

Sprachliche und religionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jesaja 6

Hans-Peter Müller (Münster)

Die folgenden Bemerkungen zu einem der meist kommentierten Texte des Alten Testaments¹ wollen einige Beobachtungen zu Form und Wortschatz von (I.) Jes 6,1-5 und zu religionsgeschichtlichen Parallelen von (II.) V. 6f. einerseits sowie (III.) 8-11 andererseits zur Diskussion stellen, die, weithin erst durch den Fortschritt der altorientalischen Philologie möglich geworden, auch für das theologische Verständnis des Textes Bedeutung gewinnen können. Ein weiterer Abschnitt (IV.) trägt einen Vorschlag zu Text und Interpretation der schwierigen Verse 12f. vor, der nicht nur der hebräischen Vorlage, sondern auch der divergenten Evidenz aus den antiken Übersetzungen in kritischer Weise gerecht zu werden sucht. Der Artikel schließt (V.) mit einer Bemerkung zum Gesamteindruck der Visionserzählung.

I. Die Gotteserscheinung V. 1-5

1. Die Schilderung der Gotteserscheinung geschieht nach einem auch in Traumerzählungen verwendeten Aufbauschema², das in ein zunächst statisch-starres Bild Schritt für Schritt Bewegungselemente einbringt, die sich schließlich zum geradezu Dramatischen steigern, bis sie am Ende wieder abklingen. In Jes 6,1-4 lassen sich sechs Schritte unterscheiden:

(1.) Wie es nach Verben der Wahrnehmung überhaupt naheliegt, erscheint der wahrgenommene Gegenstand im Akkusativ mit Partizip + Adverbial (Lokalbestimmung); dabei kann man den Akkusativ mit seinen Dependents als Objektsatz auffassen. So ergibt sich V. 1a:

... wā^ʔ ʔer^ʔ ʔê^ʔ ʔæt-^{ʔa} dōnaj jôšēb ʔal-kissē^ʔ ...
... sah ich den Allherrs auf einem ... Thron.“

(2.) Aus der von wā^ʔ ʔer^ʔ ʔê^ʔ abhängigen Objektphrase mit Partizip, nämlich ʔæt-^{ʔa} dōnaj jôšēb ..., ergeben sich in V. 1b und 2a zwei selbständige beschreibende Nominalsätze mit entsprechenden Partizipien, und zwar dadurch, daß an die Stelle

¹ Vgl. zum folgenden Vf., Formgeschichtliche Untersuchungen zum Apc Joh 4f., Diss. theol. Heidelberg 1963, bes. 38-43; Ders., Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kap VI 1 - VIII 18, in: P. A. H. de Boer (ed.), Studies on Prophecy (VTS 26), 1974, 25-54, bes. 24-32.

² Vgl. zum Aufbauschema von Traumerzählungen W. Richter, Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung, BZ N.F. 7, 1963, 202-220, bes. 204.207f.210.213, wo verschiedene Traumschilderungen analysiert werden, dazu die Zusammenfassung 215f., ferner Vf., Die Konstruktionen mit *hinnē* „siehe“ und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund, ZAH 2, 1989, 45-76, bes. 70.

des Substantivs im Akkusativ $\text{'}\text{æ}t\text{-}^{\text{d}}\text{d}ô\text{n}aj$ Substantive im Nominativ, nämlich $\text{š}û\text{l}âw$ und $\text{š}^{\text{c}}\text{r}â\text{p}î\text{m}$, treten³:

$w^{\text{c}}\text{š}û\text{l}âw\ m^{\text{c}}\text{l}ê\text{'î}m\ \text{'}\text{æ}t\text{-}hahêkâl$
 $\text{š}^{\text{c}}\text{r}â\text{p}î\text{m}\ \text{'}\text{ô}m^{\text{c}}\text{d}î\text{m}\ mimma\ \text{'}al\ lô$
 „seine Schleppen füllten den Tempel.
 Seraphim standen über ihm⁴“.

Die statische Starre, die das Visionsbild in seiner Exposition kennzeichnet, setzt sich weiter in dem verblosen Nominalsatz von V. 2a α fort:

$\text{š}ê\text{š}\ k^{\text{c}}\text{n}â\text{p}ajim\ \text{š}ê\text{š}\ k^{\text{c}}\text{n}â\text{p}ajim\ \text{f}^{\text{c}}\text{'}\text{æ}hâd$
 „sechs Flügel hatte ein jeder“.

(3.) Erst in V. 2b finden sich innerhalb der eigentlichen Visionsschilderung finite Verben, und zwar bezeichnenderweise solche im Doppelungsstamm, der hier – wie ursprünglich das akkadische Präsens *iparras*, dem der Doppelungsstamm in dieser Funktion genetisch entspricht – bei Verben der betr. Bedeutungsklasse eine durative oder frequentative Bedeutung verwirklicht⁵; wie die vorangehenden Partizipien vermeiden die dabei präterital gebrauchten Präformativkonjugationen die Stellung am Satzanfang. Die drei kurzen Sätze lauten:

³ Nominalsätze dieser Art werden sonst gern mit $w^{\text{c}}\text{h}innê$ „und siehe“ eingeleitet: Gen 28,12f.; Ex 3,2b; Ez 1,4,15; Sach 1,8 sowie in Traumschilderungen Gen 37,7a; 40,9f. u.ö.; vgl. Vf., ZAH 2, 70.

⁴ Dabei ist $mimma\ \text{'}al\ lô$ „über ihm“ nicht im Sinne des schützenden Sich-Aufrichtens und Schwebens über der Gottheit zu verstehen, so daß wir etwa an geflügelte Uräen als ikonographisches Vorbild für dieses Detail der Vision zu denken hätten (so zuletzt O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1-12 [ATD 17], ⁵1981, 127, nach dem Vorgang von K. R. Joines, O. Keel u.a.; vgl. Anm. 63); vollends ist $\kappa\upsilon\kappa\lambda\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ der LXX lediglich eine tendentiöse Änderung (vgl. I. Engnell, The Call of Isaiah [UUA 1949:4], 1949, 13). Vielmehr bedeutet die Wendung nichts anderes als das weniger pathetische $\text{'}âlâw$ in dem parallelen Motiv $kol\ \text{š}^{\text{c}}\text{b}â\text{'}\ ha\text{š}\text{š}â\text{m}ajim\ \text{'}\text{ô}mêd\ \text{'}âlâw$ „das ganze Himmelsheer stand über ihm“ 1Kön 22,19b β : $\text{'}MD\ \text{'}al$ meint in den Erzählungen von Gen 18,8; Ri 3,19 und in den Jes 6 entsprechenden Visionen von Ez 1,22,26; Sach 4,14 das aufwartende Stehen des Dieners vor dessen sitzendem Herrn, den er dabei überragt; daß der stehende JHWH umgekehrt den Träumenden oder Visionär überragt, setzt $\text{'}al$ in Gen 28,13 bzw. Am 9,1 voraus. $\text{'}MD\ mimma\ \text{'}al\ lô$ Jes 6,2 unterscheidet sich von $\text{'}MD\ \text{'}al$ an den genannten Stellen nur durch größeren phonetischen Aufwand.

⁵ So zuerst B. Landsberger, Prinzipienfragen der semitischen, speziell der hebräischen Grammatik, OLZ 29, 1926, 967-976 (= H.-P. Müller [ed.], Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen [WdF 633], 1991, 435-446, hier 441¹²), danach W. von Soden, Tempus und Modus im älteren Semitischen, in: Müller, das. 463-493, hier 478, und H.-P. Müller, Zur Geschichte des hebräischen Verbs. Diachronie der Konjugationsthemen, BZ 27, 1983, 34-57, bes. 43f.; Ders., Das Bedeutungspotential der Afformativkonjugation, ZAH 1, 1988, 74-98.159-190, bes. 167-169. Als das dem akkadischen *iparras* entsprechende nordwestsemitische Präsens-Futur *jaqattul* u.ä., zu dessen umstrittener Evidenz BZ 27, 43⁶⁰, zu vergleichen ist, im Hebräischen ausstarb, sind seine Reste vermutlich unter Übernahme von dessen Vokalismus ins Pi^cel übergegangen, während sich im Qal solcher Durativer Verben lediglich einige Verbalnomina wie *bârûk* „gesegnet“, *dôbêr* „sprechend“ u.ä. hielten. – Oder geht die Präsens-Futur-Bedeutung von *iparras* bzw. *jaqattul* umgekehrt auf eine frühe Temporalisierung des Doppelungsstamms zurück? Wie sich „Tempus“ und Stamm in frühester Zeit zueinander verhielten, ist ohnehin eine offene Frage.

bištajim j^ckassê pānāw

bištajim j^ckassê raglāw

ûbištajim j^côpēp

„mit zweien bedeckten sie⁶ (ständig) ihr Antlitz,

mit zweien bedeckten sie (ständig) ihre Füße,

und mit zweien flogen sie (ständig)⁷.“

(4.) Bei den folgenden Affirmativkonjugationen *w^cqārā⁷ ... w^cāmar* V. 3a kann man im Zweifel sein, ob es sich um Konsekutivtempora handelt, die als solche die Funktion der vorangehenden finiten Verben übernehmen, hier also eine Durativ- bzw. Frequentativbedeutung wie *j^ckassê* und *j^côpēp* haben, oder ob es sich um solche Perfecta copulativa handelt⁸, für die W. von Soden unlängst eine habitative Bedeutung angenommen hat, in der sich die alte Stativfunktion der Affirmativkonjugation fortsetzt⁹; die in V. 3a bezeichnete Handlung gehört jedenfalls noch ganz dem unveränderlich-göttlichen Bereich an, den schon V. 1f. schildernd vorführen:

w^cqārā⁷ zê⁷ ʾæl-zê w^cāmar

„Da rief einer dem anderen (ständig) zu und sprach: ...“.

(5.) Erst mit dem Imperfectum consecutivum *wajjānū^cû* „da erbeben“ von V. 4a kommt ein Punktualis – in Opposition zu den schildernden Sätzen von V. 1-3a – ins Spiel, d.h. die narrative Bezeichnung eines einmaligen dramatischen Geschehens, das die ebenfalls einmalige (momentan-punktuelle¹⁰) Reaktion des Propheten – wieder im Imperfectum consecutivum: *wā⁷ômar* 5a – auslöst; aus dem Bild, das die V. 1-3 exponierten, entwickelt sich nun eine Handlung¹¹, die aus dem unveränderlich-göttlichen Bereich in den menschlichen führt, in den der zu berufende Prophet gehört. Syntaktisch wird der narrative Punktualis durch die Stellung des Verbs an der Satzspitze, die freilich schon in 3a eintrat, unterstrichen:

⁶ Die Singulare *j^ckassê* und *j^côpēp* in V. 2b beziehen sich ebenso auf *l^cʾæhād* 1b β zurück wie *haqqôrē⁷* 4a auf auf *zê* in *zê^cal-zê* 3a α .

⁷ Wie sich das Schweben V. 2b β zu dem Stehen von 2a α verhält, darf man nicht fragen: die Einzelelemente des Bildes stehen rein additiv beieinander wie etwa in den Beschreibungslidern des Hld.s, die auf kultische Beschreibungshymnen zurückgehen und mit Jes 6,1b.2a durch den Nominalstil verbunden sind.

⁸ Zur Funktion des Perfectum consecutivum als „tempus frequentativum zum Ausdruck *vergangener*, resp. in der Vergangenheit wiederholt beendigter Handlungen u.s.w., nach Temporibus oder Tempusäquivalenten, welche *in der Vergangenheit andauernde* oder *wiederholte* Handlungen darstellen“, vgl. GKa § 112e(-l); ähnlich R. Meyer, HGr III, 1972, 101,4b. Daß das Perfectum copulativum gerade im Polel häufig ist (G. Bergsträßer, HGr II, 1929 = 1962, 9n[b]), mag mit der oft durativischen Bedeutung der Polel-Verben zusammenhängen.

⁹ Gab es im vorexilischen Hebräisch Aramaismen in der Bildung und Verwendung von Verbformen?, ZAH 4, 1991, 32-45.

¹⁰ Hierzu und zum Terminus Punktualis vgl. GAG § 79a.

¹¹ Zum entsprechenden Übergang von der Affirmativ- zur Präaffirmativkonjugation in der Traumerzählung vgl. Richter, aaO. (Anm. 2) 204f.

wajjānū ʿū ʾammôt hassippîm ...
 „da erbeben die Zapfen der (d.h. in den) Schwellen ...“

Man mag einen Widerspruch darin sehen, daß auf die durativisch-frequentativen bzw. habitativen Handlungen der Saraphen ein einmaliges Erbeben reagiert. Ein solcher Hiatus aber würde sich ohnehin, spätestens in V. 5, ergeben, da auch die Berufung des Propheten ein einmaliges Geschehen ist, das sich von den Vorgängen am Gottesthron her ergibt und sich zugleich von ihnen abhebt.

(6.) Die dramatische Bewegung des Erbebens (4a) klingt ab, wenn V. 4b ein nun wieder voranstehendes Subjekt mit der präteritalen Präformativkonjugation des Niph^cal eines Zustandsverbs verbindet, die hier ingressive Bedeutung hat¹²:

w^ehabbajit jimmālē ʿāšān
 „und das Haus ward voll Rauch“.

Der Reaktion einer Gegenstandswelt auf die Gegenwart Gottes in V. 4 folgt in V. 5 die des Propheten. Zu *kî-nidmêtî* „denn ich muß verstummen“ sind dabei in ähnlichem Zusammenhang *w^enē ʾlāmtî* „ich verstummte“ Dan 10,15, ferner *w³nj n³lmtj* „ich aber verstumm(t)e“ 1QH 12,32 zu vergleichen.

2. Das Aufbauschema von Jes 6,1-4 hat nicht nur an den Stilmerkmalen einer Traumerzählung mit deren schrittweisem Übergang vom starren zum allmählich bewegten Bilde seine Entsprechung, sondern kehrt ähnlich auch in Anwesenheits- bzw. Entrückungsvisionen wie 1Kön 22,19-22; Ez 1,4-3,11; 1Hen 14,8-16,4; 71; Offb. 4f. wieder, die alle ein königliches Gottesbild voraussetzen¹³.

Eine strukturanaloge Anwesenheitsvision ist auch die in einer ähnlichen konventionellen Topik ablaufende Schilderung des thronenden Gottes Nergal in Z. 51ff. der „Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen“, einem nach W. von Soden um das Jahr 670 v.Chr. niedergeschriebenen Text¹⁴; die Thronvision Nergals ist darin der Schlußpunkt u.a. einer Unterweltbeschreibung, die nacheinander Namtar,

¹² Das althebräische Niph^cal hat weithin die Funktion des altsemitischen (akkadischen) Statives des Grundstamms von Nomina und von intransitiv-fientischen resultativen Verben übernommen; kommt von konjugierten Adjektiven eine Präformativkonjugation des Niph^cal vor, so ist diese ingressiv wie die betr. Präformativkonjugation des Qal. Vgl. zum einzelnen Vf., Die Konjugation von Nomina im Althebräischen, ZAW 96, 1984, 245-263, bes. 258f.; Ders., ZAH 1 (Anm. 5), 173-176.

¹³ Vgl. Vf., Formgeschichtliche Untersuchungen (Anm. 1), 37ff.

¹⁴ Vgl. zu Einführung, Umschrift, Übersetzung, Kommentar und Photographien des in gehobener jungbabylonischer Prosa verfaßten Textes W. von Soden, Die Unterweltvision eines assyrischen Kronprinzen nebst einigen Beobachtungen zur Formgeschichte des Aḫiqar-Romans, ZA 43, 1936, 1-31, dazu die Neubearbeitung von A. Livingstone, Court Poetry and Literary Miscellanea, Helsinki 1989, 68-76, sodann die Nachträge und Verbesserungen von Soden anlässlich des Wiederabdrucks seines o.g. Artikels in: W. von Soden, Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von L. Cagni und H.-P. Müller (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di studi asiatici. Series minor XXXII), 1989, 29-61, bes. 60f.; danach u.a. die Zeilenzählung und weitgehend die Übersetzung. – Zur konventionellen Topik der Unterweltbeschreibung denkt von Soden (ZA 43, 3 = Cagni - Müller, 31) an eine „Anlehnung an die sog. Göttertypenlehre (vgl. z.B. KB VI 2,2ff.)“; zur Datierung ZA 43, 9 = Cagni - Müller, 37.

Namtartu und verschiedene Dämonen vorführt. Wir können dabei das Analyseschema z.T. wiederverwenden, das wir oben zu Jes 6,1-4 gebrauchten.

(1.) Der Einführung des visionär erlebten Gegenübers durch ein Verb der Wahrnehmung in Jes 6,1a entspricht in etwa die Wendung: [I]GI^{min}-ja ki-i ad-ku-ú UR.SAG ^dNergal(U.GUR) ina ^{giš}GU.ZA šarru(LUGAL)-ú-ti a-ši-ib „Als ich meine Augen aufhob, saß der kriegerische Nergal auf dem Thron der Königsherrschaft“ (Z. 751a), wobei der Objektphrase ^{ʾæt-}^adônaj jôšēb ein Verbalsatz mit Stativ (*ašib*) gegenübersteht.

(2.) Den beschreibenden Nominalsätzen Jes 6,1b,2a, die ein Königsinsignium bzw. den Hofstaat des königlichen JHWH einführen, sind die in der Unterweltsvision folgenden Verbalsätze mit Stativen an die Seite zu stellen: „mit der Königstara war er bedeckt (*a-[p]i-ir*), mit seinen beiden Händen hielt er (*ša-bit*) zwei wütige Keulen (?) gefaßt ...“ bzw. „die Anunnakū, die großen Götter, neig[ten] sich (*kân-[šú ...]*)¹⁵ zur Rechten (und) zur Linken“ (Z. 51b,52); die Anunnakū werden dabei ähnlich loziert wie das *mimînô* und *mišš^cmôlô* „zu seiner Rechten und zu seiner Linken“ JHWH stehend aufwartende „Himmelsheer“ von 1Kön 22,19bβ.

(6.) Eine Jes 6,4b ähnliche Wendung ist der Satz *a-ra-al-lu ma-li pu-luḥ-tu* „die Unterwelt war voll Furchtbarkeit“ (Z. 53a), wobei *jimmālē*⁷ an *mali* eine lexikalische Isoglosse hat.

Die Reaktion des Visionärs auf die Schauung der Gottheit ist ebenfalls Jes 6,5 vergleichbar: „[Als ich] ihn erblickte, zitterten meine Beine, sein wütiger Schreckensglanz schlug mich nieder ...“.

Im folgenden Kontext dient die Thronvision der unmittelbaren Exposition für den Vorwurf Nergals an den Kronprinzen „Kummā“ in Z. 58-68, dieser habe die Unterweltsgöttin Ereškigal, Nergals Gattin, verhöhnt (Z. 58); vor allem aber werden ihm in Z. 60 „Not, Gewalttaten und Aufstände“ angekündigt, zumal auch sein Vater nach Z. 67a das Ohr „seiner (eines Gottes) Rede verschlossen“ und sich auch anderweitig vergangen habe. Für Vater und Sohn¹⁶ gilt die abschließende Unheilankündigung: „euch wird der furchtbare Schreckensglanz seiner (eines Gottes) Majestät ... niederwerfen“ (Z. 67b). Danach wird die Zerknirschung „Kummā“ drastisch dargestellt. Am Schluß erscheint dessen Gelübde: „Damit die Eide¹⁷ nicht unheil-

¹⁵ Livingstone, aaO. (Anm. 14) 72, liest *ka[m]-[su]* „kneht“ von *ka[m]su(m)* II „sich beugen, knien“; nach den Photographien bei von Soden (Tafeln III, IV und VI) handelt es sich dabei um eine Fehllösung.

¹⁶ Von Soden (ZA 43, 6-8 = Cagni - Müller, 34-36; Ders., Einführung in die Altorientalistik, 1985, 211) identifiziert den mit einem Decknamen als „Kummā“ bezeichneten Kronprinzen als Assurbanipal, dessen Vater als Asarhaddon; ihnen werde in einem „konstruierten Mythos“ (vgl. Anm. 65) von einer „assyrischen Nationalpartei“ Sanherib als Vorbild entgegengehalten; ähnlich Livingstone, aaO. (Anm. 14) XXVIII.

¹⁷ Zu *adê* „Eide“ ist an die vorangehende Ankündigung Nergals (Z. 58ff.) zu denken, deren Gültigkeit damit der eines beideten Vertrags (CAD s.v. *adû* A: „a type of formal agreement ... concluded by means of religious ceremonies“; AHw s.v. *adû* I: „Eid“) gleichgestellt wird; vgl. zu nassyrisch *adê* und altaram. ^c*dn*, ^c*dj* u.ä. A. Lemaire – J.-M. Durand, Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-Ilu, 1984, 23-34.91-106 u.ö., und K. Watanabe, Die *adê*-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons (Bagdader Mitteilungen, Beiheft 3), 1987, 6-25. Von einer Eidverletzung des „Kummā“, für die hier Unheilfolgen angedroht werden könnten, war jedenfalls vorher, soweit der Text erhalten ist, nicht die Rede.

voll nahen und sich nicht an mich herandrängen, werde ich, [was *Nergal*] gesagt hat, stets tun“ (Z. 74/5). Die Unheilsankündigung hat also die Funktion, das Angekündigtige durch Motivation zu rechtzeitiger Umkehr noch zu verhindern¹⁸.

3. Das Wortfeld, das die tragenden Begriffe in Jes 6,1ff. konstituieren, ist durch die bis ins 3.Jt.v.Chr. zurückreichende Vorstellung vom (göttlichen) Königtum determiniert: zu ihm gehören die Nomina ^{2a}*dōnaj* „Allherr“¹⁹ (vgl. V. 8.11), *kissē* „Thron“, *hēkāl* „Palast > Tempel“, *šūl* „Schleppe“, die im Verhältnis zueinander oppositiven Verben *JŠB* „sitzen, thronen“ und ^c*MD* „stehen, stehend aufwarten“ (vgl. 1Kön 22,19) und schließlich die die Vision auf *einen* Nenner bringenden Begriffe *mālak* „König“ und *JHWH š^cbā²ōt* „JHWH der Heere“ in V. 5. Die mit Hilfe dieses Wortfelds artikulierte Vorstellung von JHWH als König ist bekanntlich ein Kernelement der für die Prophetie Jesajas strukturgebenden Zionsmythologie²⁰.

Daß sowohl (a.) *kissē*², offenbar aus sumerisch ^gšg u - z a / z í „Sitz“ als auch (b.) *hēkāl*, sicher aus sumerisch ²à - g a l²¹ „großes Haus“, wandernde Kulturwörter sind, ist natürlich kein Zufall: die Prägekraft sumerischer Errungenschaften und Institutionen hinterließ in den semitischen Sprachen ihre Spuren.

a. Einer Ableitung von akkadischem *kussī²um/kussū(m)* und seinen semitischen Isoglossen von sumerischem *g u - z a / z í* scheint freilich entgegenzustehen, daß

Daß das Eintreffen der Unheilsankündigung dennoch durch künftiges Wohlverhalten abgewendet werden soll, kann man nicht dagegen geltend machen: die Ankündigung gilt für den Fall ausbleibenden Wohlverhaltens; *adū* ist gleichsam eine beedete Drohung des Gottes. Zur Ankündigung als „Eid“ vgl. denselben Sprachgebrauch in neuassyrischen Prophetensprüchen TUAT II 1, 1986, 61:III 10.13; vgl. Watanabe, aaO. 11 (1.8.23).13(1.12.55).24b, K. Hecker, TUAT II 1, 61 Anm.10a.

¹⁸ Mit dieser Funktion stimmt überein, daß die letzte Zeile (75) das ganze angebliche Erlebnis bzw. dessen Weitergabe – der Text enthält lediglich ein rückbezügliches *annū* „dies“ – als NAM.BÚR.BI-*ja* „Löseritus“ auch magisch wirksam machen will.

¹⁹ Zu /aj/ als Steigerungsaformativ in ^{2a}*dōnaj*, das hier der Grund für die Übersetzung „Allherr“ ist, vgl. – in Auseinandersetzung mit G. Dalman und W. W. Graf Baudissin – O. Eißfeldt, Hebräisches *āh* und ugaritisches *āy* als Steigerungsaformative, in: Ders., Kleine Schriften V, 1973, 212-215, bes. 215. Hier ist weiter zu fragen; vielleicht fällt auch auf *šaddaj* somit ein Licht.

²⁰ Zur Überlieferungsgeschichte der Formel *jōšēb hakk^crūbīm* „Cherubenthroner“, der betr. Semantik von *JŠB* „sitzen, thronen“ und der Gottesbezeichnung *JHWH š^cbā²ōt* „JHWH der Heere“ im Blick auf die Zionstradition vgl. B. Janowski, Keruben und Zion, in: D. R. Daniels u.a. (edd.), Ernten, was man sät. FS K. Koch, 1991, 231-264, so daß darauf hier nicht eingegangen werden muß. Wie sich „das im Tempel Salomos aufgestellte Kerubenspaar“ (S. 235) gerade als „Thronsitze des unsichtbaren Zionsgottes“ (241) zu den Saraphen von Jes 6 einerseits und, was wichtiger wäre, zu dem *š^cbā² haššāmajim* von 1Kön 22,19 andererseits verhält, bedürfte nun eingehender Erörterung.

²¹ So besser als die konventionelle Umschrift *é - g a l*; vgl. St. Lieberman, The Sumerian Loanwords in Old-Babylonian Akkadian I (Harvard Semitic Series 22), 1977, 125 (No.8, besonders zu *É = 2à* im Aakk. und Ababyl.). 216f. (No. 163); zu *É = 2à* im Aakk. jetzt auch W. von Soden - W. Röllig, Das akkadische Syllabar, ⁴1991, 34(Nr. 174, als aus dem Sum. übernommen). 12*(wonach *2à* präargonisch und in Ebla auch für *ha* und *ḥa* steht). - Vgl. zum folgenden auch É. Lipiński, Emprunts suméro-akkadiens en hébreu biblique, ZAH 1, 1988, 61-73, bes. 65.67.

zwar /u/ in der ersten Silbe, nicht aber die Längung des 2., konsonantischen Radikals aus dem Sumerischen erklärt werden kann; assyrisches /-ī²u-/ in der 2. Silbe – im Unterschied etwa von /-ā²u-/ in *šamā²um* „Himmel“ und /-ū²a-/ in *šadū²um* „Gebirge“²² – erklärt sich leichter aus sumerisch *gu-zí* als aus *gu-za*. Eine akkadische Nominalbildungsklasse, nach der *kussī²um/kussū(m)* gebildet worden wäre, wüßte ich aber umgekehrt ebensowenig zu benennen wie eine Verbalwurzel, von der das ohnehin als Primärnomen kategorisierbare Wort abzuleiten wäre²³.

Im Aramäischen, Arabischen u.ö. setzen sich der /u/-Laut der 1. Silbe, die Längung des 2. Radikals und der /i/-Laut der 2. Silbe fort: die Längung des 2. Radikals wird dissimilatorisch aufgelöst; der /i/-Laut der 2. Silbe wird meist zum Semikonsonanten. Für alle drei Merkmale ist etwa biblisch-aramäisches *kors^cjēh* „sein Thron“ – im Unterschied von *korsāwān* „Throne“ –, beides Dan 7,9, charakteristisch, ebenso syrisches *kūrs^cjā*, arabisches *kursij^{un}* neben *kirsij^{un}* und Tigre *kursi*.

Daß /u/ aus *gu-zí* > *kussī²um/kussū(m)* in hebräischem *kissē²* vor dem gelängten 2. Radikal nicht erhalten blieb, sondern, wie es sonst bei /a/ in geschlossener druckloser Silbe der Fall ist, zu /i/ umgelautet wird, ist im Hebräischen nicht ohne Parallele²⁴; /i/, das im Hebräischen durch Tondehnung zu /ē/ wird, entspricht dagegen den semitischen Isoglossen. /-²/ wie in assyrischem *kussī²um* blieb, vom Aramäischen abgesehen, in den nordwestsemitischen Sprachen erhalten, so daß wir mit einer Entlehnung aus dem Assyrischen rechnen können.

b. Die auffällige Phonemfolge /h/ + /ê/ > /aj/ in *hēkāl*, dem noch im Äthiopischen und Arabischen *haikal* entspricht, erklärt sich dagegen am ehesten daraus, daß schon sumerisch ²à-gal als /hai-gal/ oder /hai-kal/²⁵ zu lesen ist. Dabei hat sich die Silbe /hai-/ ,vielleicht über monophthongisches *hkl* im Ugaritischen (vgl. *hkl* im Aramäischen von Hatra KAI 242,4)²⁶ oder eher über aramäisches *h_jkl* /*hajkal*/, bis in die jüngeren semitischen Sprachen wie das Hebräische, Äthiopische und Arabische gehalten. Umgekehrt scheint ein mutmaßlicher Schwund des /h/ in

²² Im Ugaritischen ist der 3. Radikal von *ks²* „Thron“ – š, ʒ oder ʔ – nach UT 8.13; 19.1277 kasusspezifisch. – *ks²* in der Gottesbezeichnung *Jrh w-Ks²* KTU 1.123:6 stammt offenbar nicht von der gleichen Bildung, sondern ist vielmehr zu hebr. *kāśāh* Ps 81,4 / *kāśā²* Spr 7,20 „Vollmond“ (vgl. B. Kedar-Kopfstein, ZAH 2, 1989, 208f.) – ohne Längung des 2. Radikals – zu stellen; zu Lit. und möglichen Isoglossen vgl. KBL³ s.v. Ebensowenig steht *ksjh* Ex 17,16, falls überhaupt der Text korrekt ist, mit *kissē²* im Zusammenhang.

²³ Gegen H.-J. Fabry (Art. *kisse²*, ThWAT IV, 1984, 247-272, bes. 247f.), der umgekehrt zu sumerisch *gu-za* an eine Entlehnung aus dem Akkadischen denkt, wo er es auf *kasū(m)* „binden (von Schilf und Rohr)“ zurückführen will. Vgl. zu *gu-zí* u.ä. Lieberman, aaO. (Anm. 21) 285f. (No. 278).

²⁴ V. Christian (Untersuchungen zur Laut- und Formenlehre des Hebräischen, in: Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 228/2, 1953, 15.146) verweist dazu auf ²*umm* > ²*imm* > ²*ēm* „Mutter“, *šum* > *šim* > *šēm* „Name“, *hum(ū)* > *him* > *hēm* „sic“, ²*attum(ū)* > ²*attim* > ²*attæm* „ihr“ und eben auf *kissē²* „Thron“, wo /u/ in unbetonter geschlossener Silbe zu /i/ wird wie in *husrān* > *hæsron* „Mangel“ u.ä., ^c*ōmaq* „Tiefe“ neben Pl. constr. ^c*imqē* u.ä. Vgl. Fabry, aaO. (Anm. 23) 248.

²⁵ Vgl. A. Falkenstein, Das Sumerische (HO I 2,1-2/1), 1959, 24.

²⁶ DISO 64; vgl. syr. *hajklā*.

der akkadischen Ableitung *ekallu(m)*²⁷ in den westsemitischen Sprachen ebenso folgenlos geblieben zu sein wie der Monophthong /i/ in *ekallu(m)* und hinter der soeben notierten Schreibung *hkl* gegenüber *h_jkl*²⁸. Die Lesung des Keilschriftzeichens 𐎶 (É) als /hai/ scheint jetzt auch für Ebla durch die lexikalische Gleichsetzung von 𐎶E n - k i mit 𐎶a-u₉ /h_jajju/ (MEE 4 290:VE 803)²⁹ bestätigt zu werden.

Ein weiteres letztlich aus sumerischem 𐎶 a - g a l abgeleitetes hebräisches und biblisch-aramäisches Lehnwort ist die auffällige Maskulinbildung *šēgal* für „Königin“ Ps 45,10; Neh 2,6 oder „Palastfrau“ Dan 5,2f.23³⁰, dem die keilschriftliche (meist neuassyrische) Verbindung MUNUS.É.GAL oder MUNUS.KUR „Königin“ entspricht, falls dies nach W. von Soden³¹, B. Landsberger³² und R. Borger³³ *ša*₍₁₂₎ *ekalli* zu lesen ist, dem u.a. spätbabylonisches *munusša* É.GAL Murašû 28,1; 50,4(?) an die Seite zu stellen ist³⁴, dem /g/ in *šēgal* scheint im Neuassyrischen ein /k/ zu entsprechen³⁵. Ob auch das hebräische Verb *šGL* „beschlafen“ Dtn 28,30; Jes 13,16; Jer 3,2; Sach 14,2 als Denominativ zu *šēgal* in der Bedeutung „als *šēgal* behandeln“ auf *ša ekalli* zurückgeht³⁶, hängt davon ab, ob wir die in Dan 5,2f.23 vorauszusetzende Bedeutung von *šēgal* als „Palastfrau“ in dem verallgemeinerten Sinn von mittelhebräischem *šēgal* „Beischläferin“ schon für die o.g. Belegstellen voraussetzen dürfen, was schwer zu

²⁷ Anders S. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic* (AS 19), 1974, 27, der den Erhalt des /h/ im Akkadischen erwägt; in Anm. 75 verweist er auf „the possible occurrence of *abaraku* ‚steward‘ as *hbrk* in the Azitawadda inscription“, wozu jetzt eblaitisch 𐎶ba-*ra*-*ku*₁₇(TIK)(-um) u.ä. zu stellen ist (vgl. M. Krebernik, *hbrk b^cl* in den phön. Karatepe-Inschriften und 𐎶ba-*ra-gú* in Ebla, WO 15, 1984, 89-92, und Lipiński, aaO. [Anm. 21] 61f.).

²⁸ Krebernik (WO 15 [Anm. 27], 90/1¹⁰) denkt zu häufigem westsemitischem /aj/ in *hajkal* umgekehrt an sekundäre Angleichung eines monophthongisierten Lehnworts an eine Nominalstruktur *faj^cal*.

²⁹ Vgl. M. Krebernik, *Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla*, ZA 72, 1982, 178-236; 73, 1983, 1-47, bes. 72, 221.222.233; 73,31, dazu Ders., *hbrk b^cl* (Anm. 27), 90 mit Anm. 10, und B. Kienast, 𐎶É-a und der aramäische „Status emphaticus“, in: L. Cagni (ed.), *Ebla 1975-1985, 1987, 37-47*, bes. 37, aber auch Anm. 1 das., ferner unsere Anm. 21.

³⁰ *šēgal* ist Dan 5,2f.23, wo der Plural und der Kontext die Übersetzung „Palastfrauen“ nahelegt, ebenso sehr neuassyrisches Lehnwort wie das jeweils danach parallel gebrauchte biblisch-aramäische *l^chēnā* „Kebseweb“ aus vorwiegend assyrischem, nicht eindeutig identifizierbarem *lahhi/anatu*.

³¹ AHW s.v. *ekallu(m)* 2; vgl. aber Anm. 34.

³² Akkadisch-hebräische Wortgleichungen. FS W. Baumgartner (VTS 16), 1967, 176-204, bes. 198-204.

³³ Assyrisch-babylonische Zeichenliste (AOAT 33), 1978, Nr. 324 (554.558); vgl. CAD E s.v. „*ekallu* in **ša ekalli*“, bes. e (S. 61f.).

³⁴ Vgl. auch MUNUS.ŠĀ.É.GAL; dazu AHW s.v. *ekallū(m)* 2, wo die Lesung *ekallūtu* in Erwägung gezogen wird; vgl. W. von Soden, ZA 45, 1939, 44.51, dazu Borger, Zeichenliste (Anm. 33), 133 unten. Zum Pl. MUNUS.É.GAL.MEŠ ZA 45, 44:40 erwägt von Soden, AHW s.v. *ekallu(m)* 2c, an frühere Königinnen zu denken; zu Z. 41 will er das., anders als seinerzeit in ZA 45, ebenfalls *ša ekalli* lesen. Von *ekallūtu* würde kein Weg zu hebräisch *šēgal* führen; doch ist zu MUNUS.É.GAL = *ša ekalli* auch Landsberger, aaO. (Anm. 32), 199, zu vergleichen und danach W. G. Lambert, RA 63, 1969, 66, der auch für die Übersetzung „royal consort“ eintritt, gegen „palace woman“, das sich für *šēg^clātēh* Dan 5,2f.23 empfiehlt.

³⁵ Vgl. Lipiński, aaO. (Anm. 21) 72: „L'origine néoassyrienne de l'emprunt découle de la transcription du *k* intervocalique par un *g* hébreu“. Für den Fall einer späteren, nämlich exilischen oder nachexilischen Entlehnung wollte Landsberger (aaO. [Anm. 32] 199 sub α) eher mit hebräischem **šēkāl* rechnen.

³⁶ So KBL¹; in Dtn 28,30 wäre dann eventuell *pi* zu lesen, wozu *pu* Jer 3,2 paßt.

entscheiden ist; überzeugende Alternativen³⁷ sind nicht vorhanden. – Eine ähnliche akkadische Verbindung, nämlich *arad ekalli* „Diener des Palasts“ > „Baumeister“, scheint dem jüdisch-aramäischen ^ʾ*rdjkl* „Architekt“ aus Elephantine AP 14,2 und aramäischem ^ʾ*rdkl* ^ʾ*wbnjh* „Architekt und Baumeister“ aus Hatra KAI 237,2 zugrunde zu liegen³⁸. Sumerisches ^ʾ*à-gal* hat, wie die Zahl der Ableitungen zeigt, als wanderndes Kulturwort auf den hebräisch-aramäischen Wortschatz also mehrfach eingewirkt.

II. Die Mundreinigung V. 6f.

1. Völlig unbeachtet ist m.W. bislang, daß Jes 6,6f. einem Mundreinigungsritual entspricht, so wie Jer 1,9; Ez 2,8-3,3; Offb. 10,8-11 Mundöffnungsrituale darstellen.

a. Die „Mundreinigung“ (akk. *mīs pî*, sum. *ka-luḫ-ù-da*) geschieht nach TuL 102,6; 119,14; 120,13; Racc. 119,28/9 u.ö. unter anderem durch eine Fackel (*gizillû*), also wie in Jes 6,7 mittels Feuers, dagegen nach TuL 10,2,1; 103,15f.; 104,23f.; 120,13; CT 17 39,71 u.ö. mittels Weihwassergefäßen (*agubbû*); eine Reihe von Texten wie etwa AfO 12, 43, Vs. 17 nennt als Mittel der Mundreinigung nacheinander „Weihrauchgefäß“ (*niḡnakkû*)³⁹, „Fackel“ und „Weihwassergefäß“.

Die Mundreinigung wird oft vor der „Mundöffnung“ (akk. *pîṭ pî*, sum. *ka-duḫ-ù / ḫu-da, ka-nu-duḫ-ù-da* u.ä.) genannt⁴⁰. Beide Rituale⁴¹ dienen der Weihung eines Gottesbildes, das umgekehrt „ohne Mundöffnung keinen Weihrauch riecht, kein Brot ißt (und) kein Wasser trinkt“ (*ina lā pi-it pî qut-ri-in-ni ul iṣ-ṣi-in a-ka-la ul ik-kal me-e ul i-ṣat-ti*) TuL 120,2; IV R 25,65f. Die Mundreinigung wird aber auch an Menschen⁴², etwa dem Beschwörungspriester von Eridu (*āšipu Eridi*) CT 16 5,177, und an Opfertieren, ja sogar an einer zuvor verunreinigten Stadt CT 17 40,38ff.41 vollzogen⁴³. Die Mundöffnung wird wiederum nicht nur an Gottesbildern, sondern auch an heiligen Gegenständen geübt⁴⁴; in Ägypten wird sie auch auf

³⁷ KBL³ (s.v. *ŠGL*) zählt drei Ableitungen auf, entscheidet sich aber für eine andere als die hier erwogene.

³⁸ Vgl. M. Ottosson, Art. *hēkāl*, ThWAT II, 1977, 408-415, bes. 409 (Lit.). Einen entsprechenden genetischen Zusammenhang von hebräischem *hēkāl*, *šēgal* und einer aramäischen Entsprechung zu akkadischem *arad ekalli* hat schon H. Zimmern (Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, 1917, 7.8.26) diskutiert.

³⁹ Vgl. TuL 106,41; 112 in der Zeichnung nach Z. 44; 113,6; 117,11; 119,14.

⁴⁰ AHw s.v. *mīsu(m)* I 3c, *pītu(m)* I 4b. [Korrekturzusatz: Zum Konsekrierungsritual eines Kultbilds vgl. jetzt M. Dietrich – O. Loretz, „Jahwe und seine Aschera“. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot (Ugaritisch-Biblische Literatur 9), 1992, 25-37].

⁴¹ E. Ebeling, der in TuL 100-122 (Nr. 26-29) akkadische Texte dazu beigebracht hatte, wollte S. 100, Anm. a, was schon zuvor H. Zimmern (Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer, FS Th. Nöldeke II, 1906, 959-967, bes. 961) angedeutet hatte, beide Riten identifizieren, mithin auch die terminologische Differenz schon bei ihren sumerischen und akkadischen Bezeichnungen vernachlässigen.

⁴² Vgl. TuL 118,15ff., wo an den Fall gedacht zu sein scheint, daß der Betr. von seinem unbekanntem (!) Schutzgott (*i-lī ul i-di* 116,1 u.ö., *ilu-šu* 119,15) verlassen worden ist und krank wurde.

⁴³ AHw s.v. *mīsu(m)* I 3; CAD s.v. *mīsu* A b, ferner AHw s.v. *mesū(m)* II 1e; CAD s.v. *mesū* 1a4'.

⁴⁴ AHw s.v. *pītu(m)* I 4b; vgl. die „Öffnung“ des Gesichts, der Ohren, ja sogar der Beine das. 5-7. Im abgeschwächten Sinn von „Weihung“ kann *pīṭ pî* auch eine Bronzetrömmel (LILIZ)

Tote angewendet⁴⁵. Die enge Verbindung zwischen beiden Ritualen hat offenbar im fließenden Übergang zwischen Vorgängen wie Jes 6,6f. einerseits und Jer 1,9; Ez 2,8-3,3; Offb. 10,8-11 andererseits ihre Entsprechung.

Im Fall von Jes 6,6f. scheint das schwächer legitimierte Amt des Propheten seine Legitimation aus der Analogie des besser legitimierten Amtes des Priesters aufzubauen, wobei wir auf das Analogon des Beschwörungspriesters unter III 1 zurückkommen werden.

b. Im einzelnen besteht die Mundreinigung Jes 6,6f. aus einer rituellen Handlung (V. [6.46]7a) und einem Deutewort (7b), dessen Afformativkonjugationen im Koinzidenzfall (*hinnē nāga^c zē ...*⁴⁷) freilich die gleichzeitige magische Wirkung auch der Worthandlung anzudeuten scheinen. Der chiasmisch aufgebaute V. 7b (Verb + Nomen mit Suffix 2.mask.sing. :: Nomen mit Suffix 2.mask.sing. + Verb) enthält die Opposition einer weiteren Afformativkonjugation mit *w^c* (*w^csār*) gegenüber einer folgenden Präformativkonjugation (*t^ckuppār*). *w^csār* kann nach *nāga^c* „berührt (hiermit)“ nur Perfectum copulativum, und zwar ebenfalls zur Bezeichnung des Koinzidenzfalls, sein: „dein Vergehen ist (hiermit) gewichen“. *t^ckuppār* hat danach keine futurische Bedeutung; vielmehr könnte man auch hier wieder an eine durative Funktion von *KPR* „sühnen“ denken, da die Wirkung der Handlung länger anhalten soll oder überhaupt als endgültig gedacht ist⁴⁸.

2. Von linguistischem Interesse ist der Vorgang Jes 6,6f., insofern er das Paradigma einer weithin magischen Handlung an einem Menschen darstellt. Übersieht das magische Sprechen, Handeln und Denken zumindest für unser Verständnis, daß magische Sprache und magisches Handeln zwar auf menschliche Vorgänge und Begriffe von der Gegenstandswelt wirken können, aber nur auf dem Umweg über den Menschen auch auf die Gegenstandswelt selbst, so fallen hier die Wirkung magischen Handelns und Sprechens an der Gegenständlichkeit und am Menschen

IV R 23 Nr. 1 3,23 (= Racc. 30:23) oder die Waffe eines Gottes ARM XXI 333,69f. zum Objekt haben (vgl. ARM XXII 446,55'-57'); auf die beiden zuletzt genannten Texte hat mich W. von Soden freundlicherweise aufmerksam gemacht.

⁴⁵ RÄR 487-490; LexÄg IV 223f.

⁴⁶ Für das Instrument der Handlung, das einzelne Stück glühender Holzkohle, verwendet der Text in *rišpā* das Nomen unitatis zu *rašəp*; vgl. Anm. 110.

⁴⁷ Dem Qal *nāga^c* geht in V. 7a die Hiph'il-Bildung *wajjaga^c* „und er ließ (scil. sie, nämlich die Holzkohle) ... berühren“ voran – zumindest im Sinne der Masoreten.

⁴⁸ An eine gleichzeitige logische Unterordnung der in *t^ckuppār* vorliegenden Präformativkonjugation unter die vorangehenden Afformativkonjugationen *nāga^c ... w^csār* zu denken, eine Unterordnung, wie wir sie vor allem aus der frühen althebräischen Poesie, aber auch aus dem Ugaritischen und Arabischen kennen (vgl. Vf., BZ 27 [Anm. 5], 52-54 [Lit.]), ist nicht ganz ausgeschlossen. Zwar verbietet es der beinahe tautologische Charakter der beiden Wendungen in V. 7b, an ein final-konsekutives Verhältnis von 7b α zu 7b β zu denken oder in 7b β eine gegenüber 7b α weiterführende Handlung zu finden. Immerhin kann die PK-Handlung von 7b β als die AK-Handlung von 7b α begleitend, allenfalls begründend angesehen werden: „dein Vergehen ist gewichen, indem deine Verfehlung gesühnt wird“. Man vergleiche dafür ein von C. Brockelmann (- M. Fleischhammer, Arabische Grammatik, ¹⁵1962, § 92e) gegebenes arabisches Beispiel: *ḡā²u ʿābāhum jabkūna* „sie kamen zu ihrem Vater, indem sie weinten“; zur Sequenz Perfekt + *fa-/wa-* mit Subjunktiv im Arabischen vgl. das. § 93 und H. Reckendorf, Arabische Syntax, Nachdruck 1977, § 230.231.

zusammen. Während magisches Sprechen an der Referenz, nicht am Signifikat wirken will, mithin Bedeuten als unmittelbares Bewirken mißverstanden wird⁴⁹, handelt es sich dagegen bei der Worthandlung von V. 7 zugleich um ein Bedeuten, das sich an das Verstehen wendet und – wie bei allen kommunikativen Handlungen – in seiner Wirksamkeit auch vom Verstehen des Adressaten abhängig ist. Zwar deutet die für den Koinzidenzfall von Wort und Handlung gebrauchte Afformativkonjugation offenbar die magische Wirkung gerade der Worthandlung an. Bewirken und Bedeuten fallen dabei aber zusammen, sofern der bewirkende Akt an dem Propheten mit dessen Verstehen verknüpft ist, auf das das Deutewort zielt; der Betroffene ist also nicht wie ein toter Gegenstand lediglich das bewußtlose Objekt einer dynamistischen Manipulation.

Daß die Handlung des Saraphen nach Analogie einer priesterlich vollzogenen Mundreinigung erfolgt, bestärkt den kommunikativen Charakter der ins Außermenschliche erhobenen symbolischen Handlung freilich nur im Blick auf den Hörer bzw. Leser der Berufungserzählung. Wenn also der Vorgang auf der Metaebene des Erzählens – im Unterschied von der Objektebene des Erzählten – sich insbesondere an das Verstehen eines Hörers bzw. Lesers wendet, so ist die Vorstellung einer rein magischen Wirkung dessen, was der Saraph verrichtet, vollständig nur auf dieser Metaebene ausgeschlossen: der unmittelbar betroffene Prophet kann den ins Außermenschliche sublimierten Ritus in seiner Vision magisch oder auf sein Verstehen bezogen erlebt haben; für den Rezipienten der Berufungserzählung steht V. 6f. aber im Zusammenhang des seinem Verstehen aufgegebenen Sinns einer prophetischen Sendung.

III. Der Verstockungsauftrag V. 8-11

1. Die Rolle eines der Verstockung dienenden Propheten empfängt Jesaja nach 6,8-11 aus einer göttlichen Ratsversammlung, was bekanntlich einer ähnlichen Rollenübernahme durch den „Geist“ in 1Kön 22,19-22⁵⁰ und sogar noch der Buchübergabe an das „Lamm“ in Offb. 5 entspricht⁵¹.

⁴⁹ Vgl. zur Formulierung J. Pieper, *Bewirken und Bedeuten*, in: Ders., *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, 1963, 123-138, bes. 129.133/4, zur Sache Vf., *Zur Wechselbeziehung von Wirklichkeitswahrnehmung und Sprache*, in: Ders., *Mythos - Kerygma - Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (BZAW 200), 1991, 264-309, bes. 293, ferner das. 226f.

⁵⁰ Wie das zeitliche Abfolgeverhältnis von 1Kön 22,19-22 und Jes 6 zu bestimmen ist, von Texten also, die beide das spezifisch Jerusalemische Gottesbild repräsentieren, bleibt ambivalent: sachlich – wenn man so will: überlieferungsgeschichtlich – ist 1Kön 22,19-22 bei weitreichender Übereinstimmung die primitivere Gestaltung und damit eine Voraussetzung von Jes 6; literarisch (redaktionsgeschichtlich) stellt 1Kön 22,19-22(-23) eine späte Erweiterung von *22,2-37 dar, wenn man sich vielleicht auch nicht eine so tief gestaffelte Differenzierung zutrauen mag, wie E. Würthwein (*Die Bücher der Könige 1.Kön.17 - 2.Kön.25* [ATD 11,2], 1984, 257) sie vorschlägt.

⁵¹ Vgl. zum folgenden Vf., *Formgeschichtliche Untersuchungen* (Anm. 1), 41-43; Ders., *Die himmlische Ratsversammlung*, ZNW 54, 1963, 254-267; Ders., VTS 26 (Anm. 1), 29-32; Ders., ZA 69, 1979, 159f. mit Anm. 3, dazu H. Wildberger, *Jesaja* (BK X), 1972, 234ff., und O. H. Steck, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, BZ 16, 1972, 188-206, bes. 193ff.

Darüber hinaus besteht eine Strukturübereinstimmung zwischen dem Frage-Antwort-Spiel in Jes 6,8 und der Berufung eines Beschwörers in der assyrischen Beschwörungsserie Maqlû I 53ff.⁵², den das Hochgottpaar Anu und Antu zu *Bēlit šēri* „der Herrin der Steppe“ sendet, damit er die krankmachenden Zauberer mit einer Beschwörung an ihrem Tun hindere⁵³; auf sie hat m.W. als erster I. Engnell hingewiesen⁵⁴. Es entsprechen einander die Fragen Maqlû I 53 // Jes 6,8aß

man-nu lu-uš-pur ...

„Wen soll ich senden ...“

ʾæt-mî ʾæšlah

„Wen soll ich senden ...“

ebenso wie die folgenden In-Anspruch-Nahmen höchster Vollmacht in Maqlû I 61 // Jes 6,8b

šap-ra-ku/rak al-lak

„Ich bin gesandt, ich gehe“

ʾú-ra-ku/ak a-dib-bu-ub

„Ich bin beordert, ich rufe“ und

hinnēnî šēlāhēnî

„Hier bin ich! Sende mich!“

Die Übereinstimmung von Maqlû I 53ff. und Jes 6,8 setzt – wie auch in der ähnlichen Ratsversammlungsszene KTU 1.16 V 10ff. – die Funktion der Berufenen als Heiler voraus, worauf auch *w^ešāb w^erāpā^ʾ lō* „(daß) er (nicht) wieder heil werde“⁵⁵ Jes 6,10bß zurückkommt. Jes 6,8(-11) nämlich will – ähnlich wie Ez 2,5 – die scheiternde und darum von Sinnverlust bedrohte prophetische Sendung Jesajas im syrisch-ephraimitischen Krieg, auf die sich 7,2-8,18 bezieht, rückschauend nach Analogie einer magisch-priesterlichen Funktion legitimieren, wobei die längere Zeit nach dem visionären Erlebnis⁵⁶ fixierte Berufungserzählung gar nicht umhin-

⁵² Einführung, Transkription und Übersetzung: G. Meier, Die assyrische Beschwörungsszene Maqlû (AfO, Beiheft 2), 1937 = 1967, 9.

⁵³ Zum Beschwörungspriester als einem von der Gottheit ausgehenden Emissär vgl. A. Falkenstein, Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht (LSS N.F. 1), 1931, 25.69.87.

⁵⁴ aaO. (Anm. 4) 42.

⁵⁵ Das masoretische *wāšāb* mit *Tiphā* sucht eine Verbindung zum Vorangehenden herzustellen und in *šāb* das Ziel der Wendung zu markieren: „und (daß) sein Herz (es nicht) einsehe und es umkehre“. Aber der Gedanke an Umkehr im Sinne der Buße, der bei Jesaja allenfalls noch in *šūba* 30,15 belegt wäre – *š^eʾār jāšūb* 7,3 könnte auch „ein Rest wird (aus dem Krieg) zurückkehren“ bedeuten –, erforderte doch wohl etwas mehr sprachlichen Aufwand. Dann ist eher *w^ešāb* zu lesen und dieses als Formverb (Modalverb) zur folgenden Konjugationsform mit *w^e-* (*w^erāpā^ʾ*) zu ziehen; zur Verwendung von *šūb* als Formverb, ebenfalls mit folgendem *w^e-* + Konjugationsform, u.zw. Afformativkonjugation, vgl. *w^ešābā w^ehājētā* V. 13a (dazu Anm. 73). – *RP²* ist hier intransitiv-reflexiv gebraucht: „sich Heilung verschaffen > heil werden“.

⁵⁶ Nimmt man einen literarischen Zusammenhang zwischen Kap. 6 und 7,2-8,18 an, so legt 7,16 nahe, an einen Zeitraum von etwa zwanzig Jahren zu denken. Die Zeitangabe in V. 16a (wovon 15b abhängig ist) kann einerseits nach 8,4a auf zwei bis drei Jahre, andererseits aber auch nach 1QSa 1,10f. auf etwa zwanzig Jahre zielen: 1QSa 1,10f. verbietet den Geschlechtsverkehr vor Vollendung des zwanzigsten Lebensjahres, wenn einer „[Gut] und Böse erkennen kann“, womit an den Abschluß der sexuellen Reifung gedacht ist. Hält man die ähnlichen Formeln Gen 2,9.17; 3,6; Jes 7,15f.; 1QSa 1,10f. (vgl. 2Sam 19,36; Jer 4,22) für Adoleszenzmetaphern, so ließe sich an eine Abfassung der „Denkschrift“ etwa zwanzig Jahre nach den Ereignissen denken, als man aus sicherer Distanz auf die Erfüllung von 7,16b und anderer Ankündigungen innerhalb 7,2-8,18 zurückblicken konnte. – Auf die Spätdatierungen O.

kann, enttäuschende Folgeerfahrungen mitzuberücksichtigen⁵⁷. Umgekehrt wird das Skandalon des anschließenden Verstockungsauftrags, wenn man dessen Ursprung in eine göttliche Ratsversammlung verlegt, eher vermehrt als vermindert: man muß hoch greifen, um das Außerordentliche verständlich zu machen, daß ein göttlicher Heilungsversuch mißlingen konnte; zugleich aber wird die Gottheit selbst in einen Widerspruch verwickelt. Daß der Autor der Gottheit einen Selbstwiderspruch nachsagen muß, um der scheiternden Sendung einen Sinn abzugewinnen, zeigt die Tiefe des Befremdens, zugleich aber auch die Ehrlichkeit der Auseinandersetzung mit einem rätselhaften JHWH, die den Autor bestimmen.

Neben Maqlû I 53ff. und KTU 1.16 V 10ff. finden sich weitere Parallelen zu den göttlichen Beratungsszenen von Jes 6,8; 1Kön 22,19-22 und Offb. 5,1-5 in

- der sumerischen Sage von Bilgameš und Agga von Kiš Z. 51-62⁵⁸,
- dem akkadischen Mythos vom Raub der Schicksalstafeln durch Anzû, nämlich ababyl. II 2ff., assyr. II 23ff.⁵⁹, und
- ganz fragmentarisch in dem parodistischen assyrischen Kultkommentar KAR 143:4f.⁶⁰.

Hinzu kommt eine nicht ganz so nahe Parallele aus dem Mythos von Atramḥasīs⁶¹. Als die Igiḡu sich gegen Ellil empören, wird dessen Minister Nusku zu den Rebellen geschickt, wo er sich nach der Weisung Ellils auf eine ähnliche Weise legitimieren soll (I 122-131):

„In der Versammlung [aller Götter]
verbeuge dich, tritt hin, [erzähle] unser [Wort:]
,Gesandt hat mich (iš-pu-ra-an-ni) [euer Vater Anu]

...

Wer (ma-an-nu-um-mi) [will gehen in den] Kampf?

Wer [will ausziehen in die] Schlacht?™.

Der Befehl wird nach Z. 134ff. ausgeführt, wie er gegeben wurde. Die Handlungswende, die die Beratungsszene letztlich einleitet⁶², ist die Menschenschöpfung.

Kaisers können wir hier nicht ausführlich eingehen; vgl. lediglich Anm. 66 und 69f. Die in diesem Artikel dargestellten Beobachtungen scheinen sie nicht zwingend zu bestätigen.

⁵⁷ Daß Jesaja mit seiner Botschaft im syrisch-ephraimitischen Krieg nicht den Jes 7,9b geforderten Glauben fand, zeigen 7,13b; 8,6.12 und vor allem 8,16-18, wonach er seine öffentliche Verkündigung zunächst einmal einstellt; vgl. Vf., VTS 26 (Anm. 1).

⁵⁸ Vgl. die Neubearbeitung: W. H. Ph. Römer, Das sumerische Kurzepos „Bilgameš und Akka“ (AOAT 209/1), 1980, ferner J. Cooper, JCS 33, 1981, 224-241, und die englische Übersetzung T. Jacobsens, The Harps That Once Sumerian Poetry in Translation, 1987, 345-355.

⁵⁹ Vgl. ANET, S. 111ff.

⁶⁰ Vgl. W. von Soden, ZA 51, 1956, 130-165, bes. 132f.

⁶¹ Zu Transkription, Übersetzung und Kommentar vgl. W. von Soden, Die erste Tafel des altbabylonischen Atramḥasīs-Mythus. „Haupttext“ und Parallelversionen, ZA 68, 1978, 50-94, bes. 61.

⁶² Daß solche Beratungsszenen auch sonst Wendungen der epischen Handlung vorbereiten bzw. anzeigen, haben die folkloristischen Forschungen A. B. Lords in Balkanländern gezeigt, wo mündliches Rhapsodentum derzeit noch lebendig war: Der Sänger erzählt, 1965, 107ff.; englische Fassung 1960.

Die konkrete Beauftragung wird in KTU 1.16 V 10ff., 1Kön 22,19-22 und Offb. 5,1-5 noch dadurch motiviert, daß sie den göttlichen Vorsitzenden der Versammlung, der auf seine die Szene eröffnende Frage keine befriedigende Antwort erhält (vgl. auch Bilgameš und Agga Z. 53: „My warriors are all frowning“), aus einer Verlegenheit befreit. Dürfen wir also die betr. Ratlosigkeit der Versammelten auch als Hintergrund von Jes 6,8 voraussetzen, so würde dies legitimieren, warum ein Mensch wie Jesaja mit dem folgenden Verstockungsauftrag eine Rolle übernimmt, die in ihrem Bezogensein auf einen innergöttlichen Widerspruch eigentlich nur einem halbgöttlichen Wesen angemessen wäre, insbesondere einem Wesen von so unheimlicher Art, wie es offenbar die Saraphen sind⁶³.

2. Wenn Jesaja mit seinem Verstockungsauftrag in V. 9f. also die Rolle des „Geistes“ von 1Kön 22,19-23 übernimmt, der, indem er eine falsche Heilsankündigung inspiriert, zum „Lügengeist“ im Munde der betr. Propheten wird, so hat dieses Motiv eines göttlichen Betrugs⁶⁴ an Ilias II 1ff. eine nahe Parallele: danach lockt Zeus den Heerführer Agamemnon durch einen täuschenden Traum (οὔλος ὄνειρον) in einen Kampf, dessen unglückliches Ende beschlossen ist; das trügerisch verheißungsvolle Omen hilft dem Göttervater aus einer Verlegenheit, die Zwist und Mißtrauen der Olympier ihm bereiten⁶⁵. Da der Verstockungsauftrag m.E. die Funktion hat, einer gescheiterten Verkündigung nachträglich einen Sinn zu sichern, wird das aus dem Scheitern des Propheten erwachsende Theodizeeproblem dadurch beschwichtigt, daß JHWH aus einer den Unglauben Israels ohnmächtig hinnehmenden zu der ihn verursachenden Instanz wird: das auf den Unglauben Israels später folgende Gericht läßt dann wenigstens keinen Zweifel an der Macht JHWHs

⁶³ Uns erscheint die Verbindung der Saraphen von Jes 6 mit dem (feurig oder glühend gedachten?) Schlangennamen, das nach 2Kön 18,4 im Jerusalemer Tempel verehrt wurde, offenbar weil es nach der Ätiologie von Num 21,6-9 durch Analogiezauber gegen den Biß von *hann^chāšîm hašš^crāpîm* „den Schlangen, (nämlich) den S.“, wirksam war, wahrscheinlicher zu sein als die mit den ägyptischen Uräen (gegen O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* [SBS 84/85], 1977, 110-123, vgl. auch J. de Saignac, *Les „Seraphim“, VT 22, 1972, 320-325*), wie immer man dabei die von Keel beigebrachten Siegeldarstellungen interpretieren mag. Gerade den geflügelten Saraphen, deren dabei verwendete Bezeichnung *šārāp j^côpēp* so unmittelbar an Jes 6,2 erinnert, kennt das Jesajabuch – wie wir meinen: in authentischen Worten – auch in 14,29 und 30,6. Sollte der Saraph, wie Num 21,6-9 suggeriert, letztlich „nomadischen“ Ursprungs sein, besser: bei halbseßhaften Bevölkerungen in Kulturländnissen verehrt worden sein, so ließe sich die Schlangenverehrung bei den soziokulturell ähnlich gestellten vorislamischen Arabern vergleichen; vgl. dazu J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2¹⁸⁹⁷ = 1961, 212ff., und M. Höfner, *WdM I 1, 1965, 441f.553f.*; Dies., in: H. Gese - M. Höfner - K. Rudolph, *Die Religionen Alt-syriens, Alt-arabiens und der Mandäer*, 1970, 314.380.

⁶⁴ Zur Vorstellung, daß ein Gott, auch JHWH, den Menschen betrügt, vgl. J. J. M. Roberts, *Does God lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature*, in: J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986 (VTS 40)*, 1988, 211-220.

⁶⁵ Hier am ehesten handelt es sich um „konstruierte Mythen“ im Sinne eines von W. von Soden gebildeten Begriffs: Reflektierte und konstruierte Mythen in Babylonien und Assyrien, in: *Gedenkschrift J. Aro (StOr 55:4)*, 1984, 149-157, hier auch S. 154 zu der oben zitierten „Unterweltvision“. Vgl. Anm. 14.

aufkommen; der Prophet aber wehrt auf diese Weise zugleich den Rückschluß von seinem Mißerfolg auf eine bloße Anmaßung seines göttlichen Auftrags ab⁶⁶.

3. Welche die Gerichtsfolgen der Verstockung sind, ergibt sich in V. 11 als Antwort auf eine anklagende Frage: *ˁad-mātaj ˁā-dōnaj* „wie lange, du Allherr?“ ist zwar eine Herausforderungsfrage, wie wir sie aus den Klagen des Einzelnen und des Volkes im Psalter und aus den šu-ila-Gebeten kennen⁶⁷; sie wird aber in V. 11b⁶⁸ wie eine Informationsfrage beantwortet⁶⁹. Die uneingeschränkte Unheilsankündi-

⁶⁶ Die von O. Kaiser (Dach Buch des Propheten Jesaja. Kap. 1-12 [ATD 17], ⁵1981, 133-135; Ders., Art. Jesaja /Jesajabuch, TRE 16, 1987, 636-658, bes. 642f.646f.) vorgeschlagene exilische Datierung fast der gesamten auf Jesaja zurückgeführten Verkündigung nimmt zu Jes 6(-8,18) insbesondere am Verstockungsauftrag ihren Anlaß, den Kaiser „als ein Stück theologischer Vergangenheitsbewältigung“ beurteilt, und zwar so, „daß die Erzählperspektive auch hier über die Zeit des Propheten auf die Zeit der Zerstörung des jüdischen Reiches und seiner Städte ausgreift“ (TRE 16, 647). Versteht man den Verstockungsauftrag dagegen, was Kaiser fragwürdig erscheint, als „den nachträglich vom Propheten in das ursprüngliche Erleben eingetragenen Ausdruck der Enttäuschung über seinen Mißerfolg in der Entscheidungszeit des syrisch-ephraimitischen Krieges“ (das. 643), so trägt der Verstockungsauftrag nicht die Last einer Vergangenheitsbewältigung eines exilischen Israel, dessen Theodizeeproblem er unnötig vermehren würde, sondern beantwortet nur die Sinnfrage wegen des Verkündigungsschicksals eines prophetischen Individuums, das auf diese Weise Entlastung von Legitimitätsdefiziten, vielleicht auch von Selbstvorwürfen sucht. Wie könnte das exilische Israel seine Katastrophe etwa als Strafe für Indolenz gegenüber einer „in der Verkündigung des Propheten implizit enthaltenen Umkehrerwartung“ (642) deuten, wenn mit dieser Verkündigung von vornherein nur Verstockung intendiert, sie also nicht eigentlich ernst gemeint war? Ein Sinnwiderspruch, für den man das Exil hielt, würde so um einen nur noch tieferen Widerspruch vermehrt, der das Vertrauen in die Gerechtigkeit und Güte JHWHs nur um so stärker belastete. Daß dagegen der Prophet im syrisch-ephraimitischen Krieg es mit Zweifeln an der Authentizität seines göttlichen Auftrags zu tun hatte, zeigen auch 8,12a und sein resignierter Rückzug 8,16-18; der mögliche Zweifel an der Gerechtigkeit und Güte des rätselhaften, in sich widersprüchlichen JHWH gegenüber einem Israel, das die Glaubensforderung von 7,9b mißachtet hatte, dürfte dagegen für den enttäuschten Propheten kein so großes Problem gewesen sein.

⁶⁷ Vgl. E. Jenni, Art. *mātaj* wann?, THAT I, 1971, 933-936, hier Nr. 4.

⁶⁸ Die Antwort reicht nicht über V. 11b hinaus: in V. 12-13b^a ist von JHWH in 3. Person die Rede; hier, in einem Deutewort zu 6,1-11 (siehe sogleich), redet wie in 1Kön 22,23 u.ä. nicht mehr JHWH selbst.

⁶⁹ Diese Feststellung bestärkt nicht die Vermutung, „daß die dem Propheten auf die Frage nach der Dauer des ihm erteilten Verstockungsauftrags gegebene Antwort über seine Situation auf die Zeit des Resultates verweist“, als solle „die Verstockung ... währen, bis die Städte verlassen, die Häuser menschenleer und die Äcker wüst daliegen“ (Kaiser, TRE 16 [Anm. 66], 647). Zunächst kann ein Jesaja erteilter Verstockungsauftrag doch wohl auch für eine sehr viel spätere Redaktion schwerlich über dessen Lebenszeit hinausreichen. Sodann entspricht die in V. 11 angekündigte Totalverwüstung Judas nicht der Situation der Exilszeit. Schließlich fehlen den Versen 11-13 – vielleicht anders als 8,18 mit der Wortverbindung *ˁōt wˁmōpēt* (dazu W. Werner, Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie. Ein redaktionskritischer Versuch zu Jes 6,1-8,18, BZ 29, 1985, 1-30, bes. 5) – Kennzeichen einer eindeutig deuteronomistischen Sprache, obwohl andererseits Exiltheologie nicht mit deuteronomistischer Theologie identisch sein muß, wie die Berührungen mit Deuterjesaja zeigen, auf die R. Rendtorff (Zur Komposition des Buches Jesaja, VT 34, 1984, 295-320; Jesaja 6 im Rahmen der Komposition

gung zunächst von V. 11b deckt sich mit den Unheilsankündigungen, zu der die zunächst ambivalenten, dann aber am Nicht-Glauben ihrer Adressaten gescheiterten Orakel 7,4-9 und V. 13f.16f. in 8,5-7 und V. 12-14(15) überwechselten; die Erfüllung dieser Unheilsankündigung ist offenbar auch dasjenige, worauf der Prophet nach 8,17 zu warten beschließt. Der rückschauende Verstockungsauftrag 6,9f. setzt insofern 8,5-7.12-14(15).17 voraus; 6,9-13b α ist die endgültige Überbietung dieser Verlautbarungen.

IV. Das Deutewort V. 12f.

Auf die Visionserzählung 6,1-11 folgt in V. 12-13b α ein Deutewort⁷⁰, in dem JHWH nicht mehr als sprechender Teilnehmer der geschauten Szenerie erscheint, sondern von ihm in 3. Person die Rede ist; ebenso folgt auf die weithin parallele Visionserzählung 1Kön 22,19b-22 in V. 23 ein Deutewort mit Rede von JHWH in 3. Person.

Letztlich scheinen solche Deuteworte im Anschluß an Visionserzählungen auf die Struktur eines Seherspruchs im Unterschied zu Prophetenworten⁷¹ zurückzugehen: die Ich-Rede JHWHs fehlt auch im Seherspruch⁷²; entsprechende Deuteworte des Jesajabuches sind 9,6b zu V. 1-6a, 17,14b zu V. 12-14a und 30,29-33 zu V. 27f., freilich in zweifellos unechten Worten.

1. Die Verse 12-13b α bieten eine uneingeschränkte Unheilsankündigung, die als solche dem Verstockungsauftrag von V. 9f. und der Antwort auf die Prophetenfrage in 11 entspricht.

Ist der Unheilscharakter von V. 12 schwer zu bestreiten, so ergibt sich die Funktion von V. 13a als dessen bloße Steigerung aus der Wendung $w^{\epsilon}šābā w^{\epsilon}hāj^{\epsilon}tā l^{\epsilon}bā^{\epsilon}ēr$ „so muß es (scil. das in 13a α genannte ‚Zehntel‘) wieder verbrannt werden“⁷³. $l^{\epsilon}bā^{\epsilon}ēr$ bezeichnet dabei die (abermalige) Zerstörung, mag man nun an das bei Jesaja häufige $B^{\epsilon}R I$ „(ver-)brennen“⁷⁴ oder an $B^{\epsilon}R II$ „abweiden > plündern“⁷⁵

des Jesajabuches, in: J. Vermeulen [ed.], *The Book of Isaiah* [BibleThL 81], 1989, 73-82) wieder aufmerksam macht.

⁷⁰ Inhaltlich gehen V. 12-13b α kaum über (9-)11 hinaus: die Ankündigung einer Deportation in 12 entfaltet die Wendungen $^{\epsilon}ārīm mē^{\epsilon}ên jōšēb$ und $bātīm mē^{\epsilon}ên ^{\epsilon}ādām$ von 11; die Abwehr des Restgedankens in 13a β entspricht der Absolutheit der Unheilsankündigung von 9-11, bes. von 10b β , wo bereits jede Heilung Israels ausgeschlossen wird. Neu ist allenfalls die in 13b α verborgene Anspielung auf pagane Weihstätten bzw. deren Desakralisierung, wie sie schon zur Zeit Jesajas denkbar ist; dazu s. IV 2. So entfällt m.E. ein wesentlicher Grund, 12-13b α auf einen Bearbeiter zurückzuführen. Da Deportationen schon z.Zt. Tiglatpilesers III gang und gäbe waren, ergibt sich auch aus diesem Motiv kein zwingender Anhaltspunkt für eine spätere Datierung.

⁷¹ Vgl. zum Unterschied von Seherspruch und Prophetenwort D. Vetter, *Seherspruch und Segensschilderung*, 1974; vorher Ders., *Untersuchungen zum Seherspruch im Alten Testament*, Diss. theol. Heidelberg 1963.

⁷² Vgl. Vf., *Die aramäische Inschrift von Deir ^Allā und die älteren Bileamsprüche*, ZAW 94, 1982, 214-244, bes. 140.

⁷³ Wie im Fall von $w^{\epsilon}šāb^{\epsilon} w^{\epsilon}rāpā^{\epsilon} lō$ in V. 10b β (vgl. Anm. 55) ist $w^{\epsilon}šābā$ in der Wendung 13a β Formverb (Modalverb) zum folgenden $w^{\epsilon}hāj^{\epsilon}tā l^{\epsilon}bā^{\epsilon}ēr$; es wird im Deutschen durch das Adverb „wieder“ übersetzt.

⁷⁴ So auch $Pešiq̄tā wthw^{\epsilon} ljqdn^{\epsilon}$ „so wird es dem Brand übergeben“.

denken; auch $B^{\circ}R$ II hat nirgends den positiven Sinn von „als (fruchtbare) Weide dienen“. Allerdings paßt $B^{\circ}R$ I im Kontext besser: numinose Bäume, an die die Wendung $kā^{\circ}ēlā w^{\circ}kā^{\circ}allôn$ in 13b α denken läßt, werden nach dem Fällen, das sie desakralisiert (s. IV 2a.b), verbrannt, nicht abgeweidet; an $B^{\circ}R$ I läßt auch $ūbā^{\circ}rū$ „und brennen werden“ Jes 1,31 mit seiner ähnlichen Topik denken (s. IV 2c). Wie der Verstockungsauftrag, so reagiert auch die absolute Unheilsankündigung auf das Scheitern der Verkündigung Jesajas im syrisch-ephraimitischen Krieg: da Israel der Warnung von 7,9b nicht entsprochen hatte, waren bereits in 7,17; 8,7.8a*.13-15 Unheilsankündigungen ergangen⁷⁶, die nun in 6,(11-)12-13b α radikalisiert werden; wieder soll wenigstens an der Macht JHWHs kein Zweifel aufkommen. So ergibt sich zunächst für V. 12-13 die Übersetzung:

„JHWH wird die Menschen hinwegführen,
während die Verlassenheit groß ist im Lande.
Und ist noch ein Zehntel darin,
so wird es wieder verbrannt“

2. Bei der Interpretation der textlich verderbten Wendung von V. 13b α muß man m.E. von drei Instanzen ausgehen: (a) dem Charakter von V. 12.13a als uneingeschränkter Unheilsankündigung, die in einer vergleichenden Wendung wie $kā^{\circ}ēlā w^{\circ}kā^{\circ}allôn$... schwerlich neutralisiert oder gar ins Gegenteil verkehrt werden kann, (b) den Lesarten in 1QJes^a und den antiken Übersetzungen und (c) einer kaum beachteten Sachparallelle, die V. 13b α an der Unheilsankündigung 1,29-31 hat.

a. Daß in dem Vergleichssatz V. 13b α $^{\circ}ēlā$ und $^{\circ}allôn$ nebeneinanderstehen, will nicht nur die numinose Eindruckskraft des mit beiden Begriffen bezeichneten Gegenstandes durch ein Hendiadyoin steigern, so daß sich die paraphrasierende Wiedergabe „wie ein heiliger Baum“ empfiehlt: $^{\circ}ēlā$ und $^{\circ}allôn$ sind je für sich keine botanischen Speziesbezeichnungen im neuzeitlichen Sinne⁷⁷; jeder der beiden Begriffe beschwört vielmehr einen emotionalen Gehalt, einen Stimmungsrest, wie er sich aus der jahrhundertealten Funktion eindrucksvoller Bäume als Heiligtümer ergibt⁷⁸, auf die das folgende *maššēbat* „Säule, Mazzebe“ zurückverweist. Das Nebeneinander von $^{\circ}ēlā$ und $^{\circ}allôn$ ist vielmehr auch geeignet, in $^{\circ}ēlā$ die Konnotation „Göttin“ anklingen zu lassen, zumal der Zusammenhang von Inschriften und Zeichnungen sowohl auf der von R. Hestrin bearbeiteten Schale von Lakisch (13.Jh.v.Chr.)⁷⁹ als auch im Bildensemble auf den Krugscherben von Kuntillet

⁷⁵ Vgl. Jes 5,5, ferner 3,14; dazu F. C. Fensham, *The Root b[∘]r in Ugaritic and in Isaiah in the Meaning „to pillage“*, JNWSL 9, 1981, 67-69.

⁷⁶ Vgl. Vf., VTS 26 (Anm. 1), 42ff.

⁷⁷ Vgl. die entsprechenden grundsätzlichen Bemerkungen zu zoologischen Bezeichnungen bei Vf., *Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir ʿAllā*, in: J. Hoftijzer - G. van der Kooij, *The Balaam Text from Deir ʿAlla Re-Evaluated*, 1991, 185-205, bes. 189-201.

⁷⁸ Zu $^{\circ}ēlā$ als heiligem Baum von Sichem vgl. Gen 35,4; Jos 24,26, von Ophra Ri 6,11.19, von Jabeš 1Chr 10,12, ferner Hos 4,13; Ez 6,13; Ges¹⁸ s.v. 2. Zu $^{\circ}allôn$ als Stätte der Klage Gen 35,8; Hos 4,13; vgl. Ges¹⁸ s.v. 2.

⁷⁹ The Lachish Ewer and the ʿAsherah, IEJ 37, 1987, 212-223, bes. 215; Understanding Asherah, BAR 17/5, 1991, 50-59, bes. 52. Der Text lautet: *mtn.šj l[r]b[t]j ʿlt*; Hestrins Übersetzung: „Mattan. An offering to my Lady ʿElat“.

^cAğrūd (9.-8.Jh.v.Chr.)⁸⁰ eine symbolische Identifikation von Baum und ^ʔlt „Göttin“ bzw. ^ʔsrth „seine (jhwhs) Aschera“ voraussetzen scheinen⁸¹. ^ʔelā Jes 6,13 bezeichnet dann beides: denotativ wie ^ʔallōn einen numinosen Baum, konnotativ wie ^ʔlt auf der Schaleninschrift von Lakisch, im Ugaritischen, Phönizischen u.ö. die mit dem Baum verbundene Göttin.

b. Wichtige Hinweise zur Herstellung und Interpretation von V. 13bα scheint mir einerseits LXX durch die Wiedergabe von ^ʔašær mit ὅταν, andererseits 1QJes^a durch die Lesungen *mšlkt* statt *b^cšallækæt* und *bmh* statt *bm* zu geben.

Was den Gebrauch des ^ʔašær angeht, so geschähe eine Unterscheidung seiner Verwendung als Relativpartikel von derjenigen als Konjunktion⁸², hier im adverbialen, nämlich temporellen⁸³ oder konditionellen⁸⁴ Sinn von „wenn“, ohnehin mehr nach Analogie (neu-)indogermanischer Grammatiken als mit Rücksicht auf seinen semitischen Charakter: ^ʔašær stellt jede mögliche Art unterordnender Beziehung des folgenden Satzes von dem ihm vorangehenden oder (seltener) ihn umschließenden Satz her; seiner syntaktischen Funktion als Satzweiser (marker) entspricht es, daß ^ʔašær lediglich das Faktum einer (parenthetischen) Hypotaxe, nicht dessen semantische Eigenart festlegt, welche vielmehr dem Hörer/Leser aus dem Inhalt der so verbundenen Sätze zu erschließen bleibt.

Weder LXX noch Symmachus setzen mit ὅταν ἐκπέση bzw. ἤτις ἀποβαλοῦσα⁸⁵ das im masoretischen Text überlieferte *b^cšallækæt* „beim Fallen/Gefälltsein“ voraus⁸⁶. Beide scheinen vielmehr auf das in 1QJes^a überlieferte Partizip *mšlkt* „gefällt“ zurückzugehen: ὅταν ἐκπέση „wenn sie herausfällt“, dem offenbar *dnpl* (*mn q^crth*) „die (aus ihrem [der Eichel] Kelch⁸⁷) fällt“ in Peschiṭta entspricht, wendet den Begriff sinngemäß ins Aktiv um⁸⁸; ἤτις ἀποβαλοῦσα (+ τὰ φύλλα bei Theodoret) kommt, wiederum aktivisch, mit dem Partizip des von 1QJes^a überlieferten Textes überein, wenn auch offenbar in transitiver, aktivischer Bedeutung („die [die Blätter] abwirft“), die auch in *quae projecit* (*fructus suos*) der Vetus Latina bzw. *quae expandit* (*ramos suos*) der Vulgata vorliegt⁸⁹. Die dann doch wohl als ursprünglich anzu-

⁸⁰ Vgl. Vf., Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ^cĀğrūd und Ĥirbet el-Qōm, ZAH 5/1, 1992, 15-51.

⁸¹ Zur ikonographischen Identität von Baum und Göttin vgl. S. Schroer, In Israel gab es Bilder (OBO 74), 1987, 33f.38ff.; Dies., Die Zweiggöttin in Palästina/Israel, in: M. Küchler - Chr. Uehlinger, Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), 1987, 201-225 (Lit.).

⁸² So etwa KBL³ s.v., sofern dort I. und II. unterschieden werden.

⁸³ Ges¹⁸ s.v. 9 mit Belegen.

⁸⁴ KBL³ s.v. IIg; Ges¹⁸ s.v. 10 mit Belegen.

⁸⁵ Von Symmachus also wird ^ʔašær in dem uns geläufigen Sinne als Relativpronomen aufgefaßt; zu Vetus Latina und Vulgata s. sogleich.

⁸⁶ Lediglich die Quinta des Origenes folgt mit ἐν τῇ ἀποβολῇ zumindest in der grammatischen Struktur dem MT. Vgl. Anm. 94.

⁸⁷ Zur Bedeutung von syr. *q^crt* möchte ich einstweilen auf die Waltonsche Polyglotte verweisen.

⁸⁸ Vgl. S. Iwry, *Maššebāh* und *Bāmāh* in 1Q Is^a 6,13, JBL 76, 1957, 225-232, hier 229.

⁸⁹ τὰ φύλλα geht ebenso wie *trpwhj* „seine (jungen) Blätter“ in der Paraphrase des Targum Jonathan zu V. 13bα und vielleicht auch noch *fructus suos* und *ramos suos* offenbar auf eine Ableitung des pluralisch verstandenen *mšbt-* von der in aramäischen Dialekten bezeugten

sehende Wendung ^{2a}šær mošlækæt wäre somit der Anfang eines temporellen oder konditionellen Nominalsatzes („wenn gefällt ist“), wie er, ohne ^{2a}šær, auch in w^c ôd bāh ^{cā}širijjā „und ist noch ein Zehntel darin“ von V. 13aα vorliegt. Das Hoph von ŠLK wird auch in Ez 19,12, im Kontext einer antizipierenden Unheilsankündigung, auf eine symbolisch bedeutsame Pflanze bezogen: lā ²āræš hušlākā „zu Boden ist sie geworfen“. – Das zu fem. mošlækæt gehörige Subjekt ist das unmittelbar folgende maššæbæt „Säule, Stele“⁹⁰. Die archaisierende Femininbildung auf -t ist – entgegen dem üblichen maššēbā – bekanntlich auch 2Sam 18,18 sowie phönizisch und punisch⁹¹ belegt. Die diesen Isoglossen entsprechende Bedeutung „Säule, Stele“ hat sich anscheinend in griechischen Übersetzungen von Jes 6,13bβ gehalten: so in στῆλωσις bei Aquila⁹² und in στῆλωμα bei Theodotion⁹³.

Das auf maššæbæt folgende attributive bām „(die Säule) bei ihnen“⁹⁴ ist zwar schwierig, aber doch nicht unmöglich: eine formal ähnliche Verbindung von mšbt mit einer attributiven Präpositionalendung liegt in der phönizischen Formel mšbt bhjm „eine Stele (der Toten) bei den Lebenden“ CIS I 58,1; 59,1; 116,1 vor. Doch wäre zu fragen, worauf sich an unserer Stelle der Pl. mask. in bām bezieht: das Hendiadyoin ²elā und ²allôn bezeichnet, wie wir vermuteten, nur einen Gegenstand, was auch diejenigen hebräischen Handschriften bezeugen, die bāh, also auf die Baumbezeichnung bezogenes Fem. sing., lesen⁹⁵. Ist also bām im Sinne von bāh zu verstehen? – Suggestiv könnte aber auch die von 1QJes^a gebotene Lesung mšbt bmh „Säule einer Opferhöhe“ scheinen⁹⁶. Aber bmh kann auch bloße orthographische Variante zu bm sein, da das Pronominalsuffix 3.mask.pl. zumindest in dem insoweit archaisierenden Qumranhebräisch häufig -mh lautet⁹⁷ und -mh „ihre“ auch in lšwnmh „ihre Zunge“ der Handschrift 1QJes^a zu Jes 41,17 erscheint⁹⁸. Zudem hat

Wurzel NŠB „pflanzen“ zurück, woran auch das Targum, die Peschitta und eine Randlesart der Syro-Hexapla bei ihren Übersetzungen von maššabtāh von V. 13bβ dachten (s. unten c). Das anaphorische Possessivpronomen der Vetus Latina und Vulgata suos paßt als kontextuelle 3. Person sing. besser zu hebräisch mšbth von V. 13bβ als zu dem pluralischen bm von 13bα. Das auf τὰ φύλλα bei Symmachus nach Theodoret folgende ἵσταται μόνῃ scheint auf eine Dittographie oder Doppelübersetzung von mšbt, hier als muššæbæt, zurückzugehen; vgl. M. H. Goshen-Gottstein, The Book of Isaiah 1 (The Hebrew University Bible), 1975, 24.

⁹⁰ Also nicht ²elā und ²allôn, das – trotz seines Charakters als Hendiadyoin – den Pl. *mšlkwat erwarten ließe.

⁹¹ Vgl. DISO 164.

⁹² J. H. Schleusner (Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos III, London 1829, 105) hat dazu die Wiedergaben *statio, erectio columnae, columna*. – Vgl. LXX Cod. Alex. zu 2Sam 18,18 für maššæbæt.

⁹³ Schleusner, aaO. (Anm. 92), hat *columna*. – Vgl. Aquila zu Ri 9,6 für muššāb.

⁹⁴ Unter den griechischen Übersetzungen hat bām an (τῶν ἐστηλωμένων) ἐν αὐτοῖς in der Quinta des Origenes eine eindeutige Entsprechung; sie ist allerdings die einzige Übersetzung, die zu V. 13bα, so gut sie es vermag, MT folgt. Vgl. Anm. 86.

⁹⁵ Vgl. die Angaben im Apparat von BHS.

⁹⁶ Dies gilt insbesondere auch insofern, als *bāmā in das von ²elā, ²allôn und maššæbæt gebildete Wortfeld passen würde, wenn die von uns gegebene Deutung richtig ist; doch könnte die Suggestion auch auf einem Zirkelschluß beruhen.

⁹⁷ Vgl. E. Qimron, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Harvard Semitic Studies 29), 1986, § 322.18.

⁹⁸ Vgl. W. H. Brownlee, The Text of Is 6,13 in the Light of DSJes^a, VT 1, 1951, 296-298.

der Schreiber von 1QJes^a *mšbt* von *bmh* durch eine Zäsur getrennt, also offenbar nicht an „Säule einer Opferhöhe“ gedacht, sondern *bmh* – in welchem Sinn auch immer⁹⁹ – als Anfang von V. 13bβ aufgefaßt; freilich kann er dabei, wie MT und die Versionen zu 13bβ es schon im Fall von *maššæbæt* taten (s. unten 4), den Gedanken an eine Opferhöhe aus einem Prophetentext eliminiert haben wollen. So ergibt sich die Übersetzung:

„... wenn die Säule bei ihnen gefällt ist“

oder allenfalls

„... wenn eine Opferhöhsäule gefällt ist“.

Der in V. 13bα zu 13a beigebrachte Vergleich will besagen: ein im Gericht zunächst noch verschontes Zehntel wird schließlich ebensowenig Bestand haben wie numinose Bäume, wenn bei einer Desakralisierung des heiligen Hains bzw. einer Opferhöhe erst einmal die Mazzebe, der Mittelpunkt einer solchen Kultstätte¹⁰⁰, gefällt ist; auch ein „Rest“ Israels wird ebenso wie die sakralen Bäume, die es in heidnischer Weise pflegt, dem Feuer verfallen.

Anders als MT setzen LXX und Peschiṭta mit ihrem auf ὅταν ἐκπέσῃ folgenden ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς eine Verbindung *mi(n)* + *maššābat*¹⁰¹ bei Voraussetzung von < *mšbt* > + Pronominalsuffix 3.fem.sing. voraus, wobei eine Lesung *mšbth* freilich eher einem *mšbth* von V. 13bβ entspricht, also auch von dort eingedrungen sein könnte¹⁰². Denn der Vorlage von LXX hat nicht 13bβ gefehlt, sondern es sind vielmehr die Worte *mšbt bm(h) zr^c qdš* aus 13bα und 13bβ infolge aberratio oculorum ausgefallen, wie K. Budde¹⁰³, I. Engnell¹⁰⁴, H. Wildberger¹⁰⁵ u.a. mit Recht voraussetzen. Dazu wird eine solche Annahme insofern auch von dem *quae projecit fructus suos* der Vetus Latina gestützt, als *fructus suos* mit seinem anaphorisch auf *quae (projecit)* bezogenen Possessivpronomen 3.sing. besser zu hebräischem *mšbth* von V. 3bβ als zu dem pluralischen *bm* von 13bα paßt¹⁰⁶. Dagegen hat Peschiṭta sowohl am Ende von V. 13α (*mn q^crth*) als auch von 13bβ (*nšbth*) das Singularsuffix *-h*, entspricht darin also weder der LXX, noch dem MT; immerhin ist also auch Peschiṭta ein Zeuge für 13bβ. Mit I. Engnell¹⁰⁷ aufgrund von ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς LXX und *mn q^crth* Pesch. statt des MT zu V. 13bα *mimmaššabtāh* zu lesen, entspräche zwar der relativ naheliegenden Annahme einer Haplographie, die zu *maššæbæt* geführt haben könnte, hätte aber doch nicht nur 1QJes^a, sondern auch die übrigen Versionen gegen sich.

⁹⁹ Vgl. J. Sawyer, The Qumran Reading of Is 6,13, ASTI 3, 1964, 111-113.

¹⁰⁰ Die Mazzebe dürfte dabei in ähnlicher Weise für *jhw* stehen wie die Bäume für Aschera; vgl. Anm. 81, ferner Vf., ZAH 5, 1992, 31, mit Hinweis auf M. Weippert.

¹⁰¹ Vgl. *maššābā* „Posten“ 1Sam 14,12 und das häufigere Mask. *maššāb* in der Bedeutung „Standort“ Jos 4,3,9.

¹⁰² Ganz aus dem Rahmen fällt *dnpl mn q^crth* „die aus ihrem (scil. der Eichel, in Rückbezug auf das vorangehende *blw^t*) Kelch fällt“ für/statt *bšlkt* (besser: *mšlkt*) *mšbt* (*bm*?) in V. 13bα der Peschiṭta, dem in 13bβ *nšbth* „ihre Pflanze“ für/statt *mšbth* gegenübersteht.

¹⁰³ ZAW 41, 1923, 167.

¹⁰⁴ AaO. (Anm. 4) 19.

¹⁰⁵ AaO. (Anm. 51) 234.

¹⁰⁶ Das gleiche gilt von *quae expandit ramos suos* der Vulgata, obwohl hier gegenüber MT kein Textdefizit vorliegt. Offenbar folgt Vulgata in 13bα der LXX.

¹⁰⁷ AaO. (Anm. 4) 64.

c. Eine letzte Bestätigung scheint mir das bisher entwickelte Verständnis von Jes 6,13ab α durch die Sachparallele in 1,29-31 zu finden: nach 6,13ab α wie nach 1,29-31 wird es Israel ergehen wie bei der Desakralisierung eines heiligen Hains; dieser Gedanke wäre zudem durch 6,10 vorbereitet, wenn die dort auf Israel angewendeten Vorstellungen der Taubheit und Blindheit, wie ein Vergleich mit Ps 115,5b.6a; 135,16b.17a nahelegt, mit ihrem Vokabular der Götzenpolemik entstammen¹⁰⁸.

Die motivischen Übereinstimmungen zwischen Jes 6,13ab α und 1,29-31 sind die folgenden. Den Begriffen $\text{ʔ}ēlā$ und $\text{ʔ}allôn$ 6,13b α entsprechen mit ähnlichen numinosen Konnotationen $\text{ʔ}ēlīm$ 1,29a und wieder $\text{ʔ}ēlā$ V. 30a; die Vorstellung eines heiligen Hains haftet dabei, deutlicher als in 6,13 und mit 17,10b.11 vergleichbar¹⁰⁹, an *haggannôt* „die (einzelnen) Gärten“ 1,29b und *gannā* „(einzelner)¹¹⁰ Garten“ V. 30b. Die Partizipialkonstruktion *mošlækæʔ maššæbæʔ* 6,13b α erinnert an $k^c \text{ʔ}ēlā nōbælæʔ \text{ʔ}ālāhā$ „wie der heilige Baum, dessen Laub welkt“ 1,30a; das bei Theodoret für Symmachus zu 6,13 bezeugte τὰ φύλλα mag zugleich wegen 1,30 nach 6,13, wo es allenfalls an V.b β eine Basis hat, übernommen worden sein. Das Mittel der Vernichtung ist in 6,13a und 1,31b der Brand, womit die Ableitung des $l^b \text{bā} \text{ʔ}ēr$ 6,13a wiederum von $B^c R I$ „(ver-)brennen“ eine Bestätigung findet. Während in 6,13 der Zusammenhang zwischen angekündigtem Gericht und der Pflege heiliger Bäume durch den Vergleich in V. 13b α lediglich angedeutet ist, erscheint dieser in 1,29-31 ausdrücklich. Im übrigen betont 1,31 die Restlosigkeit der Vernichtung, was der Abwehr des Restgedankens in 6,13ab α entspricht.

3. Jes 6,13b β will der uneingeschränkten Unheilsankündigung von V. 12-13b α einen Lichtblick gegenüberstellen, und zwar durch Umdeutung des wegen der an ihm haftenden idolatrischen Assoziationen ohnehin ärgerlichen Begriffs *maššæbæʔ*, der dabei in der Form *maššabtāh* zum Subjekt des eindeutig positiv-wertigen Prädikats *zæra^c qōdæš* „ein heiliger Same“ bzw. *zr^c hqdš* „der heilige Same“ 1QJes^a wird.

Was aber bedeutet *maššabtāh* in solcher positiv-wertigen Umdeutung? Einen wichtigen Hinweis gibt zunächst eine Kommentarnotiz des Hieronymus, worin dieser für Aquila *Semen sanctum erit germen eius* in Anspruch nahm¹¹¹; *germen eius* „sein Sproß“ – ebenso wie τὰ φύλλα des Symmachus bei Theodoret und *ἱρῳῳῃ* „seine (jungen) Blätter“ des Targum Jonathan, beide zu V. 13b α ¹¹² – entspricht dabei dem masoretischen *maššabtāh*. Dasselbe Verständnis von *maššabt-* liegt auch der Übersetzung $r^j \text{zr}^c \text{ʔ} dqdš^c \text{ʔ} nšbthwn$ „siehe, ein heiliger Same ist ihre Pflanze“ des Targum Jonathan und dem $zr^c \text{ʔ} hw \text{qdjš}^c \text{ʔ} nšbth$ „der heilige Same ist seine/ihre Pflanze“ der Peschiṭta, beide zu 13b β , zugrunde, ja sogar noch einer im Prädikat abweichenden Randlesart der Syro-Hexapla, nämlich $r^c \text{ʔ} qdjš^c \text{ʔ} nšbt^c \text{ʔ} djlh$ „das

¹⁰⁸ Vgl. G. K. Beale, Isaiah VI 9-13: a Retributive Taunt against Idolatry, VT 41, 1991, 257-278.

¹⁰⁹ Vgl. zu den heiligen Gärten von 17,10b.11 mit deren raschem Wachstum W. Baumgartner, Das Nachleben der Adonisgärten auf Sardinien und im übrigen Mittelmeergebiet, in: Ders., Zum Alten Testament und seiner Umwelt, 1959, 247-273.

¹¹⁰ Die Endung /-ā/ dient auch hier der Markierung eines Nomen unitatis; vgl. Anm. 46.

¹¹¹ Bei F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta II, 1875 = 1964, 442²¹.

¹¹² S. S. 180 mit Anm. 89.

heilige Land ist seine/ihre Pflanze“¹¹³; das Suffix schwankt zwischen einem dem masoretischen *-āh* entsprechenden Singular in den syrischen Übersetzungen und einem Plural des Targum. – Offenbar haben wir also für hebräisches *maššabtāh* an eine Bedeutung „sein Sproß, seine Pflanze“, allenfalls auch „seine Pflanzung“, zu denken, die sich von einer in aramäischen Dialekten bezeugten Wurzel *NŠB* „pflanzen“ herleitet, die in dieser Bedeutung im Hebräischen sonst nicht belegt ist. – So ergibt sich für V.13bβ die Übersetzung „ein heiliger Same ist sein Sproß / seine (scil. des Landes) Pflanze/-ung“, wobei sich das Pronominalsuffix 3.fem.sing. im Sinne des Glossators nur auf *hā²āræš* in V. 12 zurückbeziehen kann¹¹⁴. Die Wendungen *zæra^c hā²lôhîm* Mal 2,15 und *zæra^c haqqādôš* Esra 9,2 mögen einen Hinweis auf die Zeit der Zufügung von Jes 6,13bβ.

4. Der masoretische Text von Jes 6,13bα ist dann am ehesten eine bewußte Entstellung des von uns angenommenen Originaltextes nach Maßgabe der Glosse von V. 13bβ, worin das Stichwort *maššabtāh* zur Bezeichnung eines Hoffnungsträgers geworden ist; *maššabæet* in V. 13bα nimmt dazu die Bedeutung von *maššabtāh* in 13bβ an, womit der Prophetentext ein idolatrisches Ärgernis endgültig verliert¹¹⁵. So ergibt sich: „... wie heilige Bäume, bei denen beim Fällen / Gefällt-Werden ein Sproß bleibt“. Den Gedanken an eine Mazzebe scheinen zu 13bβ nur Aquila und Theodotion zugelassen zu haben.

V. Schlußbemerkung

Wir umreißen abschließend einen Gesamteindruck, den die Visionserzählung hinterläßt.

Der strengen Form, die wir vor allem in der Schilderung der Gotteserscheinung, im Grunde aber im ganzen Text vorfinden, steht eine verwirrende Divergenz seiner Inhalte, insbesondere der religionsgeschichtlichen Herkunft seiner Einzelmotive gegenüber. Eine so diffuse Erlebniswelt wie die des Traums oder der Vision bedarf überhaupt wie kaum eine andere der Bändigung durch eine konventionelle Darstellungsgestalt, wie sie offensichtlich den Versen 1-5 zugrunde liegt. Was aber die Visionserzählung als ganze angeht, so verwirklicht sie einmalig die Ordnung eines

¹¹³ Bei Field, aaO. (Anm. 111), der zu *φυτόν* oder *φύτευμα* rückübersetzte.

¹¹⁴ Vgl. K. Marti, Das Buch Jesaja (KHC X), 1900, 69.

¹¹⁵ Eine ganze Reihe von Versionen scheint einerseits *mšbt* in V. 13bα, andererseits *mšbth* in 13bβ im Sinne von *maššāb* „Standort“ Jos 4,3,9 oder *maššābā* „Posten“ > „Aufstellung“ 1Sam 14,12 umgedeutet oder mißverstanden zu haben. So erklären sich zu *mšbt* (*bm*) in 13bα:

- *ἴσταται* des Symmachus, als Doppelübersetzung neben *τὰ φύλλα* des Symmachus bei Theodoret,
 - *τῶν ἐστηλωμένων ἐν αὐτοῖς* für *mšbt bm* in der Quinta des Origenes und
 - *mn q^crth* „aus ihrem Kelch“ der Peschiṭta
- sowie zu *mšbth* 13bβ außer *ἀπὸ τῆς θήκης αὐτῆς* der LXX
- *ἡ ἀντίστασις αὐτῆς* bei Symmachus nach Euseb bzw. *ἡ στάσις αὐτῆς* bei Symmachus nach Prokop,
 - das eigenartige *id quod steterit in ea* als Subjekt zu dem Prädikat *semem sanctum* in der Vulgata, für das sich Hieronymus auf den hebräischen Text und auf Theodotion beruft, und
 - syrisch *qwjmh* (Brockelmann, Lex Syr 654b) im Codex Curzon der Syro-Hexapla (vgl. Field, aaO. [Anm. 111]).

synkretistischen Ensembles, dem möglicherweise keine öffentliche Verbindlichkeit ihrer religiösen Vorstellungsinhalte entspricht: zwar ist die Funktion des Textes die rückblickende Legitimation einer gescheiterten prophetischen Sendung; vermutlich aber liegt das Legitimierende in der Ausnahmehaftigkeit ihrer religiösen Erfahrung als solcher und also nicht in der legitimierten Normativität der dabei bemühten Inhalte. Eine überlieferungsgeschichtliche Fragestellung, die in Jes 6 das Dokument des für einen bestimmten Zeitpunkt fixierbaren Status der altisraelitischen Religionsgeschichte sucht, übersieht die Freiheit individueller Schöpferkraft, die sich gerade in der Vision von den inhaltsbezogenen Konventionen normativer Kollektive zu lösen vermag¹¹⁶.

Ohnehin wird angesichts des Scheitern einer prophetischen Sendung die Beantwortung des resultierenden Theodizeeproblems in einer Art Flucht nach vorn gesucht. JHWH fällt aus seiner offenbar als normal angesehenen Rolle, angekündigtes Unheil durch eine darin implizierte Aufforderung zur Umkehr noch einmal aufhalten zu lassen¹¹⁷; ein außerordentliches Theodizeeerfordernis gibt dem Text den Anlaß, aus einer Fülle von religionsgeschichtlich uneinheitlichen Motiven einen fragilen Kosmos zu bilden, der angesichts einer ungewöhnlichen Fragestellung wenigstens für einen Augenblick befriedigt.

Zusammenfassung:

Jes 6,1-4(5) folgt einem auch in Traumerzählungen verwendeten Aufbauschema, das in ein zunächst statisch-starres Bild Schritt für Schritt Bewegungselemente einbringt, wobei in V.2b Präformativkonjugationen des Doppelungsstamms für Durativ bzw. Frequentativ in der Vergangenheit eintreten; zum Aufbauschema von V.1-4 werden u.a. Z.51ff. der „Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen“ verglichen. Das mit dem königlichen Gottesbild verbundene Wortfeld läßt sich in Einzelementen bis ins Sumerische zurückverfolgen, wozu etymologische Einzeluntersuchungen vorgelegt werden. – Zu V.6f. werden Texte zum Mundreinigungsritual verglichen. – Für V.8-11 lassen sich Maqlû I 53ff., göttliche Beratungsszenen wie KTU 1.16 V 10ff. u.ä. sowie Atramḥasīs I 122-131 zum Vergleich heranziehen, speziell zur Verstockung außer 1Kön 22,19-23 auch Ilias II 1ff. – Text, Übersetzung, Inhalt und Funktion des Deuteworts in Jes 6,12-13b α und des Nachtrags in V. 13b β werden mit Hilfe antiker Übersetzungen erhoben.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. H.-P. Müller, Rockbusch 36, D-4400 Münster, Bundesrepublik Deutschland

¹¹⁶ Prinzipiell gilt diese Feststellung auch, wenn wir nicht mit der prophetischen Echtheit des Textes rechnen: auch ein später Interpret ist in ihrem Sinne ein individueller Schöpfer. Umgekehrt aber mag die besagte Feststellung freilich eine Handhabe bieten, mit größerer Unbefangenheit die Möglichkeit prophetischer Echtheit zu erwägen.

¹¹⁷ Daß diese Normalität auch für außerisraelitische Prophetie gilt, habe ich in: Die Funktion (Anm. 77), bes. 186-188.204, angedeutet.