichts. Die Gottheiten der Nationen sind hier mitgemeint. Vgl. Melugin, *Israel* (1997), 252 und Korpel, *Coping* (1999), 96–97. Durch diese Komposition aber darauf zu schließen, Jes 49,6 sei nicht heilsuniversalistisch und mit Nationen sei Israel, bzw. die in alle Himmelsrichtungen verstreuten Israeliten, gemeint, wie es Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 148–149 tun, ist nicht nachvollziehbar und durch die literarische Analyse ist diese These auch entkräftet. Ähnliches findet sich in Anschluss an Jes 45,1–7 (154–155). Unmittelbar nach Textpassagen, die heilsuniversalistisch sind, kommt wenige Verse später die Einschränkung. Das spricht deutlich für gezielte Nachbearbeitungen. Zu den verschiedenen Bedeutungen von „Nationen“ in Jes 49 vgl. Franke, *Israel* (1999), 284–285.

¹¹⁵ Vgl. Melugin, *Israel* (1997), 258. Des Weiteren ist eine Abwertung der Nationen wieder wahrnehmbar, z. B. Jes 43,3–4. Sie haben nur noch Bring-Funktion für Israel. Vgl. Labahn, *Wort* (1999), 62–63.

¹¹⁶ Das dürfte der Hintergrund der Reden in Jes 41 sein: JHWH gewinnt den Rechtsstreit mit den Gottheiten der anderen Nationen, daraus folgt, dass auch Israel nicht mehr der „kleine Wurm“ (Jes 41,14) ist, sondern erstarkt, weil Israel mit der richtigen Gottheit verbunden ist. Vgl. Kratz, *Kyros* (1991), 45 und Labahn, *Wort* (1999), 65.

Rechts- und Heilsordnung weitet sich. Nur die GKL thematisieren in der Grundschrift und der redaktionellen Rahmung des 4. GKLs diese Konsequenz.¹¹⁷

JHWH ist der einzige Gott und dennoch der Heilige Israels.¹¹⁸ Das ist ein Spezifikum deuterocesajanischer Botschaft: Erwählung ist in Deuterocesaja vor allem Indienstnahme: Heilsinstrument für alle sein.¹¹⁹ Die GKL nennen keine Bedingung für das Heilsgeschenk, außerhalb der GKL ist hingegen die Rede von der Erkenntnis des einzigen Gottes als Bedingung. Ohne die konkrete Beendigung des babylonischen Exils können die anderen Nationen nicht erkennen, dass der einzige Gott ein Heil schenkender Gott ist.¹²⁰ Dieses Denkkonstrukt erfordert ein Tun Israels – vertrauen, verkünden und Zeugnis ablegen – und ein Tun der Nationen – erkennen. Die GKL lassen das Tun der Nationen außen vor. Das liegt höchstwahrscheinlich daran, dass die GKL vor dem Hintergrund entstanden sind, dass Israel zunächst selbst durch den Propheten von der Treue, der Macht und dem Heilswillen JHWHs überzeugt werden muss. Die GKL zeigen auf dem ersten Blick, dass Deuterocesaja nicht sehr erfolgreich gewesen ist. Seine Adressaten haben sich von ihm nicht überzeugen lassen. Möglicherweise ist das auch ein Grund, dass die Knechtsaufgabe in den GKL rein heilsuniversalistisch beschrieben wird, Jes 49,6 deutet es an: Für die Ehre, JHWHs Knecht zu sein, ist es zu unehrenhaft, sich nur Israel zuzuwenden, der Knecht soll Licht von Nationen sein. Jes 49,6 hat keine Fortsetzung in der Art und Weise, dass somit die Nationen erkennen, dass JHWH Gott ist und sonst niemand (so aber z. B. Jes 41,20; 43,10; 45,6). Der Auftrag, Licht von Nationen zu sein, bleibt bis zum 4. GKL inklusive seiner redaktionellen Rahmung abstrakt: Der Knecht ist sogar im Leiden Heilszeichen, da sein Leiden in einem verschobenen TEZ Straffreiheit bewirkt. Israel wird von der Schuld des Misstrauens gegenüber dem Propheten und seiner Weigerung, als Zeuge für JHWHs Heil aufzutreten, befreit und erfährt Heil (Jes 53,5). So wird möglicherweise Israel als Knecht bereit, für die Sünden der Vielen einzutreten (Jes 53,12), der Knecht macht die Vielen gerecht (Jes 53,11c). Die Existenz eines Gottesknechts bewirkt Heil, nicht die Erkenntnis JHWHs, nicht die Zugehörigkeit zu Israel. Selbst eine (fortdauernde) Leidens-existenz des Gottesknechts Israels ist somit JHWHs Heilsplan nicht hinderlich.

Während Deuterocesaja einen vollmundig, überzeugten Knecht Israel sehen will, der jubelnd Babylon verlassen soll (Jes 48,20), beschreiben seine Schüler das Knechtswirken anders. Zuverlässig, aber ruhig und besonnen trägt der Knecht die Rechtsordnung JHWHs zu den Nationen, die sogar auf die Unterweisung in die neue Rechtsordnung warten (Jes 42,1–4). Erniedrigte richtet er auf, Müde stärkt er (Jes 42,3; 50,4). Und selbst den Nationen, die nicht nach der Rechtsordnung leben und daher als Frevler gelten, ist der Knecht Heilszeichen, da selbst ein leidendes, der Schuld bewusster Gottesknecht in den TEZ von Frevlern eintreten und diese gerecht machen kann (Jes 53,11c–12). Die GKL mit der redaktionellen Rahmung des 4. GKLs machen Israel fähig, Gottesknecht zu sein, aber es ist eine andere Knechtstätigkeit, keine die darauf abzielt, durch Missionierung allen Menschen die Erkenntnis JHWHs zu befehlen. Wenn es nur einen Gott gibt, dann wirkt er auch Heil für alle, dann kann er Israels Knechtsaufgabe, Heilszeichen zugunsten der Nationen zu sein, dem Schicksal und der Situation Israels anpassen. Die GKL denken weiter, sie tragen die Knechtsrolle und die heilsuniversalistische Botschaft Deuterocesajas weiter, aber verzichten auf eine Heilsbedingung. Israel hat als Gottesknecht den Status des Erwählten, ist bleibend Heilszeichen sogar am Ende der Erde. Israel muss für diesen

¹¹⁷ Vgl. auch Lamarche / Rétif, Heil (1960), 60.

¹¹⁸ Vgl. Hermisson, Jakob (1998), 124 und Kratz, Israel (2006), 106.

¹¹⁹ Vgl. Kim, Ambiguity (2003), 10.

¹²⁰ Vgl. Zimmerli, Erkenntnis (1969), 88.

Stellenwert in der Welt und in JHWHs Heilsplan nicht zurück nach Zion, nicht den verödeten Erbesitz neu verteilen (Jes 49,8). Den GKL innerhalb ihres literarischen Kontextes Deuterocesaja zufolge gibt es für JHWHs Plan, dass sein Heil bis zum Ende der Erde reicht (Jes 49,6c) nur eine einzige Bedingung: Israel soll nicht blind und taub bleiben, es soll bedingungslos JHWH vertrauen und sich vertrauensvoll als erwählter Gottesknecht als Heilszeichen für alle Nationen zu begreifen.¹²¹ Wenn alle Nationen inkl. Israel erkennen würden, dass JHWH Heil schenkt und alle Nationen auf dieses Heil vertrauen, dann bedarf es der Funktion „Gottesknecht“ nicht mehr, doch das ist vermutlich wirklich eine eschatologische Heilsvorstellung.

8.1.3 Die heilsuniversalistische Dimension der Gottesknechtslieder – eine Zusammenfassung

Die GKL kennen nur einen bedingungslosen Heilsuniversalismus.¹²² Das gilt aber nur für die Grundsichten. Die Fortschreibungen der GKL zeigen in der Frage nach der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft und dem Zugang zum göttlichen Heil folgende relativ chronologische Einordnung: Jes 52,13–15; 53,11c–12 ist die erste Bearbeitung, die eine Verbindung zur Rolle Israels als Gottesknecht in den Texten außerhalb der GKL in Deuterocesaja vornimmt. In diesen rahmenden JHWH-Reden wird die Rolle des Gottesknechts in Relation zu den Vielen, d. h. den Nationen gesetzt: Der Gottesknecht trägt die Sünden der Vielen. Die Verantwortlichen dieser redaktionellen Rahmung durchblicken die Intention der „Wir“-Redner und verbinden diese folgerichtig mit dem Aufruf von Deuterocesaja an Israel, als Gottesknecht aufzutreten. Dann folgt die Fortschreibung des 1. GKLs (Jes 42,5–8) und etwas später, aber in enger Abhängigkeit zu Jes 42,5–8 die redaktionelle Fortsetzung des 2. GKLs (Jes 49,8–9c). Darauf folgend wurde noch Jes 49,7 angefügt. Jes 42,9.10; 49,9d–12.13 sind später noch dazugekommen, vermutlich im Zuge von finalen Redaktionsarbeiten, die das Produkt Jes 40–55 einheitlich konzipieren und zentrale Themenbereiche an wichtigen Textbausteinen wiederholen wollten. Jes 50,10 ist vor Jes 50,11 entstanden. Diese Verse stellen vor die Wahl, dem Vorbild des Knechts zu folgen, gottesfürchtig auf ihn zu hören oder in das selbst verursachte Verderben zu laufen. Der Zugang zum Heil wird eine ethische Frage und entscheidet sich im konkreten Tun. Es bleibt festzuhalten, dass die Anordnung der GKL und insbesondere die Fortschreibungen des 1., 2. und 3. GKLs die heilsuniversalistische Botschaft der GKL einschränken.¹²³

Die Grundsichten der GKL wie die Bearbeitung des 4. GKL signalisieren hingegen die Hinwendung des Knechts zu den Nationen. Die Zielrichtung der ersten beiden GKL ist, dass das göttliche Heil nun auch die Nationen erreichen soll. Formal eindeutig wird das in den Satzsätzen der Grundsichtseinheiten in Jes 42,4d und Jes 49,6c–d ausgedrückt.¹²⁴ Die heilsuniversalistische Dimension des Knechtsauftrags wird im 1. GKL grundgelegt und auch entfaltet. Wie in der formkritischen Analyse erläutert worden ist, kann man allenfalls davon ausgehen, dass Israel implizit gemeint ist, bzw. nicht erwähnt

¹²¹ Berges / Beuken, *Jesaja* (2016), 140 bezeichnen diesen Zusammenhang als Israels Entscheidung für JHWH. Doch wenn es nur noch einen Gott gibt, kann sich Israel nicht für JHWH entscheiden, es kann sich nur entscheiden, endlich die Rolle „Gottesknecht“ zugunsten des Heils aller Nationen anzunehmen.

¹²² Kaminsky / Stewart, *God* (2006), 147 geben trotz ihrer Skepsis gegenüber eines fundierten Heilsuniversalismus in Deuterocesaja zu, dass in Jes 49,6 für den Zugang zum Heil der Nationen nicht vorausgesetzt ist, dass sie JHWH auch erkennen müssen.

¹²³ Ganz anders Köckert, *Erwählung* (1994), 287; Er ist der Ansicht, dass die Bearbeitungsschicht des 1. GKLs das sogar vertieft, allerdings identifiziert er den Knecht der Bearbeitungsschicht Jes 42,5–7 mit Kyros.

¹²⁴ Laato, *Servant* (1992), 119 ist der Auffassung, dass es trotz national-partikularistischer Texte in Jes 40–55 viele heilsuniversalistische Texte gibt, die diese Interpretation der GKL durchaus stützen.

worden ist, damit der Fokus klar auf das Ziel gerichtet ist: JHWHs Rechtsordnung soll alle erreichen. Die Begründung und die entsprechende Ergänzung dieser Knechtsaufgabe bietet Jes 49,6: Der Knecht wird designiert als „Licht von Nationen“, damit JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reicht¹²⁵ Die Phrase „bis zum Ende der Erde“ kommt an mehreren Stellen auch außerhalb von Deuterocesaja vor, allerdings steht sie in Jes 49,6 eindeutig für eine grenzenlosen Reichweite göttlichen Heils.¹²⁶

Das 1. und 2. GKL thematisieren aus unterschiedlicher Perspektive den Auftrag des Knechts: JHWH präsentiert den Knechtsauftrag im 1. GKL. Der letzte Satz der Grundschicht des 1. GKLs erwähnt, dass die Inseln auf die Unterweisung in die göttliche Rechtsordnung des einzigen Gottes warten.¹²⁷ Daraus ist zu folgern, dass die Verantwortlichen der GKL davon überzeugt sind, in den Inseln die richtigen Adressaten für die Einweisung in die göttliche Rechtsordnung gefunden zu haben. Sie sind für die Partizipation an JHWHs heilvoller Rechtsordnung bereit.

Der Knecht legitimiert im 2. GKL seine Beauftragung und reflektiert, wie er die Aufgabe zunächst in einer partikularistischen Perspektive nur für Israel ausgeübt und daher Misserfolg erfahren hat. Sich nur auf Israel zu konzentrieren, ist gemessen an der Aufgabe, Knecht JHWHs zu sein, zu wenig (Jes 49,6), da im 1. GKL eine universale Knechtsaufgabe präsentiert worden ist. Das 2. GKL bietet die stärkste Legitimation für die universale Zielrichtung, dass JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reichen soll. In dieser Thematik des Heilsuniversalismus wird eine Differenz zwischen den Gottesknechtsfiguren in Jes 40–55 deutlich: Während der Knecht Israel / Jakob in Jes 41,9 „von (יְרֵךְ) den Enden der Erde“ durch JHWH geholt wird, ist der Knecht der Lieder beauftragt, mit der göttlichen Rechtsordnung zu den Nationen hinauszugehen, damit das Heil „bis (בְּעַד) zum Ende der Erde“ reicht.¹²⁸

Die für Jes 42,6 konstatierte Parallelität, der Knecht ist sowohl Zeichen eines Bundes zugunsten Israels, als auch Licht zugunsten der Nationen, bedeutet im Vergleich zu Jes 49,8 eine stärkere universalistische Ausrichtung.¹²⁹ Nur an dieser Stelle wird Israels Heil als die Selbstverpflichtung JHWHs seinem Volk gegenüber genannt. Israel etablierte sich im Exil als eine Bekenntnisgemeinschaft.¹³⁰ Jes 42,6 schafft allerdings durch den Begriff „Bund“ die Voraussetzung für eine Fokussierung auf Israel und Zurücknahme der

¹²⁵ Betont wird hiermit ganz besonders die grenzenlose Wirksamkeit JHWHs. Vgl. Albani, Gott (2000), 245.

¹²⁶ Vgl. Mowinckel, He (1959), 207 und Gelston, Universalism (1992), 388–389. Kategorisch gegen eine heilsuniversalistische Deutung der GKL ist Orlinsky, Covenant (1974), 168 und 185 und Orlinsky, Servant (1977), 36 und 97–102. Für ihn ist es sogar eine Perversion, wenn man Israels Exils-Dasein funktionalisiert und behauptet, es habe der Rettung der Welt gedient. Doch er begründet seine Position vor allem damit, dass erst im Neuen Testament Heilsuniversalismus zu finden sei und versucht erst anschließend die Phrasen „Licht für Nationen“ und „Bund für ein Volk“ zu erläutern, wirft dabei aber den Auslegern von Jes 42,6.49,8 Eisegese vor: Einerseits aus ihrer eigenen Weltanschauung, andererseits beeinflusst durch Jes 60 (Covenant 173). Das Problem liegt darin, dass Orlinsky diejenigen kritisiert, die in Jes 42,6 und 49,8 Heilsuniversalismus ableiten, was fragwürdig ist, wie in dieser Arbeit dargestellt werden konnte. Er meint, daran abzulesen, dass die alleinige, zumindest aber vorrangige Knechtsaufgabe schon immer die Restitution Israels gewesen sei. Diese Verse stehen wieder für eine einschränkende, partikuläre, nationalistische Sichtweise, aber nicht Jes 42,1–4 und Jes 49,6. Da gilt es zu differenzieren.

¹²⁷ Vgl. Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 61.

¹²⁸ Zur Differenz von Jes 41,8–9 und 1. / 2. GKL vgl. Croatto, Nations (2005), 147.

¹²⁹ Muilenburg, Isaiah IntB (1956), 469 sieht in Jes 42,6–7 die Kombination von Universalismus und Partikularismus: Die Einzigartigkeit Israels ruht in der besonderen Beauftragung, Licht zugunsten von Nationen zu sein.

¹³⁰ Vgl. Blenkinsopp, Second Isaiah (1988), 86. Israel ist somit nicht länger eine Größe, die nur ethnisch, national und geografisch zuzuordnen ist, sondern durch den Glauben an den einzigen, mächtigen und gerechten Gott bestimmt wird. Vgl. Poulsen, God (2014), 202.

heilsuniversalistischen Dimension des Knechtsauftrags, da Israel durch das Bundesverhältnis zu JHWH und dessen Selbstverpflichtung zugunsten Israels herausgehoben ist und nur auf Basis dieser besonderen Beziehung als Licht – „figure for salvation“¹³¹ – zugunsten der Nationen fungiert.

Eine mögliche Konkretisierung der heilsuniversalistischen Knechtsfunktion bietet das 4. GKL mit seiner redaktionellen Bearbeitung: Heilszeichen für die Nationen zu sein, gelingt durch das Eintreten der Figur „Knecht“ in den TEZ der anderen Nationen. Jes 52,10 könnte diese Entwicklung bereits vorbereiten: „Und es werden sehen alle Enden der Erde das Heil (יְשׁוּעָה) unseres Gottes.“ Hier wird Israels Aufgabe erneut auf den Punkt gebracht,¹³² und es erscheint nachvollziehbar, diese Aufgabe auch mit einer Interpretation des Exilsleidens zu verbinden, wie es die Endkomposition von Jes 40–55 darstellt.

Damit geschieht etwas sehr Entscheidendes: Nicht politisches, also im konkreten Alltag z. B. durch ein Wiedererstarken des Nationalstaats Juda, der als Gottesherrschaft gedeutet werden kann, sichtbares, institutionalisiertes Heil wird vom Knecht „vermittelt“, sondern religiöses Heil durch die Erkenntnis, dass durch die Straffreiheit Neuanfang ermöglichen kann, da das Leiden des Gottesknechts der Rechtfertigung der Vielen diene (Jes 53,11). Deuterjesaja selbst verkündet vor allem Befreiung, die GKL aber auch Erlösung.¹³³ Die leidende Gottesknechtsfigur wird in einen TEZ auf die Seite des strafenden Ergehens eingesetzt. Dadurch wird Straffreiheit für die Täter und Sünder erwirkt, und das wird in Jes 53,5 als „Frieden“ / „Heilung“ bezeichnet. Heil bedeutet in diesem Fall die Wiederherstellung einer aus den Fugen geratenen Welt- und Rechtsordnung. Durch die Identifizierung des Knechts mit Israel, die der redaktionelle Rahmen um das 4. GKL und die synchrone Lektüre aller Gottesknechtstexte in Jes 40–55 nahelegt, wird das Knechtleiden heilsuniversalistisch funktionalisiert:¹³⁴ So vollzieht sich in den Grundschichten der GKL und der Bearbeitung des 4. GKLs der Transfer von einer rein auf Israel fokussierten Heilsgeschichte zur universalen Heilsgeschichte, deren theologische Grundlage das monotheistische Programm Deuterjesajas ist.¹³⁵

Es ist aber auch vorstellbar, und das 4. GKL gibt dazu berechtigten Anlass, dass nur Israel ein Strafgericht über sich ergehen lassen musste und die Folgen stellvertretend für die Nationen zu deren Heil trägt. Der Anschein wird erweckt, dass die Funktion des Gottesknechts Israel den Nationen den Weg zum Heil über das Gericht erspart.¹³⁶ Dass in Jes 56–66 dann wieder verstärkt Gerichtsvorstellungen thematisiert werden, liegt vermutlich

¹³¹ Van Winkle, *Relationship* (1985), 453.

¹³² Vgl. Köckert, *Erwählung* (1994), 279.

¹³³ Die Idee, zwischen politischem und religiösen Heil zu unterscheiden, geht auf Koch, *Monotheismus* (2007), 319 zurück. Zum heilsuniversalistischen Aspekt des 4. GKLs vgl. Ruppert, *Knecht* (1996), 1.

¹³⁴ Vgl. auch Hempel, *Wurzeln* (1954), 250. Allerdings deutet er das universale Heilsverständnis bereits eschatologisch. Ruppert, *Heil* (1994), 139 hingegen sieht zwar auch eine Kollektivierung in den Gottesreden des 4. GKLs, doch er beschränkt es darauf, dass dann der Knecht die Gola-Gemeinde ist, die in Kombination mit Jes 49,7–13 die Diaspora sammeln soll und nur für die in anderen Ländern lebenden Angehörigen des Volkes Israel Knecht ist und die Schuld trägt. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 402 bringt das Leiden des Knechts und die Schöpferkraft JHWHs in einem sehr engen Zusammenhang, als hätte er den Knecht dafür geschaffen, um die Sünden der Nationen wegzunehmen. Doch die Funktionalisierung des Knechtsleidens und die Übertragung der Knechtsaufgabe auf Israel entspringt einer menschlichen Reflexionsleistung und kann nicht einfach als Teil des Schöpfungsplans JHWHs postuliert werden, zumal es im 4. GKL in keiner Weise um Schöpfung oder Formung, Beauftragung oder Erwählung etc. geht.

¹³⁵ Vgl. auch Irsigler, *Weg* (1998), 26.

¹³⁶ Vgl. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 55–59. Die Nationen müssen nur dem Heilswillen JHWHs trauen, den sie an Israel sehen. Das Großjesajabuch überdeckt in seiner Anordnung diesen Weg der Nationen, unabhängig des Gerichts zum Heil zu kommen, nicht. Jes 13*; 26; 34* wie auch 66* erwartet das universale Strafgericht, aus dem dann für die Frommen Heil resultiert, für die Frevler allerdings Verderben. Vgl. McCullough, *Eschatologie* (1978), 396–399.

daran, dass das Heil so nicht gekommen ist und man doch das Gericht über die Nationen erwartet, damit endgültig zwischen Gerechten und Frevlern unterschieden wird. Indem die Gerichtstermini im 3. GKL verstärkt vorkommen¹³⁷ und auch im 4. GKL von der Rechtfertigung der Vielen durch das Gerechte des Knechts (Jes 53,11c) die Rede ist, bahnt sich diese Vorstellung an. Die redaktionelle Fortsetzung des 3. GKLs in Jes 50,11 geht eindeutig in diese Richtung, dass es Heil auch für die Nationen doch nicht allein durch den Knecht Israel als „Licht [zugunsten] von Nationen“ gibt, sondern nur nach einem göttlichen Gericht über alle.

Deuterocesaja hat in einer religiösen Krisenzeit sehr viele neue Denkansätze gewagt. Dass diese noch unausgegoren und noch nicht in ihrer gesamten Tragweite durchdacht waren, ist verständlich und mutmaßlich auch nie das Ziel des prophetischen Wirkens in der spät-exilischen und frühnachexilischen Zeit gewesen. Es ist vor allem eine theologische Aufbruchsstimmung, die sogar zum Teil darauf verzichtet, Feinde zu deklarieren und zu verurteilen.¹³⁸ Heilsbotschaft wird nicht mehr nur *ex negativo* verstanden, im Sinne: Unheil für die Feinde und Frevler bedeutet Heil für das eigene Volk.

Die GKL bewahren in ihrer heilsuniversalistischen Dimension davor, zu hohe Erwartungen aufzubauen, dass in Zion wirklich Heil zu finden ist. Diese Erwartungen wurden nämlich enttäuscht, wie es zumindest der letzte Buchteil Jesajas (Jes 56–66) bezeugt.¹³⁹ Wie bereits oben erwähnt, bleibt Jerusalem samt Umland während der persischen Zeit nur eine Provinz, eine glorreiche Heilszeit bricht nicht an.¹⁴⁰ Doch Israel kann als Gottesknecht weiterhin „Licht von Nationen“ sein, in Zion, in der Diaspora, und eben auch als leidendes Volk. Die von Hanson,¹⁴¹ Steck,¹⁴² Hägglund¹⁴³ und Berges¹⁴⁴ erwähnten Spannungen zwischen den Heimgekehrten und Daheimgebliebenen dürften nach der Vorstellung der GKL nicht entstanden sein, wenn die Aufgabe des Gottesknechts so ausgeführt worden wäre, wie es dem Inhalt der GKL entsprochen hätte: zu den Nationen hige- hen, sie an der Rechts- und Heilsordnung JHWHs partizipieren lassen, damit JHWHs Heil überall hinreicht. Doch es dominierte bald die Vorstellung der Rückkehr zu Zion.¹⁴⁵ Fort- gesetzt wird die offene heilsuniversalistische Perspektive, die von den GKL ausgeht, inner- halb des Buchs Jesaja in Jes 19,18–25 und Jes 56,1–8, in Jes 40–55 findet sich letztlich kein reiner Heilsuniversalismus.

¹³⁷ Vg. Reiterer, *Gerechtigkeit* (1976), 63.

¹³⁸ Dazu gibt es eine Ausnahme: Nur in einem Kapitel wird der Untergang der großen Stadt Babylons thematisiert: in Jes 47. Diese Unheilsankündigung gegen Babylon wirkt wie eine Wiederholung der Unheilssprüche aus dem Buchteil Jes 13–22 und eine Rückkehr zum Schema: das Unheil, das Gott über die Feinde hereinbrechen lässt, bedeutet für Israel Heil. Es spricht viel dafür, dass diese Untergangsansage gegen Babylon vor der friedlichen Eroberung der Stadt verfasst worden ist. Vgl. Eissfeldt, *Einleitung* (1934), 378. Daher wäre sie vor allem interessant als weiterer Beleg, dass sich der Verdacht der Falschprophetie gegen Deuterocesaja verhärtet.

¹³⁹ Vgl. Hanson, *Legacy* (1988), 94–96.

¹⁴⁰ Vgl. Petry, *Entgrenzung* (2007), 212.

¹⁴¹ Vgl. Hanson, *Legacy* (1988), 96 und 100.

¹⁴² Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 159–161.

¹⁴³ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 64 und 147–148.

¹⁴⁴ Vgl. Berges, *Jesaja 40–48 HThK* (2008), 61–62; *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 277–278.

¹⁴⁵ Im Jesajabuch stellen sich die GKL mit dieser Zielrichtung, hin zu den Nationen zu gehen, anstatt sich auf Zion zurückzuziehen, quer. Trotz der Gerichtsankündigungen an Zion steht deren Verherrlichung, bzw. die Verherrlichung JHWHs in Zion im Zentrum des gesamten Buches. Vgl. Seitz, *Sense* (1988), 112–116 und 122.

8.1.4. Ein kleiner Ausblick: Heilsuniversalismus in späteren Jesaja-Texten

Die Botschaft der Grundschrift der GKL ist eindeutig: Die Heilsbotschaft soll alle erreichen, somit ist der Zugang zum Heil JHWHs für alle offen.¹⁴⁶ Im Zuge der redaktionellen Bearbeitungen Deuterjesajas und des Gesamtjesajabuchs kommen auch wieder partikularistische Tendenzen, wie die Vorstellung eines heiligen Restes, der Heil empfangen wird (z. B. Jes 10,20–22; 11,11), auf. Allerdings trifft es auch zu, dass in Jes 2,2–4 eine heilsuniversalistische Perspektive eröffnet wird, die bis Jes 66 fort dauert, versehen mit dem Akzent, dass alle Nationen zu Zion kommen.¹⁴⁷ Am Ende ist es die Entscheidung der Einzelnen, ob sie sich für das Gute oder Frevelhafte entscheiden, die Guten überstehen das Gericht und erleben Heil in Zion.¹⁴⁸ Die GKL knüpfen an das Heil keine Bedingung einer Entscheidung, gehen nicht von einem kleinen Rest aus und haben Zion nicht im Blick.

Jes 19,18–25¹⁴⁹ und Jes 56,1–8¹⁵⁰ sind zwei Texteinheiten, die Möglichkeiten des Heilzugangs unabhängig eines Kommens zu Zion und eines separatistischen Heilsplans thematisieren,¹⁵¹ obwohl Jes 56,7 mit der Erwähnung des heiligen Berges Zion meinen wird. Doch JHWH wird sein Volk aus vielen Nationen zu seinem Berg bringen.¹⁵² JHWH kann sich jedoch auch ein weiteres Volk erwählen (Jes 19,25) und dann mit Heil beschenken, weit weg von Zion im Land Ägypten.¹⁵³ Die Zugangsvoraussetzungen zur göttlichen Heilsgemeinschaft werden offen und hängen nicht an genealogischen Geschlechterlisten, sondern an der gemeinsamen ethischen Option, JHWHs Willen zu entsprechen, den Sabbat zu halten, JHWH zu dienen, ihn zu lieben und an seinem Bund festzuhalten.¹⁵⁴

¹⁴⁶ Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 325–326 beschreibt es als eine Durchlässigkeit in den Grenzbeziehungen. Die Zionsvorstellungen werden mutmaßlich auch durch Parallelisierung mit den Knechtstexten offener.

¹⁴⁷ Vgl. Poulsen, God (2014), 198.

¹⁴⁸ Vgl. Höffken, Jesaja (2004), 84–85.

¹⁴⁹ Diese Texteinheit hält Steck, Abschluß (1991), 30 und 98–99 für den jüngsten Zusatz zum Jesajabuch. Israel erwartet nach den syrischen Kriegen 274–271 und 260–253 nur von den Ptolemäern Positives. Auch Wildberger, Jesaja 13–27 BK (1978), 746 zufolge ist hier der Heilsuniversalismus von Deuterjesaja konsequent „zu Ende gedacht“ worden. Groß, Israel (1993), 159 beurteilt diese Texteinheit sehr skeptisch, weil sie die kollektive Identität Israels angreift.

¹⁵⁰ Diese gezielte Verbindung zwischen dem Heilsuniversalismus in deuterjesajanischen Texten und Jes 56,1–8 vgl. Weber, Judentum, 1183–1184. Vgl. auch Sedlmeier, Israel (2001), 90. Für Steck, Abschluß (1991), 95 und 98 ist Jes 56,1–8 Teil der Fortschreibung III, die zum Ziel hat, dass sich alle Frommen zur Heilsgemeinde zusammenfinden, um eine eschatologische Kultgemeinschaft zu bilden. Vgl. auch Poulsen, God (2014), 204 mit der klaren Position, dass Jes 56,1–8 der heilsuniversalistischste Text im Jesajabuch ist. Die Wahl dieser beiden Texteinheiten muss kurz begründet werden, da in Jes 66,18–21 beispielsweise auch herangezogen werden könnte. Dieser Text beschreibt die eschatologische Hoffnung, dass alle Frommen zu Zion kommen, sich das heilige Gottesvolk sammelt, das nicht nur aus Israeliten qua Abstammung bestehen muss und darf, es kann auch aus den Nationen Leviten geben. Die Nationen sind in Jes 66 nur genannt als diejenigen, die Israel bringen, eventuell könnten sie dann an Israels Heil teilhaben, aber sicher ist es nicht. Vgl. Groß, Israel (1993), 161 und Croatto, Nations (2005), 152–158. Daher wurde dieser Text nicht berücksichtigt. Bemerkenswert ist allerdings durchaus die redaktionelle Rahmung des Buchteils Jes 56–66 mit heilsuniversalistischen Texten. Damit zeigt die Schlussredaktion, dass die Hoffnung auf Heil für alle nie aufgegeben wurde. Vgl. teils Blenkinsopp, Second Isaiah (1988), 98.

¹⁵¹ Ab Jes 49 rückt Zion und die Frage nach Zions Heil in den Fokus. Möglicherweise auch aufgrund der Erfahrung einer Heilsverzögerung stellt sich die Frage nach der Funktion Zions im Heilsgeschehen. Es entsteht die Vorstellung: Um Heil zu erlangen, ist es unabdingbar, sich Zion zuzuwenden. Nur Jes 19,16–25 distanziert sich wieder mehr von dieser Funktion Israels / Zions. Vgl. Ruppert, Heil (1994), 151–156 und Köckert, Erwählung (1994), 294.

¹⁵² Vgl. Köckert, Erwählung (1994), 294.

¹⁵³ Vgl. Sedlmeier, Israel (2001), 90.

¹⁵⁴ In Jes 56,4,6 ist „am Bund festhalten“ ganz eng mit der Sabbatobservanz verbunden und daher bezeichnet „Bund“ nicht mehr die Qualität einer Beziehung, sondern ein ethisches Lebensprinzip, das dann aber Zugang zur Heilsgemeinschaft bietet. Vgl. Groß, Israel (1993), 165–167. Aber eine

Jes 19,18–25 bietet ein Heilswort über Ägypten direkt im Anschluss an eine Unheilsansage an Ägypten.¹⁵⁵ Es ist bemerkenswert und aufrüttelnd, was in dem poetischen Textstück Jes 19,18–25 über Ägypten, das sonst als überhebliches Sklavenhaus das Feindbild schlechthin darstellt,¹⁵⁶ ausgesagt wird: Ägypten wird zum Bekenntnis des einzigen Gottes JHWH finden (Jes 19,18) und Schlacht- und Speiseopfer darbringen (Jes 19,21).¹⁵⁷ Zunächst geht es in Jes 19,19–22 um die Etablierung eines eigenen JHWH-Kultes in Ägypten:¹⁵⁸ Es wird mit einem Altar und einer Massebe Zeugnisse von JHWH mitten im Land Ägypten geben.¹⁵⁹ Eine Zentralisierung auf Zion / Jerusalem wird es nicht geben,¹⁶⁰ JHWH wird sich in Ägypten zu erkennen geben.¹⁶¹ Die logische Konsequenz aus der Kultmöglichkeit ist, dass die Ägypter auch JHWH kultisch dienen. Nur die Einleitung in diesen Abschnitt „an jenem Tag“ zeigt, dass es um eine eschatologische Erwartung geht.¹⁶² Das Finale dieses Abschnitts blendet nicht aus, dass JHWH ein ambivalentes Verhältnis zu Ägypten hatte, doch JHWH wird Ägypten nicht nur schlagen, sondern auch heilen.¹⁶³ Das wiederum bedeutet, dass durchaus anders als beim Heilsuniversalismus, der in Deuterocesaja zu entdecken ist,¹⁶⁴ eine Gerichtsvorstellung ihren Platz im Heilsplan JHWHs erhält; auch wenn dieses Gericht für Ägypten Rettung statt Vernichtung bedeutet.¹⁶⁵ Wichtig ist allerdings, dass es mehr als nur den Kult gibt; in Jes 19,20b–e ist deutlich, dass JHWH einen Hilfescrei gegen Unterdrückung und gegen Unfreiheit hören wird und einen Retter schicken wird, der befreit. JHWH erweist sich also als der rettende und befreiende Gott, so wie er sich auch Israel immer gegenüber gezeigt hat. Er verhält sich Ägypten gegenüber nicht anders oder weniger engagiert als gegenüber Israel. Ägypten wird kein JHWH-Volk zweiter Klasse sein.¹⁶⁶ Allerdings, und das machen die Verse 24–25 abschließend deutlich, wird Israel zwischen Ägypten und Assur herausgehoben, dadurch dass es „Segen“ und „Erbbesitz“ ist. Gesegnet sind alle drei Völker, hier gibt es keine Rang- und Statusunterschiede.¹⁶⁷ Israel ist allenfalls noch als Segen „inmitten der

Kongruenz zwischen der Verwendung des Begriffs „Bund“ in Jes 42,6 / 49,8 und Jes 56,4.6 ist nicht festzustellen. Donner, Abrogationsfall (1985), 82 meint hingegen, dass „an seinem Bund festhalten“ mehr bedeutet, als den Sabbat zu heiligen. Vgl. teils Berges / Beuken, Jesaja (2016), 197.

¹⁵⁵ Zur Diskussion der literarischen Einheitlichkeit in der Forschung vgl. die Kurzzusammenfassung von Haag, Volk (1994), 139–140 und Sedlmeier, Israel (2001), 92–93. Sedlmeier geht von einer redaktionellen Einheit aus. Ebenso bietet er eine formale Aufbauanalyse aufgrund der Formel „an jenem Tag“, die sechs Mal in der Texteinheit vorkommt. Vgl. zum Aufbau auch Groß, Israel (1993), 151–153 und Haag, Volk (1994), 140–141.

¹⁵⁶ Das wird deutlich im Vergleich mit Jes 11,11–16, Ägypten wie Assur gelten dort noch als Feindesland. Vgl. Lauber, JHWH (2011), 381. Allerdings ist Sedlmeier, Israel (2001), 94 zuzustimmen, der Ägypten lediglich als „Typos und Chiffre für die Weltmacht“ deutet. Für Feindmacht vgl. Haag, Volk (1994), 139.

¹⁵⁷ Vgl. Haag, Volk (1994), 142.

¹⁵⁸ Vgl. Groß, Israel (1993), 155.

¹⁵⁹ Vgl. Köckert, Erwählung (1994), 295–296.

¹⁶⁰ In Deuterocesaja, explizit z. B. in Jes 40,9–11; 52,7–10, ist Jerusalem Ziel und Zentrum der Heilsherrschaft JHWHs. Vgl. Koch, Monotheismus (2007), 300. Die GKL sehen es anders.

¹⁶¹ Das erinnert an die Ätiologien von Orten der Gottesbegegnung aus den Erzelternerzählungen. Vgl. Sedlmeier, Israel (2001), 97.

¹⁶² Vgl. Haag, Volk (1994), 145.

¹⁶³ Vgl. Lauber, JHWH (2011), 369–372. „Heilen“ bedeutet hier wohl am ehesten, sich zu JHWH hinwenden, ihn erkennen, sein Volk und zu einer Kultgemeinschaft werden. Es geht darum, fähig zur Gottesbegegnung zu werden. Vgl. Sedlmeier, Israel (2001), 99.

¹⁶⁴ Ein Gericht über die Nationen sieht Deuterocesaja nicht vor. Es kann sein, dass das am bewussten Anschluss an Protojesaja liegt, oder aber, dass eben Heil zugunsten der Nationen nicht durch das Gericht über die Nationen kommt, sondern durch die Aufgabe Israels, Heilszeichen zugunsten der Nationen zu sein. Vgl. Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 55.

¹⁶⁵ Vgl. Haag, Volk (1994), 144 und Sedlmeier, Israel (2001), 94–95.

¹⁶⁶ Vgl. teils Groß, Israel (1993), 156.

¹⁶⁷ Vgl. vor allem Groß, Israel (1993), 156: „Mein Erbbesitz“ ist nicht wichtiger als „mein Volk“. Vgl. auch Haag, Volk (1994), 139 und Köckert, Erwählung (1994), 296–297.

Erde“ funktional exponiert – das ist das „*Proprium israeliticum*“¹⁶⁸. Israel ist „Erbbesitz“ JHWHs, was ein dauerhaftes, beständiges Verhältnis zwischen JHWH und Israel unterstreicht.¹⁶⁹ Die Fülle des Segens erfährt allerdings Israel erst, wenn auch die anderen Völker gesegnet werden.¹⁷⁰ Der Segen JHWHs gilt und wirkt für alle drei Völker nur kooperativ, in Kontakt mit den anderen Nationen.¹⁷¹ Doch das heilsgeschichtliche Novum findet sich in Jes 19,25a: Ägypten erhält den Ehrentitel *עַמִּי* „mein Volk“,¹⁷² ein Begriff, der mit der Bezeichnung „meiner Hände Werk“ „Konstitutiva der Identität Israels“ sind, die „auf Ägypten und Assur übertragen“¹⁷³ werden.

In Bezug auf die historische Kontextualisierung ist durchaus denkbar, dass sich die Seleukiden, die sich hinter Assur verbergen könnten, und Ptolemäer friedlich einigen und nicht um Israel kämpfen, sondern alle drei in Einheit, gesegnet von JHWH, seine Völker sind und keine Rivalitäten mehr herrschen. Das würde bedeuten, dass der Text wohl zwischen 274 und 168 v. Chr. entstanden sein könnte, als nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Seleukiden und Ptolemäern Friedensvereinbarungen getroffen worden sind. Allerdings ist Lauber auch zuzustimmen, dass viele Angaben zu vage sind.¹⁷⁴ Feststeht, dass dieser Text wohl erst entstanden sein kann, als mit den GKL eine heilsuniversalistische Perspektive eröffnet worden ist und diese These möglich gemacht worden ist. Jes 19,18–25 ist wohl von der israelitischen Diaspora in Ägypten verfasst worden. Sie sagen sich damit zu, dass auch in diesem Land Segen und Heil zu finden ist, weil JHWH Ägypten segnen kann, JHWH dort auch kultisch verehrt werden kann und auch nicht nur von Angehörigen des Volkes Israel. Heil gibt es nicht nur durch eine Rückkehr nach Zion. Israel gibt es in Ägypten, aber JHWH kann auch Ägypten zum JHWH-Volk erwählen, so dass Israel und Ägypten als JHWH-Völker JHWH dort ehren und Heil finden. Damit führt Jes 19,18–25 den heilsuniversalistischen Gedanken der Grundschichten der GKL und der Bearbeitungsschicht des 4. GKLs fort:¹⁷⁵ Heil hängt nicht an der Rückkehr, sondern daran, dass göttliches Heil die Enden der Erde erreicht (Jes 42,1.4 und 49,6) und möglicherweise in Kontakt mit der hellenistischen Kultur tritt. Der einzige Gott JHWH ist weltweit wirksam. Eine eingrenzende Heilsbedingung stünde dazu im Widerspruch und würde mangelndes Vertrauen in die Macht JHWHs demonstrieren.¹⁷⁶

Jes 56,1–8 vertritt die Konzeption, dass sich jeder dem Volk Gottes anschließen kann,¹⁷⁷ weil Gott eigene Kriterien der Zugehörigkeit hat. So kann JHWH festlegen, dass sein Haus offen ist für alle, die ihn suchen und ehren. Letztlich ist das unabhängig eines Mittlers möglich. Das zentrale Kriterium der Zugehörigkeit benennt Jes 56,6 mit dem Verb

¹⁶⁸ Sedlmeier, Israel (2001), 105.

¹⁶⁹ Vgl. Beuken, Jesaja 13–27 HThK (2007), 202.

¹⁷⁰ Das sieht Orlinsky, Servant (1977), 40–41 anders, er behauptet weiterhin, dass die anderen Völker nur durch Israel gesegnet werden, kein anderes Volk ist Bundesvolk. Orlinsky hält Israels Gott ist zwar für universal, aber nicht international. Da er dafür aber keine ausreichende Begründung liefert, ist ihm nicht zu folgen.

¹⁷¹ Vgl. Sedlmeier, Israel (2001), 100–104.

¹⁷² Vgl. Lauber, JHWH (2011), 373 und 382.

¹⁷³ Sedlmeier, Israel (2001), 89. Er erwähnt die textkritisch interessante, hier aber nicht weiter zu erläuternde, Lesart von G in Jes 19,25, das Israel in der Sonderstellung „in Ägypten“ und „unter den Assyriern“ belässt.

¹⁷⁴ Vgl. Lauber, JHWH (2011), 375. Die verschiedenen Datierungsvorschläge finden sich bei Sedlmeier, Israel (2001), 106–108. Er entscheidet sich für die ähnliche Richtung wie Lauber. Der Text muss nach dem Tod Alexanders wohl entstanden sein, in einer Zeit, in der sich Israel mit dem Hellenismus auseinandersetzt. Vgl. auch Haag, Volk (1994), 145–146.

¹⁷⁵ „Universalität des Heils“ sieht auch Haag, Volk (1994), 141 als Zielpunkt der Texteinheit Jes 19,18–25 an.

¹⁷⁶ Vgl. Lauber, JHWH (2011), 383–385 und 389.

¹⁷⁷ Berges / Beuken, Jesaja (2016), 192 gehen nur von Zulassungsbedingungen für einige Proselyten aus.

שָׁמַר „bewahren“, das aus Jes 56,1 wieder aufgenommen worden ist, der Aufforderung מְשַׁפְּטֵם zu bewahren.¹⁷⁸ Allerdings kann das Kriterium der Sabbatobservanz nur gelten, wenn es eine Gruppe gibt, die den Sabbat hält und als Vorbild zeigt, was es bedeutet, an JHWHs Bund festzuhalten. Die Knechte JHWHs sind Jes 56,6 zufolge diejenigen, die seinen Bund halten und den Sabbat nicht entweihen.¹⁷⁹ Hier zeigt sich ein deutlicher Bezug zu Jes 54,17: Die wahren Knechte bilden das reine Gottesvolk und versammeln sich in Zion.¹⁸⁰ Jes 56,1–8 könnte auch als Kritik an einer exklusiven Auslegung des Monotheismusprogramms Deuterocesajas verstanden werden: Vom einzigen Gott wird niemand aus seinem Volk ausgeschlossen (Jes 56,3). Das wurde allerdings praktiziert.¹⁸¹ Und darauf reagiert diese Texteinheit. In einem Punkt ist jedoch auch diese Texteinheit ausschließend: Während die GKL noch davon ausgehen, dass der Knecht auch zu den Nationen geht, JHWHs Heil auch das Ende der Erde erreicht, demonstriert Jes 56,7 eine Zionszentrierung, nur dort sei Heil zu finden. Der Zugang für jeden, der will, ist möglich, es gibt allerdings ethische Zugangskriterien.¹⁸² Es geht um die Entscheidung, durch das Verhalten Anteil an der Heilsgemeinschaft zu erhalten, die Jes 56,1–8 als eine Kultgemeinschaft versteht.¹⁸³ Dahingehend ist in Jes 56,1–8 auch von einer anderen Knechtsfunktion als noch in den GKL auszugehen: Es geht um Kultdiener.¹⁸⁴ In dieser Kultgemeinschaft finden auch diejenigen Platz, die Dtn 23,2.3–5 und auch Num 18,4 zufolge keinen hätten. Jes 56,1–8 ist höchstwahrscheinlich eine Antwort auf die rigide Abgrenzungspolitik Nehemias (Neh 13).¹⁸⁵ Jes 56,1–8 steht möglicherweise der Fortschreibung des 3. GKLs (Jes 50,10.11) nahe, da die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft eine Glaubensentscheidung des Einzelnen ist, unabhängig von dessen ethnischer Zugehörigkeit.¹⁸⁶

Das ganze Buch Deuterocesaja ist nicht vorbehaltlos und bedingungslos von einer heilsuniversalistischen Perspektive geprägt und durchdrungen.¹⁸⁷ Das gilt noch weniger für

¹⁷⁸ Vgl. Wells, Isaiah (1996), 143–145. Die Bedeutung der Sabbatobservanz ist während des Exils gewachsen, weil dieser Identitätsmarker auch unabhängig des Kults möglich gewesen ist und daher in dieser Besonderheit in diesem Text gewürdigt wird.

¹⁷⁹ Hier wird auch der Bundesbegriff nicht exklusiv nur für Israel verwendet, sondern der Bund, besser das Handeln gemäß des Bundes, das sich beispielsweise in der Sabbatobservanz zeigt, steht allen offen. Bund steht hier für eine bestimmte ethische Haltung. Und doch steht Israel wie kein anderes Volk für diese einzigartige Beziehung zwischen Gottheit und Menschheit und daher ist ohne Israel auch kein Heil möglich, aber es gilt ebenso, Heil ist nicht exklusiv für Israel. Vgl. Lohfink / Zenger, Gott (1994), 55 und 189. Vgl. Hermisson, Götter (2000), 117. Der Knechtbegriff in Jes 56,6 bezeichnet keine besondere Beauftragung mehr. Vgl. Baudissin, Gebrauch (1920), 6 und 8.

¹⁸⁰ Vgl. Steck, Gottesknechts-Texte (1992), 171–172.

¹⁸¹ Vgl. Donner, Abrogationsfall (1985), 82 und Wells, Isaiah (1996), 146.

¹⁸² Vgl. Steck, Studien (1991), 244–245.

¹⁸³ Vgl. Kaminsky / Stewart, God (2006), 158. Beide tendieren in ihrer Auslegung dieser Texteinheit auch zu einer partikularistischen Deutung, es beträfe ja nur Proselyten (159). Blenkinsopp, Second Isaiah (1988), 95–96 geht von Proselyten aus, aber das ist immerhin die Öffnung einer abgeschlossenen, ausgrenzenden Gemeinschaft, da ihm zufolge die Aufnahme in die Kultgemeinschaft auch weitere soziale Partizipation beinhaltet.

¹⁸⁴ Vgl. Wells, Isaiah (1996), 147. Er geht allerdings in den folgenden Seiten seines Artikels in die Richtung, dass die Zugangsmöglichkeit der Eunuchen metaphorisch zu verstehen sei, dass ihnen in der Gemeinschaft auf Zion geistliche Nachkommenschaft zukomme, da sie dort einen ewigen Namen erhalten (Jes 56,5).

¹⁸⁵ Vgl. Donner, Abrogationsfall (1985), 82–88, dabei ist ihm wichtig zu betonen, dass sich der Verfasser von Jes 56,1–8 über das deuteronomische Gesetz Dtn 23,2–9 hinwegsetzt. Vgl. auch Berges / Beuken, Jesaja (2016), 196.

¹⁸⁶ Vgl. teils Poulsen, God (2014), 220. Steck, Abschluß (1991), 29–30 und Studien (1991), 248 ordnet Jes 56,1–8 der von ihm postulierten Fortschreibung III zu, einer Redaktionsschicht, die allen Frommen unabhängig ihrer Zugehörigkeit zu Israel, Zugang zur Heilsgemeinschaft und Gottesgemeinschaft ermöglicht, allein durch ihr gottesfürchtiges und gesetzesgehorsames Verhalten.

¹⁸⁷ Croatto, Nations (2005), 152 differenziert zwischen „Heilsorakeln“ die ein exklusives Gottesvolk-Verständnis vertreten und denen, die ein inklusives bezeugen. Hermisson, Einheit (1989), 294–295 erkennt darin spätere, nicht mehr auf Deuterocesaja selbst zurückgehende redaktionelle Arbeiten, die

das gesamte Jesajabuch. Dort ist eine durchaus kontroverse Diskussion zu verfolgen, wer Volk Gottes ist und wer zur Heilsgemeinschaft gehört.¹⁸⁸ Israel selbst ist durch das Leben im Exil und durch die Wende zum Monotheismus herausgefordert, seine eigene Identität zu bestimmen. Das monotheistische Programm hat allerdings logischerweise zur Folge, sich nicht allein in Abgrenzung zu anderen Nationen zu definieren, sondern als Teil der Völkerwelt. Die Grundschichten der GKL und die Bearbeitungsschicht des 4. GKLs sind eindeutig heilsuniversalistisch ohne Bedingungen, Einschränkungen und Kompromisse.¹⁸⁹ Das Problem, die Geltung der Heilszusagen auf Israel zu beschränken,¹⁹⁰ besteht darin, dass diese Einschränkung auf das monotheistische Gottesbild zurückwirkt. Der einzige Gott JHWH, der Heil will und schafft, wäre, wenn er nur Israel als Heilsgemeinschaft sieht und dieses Heil nur für Israel zugänglich macht, ein wählerischer und damit auch ungerechter Gott. Diese Konsequenz haben die GKL bedacht.¹⁹¹ Um das Selbstbewusstsein Israels aber inmitten des persischen Großreichs nicht zu untergraben, kann es zu den partikularistischen Hinzufügungen gekommen sein. Vermutlich dienen die allein auf Israel beschränkten Heilszusagen, die meist mit einer Art Rückkehr zu Zion (Jes 49,22–23 und auch 60–62) verbunden sind,¹⁹² der Ermutigung Israels, da trotz aller Heilsverheißungen mit dem Herrschaftswechsel keine Heilszeit begonnen hat. Im weiteren Entwicklungsprozess des Buchs Jesaja verschiebt sich die Heilserwartung immer weiter zu einer endzeitlichen Heilserwartung. Diese eschatologische Heilszeit bezieht alle Völker sowohl zum Gericht als auch, wer dem Gericht entkommt, zum Heil ein (Jes 34–35). In den anderen Büchern des Alten Testaments, vor allem in nachexilischen Pentateuchredaktionen, in Esra-Nehemia und in den Chronik-Büchern findet die heilsuniversalistische Perspektive keinen großen Nachhall, zu sehr konzentrieren sich diese Texte auf Israels Restitution als heiliges Volk um den Jerusalemer Tempel.¹⁹³ Doch sind diese eingrenzenden Konstruktionen von kollektiver Identität als Volk Gottes als eine Reaktion auf das neue theologische Denken Deuterjesajas zu werten, der mit dem Monotheismusedanken eine Entwicklung angestoßen hat, die folgerichtig in eine heilsuniversalistische Botschaft münden muss, was zunächst aber nur die GKL und dann noch Jes 19,18–25 und Jes 56,1–8 weiter bedenken. Die GKL sind demnach betrachtet unter einer heilsuniversalistischen Frageperspektive besonders, aber auch unersetzlich zur Komplettierung eines zentralen Glaubensinhalts der drei großen abrahamitischen Religionen.¹⁹⁴ Wer an die einzige Gottheit glaubt, muss und darf daran glauben, dass diese Gottheiten ihr größtes Versprechen, Heil, an allen erfüllt – bedingungslos.

vor allem die Heilverzögerung damit erklären, dass Israel sein Verhalten der Heilsverheißung anpassen muss.

¹⁸⁸ Vgl. z. B. Kratz, *Israel* (2006), 108–110 und Steck, *Abschluß*, (1991), 24–30.

¹⁸⁹ Deuterjesaja verkündet Heil durch die Kraft seiner Worte, die die Heilswirklichkeit schaffen sollen. Die literarische Figur Gottesknecht ist die Figur, in der diese Heilsbotschaft Gestalt annimmt. Vgl. Leene, *History* (1997), 235, der allerdings nur Israel als Knecht definiert. Doch selbst wenn die Rolle Gottesknecht zunächst nur der Prophet selbst ausgeführt hat, es wäre mehr noch die Aufgabe Israels, Heilserfahrungen zu konkretisieren und sichtbar zu machen.

¹⁹⁰ Ein möglicher Hintergrund dieser Entwicklung, den Fokus auf Israel und die Zerstreuten Israels anstatt auf alle Nationen zu lenken, liegt auch in der Erfahrung der Heilverzögerung. Es kommt die Vorstellung auf, dass Heil sich erst verwirklicht, wenn alle Israeliten sich in Zion versammeln. Vgl. Steck, *Gottesknechts-Texte* (1992), 159–171.

¹⁹¹ Vgl. teils auch van Oorschot, *Babel* (1993), 179–180.

¹⁹² Vgl. Croatto, *Nations* (2005), 148–151. Blenkinsopp, *Second Isaiah* (1988), 87 hingegen ist der Auffassung, dass sich Jes 45,20–25 an die Überlebenden aller Nationen richtet, nicht nur an die Diaspora. Darin ist ihm zuzustimmen.

¹⁹³ Vgl. Vriezen, *Erwählung* (1953), 72.

¹⁹⁴ Vgl. Haag, *Botschaft* (1983), 205.

„Sünde und Leiden miteinander zu verknüpfen, heißt die Welt in moralisch und natürlich Böses einzuteilen, und damit einen Rahmen für das Verstehen menschlichen Elends zu schaffen.“¹⁹⁵

8.2 Das vierte Gottesknechtslied und die Theodizee-Problematik

Den bisherigen Interpretationen zufolge sind die GKL das Zeugnis der Reflexion über das Wirken des anonymen Exilspropheten Deuterocesaja.¹⁹⁶ Sein Wirken wird so beschrieben, dass der Prophet die Rolle und Funktion „Gottesknecht“ selbst übernommen hat, obwohl er eigentlich immer Israel in dieser Rolle gesehen hat, das als Zeuge für JHWHs Macht vor den Nationen auftreten hätte sollen. Nur von einer bekannten, als gerecht eingeschätzten Person sind solche Erklärungsversuche seines Wirkens und Leidens möglich. Der Tod des Gottesknechts¹⁹⁷ trifft eine Gruppe, die sich im 4. GKL als „Wir“-Redner in Jes 53,1–11b zu Wort melden.¹⁹⁸ Erst diese Betroffenheit über den Tod eines doch von Gott Beauftragten lässt über dessen Leiden nachdenken. Die „Wir“-Sprecher können es nicht als „typisches Amtsleiden“ unkommentiert stehen lassen.¹⁹⁹ Diese „Wir“-Redner sind Teil der Adressaten des Knechts und repräsentieren somit das Volk JHWHs, Israel. Sie sind Sprecher eines ungewöhnlichen Textes,²⁰⁰ sie geben ihre Perspektive wider. Die „Wir“-Redner stehen vor dem Rätsel, dass sie dieser Leidensexistenz des Knechts und möglicherweise auch der eigenen einen Sinn abgewinnen wollen. Somit stellt sich im altorientalischen, aber auch neuzeitlichen Kontext immer die Frage nach einer Ursache des Leidens. Unverständliches Leiden ruft die drängende Frage nach dem Sündenfall hervor – nicht in einem biblisch-mythischen Sinn. Das Leiden des Knechts löst ganz konkret die Frage aus, wann die Sünde getan worden ist und worin sie bestand, die sein Übel hervorgerufen hat.²⁰¹ Susan Neiman bietet in ihrer ganz anderen Geschichte der Philosophie am Ende ihres umfangreichen Diskurses ein bemerkenswertes Fazit: „Der Glaube an den Sündenfall ist zuletzt deshalb so beharrlich, weil es leichter ist, das Leben als Strafe zu sehen, denn als ganz und gar sinnlos.“²⁰² Menschen fahnden nach Schuld, damit die Wirklichkeit sinnvoll und die Weltordnung verstehbar bleibt. Obwohl sie sich nicht auf den Text Jes 53 bezieht, beschreiben ihre Worte dennoch die Motivation der im

¹⁹⁵ Neiman, Böse (2006), 54.

¹⁹⁶ Fohrer, Stellvertretung (1981), 24–25 führt an, dass er Jes 50,10–11 und das 4. GKL für die Texte hält, die das Leiden und Sterben des Knechts deuten. In Bezug auf Jes 50,10–11 ist ihm nicht zu folgen, doch für die Grundsicht des 4. GKLs definitiv und es liegt nahe, dass die anderen GKL auch Zeugnis dieser Reflexion sind, veranlasst durch den Tod des Knechts.

¹⁹⁷ Besonders Jes 53,8–9 lässt keinen Zweifel daran, dass der Knecht definitiv tot ist. „Abgeschnitten vom Land der Lebenden“ bedeutet, dass er im Totenreich weilt. Jes 53,9 zufolge hat es zunächst auch den Anschein, dass er auch in der Erinnerung des kulturellen Gedächtnisses nicht fortlebt, da er wie ein Frevler begraben wird, an den niemand mehr denkt (Jes 53,8b). Der Vergleich mit Jer 11,19 (anderes Verb פָּרַח) tendiert auch in die Richtung des realen Todes. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 385–390.

Immer wieder wird gegen den Tod des Knechts die Stelle Ez 37,11 angeführt. Doch dabei ist zu beachten, dass Ez 37,11 als direkte „Wir“-Rede gestaltet ist: Die „Leichenteile“ sprechen von sich selbst, das Volk spricht von sich selbst. In Jes 53,8 aber wird über den Knecht geredet. Das ist ein erheblicher Unterschied in der Redeform, Jes 53,8 ist ein Fremdbbericht statt eigener Klage einer Gruppe, die sich wie abgeschnitten vom Land der Lebenden fühlt.

¹⁹⁸ Vgl. ansatzweise Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 344.

¹⁹⁹ So z. B. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 57.

²⁰⁰ Sogar Janowski, Stellvertretung (1997), 79 urteilt, dass die „Wir“-Rede zentral ist. Obwohl die Ansicht vertritt, dass den „Wir“-Rednern die anfängliche JHWH-Rede bekannt sei.

²⁰¹ Vgl. dazu vor allem Punkt 7.2.8.

²⁰² Neiman, Böse (2006), 470.

4. GKL dargebotenen Reflexion des Leidens des Gottesknechts äußerst treffend. Neimans Urteil trifft in noch anderer Weise hart die Strategie der „Wir“-Redner in Jes 53,1–11b. Sie schreibt nämlich weiter: „Schrecklicher noch, als sich selbst die Schuld an einem unerklärlichen Leiden zu geben, ist die Versuchung, andere zum Sündenbock zu machen.“²⁰³ Das 4. GKL scheint in diese Richtung zu gehen. Dem Erklärungsmodell des 4. GKLs haftet Faszinierendes, aber zugleich Fragwürdiges und Zynisches an.²⁰⁴ Zunächst ist das Ringen der „Wir“-Redner um Verstehen und Sinn zu würdigen,²⁰⁵ aber die Grenzen und Gefahren ihres Reflexionsergebnisses dürfen nicht ausgeblendet werden.²⁰⁶ Zudem eröffnet sich das Theodizee-Problem: Der Tod des gerechten Gottesknechts, der unschuldig gelitten hat, fragt den Glauben an einen gerechten Gott an.²⁰⁷

Doch das unerklärliche Leiden des Knechts, das bewältigt und verstehbar gemacht werden will, ist nicht der einzige Anlass für die „Wir“-Rede in Jes 53,1–11b. Innerhalb der Sequenz der GKL ergibt sich folgende Beobachtung: Der Auftrag des Knechts darf nicht scheitern. Sein Leiden wird funktionalisiert, denn sonst stünde der ganze Sinn der göttlichen Beauftragung des Knechts und der Knechtsfunktion auf dem Spiel. Keiner würde sich am Knecht, in seinem Vertrauen und Gehorsam seinem Auftraggeber gegenüber ein Beispiel nehmen.²⁰⁸ Der Knecht litt „wegen unserer Sünden“ und „wegen unserer Vergehen“ (Jes 53,5a.b), aber für „unseren Frieden“ und „zur Heilung für uns“ (Jes 53,5c.d).²⁰⁹ Diese Deutung des Leidens führt zur Straffreiheit der „Wir“-Redner und im weiteren literarischen Horizont sogar dazu, dass Israel in die Lage versetzt wird, seine Gottesknechtsfunktion auszuführen, auch indem es für die Sünder (= die anderen Nationen) eintritt (Jes 53,12f).²¹⁰ Es ist wichtig zu betonen, dass das Leiden im Leben das Entscheidende ist, das in den TEZ der „Wir“-Redner hineingenommen wird, was besonders in Jes 53,10c ersichtlich ist – „sein Leben“ gilt als „Schuldtilgung“, nicht sein Sterben.²¹¹ Aufgrund von Jes 53,9 ist allerdings davon auszugehen, dass das Leiden zum Tod geführt hat.

Den GKL liegt das Denkmodell TEZ zugrunde. Wie das 4. GKL den Zusammenhang von Tun und Ergehen definiert, wird im Folgenden erläutert, wobei vor allem das ägyptische Modell von Ma’at als Deutungshorizont herangezogen wird.

²⁰³ Neiman, Böse (2006), 470.

²⁰⁴ Nicht nur „eine befreiende und beunruhigende Seite“. Janowski, Stellvertretung (1997), 93.

²⁰⁵ Es ist ein Ringen um ein Verstehen, das von den „Wir“-Rednern selbst ausgeht, es ist keine Offenbarung, in dem Sinne, dass, wie Schenker, Knecht (2001), 73 es sehr fromm meint, den „Wir“-Rednern plötzlich im Tod des Knechts die Bedeutung dieses Todes aufblitzt. Es ist ein intensives Ringen auch mit der eigenen Rolle der „Wir“-Redner.

²⁰⁶ Es ist Spieckermann, Konzeption (2001), 143 zuzustimmen: Die „Wir“-Redner beschreiben zunächst ihren Umgang mit dem Tod des Knechts, dahinter steht nicht die Motivation, eine Lehre von Stellvertretung und Sühne zu entwickeln.

²⁰⁷ Vgl. Laato, Theodicy (2003), 1983.

²⁰⁸ Vgl. Haag, Botschaft (1983), 206.

²⁰⁹ Der Knecht hat wegen der Schuld gelitten, er ist nicht dafür gestorben. Das trifft vor allem auf Vers 5 zu, Vers 8 erläutert nur noch den Grund. Diese Indifferenz, nur von „für unsere Schuld gestorben“ zu reden, kommt aus neutestamentlichen Texten, wenn nämlich die Präposition ὑπέρ verwendet wird, so in Mk 14,24; Mt 26,28; 1 Kor 15,3, um prominente Stellen zu nennen. Die Präposition ὑπέρ mit Genitiv kann neben „wegen“ auch „für“ und vor allem „zugunsten von“ bedeuten. Vgl. Janowski, Stelle (2006), 51.

²¹⁰ Dazu passt, wenn auch der Schwerpunkt nicht allein auf Sühne liegen sollte, eine Position von Dingermann, Hoffnung (1978), 237: „Durch sein stellvertretendes Leiden um des Volkes willen veranschaulicht er [der Gottesknecht U.Z.], daß das zukünftige Heil nur auf dem Wege der Sühne für die Sünden verwirklicht werden kann. Damit haben die alten eschatologischen Erwartungen eine weitgehende Umorientierung erfahren.“ Die Entwicklung eines Sühneopferkultes dürfte auch daraus resultieren.

²¹¹ Vgl. Fohrer, Stellvertretung (1981), 34–35.

Wer mit der Logik des altorientalischen TEZs die GKL liest, stellt sich auch der Theodizee-Problematik. Diese Anfragen an die Gerechtigkeit Gottes kommen aus der „Wir“-Rede in Jes 53,1–11b selbst, stilistisch hervorgehoben in den Sätzen, in denen JHWH / Gott vorkommt: In Jes 53,4c äußern die „Wir“-Sprecher, dass sie das Leiden des Knechts als gerechte Strafe von Gott eingeordnet hatten.²¹² Doch sie bekennen diese traditionelle Leiderklärung, deren logische Konsequenz ist, sich aus der Sphäre des Leidenden und Unheilbehaftenden zu lösen,²¹³ als Fehleinschätzung. Die schärfste Anfrage an JHWHs Gerechtigkeit erfolgt in Jes 53,6c: Die „Wir“-Redner wagen es tatsächlich zu urteilen: „Und JHWH ließ ihn die Schuld von uns allen treffen.“ Was ist das für eine Gerechtigkeit, wenn JHWH Schuld und ihre Folgen auf einen anderen verlagert?²¹⁴ Doch damit nicht genug: Jes 53,9c.d heben ausdrücklich die Unschuld des Knechts hervor, sein Leiden ist eigentlich ungerechtfertigt. JHWH wird immer mehr zum Handeln gezwungen, wenn er nicht als der blinde, willkürliche Gott, der Tat und Ergehen nicht mehr richtig zu differenzieren vermag und anders aufeinander bezieht, dargestellt werden soll. JHWH würde sich über die Ordnung des TEZs hinwegsetzen, dessen Garant er doch ist.²¹⁵ Jes 53,10a leitet zur Reaktion JHWHs über. Zunächst wird wiederholt, dass es JHWH gefiel, seinen Knecht zu zerschlagen, es war sein Plan. Damit entschärft sich leicht die Theodizee-Frage, da nun unterstellt wird, hinter dem ungerechtfertigten Leiden des Knechts stehe ein höherer Plan.²¹⁶ Zu diesem Plan zählt den „Wir“-Rednern zufolge, wie sie es in Jes 53,5 deutlich ausdrücken, dass das Leiden des Knechts die Straffreiheit und damit das Heil der „Wir“-Redner erwirkt. Um aus diesem Plan JHWHs einen gerechten Plan zu machen, muss dem Knecht ein anderes Ergehen zustehen, für das JHWH Sorge zu tragen hat. Jes 53,10d–11b schildert es so: Der Knecht wird nach dem Tod Licht, also Heil, sehen. Die Struktur des TEZs wird im ganzen 4. GKL nicht verlassen, aber gedehnt.

Dass Denkmodell des TEZs als ein normatives, orientierendes und universal akzeptiertes Ordnungsprinzip²¹⁷ muss in seinen kritischen Aspekten unter Einbezug anderer alttestamentlicher Texte, die eine Übertragung des Leidens vom Täter auf einen unschuldig Leidenden ablehnen, dargelegt und diskutiert werden. Die Suche nach einer Erklärung für

²¹² Delitzsch, Jesaja (1879), 543 ist der Ansicht, dass die Allgemeingültigkeit und weitverbreitete Auffassung eines Zusammenhangs von Strafe und Leiden durch das Fehlen des Gottesnamens in Jes 53,4c ausgedrückt sei. Es steht dort nur Elohim. Die Gottheit wird in der Rolle präsentiert, dass sie Menschen mit Krankheit schlägt, die gesündigt haben.

²¹³ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 82–83.

²¹⁴ Vgl. dazu Textkritik Punkt 4.4. Ob hingegen allein aus dieser Einschätzung der „Wir“-Redner kategorisch mit Janowski, Stellvertretung (1997), 83 geurteilt werden darf, dass JHWH aktiv diese Ereignisse um den Knecht beeinflusst, wird hier skeptisch betrachtet. Es ist die Überzeugung der „Wir“-Redner, die JHWH miteinbeziehen müssen, da der „natürliche“ Prozess des TEZs umgeleitet wird, dazu ist göttliche Einflussnahme nötig.

²¹⁵ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 429.

²¹⁶ Vgl. Janowski, Sünden (1993), 15–16. Er sieht in Jes 53,10a allerdings eine Verschärfung, da es schwer wiegt, dass JHWH sogar geplant hatte, seinen Knecht krank zu machen und der Gewalt der Gegner auszusetzen. In der Tat verschärft sich die Anfrage an JHWH, ob er einen solchen Plan hegt. Allerdings entschärft sich im ersten Moment die Theodizee-Debatte, da erwartet werden darf, Näheres über diesen Plan JHWHs zu erfahren, zumal nur zwei Sätze später steht, dass derselbe Plan in der Hand des Knechts gelingen wird. Die Interpretation von Ruppert, Gerechte (1972) und Janowski, Sünden (1993), 1–2 und Stellvertretung (1997), 67, dass der Knecht wegen seiner Gerechtigkeit leidet, muss hier differenzierter betrachtet werden. Zunächst leidet der Knecht wegen des Misstrauens und der Ablehnung seiner Zeitgenossen, wegen der Gewalt, die sie ihm antun. Er leidet aufgrund seiner Beauftragung als Prophet. Seine Unschuld und Gerechtigkeit ist im 4. GKL notwendig, da er andernfalls nicht in einen fremden TEZ eintreten könnte, denn sonst könnte er nicht die Bestrafung anderer, sondern nur seine eigene auf sich ziehen. Daher ist es zu einseitig und undifferenziert, zu folgern, der Knecht leidet, „weil er gerecht ist“, so aber Janowski, Sünden (1993), 1. Von einem Zusammenbruch oder Außerkraftsetzen des traditionellen TEZs kann im 4. GKL keine Rede sein. Auch das beurteilt Janowski, Sünden (1993), 2 und Stellvertretung (1997), 68 anders.

²¹⁷ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 429.

Leid ist mit Jes 53 nicht beendet, es bleibt ein Diskurs von verschiedenen Lösungsansätzen. Konsensfähig dürfte nur sein: Schuld hat immer Folgen, und unschuldiges Leiden ist am schwersten zu akzeptieren.²¹⁸

8.2.1 *Der verschobene Tun-Ergehen-Zusammenhang im vierten Gottesknechtslied: Selbstrehabilitation der schuldigen „Wir“-Sprecher*

Das 4. GKL als Selbstrehabilitation einzuordnen, mag heftigen Widerspruch hervorrufen.²¹⁹ Der Grund für diese Reaktion dürfte darin liegen, dass das 4. GKL in christlicher Rezeption eine Berühmtheit wie fast kein anderer alttestamentlicher Text erlangt hat. Zu gut schien das Bekenntnis der „Wir“-Redner zum Kreuzestod Jesus zu passen: Nicht wegen eigener Schuld starb dieser am Kreuz, sondern wegen unser Schuld, aber für unser Heil. Somit zweifelt fast kein Exeget bisher daran, dass die Initiative für diese neuartige Leidensdeutung, ein Unschuldiger leide aufgrund der Vergehen seiner Mitmenschen, unbedingt und ausschließlich auf göttliche Intention zurückzuführen sei.²²⁰ Doch der literarkritische Befund und die Redeform als „Wir“-Rede zeigen, dass die vom Tod des Knechts betroffenen „Wir“-Redner ihre eigene Reflexion bieten, sie haben sich bei der Bewältigung dieser Erfahrung am gängigen TEZ-Modell orientiert.²²¹ Für dieses Nachdenken bedarf es keines transzendenten Offenbarungs-Impulses. Erst nachträglich erhält die Interpretation der „Wir“-Redner göttliche Legitimation.²²²

Die systematische Theologie kennt für diese Interpretation eines eigentlich absurden, gewaltsamen und dadurch vermeidbaren Todesfalls verursacht durch Schuld, aber zugunsten des Heils Anderer zahlreiche Begriffe: z. B. Stellvertretung, Sühne, Erlösung. Es ist schwierig, sich als christliche Exegetinnen und Exegeten diesem Text ohne diese geprägten Denkmuster und Glaubensformeln zu nähern. Wer es versucht, ist gut beraten, zuerst eine Einordnung des 4. GKLs in die Reihe der anderen GKL und im Buch Deuterocesaja zu wagen. Dabei zeigt sich der bisherigen Analyse der GKL zufolge, dass im Fokus die Funktion „Gottesknecht“ steht. Deuterocesaja versteht Israel als Gottesknecht, um JHWHs Einzigkeit, Macht und Heilswillen vor aller Welt zu bezeugen (Jes 43,10–12; 44,8.26; 48,20).²²³ Israel, vor allem die Exilierten und ihre Nachfahren, prägt allerdings die Leidenserfahrung der Zerstörung Jerusalems sowie des Tempels und der Situation der Deportation. Diese Erfahrung wird in der Funktionsbestimmung, Knecht JHWHs zu sein, wahrnehmbar: Israel hat aufgrund dieser Erfahrung Schwierigkeiten damit, JHWH zu vertrauen und seinen Knechtsauftrag wahrzunehmen (Jes 42,18–25; 43,18–24). Die

²¹⁸ Vgl. bereits Volz, Jesaja 53 (1920), 185.

²¹⁹ Die Ungewissheit, welcher Akteur des 4. GKLs, JHWH, die „Wir“-Redner oder der Knecht selbst, die Idee eines Eintretens des Unschuldigen in einen fremden TEZ entwickelt oder gar initiiert hat, betont Janowski, Sünden (1993), 5 und Stellvertretung (1997), 69. Allerdings ist die ungewöhnliche Redeform als „Wir“-Rede eindeutig, es ist die Reflexion und Perspektive dieser „Wir“-Redner, ihr entwickeltes Deutungsmodell, das weder auf eine Initiative des Knechts noch JHWHs zurückgeht. Laato, Servant (1992), 146 wagt es am ehesten, in diese Richtung zu denken, wenn er bemerkt, dass das Leiden des unschuldigen Gerechten die Hoffnung hervorrufe, der Strafe zu entkommen.

²²⁰ Vgl. Literarkritik Punkt 5.4. Hooke, Theory (1952), 16 geht allerdings meines Erachtens fälschlicherweise von „divine activity of substitution“ aus.

²²¹ Duhm, Jesaja HK (1902), 359 zweifelt das an. Er möchte das Leiden des Knechts nicht als das Wirksamwerden des TEZs verstehen. Indem der Knecht schweigend und für ihn somit freiwillig das Leiden auf sich nimmt, sei es sein freies sittliches Handeln. Vgl. auch Scharbert, Sühneleiden (1958), 210.

²²² Sehr deutlich für die Erstinitiative JHWHs unabhängig der Redesituation plädiert Janowski, Stellvertretung (1997), 90.

²²³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 425 und 524–525, auch wenn er bei der Auslegung des 4. GKLs zu stark die Wende und Bekehrung Israels im Blick hat und den universalen Auftrag, den er in Jes 42,1–4 und 49,1–6 unterstreicht, im 4. GKL nicht wiederfindet, sondern es erst darum geht, dass durch Tod und neues Leben des Knechts Israel zum Glauben an JHWH und den von ihm Beauftragten kommt.

prophetische Stimme des Buchs Deuterjesaja vermag nicht, die Gola-Gemeinde zu überzeugen, die Heilsbotschaft glaubend weiter zu verkünden. Daher übernimmt nur die prophetische Figur Deuterjesaja selbst die Rolle „Gottesknecht“.²²⁴ Seine Verkündigungstätigkeit führt allerdings zu Gewalt gegen ihn und so stirbt der prophetische Gottesknecht einen gewaltsamen Tod. Und neben die Knechtsaufgabe, eine universale Heilsbotschaft von JHWH weiterhin zu verkünden, rückt das Problem, das gewaltsame Leiden mit Todesfolge zu erklären. Zwischen einer Stellvertretung in der Aufgabe „Gottesknecht“ und Stellvertretung in einem fremden TEZ zu differenzieren, ist unnötig; beides bedingt sich gegenseitig. Hätte der Knecht nicht weiterhin als treuer Rollenträger der Funktion „Gottesknecht“ JHWHs universales Heil verkündet, wäre er vielleicht am Leben geblieben. Wäre er aber nicht in bedeutender Funktion gestorben, hätte niemand sein Leiden gedeutet und schon gar nicht als strafbefreiend.

Bei aller Schwierigkeit, chronologische wie inhaltliche Zusammenhänge im Buch Deuterjesaja nachzuvollziehen, erscheint dieses Ineinander der Knechtsfiguren und das Verhältnis zwischen Prophet und Publikum am plausibelsten.²²⁵ Wie das Leid Israels zu bearbeiten ist, so bedarf es auch einer Erklärung für den gewaltsamen Tod der prophetischen Person und das ist das Thema der Grundschrift des 4. GKLs. Deutlich ist allerdings auch, dass Deuterjesaja selbst in seinem Werk höchstwahrscheinlich der Frage nach der Schuld wenig Bedeutung beigemessen hat, er wollte vor allem Heil und den Heilsplan des einzigen Gottes JHWH verkünden. Doch das Leid des Knechts lässt nach der Schuld fragen, wenn diese getilgt werden kann, wird Heil möglich.²²⁶ Es erscheint in diesem Sinnzusammenhang am plausibelsten, dass die Schuld, die die „Wir-Redner bekennen, der Unglaube Israels gegenüber der Heilsbotschaft Deuterjesajas ist, daraus folgt die gewaltvolle Ablehnung des Propheten und die Weigerung, vor den Nationen als Knecht und Zeuge JHWHs zu wirken.²²⁷

Zuerst nimmt eine Gruppe aus dem Umfeld des prophetischen Gottesknechts – eine Teilmenge seiner Adressaten, die Israel repräsentieren – wahr, dass sie den Propheten verkannt und verachtet haben. Sie erkennen nach dessen Tod seine besondere Beauftragung und bekennen die eigene Schuld, ihm nicht geglaubt zu haben (Jes 53,1), ihn verachtet und damit der sozialen Isolation und der Gewalt ausgesetzt zu haben (Jes 53,2–3).²²⁸ Bestätigt sahen sie sich in diesem Verhalten aufgrund seines Aussehens als gezeichneter Leidender, das sie im klassischen Denkmodell auf ein Vergehen des Leidenden als Ursache zurückgeführt hatten:²²⁹ Jes 53,4c „und wir hielten ihn für einen Berührten, von Gott Geschlagenen und für einen Gebeugten.“²³⁰ Doch in Jes 53,5 kommt die Wende zur

²²⁴ Hermisson, Deuterjesaja BK (2003), 352–353 ist allerdings der Ansicht, dass durch diese stellvertretende Übernahme der Rolle „Gottesknecht“ der Stellvertretungsaspekt „von Jes 53 partiell vorweggenommen“ werden würde, doch der Knecht tritt bewusst als Stellvertreter auf, als er in Jes 49,1–6 sich und seinen Auftrag präsentiert und seine Einsatzbereitschaft erklärt. Letztlich ist dieser zweifache Stellvertretungsaspekt als eine Reflexion auf das Wirken des anonymen Propheten zu verstehen.

²²⁵ Vgl. Punkt 7.3.

²²⁶ So z. B. Kratz, Kyros (1991), 216 und van Oorschot, Babel (1993), 197–200 und 216–217. Es stellt sich bei der Tradition und Redaktion der deuterjesajanischen Heilsbotschaft unter Umständen immer mehr die Frage, wann die Sphäre von Schuld nicht mehr wirksam ist. Vgl. Laato, Servant (1992), 159. Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 82 und Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 424.

²²⁷ Dass Leidende sozial isoliert werden, ist in mehreren biblischen Texten bezeugt, beispielsweise in Ps 31,12; 38,12; 88,9.19 und Ijob 30,10. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja BK (2017), 340. Doch im 4. GKL äußert sich der Leidende nicht selbst.

²²⁸ Volz, Jesaja II (1932), 176 betont: Diese „logische Deutung“ kommt aus der „uralten Glaubensanschauung, daß Leiden gottverhängte Strafe für Sünde sei“.

²²⁹ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 55. Weber, Judentum, 1185 ist der Auffassung, dass die Beurteilung des Knechts als zurecht von Gott wegen seiner Sünde Geschlagener, als Steigerung seines Leids einzuschätzen sei.

Einsicht mit einer innovativen Weiterentwicklung des geläufigen Denkschemas „wer leidet, hat gesündigt“.²³¹ Die „Wir“-Gruppe bekennt:

וְהוּא מְחַלֵּל מִפְּשָׁעֵינוּ	53,5a	Und er (war) durchbohrt wegen unserer Sünden,
מִדָּכָא מֵעוֹנֵתֵינוּ	53,5b	zerschlagen wegen unserer Vergehen.

Die „Wir“-Redner vollziehen in diesen parallelen Partizipialsätzen etwas Zweifaches: Sie bekennen „unsere Sünden“ und „unsere Vergehen“, doch das ist zweitrangig. Die Präposition מִן zeigt hier eine Ursache an,²³² und damit liegt der Schwerpunkt darauf zu postulieren: Der Knecht leidet nicht wegen eigener Sünden, sondern wegen der Vergehen anderer. Nach dieser Feststellung erfolgt sogleich eine Aussage über die positive Wirkung des Leidens, allerdings indem innerhalb des klassischen TEZs die „reziproke Struktur des Handelns (...) außer Kraft gesetzt“²³³ wird.

מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו	53,5c	Züchtigung für unseren Frieden	Die
וּבְחֻבַּרְתּוֹ נִרְפָּא-לָנוּ	53,5d	(war) auf ihm, und durch seine Wunde wurde er zur Heilung für uns.	

„Züchtigung“ bzw. neutraler „pädagogische Maßnahme“ zielt immer auf eine Wirkung ab,²³⁴ doch diese kommt zunächst in der Perspektive der „Wir“-Redner nicht dem Knecht zugute, sondern ihrem שְׁלוֹם, ihrem Wohlergehen, ihrem Heil. Der tote Knecht kann gar

²³¹ Zur Geläufigkeit des Denkschemas vgl. Levin, Gerechtigkeit (2001), 347.

²³² Damit handelt es sich vorwiegend um einen pädagogischen Straf- oder Abschreckungsakt. Vgl. Kustár, Wunden (2002), 30. Vgl. auch Janowski, Sünden (1993), 14 und Hägglund, Isaiah 53 (2008), 56. Anders Whybray, Thanksgiving (1978), 62–63, der die Präposition konsekutiv „in Folge von“ versteht. Vgl. ähnlich auch Taschner, Opfer (2012), 14, was ihm zufolge aber dazu führt, dass der Gruppe die Verantwortung am Leiden des Knechts noch deutlicher zugeschrieben wird. Hätte Israel nicht gesündigt, würde der Knecht nicht leiden. Damit hat er nicht Unrecht. In der Tat könnte ein zusätzlich konsekutives Verständnis auch dazu beitragen, den engen, unübertragbaren Konnex zwischen dem Tun der „Wir“-Redner und dem Ergehen des Knechts hervorzuheben. Somit wird deutlich, dass nicht jeder stellvertretend wegen anderer und für deren Straffreiheit leiden kann.

²³³ Janowski, Sünden (1993), 2.

²³⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 249–253. Diese Beobachtung tangiert das Thema der Pädagogisierung des Leidens. Eine Strafmaßnahme bezweckt Besserung. Berges vergleicht Jes 53,5 mit Jer 30,14. In der Jeremiastelle wird das Exilsleiden als Züchtigung interpretiert, Zion wird dabei gezüchtigt, Zion (EPP 2. P. Sg. f.) soll ihre Schuld einsehen. Dann wird es zur Genesung kommen (Jer 30,14–17). Berges zieht eine einzige Begriffsparallele heran, um zu begründen, dass Jes 53,4–5 das Leiden des Knechts auch als pädagogische Maßnahme deutet. Ihm zufolge soll diese Textstelle dazu aufrufen dass die Exilierten zurückkehren sollen. Ferner soll das Leid Schuldeinsicht bewirken: Wenn die Exilierten ihre Schuld einsehen, könne es Heil für Zion geben. Bereits Duhm, Jesaja HK (1902), 360 beurteilt die Wunden und Schläge des Knechts als „Mittel der Besserung“, die die „Wir“-Redner hätten heilen können. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 55–59 geht mit Verweis auf Ijob 5,17–18,24 auch in diese Richtung: Leiden erscheine auch im 4. GKL als die Möglichkeit, zu JHWH zurückzukommen. Im Rahmen eines Theodizee-Diskurses ist zu beachten, dass Laato, Theodicy (2003), 184 eine Pädagogisierung des Leidens in der deuteronomistischen Literatur verortet, während Kustár, Wunden (2002), 31–35 dieses Leiderklärungsmodell erst in der nachexilischen Weisheitsliteratur (Spr 3,11–12; Ps 6,2–3; 38,2–3; 118,18) entdeckt. Vgl. ebenso Fohrer, Krankheit (1981), 182–183. Dennoch gilt auch Sacchi, History (2000), 416 generell: „Suffering cannot always be interpreted as punishment. It could be a form of teaching.“ Doch im 4. GKL kann diese Strategie, das Leid des Knechts trotz des Begriffs „Züchtigung“ Besserung beim Leidenden bewirkt, nicht angewandt werden. Kustár, Wunden (2002), 31 ist hier sehr deutlich. Es klingt noch kein Erklärungsmodell „Pädagogisierung des Leidens“ an. Derjenige, der gezüchtigt wird, kann sich nicht bessern, da er tot ist. Diejenigen, die sich bessern können, spüren das Leid nicht am eigenen Körper. Wenn dann ist allenfalls das Leiden des Knechts eine pädagogische Maßnahme an Israel, sich als Gottesknecht zu begreifen.

nicht mehr von einer Züchtigung profitieren.²³⁵ Als Parallelbegriff zu שָׁלוֹם „Frieden / Heil“ wird das Verb אָפַר im Nifal „zur Heilung werden“ verwendet. Die finale und entscheidende Position am Satz- wie am Versende erhält das „für uns“ (לָנוּ) in der grammatischen Funktion einer Art Genitivus effectivus: Die Wunde bewirkt Heilung für uns.²³⁶ Diese Konstruktion als demütiges Schuldbekenntnis zu werten, trifft nicht die Pointe dieses Verses.²³⁷ Es ist ein bewusstes Zusammenspiel von מָנ „wegen“ und לָ „für / zugunsten“. Es darf sogar behauptet werden: Hätten die „Wir“-Redner nicht diese Hoffnung auf eine heilende Wirkung der Ahndung ihrer Vergehen, wäre das Schuldbekenntnis möglicherweise anders ausgefallen. Sie erklären in Jes 53,2–4 dem Denkschema TEZ entsprechend ihr Verhalten und wissen nun, dieses Denkmuster zu ihren Gunsten auszuwerten. Die „Wir“-Gruppe wendet sich von der Meinung, die Folge des Tuns trifft immer sogleich den Täter oder dessen Nachfahren, ab und wagt eine neue Deutung des Leids.²³⁸ Der Knecht ist nicht mehr der zu meidende Verbrecher, der die „Wir“-Redner in den Bannkreis seiner sündigen Taten zu ziehen droht, sondern der Gerechte, der die „Wir“-Redner in den Umkreis der Straffreiheit und damit des Heils bringt.²³⁹ Die JHWH-Rede in Jes 53,12a–e bestätigt, dass die positive Wirkung für die Vielen und den Knecht nicht im Schuldeingeständnis der „Wir“-Gruppe gründet, sondern darin, dass der Knecht die Sünden trägt. Die „Wir“-Sprecher funktionalisieren das Leiden des Knechts in ein Leiden zu ihrem Wohl und Heil, indem sie die Folge ihres sündigen Tuns als die Ursache des Knechtsleidens definieren. Die „Wir“-Rede als stilistisches Mittel erfordert diese Deutungsoption.²⁴⁰ Es handelt sich um eine Selbstrehabilitierung und es ist auch keine indirekte Aufforderung an Adressaten wie beispielsweise die daheimgebliebene Zionsgemeinde in Jerusalem, die Schuld, deren Folgen der Knecht trägt, zu bekennen, damit Heil geschehen kann.²⁴¹

Die Schuldlosigkeit des Knechts wird in Vers 5 nicht direkt ausgedrückt, sie wird nachholend erst in Jes 53,9c.d erwähnt. Die „Wunde“ zur Heilung der „Wir“-Gruppe kann nur

²³⁵ Auch das ist das Problem an der in der vorherigen Fußnote geschilderten These von Berges. Interessanter erscheint ein Verweis von Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 138–140 auf Jes 57,18 und Jes 59,16 mit den Begriffen אָפַר „heilen“, שָׁלוֹם „Heil/Trost“ und פָּגַע „eintreten für“. Spätere Fortschreibungen des Buchs Jesaja gehen davon aus, dass JHWH allein für Sünder eintreten und Heil erwirken kann, nicht der Knecht oder ein sonstiger Mittler.

²³⁶ Vgl. Hermisson, *Deuterjesaja BK* (2017), 323.

²³⁷ So aber Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 56–61. Er sieht in Vers 5 keinerlei Hinweis auf eine Schuldbefreiung oder die Hoffnung auf Befreiung von Leid. Er beruft sich dabei auf Laato, *Servant* (1992), 148–149, der auch der Ansicht ist, dass in Jes 53 keine Idee eines stellvertretenden Sühneleidens thematisiert wird. Dabei ist zu beachten, dass in der Poesie schon diese kurze Gegenüberstellung „wegen unserer Schuld“ aber „für unser Heil“ ausreichend ist, hier ein Kernthema des Textes zu entdecken. Gegen Hägglunds These, dass allein das Schuldbekenntnis der „Wir“-Redner zentral ist, ist vorzubringen, dass das Personalpronomen „Wir“ ab Jes 53,7 nicht mehr vorkommt, die „Wir“-Redner sind nur noch Berichtende des weiteren Ergehens des Knechts. Nicht ihr Schuldbekenntnis ist zentral, sondern ihre Deutung des Leidens des Knechts.

²³⁸ Vgl. Westermann, *Buch Jesaja ATD* (1966), 213–216.

²³⁹ Die Übertragung von Krankheit, Schmerz und Sünde zu Straflosigkeit, Heilung und Heil durch den Gottesknecht beurteilt Volz, *Jesaja II* (1932), 176 als reinen religiösen Vorgang. Vgl. dazu auch Whybray, *Thanksgiving* (1978), 58.

²⁴⁰ Dafür sprechen auch eindeutig die zahlreichen enklitischen Personalpronomina der 1. P. Pl. in Jes 53,4–6.

²⁴¹ Vgl. Berges, *Jes 49–54 HThK* (2015), 249–253 und Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 56–61. Er ist der Ansicht, dass die Gewalt gegen den Knecht dem erhofften und sich selbst zugesprochenen Frieden widerspricht. Das deutet sich innerhalb der Texteinheit allerdings an keiner Stelle an, zumindest nicht in der Grundschrift. Im Gegenteil, die inhaltliche Wiederholung in Jes 53,5d verstärkt den hoffnungsvollen Zuspruch. Den Frieden stört lediglich, dass es für den Knecht bis Jes 53,10 ungerechtfertigtes Leiden bleibt.

wirken, wenn der Knecht keine eigene Sünde begangen hat.²⁴² Diese Strategie der Leichterklärung und Selbstrehabilitation der „Wir“-Gruppe benötigt eine schuldlose Person in diesen Zusammenhängen von Tun und Ergehen, jemanden der „strafunwürdig“²⁴³ ist. Nur wenn der Knecht selbst unschuldig ist, bleibt die Option offen, dass er nicht wegen eigener Schuld gelitten hat, sondern seinem Ergehen fremde Schuld zugeordnet werden kann.²⁴⁴ Die „Wir“-Redner verharren in der gängigen Kategorie des TEZs, doch sie weiten ihn: Sie lassen einen Unschuldigen in ihren persönlichen TEZ eintreten.²⁴⁵ Da dieser bereits gelitten hat und gestorben ist, gelingt sowohl eine Erklärung des Leidens, damit eine sinnvolle Weltordnung wieder hergestellt ist, als auch die Rehabilitation der eigenen schuldhaften Taten. Einem Tun ist ein Ergehen gefolgt, die Welt ist in Ordnung.

Die Akteure und Subjekte von Tun und Ergehen differieren und das ist das Spezifikum des 4. GKLs. Wenn der Begriff der „Stellvertretung“ für das 4. GKL passt, dann nur insofern, als der Knecht für Israel in die Rolle „Gottesknecht“ tritt und zudem in den fremden TEZ seiner Zeitgenossen eintritt, und die Strafe anderer auf ihn bezogen wird.

Mit dem Satz 53,6c formulieren die „Wir“-Sprecher ein gravierenderes Problem: JHWH wird als Verursacher des Leidens des Knechts trotz anderer Schuldiger, denen er das Leid als Strafe hätte aufladen können / sollen, erwähnt. Bislang ist die Rede eine Reflexion der „Wir“-Gruppe, die auch ohne JHWH als Akteur auf Basis des geläufigen TEZs entstanden ist.²⁴⁶ Indem jedoch ausgedrückt wird, dass JHWH bewusst die Schuldfolgen nicht die Täter treffen lässt, sondern, so expliziert es Jes 53,9, sogar einen Unschuldigen, ist das eine heftige Anfrage an JHWHs Gerechtigkeit.²⁴⁷ JHWH kommt ab Jes 53,6c als Subjekt bis Jes 53,10a nicht mehr vor, aber die Passivformen in den Versen 7–8 weisen noch auf ihn als Letztverantwortlichen für diesen verschobenen Zusammenhang von Täter und Opfer hin.

In Jes 53,10a erfolgt eine Zuspitzung: „JHWH gefiel es, seinen Knecht zu zerschlagen.“ Alles Leid des Knechts wird somit als integraler Bestandteil göttlichen Planens qualifiziert, so die Überzeugung der „Wir“-Redner. Dieser göttliche Plan impliziert die Heilung und Straffreiheit, wie sie in Jes 53,5 ausgedrückt ist. Jes 53,10f bestätigt diese Vermutung: „Der Plan JHWHs wird in seiner Hand gelingen“; die „Wir“-Gruppe deutet ihre Selbstrehabilitierung als Plan JHWHs. Doch die Anfrage an Gottes Gerechtigkeit drängt sich in den Vordergrund, da es sich um einen ungerechten Plan gegenüber dem schuldlosen Knecht handelt. Um JHWHs Gerechtigkeit wiederherzustellen, bedarf der Knecht der Rehabilitation: Seinem unschuldigen, gerechten Tun muss ein entsprechendes Ergehen folgen, das in Jes 53,10d–11b geschildert wird. Die Essenz dieser Aussagen ab Jes 53,10c mit Hinwendung zur Prospektive (vor allem syntaktisch ersichtlich) lautet: Der Knecht

²⁴² Spieckermann, *Konzeption* (2001), 143–144 sieht keinen Zusammenhang zwischen Sündlosigkeit und Stellvertretung in Jes 53,8.9, auch aus syntaktischen Gründen nicht, aber das Prinzip im Rahmen des TEZs funktioniert nur so, dass der Knecht sündlos gewesen sein musste.

²⁴³ Volz, *Jesaja II* (1932), 176.

²⁴⁴ Vgl. Kustár, *Wunden* (2002), 173.

²⁴⁵ Vgl. auch Labouvie, *Gottesknecht* (2013), 309–310.

²⁴⁶ Dieser Hintergrund der Entstehung des 4. GKLs ist vor allem gegenüber der Theorie von Weber, *Judentum*, 1185–1188 herauszustellen, der dieses Textzeugnis auf eine generelle Ebene der Theodizeefrage angesichts des leidenden Israels hebt, darin aber eine Leidensverklärung herausliest. Erstens geht es im 4. GKL nicht primär um das Leiden Israels und erst recht nicht um Leidensverklärung. Es ist ein zögerlicher Versuch, eine Leidenserfahrung zu verstehen. Weber hat allerdings recht, dass dieser Beitrag des 4. GKLs zum alttestamentlichen Theodizee-Diskurs bescheiden blieb, was im Folgenden auch aufgezeigt wird.

²⁴⁷ Vgl. teils Sekine, *Theodizee* (1982), 67.

hat trotz Leid, Tod und Begräbnis eine heilvolle Zukunft.²⁴⁸ Das Leiden und Sterben des Knechts hat also zunächst eine positive, Strafe verhindernde Wirkung für die „Wir“-Redner selbst, dann aber auch einen positiven Effekt für den Knecht. Im Hintergrund dieser Reflexionsleistung der „Wir“-Redner steht immer der TEZ,²⁴⁹ wenn auch modifiziert in dem Sinn, dass sich erst jenseits der Todesgrenze der Bogen vom guten Tun des Knechts und dementsprechenden guten Ergehen schließt. Das 4. GKL ist konsequent nach diesem altorientalischen Denkprinzip einer gerechten Weltordnung zu interpretieren. Unter Berücksichtigung der ägyptischen Lehre von Ma'at soll dieses Denkprinzip kurz erläutert werden,²⁵⁰ um danach die Modifikation dieses Konstrukts im 4. GKL klarer darstellen zu können und um es als eine Weiterentwicklung mit problematischen Aspekten und Folgen einordnen zu können.²⁵¹

8.2.2 Das Prinzip Ma'at und der Tun-Ergehen-Zusammenhang

Gerechtigkeit ist im Alten Testament die unabdingbare und unverzichtbare Lebensordnung, sie ist die Basis der Beziehungen zwischen Gott und Mensch sowie unter den Menschen.²⁵² Zweifellos liegen die Wurzeln dieser Überzeugung in der altägyptischen Kultur. Während *צדקה* der Zentralbegriff des Alten Testaments ist,²⁵³ ist „Ma'at der Zentralbegriff der altägyptischen Kultur.²⁵⁴ Beide Definitionen einer Lebensordnung basieren auf der Verbindung von moralischem und natürlichem Bösen wie Guten oder von Weisheit

²⁴⁸ Laato, *Servant* (1992), 148–149 erwähnt, dass Jes 53,10c nicht Stellvertretung als Kern-thema präsentiert. Allerdings geht er davon aus, dass JHWH in diesem Satz gebeten wird, das Leben des Knechts anzunehmen. Die „Wir“-Perspektive ist allerdings keine Gebetskommunikation. Gegen Laato ist Whybray, *Thanksgiving* (1978), 64. Er findet aber die hier vertretene Lösung, *שׁוֹפֵט* als Subjekt anzuerkennen, auch unsinnig. In einem ist ihm zuzustimmen: Dieser Satz, der Whybray zufolge korrupt ist, darf nicht herangezogen werden, um darauf eine Theorie des stellvertretenden Leidens aufzubauen, aber auch keine andere Theorie, wie es beispielsweise Häggglund, *Isaiah 53* (2008), 67–73 versucht, indem er in Jes 53,10c ein Argument für die überragende Bedeutung des Schuldbekenntnisses der „Wir“-Sprecher definiert. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 86 warnt bereits, an Jes 53,10c große Hypothesen festzumachen.

²⁴⁹ Gegen Westermann, *Jesaja ATD* (1966), 212, der in Jes 53,4–5 der Auffassung ist, dass „das uralte Gesetz [gemeint ist das von Tun und Ergehen U.Z.] nun zerbricht“. Die gleiche Sichtweise vertritt auch Janowski, *Sünden* (1993), 14. Allerdings zerbricht nicht das Modell, sondern es zerbricht die Kontinuität der Personen: Ein Unschuldiger trägt die Folgen der aus der Sünde anderer resultierenden Strafe. Dem entsprechend ist es nicht richtig, von einer sühnenden Kraft des Leidens zu sprechen, es ist ein TEZ, der zwei unterschiedliche Akteure verbindet.

²⁵⁰ Auch Schmid, *Gerechtigkeit* (1968) 51 deutet an, dass der TEZ am besten aus der Weltordnung Ma'at zu verstehen sei. Diese Einschätzung bestätigt die hier vorgenommene Selektion in der Breite der altorientalischen Kulturen.

²⁵¹ Dabei ist der Blick nach Ägypten zwar ein selektiver, aber dennoch ist es ein den gesamten mesopotamischen, ägyptischen und sogar bis Rom reichenden Kulturraum überspannender kultureller Horizont, dass Leiden primär als Strafe für Schuld interpretiert wird. Vgl. Assmann, *Gerechte* (1990), 207.

²⁵² Vgl. Rad, *Theologie I* (1987), 382–383. Eine perfekte Zusammenfassung aller Bedeutungsnuancen des Begriffs *צדקה* bietet Alaribe, *Ezekiel* (2006), 123.

²⁵³ Zur Begriffsgeschichte und den Bedeutungsnuancen vgl. vor allem Schmid, *Gerechtigkeit* (1968), 14–24 und 78–103. In Deuterocesaja macht insbesondere Jes 45,8 darauf aufmerksam, dass Gerechtigkeit Heil verwirklicht. Vgl. auch Spieckermann, *Recht* (2001), 130–131. Jepsen, *צדק* (1965), 79–80 und 85 differenziert: *צדק* ist gerechter, rechtmäßiger und richtiger Zustand, *צדקה* ist das konkrete Tun und Verhalten, um diesen Zustand zu erwirken, das gilt für menschliche wie göttliche *צדקה*. Dieses Nomen könnte auch als „Heilswille“ verstanden werden. Bieberstein, *Sinn* (2009), 128 Anm. 2 schlägt vor, *צדקה* als Verbindlichkeit, Solidarität oder Fairness zu umschreiben.

²⁵⁴ Assmann, *Ma'at* (2006), 15. Die Hochzeit der Ma'at-Lehre ist Assmann zufolge von 3000–1500 v. Chr. (24). Zudem finden sich auch im Akkadischen entsprechende Termini: kittu und mesaru „Wahrheit“ und „Recht“. Sich mit Ma'at zu befassen, gibt also einen umfassenden Überblick eines allgemein altorientalischen Weltordnungsprinzips. Vgl. Assmann, *Ma'at* (2006), 241. Zur Entsprechung von *צדקה* und Ma'at vgl. auch Crenshaw, *Questioning* (1970), 383.

und Moral. Diese Basis lautet: Moralisch gutes Handeln führt zum Gelingen des Lebens, moralisch böses Handeln zum Scheitern des Lebens.²⁵⁵

8.2.2.1 Kurzdefinition von Ma'at

Es ist das Verdienst von Jan Assmann, die Grundlage einer Vorstellung von einer gerechten Ordnung, die gelingendes Leben der Menschen schafft und ermöglicht,²⁵⁶ so detailliert darzulegen, wie er es am Prinzip Ma'at zu tun vermag. Auf seine Arbeiten stützt sich die folgende Zusammenfassung.

Ma'at kann umschrieben werden mit Gerechtigkeit. Beschrieben wird damit ein Weltplan, eine Kosmosordnung, ein alles durchwirkendes Prinzip, das in der gleichnamigen Göttin Ma'at personifiziert wird.²⁵⁷ Das Bedeutungsspektrum des zugrunde liegenden Verbs reicht von „richten“, „Dingen eine Richtung geben“, bis hin zu „lenken“ und „steuern“. Hinter Ma'at steht jedoch insbesondere das menschliche wie gesamtgesellschaftliche Sehnen nach einer sinnhaften Wirklichkeit und nach dem Entkommen aus einer Orientierungs- und Richtungslosigkeit. Und somit, meint Assmann, könne dieser Terminus nur mit Wahrheit, Gerechtigkeit und Weltordnung annäherungsweise umschrieben werden.²⁵⁸ Ma'at ist jedoch mehr als nur ein abstrakter, unübersetzbarer Begriff, er ist sehr wohl übersetzbar – ins praktische Tun: Gut und gerecht leben, ein weiser Mensch sein, bedeutet, Ma'at zu verwirklichen. Wer Ma'at tut, wird leben, weil er weiß, dass er auf andere angewiesen ist, aber auch für sie verantwortlich ist.²⁵⁹ Ma'at beschreibt die Verbindungslinien zwischen Menschen, das Vertrauen, das Angewiesen-Sein aufeinander, Solidarität,²⁶⁰ die Verantwortung und Verpflichtung füreinander. Ma'at steuert diese Verbindungen, sorgt in der Bedeutung eines Füreinander-Handelns für eine stabile gesellschaftliche Ordnung. Sie schafft harmonische und eben stabile Beziehungen untereinander, bietet für den Aufbau und den Erhalt dieser Beziehungen Orientierung und sie regelt diesen Beziehungsaufbau, indem sie Menschen dazu erzieht.²⁶¹ Sie organisiert dieses soziale Netz durch ein einfaches Muster: Wer handelt, für den wird gehandelt: solidarisch, reziprok, gegenseitig.²⁶² Damit könnte Ma'at als „Oberbegriff aller Normen“²⁶³ definiert werden.

²⁵⁵ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 150–152 und Neiman, Böse (2006), 26–27.

²⁵⁶ Assmann, Ma'at (2006), 36 spricht davon, dass Ma'at „Gelingenshorizonte“ eröffnet.

²⁵⁷ Als diese wird sie als Tochter des Sonnengottes verehrt und steht für das Gelingen aller kosmischen und sozialen Prozesse. Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 177.

²⁵⁸ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 15–17. Für Schmid, Gerechtigkeit (1968), 46 ist sie „die eine, alles, kosmische, soziale und ethische Aspekte umfassende Weltordnung“.

²⁵⁹ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 48, 81 und 91.

²⁶⁰ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 55.

²⁶¹ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 90–91.

²⁶² Die weisheitliche Literatur Ägyptens beschreibt Ma'at als Regel des Zusammenlebens nach Wahrheit, Ordnung und Gerechtigkeit. Dazu unerlässlich ist ein funktionierendes kulturelles / kollektives Gedächtnis. Vergessen zerstört Verbindungen, es führt zur Verantwortungslosigkeit, weil niemand mehr wüsste, woran ein Mensch hängt und mit wem und womit er verbunden ist. Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 48 und 60–66.

²⁶³ Assmann, Ma'at (2006), 18. Ungenau ist Assmann in der Frage nach einer Begriffsabgrenzung zu Religion. Zunächst hält er die Ma'at-Lehre für eine Religion, die allerdings anders verstanden werden muss, als gegenwärtige Vorstellungen von Religion gemäß der jüdisch-christlichen Religion (17). Dann sagt auf Seite 19 allerdings, dass es keine Religion braucht, wo Ma'at herrsche. Manchmal keimt der Verdacht auf, er impliziere mit Religion auch ein gewisses Gewaltpotenzial bei der Suche nach Wahrheit und das passt in der Tat nicht zur Lehre von Ma'at. Doch das Alte Testament und damit ein elementarer Kern der jüdisch-christlichen Religion wird sehr von der ägyptischen Ma'at-Lehre beeinflusst, daher muss keine grundlegende Differenz zur jüdisch-christlichen Religion angenommen werden, zumal Assmann auch keinerlei Definition des Begriffs „Religion“ bietet, auf den er sich bezieht. Er weist lediglich auf Seite 21 darauf hin, dass Ma'at eine natürliche Weltordnung ist, zu der jeder

Ma'at als Göttin muss in diesem stabilen sozialen Verbindungsgefüge nicht eingreifen, sofern das solidarische Verbindungsnetz unter den Menschen funktioniert. Die auf Ma'at basierende gerechte Gesellschaftsordnung sorgt für Gerechtigkeit in dem Sinne, dass auf eine Tat ein ihr entsprechendes, gerechtes Ergehen folgt.²⁶⁴ Damit gelingt im altägyptischen Denken per se Theodizee: Mit der Erschaffung des Kosmos entsteht Ma'at, Leiden ist damit keine Anfrage an Gott, sondern es stellt sich die Frage, ob jemand Ma'at entsprechend gehandelt hat oder nicht. Die Theodizee-Frage kann sogar damit entschärft werden, dass sowohl Gottheiten, der Pharao als auch der Einzelne nach dem gleichen Prinzip leben und wirken. Es ist ein beständiger Kampf, das Rechte oder Unrechte zu tun.²⁶⁵

Bedeutsam ist die kosmologische Herleitung von Ma'at:²⁶⁶ Die Aufgabe von Ma'at ist es, den geschaffenen, auf Dauer angelegten Kosmos mittels einer Ordnung im Gleichgewicht zu halten. Als dieses kosmische Ordnungsprinzip wirkt Ma'at fort in der Ethik der Menschen. Der Schwerpunkt von Ma'at liegt auf der zwischenmenschlichen Ordnung und zielt auf die Herstellung und die Bewahrung sozialer Gerechtigkeit. Diese soziale Gerechtigkeit, eine zwischenmenschliche Ordnung, die Leben ermöglicht und bestehen lässt, kommt aber von der Weltordnung, an der sich die Gesellschaftsordnung orientieren muss.²⁶⁷ Diese Zielrichtung, soziale Gerechtigkeit zu erwirken, zeigt sich vor allem daran, dass eine wichtige Eigenschaft die Ma'at-Lehre Ägyptens prägt: Loyalität. Sie prägt sie nicht nur, Ma'at führt auch zu Loyalität, zu verlässlichen Beziehungen.²⁶⁸ Mehr noch: Wer Ma'at als Maßstab des Handelns nimmt, gilt nicht nur als loyal, sondern auch als moralisch gut und gerecht.²⁶⁹ Das bedeutet: „Loyalität ist Gerechtigkeit“²⁷⁰. Wer sich an Ma'at hält, lebt in einer Ordnung, in der die Menschen loyal aneinander denken und füreinander handeln. Durch Menschen, die sich an Ma'at orientieren, ergibt sich eine konnektive Gerechtigkeit. Die solidarische Gemeinschaft handelt für den, der für andere handelt, wer es nicht tut, für den wird nicht gehandelt, und somit fällt er aus dem sozialen Gefüge. Dafür braucht es keine Gottheit, die vergeltend eingreift, es braucht „die eigene Vertrauenswürdigkeit“²⁷¹.

Die Vorstellung, dass eine Gottheit als Garant der sozialen Ordnung und dann bei Verstößen gegen diese Ordnung vergeltend eingreift, entsteht in Ägypten erst im Mittleren Reich. Für die Zuverlässigkeit im sozialen Miteinander müsste von der Grundidee her allerdings Ma'at selbst sorgen, doch diese Funktion wird in der besagten späteren

qua Geburt natürlicherweise gehört, während die Zugehörigkeit zu einer Religion ein bewusster Bekenntnisakt sei.

²⁶⁴ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 178. Das gleiche Prinzip wirkt Spieckermann, Recht (2001), 124–125 zufolge auch in der Darstellung des Prinzips Gerechtigkeit im Buch der Sprüche. Die göttliche Gerechtigkeit, politisch verwirklicht durch den König, individuell wie gesellschaftlich verwirklicht durch das Tun und Interagieren aller, schafft eine verstehbare und verlässliche Weltordnung.

²⁶⁵ Vgl. teils Loprieno, Theodicy (2003), 31–33 und 41. Die Überzeugung, dass Gottheiten und Menschen ähnlich agieren und zwischen Gut und Böse unterscheiden, scheint es auch in der akkadischen Literatur zu geben. Eine Entlastung der Gottheiten angesichts des Leids beruht wohl auch weitgehend auf einer starken Betonung der Sündhaftigkeit aller, ohne dass sich der Einzelne dessen bewusst sein muss. Vgl. van der Toorn, Theodicy (2003), 60–62. Auch in hethitischen Texten ist Leiden Hoffner, Theodicy (2003), 106 zufolge unproblematisch. Entweder ist eine böse Gottheit dafür verantwortlich oder eine Sünde bzw. der Abfall vom persönlichen Schutzgott, sofern es keine rein menschlichen Ursachen gibt.

²⁶⁶ So gibt es auch Zeugnisse, die Ma'at als Sieg des Sonnengottes beschreiben. Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 50.

²⁶⁷ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 30–34.

²⁶⁸ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 22.

²⁶⁹ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 35.

²⁷⁰ Assmann, Gerechte (1990), 205.

²⁷¹ Assmann, Gerechte (1990), 206.

Entwicklung auf eine andere Macht übertragen: auf den Pharao oder gleich auf eine Gottheit.²⁷² Dabei ist zu beachten, dass die Gottheit zum Grund gelingenden Lebens wird und über einen rechtmäßigen Ablauf von Tat und Folge wacht. So darf Belohnung für ein Ma'at entsprechendes Handeln von der Gottheit erwartet werden, aber es muss beachtet werden, dass in dieser Weiterentwicklung der Ma'at-Konzeption die selbstregulative Funktion von Ma'at außer Kraft gesetzt wird. So entsteht im Neuen Reich in der Erwartung auf göttliche Belohnung eine zunehmend skeptische bis pessimistische Sichtweise auf die Undurchsichtigkeit und Nicht-Verlässlichkeit der Wirklichkeit.²⁷³ Wenn Ma'at an Kraft und Vertrauen verliert, wird der göttliche Wille wichtiger, und die Frage nach Gerechtigkeit und Gelingen des Lebens wird eine Frage der Gottesfurcht und Frömmigkeit. Damit beginnt allerdings auch ein Prozess der Entsolidarisierung, da niemand direkt auf die gemeinschaftlichen Verbindungen untereinander angewiesen ist, sondern allein auf Gott, der belohnt oder straft.²⁷⁴ Ma'at wird zu einem religiös-theologischen Begriff. Für die Verwirklichung von Ma'at sorgt die Gottheit im Jenseits, nicht mehr die politisch-gesellschaftliche Führung und Gemeinschaft im Diesseits.²⁷⁵

8.2.2.2 Die Konsequenzen für das Verständnis der Gottesknechtslieder

Ohne diese Vorstellung von Interaktion, Konnektivität und Solidarität sind auch die GKL nicht zu verstehen. In Deuterocesaja ist der Terminus צְדָקָה „Gerechtigkeit“ ein wichtiger Heilsterminus, er ist das Ziel des göttlichen Heilsplans. Gerechtigkeit definiert wohl am ehesten das Erreichen des Heilszustands.²⁷⁶ Interessanterweise kommt in den GKL aber nur zwei Mal das zugrundeliegende צדק Verb im Hifil-Stamm vor (Jes 50,8a und 53,11c).²⁷⁷ Der Knecht allerdings hat vor allem die Aufgabe, מִשְׁפָּט „Rechtsordnung“ zu den Nationen hinauszutragen (Jes 42,1.3.4), damit bis zum Ende der Erde יְשׁוּעָה „Heil“ reicht (Jes 49,6). In der Rechtsordnung allerdings verwirklicht sich Gerechtigkeit.²⁷⁸ In diesem Sinne dürfte auch Jes 53,11c zu verstehen sein: Wenn „das Gerechte meines Knechts die Vielen gerecht machen wird“, dann bezieht der Knecht die Vielen in diesen Heilszustand ein.

Wenn der Knecht JHWHs Rechtsordnung bei den Nationen etablieren soll, dann kommt das der Aufgabe des Pharaos, Ma'at zu verwirklichen und Verantwortung für Ma'at als gerechte Lebens- und Gesellschaftsordnung zu übernehmen, sehr nahe. Nach Assmanns Darlegung sorgt Ma'at wie צְדָקָה für eine Rechtsordnung, in der der Schwache vor Repression geschützt ist.²⁷⁹ Der Knecht, der den glimmenden Docht nicht löscht und das geknickte Rohr nicht zerbricht (Jes 42,2), sorgt für das Wirksamwerden dieser Rechtsordnung.²⁸⁰ Ma'at ist in der ägyptischen Kultur Kernbestandteil der Bildung: Der Knecht

²⁷² Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 67–69.

²⁷³ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 253–256.

²⁷⁴ Vgl. Assmann, Gerechte (1990), 220 und Ma'at (2006), 257–262. Assmann ordnet diese Entkräftung der Ma'at als natürliches Wirk- und Ordnungsprinzip in die Armarnazeit ein (282).

²⁷⁵ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 267 und 288.

²⁷⁶ Vgl. Schmid, Gerechtigkeit (1968), 131–132 und Reiterer, Gerechtigkeit (1976), 13 und 44–45.

²⁷⁷ In Jes 42,6 wird noch erwähnt, dass der Knecht von JHWH בְּצִדְקָה „in Gerechtigkeit“ gerufen worden ist. Vgl. Preuss, Deuterocesaja (1976), 85.

²⁷⁸ Vgl. Spieckermann, Recht (2001), 128–134. Interessant ist seine Beobachtung zu Jes 50,8 und Jes 53,11: Sowohl JHWH als auch sein Knecht sind Subjekt des Gerechtmachens. Die Prophetie Israels ist Buber, Glaube (1950), 147–148 zufolge von der Vorstellung geprägt, dass JHWH Gerechtigkeit tut, und Israel diese Gerechtigkeit nachahmt, damit auch auf Erden göttliche Gerechtigkeit wirkt. Diese Wirkung göttlicher Gerechtigkeit durch die Etablierung der neuen Rechtsordnung soll der Gottesknecht dann zur Geltung bringen.

²⁷⁹ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 248.

²⁸⁰ Damit liegt, obwohl der Begriff „Gerechtigkeit“ in den GKL nicht vorkommt, trotzdem nahe, davon auszugehen, dass die Tätigkeit des Knechts einen Zustand der Gerechtigkeit und damit des Heils bezwecken soll. Vgl. auch Alaribe, Ezekiel (2006), 123–124.

unterweist die Inseln in die Rechtsordnung JHWHs (Jes 42,4). In diesem kulturellen Zusammenhang gelesen und interpretiert, ist die Rechtsordnung JHWHs vergleichbar mit dem solidarischen Netz, in dem Leben gelingt, sich Heil verwirklicht.²⁸¹ Doch der Knecht selbst fällt aus dieser Rechtsordnung Jes 53,8 zufolge heraus, und das bringt, ebenso wie wenn jemand aus dem Netz von Ma'at herausfällt, den Tod.²⁸²

Bemerkenswert ist eine interessante Parallele zu Jes 53,6. Darin bekennen die „Wir“-Redner, dass ein jeder egoistisch nur auf dem eigenen (Irr-)Weg unterwegs gewesen ist. Die Weltordnung zerbricht und verkehrt, wenn jedermann seine eigene Richtschnur ist, sich aber nicht am göttlichen Weltprinzip orientiert.²⁸³

Der Knecht, der kein Unrecht getan hat und keine Lüge in seinem Mund hatte (Jes 53,9), hat hingegen nach dieser Denkweise alle Chancen, trotz seines Grabes bei Frevlern als besonders verehrte Person weiter zu existieren.²⁸⁴ Die Reflexion seines Leidens durch die „Wir“-Redner bestätigt es: Trotz der Anfrage, wer aus seiner Generation wohl an ihn denken wird (Jes 53,8b), dokumentieren alle vier GKL, dass sein Andenken bewahrt worden ist und sein Wirken so überdauert. Die festgestellte Gerechtigkeit des Knechts und seine Unschuld sind der Anlass, an ein Leben bzw. gutes Ergehen des Knechts im Jenseits zu denken. In Ägypten entwickelt sich die Ma'at-Konzeption auch in diese Richtung weiter: So wirkt Ma'at nicht nur im Diesseits. Sie ist die Ermöglichung, ins Jenseits zu kommen und dort dann aufzusteigen und Gott gleich zu werden.²⁸⁵ Ma'at als Prinzip der Kontinuität ist der passende Verstehensschlüssel für die Verlängerung des individuellen TEZs des Knechts JHWHs in Jes 53: Sein unschuldiges Leiden hat ihm keine Gerechtigkeit zuteilwerden lassen, doch die Handlungsfolgen seines gerechten Lebens brechen mit dem Tod nicht ab: Er wird „Licht sehen“ (Jes 53,11a) und Zukunft haben (Jes 53,10d). Indem die „Wir“-Redner das in großer Zuversicht aussprechen, leisten sie ihren Beitrag dazu, dass das soziale Netz über den Tod des Knechts hinaus bestehen bleibt.²⁸⁶ Die Ma'at-Lehre Ägyptens, wie auch die Vorstellung von Ma'at als Göttin der ersten Tagestunde, in der Wahrheit und Gerechtigkeit ans Licht kommen,²⁸⁷ eröffnen ein besseres Verstehen der Aussage „er wird Licht sehen“ (Jes 53,11a): Licht zeigt Gerechtigkeit. Assmann geht sogar so weit, eine Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Licht als „universales Motiv“²⁸⁸ zu beschreiben, das somit auch im 4. GKL zu finden ist: Der Knecht wird Licht sehen, ihm wird Gerechtigkeit zuteil. Durch sein rechtschaffenes Tun erhält er Heil in Form des

²⁸¹ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 77 und Assmann, Ma'at (2006), 1. 56 und 75–77.

²⁸² Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 79–81. Bemerkenswert erscheint aber doch, dass nach ägyptischer Vorstellung der Tod nicht von der Gemeinschaft isoliert. Eine Gemeinschaft, die auf Ma'at aufgebaut ist, besteht über den Tod hinaus (92–93). Vgl. Assmann, Gerechte (1990), 214–218 mit dem Verweis auf die ägyptischen Harfnerlieder. Gesellschaftliche Isolation wie beim 4. GKL ist beim Leiden des Gerechten von zentraler Bedeutung. Die Schuld liegt hier nicht beim Isolierten, sondern bei denjenigen, die ihn verachten, weil dadurch die konnektive Gerechtigkeit nicht mehr funktioniert.

²⁸³ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 90.

²⁸⁴ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 94 und 99.

²⁸⁵ Vgl. Schmid, Gerechtigkeit (1968), 53 und Assmann, Ma'at (2006), 156.

²⁸⁶ Vgl. dazu auch die Jenseitsvorstellungen Ägyptens mit Ba, einer Art unsterblichen Seele, die mit Hilfe der Ma'at ins Jenseits gelangt. Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 114–116. Zum Prinzip der Kontinuität und der daraus resultierenden Idee der Unsterblichkeit durch das Tun von Ma'at und das Leben in einer von Ma'at gestalteten Gesellschaftsordnung mit funktionierendem kollektiven Gedächtnis vgl. Assmann, Ma'at (2006), 119–126. In Ägypten bedeutet das: Wer sich im Leben an Ma'at orientiert, sie tut, kann einem Gott gleich auch jenseits des irdischen Lebens ewig leben (132).

²⁸⁷ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 183–184.

²⁸⁸ Assmann, Ma'at (2006), 183.

Fortdauerns seiner Existenz über den Tod hinaus.²⁸⁹ Aber gleichzeitig zeigt sich im Licht die Gerechtigkeit seines Wirkens als von JHWH erwählter Knecht.²⁹⁰

Das Fazit dieses Blicks in die ägyptische Kultur lautet: Die Konzeption von Ma'at kann als Schlüssel für das Verstehen der Erklärung des Leidens des prophetischen Knechts, der Selbstrehabilitierung der „Wir“-Gruppe und vor allem der sich entwickelnden Vorstellung eines Lebens jenseits der Todesgrenze herangezogen werden und muss es auch. Das Leiden des Knechts tritt in der nachfolgenden Reflexion über dieses Leiden an die Stelle der für die sündigen Zeitgenossen zu erfolgenden Strafe: Das bedeutet, sein Leiden schließt den TEZ der „Wir“-Redner ab. Damit entsteht Straffreiheit der „Wir“-Gruppe und damit deren Heil. Es entsteht wieder eine gerechte Ordnung, weil einem Ergehen ein Tun zugeordnet werden konnte. Doch aus dieser gerechten Ordnung ist der Knecht herausgefallen (vgl. Jes 53,8). Die Schuld wird nicht verschwiegen, weil es um eine Leidensdeutung geht, doch aus der Leidensdeutung heraus entwickelt sich Schuldeinsicht und sogar eine Heilsperspektive. All das geschieht innerhalb des Denkschemas TEZ. Die Überlegungen der „Wir“-Sprecher haben innerbiblisch wichtige Vorläufer-Konzepte, die im Folgenden näher beschrieben werden.

8.2.2.3 *Der biblische Tun-Ergehen-Zusammenhang im Deuteronomistischen Geschichtswerk als literarischer Hintergrund des vierten Gottesknechtlieds*

Vor dem Text Jes 53 bedeutete im biblischen Kontext diese Tat-Ereignis-Folge, dass die schuldigen Täter vernichtet werden. Neu ist nun, dass die Heilsperspektive der Täter durch ein Eintreten des Knechts in einen fremden TEZ abgeleitet wird. Diese Heilsgemeinschaft verschreibt sich der zuversichtlichen Perspektive, dass das Leiden des Knechts das Ergehen ihres schuldigen Tuns ist und sich der „negative“ TEZ damit vollzogen hat. Im zweiten Schritt erfolgt ein nicht umgeleiteter TEZ für den gerechten Knecht, der allerdings über die Todesschwelle hinaus reicht,²⁹¹ weil die „Wir“-Redner nicht vernachlässigen, dass es das größte Unrecht wäre, wenn es den schuldigen Tätern in ihrer Straflosigkeit auf ewig besser erginge als dem unschuldigen Opfer.²⁹²

Anders als die ursprüngliche Konzeption des altorientalischen TEZs und der altägyptischen Ma'at wird in biblischen Texten der prospektiv-praktisch-ethische Ansatz des TEZ zugunsten einer sinnstiftenden Einordnung vergangener Wirklichkeit vernachlässigt. Ein Wendepunkt ist Ez 18, eine Texteinheit, die im Folgenden als die biblische Verstehensvoraussetzung für das 4. GKL thematisiert wird.²⁹³

Der klassische TEZ als Weltordnungsprinzip kommt ohne göttliche Oberaufsicht aus, es ist ein rein immanentes Prinzip, das vor allem als prospektive Handlungsmaxime für erfolgreiches und gelingendes Leben empfohlen wird: „Handle gut, dann wird es dir gut ergehen.“ Dabei handelt es sich um eine äußerst pragmatische und sinnvolle Richtlinie alltäglichen menschlichen Handelns.²⁹⁴ Ein herausforderndes Problem wird der TEZ,

²⁸⁹ Vgl. auch Assmann, Ma'at (2006), 196.

²⁹⁰ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 197.

²⁹¹ Vgl. Steck, Gottesknecht (1992), 40–42.

²⁹² Vgl. z. T. Schenker, Knecht (2001), 32–33. Auch wenn er diese These auf 2 Sam 21,1–14 bezieht und eine Bußleistung der Angehörigen eines Schuldigen damit verbindet. Die Straffreiheit der „Wir“-Gruppe wird akzeptiert, sie muss es auch, weil die „Wir“-Redner sicher nicht selbst nach ihrer Bestrafung verlangen.

²⁹³ Eine Ausnahme bildet das Buch der Sprüche. Darin zeigt sich der Austausch mit anderen weisheitlichen Lehren außerhalb der Bibel sehr deutlich. Das Buch der Sprüche wendet sich individuell an jeden Einzelnen und will zum rechtschaffenen Leben motivieren, denn Gerechtigkeit und Gottesfurcht werden sich im Gegensatz zum Frevel lohnen (Spr 10,24.27.30). Vgl. Sacchi, History (2000), 104–105 und auch Koenen, Heil (1994), 2–3.

²⁹⁴ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 429.

wenn er nach einer konkreten Leidenserfahrung retrospektiv angewendet wird. Wer leidet, dem ergeht es schlecht, also muss dem ein schlechtes Tun vorausgegangen sein. Kurz: „Du hast gesündigt und Schuld auf dich geladen, und trägst, indem du leidest, die Konsequenz des schlechten Tuns.“ Der Vorteil: „Leiden [ist] retrospektiv lesbar, Handeln prospektiv kalkulierbar und Leben lebbar.“²⁹⁵

Das Deuteronomistische Geschichtswerk verwendet den TEZ, um in einer Retrospektive Leiden zu erklären, in concreto die kollektiven Katastrophen des Untergangs des Nordreichs und Südreichs. Das DtrG bietet eine Rechtfertigung der nationalen Katastrophen und JHWHs. Was JHWH getan hat, war die rechtmäßige Strafe.²⁹⁶ Das Leiden am Untergang der Stadt Jerusalem, an der Zerstörung des Tempels und am Verlust der Heimat erhält eine Ursache in den Taten der früheren Generationen. Das Unheil, der Untergang Judas, der Verlust des Landes, ist die Strafe JHWHs für das Volk aufgrund des Bundesbruches (Dtn 28,15–37).²⁹⁷ Dazu verorten die theologischen Autoren die Schuld allerdings nicht bei der Generation, die die Zerstörung der Stadt, den Verlust der Staatssouveränität, das Exil und die Tempelzerstörung erlebt hat, sondern Generationen vorher: König Manasse, der von 696/95 bis 642/41 regierte, hat gesündigt und die Konsequenzen tragen die Deportierten ab 597 und 587 (2 Kön 21,10–15; 23,26–27; 24,2–4). Dieses Konstrukt kann als generationenübergreifende bzw. diachrone Schuldverkettung bezeichnet werden.²⁹⁸ Der Grund für diesen theologischen Entwurf ist die Frage nach Gottes Gerechtigkeit angesichts der Preisgabe seiner Stadt, seines Tempels und seines Volkes an die neubabylonischen Herrscher und ihre Gottheiten. Das DtrG will erklären, dass JHWH gerecht gehandelt hat, als er zugelassen hat, dass Jerusalem zerstört und die Oberschicht deportiert worden ist, da die Könige als Repräsentanten JHWHs ein Unrechtsregime etabliert und sich der Alleinverehrung JHWHs widersetzt hatten. Sie haben sich nicht an die Bundesvereinbarung gehalten und somit den Fluch des Bundesbruches (Dtn 28,15–69) auf sich gezogen.²⁹⁹ In diesem TEZ ist ein göttlicher Garant einbezogen, der auch noch Jahrzehnte und Jahrhunderte später Schuld ahndet, um eine gerechte Weltordnung wiederherzustellen. Schuld bleibt nicht ungestraft.³⁰⁰ Die Generation der Exilierten hatte damit womöglich keine zufriedenstellende, aber immerhin eine Erklärung der Widerfahrnisse. Zudem ist somit nicht JHWH, sondern Manasse und die damalige Führungsschicht für den Bundesbruch und den Verlust des Landes verantwortlich. Die Theodizee JHWHs ist zunächst gelungen.³⁰¹

In der Konzeption des DtrG tritt JHWH als Garant des TEZs auf: Zur Wiederherstellung einer gerechten Ordnung, muss JHWH das Vergehen bestrafen.³⁰² Im 4. GKL handelt es sich zunächst um einen Rückblick auf vergangenes Leiden und folglich auf vergangene

²⁹⁵ Bieberstein, Sinn (2009), 128.

²⁹⁶ Vgl. Schmid, Kollektivschuld (1999), 216–217 und Kaiser, Gott (2003), 342–243.

²⁹⁷ Vgl. Schmid, Kollektivschuld (1999), 213, Laato, Theodicy (2003), 190–193 und Hägglund, Isaiah 53 (2008), 55.

²⁹⁸ Vgl. Bieberstein, Sinn (2009), 129–130 und Verlangen (2011), 299. Manasse die Verantwortung des Untergangs des Königreichs Juda und der Stadt Jerusalem und des Exils zuzuschreiben, entsteht wohl in der Zeit nach Joschija. Dieser hat als gerechter König versucht, mittels einer Kultreform das Ruder in einer kontinuierlichen Geschichte des Bundesabfalls JHWH herumzureißen (2 Kön 22–23,25). Doch die Ereignisse der Jahre 597 und 587 zeigen, dass ihm das offensichtlich nicht mehr gelungen ist. Um Joschijas Reform und JHWH sowie das gesamte deuteronomistische Konzept angesichts der Exilserfahrung und auch angesichts des gewaltsamen Todes von Joschija in der Schlacht von Megiddo 609 zu rechtfertigen, bedurfte es der Strategie, Manasse als Ursache und Schuldigen zu stilisieren. Vgl. Laato, Theodicy (2003), 185. 189 und 218–235.

²⁹⁹ Vgl. Laato, Theodicy (2003), 183–184 und 190–192.

³⁰⁰ Vgl. Kaminsky, Responsibility (1995), 120.

³⁰¹ Vgl. Lindars, Ezekiel (1965), 457–458.

³⁰² Vgl. Sekine, Theodizee (1982), 50.

Schuld, dazwischen liegen nicht Jahrzehnte, dennoch wird primär der TEZ retrospektiv angewendet. Diese Sichtweise drückt vor allem Jes 53,4c klar aus.³⁰³ Doch die „Wir“-Redner revidieren diese Perspektive schon zu Beginn des Verses und präsentieren in den folgenden Versen ihre neue Deutung. Der Knecht leidet aufgrund der Vergehen seiner Zeitgenossen und anschließend erfolgt in Bezug auf das individuelle Ergehen des Knechts eine prospektive Ausrichtung des TEZs: Dem Gerechten wird es gut ergehen. Als normatives, Orientierung stiftendes Handlungsprinzip hat der TEZ in Jes 53 allerdings an Relevanz eingebüßt. Indiskutabel bleibt weiterhin, dass ein Unschuldiger leidet. Das Schicksal des Gottesknechts wirkt auf den ersten Blick unordentlich und ungerecht.³⁰⁴ Der Zustand, keine Erklärung zu haben, bedeutet Unordnung, die zu bearbeiten ist. Die logische Konzeption des DtrG, dass die Folgen von Schuld grundsätzlich übertragbar sind, ist die unabdingbare Voraussetzung für die Interpretation des 4. GKLs. Die Erklärung dessen, warum die Urheber der „Wir“-Rede allerdings nicht nach einer Schuld in der Vergangenheit suchen, liegt in Ez 18.³⁰⁵

8.2.3 Ez 18: Kritik an der generationenübergreifenden Schuldverkettung als Voraussetzung für die Entwicklung einer synchronen Schuldverkettung in Jes 53,1–11b

Ez 18 ist eine reine JHWH-Rede, in der JHWH Redensarten des Volkes zitiert. Die Wort-Ereignis-Formel in Ez 18,1 zeigt auf, dass der Prophet selbst angesprochen ist, einen Perspektivwechsel in der Thematik von Heil und Strafe, von Gerechtem und Frevler vorzunehmen.³⁰⁶ Der motivische Auftakt der formvollendet konstruierten Texteinheit Ez 18³⁰⁷ ist die Klage der Exilsgeneration nach Kgl 5,7:³⁰⁸ „Unsere Vorfahren haben gesündigt und sind nicht mehr, ihre Verschuldungen tragen wir!“ Ez 18,2 nimmt das inhaltlich auf und lehnt sich hinsichtlich Wortwahl und Metaphorik an Jer 31,29–30 an.³⁰⁹ Der Text erarbeitet die Auflehnung gegen das Sprichwort, dass den Kindern die Zähne stumpf

³⁰³ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 55.

³⁰⁴ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 429.

³⁰⁵ Vgl. auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 429–430. Hinsichtlich intertextueller Bezüge der GKL und insbesondere des 4. GKLs zum Buch Ezechiel wird oft auch Ez 4,4–8 erwähnt. Der Prophet erhält einen Auftrag, sich auf die linke Seite zu legen und 390 Tage lang liegen zu bleiben, und 40 Tage auf der rechten Seite als Zeichen, dass er die Schuld Israels und Judas trägt (עון ופשע). Als Vorgeschichte zu Jes 53 hat sich dem Text insbesondere Zimmerli, *Vorgeschichte* (1974), 217–220 gewidmet. Vgl. auch Whybray, *Thanksgiving* (1978), 50–52. Ein Prophet übernimmt stellvertretend die Aufgabe, die Schuld zu tragen. Nur in diesem Fall trägt Ezechiel die Schuld nicht weg, sein Tun ist nur symbolisch. Er steht auch nicht dem Volk gegenüber, sondern nimmt nur vorweg, was sein Volk und er noch ertragen müssen: Ezechiel präfiguriert, dass Israel 390 Jahre lang die Konsequenzen seiner Schuld tragen wird und Juda 40 Jahre. Hierbei handelt es sich nicht um stellvertretendes Leiden, sondern um eine Zeichenhandlung. Das Tragen der Schuld durch Ezechiel hat keinerlei positive Wirkung. Allerdings ist festzustellen, dass bereits dieses Leiden als Verkündigungsinstrument funktionalisiert wird. Vgl. auch Hooke, *Theory* (1952), 13, Laato, *Servant* (1992), 144, Spieckermann, *Konzeption* (2001), 141 und Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 90. Zimmerli betont vor allem, dass es in Ez 4,4–8 nicht um Heilung geht. Unklar ist allerdings auch, ob der Verfasser von Ez 4,4–8 noch von einer Bekehrungsmöglichkeit Israels und Judas ausgeht. Da Israel zur Abfassung des Texts schon nicht mehr existierte, ist davon nicht auszugehen. Anders Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 93–94, der die einzig heilschenkende Kraft der Schuldeinsicht immer wieder betont.

³⁰⁶ Vgl. Greenberg, *Ezechiel 1–20 HThK* (2001), 372.

³⁰⁷ Vgl. besonders Alaribe, *Ezekiel* (2006), 106–109.

³⁰⁸ Whybray, *Thanksgiving* (1978), 29–30 verweist darauf, dass das Verb סבל „auf sich laden, tragen“ in Kgl 5,7, wie auch in Jes 53,4b und 53,11d vorkommt. In Jes 53,11d allerdings in x-PK-Satzform, in Kgl 5,7 in x-SK-Satzform, wie in Jes 53,4b. D. h. das Exilsleiden, sowie das Knechtsleiden gehören bereits der Vergangenheit an, während Jes 53,11d in die Zukunft verweist, dass der Knecht in der sekundären JHWH-Rede die Vergehen der vielen Nationen auf sich laden wird.

³⁰⁹ Vgl. Laato, *Servant* (1992), 158. Zur Diskussion der literarischen Interdependenz und der Unentschiedenheit dieser Frage vgl. Kaminsky, *Responsibility* (1995), 159.

werden, deren Vorfahren die unreifen Trauben aßen.³¹⁰ Die Kinder der sündigen Väter leiden stellvertretend, aber vermutlich nur in dem Sinne, dass die Schuld bei den Vätern eben nicht mehr geahndet werden konnte, die Kinder / Söhne aber nicht per se dadurch unschuldig sein müssen.³¹¹ Dennoch leiden die Kinder unter den sozialen Folgen der Schuld ihrer Vorfahren.³¹² Ihr Leiden hat keine Wirkung, es ist sogar aussichtslos.³¹³ Sie haben bisher nur eine Erklärung, die der diachronen Schuldverkettung.³¹⁴ Doch das Erklärungsmodell wird fragwürdig.³¹⁵

Der historische Hintergrund von Ez 18 ist die Exilszeit in Babylon.³¹⁶ Dennoch hat der Autor von Ez 18 einen klaren Standpunkt: Das Leiden wegen der Vergehen der Vorfahren ist ungerecht und nicht mehr tragbar, weder für die Exilierten noch für die Daheimgebliebenen.³¹⁷ Das Volk hingegen wendet dieses Sprichwort an, um eine Erklärung zu haben: Die Exilsgeneration wird für Fehler der Vorfahren bestraft.³¹⁸ Erschwerend kommt in Anbetracht der Auffassung, in die Schuldfolgen der Vorfahren verwickelt zu sein, eine belastende Perspektivlosigkeit dazu. Beim Autor von Ez 18 wächst die Sehnsucht, einen Ausweg aus dieser Erklärstrategie zu finden.³¹⁹ Die Adressaten von Ez 18 hingegen halten sich bislang an das fragwürdige Recht, dass die Vergehen bis in die dritte und vierte

³¹⁰ Vgl. Lindars, Ezechiel (1965), 458, Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 402, Whybray, Thanksgiving (1978), 53 und Kaminsky, Responsibility (1995), 163. Ez hat das Ziel, dass dieses Sprichwort aus den Köpfen der vom Exil Betroffenen verschwindet vgl. Ez 18,3.

³¹¹ Kaminsky, Responsibility (1995), 163 geht davon aus, dass sich die Sprecher des Sprichwortes und damit die Adressaten des Textes Ez 18 als unschuldig wahrnehmen. Schenker, Knecht (2001), 51–52 hingegen verweist auf mehrere Stellen in den Klage Liedern, in denen die Sprecher, also die Exilsgeneration, durchaus auch ihre eigene Schuld, wie aber auch die der Eltern erkennen, es aber als ein Mittragen und Mitleiden definieren.

³¹² Vgl. Lindars, Ezechiel (1965), 452.

³¹³ Und damit hat es auch keine sühnende Wirkung. Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 82–84. Seine Folgerung, dass es in Klgl 5,7 um das Exilsleiden geht, es daher in Jes 53,11 auch nur um das Exilsleiden gehen kann, ist hingegen nicht nachvollziehbar. Laato, Servant (1992), 143 kann als ein Einwand herangezogen werden: Klgl 5,7 thematisiert ein Leiden, das andauert. Das Leiden des Knechts gehört der Vergangenheit an.

³¹⁴ Vgl. Neiman, Böse (2006), 470.

³¹⁵ Vgl. Schmid, Kollektivschuld (1999), 221.

³¹⁶ Zur Diskussion der Datierung von Ez 18: Vgl. auch Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 401 und Kaminsky, Responsibility (1995), 158–160. Alaribe, Ezechiel (2006), 189 datiert Ez 18 zwischen September 592 und August 591. Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 381 ist nicht eindeutig, er findet lediglich, dass wohl nichts dagegen spricht, dass dieser Text an diejenigen adressiert ist, die mit der ersten Deportation Jerusalem verlassen mussten. Dass es nach einer Eroberungswelle über Juda und Jerusalem geschrieben sein muss, ist durch das klagende Sprichwort in Ez 18,2 und die Diskussion um die richtige Deutung des Exilszustandes offensichtlich. Ob nach 597 oder erst nach 587 oder auch erst knapp vor dem Ende des Exils um 539, ist hier vernachlässigbar. Ez 18 dürfte auf jeden Fall älter als Jes 53 sein und das bestreitet auch niemand. Dass der Untergang Judas allerdings dazu geführt hat, dass exilische Theologen in Texten wie Ez 18 über individuelle und kollektive Verantwortung neu nachzudenken begonnen haben, ist offensichtlich und nachvollziehbar. Vgl. Freund, Responsibility (1997), 291. Wie auch zum 4. GKL gibt es auch in Bezug auf Ez 18, insbesondere hinsichtlich des zitierten Sprichwortes in Ez 18,2, Diskussionen, ob sich hinter diesem Text als historischer Kontext ein Konflikt zwischen Daheimgebliebenen und Diaspora verbirgt. Vgl. zur Diskussion Alaribe, Ezechiel (2006), 139.

³¹⁷ Vgl. Whybray, Thanksgiving (1978), 53. Diese Sichtweise entwickelt sich im Ezechielbuch höchstwahrscheinlich aus dem priesterlichen Kontext, dass es in der Kultgemeinschaft individuelle Verantwortung gibt. Dieses Denken soll nicht vom deuteronomistischen Denken abgelöst werden, sondern es soll zu einer Erneuerung Israels als Kultgemeinschaft führen, aber erst, wenn jeder seine individuelle moralische Verantwortung wieder ernst nimmt. Vgl. Lindars, Ezechiel (1965), 460–461.

³¹⁸ Vgl. Schmid, Kollektivschuld (1999), 214–215 und Kaiser, Gott (2003), 243. Koenen, Heil (1994), 178 hingegen weist darauf hin, dass die Verbindung zwischen Vätern und Söhnen als so eng galt, dass dieses Sprichwort ernst zu nehmen sei. Es drücke sich darin eine lethargische und frustrierte Stimmung aus, keine spöttische, sarkastische. Erst im Kontext von Ez 18 erhält es eine widersprechende, rebellische Nuance.

³¹⁹ Vgl. Pohlmann, Ezechiel 1–19 ATD (1996), 273.

Generation geahndet werden (Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Dtn 5,9).³²⁰ Unschuldige werden mit in einen Schuld- und Straftzusammenhang einbezogen, den sie nicht zu verantworten haben. Es ist eine Warnung, von Gottes Geboten abzufallen. Seine Strafe dauert länger, und den Tätern soll damit bewusst werden, dass sie mit ihrem Tun auch für die kommenden Generationen verantwortlich sind.³²¹ Die Sphäre der Schuld und des Unheils wird hier sehr betont, doch die Macht dieser generationenübergreifenden Unheilssphäre wird durch die „Wir“-Redner im 4. GKL schnell gebrochen, indem sie dem Leiden eine positive Wirkung zuschreiben. Betont wird eine Heilssphäre. Ez 18 ist eine unersetzliche Vorstufe zur Deutung einer möglichen positiven Wirkung des Leids, weil dieser Text der Frage nachgeht, wie sinnvoll und gerecht es ist, dass die nachfolgenden Generationen nicht aus der Schuldfolge ausbrechen können. Brauchen diese Generationen einen solchen Gott, der die Tat bis zur vierten Generation ahndet, überhaupt noch? Braucht es einen Gott, der dem Tun der Nachfahren und dem Tun des Einzelnen gleichgültig gegenüber steht, einen Gott, der akzeptiert, dass die Mitleidenden an ihrer Situation nichts ändern können?³²²

8.2.3.1 Aufbau der Texteinheit

Zur Debatte steht für den Autor von Ez 18,1–20 die Frage nach dem Verhältnis des TEZs zwischen den Generationen. Dabei wird nicht nur die Schuld betrachtet, sondern auch praktizierte Gerechtigkeit. Ez 18,1–4 bildet den Auftakt: Das zitierte Sprichwort wird in einer JHWH-Rede entkräftet, es soll nicht mehr gelten. Die Reaktion auf das Zitat aus Kgl 5,7 erfolgt sogleich: JHWH erhebt in Ez 18,3 Einspruch gegen diese Kollektivhaftung, bekräftigt ihn mit der Schwur- und Spruchformel *הֲיִהְיֶה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אִם אֵין יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* „so wahr ich lebe, Spruch des Herrn JHWH“.³²³ Der Rest des Kapitels ist die Argumentation des göttlichen Einwands gegen die im Sprichwort ausgedrückte, erfahrungsbezogene Ansicht, die Schuld der Vorfahren zu tragen und in dieser Schuld gefangen zu sein. Die Argumentation JHWHs für individuelle Haftung ist nur verständlich vor dem Hintergrund, dass das Publikum der Rede davon überzeugt ist, dass die generationenübergreifende Schuldverkettung sinnvoll ist. So werden in Ez 18,19.25.29 auch Einwände des Volkes gegen den Einspruch JHWHs formuliert.³²⁴ JHWH begründet die Abkehr von dieser Redensart und diesem Gedankenkonstrukt damit, dass er der Souverän über jedes Menschenleben ist. Nur wer sündigt, soll sterben. In dieser Souveränität weist JHWH das bisherige Denken eines generationsübergreifenden Schuldzusammenhangs von sich. Die folgenden Textteile entfalten diesen Standpunkt JHWHs ausführlicher.

³²⁰ Diese Perspektive ist wichtig. Der Text agiert mit der strengen Auslegung der Ahndung der Untreue gegenüber JHWH bis in die vierte Generation. Vgl. Lindars, *Ezekiel* (1965), 457.

³²¹ Vgl. Muilenburg, *Isaiah IntB* (1956), 419–420 und Schenker, *Knecht* (2001), 14. Er meint allerdings, dass Unschuldige dennoch als zu Bestrafende gelten, wenn die Täter nicht mehr belangt werden können. Dann handelt es sich offensichtlich nicht um stellvertretendes Leiden, es ist die Verlängerung der Folgen einer Schuld tat. Am treffendsten beschreibt Schmid, *Kollektivschuld* (1999), 217–219 diese Textstellen von Generationszusammenhängen im Guten wie im Schlechten. Er sieht darin ein Ringen der Autoren, erfahrene intergenerative Haftung mit dem Prinzip individueller Verantwortung zu verbinden. Vgl. auch Alaribe, *Ezekiel* (2006), 172.

³²² Vgl. teils Janowski, *Stellvertretung* (1997), 19. Innerhalb des Buchs Deuteronomium scheint es bereits eine Korrektur an der Ahnung des Abfalls von Gott zu geben. Dtn 7,9–11 erwähnt, dass diejenigen, die Gott hassen, sogleich bestraft werden, woraus sich schließen lässt, dass die nachfolgenden Generationen nicht mehr diese Folgen (mit) zu tragen hätten. Vgl. Sacchi, *History* (2000), 105 und 107.

³²³ Vgl. Pohlmann, *Ezekiel 1–19 ATD* (1996), 261 und Kaiser, *Gott* (2003), 245.

³²⁴ Vgl. Kaiser, *Gott* (2003), 247–248.

Somit ergeben sich fünf inhaltliche Fälle, mit zwei chiasmischen Motivpaaren:³²⁵ (1) Ez 18,5–9 schildert den Fall eines Gerechten. Die Verse 6–9 nennen die konkreten Taten, die seine Gerechtigkeit zeigen und unter Beweis stellen. Damit legt der Text die Beurteilungskriterien dar, wonach ein Individuum als gerecht oder ungerecht eingeschätzt werden kann.³²⁶ Ez 18,9 stellt dann mit „einer deklaratorischen Formel“³²⁷ fest: „Dieser ist gerecht“ (צַדִּיק הוּא). Das Ergebnis des gerechten Tuns präsentiert der Text unmittelbar im Anschluss: „Er wird gewiss am Leben bleiben“, sanktioniert mit der Spruchformel.³²⁸ Gegen diesen Fall regt sich kein Widerspruch, alles verläuft dem klassischen und als gerecht empfundenen TEZ entsprechend. Erst mit dem Abschnitt (2) Ez 18,10–13 beginnt der Ausbruch aus der Generationenverbindung Vater zu Sohn.³²⁹ Wenn dieser Gerechte einen Sohn hat, dieser aber in allem das Gegenteil des Vaters tut, dann soll dieser gewiss nicht am Leben bleiben (Ez 18,13). Das bedeutet nicht, dass ihm die Todesstrafe aufgrund all der vorher geschilderten Vergehen droht, aber der TEZ wird sich an ihm entsprechend seiner Gräueltaten verwirklichen. Der Text geht eine Generation weiter und erläutert in Abschnitt (3) Ez 18,14–17, dass der Sohn des Frevlers die Taten des Vaters sieht, aber nicht nach ihnen handelt (Ez 18,14). Nach der Prüfung seines gerechten Tuns erfolgt in Vers 17 das Urteil, das eine Revision der deuteronomistisch geläufigen Begründung ist: „Dieser wird nicht sterben wegen der Schuld seines Vaters.“ Der TEZ greift im Positiven, „er wird gewiss leben“, so lautet der letzte Satz des Verses (תִּיבָה יְחִיָּה). Ez 18,18 greift einmal zurück auf den Vater des gerechten Sohnes und es wird nochmals betont: „Nur“ dieser wird sterben wegen seiner Schuld. Damit ist deutlich, dass nur der Schuldige sterben wird, der Gerechte hingegen wird leben aller familiärer Beziehung zum Trotz.

Nach dieser komprimierten Feststellung eines gerechten, individualisierten TEZs im Negativen, also in der Frage, wer die Folgen der Schuld trägt, erfolgt der antiquierte Einwand (Ez 18,19), wieso der Sohn nicht auch mit an der Schuld des Vaters trägt (wichtig: בְּעוֹן „an der Schuld“, nicht אֵת עוֹן כָּלָנוּ „Schuld von uns allen“ wie in Jes 53,6c). JHWH entkräftet knapp, dadurch aber höchst souverän den Einwand: Der Sohn handelt gerecht, er wird gewiss leben. „Die Evidenz der Gerechtigkeit“³³⁰ steht ganz für sich. Der Anfang von Vers 20 ist allgemein formuliert: „Das Leben des Sünders, es soll / wird sterben“. Damit ist ein gewisser Automatismus ausgedrückt, den das Versende nochmals

³²⁵ Ein Vier-Fall-Modell entwickelte Schenker, Knecht (2001), 50, das Alaribe Ezekiel (2006), 105 grafisch sehr gut aufbereitet hat. Differenziert wird Fall 1: Ez 18,5–13: Vater gerecht, Sohn ungerecht; Fall 2: Ez 18,14–23: Vater ungerecht, Sohn gerecht; Fall 3: Ez 18,24.26: Individuum zuerst gerecht, dann ungerecht; Fall 4: Ez 18,27–28: Individuum zuerst ungerecht, dann gerecht. Die Absurdität des Einwands, JHWH sei nicht gerecht, wenn er die Schuld der Väter nicht bei den Nachfahren ahnde (Ez 18,25.29), wird damit auch herausgestellt, da sich im ersten Fall, dass der Sohn nicht von den Wohltaten des Vaters profitiert, kein Einspruch und Widerspruch erhebt. Das wäre die andere Alternative der Gerechtigkeitsforderung gewesen: Nicht nur Schuldverkettung, sondern auch Gerechtigkeitsverkettung zu fordern. Ez 18 geht aber den Weg individueller Vergeltung.

³²⁶ Mit Lindars, Ezekiel (1965), 463 ist zu vermuten, dass es im Ezechielbuch auch um Zugehörigkeitskriterien zur Kultgemeinschaft geht. Die Bereiche, in denen gerechtes Verhalten und Handeln gefordert werden, sind sehr umfassend: sozial, kultisch, sexuell. Das bedeutet, dass sich auch jeder angesprochen fühlen muss, nicht nur die Führungselite der Gesellschaft. Vgl. Pohlmann, Ezekiel 1–19 ATD (1996), 267. Zur Gegenüberstellung dieser Listen (Ez 18,5–9.10–13.14–17) und zum möglichen Sitz im Leben solcher Listen vgl. Greenberg, Ezekiel 1–20 HThK (2001), 381–386.

³²⁷ Zimmerli, Ezekiel 1–24 BK (1969), 397.

³²⁸ Es ist bemerkenswert, dass der Text mit dem positiven Fall beginnt, somit ist Ez 18 definitiv kein Gerichtswort. Vgl. auch teils Zimmerli, Ezekiel 1–24 BK (1969), 403. Koenen, Heil (1994), 183 zufolge ist Ez 18 Teil einer priesterlichen Lehre, die durch die Schilderung eines heilvollen Ergehens eines Gerechten zur Umkehr motivieren will.

³²⁹ Dabei ist Zimmerli, Ezekiel 1–24 BK (1969), 401 zuzustimmen, dass hier keine konkrete Königs-generationsfolge gemeint sei.

³³⁰ Zimmerli, Ezekiel 1–24 BK (1969), 412.

aufgreift,³³¹ nur dazwischen wird auf das Familienbeispiel in der Frage der Schuld rekurriert, nur ein Satz erwähnt hier den positiven TEZ. Der schematische Parallelismus des Verses zeigt an, dass der TEZ automatisch greift, aber eben nur innerhalb einer Generation. Ez 18,20 ist ein vorläufiges Fazit der bisherigen Erörterungen. Diese Darstellung eines quasi TEZ-Automatismus ist nötig, da das Sprichwort in Ez 18,2 einen „ungesteuerte[n] und unkontrollierbare[n] Automatismus“³³² generationenübergreifender Schuldverkettung benennt, den es abzulösen gilt durch eine Individualisierung des TEZs.

Ez 18,20 leitet zudem zur generellen Debatte über und möglicherweise stehen hinter Ez 18,21–32 andere Autoren.³³³ Dieser Abschluss ist zweiteilig aufgebaut. Die Darstellung des gerechten Vaters (Ez 18,5–9) hat keine Entsprechung, dieser Fall ist unstrittig. Der Abkehr des Sohnes vom gerechten Weg des Vaters in Ez 18,10–13 (2) entspricht Ez 18,24: Ein Gerechter fällt von seinem gerechten Weg ab (Abschnitt 2'). Dazwischen befindet sich mit Ez 18,23 das Zentrum der Texteinheit: Abschnitt (3') Ez 18,21–23: Darin wird geschildert, wie ein Frevler die Chance zur Umkehr ergreift und daher sicher leben wird. JHWH wird dessen Umkehr wahrnehmen. Die Begründung dafür, dass JHWH die Umkehr des Frevlers zum gerechten Tun anerkennt, bietet der Text in zwei rhetorischen Fragen in Vers 23: „Habe ich denn Gefallen am Tod eines Frevlers? (...) nicht vielmehr (Gefallen) an seiner Umkehr von seinem Weg, so dass er lebt?“ Diese Fragen JHWHs sind die Motivation an die Adressaten, die Chance des neuen Anfangs zu ergreifen.³³⁴

Ab Ez 18,21 geht es nicht mehr nur um einen Neuanfang einer neuen Generation, sondern es geht auch innerhalb eines individuellen Lebensverlaufs um die Frage, sich für den Weg des Gerechten oder Frevlers zu entscheiden. Die Umkehr in beide Richtungen ist möglich, doch jeder muss mit den entsprechenden Konsequenzen rechnen.

Die Verfasser drängen im zweiten Teil ab Ez 18,25 noch nachdrücklicher darauf, sich weder auf die Gerechtigkeit der Vorfahren noch auf der eigenen Vergangenheit zu verlassen bzw. sich auf dieser auszuruhen.³³⁵ Ebenso muss keiner lethargisch, passiv in der Unheilssphäre der Ungerechtigkeit verharren, wenn der Vater oder man selbst in früherer Zeit frevelhaft gelebt hat. Jede Tat birgt in sich die Chance, sich gerecht zu verhalten und sich somit fürs Leben zu entscheiden. Es gibt auch einen TEZ „innerhalb einer Lebensspanne“³³⁶. Vers 25 greift den Vorwurf von Ez 18,19 erneut auf, ordnet diesen Einwand nun dem Haus Israel eindeutig zu und unterstellt dem Haus Israel, JHWH vorgeworfen zu haben, nicht dem richtigen Weg zu folgen. Wiederholt wird Ez 18,25 in 18,29 und rahmt somit die eindeutige und auf den Punkt gebrachte Quintessenz der ganzen Texteinheit: Am Gerechten, der von seiner Gerechtigkeit umkehrt, frevelhaft wird und agiert, wird sich der TEZ vollziehen wegen seiner Ungerechtigkeit (Ez 18,26). Am Frevler, der von seiner Ungerechtigkeit umkehrt, gerecht wird und agiert, wird sich der TEZ vollziehen wegen seiner Gerechtigkeit. Negativ aufgefasst, formuliert JHWH in seinen zwei Fragen in Vers 25 und Vers 29 „sind nicht eure Wege nicht richtig?“ einen Vorwurf an das Haus Israel. Damit nimmt JHWH Israel die bisherige Erklärungsmöglichkeit des

³³¹ Die sehr ausführliche Diskussion, was diese Phrase *מוֹת יָבוֹא* „gewiss wird er sterben“ bedeuten kann, findet sich bei Alaribe, Ezechiel (2006), 154–155. Das Naheliegende vor allem in Kombination mit Ez 18,31, dass sich der TEZ entsprechend realisiert, spielt für ihn nur eine untergeordnete Rolle.

³³² Vgl. Pohlmann, Ezechiel 1–19 ATD (1996), 264.

³³³ Vgl. Pohlmann, Ezechiel 1–19 ATD (1996), 260–261, für ihn ist das auch Anlass, Ez 18,21–32 als sekundäre Ergänzung zu interpretieren. So auch Kaminsky, Responsibility (1995), 161–162. Pohlmann vermutet aber schon für die Einheit Ez 18,1–20 verschiedene Hände. Ez 18,20 beurteilt auch Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 373 als „Brücke zum zweiten Abschnitt“.

³³⁴ Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 413 nennt diese Frage eine „um den Menschen werbende göttliche Frage.“

³³⁵ „[N]either previous merits nor debits carry any power.“ Kaminsky, Responsibility (1995), 162.

³³⁶ Koenen, Heil (1994), 179.

Leidens. Wer leidet, muss jetzt nach der eigenen Schuld fragen und nicht nach der der Vorfahren. Positiv gelesen, führt JHWHs Frage dazu, das Leiderklärungsmodell des DtrG endlich kritisch zu hinterfragen und dieses als den nicht richtigen Weg zu entlarven. Ez 18 durchbricht ein auswegloses Denken von generationenübergreifender Schuldverkettung,³³⁷ das bislang als gerechtes Tun JHWHs angesehen worden war. Für die Verfasser von Ez 18 aber ist es nicht mehr tragbar und lebensdienlich.³³⁸ Alaribe geht sogar davon aus, dass der „nicht richtige Weg“ (הַלֵּל לֹא יִתְּנֶנּוּ דְרֹכֵיכֶם) des Hauses Israel, immer noch von der Schuldverkettung auszugehen, sogar der Weg der Abkehr von Recht und Gerechtigkeit (מִשְׁפָּט וְצִדְקָה) sei.³³⁹

Dem umkehrwilligen, sich bessernden Frevler widmet der Text zwei Verse (Ez 18,27–28), da der Text für diesen Weg der Umkehr vom Tun des Ungerechten hin zum Tun des Gerechten werben will,³⁴⁰ was die abschließenden Imperative in Ez 18,30.32 verdeutlichen: „Kehrt um und lebt“.³⁴¹ Umkehren vom Weg der Frevler ist der Weg zum guten Ergehen und Leben; und diese Umkehr ist immer möglich, unabhängig der familiären oder individuellen Vergangenheit.³⁴² Wichtig ist, den Ausgangspunkt der Erörterung JHWHs zu beachten: Er geht vom Fall eines gerecht Handelnden aus, und hier wird von JHWH erwartet, dass diese Gerechtigkeit Anerkennung findet. JHWH wird dafür sorgen, dass sich der TEZ ordnungsgemäß und „normal“ vollzieht.³⁴³ Was dann für den Gerechten gilt, muss auch für den Frevler gelten. Ez 18 ist ein klares Statement einer individuellen Verantwortung, dass es sich lohnt, gerecht zu handeln und nicht darauf zu beharren, an der Schuld der Vorfahren mitzutragen. Insbesondere Ez 18,19.25.29 wenden sich gegen ungerechtes Mittragen der Schuld, die Generationen vorher verübt worden ist. Wer die Schuld trägt, gilt weiterhin als sündige Generation.³⁴⁴ Der Urheber von Ez 18 ist nicht mehr bereit, dieses Selbstverständnis, in Schuldhaftung gefangen zu sein und als Leidende als mitschuldige Generation zu gelten, aufrechtzuerhalten – zumindest in der aktuellen Erfahrung des Exils.³⁴⁵

³³⁷ Zu beachten ist: Die generationenübergreifende Haftung war für 1000 Jahre im Alten Orient die vorherrschende Überzeugung. Freund, *Responsibility* (1997), 299 „It is also clear that in the Ancient Near East a strictly defined moral responsibility of the individual within his/her group was the rule.“ Das Exil erschüttert diese Überzeugung. Die Vorstellung individueller statt kollektiver Verantwortung ist eine Minderheitenposition geblieben. Doch in biblischen Texten vor allem unter den Propheten Jeremia und Ezechiel wird diese Sichtweise aufgebrochen. Dass es den meisten prophetischen Stimmen primär um die Rettung und Zukunft des gesamten Volkes und nicht einzelner Individuen ging, bestätigt Koenen, Heil (1994), 2. Ez 18 verbindet die Heilsfrage sehr deutlich mit Rechtsprechung, die individualisierter ist. So setzt Ez 18 andere Akzente in einer fast durchgehend von intergenerativer Schuldverkettung geprägten Umwelt. Aber auch innerbiblisch bleiben die Konzepte individueller und kollektiver Verantwortung nebeneinander bestehen. Vgl. Freund, *Responsibility* (1997), 286–287.

³³⁸ Vgl. Lindars, *Ezekiel* (1965), 464–465. Schwierig ist es, wenn sich die Exilierten mit ihrem Zustand abgefunden haben. Vgl. Reventlow, *Ezekiel* (1999), 157.

³³⁹ Vgl. Alaribe, *Ezekiel* (2006), 125.

³⁴⁰ Vgl. Kaminsky, *Responsibility* (1995), 167.

³⁴¹ Vgl. Greenberg, *Ezekiel 1–20 HThK* (2001), 373.

³⁴² Vgl. Zimmerli, *Ezekiel 1–24 BK* (1969), 415, Koenen, Heil (1994), 179, Pohlmann, *Ezekiel 1–19 ATD* (1996), 275 und Schenker, *Knecht* (2001), 49–51.

³⁴³ Vgl. Zimmerli, *Ezekiel 1–24 BK* (1969), 403 und teils Schenker, *Knecht* (2001), 52.

³⁴⁴ Vgl. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 55.

³⁴⁵ Für den Hinweis auf die Situationsbezogenheit vgl. Reventlow, *Ezekiel* (1999), 162. Mit Schmid, *Kollektivschuld* (1999), 196–199 ist allerdings zu beachten, dass es dabei nicht um die Ablösung einer konkreten praktischen Rechtsprechung über Kollektivhaftung geht, sondern um ein Denkmuster. Zudem thematisieren auch nach Ez 18 gewisse Texte immer noch Kollektivhaftung, vgl. Neh 9. Allgemein gilt, dass im Alten Testament kollektive Vergeltung die Angelegenheit Gottes ist und nicht menschlichem Recht obliegt. Aber es gibt zudem die Schuld gegenüber Gott und hier ist außerhalb des Rechtskontexts offensichtlich, dass bei Verletzung der göttlichen Weltordnung nicht nur individuell gehandelt werden kann, da die Strafen wie Zerstörungen, Hungersnöte und Krankheitswellen nicht nur auf Einzelne beschränkt sind. Vgl. Schmid, *Kollektivschuld* (1999), 212–213.

8.2.3.2 Eine geistesgeschichtliche Einordnung von Ez 18 zwischen dem Deuteronomistischen Geschichtswerk und dem vierten Gottesknechtslied

Während die Verantwortlichen der Texteinheit Ez 18 den vom DtrG entwickelten generationenübergreifenden TEZ auflösen, verharren die Adressaten in diesem überholten Denkschema,³⁴⁶ indem sie in Vers 19 die Frage stellen, warum denn der Sohn nicht an der Schuld des Vaters (mit)trägt. Ez 18,19 sticht aus der durchgehenden JHWH-Rede heraus, in der bislang nur in Ez 18,2 indirekt die Verfasser mit dem Zitat aus Klgl 5,7 zu Wort gekommen sind. Während nämlich der Verfasser gegen dieses Denken protestiert, scheint das Publikum in Lethargie zu verharren,³⁴⁷ froh, wenigstens eine Erklärung für das Leiden zu haben. Doch Ez 18 brandmarkt dieses Denken als „lähmenden Fatalismus der Generationenverkettung“³⁴⁸. Vers 19 bietet das Zitat des Publikums, eingeleitet mit „aber ihr sagt“. Ob sie die Generationsverkettung als gerecht beurteilen, ist zweitrangig. Sie erachten es als ungerechter, wenn es Strafflosigkeit gäbe: Eine Tat muss eine entsprechende Folge haben, wenn es die Täter selbst nicht mehr trifft, dann eben deren Nachfahren. Es handelt sich um ein rein objektorientiertes, nicht subjektorientiertes Denken.³⁴⁹

Welche Bezüge bestehen nun konkret zwischen Ez 18 und dem 4. GKL? Zunächst fallen terminologische Parallelen zwischen Ez 18,30 und Jes 53,6 auf.³⁵⁰ Beide Verse handeln von den eigenen Wegen.

Ez 18,30: לֵכֶן אִישׁ בְּדַרְכּוֹ אֲשַׁפֵּט אֶתְכֶם

Jes 53,6: אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ

Was in Ez 18,30 noch positiv die Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen herausstellt, wird in Jes 53,6 zu einem Bekenntnis, nur auf den eigenen Weg geachtet und dabei nicht auf den prophetischen Knecht gehört zu haben. Die Differenz besteht darin, dass JHWH Ez 18,30 zufolge auf den individuellen Weg achtet, während Jes 53,6 ein egoistisches / egozentrisches Verhalten der „Wir“-Redner benennt.

Zielpunkt der Texteinheit Ez 18 ist, sich der individuellen Lebensverantwortung zu stellen.³⁵¹ Wer dem Leid entkommen will, kann umkehren, niemand bleibt in einer Verkettung der Schuldfolgen gefangen, JHWH achtet auf das Tun der Individuen. Der Akzent der Texteinheit liegt auf der frohen, hoffnungsvollen Verkündigung, mit einem neuen Herz und einem neuen Geist die Chance des Neuanfangs zu ergreifen. Allerdings generiert diese neue Chance auch die kritische Anfrage, wieso dann auch Gerechte im Exil leiden.³⁵² Jes 53 wagt auf diese Frage möglicherweise einen Antwortversuch.³⁵³ Doch das Exilsleiden ist nicht das beherrschende Thema des 4. GKLs. Die „Wir“-Redner haben ihre neue Chance erkannt, sie haben Einsicht in ihr Fehlverhalten gezeigt, sie gestehen sich ihre Schuld des Misstrauens ein.³⁵⁴ Doch für die Folgen ihres eigenen Vergehens tragen sie nicht die belastende Bestrafung. Jes 53 geht einen Zwischenschritt. Das 4. GKL betont wieder die Gemeinschaft und stellt die Fragen nach dem Heil „vieler“, nicht nur des Einzelnen. Es nimmt Ez 18 ernst, indem es das Leiden des Knechts nicht mit diachroner Schuldverkettung zu erklären versucht, die konkrete Schuld der Gemeinschaft aber in

³⁴⁶ Vgl. Alaribe, Ezekiel (2006), 191.

³⁴⁷ Reventlow, Ezechiel (1999), 157–158 beschreibt die Situation als Verzweiflung.

³⁴⁸ Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 409. Die Adressatenschaft soll diesem Fatalismus entkommen. Vgl. Alaribe, Ezekiel (2006), 193.

³⁴⁹ Vgl. Schenker, Knecht (2001), 49–50.

³⁵⁰ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 256.

³⁵¹ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 91.

³⁵² Vgl. Weber, Judentum, 1139 und 1178.

³⁵³ Vgl. Laato, Servant (1992), 158.

³⁵⁴ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 92–93.

einen Heilsplan integrieren will. Ez 18 kann auch eine Überforderung des Einzelnen sein, die Autoren von Jes 53,1–11b könnten das so beurteilt haben.³⁵⁵

Somit erteilen die „Wir“-Redner mit Ez 18 im Hintergrund die Absage an eine diachrone Schuldverkettung und eine generationenübergreifende Schuldhaftung. Sie wagen aber nochmals den Versuch, der individuellen Verantwortung zu entkommen. Die Strafe müssten sie tragen, doch sie übertragen angesichts des Leidens des Knechts ihre eigenen Tatfolgen auf den Knecht, um sich nicht um die Chance des Neuanfangs zu bringen. In ihrer Sehnsucht nach Straffreiheit und Heil versuchen sie die Lösung, dass der Knecht die Folgen bereits getragen hat. Sie tun es allerdings nicht aus Verachtung gegenüber dem Knecht und auch nicht aus reinem Egoismus, da sie sich um Gerechtigkeit und Rehabilitation um den Knecht bemühen (Jes 53,10c–11b). So erkennen die „Wir“-Sprecher, dass sie schuldig sind, doch es ist verständlich, dass sie sich als Schuldige dennoch nach Heil sehnen und nicht nach Strafe. Allerdings trübt das 4. GKL die durch Ez 18 dargelegte Entkoppelung von individueller und kollektiver Haftung bzw. Verantwortung, im Sinne einer „intergenerational responsibility“³⁵⁶ und belegt damit eine These Schenkers, dass das Alte Testament nur eine Vermischung der Verantwortlichkeit eines Einzelnen und der Gemeinschaft kennt. An Ez 18 ist hingegen zu kritisieren, dass die Texteinheit Solidarität und Verbundenheit schwächt und eine tragfähige Gemeinschaft aus Gerechten und Ungerechten untergräbt.³⁵⁷ Dabei ist allerdings zu beachten, dass Ez 18 nicht die Interaktivität und Konnektivität von Zeitgenossen sprengen möchte, sondern ein auswegloses Gefangensein in einer generationenübergreifenden Schuldverkettung aufzubrechen versucht.³⁵⁸

Ez 18 ist in seinem Urteil eindeutig: Eine kollektive Haftung für die Schuld Anderer, die eine gängige Erklärung in exilischer Zeit für das Volksleiden geworden war,³⁵⁹ gibt es nicht. Weder vom Tun der Vorfahren noch Zeitgenossen ist das persönliche, individuelle Ergehen abhängig.³⁶⁰ Zusammengefasst findet sich der Ertrag von Ez 18 in Dtn 24,16, wenn auch nur in der „negativen“ Akzentuierung, dass weder Väter mit den Kindern noch Kinder mit den Vätern (wegen der Frevel) getötet werden sollen.³⁶¹ Ez 18 ist der entscheidende Vorläufer-Text für Jes 53;³⁶² er argumentiert gegen generationenübergreifende Haftung,³⁶³ aus der es kein Entkommen zu geben scheint, allenfalls nach der vierten Generation (Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Dtn 5,9).³⁶⁴ Aber nicht zu unterschätzen ist das Ringen der „Wir“-Redner, die Funktion des Knechts trotz seines Leidens aufrecht zu erhalten. Beide Aspekte zusammen ergeben das Modell einer synchronen Schuldverkettung,

³⁵⁵ Laato, *Who* (2012), 34–38 und 46 geht in etwa in diese Richtung: Es stellt sich mit Ez 18 durchaus die Frage, ob der Frevler öfter umkehren darf. Allerdings stellt er auch kritisch die Anfrage, ob das Leiden des Gerechten eine Basis oder sogar Bedingung der Vergebung sein soll.

³⁵⁶ Freund, *Responsibility* (1997), 279.

³⁵⁷ Vgl. Schenker, *Knecht* (2001), 27.

³⁵⁸ Vgl. auch Lindars, *Ezekiel* (1965), 466

³⁵⁹ Vgl. Zimmerli, *Vorgeschichte* (1974), 215 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 274.

³⁶⁰ Vgl. Hermisson, *Deuterocesajs BK* (2014), 453–454.

³⁶¹ Kaminsky, *Responsibility* (1995), 164 und 168: Ez 18 entfaltet, was Dtn 24,16 bedeutet bzw. an Konsequenzen nach sich zieht. Freund, *Responsibility* (1997), 288 geht, wie hier auch angenommen, davon aus, dass sich indirekter Ezechiel-Einfluss in Dtn 24,16 niederschlägt. Festzuhalten ist, dass das DtrG, Klgl und zunächst auch Ez 18 ernst nehmen, dass die nachfolgenden Generationen unabhängig ihres eigenen individuellen Verhaltens wegen der Vergehen der Vorfahren bestraft worden sind.

³⁶² Vgl. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 38.

³⁶³ Für Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 91 ist es der entscheidende Text, der jegliche Form von stellvertretendem Leiden ablehnt. Er lässt damit offen, ob Ez 18 auch eine kritische Reaktion auf das Konzept der „Wir“-Rede im 4. GKL sein könnte.

³⁶⁴ Vgl. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 29–30 und 54.

das nicht nur Leid erklärt und Gottes Gerechtigkeit wahr,³⁶⁵ sondern den positiven Effekt der Straffreiheit der „Wir“-Redner herausarbeitet.

Ez 18 unterbindet eine generationsübergreifende Mitleidenschaft, sowie auch generationsübergreifende Gratifikation.³⁶⁶ Unerträglich aber bleibt, dass beim unschuldigen Leiden eines Gerechten diejenigen, die an ihm schuldig geworden sind, ohne Strafe bleiben. Solange dieses Leiden keine Erklärung hat, fordert es Bearbeitung.³⁶⁷ Nachdem Ez 18 dem Konzept des DtrG eine klare Absage erteilt, bedarf es einer neuen Erklärungsstrategie.³⁶⁸ Der Knecht leidet wegen der Vergehen seiner Zeitgenossen und für deren Straffreiheit. Das Leiden des Gottesknechts stellen die „Wir“-Redner in ihrem erweiterten TEZ als nicht sinnlos, grundlos und vor allem nicht wirkungslos dar.

Doch der Prozess kollektiver Identitätsbildung und damit auch kollektiver Haftung erstarkt in nachexilischer Zeit und setzt sich sogar fort bis in hellenistisch-römische Zeit. Somit hat Ez 18 das Konzept des DtrG nur unterbrochen.³⁶⁹ Die Urheber des 4. GKLs sind geprägt von der deuterojesajanischen Botschaft des unbedingten Heilswillens JHWHs, der um seinetwillen die Schuld wegwischt und das in seiner Souveränität als Schöpfer, Herr über die Geschichte und einziger Gott auch zu tun vermag. Der strikte Maßstab eines TEZs vor allem in der strengen individuellen Auslegung, wie ihn Ez 18 anlegt, schränkt die Souveränität JHWHs ein. Heil und Gerechtigkeit sind in Deuterojesaja vor allem Gnadengeschenke JHWHs. Negativ konnotiert hieße das, die Geschenke sind abhängig von seinem Willen oder sogar Folgen einer willkürlichen Entscheidung JHWHs über Heil oder Unheil. Die Vorstellung eines machtvollen und überall wirksamen Gottes, der dem strengen TEZ nicht „unterworfen“ ist, ermöglicht die Konzeption, dass das Leid eines Einzelnen auch dadurch erklärt werden kann, dass es von der Schuld anderer verursacht worden ist, aber für die Verursacher Straffreiheit bewirkt.³⁷⁰ Die Leidensdeutung aus dem Mund der „Wir“-Redner provoziert, fasziniert und erschreckt und bleibt in der Frage nach ihrer Absicht, Sinnhaftigkeit, Anschlussfähigkeit und Akzeptanz rätselhaft offen. Leiderfahrung und Leidursache werden im Zeugnis der „Wir“-Redner zum ersten Mal in der Literaturgeschichte Israels voneinander entkoppelt, wengleich die Sündhaftigkeit Israels, die das deuteronomistische Gedankengut stark prägt,³⁷¹ noch im Hintergrund des neuen Modells der Leiderklärung im 4. GKL mitschwingt.

8.2.4 Das Theologumenon der Stellvertretung und das vierte Gottesknechtslied

Diese Idee, dass ein unschuldiger Gerechter zum Heil von Sündern leidet, versuchten einige in modernen Abstraktionsbegriffen zu fassen. Zahlreich sind die Ansätze, die Reflexion der „Wir“-Redner neuzeitlich zu interpretieren und sie in eine kirchliche

³⁶⁵ Vgl. zur Begrifflichkeit des Modells Bieberstein, Sinn (2009) 130–131.

³⁶⁶ Ez 18 ist auch interessant bezüglich der Lehre von Ma'at: Ez 18 beendet kategorisch jeglichen generationenübergreifenden Zusammenhang von Tun und Ergehen, dieser ist nur individuell. Assmann vergleicht diese Individualisierung von Schuld und Gerechtigkeit mit der ägyptischen Ma'at-Lehre und qualifiziert Ez 18 zu einem religionsgeschichtlichen „Wendepunkt“. Assmann, Ma'at (2006), 149–150. Assmann betont dabei, dass nicht Ez 18 die Individualisierung der generationenübergreifenden Verkettung von Tun und Ergehen entwickelt, sondern dieser Individualisierungsprozess bereits durch Ma'at stattfindet: Jeder Einzelne wird an Ma'at gemessen.

³⁶⁷ Vgl. Hermisson, Deuterojesaja BK (2017), 429.

³⁶⁸ Kaiser, Gott (2003), 232 ist der Ansicht, dass Ez 18 zwar große Anerkennung gefunden hat, aber im nachexilischen Israel auch das Konzept der generationenübergreifenden Schuldhafung nicht an Akzeptanz verloren hat.

³⁶⁹ Vgl. Freund, Responsibility (1997), 280–281 und 300–303.

³⁷⁰ Vgl. Crenshaw, Theodicy (2003), 253.

³⁷¹ Vgl. Laato, Theodicy (2003), 183–184.

Sühnevorstellung und -lehre zu integrieren.³⁷² Und so muss auch das Theologumenon „Stellvertretung“ thematisiert werden.³⁷³ Herausfordernd ist dabei, dass dieser Terminus „Stellvertretung“ ein Abstraktionsbegriff ist, der dem semitischen Denken nicht entspricht und vor allem aus der textfremden juristischen Praxis stammt. Stellvertretung ist eine Wortneuschöpfung aus dem 18. Jahrhundert.³⁷⁴ Der Begriff ist zunächst bei Rechtsgeschäften relevant, wenn eine Person im Namen, im Willen und mit der Vollmacht einer anderen handelt. Alle an der Aktion Beteiligten müssen die Stellvertretung zulassen. Dazu ist eine gesamtgesellschaftliche Regelung über Art und Weise, Anwendungsbereiche, Gültigkeit und Reichweite von Stellvertretung nötig. Grundsätzlich aber gehört Stellvertretung per se zur menschlichen Sozialität. Das Zusammenleben und Interagieren von Menschen funktioniert nur auf Basis von Stellvertretung, in dem Sinn, dass jede und jeder unterschiedliche Rollen einnimmt und spezifische Aufgaben übernimmt, auch für andere.³⁷⁵ Das gesamte Staatswesen funktioniert nach dem Prinzip der Stellvertretung.³⁷⁶ Nach den bisherigen exegetischen Befunden kann allenfalls die Definition von Stellvertretung, die Menke in seiner Einleitung zu seinem dogmatischen Werk bietet, auf den Inhalt der GKL bezogen werden: Stellvertretung sei „eine adäquate Bezeichnung aller Vorgänge (...), in denen eine Person so an die Stelle einer anderen tritt, daß diese nicht ersetzt, sondern im Gegenteil zur Einnahme ihrer Stelle befähigt wird.“³⁷⁷ Zuerst tritt der Prophet selbst die Rolle Gottesknecht. Die Reflexion des Wirkens des Propheten als Knecht befähigt die „Wir“-Redner als Repräsentanten Israels zur Übernahme der Funktion Gottesknecht: Israel kann strafbefreit an die Stelle des Propheten treten und als Knecht Zeugnis für JHWHs Heils geben.

Hägglund steht dem Zusammenhang von Stellvertretung und Jes 53 sehr ablehnend gegenüber, da er behauptet, wenn einer anstelle von anderen leide, die Beziehung zu Gott nicht tangiert werde.³⁷⁸ Doch Stellvertretung kann auch ein theologisches Thema sein. In theologischer Ausprägung kommt zur Begrifflichkeit „Stellvertretung“ jedoch ein herausfordernder Aspekt dazu: die Rolle JHWHs und die ihm unterstellte Absicht. So definiert Spieckermann, Stellvertretung sogleich als „individuell geleistete Heilsmittlerschaft“,³⁷⁹ was folglich bedeutet, dass JHWH jemanden zu dieser Heilsmittlerschaft beauftragt hat. Es wird sich allerdings zeigen, dass Hägglund in einem Recht hatte, Stellvertretung und TEZ kommt zunächst im 4. GKL auch ohne Gottesbezug aus: Die „Wir“-

³⁷² Janowski, Stelle (2006), 49 warnt, „die biblischen Stellvertretungsaussagen (...) an der Elle neuzeitlicher Subjektivitäts- und Moralauffassungen“ zu messen. Allerdings stellt er auch fest: „Die Sühnetradition ist ohne das Stellvertretungsmotiv nicht verständlich zu machen, aber die Stellvertretungsvorstellung führt nicht *eo ipso* zur Sühnetradition;“ Janowski, Leben (2005), 118.

³⁷³ Volz, Jesaja II (1932), 181 ist der Überzeugung, dass Stellvertretung doch das Zentralthema des 4. GKLs sei, weil JHWH in Jes 53,12 mehrfach das Tragen der Schuld und das Eintreten des Knechts für die Frevler betont.

³⁷⁴ Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 342–343. Schaede, Stellvertretung (2004), 548–554 führt es auf den Theologen Si(e)gmund Jacob Baumgarten 1706–1757 zurück. Diesem geht es ausschließlich um die (soteriologische) Deutung des Lebens und Todes Jesus Christi.

³⁷⁵ Vgl. Sölle, Stellvertretung (1970), 30–35 und 71.

³⁷⁶ Sölle, Stellvertretung (1970), 21–26 macht sehr gut auf die Differenz von Stellvertretung und Ersatz in der ganz normalen Alltagserfahrung aufmerksam. Vgl. auch Janowski, Stellvertretung (1997), 14–17. In Fragen zivilrechtlicher Haftung begegnet das sehr häufig, aber in diesem Zusammenhang geht es häufig auch um die Frage verminderter Schuldfähigkeit und um ein Zusammenwirken von Schwäche, Fahrlässigkeit und Unglücksfall, z. B. bei Versicherungsfällen. Vgl. Schenker, Knecht (2001), 11. Scharbert, Heilsmittler (1964), 63–67 prägt zwar sehr stark den Begriff der Mittlerschaft, aber im Grunde ist es ebenso Stellvertretung. Der Stellvertreter vermittelt zwischen denjenigen, die er repräsentiert, und einer Gottheit oder anderen Autoritäten. Dem TEZ-Denkmodell entspricht grundsätzlich der Begriff Stellvertretung mehr als Mittlerschaft.

³⁷⁷ Menke, Stellvertretung (1991), 17.

³⁷⁸ Vgl. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 20.

³⁷⁹ Spieckermann, Recht (2001), 134.

Redner interpretieren das Leiden des Knechts im Rahmen des Denkschemas TEZ, die Frage nach Gott stellt sich erst, als sich der Bogen des TEZ des Knechts nicht schließt.

In ethisch-philosophischer Perspektive steht die Frage nach der Individualität, Freiheit und unveräußerlichen Würde, die die Unersetzbarkeit des Einzelnen hervorruft,³⁸⁰ aber auch nach der Solidarität und des Füreinander-Handelns im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem Begriff „Stellvertretung“, so wie auch die Frage nach der Reichweite von Stellvertretung, wenn es um moralische Schuld geht.³⁸¹ Allerdings muss nach bisherigen exegetischen Befunden der GKL die Frage nach Stellvertretung hier präzisiert werden: Es geht um den Propheten in der Rolle „Gottesknecht“, der nicht nur Repräsent Israels in dieser Rolle ist, es geht um die Frage, inwiefern der einzelne Gottesknecht als Leidender ein stellvertretender Empfänger der Strafe eines von seinen Zeitgenossen ausgelösten TEZs ist. Am ehesten kommt der Versuch von Sölle, Stellvertretung zu umschreiben, in Bezug auf das „Tun“ des Knechts in Frage: Stellvertretung ist „offenhalten des Tun um des anderen willen.“³⁸² Der Knecht erleidet ein Schicksal, das seinen Verursachern zunächst erspart bleibt.³⁸³ Im Gegenteil, ihnen öffnet sich dadurch die Möglichkeit, strafbefreit, endlich ihre Stelle als Gottesknecht einzunehmen und Licht von Nationen zu sein.

Bisweilen tragen die exegetischen Positionen zum Thema stellvertretendes Leiden von Anfang an in sich eine Gott rechtfertigende Intention. Darin haben Janowski und andere auch nicht Unrecht. Die Klärung der Frage, wie es mit der Vorstellung eines gerechten Gottes vereinbar ist, dass ein Unschuldiger anstelle der Schuldigen leidet, ist wichtig, doch in Bezug auf das 4. GKL muss ein grundlegender Aspekt beachtet werden: Das Leiden des Knechts ist geschehen, es gehört der Vergangenheit an. Für die betroffenen „Wir“-Redner hat es noch Relevanz, weil sie vor dem Rätsel stehen, dieses Leidenschicksal zu verstehen. Vor der Frage der Schuld steht die Herausforderung der Sinnstiftung des Leids. Daraus erst entwickelt sich, da die „Wir“-Gruppe das Leiden mittels des Denkschemas TEZ zu erklären versucht, die Frage nach der Schuld. Aus der Deutungsstrategie der „Wir“-Sprecher gelangen sie zur Einsicht, die Ursache des Leidens in ihrer Schuld zu sehen, entwickeln daran anschließend zusätzlich die positive Wirkung für ihre Straffreiheit. Und wenn das Leiden des Knechts einen positiven Effekt für die „Wir“-Redner haben soll, dann muss in der Grammatik des TEZs der Knecht unschuldig sein. Die „Wir“-Redner oder Verfasser des 4. GKLs hatten also nicht die Absicht, eine Abhandlung über Möglichkeit und Unmöglichkeit stellvertretender Schuldübernahme zu verfassen. Diese Entwicklung der „Wir“-Reflexion nachzuzeichnen, ist die exegetische Aufgabe, weil es die Grundlage aller systematischen Fragen zum Thema Stellvertretung, Vergebung und Verantwortung darstellt. Doch keine christliche Arbeit zum Thema

³⁸⁰ Vgl. zu dieser Diskussion Sölle, *Stellvertretung* (1970), 27–43. Die Unersetzbarkeit hängt mit der Identität des Menschen zusammen. Unersetzbar ist ein Mensch nur in Relation zu anderen, in Unterschied und Aufhebung des Unterschiedes. Gott garantiert das unersetzliche Sein, es basiert letztlich im Interesse Gottes am Einzelnen, gerade weil er aus „dem Paradies der reinen Identität“ (41) vertrieben ist.

³⁸¹ Vgl. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 10 und 17.

³⁸² Sölle, *Stellvertretung* (1970), 60. Sie entnimmt diese Beschreibung allerdings aus Märchen, doch die Anschlussfähigkeit an das 4. GKL ist gegeben und darf auch erwähnt werden. Beide Erzählformen, Märchen wie auch biblische Erzählungen / Texte thematisieren Grundsatzfragen aus / in Alltagserfahrungen. Die von Sölle dokumentierte Angst, durch einen Stellvertreter ersetzt zu werden (61), ist kein Thema in den GKL.

³⁸³ Damit entfallen die von Janowski, *Stellvertretung* (1997), 22–24 und Stelle (2006), 52–55 erwähnten altorientalischen und biblischen Modelle von Stellvertretung als Beterstatue im Kult, Surrogate und die Repräsentation Gottes durch den König. Es bleibt nur die Form der Stellvertretung, dass der Knecht anstelle seiner Zeitgenossen Gewalt, Isolation und Tod erleidet, was denjenigen, die in den „Wir“-Redner zu vernehmen sind, erspart bleibt.

Stellvertretung, sei sie exegetisch oder systematisch, beschränkt sich nur auf das 4. GKL, und das ist der zweite problematische Aspekt des Theologumenons Stellvertretung. Im Grunde geht es nämlich um die Bedeutung des Todes Christi.³⁸⁴ Das bedeutet nicht, den Begriff nicht auch für die Interpretation des Knechtsschicksals zu verwenden und zu diskutieren, doch die Grenze dieser exegetischen Arbeit zu den GKL ist klar gegeben: Es erfolgt keine Auseinandersetzung mit der christlichen Rezeption der GKL. In den Text Jes 53,1–11b bereits hineinzulesen, dass Gott den Knecht stellvertretend leiden ließ, um viele zu retten, ist die Deutungsperspektive des Todes Jesus. Das Problem der Exegese des 4. GKLs liegt bisweilen in einer von christlicher Dogmatik gefärbten Perspektive, die z. B. Haag zu einem solchen Glaubenssatz veranlasst, der allein aus dem Wortlaut der GKL nicht herauszulesen ist:

„Die Ebed-Jahwe-Dichtung enthält demnach die Verheißung eines zukünftigen Heilsmittlers, der den mit der Gerichtsverfallenheit dieser Welt verbundenen Widerstand gegen seine Sendung durch den stellvertretenden Einsatz seines Lebens erfolgreich überwindet und der so kraft der durchgehaltenen Konsequenz des Heilsplanes Jahwes und der damit verbundenen Schöpfermacht Gottes die ursprüngliche Bestimmung seines Auftrages zum Heil aller Menschen erreicht.“³⁸⁵

Die GKL sind keine Verheißung eines Heilsmittlers, sondern beschreiben und deuten zuerst das Wirken eines Heilspropheten und ermutigen Israel dazu, seine Aufgabe in der Völkerwelt anzunehmen.

Janowski kann wohl als derjenige Exeget gelten, der den Begriff „Stellvertretung“ in Bezug auf das 4. GKL geprägt hat. Für ihn ist das Thema Stellvertretung ein zentrales Thema alttestamentlicher, biblischer Theologie, und Jes 53 ist sein Schlüsseltext. Seine Monografie zu diesem – seiner Definition zufolge – theologischen Grundbegriff beginnt er allerdings mit einer neutestamentlichen Fragestellung. Das erweckt den Eindruck, dass dabei ein neutestamentliches und dogmatisches Thema wie bei einer Spurensuche nachträglich im Alten Testament verortet wird.³⁸⁶ Als christliche Exegeten und Exegetinnen folgen wir sicher auch den Spuren der Anhängerschaft Jesus, die fassungslos und zunächst und ratlos den am Kreuz Sterbenden vor Augen haben. Damals wie heute stehen Christinnen und Christen vor der Herausforderung, diesem absurden Kreuzestod einen Sinn abzurufen. Mit Apg 8, einer Stelle, die bereits in der Frage der Knechtsidentität thematisiert worden ist, ist eine frühchristliche Rezeption des 4. GKLs in Bezug auf den Tod Jesus belegt. Doch jeder und jede muss sich darüber bewusst sein, dass sich die ersten Christinnen und Christen zweckmäßig des Gehaltes der GKL bedient haben. Die GKL sind mehr als hermeneutische Schlüssel für die Interpretation des Christusgeschehens. Wer sich dem Thema Stellvertretung in einer alttestamentlichen Studie widmet, muss versuchen, sich von der theologischen Denkherausforderung, das christliche Paschamysterium zu deuten, zu lösen, und das Thema Stellvertretung im Horizont eines rein alttestamentlichen Diskurses erläutern. Mittmann-Richert verweist zurecht darauf, dass die Problematik von Stellvertretung vor allem aus der neutestamentlichen Adaptierung des 4. GKLs erwächst. Erst wird der Kreuzestod in Verbindung mit der Vorstellung eines

³⁸⁴ Darauf beziehen sich auch kritische Stellungnahmen, wie z. B. der Vorwurf der Unsachmäßigkeit und Unverständlichkeit der Gedanken und Begrifflichkeiten von Opfer, Lösegeld, Stellvertretung. Zu einem groben Überblick zur Diskussion in der systematischen Theologie vgl. Schaede, *Stellvertretung* (2004), 1–6. Seiner Studie ist zu verdanken, dass er deutlich macht, dass der Begriff „Stellvertretung“ in der römischen Kultur und in der lateinischen Sprache eine eigene Vorgeschichte hat, die sicher den christlichen Terminus „Stellvertretung“ und die Theorie dazu geprägt hat. Das ist jedoch definitiv nicht der kulturelle Kontext des 4. GKLs.

³⁸⁵ Haag, *Botschaft* (1983), 176.

³⁸⁶ Vgl. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 9.

Sühneopfertodes gebracht, was dann zurück zu Jes 53 führt. Der alttestamentliche Sühnekult hatte in Jes 53 hingegen ursprünglich keinen Platz.³⁸⁷

Zu dieser Problematik kommt hinzu, dass der Inhalt der „Wir“-Rede des 4. GKLs auf einen neuzeitlichen Abstraktionsbegriff enggeführt wird. Der Abstraktionsbegriff Stellvertretung ist erst im 18. Jh. in die Theologie als „Kritik an der Satisfaktionslehre der altprotestantischen Orthodoxie“³⁸⁸ hineingekommen. Dieser Begriff thematisiert primär die Interpretation und Wirkung des Kreuzestodes Christi. Stellvertretung bezeichnet eine Handlung, die „anstatt“ oder auch „zu Gunsten von“ getätigt worden ist. Im 4. GKL wird das sogar an den Präpositionen deutlich und nicht nur durch „Krankheit / Sünden tragen (אָשׂוּ) und auf sich laden (סָבַל)“:³⁸⁹ In Jes 53,5d steht לְנוּ „zu Gunsten von uns / für uns“ und in Jes 53,12c findet sich die Präposition תַּחַת „anstelle von / dafür dass“. Es ist demnach verständlich, diese Überlegung der „Wir“-Redner im 4. GKL mit der Terminologie von „Stellvertretung“ zu umschreiben. Doch der Begriff „Stellvertretung“ ist vielfältig deutbar und anwendbar auf diverse biblische Motive. Stellvertretung mit der Konnotation, eine größere Gruppe stellvertretend zu repräsentieren, stellvertretend eine Aufgabe für viele zu übernehmen, ist ein breites alttestamentliches Phänomen, es ist sogar ein religiöses Grundthema des Alten Orients, vor allem in der Königsideologie und im Kult.³⁹⁰ Auf alle möglichen Konzeptionen von Stellvertretung und Substitution in biblischen wie außerbiblischen Texten kann hier nicht eingegangen werden, da die Deutung des Todes des leidenden Gottesknechts durch seine Zeitgenossen einmalig ist.³⁹¹ Zudem zählt es zur Besonderheit der GKL im Rahmen der Frage nach ihrem literarischen Horizont, dass der Knecht nicht nur stellvertretend in einen TEZ seiner Zeitgenossen eintritt, sondern bereits Israel in der Rolle „Gottesknecht“ vertritt.³⁹²

Das Thema Stellvertretung ist keine typologische Fragestellung: Wie kann jemand an die Stelle anderer treten? Wie kann schon im Gottesknecht vorgezeichnet sein, dass Gott einen Mittler schickt, der die vielen Sünder gerecht macht, indem er die Folgen ihrer Schuld trägt? Vielmehr ist das 4. GKL Teil einer der existentiellsten Fragen überhaupt: Wie kann eine Leiderfahrung angesichts einer an sich guten und gerechten Schöpfungsordnung bearbeitet und bewältigt werden?

Es ist wichtig, im 4. GKL die Redeperspektive ernst zu nehmen,³⁹³ denn hier spricht eine Gruppe, die mit einem Leidenschicksal konfrontiert gewesen ist, diesem Leiden Sinn

³⁸⁷ Vgl. Mittmann-Richert, Sühnetod (2008), 57 und 61–62. Zudem weist sie aus neutestamentlicher Sicht darauf hin, dass klar sein muss, dass der biblische Sühnekult erst in Kombination mit Jes 53 und dann auch noch nicht vollständig das Kreuzesgeschehen zu fassen und zu deuten vermag (67–68), die neutestamentlichen Autoren allerdings haben Mittmann-Richert zufolge das 4. GKL ihrer Intention folgend immer mit dem kultischen Sühneaspekt verbunden (70 und 73). Somit interpretierten sie das 4. GKL immer als ein „eschatologisches Sühnegeschehen, durch welches der Mensch zur ewigen Gemeinschaft mit Gott befreit wird“ (75).

³⁸⁸ Janowski, Sünden (1993), 4.

³⁸⁹ Vgl. Janowski, Sünden (1993), 4–5.

³⁹⁰ Hier geht es nicht um Substitution durch ein Opfertier, sondern lediglich darum, dass ein Priester stellvertretend betet und Opfer für die ganze Kultgemeinschaft darbringt.

³⁹¹ „Nirgendwo vorher findet sich ein solcher Gedanke über Sinn und Zweck eines Leidensgeschickes“. Fischer, Buch Isaias (1939), 134.

³⁹² Vgl. Hermison, Deuterocesaja BK (2017), 352–353. Dass der Knecht das wahre Israel repräsentiert, während sich das empirische Israel der Aufgabe, als Gottesknecht zu wirken, verweigert, folgert Janowski, Sünden (1993), 10. Es ist allerdings in der Komplexität der Relation der Gottesknechtsfiguren in Deuterocesaja Vorsicht geboten, nicht auch noch zwischen Individuum, wahrem Kollektivum und empirischem Kollektivum zu unterscheiden. In einem Punkt regt sich Widerspruch gegen Janowski, Sünden (1993), 16–17: Der Plan JHWHs mit seinem Knecht inkludiert nicht von Beginn an das Leiden und Sterben des Knechts. Darauf deutet im Text der GKL nichts hin.

³⁹³ Lindblom, Servant Songs (1951), 46 weist noch darauf hin, dass Zeugen des Leidenswegs des Knechts sein Leiden als stellvertretendes Leiden interpretieren. Wie er mit diesem Gedanken dann allerdings

abringen will, dabei aber auch die Verantwortung an der Verachtung des Knechts anerkennt und bearbeitet. Mithilfe einer Weitung des TEZs gelingt den „Wir“-Rednern eine sie selbstrehabilitierende, sinnvolle Erklärung, die auch den Knecht nicht als Frevler verurteilt. Es tut der aufgeladenen, soteriologisch-christologischen Diskussion gut, die „Wir“-Rede des 4. GKLs als eine menschliche Reflexionsleistung, die ausgelöst worden ist durch den gewaltsamen Tod eines prophetischen Heilsverkünders, zu betrachten und somit die Diskussion zu erden.³⁹⁴

8.2.5 Exkurs zum Thema Stellvertretung in der außerbiblischen Literatur

Janowski hat vor allem nach neuzeitlichen Sprachmustern zur Interpretation des 4. GKLs gesucht. Diese Positionen werden dem literarischen und politischen Kontext aller GKL nicht gerecht. Nach wie vor bleibt das Denkschema TEZ und seine biblische Weiterentwicklung vom Konzept des DtrG zu Ez 18 aufschlussreicher für die Interpretation der GKL. Es gibt aber auch die Suche nach Vergleichsmotiven zum Thema „Stellvertretung“ in der Umwelt des Alten Testaments. Das ist äußerst problematisch.³⁹⁵ Sichtbar wird das besonders an Engnells Aufsatz von 1948 zu den GKL. Engnell ist einer der ersten, der den babylonischen Tammuz-Kult als Kontext der GKL festlegen möchte.³⁹⁶ Allerdings zieht er diesen Kult als Vergleich heran, um deutlich zu machen, dass der Gottesknecht der leidende Messias, der Retter aus der davidischen Dynastie sein kann. Wie der Vegetationsgott Tammuz kann der Messias JHWHs leiden, aber auch auferstehen.³⁹⁷ Als weiteres außerbiblisches Verbindungselemente nennt Engnell den Kult am babylonischen Neujahrsfest. Beim Neujahrsfest ist es üblich, dass der König und der Hohepriester für das Volk ein Schuldbekenntnis ablegen, das bedeutet aber nicht, dass sie die Schuldfolgen

zum Schluss kommt, dass das 4. GKL nur symbolisch-metaphorischen Charakter hat und der Knecht nur „an allegorical picture“ (47) sei, ist nicht nachvollziehbar.

³⁹⁴ Vgl. Menke, Stellvertretung (1991), 24 Stellvertretung „bedeutet, daß jemand durch Selbsthingabe und Selbsteinsatz einem anderen die ‚Stelle‘ für dessen eigenes Dasein eröffnet und ihn so freisetzt ins Selbst-Sein“. Die „Wir“-Redner haben mit ihrer Selbstrehabilitation schon diesen Weg eingeschlagen. Sie haben das Leben und Leiden des Knechts als Lebenshingabe gedeutet, um ihre Verantwortung zu bearbeiten und sich die Stelle für ihr „eigenes Dasein“ als Gottesknecht Israel zu eröffnen.

³⁹⁵ Sölle, Stellvertretung (1970), 80–86 bezeichnet diese Vorstellungen in der Welt und Umwelt des Alten Testaments als magische Vorstellungen von Stellvertretung, die dem Urbedürfnis entstammen, mit Verstorbenen verbunden zu bleiben, aber auch die Unheilsphäre von Schuld los zu werden. Im Blick auf das Neue Testament sagt sie (87): „Stellvertretung wird erst radikal gedacht, indem sie an eine bestimmte *historisch* faßbare Person gebunden ist.“ In der Tat ist der Gottesknecht historisch nicht so gut fassbar wie Jesus von Nazareth, aber eine Gottesknechtsgestalt, die in Bezug zu ganz Israel und den Nationen steht, ist greifbar.

³⁹⁶ Er verweist auf Jahnou, Leichenlied (1923), 259–260, die die Auferstehung des Gottes Tammuz in ihrer Monografie zum Gottesknecht erwähnt. Vgl. Engnell, Songs (1948), 58. Scharbert, Sühneliden (1958), 196–197 erwähnt einige Arbeiten von Greßmann, Jeremias und Dix, die bereits den Tammuzkult und die GKL verbunden haben, aber von Dürr widerlegt worden sind. Diese Diskussion wird in dieser Arbeit nicht neu eröffnet, da dahinter die Vorstellung steht, dass es für neues Leben, also Heil, den Aufstieg einer Gottheit oder eines göttlichen Beauftragten wie den Gottesknecht braucht. Doch wird hier weder vertreten, dass die GKL Liturgie sind, noch dass das 4. GKL einen allgemeingültigen Heilsplan darlegt, in dem Sinne, dass Heil sich erst ganz verwirklicht, wenn eine gottgleiche oder gottähnliche Gestalt stirbt, in die Unterwelt gelangt und wieder aufersteht. Engnells Interpretation wirkt so, als verbünde sich Tammuzkult mit dem christlichen Paschamysterium, während er versucht, mit dem 4. GKL einen Zwischenschritt einzubauen. Der Knecht stirbt und steht wieder auf wie Tammuz, doch aufgrund des besonderen Status eines von Gott Erwählten, könne dieser Tod und die Auferstehung heilsam für viele wirken.

³⁹⁷ Vgl. Engnell, Songs (1948), 55–58 und 77–89. Auch das 3. GKL sieht er eng verbunden mit einem königlichen Vertrauenspsalm, wie er in der Tammuz-Ideologie belegt sei. Vgl. Engnell, Songs (1948), 70–72. Er begründet damit sogar, dass Jes 50,10–11 keine redaktionskritischen Fortsetzungen sind, sondern dass es typisch sei, dass ein königlicher Sprecher von sich in 3. Person schreibe. Auch die Verachtung über das kränkliche Aussehen des Knechts in Jes 53,2 findet er im Tammuz-Kult wieder (83).

in Form von Leiden auf sich nehmen. Das Bekenntnis des Königs gleicht einem Rechenschaftsbericht seiner Regentschaft, der mit Ritualen unterlegt wird. Der König bekennt dabei, während er vom obersten Priester in eine gebeugte Demutshaltung gebracht wird und all seine Insignien ablegt, dass er seine Pflichten gegenüber Marduk, dessen Tempel und Stadt nicht vernachlässigt hat. Dann spricht ihm der oberste Priester Segen durch Marduk zu in der Vernichtung der Feinde. Der Priester gibt dem König seine Insignien und gibt ihm eine Ohrfeige, bei der der König in Tränen ausbrechen sollte, wenn er Marduks Gunst nicht verlieren will.³⁹⁸ Weder leidet der König bei diesem Ritus, noch ist davon die Rede, dass eine Übertragung von Schuld und ihren Folgen stattfindet.³⁹⁹

Engnell ist nicht der einzige, der dem Tammuz-Kult als möglichen Hintergrund des 4. GKLs erwähnt. Hooke interpretiert einige Kulttexte zur Heilung Kranker auch derart, dass der Kranke durch Rituale mit Tammuz identisch wird, um aus dem Siechtum wieder zu einem neuen Leben in Gesundheit zu erstehen.⁴⁰⁰ Tammuz ist eine Art Vegetationsgottheit und stellt den Zyklus in der Natur von Werden und Vergehen dar, sein Leiden steht nicht im Vordergrund.⁴⁰¹ Er hat auch keinen Auftrag, anders als der Gottesknecht, andere Menschen vom Heil zu überzeugen.⁴⁰²

Am deutlichsten wird die vermutete Verbindung zwischen Tammuz und dem Gottesknecht im sumerisch sprachigen Mythos Inannas Gang zur Unterwelt; in akkadischer Sprache ist er bekannt als Ištars Höllenfahrt. Darin wird erzählt, dass die Göttin bei ihrem Versuch, ihren Herrschaftsbereich über die Unterwelt auszudehnen, der sie nach und nach all ihre Machtinsignien abtreten musste, erst wieder mit Enkis Hilfe und mit der Hilfe der kurgarrû und assinnu entkommen kann. Dazu verspricht sie den Totendämonen, einen Ersatz anstelle ihrer selbst zu liefern. Diese Totendämonen bleiben an ihrer Seite, als sie die Unterwelt verlassen darf, und warten, bis Inanna ihnen ein Substitut bereitstellt. So begegnet sie bei ihrer Rückkehr aus der Unterwelt Dumuzi (Tammuz nach Ez 8,14⁴⁰³). Dieser erregt ihre Wut, da er anscheinend nicht um sie trauerte, als sie in der Unterwelt gefangen war, und so übergibt sie ihn als Ersatz für sich selbst an die Totengeister.⁴⁰⁴ Die Identifikation von Tammuz als göttliche Symbolfigur der Vegetation entstammt wohl diesem Mythos: Inanna hat später Mitleid mit Tammuz, über den geklagt wird.⁴⁰⁵ Sie gestattet, dass sich Tammuz und seine Schwester halbjährlich abwechseln und Tammuz ein Mal im Jahr wiederaufersteht, während seine Schwester in die Unterwelt geht. Dazu gibt es ein jährliches Ritual, das die Übergabe von Tammuz an die Unterwelt vergegenwärtigt. In dieser Zeit erscheint es am günstigsten, mit den Toten Kontakt aufzunehmen, da diese Kontakt mit den Lebenden suchen. Hoffnungsvoll ist das für Kranke, sie dürfen darauf hoffen, dass Tammuz die krankheitsverursachenden Dämonen mit in die Unterwelt nimmt.⁴⁰⁶ Mit diesem Ritual verbindet sich höchstwahrscheinlich das Erblühen der Steppe in den Regenmonaten. Das Motiv des Ersatzes und des Emporsteigens aus der

³⁹⁸ Vgl. Texte zum Akitu-Fest (Neujahrsrituale): Farber, TUAT II (1986–1989 und 1991), 216 und 222–223. Vgl. auch Scharbert, Sühneleiden (1958), 200–204 und Mowinckel, He (1959), 221–229.

³⁹⁹ Vgl. Scharbert, Heilsmittler (1964), 34–40 und Fohrer, Stellvertretung (1981), 36.

⁴⁰⁰ Vgl. Hooke, Theory (1952), 7.

⁴⁰¹ Auch Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 431 lehnt zurecht eine Vergleichbarkeit des Tammuzkults mit dem Gottesknechtsschicksal ab.

⁴⁰² Vgl. Mowinckel, He (1959), 221–229.

⁴⁰³ Das zeigt, dass der Mythos von Inanna / Ištar und Tammuz durchaus in Jerusalem und im Volk Israel bekannt war. Vgl. Berlejung, Tod (2001), 488.

⁴⁰⁴ Vgl. Römer, TUAT III 3 (1990–1997), 458–495 und Müller, TUAT III, 4–6 Mythen und Epen II (1994), 760–766. Vgl. auch Berlejung, Tod (2001), 466–467 und 470–471 und Wilcke, Tod (2002), 257–258.

⁴⁰⁵ Aus einem Klagelied über Dumuzi: Römer, TUAT II, (1986–1991), 691–700. Vgl. auch Wilcke, Tod (2002), 259.

⁴⁰⁶ Vgl. Berlejung, Tod (2001), 471–472.

Unterwelt klingt ein bisschen im 4. GKL an, aber eine direkte Abhängigkeit ist nicht feststellbar. Auch die Klage über Tammuz passt nicht zur „Wir“-Rede. Die „Wir“-Redner beklagen nicht nur den Tod, sie deuten ihn. Vor allem bekennen sie, dass sie den Leidenden und Toten nicht einmal als Mensch, geschweige denn als göttliche Gestalt anerkannt hatten.⁴⁰⁷ Die „Wir“-Redner suchen nicht wie Inanna primär nach einem Ersatz, um nicht der Unterwelt anheim zu fallen, sondern suchen nach Sinn und Funktion des Knechtsleidens. Da hier zudem als die plausibelste Knechtsidentität der Prophet Deuterocesaja herausgearbeitet worden ist, hatten die Verfasser wohl nicht im Sinn, Deuterocesaja mit einer Vegetationsgottheit zu vergleichen. Der Tammuz-Kult eignet sich demnach nicht, die Bedeutung des 4. GKL besser zu erfassen.

Weitere direkt die GKL beeinflussende Vergleichstexte zum Thema Stellvertretung finden sich nicht in der Umwelt des Alten Testaments. Einen Überblick über verschiedene Textzeugnisse bietet trotzdem Hooke in seinem Artikel über Theorie und Praxis der Substitution, wie auch Schenker in seiner Monografie zu Jes 53 im Vergleich zu Sühneopfer-riten, der dabei aber vor allem biblische Texte heranzieht.⁴⁰⁸ Dabei ist gerade auch aus den Darlegungen zum Tammuz-Kult Folgendes zu beachten: Die „Wir“-Redner und die Verfasser von Jes 53,1–11b orientieren sich möglicherweise an Motiven aus der kultisch-mythischen Umwelt im Exil. Direkte literarische Abhängigkeiten liegen nicht vor, die Verfasser filtern aus ihrem kulturellen Umfeld, was ihnen für die Bewältigung und Lösung ihrer Fragestellung sinnvoll erscheint. In Kenntnis gewisser Substitutionsriten könnten die Autoren der „Wir“-Rede auf diese Art der Leidensdeutung gekommen sein.⁴⁰⁹ Daher erfolgt hier nur ein kurzer Überblick über mögliche Motive, die die Autoren der Grundschrift der GKL eventuell inspiriert haben könnten. Dabei bleiben Bezüge zu innerbiblischen Motiven zum Thema Stellvertretung und Repräsentation nicht außen vor.

Die priesterlichen Opfer zu Heilung und Versöhnung, wie sie in Bibel und in ihrer Umwelt mehrfach vorkommen, sind mehrfach stellvertretende Akte: Der Priester repräsentiert eine Gottheit vor der Kultgemeinschaft, gleichzeitig repräsentiert er stellvertretend die ganze Gemeinschaft vor der Gottheit. Er agiert stellvertretend für alle im Kult.⁴¹⁰ So bringt ein Priester anstelle der kranken bzw. schuldigen Menschen ein Tier als Opfergabe dar.⁴¹¹ Mittels Beschwörungsformeln und bestimmter Zeichenhandlungen werden

⁴⁰⁷ Vgl. dazu weitere Argumente von Scharbert, *Sühneleiden* (1958), 198–199. Er ist allerdings der Auffassung, dass eine leichte Einflussnahme von Tammuz-Texten auf das 4. GKL in der Beschreibung des Leidens vorliege.

⁴⁰⁸ Hooke, *Theory* (1952), 2–17 und Schenker, *Knecht* (2001). Schenker (14) betont dabei, dass es seiner Ansicht nach wichtig sei, alle Texte nicht nach Stellvertretungspraktiken zu durchsuchen, sondern nach Texten zu fragen, in denen Unschuldige mit in die Schuldfolgen anderer Verursacher involviert werden, da er prüfen möchte, ob es eine Art Common Sense gibt, dem zufolge es möglicherweise als normal oder ungerecht beurteilt wird, wenn Unschuldige bestraft werden. Da hier davon ausgegangen wird, dass primär das unverständliche Leiden des Knechts interpretiert werden musste, damit die Rolle und Funktion des Gottesknechts erhalten bleibt, müssen nicht alle biblischen Befunde von Schuld und Unschuld erörtert werden. Das 4. GKL ist nicht als eine Abhandlung entstanden, wie Schuld beseitigt, getragen und vergeben werden kann.

⁴⁰⁹ Vgl. Walton, *Imagery* (2003), 735.

⁴¹⁰ Inwieweit der Gottesknecht auch die Rolle des Repräsentanten JHWHs für das Volk dargestellt hat, kann nicht gesichert geklärt werden. Vgl. allerdings Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 419. Es erscheint sogar unwahrscheinlich, da erst die Priesterschrift mit den Begriffen **צֶלֶם** „Bild“ und **דְמוּת** „Repräsentanz“ diese Aufgabe der Menschheit in der Schöpfungsordnung herausgestellt hat. Vgl. beispielsweise Janowski, *Stellvertretung* (1997), 32 und Stelle (2006), 55–61, Groß, *Statue* (2000), 11–38 und Koch, *Imago* (2000). Der Knecht ist vielmehr ein besonders Beauftragter JHWHs, weniger dessen Stellvertreter in der Schöpfungsordnung, die durch das Leiden des Knechts sowieso aus den Fugen geraten war. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 424 hält allerdings daran fest, dass der Knecht als Prophet sogar im Leiden und Sterben Stellvertreter Gottes sei.

⁴¹¹ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 68–71. Er betont zudem, dass der Knecht als derjenige, der verachtet ist, durch Krankheit gezeichnet ist, kein makellofes Opfertier repräsentiert.

Krankheit / Schuld auf das zu opfernde Tier übertragen. Das Tier wird entweder geschlachtet, begraben, verbrannt oder aber in die lebensfeindliche Wüste geschickt, um die unheilvolle Tatsphäre der Sünde der Kultgemeinschaft, die auf dem Tier ruht, weit weg zu bringen.⁴¹² In diesen Kultakten geht es um die Übertragung und Tilgung von Schuld. Die Kultgemeinschaft versucht, die Schuld loszuwerden, um kein Unheil als Strafe auf sich zu ziehen. Im biblischen Kontext gibt es als Ersatz für die Sünder Tiere. Im außer-biblischen Kontext, insbesondere im babylonischen, ist es differenzierter. Bei Riten der Krankenheilung und Wiederbelebung ist es auch ein Tier, das rituell geschlachtet wird: Der Kranke wird „symbolisch“ getötet. Am Tier werden alle Bestattungsriten vollzogen, um die Totengeister, die für die Krankheit verantwortlich gemacht werden, vom kranken Menschen auf das Tier zu lenken. Damit wird den Totengeistern vorgespielt, sie seien erfolgreich gewesen und ließen dann vom Kranken ab, so die Hoffnung.⁴¹³

Zudem ist im alten Orient die Etablierung eines Ersatzkönigs bekannt.⁴¹⁴ Befindet sich der König in Gefahr, kann ein Ersatzkönig installiert werden (*šar pūhi*), der den König vor der Gottheit repräsentiert. Besonders erwähnenswert erscheint in Bezug auf die GKL, dass Astrologen dem neuassyrischen König Asarhaddon (681–669) angesichts einer Mondfinsternis Unheil ankündigen und den Rat erteilen, einen Ersatzkönig einzusetzen, damit Asarhaddon das Unheil von sich abzulenken vermag.⁴¹⁵ Diverse andere Briefe aus neuassyrischer Zeit, vor allem aus der Regentschaft Asarhaddons sind bekannt, die verschiedene, vorzugsweise astrologische Vorkommnisse als Anlässe nennen, ein Ersatzkönigsritual durchzuführen. Parpola zufolge legt der „chief exorcist“⁴¹⁶ oder eine Gruppe um ihn herum fest, wann alle Kriterien für die Einsetzung eines Ersatzkönigs vorliegen. Der König entscheidet weder über Anlass, Gelegenheit und Zeitpunkt, einen Ersatzkönig einzusetzen, noch darüber wer als Ersatzkönig eingesetzt wird. Meist werden als Ersatzkönige Personen eingesetzt, die als Kriegsgefangene, zum Tode Verurteilte sowieso bald ihr Leben verlieren würden.⁴¹⁷ Diese Ersatzkönige werden maximal 100 Tage in ihr Amt eingesetzt.⁴¹⁸ Der Tod des Ersatzkönigs bedeutet dann, dass die Gefahr erfolgreich vom echten König abgewendet worden ist. Das unausweichliche Schicksal trifft den

⁴¹² Hier ist zu beachten, dass mathematisch-naturrechtlich immer eine Asymmetrie bleibt. Wenn die Kultgemeinschaft es aber so geregelt hat und es alle akzeptieren, ist es ein Zeichen einer funktionierenden Kultur und Gesellschaft, die selbst Deutungsmuster, und Rituale entwickelt, um mit der Todesverfallenheit, mit Leiderfahrung und Schuld besser umzugehen. Vgl. auch Janowski, Stellvertretung (1997), 20.

⁴¹³ Vgl. Eberling, Tod (1931), 63–86. Eindeutig sind diese Texte darin, dass Krankheit als von Totengeistern und Dämonen verursacht galt und teils auch von bösen Unterweltgottheiten. Der Kranke soll von den Mächten der Unterwelt befreit werden. Dazu benötigt er einen Ersatz (*pūhu*) für sich selbst. Belegt ist z. B. folgendes Ritual: Ein Kranker zieht ein *šāhhû*-Kleid an und lässt seine Stirn ritzen. Wichtig ist, dass Blut fließt, der Kranke tritt in den *urigallu* ein, was evtl. eine Art Baldachin ist. Möglicherweise steht das Wort *urigallu* für Unterwelt dahinter. Der Kranke will von den Dämonen der Unterwelt befreit werden und wendet sich nach Norden, um von *Šamaš* ein gerechtes Urteil zu erhalten. Bekommt er es, verlässt er den *urigallu* und ist ein neuer Mensch.

⁴¹⁴ Beispielsweise ein hethitisches Ersatzkönigsritual sowie ein Sündenbock-Ritual: Kümmel, TUAT II (1986–1991), 282–288. Vgl. auch Radner, TUAT NF III, Briefe (2006), 148. (Vorderseite Z 1–19; Rückseite 1–12), LAS 25–28; 30–32 und 280 Vgl. auch Scharbert, Heilsmittler (1964), 44–47, Janowski, Stellvertretung (1997), 34–37 und Hoffner, Theodicy (2003), 102.

⁴¹⁵ Vgl. z. B. Lambert, Substitute King (1958), 109–112. Fohrer, Stellvertretung (1981), 36 zufolge musste der Ersatzkönig bei Eintritt der Finsternis sterben, dann würde es hell.

⁴¹⁶ Parpola, Letters (1983), XXIV.

⁴¹⁷ LAS 25–28. 30–32. 134–140. 166–167. 179. 185. 205.232. 249. 278–280. 292. 298–299. 317 und 334. Nicht all diese Texte bezeugen, welchen sozialen Status der Ersatzkönig gehabt hat. Bisweilen scheint es Hinweise darauf zu geben, dass es auch gesellschaftlich höher gestellte Personen gewesen sind. Vgl. Walton, Imagery (2003), 737.

⁴¹⁸ Z. B. LAS 135 (nach Parpola, Letters [1983], 15). Kürzer ist aber auch möglich, war vermutlich sogar üblich.

Ersatzkönig.⁴¹⁹ Die Briefe schweigen darüber, wie es zum Tod kommt, es ist meist nur die Rede davon, dass sich das Schicksal des Ersatzkönigs erfüllt hat, er seiner Bestimmung entgegen ging.⁴²⁰ Erwartet wird der Tod der „Substitute“. Wenn dieser eintritt, wird der Ersatzkönig mit den königlichen Ritualen bestattet.⁴²¹ Teils sind auch weitere Rituale belegt, die vor oder nach dem Tod des Ersatzkönigs noch die Anfertigung von Figurinen durch Priester belegen, damit eine dieser Figuren das Böse ablenkt und eine andere die guten Gottheiten wieder dazu bewegt, sich dem König wohlwollend zuzuwenden.⁴²²

Im Falle einer Krankheit eines Kronprinzen ist belegt, dass nach mehreren Opferritualen eine Tonfigurine (*šalam pūhi*) angefertigt wird, an der dann die königlichen Begräbnisrituale vollzogen werden. Wenn festgestellt wird, dass eine schwere Schuld beim Kronprinzen vorliegt, muss ersatzweise jemand aus der Königsfamilie, in einem Fall die Schwester des Kronprinzen, sterben.⁴²³

Eine direkte Abhängigkeit zwischen diesen neuassyrischen Texten und dem 4. GKL kann in Anlehnung an Scharbert nicht verifiziert werden, auch nicht die Idee eines *šar pūhi*.⁴²⁴ Allerdings sind diese Rituale kleine motivische Mosaiksteinchen, die zur Gedankenwelt der „Wir“-Redner gehört haben.⁴²⁵ Dazu zählt in diesem Fall durchaus, anders als Scharbert meint, die Vorstellung, dass drohendes Unheil vom Täter auf ein Objekt oder auf eine andere Person abgelenkt werden kann. Von dieser Möglichkeit gehen die „Wir“-Redner aus.⁴²⁶

8.2.6 Eine Auswertung: Vorstellungen von Ersatzritualen und das vierte Gottesknechtlied im Vergleich

Direkte literarische Abhängigkeiten zwischen den GKL und altorientalischen Mythen und Ritualtexten können ausgeschlossen werden,⁴²⁷ doch einige Motive aus ihrer kulturellen Umwelt mögen die Verfasser des 4. GKLs durchaus inspiriert haben. So ist wohl anzunehmen, dass das Vorgehen, einen Kriegsgefangenen oder Kriminellen als Ersatzkönig heranzuziehen, auch bedeutet, dass diese Person gesellschaftlich verachtet worden ist und erst in der Ersatzkönig-Rolle Beachtung erfährt. Das ist vergleichbar mit der Verachtung des Knechts in Jes 53,2–3.⁴²⁸ Allerdings zeichnet sich in den GKL doch sehr

⁴¹⁹ Vgl. Hooke, *Theory* (1952), 3–7 und 15–16 und Eberling, *Tod* (1931), 60–63. Eberling betont sogar, dass es möglicherweise jährlich einen Ersatzkönig gab, der dann gestorben ist, damit jährlich die Lebenskraft des Königs nicht nachlässt.

⁴²⁰ „Der Ersatzkönig möge zu seinem Schicksal gehen (d. h. er möge sterben).“ TUAT NF III, (2006), 148. Vgl. Parpola, *Letters* (1983), 16. LAS 135. 166. 249. 280 und 292.

⁴²¹ Beispielsweise LAS 280. Vgl. auch Scharbert, *Sühneleiden* (1958), 205–206 und Walton, *Imagery* (2003), 738.

⁴²² Lambert, *Substitute King* (1958), 109–112: Ihm ist vor allem wichtig, zu prüfen, dass es nur ganz bestimmte Anlässe gibt, wann es zu einem Ersatzkönigsritual kommen dürfe. Es könne nicht der Willkür eines Herrschers obliegen, darüber zu entscheiden. Zur theologischen Dimension, also dem Ziel, dass sich die Gottheiten wieder positiv dem König zuwenden vgl. Walton, *Imagery* (2003), 738.

⁴²³ Soden, K. 164, 42–46 / *Interpretation* (1939), 53–61. Soden verweist darauf, dass sein übersetzter Text in vielen Dingen unpräzise bleibt, was für ihn nur damit erklärbar ist, dass es sich um eine verkürzte Anleitung derartiger Rituale handelt und die Nutzer dieser Texte noch andere Rituale kannten. Möglicherweise geht auch dieser Text und diese Praxis auf Asarhaddon zurück, der den Ersatzkönigskult wiederbelebte, um seiner Herrschaft Sicherheit zu geben. Soden geht davon aus, dass das Ersatzopfer, also die Tötung der Schwester des kranken Kronprinzen, wohl nicht stattgefunden hat. Siehe auch LAS 179.

⁴²⁴ Vgl. Scharbert, *Sühneleiden* (1958), 209.

⁴²⁵ Vgl. Walton, *Imagery* (2003), 735.

⁴²⁶ Scharbert, *Sühneleiden* (1958), 210–211 geht davon aus, dass JHWH alles genau so geplant habe und der Knecht freiwillig, bewusst und opferbereit seine Stelle in diesem Heilsplan einnehme und JHWH sein Heil und die Vergebung anbiete, indem er dem Volk den Knecht schenkt.

⁴²⁷ Vgl. Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 432–433.

⁴²⁸ Vgl. Walton, *Imagery* (2003), 739.

deutlich eine Abkehr vom Königtum ab und damit auch von einer Vorstellung eines Ersatzkönigrituals: Wie der Pharao Ma'at verwirklicht, so hat der Knecht die Aufgabe übernommen, göttliche Rechtsordnung zu verkünden.⁴²⁹ Wie bei einem Ersatzkönigritual wurde möglicherweise sein Leiden so interpretiert, dass er Unheil auf sich zieht, aber nicht dafür verantwortlich ist. Der Vergleich mit dem Ersatzkönigtum misslingt jedoch in einem Punkt: Der Ersatzkönig soll den König schützen, der Knecht fällt aus dem Schutz der Rechtsordnung heraus (Jes 53,8), sollte aber anderen Recht bringen, und bewahrt andere vor der Strafe, wird am Ende aber doch belohnt. Der Knecht wäre somit irgendwie beides, König wie auch Ersatzkönig. Es gibt in den GKL immer wieder Anklänge an die Königsideologie, doch auch mit einer kritischen Nuance. Der einzige König im Buch Deuterocesaja ist Kyros. Aber die zentrale Aufgabe, Rechtsordnung zu schaffen, eine gerechte Weltordnung herzustellen, hat der Gottesknecht, egal welche Figur oder Gruppe diese Aufgabe übernimmt. Die Heilsbotschaft und Existenz des Volkes JHWHs basiert auf einem erwählten Knecht inmitten der Völkerwelt und nicht auf einem König.⁴³⁰

Der Verweis auf assyrische / hethitische Ersatzkönigrituale unterstützt allerdings Jes 53,9 in der Frage, ob der Knecht wirklich tot und begraben worden ist. Die assyrischen Texte legen keinen Wert darauf, zu schildern, wie der Tod eingetreten ist, aber sie widmen sich dem Begräbnis. Das trifft auch auf die Beschreibung des Knechts zu: Wie er zu Tode gekommen ist, entzieht sich der Leserkennntnis, doch sein Begrabensein unter Frevlern wird in Jes 53,8–9 erwähnt. Das ist ein weiteres Indiz dafür, vom realen Tod der Knechtsfigur auszugehen.⁴³¹

Ein Vergleich von babylonischen Ritualen einer Krankenheilung⁴³² mit dem 4. GKL versetzt die „Wir“-Redner in die Position des Kranken und den Knecht in die Rolle des Tiers. Die metaphorische Beschreibung des Knechts in Jes 53,7 als Mutterschaf und Lamm lässt einen derartigen Vergleich gar nicht so abwegig erscheinen. Die „Wir“-Redner hätten den Knecht als Opfer eingesetzt, um selbst Heilung zu erlangen. Jes 53,5 und auch Jes 53,10c legen diese Interpretation durchaus nahe. Allerdings haben die „Wir“-Redner den Knecht nicht bewusst „geschlachtet“,⁴³³ sondern seinen Tod durch ihr Misstrauen und ihre Ablehnung mit zu verantworten. Erst als er tot ist, interpretieren sie dessen Leiden als ihre Heilung. Aber die „Wir“-Redner belassen es nicht egoistisch bei ihrer Heilung und Straffreiheit, sondern fragen nach dem Ergehen des unschuldigen Knechts.⁴³⁴ Das ist die

⁴²⁹ Diese Gemeinsamkeit besteht nicht nur zwischen Pharao und Gottesknecht. Es ist Allgemeingut der altorientalischen Königsideologie, dass Könige für Recht und Gerechtigkeit sorgen, damit nicht immer der Stärkere über den Schwächeren triumphiert. Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 59–64.

⁴³⁰ Die Abkehr vom Ideal des Königtums ist durchaus zu beachten und nicht einfach mit der Idee einer Demokratisierung zu erklären, als ob ganz Israel nun die Aufgabe des Königs übernimmt. So aber Walton, Imagery (2003), 741. Israel sucht durchaus in exilisch-nachexilischer Zeit nach neuen Identifikations- und Führungsfiguren und findet sie vor allem in den Propheten und in den Erzeltern.

⁴³¹ Vgl. teils Walton, Imagery (2003), 739–740. Der Frage, wie gerechtfertigt es wohl sei, das Begrabensein des Ersatzkönigs bei Frevlern und Reichen anzunehmen, kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

⁴³² Eberling, Tod (1931), 63–86. Siehe auch Beschreibung des nam-érim-búr-ru-da-Rituals: Maul, TUAT NF V (2010), 135–141. In diesem Ritual zur Heilkunde lautet die Anweisung, dass der Kranke zwei Tonfigürchen, eines männlich, eines weiblich, anfertigen solle. Das weibliche Figürchen repräsentiert den göttlichen Bann, der zur Krankheit geführt hat. Das männliche Figürchen ist das Substitut des Kranken, das allen Begräbnisritualen entsprechend behandelt und begraben wird. Anschließend ist aber auch von Tier- und Speiseopfern für Šamaš die Rede.

⁴³³ Die genannten Tiere in Jes 53,7 sind auch keine klassischen Opfertiere und der Begriff שְׁחַטָּה „Schlachtung“ steht für Profanschlachtung. Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 377–378 und 420 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 259–260.

⁴³⁴ Ganz anders Walton, Imagery (2003), 240. Er ist der Ansicht, dass die gute Zukunftsperspektive in Jes 53,10d–11b Israel gilt, also denen, für deren Heil der Knecht gelitten hat. Das kann hier nicht nachvollzogen werden.

entscheidende Weiterentwicklung im 4. GKL im Vergleich zu den außerbiblischen Heilungsritualen oder Ersatzkönigininstallationen. Der Knecht ist nicht der Ersatz, um die Totengeister zu befriedigen, damit das Unheil von den „Wir“-Rednern abgewendet wird und Heilung durch eine andere Gottheit (in babylonischen Texten meist Ištar, Ea oder Enlil) geschehen kann. Nur in einem polytheistischen Kontext haben Termini wie „Lösegeld“, „Sühnegeld“ ihren Platz: Es wird den Unterweltgottheiten bzw. Totengeistern ein Lösegeld in Form eines Tieres oder eben toten Ersatzkönigs gezahlt, damit die Totengeister zufriedengestellt werden.⁴³⁵ So ist es nur konsequent, dass im 4. GKL Begriffe wie כֶּפֶר „Sühnegeld“ oder פְּדִיּוֹן „Lösegeld“ nicht vorkommen. JHWH hat kein Gegenprinzip, das für Krankheit und Leiden verantwortlich gemacht werden kann, welches mit dem „Opfer“ des Knechts hätte besänftigt werden können. Daher wird es ab Jes 53,6c wichtiger, das Schicksal des Knechts und die Frage nach JHWHs Gerechtigkeit zu thematisieren, der zugelassen hat, dass die Schuld anderer den unschuldigen Knecht trifft und die Täter sogar mit שְׁלוֹם gesegnet werden.

Es geht nicht darum, JHWH zufriedenzustellen, ihm einen Ausgleich anzubieten, damit er wieder eine gerechte Weltordnung herzustellen vermag.⁴³⁶ Deuterocesaja glaubt an einen gerechten Gott, der nicht nur eine gerechte Weltordnung garantiert, Israel erwählt, als Zeuge dieser Ordnung aufzutreten. Als der einzige Gott muss JHWH in seinen Heilsplan Leiden und vor allem Schuld inkludieren, Dämonen oder andere Gottheiten als Ursache von Leid sind ausgeschlossen.⁴³⁷ Die „Wir“-Redner selbst konstruieren sich eine sinnvolle, ihnen gut erscheinende Ordnung gemäß des TEZs, in der das Scheitern und Leiden des prophetischen Knechts und ihre Schuld einen Platz haben.

Den „Wir“-Rednern zu unterstellen, sie hätten absichtlich den Knecht als Ersatz ausgesucht, um ihrem TEZ zu entgehen und JHWH milde zu stimmen, damit er sie nicht straft, führt eindeutig zu weit.

Der Begriff אָשָׁם, der in der „Wir“-Rede die Wende in die Prospektive markiert, ist in Bezug auf Stellvertretung näher zu beleuchten. Die Rolle des Knechts wird oft mit dem Sündenbock-Ritus Lev 16 in Verbindung gebracht. Obwohl zu beachten ist, dass der

⁴³⁵ Vgl. teils Hooke, *Theory* (1952), 4.

⁴³⁶ So auch Hermisson, *Deuterocesaja BK* (2017), 459, der Stellvertretung nicht als „Satisfaktion“ einer erzürnten Gottheit verstehen möchte, sondern als ein Vorgehen, das Menschen verändert und ihnen neue Perspektiven eröffnet. Andere biblische Texte zum Thema Sühne sind daher unter besonderer Vorsicht hinsichtlich Intertextualität zu verwenden. Das ist eine Stärke von Hägglunds Studie, der ausführlich darauf hinweist, dass das 4. GKL auch in der Terminologie keine ausgefeilte Sühnevorstellung vertritt. Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 82–117. Daraus allerdings zu folgern, gerade Jes 53,4–6 thematisieren überhaupt nicht Schuldvergebung, erscheint allerdings auch nicht korrekt. In der systematischen Theologie gilt Anselm von Canterbury mit seiner Satisfaktionslehre als derjenige, der das Motiv der Stellvertretung zwar nicht offiziell benennt, aber eine Diskussion angeregt hat, die dazu geführt hat, dass sich der Stellvertretungsgedanke und eine Vorstellung von Satisfaktion fast untrennbar in der Soteriologie verbunden hat. Anselm hat kein stellvertretendes Strafleiden thematisiert, Christus leistet nicht etwas anstelle der Menschen. Vgl. Schaede, *Stellvertretung* (2004), 274–275 und 307–308. Es ist zu komplex, den Einfluss des 4. GKLs herauszufiltern, zumal es immer nur unter einer christologischen Perspektive betrachtet wird. Janowski, *Stellvertretung* (1997), 24–28 versucht auch klarzustellen, dass es, wie er es nennt, in der Bibel eine Typologie der Stellvertretung gibt. Diese reicht von der Repräsentation der Gottheit durch den König oder durch die Menschheit (Gen 1,26.27; 5,1; 9,6) zu Fürbittern Israels und zu Opfervorgängen. Dabei differenziert er zwischen drei Stellvertretungsmodellen: Interzession, Repräsentation und Schuldtragen. Schenker, *Knecht* (2001), 26 identifiziert aus biblischen Texten sogar vier Arten von Stellvertretung: Fürsprache, Wiedergutmachung, Hinnahme unverdienter Strafe und die Verschmelzung von Martyrium mit Fürbitte.

⁴³⁷ Vgl. teils Crenshaw, *Theodicy* (2003), 240–241. Schenker, *Knecht* (2001), 34 weist dem Knecht mehr Initiative in Bezug auf die Rechtfertigung der „Wir“-Redner und des Schaffens von Gerechtigkeit zu. Dem Knecht die Intention zuzuschreiben, von Anfang seiner Beauftragung diese Rechtfertigung vorzunehmen, ist am Text nicht belegbar.

Sühneopferritus mit dem Bock, der in die Wüste geschickt wird, in Lev 16 ohne den Begriff זָבַח operiert.⁴³⁸ Der Sündenbock-Ritus als Eliminationsritual bietet sich als Vergleich zum Schicksal des Gottesknechts auch daher nicht an, weil der Knecht bereits tot ist. Der Bock wird nur vertrieben. Ob er in der Wüste stirbt, liegt nur im Bereich des Möglichen, kann aber von niemandem gesichert gesagt werden.⁴³⁹ In der priesterschriftlichen Konzeption ist zu berücksichtigen, dass der Priester, der das Opfer darbringt oder dem „Sündenbock“ die Hände aufstemmt, anders als der Gottesknecht nicht schuldlos ist. Dennoch kann die Vorstellung einer Gemeinschaft zwischen einem gerechten Einzelnen und einer Gruppe von Schuldigen, die nach dem Lebensende das Leben des Knechts deuten, die Sühneopferkulte beeinflusst haben.⁴⁴⁰ Die „Wir“-Gruppe bezieht die Strafe auf den Knecht, sie lässt ihn an die Stelle des eigenen Ergehens treten. Somit folgt für die Täter keine Strafe, weil die Strafe den unschuldigen Knecht getroffen hat. In Jes 53,10c geht es vor allem um die Frage der Anerkennung, ob das Leben des Knechts wirklich in einen fremden TEZ einbezogen worden ist. Wenn die „Wir“-Redner sein ganzes Leben, d. h. auch sein Wirken, als Tilgung für ihre Schuld anerkennen, kann das persönliche Ergehen des Knechts in den Vordergrund rücken.⁴⁴¹

Die weiteren זָבַח -Belege im Buch Levitikus (Lev 5,6–7.15–16.18–19.25; 6,10; 7,1–2.5.7.37; 14,12–14.17.21.24–25.28; 19,21–22) bieten keinen umfassenden Deutungshintergrund. זָבַח steht immer in Verbindung mit einer Tätigkeit des Priesters, und die Funktion des Opfers ist es, Sühne zu wirken (כַּפֵּר). Dabei gilt זָבַח im Vergleich zu זָבַח „Sündopfer“ als das Opfer, das bei unbeabsichtigten Übertretungen, vollzogen wird (Lev 5,7.15).⁴⁴² Diese Funktion des „Schuldopfers“ des Knechts sowie eine priesterliche Rolle beim Opfer ist in Jes 53,10 nicht vorgesehen, es liegt kein kultischer Hintergrund vor.⁴⁴³ Vielmehr wird offensichtlich, dass im 4. GKL ein anderes, im Vergleich zu Lev früheres Verständnis von זָבַח vorliegt, nämlich die Pflicht, einen Ausgleich aufgrund eines bestimmten Vergehens anzuerkennen. Der Begriff wird in Jes 53,10 als eine Art Wiedergutmachungsleistung der durch Vergehen zerbrochenen Ordnung verstanden.⁴⁴⁴ Das

⁴³⁸ Vgl. Grätz, Botschaft (2004), 202.

⁴³⁹ Vgl. Whybray, Thanksgiving (1978), 48–49, Hermisson, Deuterijosaja BK (2017), 430 und auch Hägglund, Isaiah 53 (2008), 87–89. Hägglund sieht allerdings, da er es für seine Argumentation passend empfindet, darin eine Parallele, dass der Bock durch seine Vertreibung in die Wüste ebenso wie der Knecht abgeschnitten vom Land der Lebenden sei (Jes 53,8). Und der Zustand fern und abgeschnitten vom Land der Lebenden beschreibe ihm zufolge hervorragend die Exilssituation. Doch die Exilierten kehren zurück, im Gegensatz zum Tier. Er hätte bei seinem ersten Statement bleiben sollen: Lev 16 und Jes 53 ist nur schwer miteinander vereinbar, Lev 16 zeigt eine mögliche Weiterentwicklung von Grundgedanken des 4. GKLs an, mehr nicht.

⁴⁴⁰ Vgl. Sekine, Theodizee (1982), 65–69.

⁴⁴¹ Berges, Jesaja 49–54 (2015), 268–270 stellt immerhin heraus, dass in Jes 53,10c nicht JHWH das Opfer fordert. Hinzufügen ist: Niemand fordert das Opfer für JHWH.

⁴⁴² Vgl. Delitzsch, Jesaja (1879), 554 und Hägglund, Isaiah 53 (2008), 68–73. Er betont vor allem, dass die Belegstellen in Lev für die Interpretation von Jes 53,10c nicht hilfreich sind. Unwissentlich und unabsichtlich sind die „Wir“-Täter allerdings nicht vorgegangen, folgt man dem 3. GKL. Kellermann, זָבַח THWAT I (1973), 466–467 und 470 betont allerdings, dass eine Differenzierung zwischen זָבַח „Schuldopfer“ und זָבַח „Sündopfer“ nicht eindeutig ist. Er legt sich aber in Bezug auf Jes 53,10 sehr schnell auf die Deutung „Sühneleistung“ fest.

⁴⁴³ Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 268–269 geht von Kultmetaphorik aus. Kultische Begriffe werden in nicht-kultischem Kontext verwendet.

⁴⁴⁴ Dazu passt eine Beobachtung von Schenker, Knecht (2001), 22–23: Selbst wenn ein Unschuldiger einen Schuldigen vor Strafe bewahrt, hebt das die Wiedergutmachungspflicht nicht auf. In Fall des 4. GKLs liegt die Wiedergutmachungsleistung darin, die durch den Tod des Unschuldigen in Schiefelage geratene gerechte Weltordnung wieder ins rechte Lot zu rücken, indem dem Knecht ein gutes Ergehen zugeschrieben wird. Vgl. Ruppert, Knecht (1996), 4–5.

kann als Ersatzleistung, d. h. als ein Mittel, um Schuld abzuleisten, verstanden werden,⁴⁴⁵ oder als Schuldtilgung (Janowski). Eine treffende Interpretation bietet Janowski:

„Konstitutiv für seine Bedeutung ist die Situation der Schuldverpflichtung, in der der Schuldpflichtige ein materielles Kompensat zur Schuldableistung erstatten muß. (...) Überträgt man die Grundbedeutung von [כִּפּוּרִים] auf Jes 53,10[c U.Z.], so bekommt die dortige Aussage von der Hingabe des Lebens als ‚Schuldtilgung‘ einen präzisen Sinn: Israel [„Wir“-Redner U.Z.], das zur Übernahme seiner Schuldverpflichtung nicht imstande ist, muß aus ihr gelöst werden, um noch eine Zukunft zu haben. Diese Befreiung kommt von einem Unschuldigen, der sein Leben in Entsprechung zum Plan JHWHs (...) und als Konsequenz seines eigenen Wirkens (...) hingibt.“⁴⁴⁶

Janowski selbst hat die Unfähigkeit Israels, die Schuldverpflichtung zu übernehmen, nicht in dem Sinne verstanden, dass Israel nicht imstande war, seine Knechtsaufgabe wahrzunehmen. Darin aber bestand den Befunden dieser Arbeit zufolge die Schuld der „Wir“-Redner. Das Leben des Leidenden jedoch war die Existenz als Gottesknecht: Sein Leben und Wirken als Gottesknecht hat das Versagen Israels aufgefangen und ausgeglichen. Janowski sieht diese Übertragung der Knechtsfunktion vom Propheten auf Israel nicht als den zentralen Kern des 4. GKLs, sondern es gehe primär um die Rettung Israels nach der Katastrophe von 587. Doch seine Folgerung passt ebenso zum hier entwickelten Gedankengang: Wenn Israel anerkennt, dass der Leidende als Gottesknecht die Aufgabe Israels übernommen hat und dann noch wegen des Auftrags um sein Leben gebracht worden ist, dann bedarf der Knecht individueller Wiedergutmachung und Rehabilitation, was nach Jes 53,10c eindeutig geschildert wird. Auch Schenker geht zunächst von der Bedeutung einer Kompensationsleistung aus, vor allem für ein Gut, das allein JHWH gehört; das Leben des Knechts wäre durchaus ein solches Gut.⁴⁴⁷ Er interpretiert כִּפּוּרִים als „versöhnende Weihegabe an JHWH für die Vielen“⁴⁴⁸.

Mit 1 Sam 6,3–4.8.17 kann כִּפּוּרִים als eine Leistung der Wiedergutmachung beschrieben werden.⁴⁴⁹ Wenn der Knecht also eine Wiedergutmachung geleistet hat und für Israel die Funktion „Gottesknecht“ übernommen hat, hat der Knecht Israels Zweifel und Versagen wiedergutmacht. Wenn die „Wir“-Redner das anerkennen,⁴⁵⁰ kann der Knecht seiner individuellen Vollendung entgegen gehen, was im Anschluss von Jes 53,10c beschrieben wird.⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Vgl. Volgger, Schuldopfer (1998), 491.

⁴⁴⁶ Janowski, Sünden (1993), 19.

⁴⁴⁷ Vgl. Schenker, Knecht (2001), 86–87. Anschließend bringt er doch einen kultischen Bedeutungsakzent hinein und meint, dass der Knecht für das Sakrileg, dass die „Wir“-Redner direkt schuld an seinem Tod sind, selbst einen Versöhnungspreis bezahlt (89), der im göttlichen Plan so einkalkuliert gewesen sei. Damit ist Schenker wieder sehr nah an einem fragwürdigen Bild von Gott, der ein Menschenleben als Versöhnungspreis annehmen muss.

⁴⁴⁸ Vgl. Schenker, Knecht (2001), 72–73 und 86–91.

⁴⁴⁹ Vgl. Janowski, Sünden (1993), 18 und Schenker, Knecht (2001), 87. Gegen eine kultische Deutung des Begriffs ist außerdem Spieckermann, Konzeption (2001), 142. Er begründet das aber damit, dass das Tun bzw. die Deutung des Knechtswirkens einmalig ist. Ein kultisches Schuldopfer könne hingegen unbegrenzt wiederholt werden. Problematisch am Begriff „Wiedergutmachung“ ist, dass an und für sich es in einem TEZ keine Wiedergutmachungsleistung braucht; der TEZ selbst ist Wiedergutmachung, weil er keine Tat ohne Folge belässt und damit eine gerechte Weltordnung wiederherstellt.

⁴⁵⁰ Hägglund, Isaiah 53 (2008), 73 legt Wert auf die Schuldkenntnis der „Wir“-Redner als zentrales Motiv des 4. GKLs. Jes 53,10c gibt ihm recht. Die „Wir“-Redner sind die souveränen Diskursführer, sie müssen das Leben des Knechts anerkennen als eine Wiedergutmachung für ihr Misstrauen, ihre Verachtung. Hägglund geht aber von einer anderen Untat der „Wir“-Redner aus.

⁴⁵¹ Wie im forschungsgeschichtlichen Überblick zum 4. GKL dargelegt worden ist, vertritt Hägglund, Isaiah 53 (2008) 68–80 eine eigene Interpretation zum Begriff כִּפּוּרִים. Ihm zufolge bedeutet es Schuld, zudem müsse Jes 53,11c lauten, dass der Knecht sich als rechtschaffen erweisen wird. Whybray, Thanksgiving (1978), 68–71 erachtet Jes 53,11c mit dem Verb קָדַשׁ im Hifil-Stamm auch für unzureichend, Sündenvergebung auszudrücken. Er möchte es so verstanden wissen, dass der Knecht sich als rechtschaffen erweist. Eine überzeugende Begründung dieser Behauptung kann er nicht anführen. Auch hier gilt: Es muss sich von vorgefertigten Meinungen gelöst werden, wie Sündenvergebung

Es geht um die Frage des Neuanfangs für die „Wir“-Redner und für den Knecht nach dessen Tod: Wenn die „Wir“-Redner ihren eigenen Vorschlag akzeptieren, dass der Knecht ihre Schuld und Strafe des Misstrauens getragen hat, gelingt ihnen strafbefreiter Neuanfang und für den Knecht muss sich ein Neuanfang trotz Grab eröffnen. Dieser Perspektivwechsel in die positive Zukunft des Knechts ist relevanter als die Suche nach der adäquaten Bedeutung des Begriffs דָּפְנָה .

Es ist möglich, das 4. GKL mit den Begrifflichkeiten von Ersatz, Tilgungsleistung, Stellvertretung zu beschreiben, es in Verbindung mit Ersatzkönigsritualen und dogmatischen Abhandlungen zum Thema Stellvertretung zu bringen, doch es fügt sich nicht in deren Rahmen. Stellvertretung ist und bleibt ein problematischer Begriff in der Interpretation der GKL.

8.2.7 Die Problematik der Theorie Stellvertretung im vierten Gottesknechtslied

Wenn Haag urteilt, dass das 4. GKL „mit dem Denkmuster der Stellvertretung zu erfassen [ist]“, ⁴⁵² muss das präzisiert werden: Das grundlegende Denkmuster ist Ma'at oder TEZ. Der Knecht vollzieht nicht absichtsvoll Stellvertretung für Israel. Sein Wirken und Leiden werden allenfalls als Stellvertretung im Rahmen des TEZs der „Wir“-Gruppe gedeutet. Grundsätzlich ist es sehr schwierig, das 4. GKL nur unter der Perspektive von Schuld, Schuldtilgung, Schuldvergebung und Rettung und Heil zu diskutieren. Diese Begrifflichkeiten kommen in Jes 53,5.8.10 innerhalb der „Wir“-Rede vor, mehr Raum nimmt allerdings die Leidensschilderung des Knechts ein. Das zeigt, dass im Vordergrund die Auseinandersetzung mit einem Leidensschicksal steht. Wer den Text einseitig mit dem Stichwort Stellvertretung beschreibt, vollzieht eine Akzentverschiebung. Die Frage von Janowski, „Rettung der Vielen auf Kosten des Einen“ ⁴⁵³ stellt sich im 4. GKL nicht zwingend und vor allem nicht vorrangig. Janowski gibt an, dass es im 4. GKL unklar ist, von wem die Initiative, dass einer für viele leidet, ausgeht. Wenn Janowski nun die Frage formuliert, wie fair es ist, auf Kosten des einzelnen Gottesknechts die Vielen zu retten, bezieht er eindeutig eine Position, ohne diese jedoch zu formulieren. Am ehesten noch, indem er Jes 53,10c mit JHWH als Subjekt deutet: „Er aber setzte ein sein Leben als Schuldtilgung“. ⁴⁵⁴ Janowski legt somit fest, dass die Initiative des Leidens und Todes des Knechts von JHWH ausging. ⁴⁵⁵ Er hat den Knecht eingesetzt, damit der TEZ der Täter, in dem Fall der sündigen „Wir“-Redner, verändert wird, sodass diese gerettet werden.

Doch offensichtlich geht angesichts der „Wir“-Perspektive die Initiative von den „Wir“-Rednern aus, die vom Tod des Knechts betroffen sind und diesem Leiden Sinn geben wollen und dabei einen für sie positiven Effekt generieren und zudem JHWHs Gerechtigkeit wiederherstellen. Jes 53,10c, ausgesprochen von der „Wir“-Gruppe und an sich selbst adressiert, bedeutet Zweifaches: Die „Wir“-Sprecher bestätigen, dass sie es zulassen, dass der Knecht mit seiner Existenz in ihren TEZ an die Stelle ihres Ergehens getreten ist. ⁴⁵⁶ Wenn JHWH das auch zulässt, ist ein positives Handeln am Knecht die

interpretiert werden soll. „Gerecht machen“ ist hier eindeutig so zu verstehen, dass der Knecht und die Deutung seines Leidens eine gerechte Weltordnung gemäß des TEZs wiederhergestellt haben, da auf unrechtes Tun eine Strafe erfolgt ist, die einen Unschuldigen getroffen hat. Dennoch blieb das Tun nicht ohne Folge und das ist in der Logik einer gerechten Weltordnung basierend auf dem TEZ entscheidend.

⁴⁵² Haag, Botschaft (1983), 176.

⁴⁵³ Janowski, Sünden (1993), 17.

⁴⁵⁴ Vgl. Janowski, Sünden (1993), 16.

⁴⁵⁵ Das gibt er erst in der Zusammenfassung des Artikels zu. Vgl. Janowski, Sünden (1993), 19.

⁴⁵⁶ Janowski, Stellvertretung (1997), 14–15 stellt korrekt heraus, dass Stellvertretung von der Zustimmung der an dem Vorgang Beteiligten abhängig ist. Die Sprecher-Gruppe muss sich untereinander

notwendige Konsequenz, insofern es eine gerechte Weltordnung geben soll. Die „Wir“-Redner müssen sich die Frage gefallen lassen, wie trag- und zukunftsfähig ihre Interpretation des Leidens des Knechts ist, indem sie sich auf Kosten des Einen eine Selbstrehabilitierung zuschreiben.

Es ist durchaus schwierig, den Begriff, den Inhalt und die Hintergründe von „Stellvertretung“ in den GKL zu verorten. Die meisten, die sich dieser Frage widmen, konzentrieren sich sehr stark auf die Thematik Schuld und Schuldvergebung, blenden dabei die Redesituation zu sehr aus. Das hat zur Konsequenz, dass das Alte Testament nach allen möglichen Formen und Konzepten von Stellvertretung, Repräsentanz, Fürsprache, Sühne befragt wird. Dabei wird ignoriert, dass dieses einmalige Schuldbekenntnis der „Wir“-Gruppe ausgelöst wird durch das unerklärliche und zunächst unfassbare Leidenschicksal eines Erwählten JHWHs, der zu einer verantwortungs-, wie respektvollen Tätigkeit, allen Nationen die göttliche Rechtsordnung zu bringen und dort als Licht, also Heilssignum, zu fungieren, beauftragt worden ist. Dass ein einzelner Unschuldiger, der bereits gelitten hat *und* gestorben ist, einer ganzen Gemeinschaft von Schuldigen, die die Schuld auch explizit bekennen und wie im Fall des Gottesknechts sogar direkt an ihm begangen haben, gegenüber steht, ist und bleibt eine einzigartige Konstellation im 4. GKL.

Wer das 4. GKL konsequent in seinem denkgeschichtlichen Horizont der altorientalischen Vorstellung einer gerechten Weltordnung nach dem TEZ liest und interpretiert, entgeht einer rezeptionsgeschichtlich breit entfalteteten Sackgasse, die besagt, das 4. GKL thematisiere ausschließlich stellvertretendes und somit sühneschaffendes Leiden. Am ehesten ist Grätz zu folgen, der den Terminus $\square\psi\aleph$ als eine „die Schuld der Gruppe kompensierende Gerechtigkeit des unschuldigen Knechts“ versteht.⁴⁵⁷ Das heißt: Jes 53,10c und die folgenden Aussagen sind dann so zu verstehen: Wenn das Leben des prophetischen Gottesknechts die Gerechtigkeit ist, die die fremde Schuld kompensiert, dann wird auch der Knecht Gerechtigkeit in seinem individuellen TEZ finden. Der Knecht leistet keine Sühne, ihm wird nur von seinen Zeitgenossen zugesprochen, dass seine Gerechtigkeit und Unschuld sie in ihrem unentrinnbaren Zusteuern auf die strafende Folge ihrer Schuld bewahren kann. Der Knecht wird in die Rolle desjenigen gestellt, der die Strafe auffängt.

Die Rolle JHWHs ist im 4. GKL nicht so eindeutig, wie sie unter dem Aspekt der Stellvertretung, die JHWH zur Rettung der Vielen geplant haben soll, dargestellt wird. Die Verschiebung des TEZs in der „Wir“-Rede des 4. GKLs kommt im dafür zentralen Vers 5 auch ohne Gott aus.⁴⁵⁸ Der Knecht leidet wegen der Schuld der „Wir“-Sprecher. Im 4. GKL erfolgt auf ein Tun ein Ergehen, auf Sünde Strafe in Form von Leiden, nur betrifft beides nicht ein- und dieselbe Personengruppe. Das schlechte Ergehen hat einen Einzelnen getroffen, dessen persönlicher TEZ-Bogen nicht gerecht vollzogen worden ist. Im 4. GKL sind zwei TEZ miteinander verschränkt, der eine hat sich verwirklicht, der andere bis Jes 53,10c nicht. Aber aufgelöst hat sich kein einziger TEZ.⁴⁵⁹ Wenn allerdings

klar darüber werden, ob sie dieser Interpretation des Leidens zustimmt, und dann nach der Rolle JHWHs fragen.

⁴⁵⁷ Grätz, Botschaft (2004), 202. Hägglund, Isaiah 53 (2008), 68–73 und Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 268–270 sind allerdings der Ansicht, dass $\square\psi\aleph$ für die Exilsschuld des ganzen Volkes steht. Für Schuldvergebung müsse es zu einer Versöhnung von Heimkehrern und Daheimgebliebenen kommen.

⁴⁵⁸ Das passt zur Ma'at als Weltordnungsprinzip in einem autopoetischen System. Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 29 und vor allem 66–67, wobei es sich dennoch um eine Form von Kausalität handelt: Eine Gruppe kann Tun und Ergehen verbinden und so eine gestörte Ordnung wiederherstellen, wie es die „Wir“-Redner auch im 4. GKL tun.

⁴⁵⁹ Insbesondere gegen Schmidt, Zukunftsvorstellungen (2013), 234. Die „Wir“-Gruppe hat keinen TEZ aufgelöst, sie hat ihn konsequent angewandt.

JHWH Jes 53,6c zufolge den Knecht die Schuld der sündigen Täter treffen lässt, steht eine gerechte Weltordnung auch auf dem Spiel, daher müssen die „Wir“-Redner ein gerechtes Ergehen für den Knecht entwerfen. JHWH gelingt es in seiner Gerechtigkeit und Macht, dass der TEZ des Knechts im Jenseits erfüllt werden kann und dem schuldlosen, gerechten Tun des Knechts eine heilvolle Zukunft nach dem Tod ermöglicht wird (Jes 53,10c–11b). JHWH ist grundsätzlich gefordert, zu der Erklärung des Leidens des Knechts Stellung zu beziehen, schließlich ist es sein erwählter Beauftragter, der göttliche Rechtsordnung hinaustragen soll und Jes 53,8 zufolge selbst nicht mehr von dieser Rechtsordnung gehalten und sogar wie ein Frevler behandelt wird (Jes 53,9). Damit ist die göttliche Rechtsordnung außer Kraft gesetzt, die erst durch das göttliche Handeln am Knecht wiederhergestellt werden kann.

Bei der Auslegung des 4. GKLs ist die Offenbarungskonstitution von Dei Verbum ernstzunehmen. Unabhängig von der sekundären Rahmung der „Wir“-Rede durch die JHWH-Rede ist Heilige Schrift zunächst Menschenwort (DV 12). Das Zeugnis der „Wir“-Redner verdient in der Auslegung des 4. GKLs höchste Priorität, und so liegt der Schwerpunkt auf dem Ringen um eine Deutung des Leidens des Propheten, der als Gottesknecht gewirkt hat. Es geht um ein Ringen um die Gottesknechtsfunktion.⁴⁶⁰ Es geht um die Frage, wer diese Rolle in Zukunft ausübt. Der Prophet hat es getan, ist aber wegen seines Auftrags ums Leben gekommen. Es ist der biblischen Hermeneutik angemessener, nach konkreten Ereignissen und Erfahrungen zu fragen, diese in der Verkündigung und im Schicksal des anonymen Exilpropheten zu entdecken, als sich der abstrakten Frage zu widmen, den vermeintlich göttlichen Plan der Sündenvergebung Israels durch stellvertretendes Leiden zu entschlüsseln.⁴⁶¹

Zuletzt übte Hägglund Kritik an bestimmten Vorstellungen von Sühne und Stellvertretung in Bezug auf Jes 53. In einem Exkurs soll seine Sicht kurz, aber auch kritisch vorgestellt werden.

Der Kritik von Hägglund, Jes 53 handele gar nicht von Sühne, Vergebung, Heil und Auferstehung kann in einem zugestimmt werden: Der Begriff כפר kommt nicht vor. Jes 53 thematisiert nicht Sühne.⁴⁶² Sühne bezöge sich auf die Tat, diese soll gesühnt, aufgehoben bzw. eliminiert werden. Doch das geschieht nicht, es findet nur eine Übertragung der Tatfolge auf eine leidende Person statt. Dass sich die Forschung bislang einseitig auf eine mögliche Sühnewirkung fokussiert, ist ein wichtiger Beweggrund für Hägglunds Dissertation zu Jesaja 53. Seine Untersuchung der sprachlichen Formeln „Schuld tragen“,⁴⁶³ „Schmerzen / Krankheit“ aber auch „Sünde / Sühne“

⁴⁶⁰ Absolut gegen eine menschliche Reflexionsleistung ist Janowski, *Stellvertretung* (1997), 94, der den Impuls der Schuldkenntnis nur in der JHWH-Rede findet. Hier wäre interessant, er würde sich Zeit nehmen, sein Offenbarungsverständnis zu erläutern. Da letztlich auch hinter prophetischer JHWH-Rede menschliche Reflexionsleistung steht.

⁴⁶¹ So aber Irsigler, Gott (2017), 93–94. Er definiert als die entscheidende Intention JHWHs, dass er durch den Knecht Israel von der Schuld befreien wollte. Worin diese Schuld besteht, definiert er nicht, relevant ist für ihn nur, dass diese Schuld den Tod bringt. Den „Nationaltod“ hat Israel allerdings zum Entstehungszeitpunkt des GKLs bereits hinter sich. Irsigler lässt sich sogar dazu hinreißen, dass er im 4. GKL ein „Muss“ herausliest: JHWH muss nur über den Tod des Knechts Israel retten, einen anderen Rettungsweg gäbe es nicht mehr.

⁴⁶² Vgl. vor allem Hägglund, *Isaiah 53* (2008), besonders 97 und 102–108 und auch Hermisson, *Deuteronesaja BK* (2017), 459.

⁴⁶³ Vgl. zur Formel „Schuld tragen“ mit dem Verb נָשָׂא vgl. Zimmerli, *Vorgeschichte* (1974), 216ff: עוֹן נָשָׂא diese Formel variiert, statt נָשָׂא „tragen“ (V. 4.12) kann auch „auf sich laden“ סָבַל erfolgen (V. 4.11) und statt עוֹן auch andere Ausdrücke für „Sünde“, wie in Jes 53,12 חַטָּא, oder in Vers 4 auch „Krankheiten und Schmerzen“. In priesterlichen Texten werde das Tragen der eigenen oder fremden Schuld zumeist so ausgedrückt, dass eine Schuld und Strafe festgestellt wird und dann eine Regelung erfolgt, wie Schuld und Strafe übernommen werden können. In priesterlichen Kontexten finden sich oft die Lexeme, wie sie in Jes 53,12e vorkommen: חַטָּא רִבִּים נָשָׂא (Lev 19,17; 20,20; 22,9; 24,15; Num 9,13; 18,22.32; Ez 23,49). Für weitere Belege vgl. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 30–52. Diese Beobachtungen werden hier nicht weiter verfolgt, weil in Jes 53 kein priesterlicher Kontext vorliegt,

zeigt, dass diese Thematik in Jes 53 nicht zentral ist. Vor allem stellt er fest, dass es in Jer 10,19–21 die Vorstellung nach dem Fall Jerusalems gibt, dass die Stadt verwundet und krank ist, Zion unter den Folgen der Schuld anderer leidet. Doch dieses Leiden ist kein sühneschaffendes Leiden. „Krankheit“ (חָלִי), „Wunde“ (מַכָּה) und „Schmerz“ (מְכָאֵב) werden auch verwendet, um Israels Exilsleiden zu beschreiben. Die Schuld liegt nicht bei Zion (Jer 10,21), und sie liegt nach Jes 53 auch nicht beim Knecht, aber beide tragen dennoch die Folgen der Schuld.⁴⁶⁴ Sühne untergräbt den Mechanismus des TEZs. Und das ist beim leidenden Gottesknecht in der Tat nicht der Fall. Der Knecht tritt in den fremden TEZ ein, die Strafe hat ihn getroffen, aber der TEZ, den das Tun der „Wir“-Redner in Gang gesetzt hat, realisiert sich. Somit ist der Knecht nicht nur in eine Tatsphäre involviert. Sein Leiden ist kein Kollateralschaden. Es ist davon auszugehen, dass die Tat gezielt gegen ihn gerichtet ist. Sein Leiden ist kein Mitleiden. Die „Wir“-Redner unterbrechen ihren TEZ, indem sie, betroffen vom Schicksal des Knechts, sein Leiden auf ihr Tun beziehen und als ihre Strafe deuten.⁴⁶⁵

Hägglund ist nicht der erste mit dieser kritischen Sicht. Bereits Orlinsky und Whybray bestreiten, dass es im 4. GKL um Stellvertretung gehe.⁴⁶⁶ Es passe nicht zur Bundesvorstellung, dass Frevler Stellvertreter bekämen / bräuchten. Das Alte Testament stelle keine derartige Ungerechtigkeit in ihren Texten dar. Orlinsky verweist auf Ez 14,14–20, dieser Text ist die kritische Antwort auf die Selbstrehabilitierung der „Wir“-Redner. Hier hat er recht. Warum aber muss ein Text wie Ez 14,14–20 so vehement die berühmten gerechten Protagonisten Noah, Daniel und Ijob zur Sprache bringen, wenn im 4. GKL nicht doch die Idee einer Übernahme von Strafe durch einen Unschuldigen ausgedrückt ist? Orlinsky verweist auch auf Gen 18,16–33. Dort findet sich die Anfrage an Gott, die in Jes 53,1–

die „Wir“-Redner nicht primär das Bedürfnis haben, sich zu entschuldigen, sondern das grausame Leiden des Knechts verstehen wollen, auch im Bewusstsein, an seinem Tod nicht unschuldig zu sein. Die Frage, was mit dem Knecht geschieht, nimmt mehr Raum ein als die Frage, von welcher Art die Schuld war und in welcher Form sie getragen wird bzw. vergeben werden sollte. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 246–249 stellt eine auf den ersten Blick berechnete Frage, ob der Knecht die Schuld nur trägt, indem er sie geduldig aushält, oder ob er sie durch sein Tragen auch fort schafft. Die Assoziation unter „Schuld tragen“ auch das Wegtragen der Unheilssphäre der Schuld zu verstehen, kommt aus Lev 16. Hier trägt der Bock die Schuld weg. Der Knecht hingegen trägt die Konsequenzen fremder Taten. Berges beantwortet seine Frage selbst: Er führt Belege auf, die dokumentieren, dass Vergebung von Schuld dann geschieht, wenn JHWH der Träger ist (Ex 34,7 mit allen Begriffen für „Sünde“ נִשְׂאָ עוֹן וְנִפְשָׁה וְחַטָּאת; Mi 7,18; Ps 32,5; 85,3). In der Tat steht es nicht in der Macht des Knechts, Sünden zu vergeben. Die „Wir“-Redner dokumentieren ihre neue Überzeugung, dass der Knecht ihre Krankheiten trägt. Es wäre eine dogmatische Implementierung, sogleich das Tragen der Krankheit mit Vergebung der Sünde zu assoziieren. Doch innerhalb des Denkmusters TEZ ist es unnötig, zu erwähnen, dass die Schuld / Sünde vergeben worden ist. Dass eine Übertragung der Subjekte stattfindet, also jemand handelt und ein anderer die Konsequenzen trägt, ändert nichts am objektiven Faktum, dass die Schuld gestraft worden ist. Wer sich konsequent an dem kulturellen Denkhorizont der „Wir“-Redner orientiert und das ist der altorientalische TEZ, vermeidet diese komplexen Grenzgang zwischen Text und spekulativen Überlegungen zu Sühne und Schuldvergebung.

⁴⁶⁴ Vgl. Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 54. Auch Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 246 bringt Jer 10,19 mit dem Tragen unserer Krankheit (חָלִי) in Verbindung und sieht darin einen deutlichen Hinweis, dass es in Jes 53,4 auch um die Exilsbearbeitung geht, was für ihn Jes 53,12e bestätigt. Doch das Lexem חָלִי kommt 27 Mal in BHS vor, warum sollte es in Jes 53,4 unbedingt das gleiche bedeuten und meinen wie in Jer 10,19? Whybray, *Thanksgiving* (1978), 59–61 äußert sich bereits in diese Richtung. Krankheit und Schmerzen beschreiben in Jes 1,5–6 und Jer 6,7; 30,15 die Zerstörung Jerusalems, der Gottesknecht wäre dann eine Art Anführer einer Gruppe von Exilierten, der besonders extrem unter der Deportation leidet, während die „Wir“-Redner eben dessen Leiden als unverhältnismäßig wahrnehmen und beschreiben. Whybray scheint vor allem ein Problem mit der Leidenserklärung der „Wir“-Redner haben, daher versucht er, mit der Kontextualisierung auf das Exilsleiden diesem Modell zu entkommen. Er behauptet sogar, es könne sich nur um ein Missverständnis handeln, weil die Idee eines stellvertretenden Leidens sonst an keiner Stelle im Alten Testament vorkäme. Dem widerspricht zumindest Ex 32,30–35 doch recht deutlich. Die Idee kommt vor, sie wird allerdings nur in Bezug auf den Gottesknecht real.

⁴⁶⁵ Vgl. Fohrer, *Buch Jesaja ZBK* (1964), 164.

⁴⁶⁶ Vgl. Orlinsky, *Servant* (1977), 51–59 und Whybray, *Thanksgiving* (1978), 62–63 und 72–74. Auch Cooper, *Servant* (2006), 198 ist der Ansicht, dass das Leiden des Knechts kein stellvertretendes Leiden war, wie auch Ijob nicht unschuldig gelitten hat. Beides sei parabolisch zu verstehen, um Hoffnung auf das Ende des Leids aufrecht zu erhalten.

11b nicht explizit gestellt, aber doch beantwortet wird: Kann der Herr des Rechts die Unschuldigen / die Gerechten mit den Frevlern vernichten? In der Leidensdeutung des 4. GKLs wird sogar der Unschuldige nicht *mit* den Frevlern, sondern *anstelle* der Frevler vernichtet. Obgleich JHWH dadurch gerechtfertigt wird, dass der Knecht Licht sieht (Jes 53,11a), bleibt die grundsätzliche Anfrage, wie JHWH es zulassen konnte, dass die Frevler nicht bestraft werden, während das strafende Ergehen auf eine andere Person übergehen konnte. Die Anfragen Orlinskys anhand dieser wichtigen Referenzstellen sind berechtigt, doch sein finales Argument, warum es im 4. GKL nicht um Stellvertretung geht, kann nicht geteilt werden. Er hält die geläufige Prophetenverkündigung, wegen der der Knecht leidet, für das Medium, das die Heilung der „Wir“-Sprecher erwirkt. Die göttliche Botschaft führe zum Heil.⁴⁶⁷ Dabei missachtet er die Frage nach dem Tod des Knechts und den Zusammenhang, dass die göttliche Botschaft, die der prophetische Knecht verkündet hat, zu dessen Verachtung und Tod geführt hat.

Orlinsky hat mit seiner Kritik am Stellvertretungsgedanke im 4. GKL, die nur in der letzten Begründung inkonsistent erscheint, wichtige kritische biblische Textpassagen erwähnt, Ez 14,12–23 und Gen 18,16–33. Hinzufügen wäre noch Ex 32,30–35. In diesen Texteinheiten wird kritisch danach gefragt, ob es möglich oder gerecht ist, wenn ein Unschuldiger in den TEZ von Schuldigen eintritt. Da diese Frage in Gen 18,16–33 und Ex 32,30–35 nicht im Zentrum steht, wird nur Ez 14,12–23 im Folgenden thematisiert, da es darin um die grundsätzliche Frage geht, ob schuldige Täter von der Gerechtigkeit Einzelner überhaupt profitieren können.

8.2.8 Kritische inneralttestamentliche Stellungnahme zum vierten Gottesknechtlied

1920 äußert sich Volz noch sehr euphorisch, dass Jes 53 endlich die Qual eines unschuldig Leidenden löst. Er ist der Ansicht, im 4. GKL zeige sich ein „Hochgefühl der Befreiung“⁴⁶⁸, indem einem Leidenden nicht die eigene Schuld am Leiden zugeschrieben wird, sondern stellvertretendes Leiden denkbar wird. Allerdings gibt er zu bedenken, dass somit üblich wird, dass Unschuldige und Gerechte schwer leiden müssen, dass es sogar sanktioniert wird: Alles entspricht einem göttlichen Plan. Er ist trotzdem ganz begeistert von der neuen revolutionären Möglichkeit, die der Autor von Jes 53 geschaffen hat. Der Leidende müsse immerhin nicht mehr auch noch aushalten, dass er selbst die Schuld an seinem Leiden trägt.⁴⁶⁹ Die Kritik an der Reflexion der „Wir“-Redner scheint Volz zu ignorieren. Doch das Denkprojekt synchrone Schuldhaftung hat großen Widerspruch hervorgerufen.⁴⁷⁰

Aus einer Idee, Leid zu erklären und diesem Leid eine positive Wirkung zuzuschreiben, entwickelt sich die Nachfrage, ob ein Unschuldiger anstelle von Schuldigen und für deren Rehabilitierung leiden darf.⁴⁷¹ Diese Frage provoziert höchstwahrscheinlich einen Diskurs, dessen Ergebnis besonders in Ez 14,14–21 festgehalten worden ist. So beeindruckend das Leiderklärungsmodell der „Wir“-Redner ist, es ist nicht nachahmenswert. Keine Leidenserfahrung – außer vielleicht eben die der Jüngerinnen und Jünger Jesus angesichts des Kreuzestodes des Messias – lässt sich so erklären und mit Sinn versehen. Diese Leidensdeutung, dieser Beitrag zur Theodizee JHWHs, birgt Probleme. Wer diese

⁴⁶⁷ Vgl. Orlinsky, *Servant* (1977), 52–57.

⁴⁶⁸ Volz, *Jesaja 53* (1920), 185.

⁴⁶⁹ Vgl. Volz, *Jesaja 53* (1920), 186–187. Er sieht das noch positiv „der Mann, der diesen bahnbrechenden, in der Geschichte der Religion ungemein wirksamen Glauben schuf, muß ein hochbedeutender Geist gewesen sein“ (186).

⁴⁷⁰ Vgl. van Seters, *Exile* (1999), 79–80.

⁴⁷¹ Vgl. Schenker, *Knecht* (2001), 13. Allerdings ist den meisten, die diese Frage thematisieren, nicht bewusst, dass sich diese erst aus der Leidensdeutung der „Wir“-Redner ergibt.

Problematik eines Leidens mit positiver, strafbefreiender Wirkung kritisch anfragen will,⁴⁷² sollte dazu keine grundlegende Uminterpretation des 4. GKLs vornehmen, sondern Exegese als Diskursgeschichte begreifen.

Würde die Deutung auf andere Leidensschicksale angewendet werden, scheidet das Konstrukt daran, dass niemandem generelle Schuldlosigkeit attestiert werden kann. Das Modell synchroner Schuldhaftung kontextlos anzuwenden, wirkt sehr zynisch und unglaubwürdig: Niemand kann Betroffenen zusprechen, der Leidende litt wegen fremder Schuld aber zugunsten ihres Heils. Im 4. GKL muss unbedingt Folgendes beachtet werden: Die Betroffenen sprechen sich die Rehabilitation selbst zu, es kommt nicht von außen. Nur in dieser Rede-Situation verliert das Modell synchroner Schuld- und Leidverkettung von seinem Zynismus.

Essentiell ist im 4. GKL die „Wir“-Perspektive, das bedeutet, dass diejenigen, die ein Leidensschicksal betroffen gemacht hat, selbst zu Wort kommen müssen und das Leiden muss sich bereits ereignet haben. Vor dem generellen Freikauf von der persönlichen Verantwortung durch Selbstrehabilitation warnt Ez 14,12–23 als direkte Kritik an Jes 53.

8.2.8.1 Die Texteinheit Ez 14,12–23

Irgendein ungerechtfertigter Leidender, dessen Leiden funktionalisiert werden kann, ist wohl überall zu finden. Jes 53 darf kein Freibrief sein, immer auf Übernahme von Schuldfolgen durch andere zu hoffen, selbst wenn dem unschuldig Leidenden im Jenseits gutes Ergehen in Aussicht gestellt wird. Ein derartiges Modell zerreißt die Solidarität. Daher schränkt Ez 14,12–23 „schuldtilgende Gerechtigkeit“⁴⁷³ ein.

Warum der gerechte, leidende Ijob, der für gerecht und damit der Rettung vor der Sintflut für würdig befundene Noah und der sich durch Zeichen und Wunder als gerecht auszeichnende Daniel⁴⁷⁴ nicht als Stellvertreter in einen TEZ eingesetzt werden können und sollen, thematisiert die Texteinheit Ez 14,12–20.21–23. Sie ist Teil eines Kapitels, das sich der Schuld des Gottesvolkes widmet. Der Prophet muss in den vorangehenden Kapiteln immer wieder konstatieren, dass sich das Volk vor allem durch Götzendienst schuldig gemacht hat. Also kündigt er die notwendige Konsequenz an: Die Schuld ist da, und die Folge dieser Schuld, das Strafgericht, wird unausweichlich kommen.⁴⁷⁵ Wer sich des Götzendienstes schuldig gemacht hat, wird aus dem Volk JHWHs getilgt. Ez 14,1–11 thematisiert die Bestrafung Einzelner, um das JHWH-Volk rein von Apostaten zu halten,⁴⁷⁶ doch die Texteinheit Ez 14,12–23, die als eigene Einheit durch die Wort-Ereignis-Formel in Vers 12 eingeleitet wird,⁴⁷⁷ geht grundsätzlich von der Vernichtung des ganzen Volkes aus. Es folgt ein „umfassende[s] Strafhandeln[]“⁴⁷⁸ JHWHs. Dieses Strafhandeln kam 587 im Untergang der Stadt, des Südreichs und der Zerstörung des Tempels. Ez 14,12–23 behandelt die Frage, ob jemand überhaupt diesem TEZ entkommen könne und wenn ja, wie? Texte aus dem Buch Ezechiel, die die Schuldfrage zur Katastrophe von 587

⁴⁷² Spieckermann, *Konzeption* (2001), 144 betont, dass diese Stellvertretung nur einmalig geschieht.

⁴⁷³ Schenker, *Knecht* (2001), 20.

⁴⁷⁴ Alle drei sind „paradigmatische Gerechte und Weise“. Wahl, *Noah* (1992), 548.

⁴⁷⁵ Zimmerli, *Ezechiel 1–24 BK* (1969), 317 beschreibt den Stil der Darlegung als „sakralrechtliche[n] Gesetzesstil“ bzw. „kasuistische Erörterung“ (319). Vgl. auch Alaribe, *Ezekiel* (2006), 146–147. Diese Form der Erörterung liegt Reventlow, *Ezechiel* (1999), 159 zufolge auch in Ez 18 vor.

⁴⁷⁶ Vgl. Pohlmann, *Hesekiel* (1996), 201.

⁴⁷⁷ Vgl. Greenberg, *Ezechiel 1–20 HThK* (2001), 296.

⁴⁷⁸ Pohlmann, *Hesekiel* (1996), 197.

stellen, gehen, wie an Ez 18 ersichtlich geworden ist, von individueller Verantwortung aus,⁴⁷⁹ das trifft auch auf Ez 14,12–23 zu – hier wird Ez 18 konkret angewendet.⁴⁸⁰

Das gesamte JHWH-Volk ist JHWH untreu geworden (Ez 14,13), JHWH wird einschreiten, seine Hand zur Ausrottung durch Hunger ausstrecken und die völlige Vernichtung herbeiführen wegen des Abfalls von JHWH. Eine derartige Ansage führt zu Reaktionen der Bevölkerung, welche das einst erwählte Gottesvolk ist. Das „Land“ lässt fragen, ob es möglich ist, diesem Strafgericht zu entkommen. Völlig aus dem Nichts nennt der Text in Ez 14,14 drei Namen: Noah, Daniel und Ijob. Alle drei verbindet, dass die biblische Tradition sie als fromm und gerecht kennt.⁴⁸¹ Es gibt göttliche Gerechtigkeit im Vernichtungswillen und Strafgericht – aber nur für diejenigen, die eben auch gerecht sind – wie Noah, Daniel und Ijob.⁴⁸² Der Text verweist in Ez 14,16.18.20 immer wieder auf diese drei vorbildlich Gerechten (in Ez 14,16 und 18 heißt es nur „diese drei Männer in seiner Mitte“ *שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּתוֹכָהּ*, in Ez 14,14.20 kommen sie namentlich vor). Diese Aussagen über die drei Gerechten strukturieren die Texteinheit in: (1) Ez 14,13–14; (2) 14,15–16; (3) 14,17–18; (4) 14,19–20. Mit einer Vehemenz wird hier insbesondere durch die Schwurformel „so wahr ich lebe“ betont,⁴⁸³ dass, wenn überhaupt, nur diese Einzelfälle dem umfassenden Vernichtungsgericht JHWHs entkommen werden.⁴⁸⁴ Wenn diese Zerstörungs- und Vernichtungswelle des göttlichen Strafgerichts über das Land fegt,⁴⁸⁵ werden sich nur die drei Gerechten retten können, nicht mal ihre Familie wird wegen deren Gerechtigkeit dem Strafgericht JHWHs entkommen können. Der Möglichkeit der Fürbitte oder einer Rolle eines Fürbitters erteilt JHWH eine klare Absage.⁴⁸⁶ Aber immerhin achtet JHWH darauf, die wenigen Gerechten vor der Vernichtung zu bewahren.⁴⁸⁷ Allerdings wird niemand von der Gerechtigkeit dieser drei Gestalten profitieren, wie es Gen 18,16–33 zufolge zumindest theoretisch vorsieht.⁴⁸⁸ Die drei Gerechten können das Strafgericht JHWHs nicht aufhalten.⁴⁸⁹ JHWHs Gerechtigkeit bleibt Koenen zufolge somit gewahrt, weil JHWH klar zwischen Ungerechten und Gerechten unterscheidet: Einzelne Gerechte können dem umfassenden Strafgericht entkommen.⁴⁹⁰

⁴⁷⁹ Insbesondere Ez 18,20 wird hier durchgesetzt: Noah, Daniel und Ijob retten nur sich selbst, nicht mal die Familie. Und das obwohl Noah seine Familie vor der Flut mitbewahren darf (Gen 6,8; 7,1); Daniel seine Gefährten bewahrt (Dan 1,6–20) und Ijobs Freunde auch nicht dem Untergang preisgegeben werden (Ijob 42,7–10). Vgl. Alaribe, Ezechiel (2006), 201 und Kaiser, Gott (2003), 284.

⁴⁸⁰ Vgl. Hooke, Theory (1952), 11–12 und Koenen, Heil (1994), 170. Das bedeutet, dass Ez 18 älter sein muss.

⁴⁸¹ Vgl. Pohlmann, Heseziel (1996), 203. Dass ausgerechnet diese drei Personen ausgewählt worden sind, begründet er wohl zurecht damit, dass dieses Strafgericht JHWHs jedes Volk treffen kann, also auch den Nicht-Judäer Ijob und sein Volk, den in der Fremde JHWH treu bleibende Daniel, und Noah, von dem alle Völker nach der Flut abstammen.

⁴⁸² Vgl. Pohlmann, Heseziel (1996), 201.

⁴⁸³ Vgl. Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 296–297.

⁴⁸⁴ Vgl. Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 320 und Wahl, Noah (1992), 543.

⁴⁸⁵ Alle Unheilskräfte werden hier aufgeboten – es kommt „totales Verderben“. Pohlmann, Heseziel (1996), 204.

⁴⁸⁶ Vgl. Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 320.

⁴⁸⁷ Das ist anders als in Ez 21,8–9.

⁴⁸⁸ Vgl. Blenkinsopp, Abraham (1982), 128. Vor allem aber darf der Gerechte nicht mit ins Strafgericht einbezogen werden, dafür plädieren Ez 14,12–2 wie auch Gen 18,16–33. Vgl. Levin, Gerechtigkeit (2001), 350.

⁴⁸⁹ Vgl. Wahl, Noah (1992), 542.

⁴⁹⁰ Vgl. Koenen, Heil (1994), 170 und 172–175. Ez 9,1–11 erwähnt er als Ko-Text. Auch darin geht es um die Bestrafung der Frevler, gerettet wird nur, wer das Tau-Zeichen auf der Stirn hat, weil er es aufgrund individueller Gerechtigkeit zurecht trägt. Als kritischer literarischer Horizont vom 4. GKL bietet sich allerdings Ez 14,12–20 besser an. Diese Frage, können Gerechte stellvertretend andere vor der Verwirklichung ihres TEZs bewahren, stellt sich in Ez 9,1–11 nicht. Es wirkt, als müsste die Texteinheit Ez 14,12–20 diese Frage stellen, weil in der Zwischenzeit mit der „Wir“-Rede des 4. GKLs

Die drei genannten Personen sind die vorbildlichsten Gerechten, die natürlich keine Zeitgenossen der Adressaten der JHWH-Rede sind. Sie sind in der Tradition bekannt. Allerdings ist es durchaus denkbar, dass diese drei Personen wichtige Identifikationsfiguren geworden sind, als sich der Verfasser von Ez 14,12–20 ausführlich mit den Schriften, in denen diese Figuren vorkommen, beschäftigt hat. Sie sind bekannt als diejenigen, die eindeutig und erwiesenermaßen als gerecht gelten und auch als solche von JHWH anerkannt worden sind. Noah, Daniel und Ijob zeichnet aus, dass sie dem negativen TEZ ihres Umfeldes entkommen konnten, weil sie gerecht, gottesfürchtig und vor allem treu sind. Für sie gilt der Zusammenhang: Wer gerecht ist, wird leben.⁴⁹¹ Sie haben sich in gefährlichen Situationen in ihrer Treue zu JHWH bewährt: Noah, als die ganze Welt in Gewalt versinkt, Daniel, der sich in fremden kulturellen Kontexten als JHWH-Fürchtiger bewährt und Ijob, der sogar im ungerechtfertigten Leiden der treue Gerechte bleibt.⁴⁹² Wer dem Gericht entkommen will, hat nur eine Chance, so gerecht zu sein (und nicht zu werden), wie Noah, Daniel und Ijob. Mit der Leidensdeutung der „Wir“-Redner aus Jes 53,1–11b im Hintergrund sprengt Ez 14,12–20 alle Hoffnungen, dass z. B. der leidende Ijob als leidender Gerechter die Strafe der anderen tragen könnte und somit sein Leiden Straffreiheit und Heil bewirken würde. Ez 14,12–20 ist die eindeutige Warnung, sich nicht auf die Gerechtigkeit und Verdienste Gerechter zu verlassen.⁴⁹³

Die drei Gerechten sind der Anknüpfungspunkt für die folgende Texteinheit. Die Botenformel in Ez 14,21 markiert deutlich einen Einschnitt.⁴⁹⁴ Auf den ersten Blick soll erklärt werden, dass es nach dem totalen Strafgericht über Jerusalem (Ez 14,21) dennoch „Überlebende“ פְּלִיטָה geben wird (Ez 14,22). Historisch kontextualisiert bedeutet Ez 14,21–22 allerdings, dass JHWH sich direkt an die mit Ezechiel 597 Deportierten wendet und ankündigt, dass es auch nach der schlimmeren Vernichtung Jerusalems 587 „Überlebende“ geben wird, die ins Exil geführt werden. Doch damit sind diese Überlebende nicht die Gerechten.⁴⁹⁵ Und so besteht eine deutliche Spannung zwischen Ez 14,12–20 und Ez 14,21–23, die nur mit der These einer sekundären, redaktionellen Zusammenführung erklärbar ist. Dabei handelt es sich nicht um eine Fortschreibung, sondern um eine Schilderung dessen, was 587 passiert ist.⁴⁹⁶

Die schon 597 Exilierten wundern sich, dass bei der Ansage des totalen Vernichtungsgerichts überhaupt Menschen übrig geblieben sind. 587 kommt ein neuer Schwung Deportierter nach Babylon. Diese sind aber nicht der Heilige Rest und die bessere Gola, das wahre Israel, das noch etwas länger in Jerusalem bleiben durfte und der Zerstörung der Stadt entkommen ist. Vielmehr dürfen sich die 597 Deportierten „glücklich“ schätzen, über diese Vorfälle informiert worden zu sein. Ez 14,21–23 versucht, das unleugbare Faktum zu erklären, dass das Vernichtungsgericht nicht alle hinweggerafft hat.⁴⁹⁷ Die Taten der Exilierten der zweiten Deportation sind vielmehr Ez 14,23 zufolge die Erklärung für die bereits in Babylon Verharrenden: An den (frevelhaften) Taten werden sie erkennen, dass JHWH Jerusalem zerstören musste, es war aufgrund der Vergehen der Einwohner

die Frage in den Raum gestellt ist, ob nicht doch einzelne Gerechte, die bereits gelitten haben, Strafe zugunsten anderer abfangen können.

⁴⁹¹ Vgl. Wahl, Noah (1992), 549–551.

⁴⁹² Vgl. Wahl, Noah (1992), 548–549.

⁴⁹³ Vgl. Pohlmann, Heseckiel (1996), 204.

⁴⁹⁴ Vgl. Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 316.

⁴⁹⁵ Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 297 weist darauf sehr deutlich hin. Das Verb נָצַל „retten“ kommt in Ez 14,21–23 nicht mehr vor, daher ist von den פְּלִיטָה „Überlebenden“ die Rede, die „herauskommen“ (צָצָא).

⁴⁹⁶ Vgl. Koenen, Heil (1994), 171. Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 296 spricht in Endtextorientierter Perspektive von der Ausnahme der Rettung Gerechter im Fall Jerusalems.

⁴⁹⁷ Vgl. Pohlmann, Heseckiel (1996) 204–206.

unvermeidbar. Die „Überlebenden“ / „Entronnenen“ können nicht die „Gerechten“ sein. Sie kommen letztlich auch ins Exil, es ist Teil der Strafmaßnahme im göttlichen Strafgericht.⁴⁹⁸ Eine Redaktion verband die ursprünglich unabhängigen Texte aufgrund der Möglichkeit, dass es Überlebende des göttlichen Strafgerichts gibt. In Ez 14,21–23 sind die Überlebenden aber nicht die Gerechten, sondern die Frevler, die die Zerstörung der Stadt zu verantworten haben. Ez 14,12–20 präsentiert hingegen die Überzeugung, dass JHWH alle vernichten wird, nur die Gerechten haben eine Chance zu überleben und vor allem transportiert dieser Textabschnitt die Warnung, sich keine Hoffnungen darauf zu machen, dass irgendjemand sonst von der Gerechtigkeit des Noah, Daniel oder Ijob profitieren könnte. Ez 14,21–23 setzt sich mit dem Aufeinandertreffen der 597 und 587 Deportierten auseinander. Dass die „Überlebenden“ in Ez 14,22 die Gerechten in Ez 14,16.18.20 seien, ist nur ein Trugschluss des Endtextlesers.

Es ist schwierig, eine literarische Interdependenz zwischen Ez 14,12–20 und dem 4. GKL herzustellen, aber es lohnt sich, beide Konzepte von Leiderfahrung, Strafe und Wirkung einer gerechten Person vergleichend zu betrachten. Wahl konnte im Blick auf die in Ez 14,12–20 erwähnten Personen Noah, Daniel und Ijob nachweisen, dass Ez 14,12–20 mit hoher Wahrscheinlichkeit ein nachexilisches Produkt aus deuteronomistisch geprägten priesterlich-weisheitlicher Richtung sei, das Noah, Daniel und Ijob als vorbildlich gottesfürchtig und treu darstellen will.⁴⁹⁹ Der Leser / die Leserin hat die Alternative: So treu, gottesfürchtig und gerecht wie diese Drei zu sein, um das Leben zu erhalten, oder es aushalten zu müssen, vernichtet zu werden. Es gibt keine Umdeutungen des TEZs.

Für die Fragestellung einer Problematisierung eines Stellvertretungsaspekts im 4. GKL ist ausschließlich der Text von Ez 14,12–20 relevant. Es mag sich der Eindruck einstellen, dass Ez 14,12–20.21–23 kurz nach 587 verfasst worden ist, und für Ez 14,21–23 wird das wohl auch zutreffen. Das würde bedeuten, Ez 14,12–23 kann insgesamt keine Reaktion auf einen Text, der im Buch Deuterocesaja zu finden ist, sein. In seinen Anfängen entsteht das Buch Deuterocesaja nämlich frühestens ab 550, eher um 539 v. Chr., als sich das Ende des Exils abzeichnet. Wenn, wie hier angenommen, das 4. GKL erst nach dem Verstummen des Exilspropheten, der selbst die Rolle „Gottesknecht“ ausgeübt hat, entstanden ist, mag sich Kritik an dem hier entdeckten motivischen Bezug entzünden. Jes 53,1–11b geht davon aus, dass ein leidender Gerechter in einen fremden TEZ einbezogen wird.. Das Ergehen des Gerechten wird als Befreiung vom eigenen zu erwarteten Strafergehen gedeutet. Ez 18 wie Ez 14,12–20 fordern individuelle Verantwortung. Das 4. GKL übernimmt von Ez 18, dass es nicht förderlich ist, Leid mit der Schuld der Vorfahren zu erklären. Das 4. GKL schildert die Überzeugung, dass ein Einzelner sehr wohl Verantwortung zugunsten seiner Zeitgenossen übernehmen kann; und die JHWH-Rede fügt noch hinzu, dass das Gerechte des leidenden Knechts sogar „die Vielen“ gerecht machen kann (Jes 53,11c). Zumindest aber kann seine Unschuld und Gerechtigkeit für einen schuldbehafteten TEZ von Tätern effektiv eingesetzt werden. Diesem Denken widerspricht Ez 14,12–20. Keiner kann durch seine Gerechtigkeit einen anderen retten. Nach dem Befund von Wahl ist es möglich, Ez 14,12–20 als eine Reaktion auf das Leiderklärungsmodell der „Wir“-Redner aus dem 4. GKL einzuordnen. Es ist die stärkste Kritik, die das 4. GKL innerbiblisch erhält, und es ist eine gerechtfertigte Kritik.

⁴⁹⁸ Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 323 sieht es anders. Er hält es für trostreich, dass die Gerechtigkeit Gottes gesiegt hat, die immer gültig ist und bestehen bleibt. Der Trost in Ez 14,22 bedeutet „die Beseitigung der Zweifel der Exulanten darüber, daß das Schicksal Jerusalems gerechtfertigt war!“ Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 298.

⁴⁹⁹ D. h. auch, dass die mythische Figur eines Dnil / Dan’el des Aqht nicht der in Ez 14,12–20 erwähnte Daniel ist. Vgl. Wahl, Noah (1992), 548 und 552–553. Anders vgl. Zimmerli, Ezechiel 1–24 BK (1969), 321 und Greenberg, Ezechiel 1–20 HThK (2001), 300–301.

8.2.8.2 Eine aktuelle Kritik an dem Leiderklärungsmodell des vierten Gottesknechtslied

Abschließend sei noch eine kritische Frage aus konkreten Lebenserfahrungen in den Raum gestellt: Es passiert immer wieder, dass Unschuldige leiden, besonders deutlich fällt das auf bei Kindern in Kriegsgebieten, bei Scheidungen, in Situationen von Armut und Hunger aufgrund von kapitalistischer Ausbeutung etc. Ihr Leiden als stellvertretendes, Strafe bewirkendes Leiden zu deuten, ist zynisch und damit unerträglich. Besonders schwer wiegt, wenn ein Einzelner anstelle und zugunsten von Vielen leidet.⁵⁰⁰ Es scheint leichter auszuhalten, dieses Leiden weiterhin als ungerecht zu deklarieren, zu beklagen, und in Ohnmacht stehen zu lassen, als die Idee, dass Unschuldige anstelle Schuldiger leiden und auch noch für deren Heil, in den Vordergrund zu stellen. Positiv aus dem Denkmodell des 4. GKLs ist allenfalls die Perspektive, dass sich, sollte es immer wieder zum Leiden Unschuldiger kommen, für die Gerechten, deren TEZ sich in diesem Leben nicht verwirklicht hat, ein gutes Ergehen jenseits der Todesgrenze auftut. Das geschieht nicht nur, wenn der Tod des Gerechten und Unschuldigen als „Schuldopfer“ anerkannt wird, wohl aber wenn die Ursache des Leidens bei den Mitmenschen liegt. In dieser gedanklich überspitzt weitergeführten Generalisierung des Gedankens aus dem 4. GKL wird evident, dass die Leidensdeutung der „Wir“-Redner nur innerhalb der GKL, innerhalb des literarischen Horizonts aller GKL und des Buchs Deuterijosaja erträglich und nachvollziehbar ist. Wäre Jesus von Nazaret nicht auch eines ähnlichen gewaltsamen Todes aufgrund seines Auftrags und seiner Botschaft gestorben, und wäre es nicht für seine Anhängerschaft wichtig gewesen, diesen Tod zu deuten und seine Botschaft weiterzutragen, wäre dieses Erklärungsmodell „stellvertretendes Leiden und Eintreten in einen fremden TEZ, das Straffreiheit der Täter bewirkt,“ auf die GKL und den deuterijosajanischen Kontext beschränkt geblieben.⁵⁰¹ Die Deutung stellvertretenden Leidens Unschuldiger zum Heil der Schuldigen ist die größte Anfrage an Gottes Gerechtigkeit, die zwar die soziale Dimension von Schuld und Leid aufgreift, aber im Grunde jede ethische Orientierung eines guten, gerechten Lebens torpediert. Als ein kleiner, beschränkter Beitrag zur Theodizee-Problematik liefert das 4. GKL einen wichtigen Aspekt, und ist doch angesichts der Größe der Frage nur ein kleines Puzzleteil, das noch größere Fragen aufwirft und die Problematik sogar verschärft.

8.2.9 Fazit

Betroffen vom Tod des prophetischen Gottesknechts, der Verantwortung für dessen Leiden aufgrund des Misstrauens und der Missachtung bewusst, voller Sehnsucht nach einem Sinn dieses Leidenschicksals und nach Heil trotz der Schuld entwickelt eine Gruppe, die im 4. GKL als „Wir“-Redner in Erscheinung tritt, ein Erklärungsmodell für das Leiden des Gottesknechts. Sein schlechtes Ergehen vor Augen, machen sie sich auf die Suche nach dem Tun, das ein solches leidvolles Ergehen ausgelöst haben könnte. In der Generation vorher können die „Wir“-Redner nicht mehr nach einer Ursache fahnden, dem hat Ez 18 einen Riegel vorgeschoben, das ist nicht gerecht. Doch die Redner er- und bekennen, dass sie selbst gefehlt haben. Sie haben den Heilspropheten verachtet, seiner Botschaft nicht vertraut, ihn isoliert und der Gewalt und dem Tod preisgegeben. Zugleich aber hat dieser Prophet Israel aufgerufen, die Rolle und Funktion „Gottesknecht“ zum

⁵⁰⁰ Vgl. z. B. Schenker, Knecht (2001), 21–22 im Verweis auf Juda, der für seinen Bruder Benjamin stellvertretend sowohl die Tat also auch die Strafe des angeblichen Diebstahls übernehmen möchte, damit der Vater weniger leidet, wenn der am meisten geliebte Sohn nicht zurückkehrt. Es sollte durchaus beachtet werden, dass diese Leidensdeutung sehr begrenzt und fragwürdig ist, gerade in Anbetracht dessen, dass Spieckermann, Konzeption (2001), 152–153 darüber rätselt, warum der Stellvertretungsgedanke in der alttestamentlichen Literatur erfolglos geblieben sei.

⁵⁰¹ Bieberstein, Verlangen (2011), 299 deutet das vorsichtig an; vor allem aufgrund des Widerspruchs gegen das Stellvertretungsmodell in Ez 14,12–20.

Zeugnis der Wirkkraft JHWHs, des einzigen Gottes, zu übernehmen. Mithilfe des Denkmodells TEZ wagen die „Wir“-Redner nun als Zeitgenossen des Propheten, dessen Leiden auf ihr Fehlverhalten zu beziehen: Sie kreieren somit einen anderen Zusammenhang von Tun und Ergehen: Sein Leiden erfolgt aufgrund ihrer Schuld, mit der entscheidenden Differenz im Subjekt von Ergehen und Tun. Subjekt des Ergehens ist der Knecht, Subjekt des Tuns sind die „Wir“-Redner. Wenn ein solcher Zusammenhang sinnstiftend sein soll und die durch den Tod des Knechts aus den Fugen geratene Weltordnung wieder gerichtet soll, muss der Knecht schuldlos gewesen sein, sonst wäre sein Leiden doch durch sein Tun verursacht. Jedoch stehen die „Wir“-Redner dann vor der Herausforderung, dass JHWHs Gerechtigkeit mit ihrem Denkkonstrukt enorm unter Druck steht. Eine solche Dehnung und Übertragung eines TEZs kann nur von Gott verfügt und zugelassen werden. Daher kommen die „Wir“-Redner zu dem folgenschweren Urteil: Gott hat zugelassen, dass die Schuldfolgen anderer einen Unschuldigen getroffen haben (Jes 53,6c). Der individuelle TEZ des Knechts ist noch offen, seinem guten und gerechten Tun hat noch kein Ergehen entsprochen. Dieser TEZ-Bogen der prophetischen Knechtsfigur schließt sich erst im Jenseits, was Jes 53,10c–11b andeutet.

Anfragen an die im 4. GKL präsentierte Leidensdeutung findet sich bereits innerhalb des Alten Testaments besonders in Ez 14,12–20, vorbereitet durch Ez 18.

Gerade Ez 18 drückt sehr deutlich die Wende zur individuellen Verantwortung aus, zumindest zur individuellen Verantwortung vor Gott.⁵⁰² Diese biblischen Denkmodelle und Grundmuster finden sich in neuzeitlichen Erörterungen dieser Fragen wieder, insbesondere bei Immanuel Kant.⁵⁰³ Die Frage von individueller und kollektiver Verantwortlichkeit kann in der Tat nicht strikt getrennt werden,⁵⁰⁴ das macht das 4. GKL als Reaktion

⁵⁰² Vgl. Lindars, Ezekiel (1965), 452–453 und 466.

⁵⁰³ Kant beispielsweise stellt in einem Aufsatz über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee von 1791 heraus, dass philosophische Überlegungen, Gottes Gerechtigkeit, bzw. „[d]ie höchste Weisheit des Welturhebers“ (105) vor dem Gerichtshof der Vernunft zu rechtfertigen, versagen / misslingen. Angeklagt wird die Weisheit bzw. Gerechtigkeit Gottes wegen des Zweckwidrigen in der Welt, d. h. des Bösen. Dabei lässt er das Modell, Leid durch die Schuld Fremder zu erklären, außen vor. Stellvertretendes Schuldtragen thematisiert er später in seinem Werk „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793/1794) als Unmöglichkeit. Vgl. Kant, RGV B 54: Zur Besserung des Menschen, dass „jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter [...] Mensch [...] werde, brauche es eine „Revolution in der Gesinnung im Menschen“. Das bedeutet wohl, dass eine andere Person diese innere Reform des Individuums nicht bewirken könne. Diese Reform und Revolution nimmt ihren Ausgang „vom Bösen“ und damit von einer „vorhergehende[n] Schuld“, die „nicht von einem anderen getilgt werden [kann]. Sie ist „keine transmissible Verbindlichkeit“ [...], sondern die allpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige [...] tragen kann.“ Vgl. Kant, RGV B 94–96. Damit steht für ihn außer Frage, dass eine solche Erklärung, die allgöttliche Weisheit zu verteidigen unzulässig und unbrauchbar ist. Ebenso kann das von Menschen verursachte Böse aus der Fragestellung und Anklage ausgeklammert werden, es tangiert die göttliche Weisheit nicht, weil die Menschen ihre eigene Weisheit verletzen, sich den Gesetzen der Vernunft widersetzen. In das von Menschen verursachte Übel greift Gottes Gerechtigkeit nicht ein, weil er nicht bei menschlich verursachtem Leid immer eingreifen kann, sonst würde das höhere Gut, die menschliche Freiheit, immer Schaden nehmen. Bisweilen erhebt der Mensch auch ungerechtfertigt Anklage gegen Gottes Weisheit und Gerechtigkeit, weil er dem Übel im Leben mehr Gewicht beimisst als dem Guten. Das Übel, z. B. Schmerzen, können eben auch als pädagogische Maßnahmen angesehen werden, also etwas von Menschen als zweckwidrig / böse Beurteiltes, muss derartig nicht von Gott beurteilt werden, wenn er mittels des Zweckwidrigen zur menschlichen Übereinstimmung mit seinem Willen erziehen will. So definiert er das Übel auch als „Wetzstein der Tugend“. Ebenso ist es legitimiert, wenn Gott strafend eingreift, wenn es ein Ungleichgewicht zwischen Ungerechtigkeit und Strafe gibt, also ein Frevler nicht angemessen bestraft wird. Die Perspektive, dass es nach dem Leben eine andere Form von Gerechtigkeit gibt, steht er skeptisch gegenüber, da es nicht einsichtig ist, dass etwas, was in dieser Welt weise gilt, in der künftigen Welt als unweise gelten soll (114). Grundsätzlich folgen alle Überlegungen von Kant durchaus dem Konzept des TEZs.

⁵⁰⁴ Vgl. Kaminsky, Responsibility (1995), 118–119.

auf Ez 18 bereits deutlich. Der Einzelne ist immer Teil der Gemeinschaft. Letztlich ringen die „Wir“-Redner auch darum, den toten Propheten als Gottesknecht wieder in ihre Gemeinschaft zu integrieren. Kritisiert wird die Strategie der „Wir“-Redner, sich mittels des vergangenen Leidens des Knechts selbst zu rehabilitieren, und es wird davor gewarnt, dass dieses Erklärungsmodell nicht Schule machen darf und willkürlich auf andere Fälle angewendet wird. Das Alte Testament entwickelt keine Theorie individueller Verantwortlichkeit, die Texte reagieren aufeinander, es ist ein Diskurs, in dem sich das Ringen um Verantwortung, Schuld und menschlicher Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Heil verknüpft mit dem Ringen um Gottes Gerechtigkeit.

Ps 49,8 zeigt eine weitere Grenze der Rezeption und Interpretation des 4. GKLs: „Keiner kann für Gott Sühnegeld (כִּפּוּר) geben.“ Die Begründung folgt in Vers 9: Der Preis des Lebens ist zu kostbar. Der Psalm differenziert nicht zwischen ökonomischer und moralischer Schuld, unter ökonomischen Gesichtspunkten heißt es, dass sich auch reiche Menschen nicht von ihrer Verantwortung loskaufen können und auch andere nicht loskaufen können. Leben ist mit Geld nicht zu bezahlen, aber es bedeutet auch, dass ein Leben ein anderes nicht aufwiegt. Ein jeder ist für sich verantwortlich vor Gott, auch für die Schuld (Ps 49,8). Und es gibt weitere alttestamentlichen Diskurstexte, die indirekt Kritik an der Leidensinterpretation des 4. GKLs üben, vor allem Gen 18,16–33 und Ex 32,30–35, die an dieser Stelle aber nicht weiter ausgeführt werden können. Das 4. GKL aber in diesem literarischen Kontext gelesen, führt zu folgender Stellungnahme: Es ist undenkbar, dass die Reflexion des Leidens des Gottesknechts durch die „Wir“-Redner, sprich Israel, verallgemeinert werden kann. Dieses Erklärungsmodell ist konkret an das Leiden des prophetischen Knechts gebunden und an die schuldhaftige Beteiligung seiner Mitexilierten an diesem Leiden. Niemals darf die Reflexion der „Wir“-Gruppe kontextlos verstanden und möglicherweise auf andere Leidensschicksale übertragen werden.

An dieser Stelle soll nochmals Sölle erwähnt werden. Auch sie urteilt: „Nicht jeder und jedes kann für jeden eintreten (...), sondern ein ganz bestimmter Mensch, in bestimmter geographischer und klimatischer Lage, unter bestimmten fixierten und erforschbaren Zeitumständen, leistet Stellvertretung.“⁵⁰⁵ Jedoch erschien es Redaktoren möglich, dass das Israel des Buchs Deuterocesaja, nachdem es von der Schuld des Misstrauens gegenüber dem Knecht und der Weigerung, selbst als Gottesknecht zu agieren, befreit worden ist, innerhalb der Völkerwelt diese Funktion „Gottesknecht“ übernehmen kann, indem es in den TEZ der sündigen Nationen zugunsten deren Heils eintritt. Aber ob das gerecht ist, bleibt fragwürdig.

„Die Tatsache, daß in der Welt weder Gerechtigkeit noch Sinn einfach so vorkommen, bedroht unsere Fähigkeit, in der Welt zu handeln und sie zu verstehen.“⁵⁰⁶ Die „Wir“-Redner ringen um Gerechtigkeit und Sinn, weil sie die Fähigkeiten zu handeln, vor allem als Gottesknecht zu handeln, zurückgewinnen wollen. Das ist bei aller Skepsis, bei allem Zynismus, aller Begrenztheit ihres Leiderklärungsmodells synchroner Schuldverkettung zu ihrem eigenen Heil, würdigend hervorzuheben.

⁵⁰⁵ Sölle, Stellvertretung (1970), 87–88. Für den Gottessohn, Jesus, den Christus, gilt das nochmals in anderer Weise: Er kann sich von diesem konkreten Kontext der Exilszeit lösen und entgrenzte Stellvertretung übernehmen. Sölle belegt das mit der Universalisierung – für alle und mit der Freiwilligkeit des Stellvertreters (90–93).

⁵⁰⁶ Neiman, Böse (2006), 31.

9. Ausblick: Auferstehung als eine Frage der Gerechtigkeit

„Ein wesentliches Merkmal des alttestamentlichen Glaubens ist seine volle und uneingeschränkte Diesseitigkeit.“¹ Das Geschick des prophetischen Gottesknechts, wie es die „Wir“-Redner vor allem in Jes 53,10c–11b schildern, widerspricht dieser Position von Fohrer. Das leidvolle Ergehen des Knechts beziehen die „Wir“-Sprecher auf ihre eigene Schuld. Ihr TEZ hat sich verwirklicht, mit dem positiven Effekt, dass die Täter keine Strafe für die misstrauische Verachtung des Propheten und seiner Botschaft sowie für die Unterlassung der Knechtsaufgabe zu fürchten brauchen. Doch diese Reflexion über das Leiden des prophetischen Gottesknechts hat erhebliche Folgen für die Frage nach einer gerechten Weltordnung und im Besonderen nach JHWHs Gerechtigkeit. Das gerechte Tun des prophetischen Gottesknechts braucht nach dem Ordnungsprinzip des TEZs ein entsprechendes Ergehen. Doch Jes 53,9 bezeugt, dass der, der kein Unrecht getan hat, der keine Lüge in seinem Mund hatte, also zuverlässig seinen Dienst verrichtet hat, im Grab unter Frevlern liegt. Und mit diesem Rollenträger der Gottesknechtsaufgabe liegt auch die ehrenvolle Funktion „Gottesknecht“ im Grab. Für die „Wir“-Redner sind das untragbare Gegebenheiten.

Die „Wir“-Rede (Jes 53,1–11b) sorgt dafür, dass die Funktion „Gottesknecht“ nicht mit dem Propheten begraben bleibt.² Bereits im 1. GKL hat JHWH bei der Präsentation der Gottesknechtsfunktion die Überzeugung, dass der Knechtsauftrag gelingt, grundgelegt:

לֹא יִכָּהֶה	42,4a	Er erlischt nicht,
וְלֹא יִרְוץ	42,4b	und knickt nicht,
עַד־יָשִׁים בְּאָרֶץ מְשֻׁפָּט	42,4c	bis er auf der Erde gesetzt haben wird Recht.

Der Gottesknechtsfunktion ist Bestand garantiert, bis überall JHWHs Rechtsordnung herrscht. Auf den ersten Blick könnte behauptet werden, der Prophet, der die Knechtsaufgabe ausgeübt hat, ist seiner Aufgabe nicht sorgfältig genug nachgekommen. Die Rekapitulation und Selbstvergewisserung seiner Beauftragung und der universalen Reichweite seines Auftrags im 2. GKL, vor allem aber das Vertrauensbekenntnis des 3. GKLs bezeugen allerdings, dass er gewissenhaft und gehorsam seinen Auftrag ausführt. Dadurch, dass er aus dem Schutzraum der Rechtsordnung herausgenommen worden ist (Jes 53,8a), zeigt sich allerdings, dass der Auftrag noch nicht am Ende ist. Wenn der Knecht aus der Rechtsordnung genommen wird, herrscht noch nicht überall auf der Erde die göttliche Rechtsordnung. Nach dem Tod des Knechts stehen seine Anhänger vor der Herausforderung, dafür Sorge zu tragen, dass der Knechtsauftrag nicht scheitert. Die Rettung des Knechtsauftrags gelingt ihnen mit dem Bekenntnis der eigenen Schuld und der Neuinterpretation des Leidens des prophetischen Knechts, indem sein Leiden als die Folge ihrer Schuld gemäß der Logik des TEZ definiert wird. Von der Schuld des Misstrauens und der Verachtung dem prophetischen Gottesknecht gegenüber befreit, können sich seine Zeitgenossen respektive das ganze Volk Israel der ureigenen Aufgabe, Gottesknecht und Zeuge für JHWHs Macht zu sein, widmen.

Doch ist es gerecht, wenn der unschuldig leidende Prophet zwar durch seinen Tod seine Zeitgenossen aufgerüttelt hat und mehrere befähigt hat, den Knechtsauftrag auszuführen,

¹ Fohrer, *Geschick* (1981), 188.

² Vgl. teils Buber, *Glaube* (1950), 331: Die Knechtsfunktion muss erfüllt werden.

selbst aber tot ist, wie ein Frevler behandelt worden ist (Jes 50,9b), sogar nach dem Tod (Jes 53,9a.b)? Jes 50,7a.9a zufolge ist sich der Knecht der Hilfe JHWHs sicher. Dieser Gewissheit folgt, dass sein Leid, das tödlich geendet hat, entweder enttäuscht in Kauf genommen werden muss, oder JHWH muss sich am prophetischen Knecht als Helfer erweisen.

Wenn JHWH gerecht ist, derjenige ist, der den Knecht gerecht macht (Jes 50,8a), dann muss JHWH zugetraut werden, jenseits des Grabes dem Knecht gerechtes Ergehen zukommen zu lassen.³ Das 4. GKL zeigt, Auferstehung ist eine Frage der Gerechtigkeit.⁴ „Denn der gerechte Leidende erblickt *nach* der Todesnotiz (53,8) und *nach* der Bestattungsnotiz (53,9) überraschend ‚das Licht‘ (53,11)“⁵. Der Knecht bedarf eines gerechten Verfahrens und einer fairen Beurteilung seines Lebens und Wirkens, und JHWH bedarf der Rechtfertigung, damit er nicht als derjenige gilt, der das Vertrauen des Knechts so missbraucht, ihm nicht hilft und zu ihm steht.⁶

„Nun ist zwar das Leiden des Frommen erklärt, aber Gottes Gerechtigkeit an ihm selbst nicht erfüllt. Sie muß sich an ihm, da im Diesseits kein Raum bleibt, im jenseitigen Lohn erweisen“⁷.

Das Geschick des prophetischen Knechts gleicht dem eines Frevlers (vgl. Jes 50,9b). Sein Leben scheint nicht dem Maßstab eines gerechten Lebens vor Gott entsprochen zu haben. Diesen Indizien und der anfänglichen Beurteilung des Knechts (Jes 53,2–4) zufolge

³ Kittel, Rachen (1999), 20 betont ausdrücklich, dass den meisten alttestamentlichen Textzeugnissen zufolge „zwischen Gott und der Scheol (...) eine unüberwindliche Kluft“ liege. Doch sie vermag auch aufzeigen, dass sich bereits im Alten Testament die Erwartung entwickelt, dass göttliches Leben nicht vor den Toren der Unterwelt halt macht. Gottes Herrschaftsbereich weitet sich aus (23). Eberhard, Gottesferne (2009), 373–374 zeigt in seinem Aufsatz vier verschiedenen Entwicklungsstränge des Glaubens, dass JHWHs Machtbereich sich auch auf die Scheol ausdehnt, auf: 1) JHWH ist Universalherrscher und daher reicht seine Macht bis in die Unterwelt (375–378). 2) Die Solarisierung des Gottesbildes führt dazu, dass JHWH über die Unterwelt erhaben ist und sie durchschauen kann (378–380). 3) Es geht um den Beweis, dass JHWH ein Gott des Lebens ist und daher die Todesmacht kraftlos wird (380–383). 4) JHWH fungiert als persönlicher Schutzgott auch über den Tod hinaus (384–387). Das Erfordernis, Gerechtigkeit für leidende, vorzeitig verstorbene Gerechte zu erwirken, sieht er nicht als Motivation, die Gottferne in der Totenwelt aufzuheben. Bieberstein, Todesschwelle (2009), 424 hingegen weist auf das Thema Auferstehung als Erfordernis der Gerechtigkeit hin. Diesen Ansatz verfolgen zwar auch Texte wie Dtn 32,39 und das Danklied von Hanna in 1 Sam 2,6, doch explizit am Fall eines Toten wurde dieser Gerechtigkeitsaspekt erst mit dem 4. GKL ausgedrückt. Allenfalls schwingt die Frage nach der Gerechtigkeit in den Erweckungen durch Elija (1 Kön 17) und Elischa (2 Kön 4) mit. Doch Elija und Elischa treten als Mittler auf, was auf den Gottesknecht nicht zutrifft. Vgl. Greenspoon, Origin (1981), 261. Vgl. teils auch Mowinckel, Knecht (1921), 48–49 und Mowinckel, He (1959), 200 und 205. Die Erweckungsaussagen in den Königebüchern wehren sich vor allem gegen einen vorzeitigen Tod; die „Wir“-Gruppe kann den vorzeitigen Tod des Knechts auch nicht kommentarlos stehen lassen. Vgl. Janowski, JHWH (2009), 462. Leuenberger, Problem (2009), 171 sieht hingegen eine „jenseitige Überwindung der Todesgrenze“ erst mit Ps 49; 73 und Dan 12,1–3, sowie Jes 25 gegeben.

⁴ „Da ist die Schuld, die zum Tod führen muß; Da ist Gerechtigkeit, die zum Leben führen muß.“ Hermisson, 4. Gottesknechtslied (1996), 17. „...das Ausblieben einer Vergeltung für den Frommen und den unschuldig Leidenden führten dazu, den Auferstehungsgedanken allmählich zu reflektieren und in die israelitische Glaubenswelt einzubauen.“ Schunck, Eschatologie (1978), 479. Er hält allerdings Ez 37 für den ersten Schritt. Das 4. GKL macht aber deutlicher, dass Auferstehung aus dem Verlangen nach Gerechtigkeit für den Frommen entwickelt wird. Setzer, Resurrection (2009), 10 weist auf die Bedeutung des „thirst for justice“ für den Auferstehungsglauben hin. Vgl. auch Bieberstein, Todesschwelle (2009), 424. In aller Deutlichkeit ordnet Zeilinger, Auferstehungsglaube (2008), 34 Auferstehung als „eine Frage göttlicher Gerechtigkeit im Sinn des Tun-Ergehens-Zusammengangs“ ein, doch sieht er das erst in der apokalyptischen Literatur der zwischentestamentarischen Zeit belegt. Fischer, Tod (2014), 181 erkennt Jes 53 ebenfalls noch nicht als Textbeleg für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Tod an. Ihm zufolge findet sich dieser Konnex erst in spätbiblischer Weisheitsliteratur wie in den Büchern Ijob, Kohelet, Jesus Sirach.

⁵ Bieberstein, Verlangen (2011), 303.

⁶ Vgl. auch Kittel, Rachen (1999), 66–68.

⁷ Volz, Jesaja 53 (1920), 188.

erscheint der Knecht als Gottloser, den durch den vorzeitigen und gewaltsamen Tod die Strafe Gottes ereilt hat.⁸ Der Frevler wird vergessen, ein kurzes, unglückliches Leben ist sein Los.⁹ Das Unerhörte und Erstaunliche ist: Strafe hat den Knecht in der Tat ereilt, aber er wurde nicht wegen eigener Vergehen bestraft. Wegen fremder Schuld droht dem Knecht – begraben unter Frevlern, vergessen von den Seinen (Jes 53,8b) – in der Scheol „ein schattenhaftes Dasein in Dunkel und Vergessen“¹⁰. Der Knecht hatte allerdings in seinem letzten Wort in Jes 50,9c.d seinen Gegnern selbst die Vergänglichkeit angekündigt.¹¹ Auch wenn im 4. GKL der Knecht selbst vergangen ist, wirkt sein letztes Wort der „Ich“-Rede aus dem 3. GKL noch nach: Was geschieht mit dem Knecht, was mit seinen Gegnern?

Seine Gegner rehabilitieren sich, ersichtlich an den Aussagen in Jes 53,4–6, selbst. Aber die „Wir“-Rede in Jes 53,10c–11b endet vor allem für den Knecht hoffnungsvoll: Der Knecht muss nicht im Dunkel des Grabes bleiben. Er wird entgegen der Erfahrung des Psalmeters von Ps 88,11–13 „Licht sehen“ und „satt werden“ (Jes 53,11a.b).¹² Somit liegt im 4. GKL ein Zeugnis der Erwartung eines jenseitigen Lebens des Knechts vor, das von den Zeitgenossen des Knechts entworfen worden ist. Es handelt sich um keine göttliche Verheißung und um keine persönliche Glaubenserfahrung. Die „Wir“-Rede ist das Ergebnis eines intensiven Ringens um den Leidenden, den Knechtsauftrag, um die göttliche Rechtsordnung und um Heil. Ganz verhaftet in der Logik des TEZs widmen sich die „Wir“-Redner nach ihrer Heilsperspektive der Frage, was der Knecht erwarten darf. Ein Schattendasein in der Unterwelt würde JHWH als ungerechten Chaoten dastehen lassen, der nicht dafür Sorge trägt, dass dem gerechten Gottesknecht Gerechtigkeit widerfährt. Mag noch akzeptiert werden, dass Sündern die Strafe erlassen wird (Jes 53,4–6), ist es unerträglich, wenn die Sünder Heil und Leben erhalten, der Gerechte aber Unheil und Tod. Den „Wir“-Rednern ist diese zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit bewusst, und sie tariieren eine Lösung aus, die sowohl die ihnen zugutekommende Straffreiheit aufrechterhält, als auch das Wohl des Knechts nicht außer Acht lässt. Dem Knecht gebührt in erster Linie Rehabilitation und Wiedergutmachung.¹³

Sein Leiden und Tod ist ein Faktum.¹⁴ Der gewaltsame Tod ist Anlass, über den anonymen Propheten, sein Geschick und Wirken überhaupt nachzudenken. Dem Prinzip der gerechten Ordnung auf Basis des TEZs zufolge entwickeln die „Wir“-Redner

⁸ Vgl. Fohrer, *Geschick* (1981), 188. 2 Sam 3,29 zufolge ist der gewaltsame Tod mit einem Fluch für die Nachwelt verbunden, gilt also als noch unheilvoller. Vgl. Neumann-Gorsolke, *Tod* (2009), 113–114.

⁹ Vgl. Kaiser, *Gott* (2003), 264–265. Als innerbiblische Beurteilungskriterien, was das Leben und Ergehen eines Frevlers ausmacht, fügt er Spr 12,21; 13,9; 15,9 an.

¹⁰ Fohrer, *Geschick* (1981), 188. Die Scheol ist Ps 88,13 und Zeilinger, *Auferstehungsglaube* (2008), 17 zufolge das „Land des Vergessens“. Es kann nicht eindeutig beurteilt werden, ob überhaupt kein Begräbnis (Jer 22,19) möglicherweise sogar schlimmer wiegt, als ein Begräbnis bei Frevlern. Ez 37,1–14 wäre ein Beispiel für den Fall, dass die Toten nicht begraben worden sind. Vgl. Neumann-Gorsolke, *Tod* (2009), 130–131 und Wagensommer, *Leben* (2010), 113. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass es sich um eine politische Situation handelt: Israel liegt politisch nach der babylonischen Invasion wie tot darnieder, als Volk Gottes kann es sich wieder erholen. Die Erwähnung des Grabes ist im Fall des Knechts aber wichtig, um die extreme Verachtung des Knechts auszudrücken. Grab an sich bedeutet bereits Scheol / Unterwelt, ohne dass diese Begriffe explizit fallen müssen. Vgl. Liess, *Tore* (2009), 405.

¹¹ Vgl. auch Fischer, *Tod* (2014), 161.

¹² Licht bedeutet auch in Ps 13,4 Leben. Weiteres zu Ps 88 vgl. Leuenberger, *Problem* (2009), 159 und 164–167.

¹³ Spronk, *Afterlife* (1986), 291 definiert Wiedergutmachung als Kompensation für das Leiden des Knechts. Vgl. auch Kittel, *Rachen* (1999), 64–65.

¹⁴ Insbesondere Wagner, *Gottesknecht* (2012), 29–47 argumentiert mit einer neuen Textrekonstruktion in Jes 53,8c–9b gegen den Tod des Knechts. Vgl. auch bereits Soggin, *Tod* (1975), 346–355.

Perspektiven eines guten, jenseitigen Ergehens des Knechts und damit von Auferstehung – um der Gerechtigkeit willen.¹⁵

Wie sich die „Wir“-Redner dieses Leben vorstellen, erläutert der Abschnitt Jes 53,10c–11b, das große Finale der „Wir“-Rede.

Der	אִם-תָּשִׂים אֲשֶׁם נַפְשׁוֹ	53,10c	Wenn sein Leben ein Schuldopfer einsetzt,
	יִרְאֶה זֶרַע	53,10d	wird er Nachkommenschaft sehen,
	יֵאָרִיךְ יָמִים	53,10e	er wird lange leben
	וְחַפְצֵי יְהוָה בְּיָדוֹ יֵצְלָה	53,10f	und der Plan JHWHs wird in seiner Hand gelingen.
	מֵעַמְלֵל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה אֹרֶךְ	53,11a	Wegen der Mühsal seines Lebens wird er Licht sehen,
	וְיִשְׂבַע	53,11b	und er wird satt werden.

Rückblick auf den Leidensweg des Knechts ist mit Jes 53,10b vorbei. Den folgenden Abschnitt beherrscht die Präfix-Konjugation; es geht um die Zukunft des Knechts.¹⁶ Es gibt keinen offensichtlichen Grund, einen anderen Redner außer den „Wir“-Rednern zu vermuten. Die „Wir“-Gruppe ist sich darüber bewusst, dass die Frage nach Gott und seinem Plan in ihrer Reflexion bis Jes 53,10c noch nicht beantwortet ist. Wenn das Leben (נַפְשׁוֹ) des Knechts und explizit nicht sein Sterben funktionalisiert wird,¹⁷ als ein אֲשֶׁם gilt und dadurch die Strafe der „Wir“-Redner abgewendet hat, sind das Leben und Leiden des Knechts nicht sinnlos und auch nicht zweckfrei gewesen: Sein Leiden hat den TEZ der „Wir“-Redner verwirklicht. Doch welche Wirkung hat der einzelne Träger der Knecht-rolle zu erwarten?

Das Faszinierende der „Wir“-Rede ist, dass die theologische Dimension des Knechtsgeschicks am Ende des Selbstgesprächs thematisiert wird. Doch Folgendes ist zu beachten: Es wird nicht ausgedrückt, dass JHWH dem Knecht Nachkommenschaft, Leben und Heilsfülle, wofür metaphorisch „Licht sehen“ und „satt werden“ (Jes 53,11a.b) stehen, schenkt. Der Knecht bleibt bis auf Satz 53,10f Subjekt. Die „Wir“-Redner erwarten dieses künftige Ergehen des Knechts, weil sich der individuelle TEZ des Knechts noch nicht verwirklicht hat.¹⁸ Die „Wir“-Gruppe drückt eine Erwartung auf Leben jenseits der Todesschwelle aus. In den Formulierungen der „Wir“-Rede ab Jes 53,10c zeigen die

¹⁵ Auch Ruppert, Knecht (1996), 9–10 beurteilt, dass die Zukunftsaussagen in Bezug auf den Knecht den Glauben an eine persönliche Auferstehung nach sich ziehen. Aber er scheint sich unschlüssig zu sein, weil er es doch als rätselhaft empfindet, dass ein in Bezug auf Jenseitsvorstellungen / Auferstehungskonzepte alter Text einen solchen Glauben an individuelle, persönliche Auferstehung beschreibe. So überlegt er, ob nicht doch der Knecht unter diesem speziellen Gesichtspunkt kollektiv verstanden werden sollte.

¹⁶ Vgl. auch Whybray, Thanksgiving (1978), 79–80. Allerdings geht er nicht davon aus, dass der Knecht wirklich tot war. Für ihn ist der Knecht ein Prophet, der im Gefängnis babylonischer Behörden saß, dieser Gefangenschaft jedoch entkommen ist und mitsamt seinem Umfeld nun sein „neu“ gewonnenes Leben in Freiheit dankend preist. Sein besseres Leben, das ab Jes 53,10d geschildert wird, bedeutet keinen Sieg über den Tod, sondern vor allem die Aufhebung der Isolation. Allerdings bezieht sich Whybray dabei vor allem auf Jes 53,12 (25 und 84–85) und das ist schwierig, weil die Isolation des Knechts nicht erst aufgehoben ist, wenn JHWH ihm Anteil an den Vielen gibt. Die Isolation und Verachtung heben die „Wir“-Redner auf, indem sie sich so ausführlich dem Schicksal des Knechts widmen.

¹⁷ Vgl. Fohrer, Stellvertretung (1981), 34–35.

¹⁸ Vgl. Bieberstein, Todesschwelle (2009), 424.

Autoren eine kluge Zurückhaltung. Sie schreiben Gott kein direktes Verfahren und Agieren in Bezug auf das Leben des Knechts zu, da keiner weiß, wie Gott wirklich handeln wird.¹⁹

Jes 53,10c–11b ist außerdem kein durchdachtes Traktat über Auferstehung.²⁰ Es ist nicht zu eruieren, ob der Knecht z. B. wieder zu einem neuen Leben erweckt wird, das dann wieder mit dem Tod enden kann, dann aber hoffentlich erfüllt und lebenssatt. Denkbar ist auch, dass dem Knecht ewiges Leben, d. h. auch künftige Unsterblichkeit verheißen wird.²¹ Es werden Begriffe aus der eigenen Tradition verwendet.²² Auch aus heutiger Perspektive darf nicht erwartet werden, dass noch klarer ausgedrückt werden muss, dass die „Wir“-Redner die Auferstehung des Knechts in Erwägung ziehen. Sie beschreiben ihre Erwartung an ein künftig gutes Ergehen des prophetischen Knechts so, wie es ihren Vorstellungen und Möglichkeiten entsprochen hat.²³ Tendenziell, so werden die Formulierungen in Jes 53,10d–11b zeigen, geht es in die Richtung einer Auferstehung zu einem Leben, das einem gelingenden irdischen Leben eines Gerechten gleicht.²⁴ Die „Wir“-Gruppe erwartet eine nachtodliche Vergeltung des guten Tuns des Knechts.²⁵ In der Tat ist das der Anfang einer Entwicklung eines Auferstehungsglaubens. Eine konkrete Vorstellung des Übergangs vom Diesseits zum Jenseits gibt es allerdings noch nicht,²⁶ nur das Bedürfnis, dass es für den Knecht Gerechtigkeit geben muss. Niemand sollte an diesem Anfangspunkt dieser bedeutenden Glaubensvorstellung von Auferstehung nach dem Tod eindeutige Definitionen von Auferstehung, Unsterblichkeit, ewiges Leben erwarten.²⁷ Es sind Hoffnungen, die sich aus der Deutung des Leidensweges und Todes dieser beeindruckenden Prophetenfigur als Rollenträger der Gottesknechtsaufgabe entwickelt haben. Daher kann gut darauf verzichtet werden, immer genau zu differenzieren, um

¹⁹ Vgl. Kittel, Rachen (1999), 68.

²⁰ Das findet sich an keiner Stelle im Alten Testament. Ebenso gibt es keine systematische Darstellung von Jenseitsvorstellungen. Vgl. Bieberstein, Todesschwelle (2009), 443. Das Thema Auferstehung wird vielfältig beschrieben: Als Frage nach Unsterblichkeit, als Entrückung, als Vergeltung, als ein TEZ auch über die Todesgrenze hinweg / hinaus und als eine eschatologische Lebenszeitverlängerung. Vgl. Fohrer, Geschick (1981), 197. Allerdings zeigt sich ausgehend vom 4. GKL doch recht deutlich, dass die Forderung nach gerechter Vergeltung für die Gerechten, denen im Diesseits Unrecht aufgrund ihrer Gerechtigkeit widerfährt, die Grundlage des Auferstehungsgedankens ist.

²¹ Vgl. Whybray, Thanksgiving (1978), 85–86.

²² Vgl. Westermann, Buch Jesaja ATD (1966), 215 und Kittel, Rachen (1999), 64–65. Kustár, Wunden (2002), 180–181 deutet den Ausdruck „Licht sehen“ als ein neues irdisches Leben, das dem Knecht zurückgegeben wird. Es sei noch nicht an eine himmlische Heilsgemeinschaft zu denken.

²³ Vgl. bereits Wellhausen, Geschichte (1904), 161–162 Anm. 1: Wenn es um Auferstehung ginge, hätte man das präziser beschreiben müssen. Allerdings findet sich an keiner Stelle im Alten Testament ein exakter Terminus nur für die Bezeichnung „Auferstehung von den Toten“. Vgl. Greenspoon, Origin (1981), 253–254. Er verweist auf andere Begrifflichkeiten, die im 4. GKL auch nicht vorkommen, doch das ist nachvollziehbar. Wenn sich eine Ahnung von Auferstehung aus der Frage nach Gerechtigkeit für den Knecht nach der Logik des TEZs entwickelt, kann es für diese Idee noch keine Begrifflichkeiten geben, diese entwickeln sich erst nachfolgend.

²⁴ Vgl. Sellin, Lösung (1937), 211.

²⁵ Vgl. Spronk, Afterlife (1986), 292. Immerhin ist er einer der Wenigen, die das 4. GKL überhaupt in einer Studie zum Thema Auferstehung, Tod und Jenseits erwähnen.

²⁶ Vgl. Irsigler, Gott (2017), 78. Ihm zufolge hängt der Gedankenfortschritt, ein nachtodliches Leben für den Knecht in Erwägung zu ziehen und zu beschreiben, allerdings daran, dass der Knecht des 4. GKLs eine identitätsoffene, idealtypische, prophetische Knechtsgestalt sei und nicht eindeutig der Prophet Deuteronesaja.

²⁷ Jes 53,10c–11b zeichnet die ersten, zaghaften Striche einer Skizze der Auferstehungshoffnung Israels, daher kann hier noch nicht gelten, was Greenspoon, Origin (1981), 252 fordert: „Immortality and resurrection especially must be kept separate“. Da der Knecht im Grab weilte, ist in diesem Fall wohl von Auferstehung auszugehen. Ob das Leben nach der Auferstehung dann auf Unsterblichkeit ausgelegt ist oder von Anfang an war, erschließt sich im Textbefund nicht. Damit beschäftigt sich erst Weish 1–6.

welche Art von Auferstehungsvorstellung es sich handelt,²⁸ stattdessen sollte der Textbefund an sich ernstgenommen werden.

Aus der Herausforderung der Theodizee, dass ein Unschuldiger leidet, den Tätern Heil geschieht, entwickeln die „Wir“-Redner die Vorstellung von Auferstehung eines Toten als eine Frage der Gerechtigkeit und eine Forderung nach Gerechtigkeit. JHWH muss handeln, er kann zwei TEZ nicht so miteinander verschränken, dass der Unschuldige nur leidet. Jes 53 behandelt zwei verschiedene TEZ. An keiner Stelle kann auf ein Zerbrechen des TEZs geschlossen werden, allenfalls mit Hermisson²⁹ auf ein Unterbrechen des TEZs der Schuldigen. Zu ergänzen ist das entscheidend Neue: Der TEZ des Knechts durchbricht die Todesgrenze. Jes 53,10c–11b bezeugt die Expansion des TEZ-Bogens ins Jenseits.³⁰

Wie aber stellen sich die „Wir“-Redner das gute Ergehen des Knechts vor?³¹

- Jes 53,10d: „Er wird Nachkommenschaft sehen“: Der Knecht wird sie sehen, nicht haben.³² Eine leibliche Wiederauferstehung oder Wiedergeburt ist damit nicht intendiert. Nachkommenschaft bedeutet, eine Zukunft zu haben, Personen zu haben, die das Gedächtnis und Vermächtnis des Verstorbenen aufrechterhalten.³³ Nachkommenschaft gilt insbesondere in den Erzelternerzählungen als besonderer Segen (Gen 12,2–3; Gen 26,24).³⁴ Die „Wir“-Redner können selbst als diese Nachkommenschaft gedeutet werden.³⁵ Somit ist dieser Satz zunächst die Antwort auf

²⁸ Vgl. Kleger, Wiederherstellung (2008), 252–262, allerdings bezieht sich sein Standpunkt auf die Auslegung zu Jes 26,19.

²⁹ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja BK (2017), 369 und 423. Er ist der Auffassung, dass der Kern des TEZs durchbrochen ist, wenn nicht der Täter die Schuldfolgen trägt. Daher muss Gott mit in die Überlegungen einbezogen werden, weil eine solche Übertragung der Schuldfolgen ausschließlich auf das unschuldige Opfer nur von Gott gesteuert werden könne. Das ist höchst schwierig zu beurteilen. JHWH muss letztlich vor allem dann als bewusst einschreitender Akteur auftreten, als das Leiden des Knechts mit der Schuld seiner Zeitgenossen erklärt war, der Knecht aber der Wiedergutmachung bedarf. Das bedeutet nicht, dass er die Übertragung der Schuldfolgen auf den Knecht herbeigeführt hat. JHWH können die „Wir“-Redner allerdings zutrauen, den TEZ ins Jenseits zu verlängern.

³⁰ Im Buch Ijob, so die Beobachtung von Fischer, Tod (2014), 188–189, wird genau diese Grenze nicht durchbrochen: „Die Hiobdichtung bleibt also – in ihrem Sinne theologisch konsequent – an der Grenze des Todes stehen. Sie macht keinen Schritt über den Tod hinaus, sie verlängert den Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht ins Jenseits“.

³¹ Vgl. die Auslegung dieser Sätze auch bei Grimm, Deuterocesaja (1990), 416–417.

³² Die Verbindung „Nachkommen“ und „sehen“ kommt nur noch in Gen 48,11 vor, als Jakob sich darüber freut, nicht nur Josef wieder zu sehen, sondern auch dessen Nachkommen. Das Verb „sehen“ ist auch sehr relevant bzgl. Berges' Einwand, dass ein individueller Knecht, der gestorben ist, keine Nachkommenschaft erhalten könne. Vgl. Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 270.

³³ Das ist insbesondere im altägyptischen Kulturkreis von großer Bedeutung. Wer weiterhin in Gemeinschaft und Erinnerung bleibt, gilt als nicht tot. Vgl. Assmann, Todesbefallenheit (2002), 232–235. Zudem tröstet die Perspektive, eine Nachkommenschaft zu sehen, über die eigene Vergänglichkeit hinweg. Vgl. Schnocks, Vergänglichkeit (2009), 16. Somit ist diese Aussage im GKL eine Trostausage, die aufgrund von Jes 53,9 aber nicht mehr als diesseitige Trostbotschaft gewertet werden kann.

³⁴ In Ijob 42,12–17 wird am Ende Ijob rehabilitiert und entschädigt, indem er wieder zehn Kinder als Nachkommenschaft erhält. Vgl. auch Kustár, Wunden (2002), 180. Für Orlinsky, Servant (1977), 61 ist der Verweis zu Ijob 42,12–17 allerdings ein Argument, den Tod des Knechts zu bestreiten, da Ijob nicht tot gewesen ist.

³⁵ Vgl. Janowski, Stellvertretung (1997), 91. Das sieht sogar auch Berges, Jesaja 49–54 HThK (2015), 270–271 in seiner Theorie, dass die „Wir“-Redner die Lebenshingabe für Israel anerkennen und in dieser Einsicht zur Nachkommenschaft des Knechts werden. Vgl. bereits Volgger, Schuldopfer (1998), 485. Berges und Volgger kommen zu diesem Ergebnis aber nur im Verweis auf Jes 54, doch kann diese Perspektive, dass die „Wir“-Redner die Nachkommen des Knechts werden, aus Jes 53,10 und aus den sekundären JHWH-Reden gewonnen werden. Volgger geht allerdings so weit, dass sich alle LeserInnen des Textes als Knechte JHWHs angesprochen fühlen sollten. North, Servant (1956), 153 erwähnt, dass bei einer kollektiven Identität des Knechts von einer rein spirituellen Nachkommenschaft auszugehen sei. Doch: Wenn die „Wir“-Gruppe die Nachkommenschaft der prophetischen Knechtsgestalt ist, handelt es sich dabei auch um eine spirituelle Nachkommenschaft. North, 148–149

Jes 53,8a: An den Knecht wird gedacht, seine Funktion wird künftig weiter ausgeübt werden. Der Tod ist für den Knecht keine soziale Isolation mehr, es wird eine Verbindung zwischen ihm und einer Art Nachkommenschaft geben. Die Verachtung, die ihn in den Tod gebracht hat, wird nicht mehr bestehen. Zweifelsohne können diese Nachkommen mit den Kindern der einst unfruchtbaren Zion in Jes 54,1 kontextuell verknüpft werden, und die künftige Bewohnerschaft Zions als die Nachkommenschaft interpretiert werden, aber es sind die Nachkommen Zions, nicht des Knechts. Wer die Nachkommen des Knechts sind, ist in Jes 53,10d irrelevant. Der Knecht wird Nachkommenschaft sehen, also wird er Zukunft sehen.

- Jes 53,10e: „Er wird Tage verlängern“ / „er wird lange leben“: Hier könnte vermutet werden, dass der Tod des Knechts nur von metaphorischer Bedeutung sei und seine irdische Existenz fortgesetzt werde. Allerdings bedeutet dieser Satz nur, dass die „Wir“-Redner die Fortdauer des Lebens des Knechts erwarten, zumal sein irdisches Dasein von kurzer Dauer gewesen ist. Hintergrund ist die Vorstellung, dass das Leben des Gerechten und Frommen lang währt, das des Frevlers kurz (Vgl. beispielsweise Spr 28,16 und Koh 8,13). Die „Wir“-Redner deuten das Leben des Knechts somit trotz seines frühzeitigen, gewalttätigen Todes nicht mehr als Frevlerexistenz.³⁶ Sein Leben soll sich mit lebenssatten und erfüllten Tagen verlängern, wie es z. B. in Jes 65,20 ausgedrückt ist.³⁷ Bei beiden Sätzen (Jes 53,10d.e) ist mehr als deutlich, wie sehr die Vorstellungen des gerechten, gelingenden diesseitigen Lebens auf ein jenseitiges Leben übertragen werden.³⁸ Die Verheißung auf lange Tage, d. h. langes Leben, begegnet immer wieder im Buch Deuteronomium. Es ist Teil der Bundesvereinbarung: Die Gebote und Satzungen JHWHs sind zu halten, dann wird das Volk Israel lange im Land leben: Dtn 4,40; 5,16.33; 6,2; 11,9; 17,20 (König); 22,7; 25,17; 30,20; 32,47.³⁹ Auch bei Salomo wirkt das noch fort: In 1 Kön 3,14 wird ihm angekündigt, wenn er sich so gerecht wie David an die Gebote JHWHs hält, wird er lange leben. Ferner bezeugt Ps 91,16 die Verheißung auf langes Leben für denjenigen, der ganz auf JHWH vertraut.
- Jes 53,10f: „Der Plan JHWHs wird in seiner Hand gelingen.“ Dieser Satz greift auf Jes 53,10a zurück (Stichwort: קָפַח): JHWH plante es, den Knecht zu zerschlagen. Dieser Plan, die „Wir“-Redner straffrei zu machen, wird in der Hand des Knechts gelingen. Dieser Satz mag merkwürdig erscheinen, doch er betont zunächst, dass das Leiden wie die Hoffnung auf gutes Ergehen des Knechts nach

erwähnt vorher allerdings, dass der Tod des Knechts, wenn er eine individuelle Gestalt ist, wörtlich und ernst zu nehmen sei, ist es eine kollektive Gestalt, sei der Tod allegorisch zu denken. Wieder hängt ein wichtiges theologisches Thema nur an der Identitätsfrage und das erschwert das Textverständnis.

³⁶ Die Interpretation eines vorzeitigen / frühzeitigen Todes als Frevlertod ist bereits eine Weiterentwicklung der Tatsache, dass ein frühzeitiges Ableben als besonders beklagenswert erscheint, so Schnocks, *Vergänglichkeit* (2009), 15 und auch Neumann-Gorsolke, *Tod* (2009), 114–115. In diesen Ausnahmefällen wird noch intensiver nach Erklärungen gesucht. Infolgedessen wird zügig auf ein fehlerhaftes Vergehen geschlossen. Zur Definition eines kurzen leidvollen Lebens sowie vorzeitigen Todes vgl. Leuenberger, *Problem* (2009), 153–155. Janowski, *JHWH* (2009), 456 zufolge ist die „Negation des erfüllten Lebens“ auch eine Todeserfahrung.

³⁷ Vgl. Elliger, *Deuteronomium* (1933), 27.

³⁸ Obwohl Neumann-Gorsolke, *Tod* (2009), 133 beobachtet, dass sich die Frage nach einem Jenseits nicht stellt, solange von einem lebenssatten Leben auszugehen ist. Man ist zufrieden mit dem Geschenk eines erfüllten Lebens und wagt nicht die Grenze des Todes zu überschreiten. Beim Gottesknecht, der nicht lebenssatt, sondern vorzeitig stirbt, fühlt sich sein Umfeld veranlasst, die Todeschwelle zu überwinden.

³⁹ Gehorsam bedeutet langes Leben. Vgl. Kustár, *Wunden* (2002), 180.

dem Tod zusammengehören und Teil des göttlichen Heilsplans sind. Der Plan JHWHs, Heil zu gewähren, scheitert nicht am Tod des Knechts. Da der Knecht höchstwahrscheinlich Deuterocesaja ist, ist damit der Heilsplan, wie er in Jes 40–55 verkündet wird, gemeint. Der vom anonymen Exilsprophet verkündete Heilsplan JHWHs scheitert nicht mit dem Tod des Knechts, weil die Totenwelt Teil des Wirkungskreises JHWHs wird.⁴⁰ Auch diese theologische Weiterentwicklung nimmt mit Deuterocesaja ihren Ausgangspunkt. Der Tod ist nicht mehr nur ein naturgegebenes, zur Kenntnis nehmendes Faktum,⁴¹ nach dem der Verstorbene dann in der Scheol fern von JHWH vegetiert, sondern die Scheol wird gerade mit dem Tod des prophetischen Gottesknechts zu einem Zugriffsort JHWHs. Diese Erweiterung des göttlichen Machtbereichs stimmt mit der verkündigten Gottesvorstellung im Buch Deuterocesaja überein. Dieses prophetische Werk verkündet zum ersten Mal JHWH als den einzigen Gott, als den mächtigsten souveränen Lenker der Geschichte, dem alles gelingt (Jes 55,11). Sein Plan kann niemals scheitern, weil sonst JHWHs Macht angezweifelt wird.⁴² Somit steht mit dem Tod des Knechts nicht nur JHWHs Gerechtigkeit in Frage,⁴³ sondern auch seine Macht. Es passt zu der in Jes 45,7 radikal verkündeten Allmacht JHWHs, dass diese Macht auch im Grab und jenseits des Todes des Knechts wirkt.⁴⁴ „Es hätte einfach dem Wesen Gottes, wie man es verstand, widersprochen, wenn er nicht nach den Vorgaben der Gerechtigkeit gehandelt hätte.“⁴⁵ Parallel zu dieser Entwicklung entsteht aber auch zunehmend die Vorstellung, dass der Tod als finale Folge des Leidens nicht mehr eine natürliche Gegebenheit ist, sondern auf die Freiheit des Menschen, zu sündigen, zurückgeht.⁴⁶

- Jes 53,11a: „Wegen der Mühsal seines Lebens wird er Licht sehen“. Dieser Satz bietet zum einen die Begründung, warum das Leben des Knechts nicht im Frevler-Grab endet. Die Existenz des Knechts war von Mühsal und Leiden geprägt und zwar aufgrund seines Auftrags. Zum anderen wird der Knecht nun nicht nur Nachkommenschaft sehen, sondern auch Licht. Es ist nicht nur ein Fortleben seiner Botschaft angedacht, sondern die Heilsmetapher „Licht“ drückt im deuterocesajanischen Kontext aus, dass der Knecht göttliches Heil sieht und erfährt. Besonders deutlich wird das an Jes 45,7, einer Textstelle, die bereits in Punkt 7.3 behandelt worden ist. Hier stehen sich „Licht“ und „Finsternis“ gegenüber sowie „Heil“ und „Unheil“.⁴⁷

וְבוֹרָא חַשְׁדָּי וְבוֹרָא רָע	יוֹצֵר אוֹר עֹשֶׂה שְׁלוֹם
------------------------------------	-------------------------------

⁴⁰ Vgl. Bieberstein, Sinn (2009), 137.

⁴¹ Vgl. Zeilinger, Auferstehungsglaube (2008), 11.

⁴² Vgl. Hermisson, Lohn (1998), 194: Der Plan JHWHs soll Jes 53,10f zufolge durch die Hand des Knechts gelingen.

⁴³ Dtn 28,29; Ps 37,7 und Jer 12,1 gelten als Beispiele, dass der Weg des Frevlers nicht gelingen kann, wobei darin auch beklagt wird, dass der Weg des Frevlers zunächst den Anschein von Erfolg erweckt. Der Weg des Gerechten gelingt, weil sich Gerechte durch ihren JHWH-Gehorsam als solche erweisen (Ps 1,1–3; Jos 1,8 und Jes 48,15). Vgl. Kustár, Wunden (2002), 180.

⁴⁴ Vgl. Leuenberger, Problem (2009), 163. Hinzukommt mit Steck, Aspekte Jes 53 (1992), 42 noch, dass es sich nicht um irgendeine Person bzw. Figur handelt, sondern um den „höchsten Beauftragten Gottes“.

⁴⁵ Levin, Gerechtigkeit (2001), 348.

⁴⁶ Vgl. Sacchi, History (2000), 426–427 und 430.

⁴⁷ Vgl. auch noch Groß / Kuschel, Finsternis (1995), 44–46.

Somit ist nochmals deutlich, dass auch in Jes 53,5c שָׁלוֹם „Heil“ das Antonym zu רַע „Unheil“ ist.⁴⁸ Ebenso kann als Indiz, dass „Licht sehen“ eine Heilmetapher ist, sogar Jes 9,1 aus dem Gesamtjesajabuchs herangezogen werden. Einen interessanten Aspekt bietet noch Mi 7,9: Licht zeigt Gerechtigkeit, bringt sie zum Vorschein. Hierbei sei nochmals auf den altägyptischen Kontext verwiesen: Ma'at gilt auch als Göttin der ersten Tagestunde, in der Wahrheit und Gerechtigkeit ans Licht kommen.⁴⁹ Die Gerechtigkeit des Knechts kommt ans Licht, indem er Licht, also das Heil JHWHs sehen wird. In Bezug auf ein mögliches Auferstehungsmotiv sei noch auf Ijob 33,28 verwiesen. Auch hier wird mit den Begrifflichkeiten וְחַיְתִי בְּאוֹר הַתְּרָאָה „mein Leben wird Licht sehen“ das Entkommen aus dem Schicksal des Grabes und ewigen Todes ausgedrückt.⁵⁰

- Jes 53,11b: „Er wird satt werden“ macht deutlich, dass „Licht sehen“ weniger die Erkenntnis des Knechts beinhaltet, als vielmehr ein erfülltes, lebenssattes Dasein.⁵¹ Beschreibungen eines erfüllten diesseitigen Lebens kennzeichnen auch die Vorstellung des jenseitigen Lebens des Knechts. Die Mühsal (עָמָל) des Knechts in seinem diesseitigen Leben erfordert heilvolles Ergehen. Die Mühsal mag zwar begründet sein mit der Schuld der „Wir“-Redner, ihrem Misstrauen, an dem sich der Knecht vergeblich abmüht (Jes 49,4), doch diese Mühe war ihm bislang nicht zu gute gekommen. So kann ergänzt werden: Wegen der ungerechtfertigten Mühsal wird er Licht sehen. Das ist ein entscheidender Wendepunkt, der nur auf Grundlage eines gedehnten TEZ-Modells zu verstehen ist. Im klassischen TEZ ist Mühsal im Leben das Ergebnis schlechten, schuldhaften Tuns.⁵² Da die Mühsal des Knechts allerdings in seinem Auftrag sowie dem Misstrauen und der Ablehnung durch seine Zeitgenossen gründet, ist diese Mühsal die Voraussetzung für seine Rehabilitation. Diese zwei Sätze drücken am deutlichsten den Wechsel vom klassischen TEZ-Verständnis zum stellvertretenden „Mühsal haben“ aus, gehen

⁴⁸ Die Priesterschrift übernimmt das und lässt das erste Schöpfungswerk explizit von Gott mit dem Prädikat „gut“ versehen: וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאוֹר כִּי-טוֹב (Gen 1,4).

⁴⁹ Vgl. Assmann, Ma'at (2006), 183–184.

⁵⁰ Möglicherweise mag als negatives Pendant dazu Ps 49,20 gelten: Der Reiche, der sich im Leben glücklich preist, kommt doch zu seinen Vätern, und wird nie mehr das Licht sehen.

⁵¹ Mehrere Stellen im Alten Testament erwähnen ein lebenssattes Leben als Glück und Indiz für einen gerechten und gottgefälligen Lebenswandel: Abraham und Isaak sterben in hohem Alter und lebenssatt, ihr Leben ist gelungen, ein gerechter TEZ liegt vor: Gen 25,8; 35,29. Das Gleiche wird in der Chronik von David (1 Chr 23,1; 29,28) und Jojada (2 Chr 24,15) ausgesagt. Auch Ijob darf nach langem Leid doch rehabilitiert und lebenssatt sterben (Ijob 42,17). Alle werden somit als Gerechte und Gottesfürchtige beurteilt. Weisheitliche Textstellen und Psalmen verheißen Sättigung als Lohn für ein gottesfürchtiges, vertrauensvolles und gerechtes Verhalten: Ps 17,15; 37,17; Ps 91,16; Spr 13,25; 19,23; auch Jes 58,11 motiviert mit der Verheißung eines satten Lebens für ein richtiges Fasten, das sich in einem gerechten Handeln zeigt. Ps 22,27 hat zudem die Konnotation, dass gerade den Elenden verheißen wird, satt zu werden. Zudem ist die Verheißung gelingenden Lebens im Land der Verheißung, einem Land, das satt macht, auch Bestandteil der Bundesvereinbarung im Buch Deuteronomium (6,11; 8,10.12). Die Verheißung für den Knecht, dass „er satt wird“ (Jes 53,11b) zeigt somit an, dass es um eine lebenssatte Zukunft gehen soll. Vgl. mit einem Blick auch auf die Umwelt des Alten Testaments Neumann-Gorsolke, Tod (2009), 115–129. Wagensommer, Leben (2010), 61 ist jedoch der Auffassung, dass mit dem Prädikat „lebenssatt“ ein Ideal gezeichnet wird, dem eine harte reale Erfahrung entgegensteht: Nur in seltenen Fällen sterben Menschen „lebenssatt“. Vgl. insgesamt zum Stellenwert des Todes im Alten Testament Zeilinger, Auferstehungsglaube (2008), 11–15.

⁵² Vgl. vor allem Spr 24,2. עָמָל „Mühsal“ ist durchaus bisweilen ethisch konnotiert, und bezeichnet bewusstes Fehlverhalten, oft aber auch gerade in den Büchern Ijob und Kohelet, in denen der Begriff überdurchschnittlich oft vorkommt, die grundlegende Qualität menschlicher Existenz. Damit wird die bleibende Herausforderung und Anfrage an dieses Leben und seine Sinnhaftigkeit angesichts der „Mühe“ ausgedrückt. Im deuteronomistischen Denken hingegen ist es möglich, dass „Mühsal“ „Bedrängnis“ auch als die rechtmäßige Strafe für Frevler gilt. Vgl. Otzen, עָמָל THWAT (1989), 213–220.

aber den entscheidenden Schritt zur Rechtfertigung JHWHs: Ungerechtfertigte, vom Leidenden nicht selbst verursachte, aber getragene Mühsal bedarf der „Entschädigung“. Das unschuldige Opfer darf in einer gerechten Schöpfungsordnung und im Heilsplan JHWHs nicht das Opfer bleiben.

Diese abschließenden fünf Sätze der „Wir“-Rede drücken die Erwartung einer umfassenden Rehabilitation des Knechts aus. Sie eröffnen einen durchaus hoffnungsvoll anmutenden Prozess, in Richtung Auferstehung eines gerechten Individuums zu denken, diese aufgrund der persönlichen Unschuld und Gerechtigkeit auch zu erwarten. Dieser Textabschnitt ist der Beginn einer Vorstellung jenseitigen Lebens. Das Erfordernis nach Gerechtigkeit und Rehabilitation für den Knecht prägt die Reflexion der „Wir“-Redner und lässt sie denkerisch die Todesgrenze überwinden. Die Sprach- und Ausdrucksform der „Wir“-Sprecher zeigt allerdings, dass das jenseitige Leben gleich einer „diesseige[n] Reanimation“⁵³ geschildert wird.

Sehr viele Exegeten jedoch scheuen sich, im 4. GKL die ersten Hinweise eines Auferstehungsglaubens zu entdecken.⁵⁴ Driver hält es für „barely, indeed is not, credible.“⁵⁵ Nicht überzeugend ist allerdings folgendes religionsgeschichtliches Argument derjenigen, die eine Auferstehungshoffnung im 4. GKL leugnen: Eine sehr fragwürdige Aussage von Whybray über den Text „which does not naturally yield this meaning [Auferstehung U.Z.] in terms of a belief which did not exist when the text was written“⁵⁶, sei exemplarisch erwähnt. Im 6. Jh., der Entstehungszeit von Jes 53, sei eine Vorstellung von Auferstehung unbekannt und nicht geläufig.⁵⁷ Dieses religionsgeschichtliche Argument bemühen viele, um zu begründen, in Jes 53 gehe es keinesfalls um Auferstehung. Doch dieses Argument ist alles andere als überzeugend. Der Glaube zu biblischer Zeit lässt sich nur auf Grundlage von Textzeugnissen rekonstruieren. Dabei genießen die Texte höhere Autorität als religionsgeschichtliche Rekonstruktionen. Keiner kann unabhängig von einem Text behaupten, was damals geglaubt worden ist. Der Textausschnitt Jes 53,10c–11b innerhalb des literarischen Kontextes GKL und Jes 40–55 bietet eindeutige Indizien dafür, dass zumindest die Gruppe um den prophetischen Knecht an ein jenseitiges Leben der getöteten Knechtsfigur gedacht und geglaubt hat.⁵⁸ Das Ziel dieser Gruppe, die sich als

⁵³ Grimm, Deuterocesaja (1990), 417.

⁵⁴ Fohrer, *Geschick* (1981), 199 beispielsweise hält Jes 53,10.12 nicht für aussagekräftig genug. Wenn es wirklich um Auferstehung gehen müsste, hätte sich der Verfasser deutlicher und überschwänglicher äußern müssen. So geht es Fohrer zufolge nur um eine neue Qualität von Leben, weil die Isolation des Knechts aufgehoben wird. In diesem Urteil scheint er sich Wellhausen, *Geschichte* (1904), 161–162 Anm. 1 anzuschließen und diesen Ansatz von Wellhausen zu präzisieren. Orlinsky, *Servant* (1977), 62–63 ist der Auffassung, dass Jes 53,7–12 nur eine besondere Rhetorik darstelle, aber nicht den realen Tod des Knechts beschreibe. Es gäbe kein Indiz dafür, dass der Knecht mehr als Ijob erlitten habe, und Ijob sei durch sein Leiden nicht gestorben. Lindblom, *Servant Songs* (1951), 45 leugnet zwar nicht, dass der Protagonist des 4. GKLs tot ist, doch Hinweise für die Vorstellung einer realen Auferstehung gibt es ihm zufolge nicht.

⁵⁵ Driver, *Isaiah* (1968), 105.

⁵⁶ Whybray, *Thanksgiving* (1978), 92.

⁵⁷ Z. B. Whybray, *Thanksgiving* (1978), 85, der nur vom Ende der Isolation des Knechts ausgeht. Vgl. auch Blum, *Gottesknecht* (2009), 147. Er spricht von der „religionsgeschichtlichen Unmöglichkeit“. Diese Sichtweise hat aber schon Marti, *Jesaja KHC* (1900), 345 vertreten, aber insbesondere die in Ez 37,1–14 erwähnte Wiederbelebung Israels betont. Vgl. zuletzt mit demselben religionsgeschichtlichen „Argument“ auch Hägglund, *Isaiah 53* (2008), 26–27 und Berges, *Jesaja 49–54 HThK* (2015), 270–271.

⁵⁸ Vgl. Westermann, *Jesaja ATD* (1966), 215, Greenspoon, *Origin* (1981), 295, Wilcox, *Servant Songs* (1988), 96–98. Er tritt auch dafür ein, dass die „Art“ der Auferstehung noch nicht interessiert und auch nicht interessieren muss, daran dachten die Autoren nicht. Ihnen war lediglich wichtig, dass sich die Verwirklichung der Gerechtigkeit nicht durch den Tod aufhalten lässt. Vgl. auch Hermisson, *Lohn* (1998), 194. Für Auferstehung ist auch Kustár, *Wunden* (2002), 186. Er spricht in Bezug auf Jes

Repräsentanten Israels verstehen, ist neben der Fortsetzung der Knechtsfunktion, eine besondere Würdigung und Rehabilitaion des prophetischen Gottesknechts zu bezeugen und JHWHs Gerechtigkeit zu wahren. Der Gedanke an Auferstehung ist eine Konsequenz dieser Intention.

53,10–11 von der „Wende des persönlichen guten Ergehens“ des Knechts, die logischerweise erst nach seinem Tod sinnvoll und möglich ist.

10. Zusammenfassung

Zu Kapitel 2:

Duhms These der eigenständigen Sammlung GKL bedarf der Nachjustierung, kann grundsätzlich aber nicht in Frage gestellt werden. Die GKL sind kohärente Textenheiten, die in enger Verbindung mit Jes 40–55 und der exilischen Heilsbotschaft in Bezug auf Kyros stehen. Der Gottesknecht ist entgegen von Duhms These kein leprakranker Toralehrer. Die neuere Forschung im deutschsprachigen Raum unter der Führung von Berges kritisiert nicht nur Duhm. Berges stößt die Revision und Auflösung der These, die GKL seien eine ursprünglich eigenständige Textsammlung gewesen, an, doch überzeugt seine Perspektive auch nicht, da sie offensichtliche Zusammenhänge zwischen den GKL und mögliche Entstehungshintergründe der GKL indirekt weiterhin annimmt, in der konkreten Auslegung allerdings sehr oft ausblendet. Berges zufolge soll die Endtextform, das Produkt levitischer Tempelsänger, ins Zentrum der Auslegung rücken. Somit erübrigt sich die Frage nach dem Zusammenhang eines individuellen Gottesknechts und dem kollektiven Gottesknecht Israel. Die Identität des Gottesknechts variere nach jeweiligem literarischem Kontext und jeweiliger Redaktionsstufe, würde sich aber auf das Ziel, Jes 54,17, hin entwickeln: Die heimgekehrte Gola als Knecht sowie die daheimgebliebene Zionsgemeinde bilden gemeinsam die Knechte JHWHs. Zwischen Duhm und Berges gibt es zahlreiche Vorschläge, wie die GKL zu interpretieren seien, als konstitutiver Bestandteile der Schrift Deuterocesaja und dennoch so, dass die Zusammengehörigkeit der GKL bewahrt bleibt, da weder der historische Autor noch die endtextliche Redaktion die alleinige Auslegungsnorm darstellen. Zudem ist sich von der Frage nach der Identität des Gottesknechts zu lösen. Die Namenlosigkeit ist der eindeutige textimmanente Hinweis, sich auf die Gottesknechtsfunktion zu konzentrieren. Zudem sollten die GKL als gut reflektierte theologische Texte analysiert werden. Auf Konstruktionen diverser sozialer Konflikte als Hintergrund der Texte der nachexilischen Zeit in Jerusalem, wie es eine neue Arbeit von Hägglund forciert, sollte hingegen verzichtet werden.

Zu Kapitel 4:

Der masoretische Text kann weitgehend als ursprünglichere Lesart und Ausgangsbasis für die weiteren exegetischen Schritte bestimmt werden. In drei Fällen beim 2. GKL und in zehn Fällen beim 4. GKL bedarf die Lesart von M der Korrektur und Präzisierung durch die Lesart von G und 1QJes^a. Ansonsten fällt deutlich auf, dass G bei den GKL eine aktualisierende, auf die Situation der Gemeinde in Alexandria / Ägypten angepasste Übersetzung bietet. 1QJes^a stimmt weitgehend mit M überein. Somit erübrigen sich in der Forschung vor der Entdeckung von 1QJes^a vorgeschlagene Textemendationen. Andere historische Textzeugen müssen außen vor bleiben, da vor allem Targum und Vulgata stark religionspolitisch gefärbte Übersetzungen sind.

Zu Kapitel 5:

Die von Duhm vorgenommene Textabgrenzung GKL ist nachvollziehbar und kann bestätigt werden. Die GKL heben sich von ihrem Umfeld deutlich ab und können als eigenständige, in sich stimmige Texteinheiten identifiziert werden. Daraus folgt allerdings nicht, dass sie als ursprünglich eigenständige Textsammlung nichts mit Jes 40–55 zu tun hätte.

Nur beim 4. GKL bedarf es einer Änderung der Textabgrenzung Duhms. Hier liegt als Grundschrift nur die „Wir“-Rede Jes 53,1–11b vor, die rahmenden JHWH-Reden sind sekundär angefügt worden. Sie dienen dazu, die innovative Leidensinterpretation der „Wir“-Redner nachträglich mit göttlicher Autorität zu versehen. Zudem haben die anderen drei GKL redaktionelle Fortschreibungen erhalten. Diese sind zum Teil aus ursprünglichen Kyrostexten oder Nachbildungen dieser Texte entstanden, um darzulegen, dass der Gottesknecht die bedeutendere Funktion im göttlichen Heilsplan innehat als Kyros. Die These, dass in den Grundschriften von einer individuellen Gottesknechtsfigur die Rede sei, in den Redaktionsschichten von einer kollektiven, trifft nicht zu. Nur in den redaktionellen JHWH-Reden des 4. GKLs zeigen sich mögliche Hinweise, dass die „Wir“-Redner als Repräsentanten Israels die Rolle Gottesknecht gegenüber den Nationen übernehmen.

Kontrovers wird die Zugehörigkeit von „Israel“ in Jes 49,3 diskutiert. Es wäre die einzige, grammatikalisch nicht ganz passende Identifizierung der Knechtsgestalt mit Israel in den GKL. Vor allem aufgrund einer logischen Spannung zwischen Jes 49,3 und Jes 49,5.6, dass der Knecht Israel nicht die Aufgabe haben kann, Israel zu JHWH zu sammeln und zurückzuführen, ist „Israel“ in Jes 49,3 als Glosse zu werten.

Zu Kapitel 6:

Präsentation der Knechtsfunktion Jes 42,1–4: In der JHWH-Rede stellt JHWH einem unbekanntem Publikum die Knechtsaufgabe ausführlich vor. Zudem garantiert er den Bestand der Gottesknechtsfunktion, solange bis die Aufgabe, göttliche Rechtsordnung zu den Nationen zu bringen und dort zu etablieren, erfüllt ist. *Rechtsordnung* und *Knecht* sind die wichtigsten Begriffe der Texteinheit: „Rechtsordnung“ führt zu Heil. Die Rechtsordnung bewirkt, dass diejenigen, die am Boden zerstört sind, aufgerichtet werden. Die Rechtsordnung wird auch den Knecht selbst am Leben erhalten. „Knecht“ ist in den GKL keinesfalls als Kultdiener und schon gar nicht als Sklave zu verstehen. Es ist ein Ehrentitel, der auf die besondere Aufgabe hinweist, die einen königlichen Funktionsträger ersetzt. Zudem wird damit die enge Beziehung zwischen JHWH und seinem Knecht ausgedrückt. Die universale Dimension der Knechtsaufgabe ist bereits im 1. GKL grundlegend ausgedrückt. Alle Nationen sollen in die göttliche Rechtsordnung und Heilsordnung einbezogen werden mittels der Unterweisung in sie durch den Knecht.

Selbstdarstellung des Gottesknechts Jes 49,1–6: Das 2. GKL stellt aus der Sicht des Knechts die Knechtsaufgabe und Beauftragung vor. Der Knecht adressiert die Selbstvergewisserung seiner Beauftragung an die Inseln in der Ferne. Die heilsuniversalistische Dimension der Knechtsaufgabe wird nochmals gestärkt. Das muss auch sein, da der Knecht zunächst seine Aufgabe rein israelzentriert verstanden hat, dabei aber Enttäuschung erlebt hat. Somit rekapituliert er in einer komplexen Zitationskomposition seine Beauftragung. Er vergewissert sich der innigen JHWH-Beziehung und der Ziele seiner Beauftragung. Eine Intention ist die Verherrlichung JHWHs, eine weitere die Ehrung des Knechts, aber auch die Zurückführung Israels zu JHWH, vor allem aber – und das ist die finale Absicht – die Bestimmung des Knechts als „Licht von Nationen“, damit JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reicht. Der Knecht erklärt sich in diesem Lied selbst zum Einsatz bereit, er ist gewappnet, JHWHs Heilswerkzeug zu sein. Doch es zeichnet sich schon ab, dass möglicherweise die heilsuniversalistische Perspektive, die Israel zu übergehen scheint, problematisch für den Knecht wird.

Vertrauensbekenntnis des Knechts Jes 50,4–9: Die besondere Formulierung „Mein Herr, JHWH“ macht aus dem 3. GKL ein in sich stimmiges Rahmenkonstrukt, das das große Vertrauen des Knechts in JHWH herausstellt, aber vor allem auch den Knecht als Vorbild

stilisiert. Der Knecht bezeichnet sich in diesem Text, der erneut eine Ich-Rede ist, allerdings nie selbst als Knecht, sondern als Lernender JHWHs und betont ausdrücklich mehrfach, dass er in seinem Wirken nur göttliche Worte wiedergibt. Täglich neu wird er von JHWH in Dienst genommen und mit den nötigen Fähigkeiten ausgestattet, um Müde aufzurichten. Doch diese Aufgabe führt zu Konflikten. Explizit wegen seines Auftrags erleidet er schlimmste körperliche Gewalt. Er hält sie allerdings heroisch aus und kann aufgrund seines enormen Vertrauens auf JHWHs Hilfe seine Gegner sogar zu einem Rechtsstreit herausfordern. Die Gewalt, die er erfährt, zeigt bereits, dass er mitten in einem Rechtsstreit ist und als Frevler verurteilt worden ist. Doch dieses Urteil hat für den Lernenden JHWHs keine Bedeutung, da er nur JHWH als wahren Herrn seines Rechts anerkennt. Am Ende vermag der Knecht seinen Gegnern in der tiefen Überzeugung, dass JHWH auf seiner Seite steht, die Vergänglichkeit ankündigen.

Stellungnahme einer „Wir“-Gruppe zum Leiden und Tod des Knechts Jes 53,1–11b: Entscheidend ist die Perspektive dieses Textes. Es ist kein objektiver Bericht über das Leiden des Gottesknechts, sondern die Sichtweise der „Wir“-Redner, die in einer engen Verbindung zum Knecht stehen, aber auch die Verantwortung für seinen Tod einräumen. Als Leidender, den die Gewalt in die soziale Isolation und Verachtung geführt und letztlich in den Tod getrieben hat, wird er dennoch gewürdigt. Sein Leiden wird gedeutet. Entgegen der Ankündigung, dass niemand an ihn denken wird, widmen sich seine Zeitgenossen ausführlich seinem Schicksal. Dabei gelingt den Rednern aber zugleich mit einer innovativen Veränderung des TEZs die Selbstrehabilitation. Dem Leiden des Knechts, das schon stattgefunden hat, wird ein Tun zugeordnet: die Schuld der „Wir“-Gruppe. Sein Leiden hat dann den positiven Effekt, die Täter straffrei zu machen. Doch die „Wir“-Redner stellen sich auch der Herausforderung, nach Gottes Plan hinter diesem verschobenen TEZ und nach der Zukunft des unschuldigen, bei Frevlern begrabenen Knechts zu fragen. Dabei entwickeln sie eine Vorstellung davon, dass der TEZ über die Todesgrenze hinausreicht.

Zu Kapitel 7:

Ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick diverser redaktionskritischer Modelle von Jes 40–55 ergibt Folgendes: Die GKL sind nicht Mittelpunkt des Interesses redaktionskritischer Arbeiten. Konsens besteht jedoch darin, dass sie definitiv nicht zur Grundschicht Deuterocesaja gehört haben. In jüngster Zeit zeichnet sich die Tendenz ab, dass die GKL als bewusst konzipierte redaktionelle Arbeiten angesehen werden. Dabei wird die Knechtsidentität dem literarischen Kontext entsprechend interpretiert. Es sei eine kollektive Knechtsgestalt, die aber unterschiedlich definiert wird. Im 1. GKL sei es die Gologemeinde, im 2. GKL diejenigen, die aus der Gemeinde die Rückkehr wagen, im 3. GKL die Zurückgekehrten und im 4. GKL träfen Zurückgekehrte und Daheimgebliebene aufeinander. Dem 4. GKL wird oft ein besonderer Status eingeräumt, es sei redaktionskritisch nochmals gesondert zu betrachten. Insgesamt liegt der Schwerpunkt in der redaktionskritischen Einordnung der GKL allein auf den ersten beiden GKL, das 3. GKL wird vernachlässigt. Konkrete Datierungsvorschläge, wann die GKL Bestandteil von Jes 40–55 geworden sind, gibt es nicht, die meisten sind sich einig, dass die GKL nach 539 mit anderen Textsammlungen verbunden worden sind.

Die redaktionellen Fortschreibungen des 1. und 2. GKLs (Jes 42,5–8; 49,7.8–9c.9d–12) befassen sich stärker mit der Frage nach Israel und der Befreiung Israels aus dem Exil und der Vertrauenskrise. Deutlich wahrnehmbar ist, dass die Redaktoren auf Kyros-Texte als Material oder Inspirationsquelle zurückgegriffen haben. Deuterocesaja hatte mit Kyros große Heilshoffnungen verbunden, die 539 dann doch enttäuscht worden sind. Daher ist

es verständlich, dass der Gottesknecht in seiner Aufgabe, göttliche Rechtsordnung den Nationen zu bringen, die bedeutendere Rolle im göttlichen Heilsplan einnimmt. Sehr deutlich ist auch, dass die Redaktionsschichten des 1. und 2. GKLs offensichtliche gegenseitige Interdependenzen in Wortwahl und Intention aufweisen. Die Knechtsaufgabe wird nochmals anders definiert. Der Knecht wird von JHWH *zu einem Bund von einem Volk* und *zu einem Licht von Nationen* bestimmt. Die zuletzt genannte Funktionsbestimmung taucht zum ersten Mal bereits in der Grundschrift des 2. GKLs in Jes 49,6 auf. Die Bedeutung lautet, dass die Knechtsfigur Zeichen göttlichen Heils ist. Die redaktionellen Fortsetzungen ergänzen, dass die Knechtsfigur zum Zeichen eines Bundes zugunsten Israels wird. Diese Bundesbeziehung zwischen JHWH und Israel soll über das Wirken des Knechts wiederhergestellt werden. Die heilsuniversalistische Perspektive der Grundschriften des 1. und 2. GKLs behält die Redaktionsschicht des 1. GKLs noch bei, doch in der Redaktionsschicht des 2. GKLs erfolgt eine Perspektivenverengung. Die Redaktoren scheinen sich zunehmend die Frage nach der Zukunft Israels gestellt zu haben und definieren die Knechtsaufgabe rein Israelzentriert: Der Knecht ist Zeichen, damit sich die Bundesbeziehung etabliert, Israel sich als 12-Stammesystem restituiert, und damit der Erbbesitz neu verteilt wird. Die Knechtsidentität der redaktionellen Fortsetzungen ist weiterhin eine individuelle Gestalt. Nur in Jes 49,7, das offensichtlich in Abhängigkeit zum 4. GKL verfasst und später noch zwischen Jes 49,1–6 und Jes 49,8–9 platziert worden ist, ist der Gottesknecht vermutlich Israel.

Die redaktionelle Fortsetzung des 3. GKLs erfolgte in zwei Schritten. Jes 50,10 etabliert den Knecht als Vorbild: Wer JHWH-fürchtig ist, hört auch auf die Stimme des Knechts. Die Zugehörigkeit zu JHWH und zur Heilsgemeinschaft wird zu einer freien Entscheidung. Jes 50,11 verstärkt diese Tendenz noch. Diejenigen, die nicht so wie der Knecht auf JHWHs Hilfe vertrauen, sondern auf ihr eigenes Vermögen das Vertrauen setzen, werden untergehen. Hier liegt eine Gerichtsbotschaft vor, die sehr spät, vermutlich erst im späten 4. Jh. angefügt worden ist.

Die JHWH-Reden des 4. GKLs sind die einzigen redaktionellen Fortschreibungen, die von einer anderen Knechtsgestalt ausgehen. Nur in den JHWH-Reden ist von „(den) Vielen“ und „Nationen“ die Rede. Die Dopplungen nach dem literarkritischen Befund zwischen der „Wir“-Rede und der JHWH-Rede weisen darauf hin, dass die „Wir“-Gruppe Israel repräsentiert, das durch das strafbefreiende Leiden des individuellen Knechts fähig geworden ist, selbst als Knecht aufzutreten und zugunsten der Nationen einzutreten.

Die GKL erweisen sich als kohärente Textsammlung. Auf die Unterweisung in die Rechtsordnung JHWHs warten Jes 42,4 zufolge die Inseln. In Jes 49,1 wendet sich der Knecht an die Inseln. Selbstbewusst präsentiert sich der Knecht im 2. GKL und legt seine Einsatzbereitschaft dar, bekennt aber in Jes 49,4, umsonst seine Kraft vergeudet hat. Der Redner hat also als Knecht gewirkt, jedoch ohne Erfolg. Sein mangelnder Erfolg wird deutlich im 3. GKL, als sich der Knecht erneut seiner Beauftragung und seiner tiefen JHWH-Beziehung vergewissert. Sein Wirken hat allerdings physische Gewalt gegen ihn provoziert. Das 3. GKL ist unverzichtbare Verstehensvoraussetzung des 4. GKLs. Die Gewalt hat sogar zum Tod geführt. Nicht die Gegner des Knechts sind wie von Motten zerfressene Kleider zerfallen (Jes 50,9), sondern der Knecht selbst. Doch auch JHWH steht in der Pflicht. Der Knecht hat auf ihn vertraut, auf JHWH, der ihm helfen wird und ihn rechtfertigt, weil nur JHWH der Herr seines Rechts ist. Vor einem menschlichen Gericht wurde der Knecht als Frevler verurteilt, doch ein Beauftragter JHWHs darf doch nicht derartig zugrunde gehen. Dem Knecht wurde in Jes 42,2 Wohlergehen garantiert, doch das Gegenteil ist ihm widerfahren. Sein Auftrag ist nicht erfüllt. Daher bedarf es einer Funktionalisierung des Leidens.

Warum aber stirbt gewaltsam ein göttlicher Botschafter, der Heil und Rechtsordnung verkündet und Müde aufrichtet? Und worin besteht die Schuld der „Wir“-Gruppe? Diese Fragen erklären sich stimmig und sinnvoll, wenn angenommen wird, dass der namenlose Knecht der namenlose Prophet ist. Die Knechtsaufgabe wird gerade im 1. und 2. GKL durchaus als prophetische Beauftragung beschrieben. Es gibt konkrete inhaltliche Zusammenhänge. Der Prophet hat seine Heilsbotschaft mit dem militärischen Aufstieg des Perserkönigs Kyros untrennbar verknüpft. Als sich die mit Kyros verbundenen Heilshoffnungen 539 nicht erfüllen, sieht sich der Prophet wahrscheinlich Vorwürfen der Falschprophetie ausgesetzt. Seiner Botschaft wurde nicht vertraut. Das ist die Schuld der „Wir“-Redner, die Israel, d. h. die Adressaten der deuterojesajanischen Botschaft, repräsentieren: Misstrauen in den Heilsplan JHWHs, in den Neuanfang, Misstrauen in den Propheten. Der Prophet aber erwartete von seinem Israel, der Gola-Gemeinde, dass es sich als Knecht JHWHs erweist und als Zeuge für JHWHs Macht auftritt. Das Leid und die Schuld, sowie der Bezug zwischen Prophet und Adressat sowie zwischen GKL und Jes 40–55 sind somit erklärbar.

In den rahmenden JHWH-Reden und durch die revidierte Sichtweise der „Wir“-Redner zeigt sich, dass Israel bereit wird, die Knechtsaufgabe zu übernehmen. Der Gottesknecht tritt in den TEZ der Nationen ein, und konkretisiert dadurch die Aufgabe, Licht von Nationen zu sein.

Der Tod des Propheten war höchstwahrscheinlich der Anlass, dessen Leben und Wirken als Gottesknecht zu beschreiben, denn nur er hat sich in seiner Botschaft als Knecht erwiesen. Sein Tod löst einen Nachdenkprozess höchstwahrscheinlich bei seiner Gruppe / bei Schülern aus, die dann verantwortlich für die GKL (Grundschrift) sind. Die redaktionellen Zusätze sind beim 1. und 2. GKL wohl sehr bald im Rahmen der Verknüpfung mit anderen deuterojesajanischen Texten entstanden. Die redaktionelle Rahmung des 4. GKLs dürfte auch sehr früh entstanden sein, als die GKL mit den Texten, in denen der Gottesknecht Israel ist, verbunden worden sind. Genaueres lässt sich nicht sagen. Die GKL gehören somit aber untrennbar zum Werk Deuterojesaja. Im Gesamtkontext Deuterojesaja wird das Amtsleiden des Knechts derartig gedeutet, dass sein Leiden Israel von der Schuld des Misstrauens befreit hat, so dass Israel seiner Aufgabe als Gottesknecht nachkommen und als Heilsinstrument zugunsten der Nationen wirken kann. Somit gewinnt Israel auch ein neues Selbstverständnis in frühnachexilischer Zeit und das vor allem in der Diasporasituation, denn das Heil soll das Ende der Erde erreichen (Jes 49,6). Die GKL gehen nicht davon aus, dass sich Heil nur durch die Rückkehr nach Zion verwirklicht.

Zu Kapitel 8:

Die GKL sind theologisch wichtige Texte mit einer großen Wirkung. Die Funktion des Knechts ist brisant und essentiell für die Frage des Heilszugangs. Knecht JHWHs sein, bedeutet Jes 49,6 zufolge, Heilszeichen zugunsten der Nationen zu sein, damit JHWHs Heil bis zum Ende der Erde reicht. Die Voraussetzung, dass überhaupt JHWHs Heil alle erreichen kann, ist Deuterojesajas Wende zum Monotheismus: Wenn es nur noch einen Gott gibt, JHWH, der Gott des Volkes Israel, dann ist er auch Gott mit aller ungeteilter Macht und er ist nicht nur für Israel zuständig, sondern für alle. Deuterojesajas Auseinandersetzung mit der Marduk-Propaganda hat Konsequenzen. Monotheismus bedeutet Heilsuniversalismus und ein neues Selbstverständnis Israels. Diese Folgen drücken allerdings deutlich nur die GKL aus.

Möglich erscheint, dass der Prophet auch wegen dieser heilsuniversalistischen Botschaft scheitert, weil er es wagt, einen ausländischen Herrscher als Heilswerkzeug JHWHs zu

interpretieren und sogar als Messias zu bezeichnen. Die redaktionelle Fortsetzung des 2. GKLs und auch die Textanordnung in Jes 40–55, die enge Parallelisierung von Knechts- und Zionstexten ab Jes 49 zeigen die Tendenz, die offene, heilsuniversalistische Perspektive wieder einzuschränken. In den redaktionellen JHWH-Reden des 4. GKLs wird allerdings auch Israel in den heilsuniversalistischen Plan JHWHs als Knecht eingesetzt. Wenn der Knecht Israel in den TEZ der Nationen eintritt, könnte das Heil bewirken. Das ist eine innovative theologische Neuerung, die die GKL in Gang setzen. Bis heute wird diese Frage des Heilszugangs diskutiert. Die GKL verlangen keine Bedingung, der Gottesknecht – egal wer diese Rolle übernimmt – hat die Aufgabe, Heilszeichen zu sein, damit das Heil alle erreicht, aber Israel ist nicht mehr der exklusive Heilsempfänger.

Das 4. GKL muss in einen alttestamentlichen Diskurs von Leiderklärungsmodellen eingeordnet werden. Es ist konsequent im Denkschema des TEZs auszulegen. Die „Wir“-Redner präsentieren das Modell synchroner Schuldübertragung: Einer leidet wegen der Schuld seiner Zeitgenossen. Diese Reflexion hat eine Vorgeschichte und eine Nachwirkung. Die Nachwirkung in neutestamentlicher Zeit bleibt bewusst außen vor, auch um kritische und fragwürdige Aspekte dieses Leiderklärungsmodells darzulegen. Die Vorgeschichte von Jes 53 ist das diachrone Modell von Leiddeutung im DtrG und die Kritik an diesem Modell in Ez 18. Ez 14,12–20 kritisiert das Modell von Jes 53 scharf. Dieser alttestamentliche Diskurs entfaltet sich und zeigt die Grenzen des stellvertretenden Leidens. Stellvertretung ist das zentrale neuzeitliche Theologumenon, das sich in der Forschung für die Reflexion der „Wir“-Rede im 4. GKL etabliert hat. Dieses bleibt kritisch zu prüfen, da es offensichtlich stark neutestamentlich und christlich gedacht wird. Die Redesituation der betroffenen „Wir“-Gruppe muss berücksichtigt werden. Zu viele Auslegungen des 4. GKLs konzentrieren sich fälschlicherweise stark auf den Willen und Plan JHWHs, den er mit dem leidenden Knecht verfolgt. Doch Jes 53,1–11b ist eine hochanalytische Reflexionsleistung aufgrund der Konfrontation mit dem Tod des prophetischen Gottesknechts. Es ist zu beachten, dass sich das Leiderklärungsmodell synchrone Schuldübertragung intern aus der Gruppe derer entwickelt, die einen engen Bezug zum Leidenden hatten. Es bleibt ein fragwürdiges Modell, das nicht aus seinem Kontext Jes 40–55, aus der Botschaft und dem Schicksal des anonymen Exilspropheten gelöst werden darf. Exegese ist in dieser Fragestellung mehr als Literaturwissenschaft. Alttestamentliche Texte reagieren aufeinander und beziehen Stellung zu wichtigen theologischen Themen. Die GKL sind unverzichtbar in diesen alttestamentlichen theologischen Diskursen, sie prägen wesentlich nachexilische Theologie und vor allem die christliche Rezeption von Heilsuniversalismus und die Strategie, dem unerklärlichen Leidensschicksal Jesus Sinn zu stiften. Auch aufgrund dieser Bedeutung müssen die GKL als wichtige Textsammlung berücksichtigt werden, da es auch rein exegetische Gründe dafür gibt, die GKL als eigenständig zu betrachten. Zudem zeichnet sich ab, dass das 4. GKL bereits den Keim eines Auferstehungsglaubens grundlegt, da jenseitiges gutes Ergehen für den unschuldigen, gerechten Knecht ein Erfordernis von Gerechtigkeit ist. Die GKL sind und bleiben wichtige Knoten- und Wendepunkte biblischer Theologie. Sie thematisieren mehr als eine Sozialstudie zu den Hintergründen und Folgen der Heimkehr des Gottesvolks nach Zion.

11. Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen orientieren sich an Schwertner, Siegfried M. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin ²1994.

Biblische Textausgaben und Übersetzungen

- 1QIs^a nach: Parry, Donald W. / Qimron Elisha (Hg.), The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a). A New Edition (Studies on the texts of the desert of Judah XXXII), Leiden / Boston / Köln 1999.
- 1QJes^a nach: Ulrich, Eugene (Hg.), The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants (VT.S 134), Leiden / Boston 2010.
- Bibelausgaben, Computerkonkordanz und Hilfsmittel aus Bible Works 9.0, Software for Biblical Exegesis and Research, Bible Works LLC.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, herausgegeben von Elliger, Karl und Rudolph, Wilhelm, Stuttgart 1997 (BHS).
- Richter, Wolfgang, Biblia Hebraica Transcripta. BH^t, 7. Jesaja (ATSAT 33.7), St. Ottilien 1993.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Testament in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Karrer, Martin und Kraus, Wolfgang, Stuttgart 2009.
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum XIV Isaias, herausgegeben von Ziegler, Joseph, Göttingen 1967.
- Zürcher Bibel, Zürich 2007.

Hilfsmittel

- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Göttingen / Heidelberg ¹⁷1921 (unveränderter Neudruck).
- Gesenius, Wilhelm / Donner, Herbert, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Heidelberg ¹⁸2013.
- Hatch, Edwin / Redpath, Henry A., A Concordance to the Septuagint and the other greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), Graz 1954.
- Irsigler, Hubert, Einführung in das Biblische Hebräisch (MUS 9), St. Ottilien 1981.

Außerbiblische Quellen

- Borger, Rykle, Der Kyros-Zylinder, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, I. Rechts- und Wirtschaftsurkunden Historisch-chronologische Texte, Güterloh 1985, 408–410.
- Ebeling, Erich, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, I. Teil: Texte, Berlin / Leipzig 1931.

- Farber, Walter, Rituale und Beschwörungen in akkadischer Sprache. Texte zum Akitu-Fest (Neujahrsrituale) Tafel II, Z. 29–33, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, II. Religiöse Texte, Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, Gütersloh 1986–1991, 215–223.
- Kümmel, Hans Martin, Rituale in hethitischer Sprache, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, II. Religiöse Texte, Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, Gütersloh 1986–1991, 282–288.
- Lambert, Wilfred George: A Part of the Ritual for the Substitute King, in: AfO 18 (1958), 109–112.
- Lambert, Wilfred George, Enuma Elisch, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, III. Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 569–602.
- Maul, Stefan M., Rituale zur Lösung des „Banns“. Eine Beschreibung des nam-érim-búr-ru-da-Rituals, in: Janowski, Bernd / Schwemer, Daniel (Hg.), TUAT NF, V. Texte zur Heilkunde, Gütersloh 2010, 135–141.
- Müller, Gerfried G. W., Akkadische Unterweltsmythen. Ischtars Höllenfahrt, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, III. 4–6 Mythen und Epen II, Gütersloh 1994, 760–766.
- Parpola, Simo, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part I: Texts (AOAT 5), Neukirchen-Vluyn 1970.
- Parpola, Simo, Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part II. Commentary and Appendices (AOAT 5), Neukirchen-Vluyn 1983.
- Radner, Karen, Briefe aus der Korrespondenz der neuassyrischen Könige. Asarhaddon, 4.14 Das Ritual des Ersatzkönigs, in: Janowski, Bernd / Wilhelm, Gernot (Hg.), TUAT NF, III. Briefe, Gütersloh 2006, 148.
- Römer, Willem H. Ph., Hymnen, Klagelieder und Gebete in sumerischer Sprache. Klagelieder in sumerischer Sprache. 1. und 2. Aus einem Klagelied über Dumuzi, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, II. Religiöse Texte, Orakel, Rituale, Bau- und Votivinschriften, Lieder und Gebete, Gütersloh 1986–1991, 691–700.
- Römer, Willem H. Ph., Mythen und Epen in sumerischer Sprache. Inannas Gang zur Unterwelt, in: Kaiser, Otto (Hg.), TUAT, III. Weisheitstexte, Mythen und Epen, Gütersloh 1990–1997, 458–495.

- Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Band 4, Darmstadt 1975, 649–879. [Abkürzung: RGV B.]
- Kant, Immanuel, Über das Misslingen aller Philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik, Band 6, Darmstadt 1975, 105–124.
- Weber, Max, Das antike Judentum, in: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 3, Frankfurt a. Main 2010, 879–1193.

Sekundärliteratur

- Achenbach, Reinhard: Das Kyros-Orakel in Jesaja 44,24–45,7 im Lichte altorientalischer Parallelen, in: ZABR 11 (2005), 155–194.
- Achenbach, Reinhard: Monotheistischer Universalismus und frühe Formen eines Völkerrechts in prophetischen Texten Israels aus achämenidischer Zeit, in: MacDonald, Nathan / Brown, Ken (Hg.), Monotheism in Late Prophetic and Early

- Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism (FAT 72), Tübingen 2014, 125–175.
- Alaribe, Gilbert Nwadinobi, Ezekiel 18 and the Ethics of Responsibility. A Study in Biblical Interpretations and Christian Ethics (ATSAT 77), St. Ottilien 2006.
 - Albani, Matthias, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterjesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig 2000.
 - Albertz, Rainer: Das Deuterjesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie, in: Blum, Erhard / Macholz, Christian / Stegemann, Ekkehard W. (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 241–256.
 - Albertz, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT 8/2), Göttingen 1992.
 - Albertz, Rainer, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001.
 - Albertz, Rainer, Exodus 19–40 (ZBK.AT), Zürich 2015.
 - Altmann, Peter, Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament (BZAW 92), Berlin 1964.
 - Assmann, Jan: Der „leidende Gerechte“ im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion, in: Elsas, Christoph / Kippenberg, Hans G. (Hg.), Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. FS für Carsten Colpe, Würzburg 1990, 203–224.
 - Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
 - Assmann, Jan: Todesbefallenheit im alten Ägypten, in: Ders. / Trauzettel, Rolf (Hg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie 7), Freiburg i. B. / München 2002, 230–250.
 - Assmann, Jan, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 2006.
 - Aurelius, Erik, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27), Stockholm 1988.
 - Baldauf, Borghild: Jes 42,18–25. Gottes tauber und blinder Knecht, in: Reiterer, Friedrich V. (Hg.), Ein Gott eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS für Notker Füglister, Würzburg 1991, 13–50.
 - Baltzer, Dieter, Ezechiel und Deuterjesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten (BZAW 121), Berlin 1971.
 - Baltzer, Klaus: Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deutero-Jesaja-Buch, in: Wolff, Hans Walter (Hg.), Probleme biblischer Theologie. FS für Gerhard von Rad, München 1971, 27–43.
 - Baltzer, Klaus, Die Biographie der Propheten, Neukirchen-Vluyn 1975.
 - Baltzer, Klaus: Jes 52,13: Die „Erhöhung“ des „Gottesknechtes“, in: Bormann, Lukas / Del Tredici, Kelly / Standhartinger, Angela (Hg.), Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi (NT.S 74), Leiden 1994, 45–56.
 - Baltzer, Klaus, Deutero-Jesaja (KAT X/2), Gütersloh 1999.
 - Barstad, Hans M., The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah. „Exilic“ Judah and the Provenance of Isaiah 40–55, Oslo 1997.

- Bartelmus, Rüdiger, HYH. Bedeutung und Funktion eines althebräischen „Allerweltswortes“ ; zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems (ATSAT 17) St. Ottilien 1982.
- Barthélemy, Dominique, Critique textuelle de l’Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations (OBO 50/2), Fribourg / Göttingen 1986.
- Baudissin, Wolf Wilhelm Graf: Zur Entwicklung des Gebrauchs von *‘ebed* in religiösem Sinne, in: Marti, Karl (Hg.), Karl Budde zum siebzigsten Geburtstag (BZAW 34), Giessen 1920, 1–9.
- Begrich, Joachim, Studien zu Deuterjesaja (BWANT 77), Stuttgart 1938.
- Berges, Ulrich, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998.
- Berges, Ulrich: Who Were the Servants?. A Comparative Inquiry in the Book of Isaiah and the Psalms, in: de Moor, Johannes C. / van Rooy Harry F. (Hg.), Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets (OTS 44), Leiden / Boston / Köln 2000, 1–18.
- Berges, Ulrich: Gottesgarten und Tempel. Die neue Schöpfung im Jesajabuch, in: Keel, Othmar / Zenger, Erich (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg i. Br. 2002, 69–98.
- Berges, Ulrich: Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung?, in: Hossfeld, Frank-Lothar / Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS für Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i. B. 2004, 77–95.
- Berges, Ulrich: Überlegungen zur Bundestheologie in Jes 40–66, in: Dohmen, Christoph / Frevel, Christian (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS für Frank-Lothar Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2007, 19–26.
- Berges, Ulrich: Dareios in Jes 40–55?. Zu einem Vorschlag von Rainer Albertz, in: Kottsieger, Ingo / Schmitt, Rüdiger / Wöhrle, Jakob (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. FS für Rainer Albertz (AOAT 350), Münster 2008, 253–266.
- Berges, Ulrich, Jesaja 40–48 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2008.
- Berges, Ulrich: Farewell to Deutero-Isaiah or Prophecy without a Prophet, in: Lemaire, André (Hg.), Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S 133), Leiden 2010, 575–595.
- Berges, Ulrich: The literary Construction of the Servant in Isaiah 40–55, in: SJOT 24 (2010), 28–38.
- Berges, Ulrich: The Fourth Servant Song (Isaiah 52:13–53:12): Reflections on the Current Debate on the Symbolism of the Cross from the Perspective of the Old Testament, in: OTE 25 (2012), 481–499.
- Berges, Ulrich: Where Does Trito-Isaiah Start in the Book of Isaiah?, in: Tiemeyer, Lena-Sofia / Barstad, Hans M. (Hg.), Continuity and Discontinuity. Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66, Göttingen 2014, 63–76.
- Berges, Ulrich: You are my Witnesses and My Servant (Isa 43:10). Exile and the Identity of the Servant, in: Boda, Mark (Hg.), The Prophets Speak on Forced Migration (AIL 21), Atlanta 2015, 33–46.
- Berges, Ulrich, Deuterjesaja 49–54 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2015.
- Berges, Ulrich / Beuken, Willem, Das Buch Jesaja. Eine Einführung, Göttingen 2016.
- Berlejung, Angelika: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod,

- in: Ego, Beate / Janowski, Bernd (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 465–502.
- Bertholet, Alfred, *Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch*, Freiburg i. Br. / Leipzig / Tübingen 1899.
 - Beuken, Willem: *mišpāt. The first Servant Song and its Context*, in: *VT* 22 (1972), 1–30.
 - Beuken, Willem, *Jes 50,10–11: Eine kultische Paränese zur dritten Ebedprophezie*, in: *VT* 85 (1973), 168–182.
 - Beuken, Willem, *Jesaja 13–27* (HThK.AT), Freiburg i.Br 2007.
 - Bič, Milos: *Sein Israel schafft sich Jahwe allein*, in: Prudký, Martin (Hg.), *Landgabe. FS für Jan Heller (Oikúmené)*, Prag 1995, 180–187.
 - Bieberstein, Klaus: *Dem Leiden einen Sinn geben. Krankheitsdeutungen und Theodizeeversuche in der alttestamentlichen Literatur*, in: Karle, Isolde / Thomas, Günter (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft*, Stuttgart 2009, 127–138.
 - Bieberstein, Klaus: *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.), *Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 427–446.
 - Bieberstein, Klaus: *Vom Verlangen nach Gerechtigkeit zur Erwartung einer Auferweckung von Toten. Noch einmal zum Problem der Theodizee*, in: Gaß, Erasmus / Stipp, Hermann-Josef (Hg.), *„Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). FS für Walter Groß* (HBS 62), Freiburg i. Br. 2011, 295–313.
 - Blenkinsopp, Joseph: *Abraham and the Righteous of Sodom*, in: *JJS* 33 (1982), 119–127.
 - Blenkinsopp, Joseph: *Second Isaiah – Prophet of Universalism*, in: *JSOT* 41 (1988), 83–103.
 - Blenkinsopp, Joseph: *The Servant and the Servants in Isaiah and the Formation of the Book*, in: Broyles, Craig C. / Evans, Craig A. (Hg.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition* (VT.S 70,1), Leiden 1997, 155–175.
 - Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 40–55* (AncB), New York 2002.
 - Blum, Erhard: *Der leidende Gottesknecht von Jes 53. Eine kompositionelle Deutung*, in: Gehrig, Stefan / Seiler, Stefan (Hg.), *Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2009, 138–159.
 - Boling, Robert G.: *Kings and Prophets: Cyrus and Servant. Reading Isaiah 40–55*, in: Chazan, Robert / Hallo, William W. / Schiffman, Lawrence H. (Hg.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake 1999, 171–188.
 - Braulik, Georg, *Deuteronomium 1–16,17* (EB 15), Würzburg 1986.
 - Brueggemann, Walter: *Rereading Second Isaiah: An Evangelical Rereading of Communal Experience*, in: Seitz, Christopher R. (Hg.), *Reading and Preaching the Book of Isaiah*, Philadelphia 1988, 71–90.
 - Brueggemann, Walter, *Isaiah Part 2: 40–66*, Louisville 1998.
 - Buber, Martin, *Der Glaube der Propheten*, Zürich 1950.
 - Budde, Karl, *Die so genannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40–55. Ein Minoritätsvotum*, Gießen 1900.

- Caspari, Wilhelm, Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer (Jesaja 40–55) (BZAW 65), Gießen 1934.
- Childs, Brevard S., Isaiah (OTL), Louisville / London 2001.
- Clines, David J. A. I, He, We and They: A Literary Approach to Isaiah 53 (JSOT.S 1), Sheffield 1976.
- Conroy, Charles: The „Four Servant Poems“ in Second-Isaiah in the Light of Recent Redaction-historical Studies, in: Healy, John F. / McCarthy, Carmel (Hg.), Biblical and Near Eastern Essay (JSOT.S 375), London 2004, 80–94.
- Cooper, Alan: The Suffering Servant and Job: A View from the sixteenth Century, in: McGinnis, Clair Mathews / Tull, Patricia K. (Hg.), „As those who are taught“. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBL Symposium 27), Atlanta 2006, 189–200.
- Crenshaw, James L.: Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel, in: ZAW 82 (1970), 380–395.
- Crenshaw, James L.: Theodicy and Prophetic Literature, in: Laato, Antti / de Moor, Johannes C. (Hg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, 236–255.
- Croatto, J. Serverino: The „Nations“ in the Salvific Oracles of Isaiah, in: VT 55 (2005), 143–161.

- Davies, Philip R.: God of Cyrus, God of Israel: Some Religio-historical Reflections on Isaiah 40–55, in: Ders. / Harvey Graham / Watson Wilfred G. E. (Hg.), Words Remembered Texts Renewed. Essays in Honour of John F. A. Sawyer (JSOT.S 195), Sheffield 1995, 207–225.
- Delitzsch, Franz, Jesaja, Gießen ⁵1984 (Nachdruck der 3. Auflage von 1879).
- Dell, Kathrine J.: The Suffering Servant of Deutero-Isaiah: Jeremiah Revisited, in: Dies. / Davis, Graham / Koh, Yee Von (Hg.), Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to honour Professor John Emerton (VT.S 135), Leiden / Boston 2010, 119–134.
- Dijkstra, Meindert: YHWH as Israel’s gō’ēl: Second Isaiah’s Perspective on Reconciliation and Restitution, in: ZABR 5 (1999), 236–257.
- Dingermann, Friedrich, Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich. Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie, in: Preuss, Horst Dietrich (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 227–239.
- Dobbeler, Axel von, Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30), Tübingen / Basel 2000.
- Dohmen, Christoph, Exodus 10–40 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2004.
- Donner, Herbert, Israel unter den Völkern. Die Stellung der Klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. Zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda (VT.S 11), Leiden 1964.
- Donner, Herbert, Jesaja LVI 1–7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons – Implikationen und Konsequenzen, in: Emerton, J. A. (Hg.) Congress Volume. Salamanca 1983 (VT.S 36), Leiden 1985, 81–95.
- Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba (GAT Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen ²1995.
- Driver, G.R.: Isaiah 52,13–53,12: The Servant of the Lord, in: Black, Matthew / Fohrer, Georg (Hg.), In Memoriam Paul Kahle (BZAW 103), Berlin 1968, 90–105.

- Duhm, Bernhard, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion, Bonn 1875.
- Duhm, Bernhard, Das Buch Jesaja (HK), Göttingen ¹1892; ²1902; ⁴1922.

- Eichhorn, Johann, Gottfried, Einleitung ins Alte Testament. Dritter Teil, Reutlingen ²1790.
- Eissfeldt, Otto, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja (Jes. 40–55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum (BRGA 2), Halle 1933.
- Eissfeldt, Otto, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments (NThG), Tübingen 1934.
- Ekblad, Eugene Robert, Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint. An Exegetical and Theological Study (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 23), Leiden 1999.
- Elliger, Karl, Deuterjesaja. In seinem Verhältnis zu Tritojesaja (BWANT 63), Stuttgart 1933.
- Elliger, Karl: Jes 53,10: Alte crux – neuer Vorschlag, in: MIOF 15 (1969), 228–233.
- Elliger, Karl: Nochmals Textkritisches zu Jes 53, in: Schreiner, Josef (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS für Joseph Ziegler (FzB 2), Würzburg 1972, 137–144.
- Elliger, Karl, Deuterjesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1–45,7 (BK.AT 11/1), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Engnell, Ivan: The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in „Deutero-Isaiah“, in: BJRL 31 (1948), 54–93.
- Engnell, Ivan, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford ²1967.
- Fischer, Alexander A., Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungen und Textwelten (SKI.NF 7), Leipzig 2014.
- Fischer, Irmtraud, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995.
- Fischer, Johann, Das Buch Isaias (HSAT 7), Bonn 1939.
- Fohrer, Georg, Das Buch Jesaja 3 (ZBK), Zürich / Stuttgart 1964.
- Fohrer, Georg: Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52,13–53,12, in: Ders. (Hg.), Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972) (BZAW 155), Berlin 1981, 24–43.
- Fohrer, Georg: Krankheit im Lichte des Alten Testaments, in: Ders. (Hg.), Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972) (BZAW 155), Berlin 1981, 172–187.
- Fohrer, Georg: Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament, in: Ders. (Hg.), Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972) (BZAW 155), Berlin 1981, 188–202.
- Franke, Chris A.: The Function of the satiric Lament over Babylon in Second Isaiah (XLVII), in: VT 41 (1991), 408–418.
- Franke, Chris A.: Is DI „PC“? Does Israel have most favored nation status? Another look at „the nations“ in Deutero-Isaiah, in: SBL.SP 38 (1999), 272–291.
- Freund, Richard A.: Individual vs. Collective Responsibility: From the Ancient Near East and the Bible to the Greco-roman World, in: SJOT 11 (1997), 279–304.

- Fried, Lisbeth S.: Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1, in: HThR 95 (2002), 373–393.
- Gelston, Anthony: Universalism in Second Isaiah, in: JTS 43 (1992), 377–397.
- Genz, Rouven, Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26–40 (WUNT 398), Tübingen 2015.
- Goldingay, John: Isaiah 53 in the Pulpit, in: PRSt (2008), 147–153.
- Goldingay, John / Payne, David, Isaiah 40–55. A critical and exegetical commentary, 2 Bde. (ICC OTNT), London 2014.
- Golka, Friedemann G.: Die theologischen Erzählungen im Abraham-Kreis, in: ZAW 90 (1978), 186–195.
- Grätz, Sebastian: Die unglaubliche Botschaft. Erwägungen zum vierten Lied des Gottesknechtes in Jes 52,13–53,12, in: SJOT 18 (2004), 184–207.
- Grätz, Sebastian: Die universelle Rechtsordnung des Gottesknechts. Zum Verständnis von וְשִׁמְרָה im ersten Lied vom Gottesknecht (Jes 42,1–4), in: ZABR 10 (2004), 264–277.
- Greenberg, Moshe, Ezechiel 1–20 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2001.
- Greenspoon, Leonard J.: The Origin of the Idea of Resurrection, in: Halpern, Baruch / Levenson Jon D. (Hg.), Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith. FS Frank Moore Cross, Winona Lake 1981, 247–321.
- Greßmann, Hugo: Die literarische Analyse Deuterjesajas, in: ZAW 34 (1914), 254–297.
- Grimm, Werner / Dittert, Kurt, Deuterjesaja, Deutung-Wirkung-Gegenwart (CBK), Stuttgart 1990.
- Groß, Walter, Studien zum althebräischen Satz. Die Pendenskonstruktion im biblischen Hebräisch (ATSAT 27), St. Ottilien 1987.
- Groß, Walter: Israel und die Völker. Die Krise des YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch, in: Zenger, Erich (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg 1993, 149–167.
- Groß, Walter / Kuschel, Karl-Josef, „Ich schaffe Finsternis und Unheil“. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz ²1995.
- Groß, Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischem und dem griechischem Wortlaut, in: JBTh 15 (2000), 11–38.
- Gunkel, Hermann, Genesis (HK), Göttingen ⁷1966.
- Haag, Ernst: Bund für das Volk und Licht für die Heiden (Jes 42,6), in: Didaskalia 7 (1977), 3–14.
- Haag, Ernst: Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: Lohfink, Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg i. Br. 1983, 159–213.
- Haag, Ernst: Der Gottesknecht als Jünger Jahwes. Tradition und Redaktion in Jes 50,4–9, in: Feilzer, Heinz / Heinz, Andreas / Lentzen-Dies, Wolfgang (Hg.), Der menschenfreundliche Gott. Zugänge – Anfragen – Folgerungen, Trier 1990, 11–35.
- Haag, Ernst: „Gesegnet sei mein Volk Ägypten“ (Jes 19,25). Ein Zeugnis alttestamentlicher Eschatologie, in: Minas, Martina / Zeidler, Jürgen (Hg.), Aspekte spätägyptischer Kultur. FS für Erich Winter (Aegyptiaca treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen Ägypten 7), Mainz 1994, 139–147.

- Haag, Ernst: Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53, in: TThZ 105 (1996), 1–20.
- Haag, Herbert, Der Gottesknecht bei Deuterjesaja (BdF 233), Darmstadt 1985.
- Hägglund, Frederik, Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile (FAT 31), Tübingen 2008.
- Hanson, Paul D., Isaiah 40–66 (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville 1995.
- Harner, Ph. B.: Creation Faith in Deutero-Isaiah, in: VT 17 (1967), 298–306.
- Hartenstein, Friedhelm: Exklusiver und inklusiver Monotheismus. Zum „Wesen“ der Götter in Deuterjesaja und in den späten Psalmen, in: Grund, Alexandra / Krüger, Annette / Lippke, Florian (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. FS für Bernd Janowski, Göttingen 2013, 194–219.
- Hempel, Johannes: Chronik in: ZAW 50 (1932), 205–216.
- Hempel, Johannes: Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT, in: ZAW 66 (1954), 244–272.
- Hengel, Martin: Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: Janowski, Bernd / Stuhlmacher, Peter (Hg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996, 49–91.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Voreiliger Abschied von den Gottesknechtsliedern, in: ThR 49 (1984), 209–222.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Einheit und Komplexität Deuterjesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jesaja 40–55, in: Vermeulen, Jacques (Hg.), Le Livre d’Isaie, Leuven 1989, 287–312.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Das vierte Gottesknechtslied im deuterojesajanischen Kontext, in: Janowski, Bernd / Stuhlmacher, Peter (Hg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996, 1–25.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Der Lohn des Knechts, in: Ders. (Hg.), Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), Tübingen 1998, 177–196.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Diskussionsworte bei Deuterjesaja. Zur theologischen Argumentation des Propheten, in: Ders. (Hg.), Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), Tübingen 1998, 158–173.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Gottesknecht und Gottes Knechte, in: Ders. (Hg.), Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), Tübingen 1998, 241–266.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Israel und der Gottesknecht bei Deuterjesaja, in: Ders. (Hg.), Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), Tübingen 1998, 197–219.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Jakob und Zion, Schöpfung und Heil. Zur Einheit der Theologie Deuterjesajas, in: Ders. (Hg.), Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), Tübingen 1998, 117–131.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Gibt es die Götter bei Deuterjesaja?, in: Delkurt, Holger / Ernst, Alexander B. / Graupner, Axel (Hg.), Verbindungslinien. FS für Werner H. Schmidt, Neunkirchen-Vluyn 2000, 109–123.
- Hermisson, Hans-Jürgen: „Deuterjesaja“ und „Eschatologie“, in: Postma, F. / Spronk, K. / Talstra, E. (Hg.), The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. FS für Hendrik Leene (ACEBT 3), Maastricht 2002, 87–117.
- Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterjesaja, 2. Teilband Jesaja 45,8–49,13 (BK.AT 11/2), Neunkirchen-Vluyn 2003.

- Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja 3. Teilband Jesaja 49,14–55,13 (BK.AT 11/3), Neunkirchen-Vluyn 2017.
- Hertzberg, H. W.: Die „Abtrünnigen“ und die „Vielen“. Ein Beitrag zu Jesaja 53, in: Kuschke, Arnulf (Hg.), Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. FS für Wilhelm Rudolph, Tübingen 1961, 97–108.
- Hieke, Thomas: Ein Bund, der ein Volk begründet. Ein Vorschlag zu Jes 42,6 und 49,8, in: Rechenmacher, Hans (Hg.), In memoriam Wolfgang Richter (ATSAT 100), St. Ottilien 2016, 161–168.
- Hillers, Delbert R.: Bērît ‘ām. „Emancipation of the People“, in: JBL 97 (1978), 175–182.
- Höffken, Peter, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (NSK.AT 18/2), Stuttgart 1998.
- Höffken, Peter, Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2004.
- Höffken, Peter: Xerxes und (k)eine Marduk-Statue. Überlegungen zu einem Randthema Alttestamentlicher Exegese, in: VT 55 (2005), 477–485.
- Hoffner, Harry A.: Theodicy in Hittite Texts, in: Laato, Antti / de Moor, Johannes C. (Hg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, 90–107.
- Hofius, Otfried: Zur Septuaginta-Übersetzung von Jes 52,13b, in: ZAW 104 (1992), 107–110.
- Hooke, Samuel H.: The Theory and Practice of Substitution, in VT 2 (1952), 2–17.
- Irsigler, Hubert, Ein Weg aus der Gewalt? Gottesknecht kontra Kyros im Deuterocesajabuch (Beiträge zur Friedensethik 28), Stuttgart 1998.
- Irsigler, Hubert: Der Gott des Gottesknechts in Jes 52,13–53,12, in: Helmer, Matthias / Müller, Christoph Gregor (Hg.), „Darum ihr Hirten, hört das Wort des Herrn“ (Ez 34,7.9). Studien zu prophetischen und weisheitlichen Texten. FS für Bernd Willmes (FuSt 21), Freiburg i. Br. 2017, 73–96.
- Jahnow, Hedwig, Das Hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, Gießen 1923.
- Janowski, Bernd: Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: ZThK 90 (1993), 1–24.
- Janowski, Bernd, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997.
- Janowski, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Janowski, Bernd: Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Frey, Jörg / Schröter, Jens (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, 97–118.
- Janowski, Bernd: An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung, in: Ders. / Janowski, Christine / Lichtenberger, Peter (Hg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 43–68.
- Janowski, Bernd: JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Testament, in: Berlejung, Angelika / Ders. (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 447–477.

- Jepsen, Alfred: צדק und צדקה im Alten Testament, in: von Reventlow, Hennig (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land. FS Hans-Wilhelm Hertzberg, Göttingen 1965, 78–89.
- Jepsen, Alfred: Art. צדק, in: ThWAT I (1973), 313–348.
- Jeppesen, Knut: Mother Zion, Father Servant: A Reading of Isaiah 49–55, in: Clines, David J. A. / McKaiy, Heather A. (Hg.), Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages (JSOT.S 162), Sheffield 1993, 109–125.
- Jeremias, Jörg: משפט im ersten Gottesknechtslied (Jes XLII,1–4), in: VT 22 (1972), 31–42.
- Johnston, Ann: A Prophetic Vision of an Alternative Community: A Reading of Isaiah 40–55, in: Hopfe, Lewis M. (Hg.), Uncovering Ancient Stones. Essays in Memory of H. Neil Richardson, Winona Lake 1994, 31–40.
- Kaiser, Otto, Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja (FRLANT 70), Göttingen 1959.
- Kaiser, Otto, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments, III. Jahwes Gerechtigkeit (UTB 2392), Göttingen 2003.
- Kaminsky, Joel, Corporate Responsibility in the Hebrew Bible (JSOT.S 196), Sheffield 1995.
- Kaminsky, Joel / Stewart, Anne: God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40–66, in: HThR 99 (2006), 139–163.
- Karrer Martin (Hg.), Septuaginta deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Stuttgart 2011.
- Kellermann, Diether: Art. משפט, in: ThWAT I (1973), 463–472.
- Kennedy, James M.: Consider the Source: A Reading of the Servant's Identity and Task in Isaiah 42:1–9, in: Everson, A. Joseph / Kim, Hyun Chul Paul (Hg.), The Desert will Bloom: Poetic Visions in Isaiah (SBL 4), Atlanta 2009, 181–196.
- Kessler, Rainer: Kyros und der eved bei Deuterojesaja. Gottes Handeln in Macht und Schwäche, in: Crüsemann, Marlene / Jochum-Bortfeld, Carsten (Hg.), Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in Gerechter Sprache, Güterloh / München 2009, 141–158.
- Kiesow, Klaus, Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen (OBO 24), Göttingen 1979.
- Kim, Hyun Chul Paul, Ambiguity, Tension, and Multiplicity in Deutero-Isaiah (SBL 52), New York 2003.
- Kittel, Gisela, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (BThS 17), Göttingen 1999.
- Kittel, Rudolf: Cyrus und Deuterojesaja, in: ZAW 18 (1898), 149–162.
- Kleger, Roland, Endzeitliche Wiederherstellung Israels und Auferstehung in der Jesaja-Apokalypse, Hamburg 2008.
- Klein, Hans: Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterojesaja, in: VT 35 (1985), 267–273.
- Koch, Klaus: Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel, in: ZAW 67 (1955), 205–216.
- Koch, Klaus: Art. צדק, in: ThWAT II (1977), 857–870.
- Koch, Klaus: Art. צדקה, in: ThWAT V (1986), 1160–1177.
- Koch, Klaus, Imago Dei – die Würde des Menschen im biblischen Text (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. 18,4), Hamburg 2000.

- Koch, Klaus: Monotheismus und politische Theologie bei einem israelitischen Propheten im babylonischen Exil, in: Hartenstein, Friedhelm / Rösel, Martin (Hg.), *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II.* (FRLANT 216), Göttingen 2007, 294–320.
- Köckert, Matthias: Die Erwählung Israels und das Ziel der Wege Gottes im Jesajabuch, in: Kottsieper, Ingo / Römheld, Diethard / van Oorschot, Jürgen / Wahl, Harald Martin (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern“. *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS für Otto Kaiser*, Göttingen 1994, 277–300.
- Köckert, Matthias, Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter (Biblische Gestalten 31), Leipzig 2017.
- Koenen, Klaus, Heil den Gerechten – Unheil den Sündern!. Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher (BZAW 229), Berlin 1994.
- Korpel, Marjo C. A.: Second Isaiah’s Coping with the Religious Crisis: Reading Isaiah 40 and 55, in: Becking, Bob / Ders. (Hg.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OTS 42), Leiden 1999, 90–105.
- Kratz, Reinhard Gregor, Kyros im Deuterocesaja-Buch. Redaktions-geschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), Tübingen 1991.
- Kratz, Reinhard Gregor: Israel im Jesajabuch, in: Lux, Rüdiger / Waschke, Ernst-Joachim (Hg.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, FS für Arndt Meinhold (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23), Leipzig 2006, 85–103.
- Kratz, Reinhard Gregor: Israel in the Book of Isaiah, in: JSOT 31 (2006), 103–128.
- Kustár, Zoltán, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch (BWANT 154), Stuttgart 2002.
- Kutsch, Ernst, Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6,11–24, in: ThLZ 81 (1956), 75–84.
- Kutsch, Ernst, Sein Leiden und Tod, unser Heil: Eine Auslegung von Jesaja 52,13–53,12 (BSt 52), Neunkirchen-Vluyn 1967.
- Kutsch, Ernst, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament (BZAW 131), Berlin 1972.
- Laato, Antti, The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55 (CB.OT 35), Stockholm 1992.
- Laato, Antti: Theodicy in the Deuteronomistic History, in: Ders. / de Moor, Johannes C. (Hg.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003, 183–235.
- Laato, Antti, Who Is the Servant of the Lord?. Jewish and Christian Interpretations on Isaiah 53 from Antiquity to the Middle Ages (Studies in Rewritten Bible 4), Turku 2012.
- Labahn, Antje: Die Erwählung Israels in exilischer und nachexilischer Zeit, in: EThl 75 (1999), 395–406.
- Labahn, Antje, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven deuteronomistischer Theologie im Deuterocesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus (BWANT 143), Stuttgart 1999.
- Labahn, Antje, The Delay of Salvation within Deutero-Isaiah, in: JSOT 85 (1999), 71–84.

- Labouvie, Sandra, Gottesknecht und neuer David. Der Heilsmittler für Zion und seine Frohbotschaft nach Jesaja 60–62 (FzB 129), Würzburg 2013.
- Lauber, Stephan: „JHWH wird sich Ägypten zu erkennen geben, und die Ägypter werden an jenem Tag JHWH erkennen“ (Jes 19,21). Universalismus und Heilzuversicht in Jes 19,16–25, in: ZAW 123 (2011), 368–390.
- Lauha, Aarre: „Der Bund des Volkes“. Ein Aspekt der deuterocesajanischen Missionstheologie, in: Donner, Herbert / Hanhart, Robert / Smend, Rudolf (Hg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 257–261.
- Leene, Hendrik: Auf der Suche nach einem redaktionskritischen Modell für Jesaja 40–55, in: ThLZ 121 (1996), 803–818.
- Leene, Hendrik: History and Eschatology in Deutero-Isaiah, in: Van Ruiten / Ver-venne, M., (Hg.), Studies in the Book of Isaiah. FS für Willem A. M. Beuken (BETL 132), Leuven 1997, 223–249.
- Leuenberger, Martin: Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 127–176.
- Leuenberger, Martin: Kyros-Orakel und Kyros-Zylinder. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich ihrer Gottes-Konzeptionen, in: VT 39 (2009), 244–256.
- Leuenberger, Martin, „Ich bin Jhwh und keiner sonst“. Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1–7 (SBS 224), Stuttgart 2010.
- Levin, Christoph: Gerechtigkeit Gottes in der Genesis, in: Wénin, André (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History (BETHL 155), Leuven 2001, 347–357.
- Liess, Kathrin: „Hast Du die Tore der Finsternis gesehen?“ (Ijob 38,17). Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 397–422.
- Lindars, Barnabas: Ezekiel and individual Responsibility, in: VT 15 (1965), 452–467.
- Lindblom, Johannes, The Servant Songs in Deutero-Isaiah. A New Attempt to Solve an Old Problem (AUL 47,5), Lund 1951.
- Lindblom, Johannes: Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?, in: Preuss, Horst Dietrich (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 31–72.
- Lods, Adolphe, The Prophets and the Rise of Judaism, London 1937.
- Lohfink, Norbert: „Israel“ in Jes 49,3, in: Schreiner, Josef (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS für Joseph Ziegler (FzB 2), Würzburg 1972, 217–229.
- Lohfink, Norbert / Zenger, Erich, Der Gott Israels und die Völker, Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994.
- Loprieno, Antonio: Theodicy in Ancient Egyptian Texts, in: Laato, Antti / de Moor, Johannes C. (Hg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, 27–56.
- Lynch, Matthew J.: Mapping Monotheism: Modes of Monotheistic Rhetoric in the Hebrew Bible, in: VT 64 (2014), 47–68.

- Marti, Karl, Das Buch Jesaja (KHC 10), Tübingen 1900.
- McCullough, W. S.: Israels Eschatologie von Amos bis zu Daniel, in: Preuss, Horst Dietrich (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 394–414.
- Melugin, Roy F.: Israel and the Nations in Isaiah 40–55, in: Eades, Keith L. / Sun, Henry T. C. (Hg.), Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim, Cambridge 1997, 249–264.
- Melugin, Roy F.: Form Criticism, Rhetorical Criticism, and Beyond in Isaiah, in: McGinnis, Clair Mathews / Tull, Patricia K. (Hg.), „As those who are taught“. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBL Symposium 27), Atlanta 2006, 263–278.
- Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und Theologische Grundkategorie (SlgHor 29), Einsiedeln / Freiburg i. Br. 1991.
- Merendino, Rosario Pius: 49,1–6: ein Gottesknechtslied?, in: ZAW 92 (1980), 236–248.
- Mettinger, Tryggve N. D., A Farewell to the Servant Songs. A critical examination of an exegetical axiom (SMHVL 3), Lund 1983.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Der Sühnetod des Gottesknechts (WUNT 220), Tübingen 2008.
- Moore, George, F.: On הַיָּד in Isaiah XII. 15, in: JBL 9 (1890), 216–222.
- Moser, Christian, Umstrittene Prophetie. Die exegetisch-theologische Diskussion um die Inhomogenität des Jesajabuches von 1780 bis 1900 (BThSt 128), Neukirchen-Vluyn 2012.
- Mowinckel, Sigmund, Der Knecht Jahwäs, Gießen 1921.
- Mowinckel, Sigmund: Die Komposition des deuterjesajanischen Buches, in: ZAW 49 (1931), 87–112 und 242–260.
- Mowinckel, Sigmund, He that Cometh, Oxford 1959.
- Mühling, Anke, „Blickt auf Abraham, euren Vater“. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels (FRLANT 236), Göttingen 2011.
- Muilenburg, James, Isaiah (IntB 5), New York / Nashville 1956.
- Mulder, Martin Jan: Art. יְשַׁרְיָהוּ in: ThWAT III (1982), 1070–1075.

- Neiman, Susan, Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt am Main 2006.
- Neumann-Gorsolke, Ute: „Alt und lebensatt...“ – der Tod zur rechten Zeit, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 111–135.
- Nickelsburg, George W. E., Resurrection, Immortality, and Eternal Life in intertestamental Judaism (HThS 26), Cambridge 1972.
- Niehr, Herbert, Herrschen und Richten. Die Wurzel špt im Alten Orient und im Alten Testament (FzB 54), Würzburg 1986.
- North, Christopher R., The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study, Oxford ²1956.
- Noth, Martin, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1959.

- Orlinsky, Harry M.: A Covenant (of) People, A Light of Nations“ – a Problem in Biblical Theology, in: Ders. (Hg.), Essays in Biblical Culture and Bible Translation, New York 1974, 166–186.

- Orlinsky, Harry M., Studies on the Second Part of the Book of Isaiah: The so-called „Servant of the Lord” and „Suffering Servant” in Second Isaiah (VT.S 14), Leiden 1977, 1–133.
- Oswaldt, John N.: Isaiah 52:13–53:12. Servant of All, in: CTJ 40 (2005), 85–94.
- Otto, Eckart, Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43 (HThK. AT), Freiburg 2012.
- Otzen, Benedikt: Art. עֶבֶד, in: THWAT VI (1989), 213–220.
- Overholt, Thomas W.: The End of Prophecy: No Players without a Program, in: JSOT 42 (1988), 103–115.

- Perlt, Lothar, Deuteronomium 1–6 (BK.AT 5/1), Neukirchen-Vluyn 2013.
- Petry, Sven, Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterocesaja und im Ezechielbuch (FAT 27), Tübingen 2007.
- Pohlmann, Karl Friedrich, Das Buch Hesekeel. Kapitel 1–19 (ATD 22/1), Göttingen 1996.
- Polliack, Meira: Deutero-Isaiah’s Typological Use of Jacob in the Protrayal of Israel’s National Renewal, in: von Reventlow, Henning / Hoffman, Yair (Hg.), Creation in Jewish and Christian Tradition (JSOT.S 319), Sheffield 2002, 72–110.
- Poulsen, Frederik, God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1–9. Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner (FAT 73), Tübingen 2014.
- Preuss, Horst Dietrich, Deuterocesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, Neukirchen-Vluyn 1976.

- Raabe, Paul R.: Critical Notes. The Effect of Repetition in the Suffering Servant Song, in: JBL 103 (1984), 77–81.
- Rad, Gerhard von, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964.
- Rad, Gerhard von, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen 1972.
- Rad, Gerhard von, Theologie des Alten Testaments. Band I und II. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München ⁹1987.
- Rechenmacher, Hans: Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit Jahwes. Formeln und ihre Relevanz für die Monotheismusdebatte am Beispiel Deuterocesajas, in: Diller, Carmen / Mulzer, Martin / Ólason, Kristinn / Rothenbusch, Ralf (Hg.), Studien zu Psalmen und Propheten (HBS 64), Freiburg i.Br. 2010, 237–250.
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, Gerechtigkeit als Heil. קִדְּוָה bei Deuterocesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition, Graz 1976.
- Rendtorff, Rolf: The Book of Isaiah: A complex Unity, synchronic and diachronic Reading, in: Meulgin, Roy F. / Sweeney, Marvin A. (Hg.), New Visions of Isaiah (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 32–49.
- Rétif, André / Lamarche Paul, Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament (WB.KK), Düsseldorf 1960.
- Reventlow, Henning von: Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel, in: ZAW 71 (1959), 33–43.
- Reventlow, Henning von: Ezechiel 18,1–20: Eine mutmachende prophetische Botschaft für unsere Zeit, in: Beyerle, Stefan / Mayer, Günter / Strauß, Hans (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. FS für Horst Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, 155–165.

- Riesener, Ingrid, Der Stamm עֶבֶד im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuer sprachwissenschaftlicher Methoden (BZAW 149), Berlin / New York 1979.
- Ringgren, Helmer: Zur Komposition von Jesaja 49–55, in: Donner, Herbert / Hanhart, Robert / Smend, Rudolph (Hg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 371–376.
- Ringgren, Helmer: Art. עֶבֶד, in: THWAT V (1986), 994–997 und 999–1003.
- Robinson, H. Wheeler: The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: Hempel, Johannes / Stummer, Friedrich / Volz, Paul (Hg.), Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.–10. September 1935 (BZAW 66), Berlin 1936, 49–62.
- Rose, Martin, 5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1–11 und 26–34 Rahmenstücke und Gesetzeskorpus (ZBK.AT 5/2), Zürich 1994.
- Rosenbaum, Michael: „You Are My Servant“: Ambiguity and Deutero-Isaiah, in: Kravitz, Kathryn F. / Sharon, Diane M. (Hg.), Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation. FS für Stephen A. Geller, Winona Lake 2007, 187–216.
- Rudolph, Wilhelm: Der exilische Messias. Ein Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage, in: ZAW 43 (1925), 90–114.
- Rudolph, Wilhelm: Die Ebed-Jahwe-Lieder als geschichtliche Wirklichkeit, in: ZAW 46 (1928), 156–166.
- Rütterswörden, Udo: Art. עֶבֶד, in: THWAT V (1986), 997–999.
- Ruppert, Lothar: „Das Heil der Völker (Heilsuniversalismus) in Deutero- und Trito-Jesaja“, in: MThZ 45 (1994), 137–159.
- Ruppert, Lothar: „Mein Knecht, der Gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen – er trägt sie“ (Jes 53,11). Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes?, in: BZ 40 (1996), 1–17.
- Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar 2. Teilband: Gen 11,27–25,18 (FzB 98), Würzburg 2002.
- Saebo, Magne: Vom Individuellen zum Kollektiven. Zur Frage einiger innerbiblischer Interpretationen, in: Albertz, Rainer / Golka, Friedemann W. / Kegler, Jürgen (Hg.), Schöpfung und Befreiung. FS für Claus Westermann, Stuttgart 1989, 116–125.
- Sacchi, Paolo, The History of the Second Temple Period (JSOT.S 285), Sheffield 2000.
- Sapp, David A.: The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53 and the Christian Doctrine of Atonement, in: Bellinger, Willian H. / Farmer Willian R. (Hg.), Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins, Harrisburg 1998, 170–192.
- Sawyer, John F. A: Art. יָשַׁע, in: ThWAT III (1982), 1035–1059.
- Schaede, Stephan, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie (BHTh 126), Tübingen 2004.
- Scharbert, Josef: Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten, in: BZ 2 (1958), 190–213.
- Scharbert, Josef, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (QD 23/24), Freiburg i. Br. 1964.
- Scharbert, Josef, Deuterojesaja – der „Knecht Jahwes“?, Hamburg 1995.
- Schenker, Adrian, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder (SBS 190) Stuttgart 2001.

- Schian, Martin, Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes. 40–66, Leipzig 1895.
- Schmid, Hans Heinrich, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (BHT 40), Tübingen 1968.
- Schmid, Konrad: Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, in: ZAR 5 (1999), 193–222.
- Schmid, Konrad: Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und zu ihren diachronen Transformationen, in: Postma, F. / Spronk, K. / Talstra, E. (Hg.), The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. FS für Hendrik Leene (ACEBT 3), Maastricht 2002, 175–209.
- Schmidt, Uta, Zukunftsvorstellungen Jesaja 49–54. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2013.
- Schnocks, Johannes: Vergänglichkeit und Gottesferne, in: Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.), Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 3–23.
- Schottroff, Willy, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1967.
- Schunck, Klaus-Dietrich: Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit, in: Preuss, Horst Dietrich (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 462–480.
- Schwarz, Günther: „...das Licht Israels“?, in: ZAW 82 (1970), 447–448.
- Schwarz, Günther: „...zum Bund des Volkes“?. Eine Emendation, in: ZAW 82 (1970), 279–281.
- Sedlmeier, Franz: Israel – „ein Segen inmitten der Erde“. Das JHWH-Volk in der Spannung zwischen radikalem Dialog und Identitätsverlust nach Jes 19,16–25, in: Frühwald-König, Johannes / Prostmeier, Ferdinand R. / Zweck Reinhold (Hg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. FS für Georg Schuttermayr, Regensburg 2001, 89–108.
- Seebass, Hort: Art. פִּשְׁעֵי, in: ThWAT VI (1989), 787–810.
- Seitz, Christopher R., The Book of Isaiah 40–66 (The New Interpreter's Bible 6), Nashville 2001.
- Seitz, Christopher R.: „You are my Servant, You are the Israel in whom I will be glorified“: The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah, in: CTJ 39 (2004), 117–134.
- Sekine, Seizo: Die Theodizee des Leidens im deuterocesajanischen Buch. Unter redaktionsgeschichtlichem Gesichtspunkt, in: AJBI 8 (1982), 50–112.
- Sellin, Ernst: Die Lösung des deuterocesajanischen Gottesknechtsrätsels, in: ZAW 55 (1937), 177–217.
- Setzer, Claudia: Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity, in: Nicklas, Tobias / Reiterer, Friedrich V. / Verheyden, Joseph (Hg.), The Human Body in Death and Resurrection (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009.), Berlin 2009, 1–12.
- Simian, Yofre, Horacio: Art. עֲבָדָה Abschnitt 10, in: THWAT V (1986), 1003–1010.
- Smart, James D., History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35, 40–66, Pennsylvania 1966.

- Smillie, Gene R.: Isaiah 42:1–4 in its Rhetorical Context, in: BS 162 (2005), 50–65.
- Smith, George Adam, *The Book of Isaiah*, New York 1899.
- Smith, Mark S.: Bērît ‘am / Bērît ‘ôlām: A New Proposal for the Crux of Isa 42:6, in: JBL 100 (1981), 241–243.
- Soden, Wolfram von: Aus einem Ersatzopferitual für den assyrischen Hof, in: ZA 45 (1939), 42–61.
- Sölle, Dorothee, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1970.
- Soggin, J. Alberto: Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechtes in Jes 53,8–10, in: ZAW 87 (1975), 346–355.
- Spieckermann, Hermann: Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament, in: Ders. (Hg.), *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 141–153.
- Spieckermann, Hermann: Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: Ders. (Hg.), *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001, 119–140.
- Spronk, Klaas, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East (AOAT 219)*, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Staerk, Walter, *Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja 40ff. Ein Beitrag zur Deuterodesaja-Kritik (BWAT 14)*, Leipzig 1913.
- Staerk, Walter: Zum Ebed-Jahwe-Problem, in: ZAW 44 (1926), 242–260.
- Staerk, Walter: Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben, in: ZAW 55 (1937), 1–36.
- Stamm, Johann Jakob: Berît ‘am bei Deuterodesaja, in: Wolff, Hans Walter (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. FS für Gerhard von Rad*, München 1971, 510–524.
- Steck, Odil Hannes, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a (FRLANT 115)*, Göttingen 1975.
- Steck, Odil Hannes, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BThST 17)*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Steck, Odil Hannes, *Studien zu Tritodesaja (BZAW 203)*, Berlin 1991.
- Steck, Odil-Hannes: Aspekte des Gottesknechts in Deuterodesajas „Ebed-Jahwe-Liedern“, in: Ders. (Hg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterodesaja (FAT 4)*, Tübingen 1992, 3–21.
- Steck, Odil-Hannes: Aspekte des Gottesknechts in Jesaja 52,13–53,12, in: Ders. (Hg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterodesaja (FAT 4)*, Tübingen 1992, 22–46.
- Steck, Odil-Hannes: Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51–54. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch, in: Ders. (Hg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterodesaja (FAT 4)*, Tübingen 1992, 96–125.
- Steck, Odil-Hannes: Die Gottesknechts-Texte und ihre redaktionelle Rezeption im Zweiten Jesaja, in: Ders. (Hg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterodesaja (FAT 4)*, Tübingen 1992, 149–172.
- Steck, Odil-Hannes: Israel und Zion. Zum Problem konzeptioneller Einheit und literarischer Schichtung in Deuterodesaja, in: Ders. (Hg.), *Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterodesaja (FAT 4)*, Tübingen 1992, 173–207.

- Steck, Odil-Hannes: Zions Tröstung. Beobachtungen und Fragen zu Jesaja 51,1–11, in: Ders. (Hg.), Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja (FAT 4), Tübingen 1992, 73–91.
- Steck, Odil-Hannes: Zur literarischen Schichtung in Jesaja 51, in: Ders. (Hg.), Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja (FAT 4), Tübingen 1992, 60–72.
- Steck, Odil Hannes: Der Gottesknecht als „Bund“ und „Licht“. Beobachtungen im Zweiten Jesaja, in: ZThK 90 (1993), 117–134.
- Steck, Odil Hannes, Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja (SBS 121), Stuttgart 1995.
- Steck, Odil Hannes, Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIs^a). Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch (SBS 173), Stuttgart 1998.
- Stoebe, Hans Joachim: Überlegungen zu Jesaja 40,1–11. Zugleich der Versuch eines Beitrages zur Gottesknechtfrage, in: ThZ 40 (1984), 104–113.
- Sweeney, Marvin A.: On the Road to Duhm: Isaiah in nineteenth-century critical Scholarship, in: McGinnis, Clair Mathews / Tull, Patricia K. (Hg.), „As those who are taught“. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBL Symposium 27), Atlanta 2006, 243–261.
- Sweeney, Marvin A.: Ezekiel’s Debate with Isaiah, in: Lemaire, André (Hg.), Congress Volume Ljubljana 2007 (VT.S 133), Leiden 2010, 555–574.

- Taschner, Johannes: „Du Opfer!“. Das sogenannte „Gottesknechtlied“ Jes 52,13–53,12 im Spiegel der neueren „Mobbing“-Diskussion, in: EvTh 72 (2012), 5–21.
- Tiemeyer, Lena-Sofia, For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40–55 (VT.S 139), Leiden 2011.
- Torrey, Charles Cutler, The Second Isaiah. A new Interpretation, Edinburgh 1928.
- Tov, Emanuel, Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays (TSAJ 121), Tübingen 2008.
- Tull, Patricia K.: One Book, many Voices: Conceiving of Isaiah’s Polyphonic Message, in: McGinnis, Clair Mathews / Dies. (Hg.), „As those who are taught“. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBL Symposium 27), Atlanta 2006, 279–314.

- Uhlig, Thomas: Ein verborgener Knecht kommt zu Wort: Jesaja 51,1–8 als Gottesknechtstext im Jesajabuch im Streit der Interpretationen und im Verkündigungsdienst, in: ThBeitr 47 (2016), 355–373.

- Van der Kooij, Arie, Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments (OBO 35), Freiburg Schweiz / Göttingen 1981.
- Van der Kooij, Arie: „The servant of the Lord“: A Particular Group of Jews in Egypt according to the old Greek of Isaiah. Some Comments on LXX Isa 49,1–6 and Related Passages, in: Van Ruiten, Jan / Vervenne, Mark, (Hg.), Studies in the Book of Isaiah. FS für Willem A. M. Beuken (BETHL 132), Leiden 1997, 383–396.
- Van der Toorn, Karel: Theodicy in Akkadian Literature, in: Laato, Antti / de Moor, Johannes C. (Hg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, 57–89.
- Van Oorschot, Jürgen, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 2006), Berlin 1993.

- Van Seters, John: In the Babylonien Exile with J. Between Judgment in Ezeziel and Salvation in Second Isaiah, in: Becking, Bob / Korpel, Marjo C. A. (Hg.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OTS 42), Leiden 1999, 71–89.
- Van Winkle, D. W.: The Relationship of the Nations to Yahweh and to Israel in Isaiah XI–LV, in: VT 35 (1985), 446–458.
- Veijola, Timo, *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149), Stuttgart 2000.
- Vermeulen, Jacques: L'unité du Livre d'Isaïe, in: Ders. (Hg.) *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe Les Oracles et leurs Relectures Unité et Complexité de l'ouvrage* (BETHL 81), Leiden 1989, 11–53.
- Vermeulen, Jacques: Isaïe 53 et le ralliement d'Éphraïm, in: Kottsieper, Ingo / Römhild, Diethard / van Oorschot, Jürgen / Wahl, Harald Martin (Hg.), „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“. *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS für Otto Kaiser*, Göttingen 1994, 342–354.
- Volgger, David: Das „Schuldopfer“ Ascham in Jes 53,10 und die Interpretation des sogenannten vierten Gottesknechtsliedes, in: Bib. 79 (1998), 473–498.
- Volz, Paul: Jesaja 53, in: Marti, Karl (Hg.), *Karl Budde zum siebenzigsten Geburtstag* (BZAW 34), Gießen 1920, 180–190.
- Volz, Paul, *Jesaja II* (KAT 9), Leipzig 1932.
- Vriezen, Theodoor C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zürich 1953.
- Vriezen, Theodoor C., *Prophetie und Eschatologie*, in: Preuss, Horst Dietrich (Hg.), *Eschatologie im Alten Testament* (WdF 480), Darmstadt 1978, 88–128.
- Wagensommer, Georg, *Leben im Totenreich. Archäologische Befunde, biblische Texte und eine dokumentarische Bildinterpretation* (Übergänge. Studien zur Ev. und Kath. Theologie / Religionspädagogik 19), Frankfurt a. Main 2010.
- Wagner, Andreas, *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik* (BZAW 253), Berlin 1997.
- Wagner, Volker: Lassen wir doch den Gottesknecht endlich am Leben! (Jes 53,7–9), in: BN.NF 153 (2012), 29–47.
- Wahl, Harald Martin: Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV 12–20 (21–3): Anmerkungen zum Traditions geschichtlichen Hintergrund, in: VT 42 (1992), 542–553.
- Waldow, Eberhard von, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterodesaja*, Bonn 1953.
- Walton, John H.: The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourth Servant Song, in: JBL 122 (2003), 734–743.
- Wanke, Joachim (Hg.), *Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2006–2016. Eine Rechenschaft*, Stuttgart 2017.
- Weippert, Manfred: Die „Konfessionen“ Deuterodesajas, in: Albertz, Rainer / Golka, Friedemann W. / Kegler, Jürgen (Hg.), *Schöpfung und Befreiung. FS für Claus Westermann*, Stuttgart 1989, 104–115.
- Weippert, Manfred: „Ich bin Jahwe“ – „Ich bin Ištar von Arbela“. Deuterodesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: Huwyler, Beat / Mathys, Hans-Peter / Weber, Beat (Hg.), *Prophetie und Psalmen. FS für Klaus Seybold* (AOAT 280), Münster 2001, 31–59.
- Wellhausen, Julius, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin ⁵1904.

- Wells, Roy D.: „Isaiah“ as an Exponent of Torah: Isaiah 56.1–8, in: Meulgin, Roy F. / Sweeney, Marvin A. (Hg.), *New Visions of Isaiah* (JSOT.S 214), Sheffield 1996, 140–155.
- Werlitz, Jürgen: Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches. Ein Versuch über die Ergänzungen zu den Gottesknechtstexten des Deuterocesajabuches, in: *ZAW* 109 (1997), 30–43.
- Werlitz, Jürgen, Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55 (BBB 122), Berlin / Bodenheim 1999.
- Westermann, Claus, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen 1966.
- Westermann, Claus, Genesis. 2. Teilband Genesis 12–36 (BK 1/2), Neukirchen-Vluyn 1981.
- Westermann, Claus. Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas. Mit einer Literaturübersicht „Hauptlinien der Deuterocesaja-Forschung von 1964–1979“, zusammengestellt und kommentiert von Andreas Richter (CThM 11), Stuttgart 1981.
- Whybray, Roger Norman, Thanksgiving for a Liberated Prophet. An Interpretation of Isaiah, Chapter 53 (JSOT.S 4), Sheffield 1978.
- Wilcke, Claus: Der Tod im Leben der Babylonier, in: Assmann, Jan / Trauzettel, Rolf (Hg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 7), Freiburg i. Br. / München 2002, 252–265.
- Wilcox, Peter / Paton-Williams, David: The Servant Songs in Deutero-Isaiah, in: *JSOT* 42 (1988), 79–102.
- Wildberger, Hans, Jesaja 13–27 (BK 10/2), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Willey, Patricia Tull: The Servant of YHWH and Daughter Zion: Alternating Visions of YHWH’s Community, in: *SBL.SP* 34 (1995), 267–303.
- Zeilinger, Franz, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008.
- Ziegler, Joseph, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (ATA 12/3), Münster 1934.
- Zillessen, Alfred: Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterocesajas (40–55), in: *ZAW* 24 (1904), 251–295.
- Zimmerli, Walther: Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: Ders. (Hg.), *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München 1969, 41–119.
- Zimmerli Walther, Ezechiel 1–24 (BK 13/1), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Zimmerli, Walther: Ich bin Jahwe, in: Ders. (Hg.), *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München 1969, 1–40.
- Zimmerli, Walther: Zur Vorgeschichte von Jes 53, in: Ders., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, München 1974, 213–220.
- Zimmerli, Walther, 1. Mose 12–25: Abraham (ZBK.AT 1.2), Zürich 1976.