

JESAJA 7,14

Überlegungen zu einem umstrittenen Vers und zu seiner Auslegungsgeschichte¹

von Franz Sedlmeier

Es gibt biblische Texte, die im Laufe der Überlieferungsgeschichte so häufig und so kontrovers gedeutet wurden, dass selbst der Bibliker davor zurückschrecken möchte, sich erneut mit ihnen auseinanderzusetzen. Jes 7,14 gehört mit Sicherheit dazu.² Eine auch nur einigermaßen vollständige Präsentation der unterschiedlichen Deutungen, die dieser singuläre Vers im Laufe der innerbiblischen wie der nachbiblischen Auslegungsgeschichte erfahren hat, ist im Rahmen dieses begrenzten Beitrages nicht möglich. Deshalb sei in gut theologischer Tradition „das Ganze im Fragment“ geboten. Diese notgedrungene Bescheidung steht der Theologie als Ganzer gut an, in Sonderheit dem Alttestamentler und Exegeten, der sich an einen Text wie Jes 7,14 heranwagt.

Der folgende Beitrag untersucht zunächst die Stellung von Jes 7,14 im weiteren und näheren Erzählzusammenhang des Jesajabuches (1.). Er bietet sodann einen Überblick über die wichtigsten Grundpositionen im Verständnis dieses Verses (2.). Aus der umfangreichen Wirkungsgeschichte

¹ Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen einer Mariologentagung am 26. November 2005 in Augsburg gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. dazu die sprechende und vielzitierte Aussage von M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg ²1984, 177, der von der „wohl umstrittensten Bibelstelle“ spricht.

te der Immanuelweissagung soll abschließend vor allem deren innerbiblische Relecture und Interpretation in den Blick genommen werden (3.).³

1. Jes 7,14 und sein Erzählzusammenhang

1.1 Jes 7,14 und seine Stellung in Jes 1–12

Jes 7,14 gehört dem ersten Teil des Jesajabuches an, der die Kapitel Jes 1–12 umfasst und sich in drei konzentrisch gestaltete Textabschnitte gliedern lässt.⁴ Auf die bucheröffnende Überschrift (1,1) folgt in Jes 1,2–5,7 ein erster Erzählbogen, der JHWHs Rechtsstreit mit seinem Volk thematisiert. Im Kampf gegen das hochmütige JHWH-Volk, das zur „Dirne“ geworden ist und die Weisung JHWHs mit Füßen tritt, bringt JHWH Recht und Gerechtigkeit zur Geltung und erweist sich gerade darin als göttlicher König. Der zweite Erzählbogen Jes 5,8–10,19, dem auch der einschlägige Text aus Jes 7 angehört, kreist um die sog. „Denkschrift“ (6,1–8,18). Auf sie wird im Folgenden noch näher einzugehen sein. Ein dritter Erzählbogen Jes 10,20–11,16 ist geprägt vom Motiv des Restes, mit dem JHWH eine neue Zukunft herbeiführen wird. Das Danklied Jes 12,1–6 schließt den ersten Teil des Jesajabuches Jes 1–12 ab.

³ Zur Wirkungsgeschichte von Jes 7,14 im Neuen Testament, in Patristik, Mittelalter und Neuzeit bis herauf in die Gegenwart sei verwiesen auf den demnächst erscheinenden ausführlichen Beitrag von Marius Reiser, *Aufbruch um Isenbiehl oder: Was hat Jes 7,14 mit Jesus und Maria zu tun* (erscheint im Jahre 2007). Für das zur Verfügung gestellte vorläufige Manuskript sei Herrn Kollegen Reiser sehr herzlich gedankt. Der Mainzer Neutestamentler kann, ausgehend von einem gegen Ende des 18. Jahrhunderts stattfindenden Streit um den Mainzer Priester Isenbiehl und seine Deutung von Jes 7,14 überzeugend aufzeigen, dass die wichtigsten Argumente der gegenwärtigen exegetischen Diskussion bereits in der Patristik und im Mittelalter auf höchstem Niveau diskutiert wurden, bei freilich anderen Verstehensvoraussetzungen.

⁴ Vgl. dazu Jüngling, *Das Buch Jesaja*, in: E. Zenger u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2004, 427–451, hier 431. Zu weiteren Vorschlägen in der Gliederung des Textmaterials von Jes 1–12 vgl. U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg, Basel, Wien 1998, 50–53; W.A.M. Beuken, *Jesaja 1–12* (HThK AT), Freiburg 2003, 30–36; P. Höffken, *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2004, 115–123 (mit weiterer Literatur).

Jes 7,14 gehört somit dem mittleren und damit dem zentralen, seinerseits wiederum konzentrisch gestalteten Textabschnitt Jes 5,8–10,19 an. Den Kern dieses Textabschnittes bildet die sog. „Denkschrift“ Jes 6,1–8,18, die ihrerseits von einer dreifachen Rahmung umgeben ist:⁵ deren äußere besteht aus Weherufen (5,8–24; 10,1–19), die mittlere aus Kehrversgedichten, die um das Motiv der zum Gericht ausgestreckten Hand JHWHs kreisen (5,25–29; 9,7–20). Die innere Klammer wird durch das Stichwort „Dunkel“ angezeigt (5,30; 8,22).

Auch die „Denkschrift“ ihrerseits zeigt noch einmal eine besondere Gestaltung. In ihrem Zentrum steht Jes 7, ein Er-Bericht, der von zwei in Ich-Form gestalteten Textblöcken gerahmt wird: von der Berufungszählung in Jes 6 und von den Gerichts- und Warnworten in Jes 8.⁶ Damit erhält das Kapitel Jes 7 innerhalb der Komposition des ersten Teils des Jesajabuches eine herausragende Stellung. Die Immanuelweissagung von Jes 7 gehört der zentralen mittleren Ringkomposition innerhalb von Jes 1–12 an, innerhalb dieser der zentralen „Denkschrift“ und sie bildet darin noch einmal die Mitte.⁷

⁵ Vgl. dazu Berges, *Jesaja* (siehe Anm. 4), 87f. Zur Problematik um die Hypothese einer „Denkschrift“ vgl. J. Werlitz, *Studien zur literarkritischen Methode. Gericht und Heil in Jes 7,1–17 und 29,1–8* (BZAW 204), Berlin, New York 1992, 102–122; J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte. Die Jesajaüberlieferung in Jes 6–8 und 28–31* (FAT 19), Tübingen 1997, 37–65, hier 37–43.

⁶ Nach Berges lässt sich der Aufbau der Denkschrift noch präziser fassen, so dass die Immanuelweissagung in ihrer zentralen Stellung noch pointierter zur Sprache kommt. Demnach ist Jes 7,10–17 (Weissagung des „Immanuel“) als Mitte der Denkschrift von zwei symbolischen Handlungen mit den Kindern des Propheten „Schear Jaschub“ (7,1–9) und „Maher-Schalal-Hasch-Bas“ (8,1–4) umrahmt. Eine äußere Klammer 6,1–11 und 8,11–18 handle von der „Berufung“ des Propheten. Diese so konzentrisch gestaltete Denkschrift sei, wie oben erwähnt, noch einmal umklammert vom Stichwort „Dunkel“ (5,30 und 8,22), das auf die assyrische Bedrohung verweise. Vgl. Berges, *Jesaja* (siehe Anm. 4), 93f. (mit weiterer Literatur).

⁷ Für die besondere Bedeutung von Jes 7 nicht nur innerhalb von Jes 1–12, sondern innerhalb des Jesajabuches spricht die gezielte Gegenüberstellung der beiden Könige Ahas und Hiskija. Während Hiskija nach Jes 36–39 den Typos des auf die Weisung Gottes vertrauenden davidischen Herrschers darstellt, erscheint Ahas als politischer Stratege, der sich dem prophetisch ver-

1.2 Jes 7,14 und seine Stellung in Jes 7,1–17⁸

Um die Bedeutung der Aussage von Jes 7,14 zu erheben, gilt es in einem weiteren Schritt den Ort dieses Verses innerhalb von Jes 7,1–17 und seine Einbindung in dieses so zentrale Kapitel, das aus den beiden Abschnitten VV. 1–9 und VV. 10–17 besteht, näher zu untersuchen.

Ein Heilsorakel für den bedrängten König (Jes 7,1–9)

Als geschichtliche Einleitung eröffnen VV. 1–2 den Er-Bericht und verorten das folgende Geschehen zeitgeschichtlich am Beginn des sog. syrisch-efraimitischen Krieges 734–732 v. Chr. Datierung wie genealogische Notiz in V. 1 unterstreichen die Bedeutung der hier überlieferten Ereignisse.⁹ Zugleich wird von Anfang an das Scheitern des feindlichen Angriffs gegen Jerusalem konstatiert, wohl unter Bezugnahme auf 2 Kön 16,5.¹⁰ Das zunächst aufgebaute Bedrohungsszenarium und gegenläufig dazu die Information für den Leser, dass die Stadt verschont bleibt, rückt das Verhalten der Handelnden um so mehr in das Blickfeld. Damit verweist der biblische Autor bereits von Anfang an mit der ggf. aus 2 Kön 16,5 übernommenen konkreten Situierung über die historische Begebenheit als solche hinaus. Vor dem Hintergrund des konkret vorgestellten historischen Szenariums soll Grundlegenderes reflektiert werden. Kontrastierend zur Aussage von V. 1 über das Misslingen des feindlichen Ansinnens beschreibt V. 2 die Reaktion, die die anstehende Bedrohung beim König und beim ganzen Volk auslöst: König und Volk geraten in Panik, wie das Bild eines vom Sturm hin und hergepeitschten

mittelten göttlichen Wort verweigert. Ausführlicher dazu: Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 111: „Auf der dunklen Folie des ungläubigen Ahas wird das Beispiel des treuen Hiskija ... umso heller“.

⁸ Die sicherlich später angefügten VV. 18–20.21–22 und 23–25 bleiben hier außer Acht.

⁹ „In der Zeit, als Ahas, der Sohn Jotams, des Sohnes Usijas, König von Juda war, zogen Rezin, der König von Aram, und Pekach, der Sohn Remaljas, der König von Israel, gegen Jerusalem in den Krieg; aber sie konnten die Stadt nicht einnehmen.“ Die relativ ausführlichen genealogischen Angaben sind vermutlich von Jes 6,1 her beeinflusst.

¹⁰ „Damals unternahmen Rezin, der König von Aram, und Pekach, der Sohn Remaljas, der König von Israel, einen Kriegszug gegen Jerusalem. Sie schlossen Ahas ein, konnten ihn aber nicht zum Kampf zwingen.“

Waldes anschaulich vor Augen führt. Zu Recht merkt Irsigler an, dass der in VV. 1–2 eröffnete narrative Rahmen unvollständig ist: „Das tatsächliche Geschick Arams und Efraims wird über V. 2 hinaus nicht erzählt. Die narrativen Sätze haben nur die Funktion, göttlich legitimierte Rede oder Gespräch einzuführen und sie geschichtlich und situativ zu verankern, nichts weiter. Allein die göttlich legitimierte prophetische Rede ist dem Text wichtig.“¹¹

Vor dem Hintergrund des historischen Szenariums der VV. 1–2 ergeht in VV. 3–9 die JHWH-Rede an Jesaja mit dem Auftrag, eine Begegnung mit König Ahas herbeiführen. Das JHWH-Wort in VV. 3–4aα verweist ausdrücklich auf den Ort der Begegnung und auf den Sohn des Propheten, der diesen begleitet.¹² Dass Ahas sich gerade bei der Wasserleitung an der Walkerfeldstraße aufhält, innerhalb oder außerhalb der Stadt, wird vor der Bedrohungskulisse von VV. 1–2 wohl so zu deuten sein, dass der König für den Fall der kommenden Belagerung die Wasserversorgung in der Stadt überprüfen will.¹³ Dass Jesaja im Auftrag JHWHs in Begleitung seines Sohnes zu gehen hat, der ausdrücklich mit seinem Namen „Schear Jaschub“ genannt wird, macht deutlich, dass dieser Name besondere Aufmerksamkeit verdient. Unklar bleibt zunächst freilich,

¹¹ H. Irsigler, *Der Aufstieg des Immanuel. Jes 7,1–17 und die Rezeption des Immanuelworts in Jes 7–11*, in: ders., *Vom Adamssohn zum Immanuel (ATS 58)*, St. Ottilien 1997, 101–154, hier 104.

¹² Die Tatsache, dass eine Ausführung des göttlichen Auftrages durch den Propheten nicht eigens geschildert wird, diese nach dem späteren Fortgang der Handlung in V. 10ff. jedoch selbstverständlich vorausgesetzt ist, zeigt einmal mehr, dass nicht die präzise Wiedergabe eines historischen Geschehens, sondern die im Auftrag JHWHs ergehende prophetische Rede das entscheidende Datum des vorliegenden Textes darstellt.

¹³ Jes 36 schildert eine ähnliche Bedrohung, die jedoch von den Heeren der Assyrer während der Belagerung Jerusalems 701 v. Chr. ausgeht. Nach Jes 36,2 hält sich König Hiskija ebenfalls an der erwähnten Wasserleitung auf. Auf diese Weise werden die beiden Könige Ahas und Hiskija in ihrem Verhalten miteinander verglichen. Diese Gegenüberstellung macht einmal mehr deutlich, dass die Aussagen von Jes 7 wie von Jes 36 tendenziell ins Grundsätzliche und Paradigmatische gehen. Im Verhalten der beiden Könige und in ihrer Stellungnahme zum prophetisch vermittelten Wort JHWHs wie zum Propheten als JHWHs Gesandten, werden grundlegende, einander ausschließende Optionen vor Augen geführt.

worin die Botschaft des Namens „Ein Rest kehrt um“ liegt. Offensichtlich soll die präzise Bedeutung der Aussage in der Schwebelage gehalten werden. Zielt der Name „Schear Jaschub“ auf die angreifenden Truppen, dann dürfte er als implizite Heilansage zu verstehen sein. Sind die Hingegen die eigenen Truppen im Blick, die als versprengter Rest geschlagen zurückkehren, würde der Name auf kommendes Unheil verweisen. Wirbt der Name hingegen dafür, sich doch von der Panik, die sich nach V. 2 breit gemacht hat, freizumachen, statt dessen zu JHWH zurückzukehren und im Gottvertrauen verlässlichen Halt zu finden, dann impliziert er einen Ruf in die Entscheidung, das Vertrauen auf JHWH zu setzen. Das im Auftrag JHWHs stumm mitgehende Kind kann demnach auf Unterschiedliches verweisen: In ihm kann eine Mahnung zur Umkehr, die Ankündigung von Heil, aber auch die Androhung von Unheil zeichenhaft gegenwärtig sein. Als Kind mit einem bedeutungsvollen und zugleich geheimnisvollen Namen kann „Schear Jaschub“ darüber hinaus bereits ein Vorverweis auf das in Jes 7,14 angekündigte Kind sein, dem ein nicht minder bedeutungsschwerer wie geheimnisvoller Name zukommt.¹⁴ Die Aussage „Ein Rest kehrt um“ lässt somit keine eindeutige Festlegung zu. Sie bleibt offen für verschiedene Deutungen und sensibilisiert den Leser als primären Adressaten des Textes zur wachsamem Lektüre der bewusst hintergründig gehaltenen Aussagen.¹⁵

¹⁴ Vgl. dazu die Ausführungen von Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 93f., wonach die beiden Namen „Schear Jaschub“ (7,1–9) und „Maher-Schalal-Hasch-Bas“ (8,1–4) die zentrale Aussage um den „Immanuel“ (7,10–17) rahmen. Insofern ist eine Korrelation zwischen beiden Namen anzunehmen, so dass ein Vorverweis von „Schear Jaschub“ auf „Immanuel“ zumindest in der Endgestalt des Textes gegeben sein dürfte.

¹⁵ Anders H.-J. Stipp, Vom Gericht zum Heil. Die Selbstinterpretation Jesajas in der Denkschrift, in: F. Sedlmeier (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS für R. Mosis zum 70. Geburtstag), Würzburg 2003, 323–354. Stipp geht von einer ursprünglichen Heilsprophetie des in der Zionstheologie beheimateten Heilspropheten Jesaja aus, der sich mit der Ankündigung des Scheiterns der feindlichen Aggressoren des Wohlwollens der Dynastie vergewissert. Bei dieser Annahme fungieren die Namen „Schear Jaschub“ und „Maher-Schalal-Hasch-Bas“ als zwar indirekte, aber eindeutige Heilsbotschaften für Ahas und die bedrohte Dynastie, da sie auf die Niederlage der Feinde bezogen sind. Im Namen „Immanuel“ kommt zusätzlich noch eine direkte Heilszusage für Ahas und sein Haus hinzu. Aufgrund der politischen Aktivitäten des Ahas, der sein

Das aus vier Verben bestehende Heilsorakel, das Jesaja nach V. 4 zu verkünden hat,¹⁶ fordert den König zur Furchtlosigkeit auf, sicher in Opposition zur allgemeinen Panik, die sich bereits breit gemacht hatte. Diese Furchtlosigkeit hat ihren Grund im Scheitern des feindlichen Angriffs, wie das Bildwort von den „rauchenden Stummeln“ (V. 7) deutlich macht. Das mit Botenformel eingeführte und damit zugleich hervorgehobene Gotteswort von V. 7 „Nicht kommt's zustande und nicht wird's geschehen“ wird durch ein vorausgehendes Feindzitat (V. 5f.) begründet: Demnach planen Aram mit Efraim, in Juda einzumarschieren, die Hauptstadt zu erobern und einen neuen Herrscher mit Namen Tabeal einzusetzen.¹⁷ Es soll also nach den feindlichen Planungen der Versuch unternommen werden, die davidische Dynastie gewaltsam zu beenden. Die Gefahr, die besteht, übersteigt somit die konkrete historische Situation. Im historischen Detail – einer aktuellen kriegerischen Gefahr für die Stadt – wird eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung verhandelt:

Vertrauen mehr auf Assur denn auf den Zionsgott JHWH setzte und mit dieser seiner Strategie durchaus erfolgreich zu sein schien, sei Jesaja in eine Legitimationskrise geraten und habe um der eigenen Glaubwürdigkeit willen die ursprüngliche Heilsbotschaft in eine Gerichtsbotschaft transformiert. Doch selbst bei Annahme einer solchen Entwicklung des Propheten – einer „Bekehrung Jesajas vom Heilspropheten zum Kündler des Gerichts“ (Süpp, a.a.O., 354) – präsentiert sich der Text in seiner Endgestalt ängstlich und lässt eine eindeutige Bestimmung des Namens „Schear Jaschub“ als Heilsansage für Ahas nicht mehr zu.

¹⁶ Buber übersetzt den hebräischen Text wie folgt: „Hüte dich, halte dich still, fürchte dich nimmer, nimmer weich werde dein Herz ...“. Die Einheitsübersetzung gibt leider nur drei Verben wieder, nimmt damit die Eindringlichkeit der Mahnung zurück und verwässert so die Aussage des biblischen Textes.

¹⁷ Die Bedeutung des Namens „Tabeal“ ist umstritten. Eine plausible Deutung liefert Beuken, Jesaja (siehe Anm. 4), 198: „Der Vater des anvisierten Vasallen, Tabeal, wird am besten mit Tabeël, einem König von Tyrus indentifiziert, der zusammen mit Rezin und Menachem, einem Vorgänger von Pekach, in einer assyrischen Liste von Königen vorkommt, die Tiglat-Pileser III tributpflichtig geworden waren ... Wenn überhaupt eine historische Notiz vorliegt, so darf man davon ausgehen, dass der Name des Vasallen Tabeël »gut ist Gott«, gelautet hat. Dieser wurde dann zu Tabeal, »Taugenichts«, verballhornt. Damit kontrastiert er noch mehr mit der Person, dessen Name erst später fällt und den Schutz JHWHs auf ganz besondere Weise verkörpert: Immanuel“.

nach der Festigkeit und der Zukunft der davidischen Dynastie wie nach der Gültigkeit der göttlichen Verheißung an das Haus David. Durch die Zurückweisung des feindlichen Ansinnens erklärt JHWH mit der Autorität seines Wortes die Zukunft des Hauses David zu seiner ureigenen Angelegenheit. Den Bestand der davidischen Dynastie begründet und gewährleistet das verlässliche Wort JHWHs. Die sich anschließenden VV. 8–9a erläutern und entfalten das Scheitern der Feinde des Hauses David unter Hinweis auf deren Hauptstädte, die selbst Opfer kriegerischer Agitation werden sollen. Implizit ist damit noch einmal der Schutz Jerusalems angesagt.

Eine besondere Bedeutung kommt dem abschließenden Halbvers 9a zu, ein Wort, das als Mahnung oder bedingte Drohung zu verstehen ist: **אם לא תאמינו בי לא האמינו** „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ Der durch JHWHs Wort gewährte Fortbestand der Dynastie wie des Volkes verlangt nach einer Entscheidung, sich an JHWH-Gott festzumachen. Das ursprüngliche Heilsorakel wird so relativiert und präzisiert: Es ist nicht im Sinne eines Heilsautomatismus misszuverstehen. Das von Gott geschenkte Heil will vielmehr in gläubigem Vertrauen und mit Entschiedenheit ergriffen werden. Erneut weitet sich der Horizont der Aussage: Die Anrede an Ahas („du“) geht über in eine Anrede an die davidische Dynastie und das gesamte JHWH-Volk („ihr“). Damit rekurriert die Aussage noch einmal auf V. 2, wonach König und Volk in Panik geraten waren, was als Zeichen fehlenden Vertrauens verstanden werden muss. Diese Weitung des Kommunikationsgeschehens öffnet das JHWH-Wort VV. 4–9 bereits für die folgende Szene VV. 10–17. Denn die pluralische Anrede „ihr“ taucht erneut in der zentralen Immanuelaussage von VV. 13–14 auf: „ihr vom Hause David“. So wird am Ende des ersten Abschnittes das ursprüngliche Kommunikationsgeschehen erneut entgrenzt, auf das ganze Haus David hin geweitet und somit in einen großen heilsgeschichtlichen Bogen eingefügt. Insofern kommt V. 9b als dem Abschlussvers der ersten Szene eine besondere Bedeutung zu: „Dieser Anhang soll die Redeinheit VV. 3–9 öffnen auf die Fortsetzung hin, in der deutlich wieder das Ihr (des Davidshauses) Verwendung findet, VV. 13f(f). Das heißt: Dort entscheidet sich für den Erzähler, ob ‚geglaubt‘ und ‚geblieben‘ wird, in negativem Sinn.“¹⁸.

¹⁸ P. Höffken, Das Buch Jesaja. Kapitel 1–39 (NSK-AT 18/1), Stuttgart 1993,

Die Immanuelweissagung (Jes 7,10–17)

Der sich anschließende zweite Abschnitt von Jes 7, der die eigentliche Mitte des Erzählkranzes Jes 5,8–10,19 darstellen dürfte,¹⁹ bringt die Fortsetzung des Gesprächs „JHWH“ – „Prophet“ – „König“. Die seltsame Eröffnung *וַיִּסַּף יְהוָה דְּבַר* „und JHWH sprach noch einmal ...“ hat zu vielerlei Vermutungen Anlass gegeben.

Der textkritische Apparat der BHS verweist auf das Targum, das nicht JHWH, sondern Jesaja als Sprecher anführt. Tatsächlich wäre eine Fortsetzung wie „und Jesaja sprach noch einmal ...“ zu erwarten. Martin Buber versteht die Narrativform *וַיִּסַּף* als Hifil und gibt den Text kausativ wieder: „Und weiter ließ ER zu Achas reden“. Höffken bietet eine literarkritische Lösung und sieht in der eröffnenden Aussage von V. 10 den Einfluss von Jes 8,5 *לֵאמֹר עוֹד אֲלֵי דְבַר יְהוָה וַיִּסַּף יְהוָה דְּבַר אֵלֵי עוֹד לֵאמֹר* wirksam.²⁰ Die im hebräischen Text vorgegebene Formulierung ist, unabhängig von dessen Vorgeschichte, nicht zu korrigieren, sondern im Sinne einer sprachlichen Konzentration zu verstehen. Die Begegnung zwischen Prophet und König, die im ersten Abschnitt nicht eigens erwähnt ist (VV. 4–9), wird auf die Begegnung zwischen JHWH und König hin verdichtet.²¹ Damit rückt die Relation zwischen davidischer Dynastie, deren Fortbestand

86f. Stüpp, Selbstinterpretation (siehe Anm. 15), 348 weist den Abschluss von V. 9 wie die eindringliche Warnung von V. 4 dem späteren Jesaja zu, der seine frühere Heilsbotschaft inzwischen selbstkritisch uminterpretiert habe: „In der ersten Hälfte spiegeln nur die VV. 4d–9b, geformt nach der Gattung ‚Heilsorakel an einen König in bedrängter Lage‘ ..., die Essenz von Jesajas ursprünglichen Worten wider, während der gattungsfremde Rahmen mit den Warnrufen in 4bc und 9cd die Wirkungsgeschichte seiner Rede ins Auge fasst.“

¹⁹ Siehe oben Anm. 6 mit Verweis auf Berges, Jesaja 93f. Dieser Textabschnitt VV. 10–17, in dem jedes Wort diskutiert wurde, wie die schier uferlose Literatur zeigt, stellt sicherlich keine ursprüngliche literarische Einheit dar. Die hier vorgetragenen Überlegungen basieren auf den gründlichen Studien von Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 112–120.

²⁰ Höffken, Jesaja (siehe Anm. 18), 87f.: „Die Lösung liegt aber wohl darin, daß der Verfasser sich an 8,5 orientiert hat, wo entsprechend formuliert wurde, um ein weitergehendes Reden der Gottheit zu thematisieren.“

²¹ Diese sprachliche Verdichtung entspricht der besonderen Bedeutung des Textabschnittes VV. 10–17 innerhalb von Jes 1–12.

und JHWHs wirksamen Wort noch mehr in den Fokus der Aufmerksamkeit. Auch dieses Mittel sprachlicher Verdichtung dient erneut der Transzendierung des augenscheinlichen Geschehens und verleiht den folgenden Dialogen grundlegende Bedeutung.

Dass Jesaja selbst nach wie vor als Sprecher des Gotteswortes zu gelten hat, geht aus dem folgenden V. 11 hervor, wonach er den König auffordert, ein Zeichen „vom Herrn, deinem Gott“ zu erbitten. In der Regel geht die Zeichenbitte vom Menschen aus, um eine zukünftige Heilstat Gottes verbürgen oder bestätigen zu lassen.²² Im vorliegenden Fall bietet JHWH im Munde des Propheten dieses Zeichen an, das darauf zielt, den Glauben des Königs zu bestärken (vgl. V. 9b). Die auffällige Aussage, dieses Zeichen zu erbitten „vom Herrn, deinem Gott“, eine in diesem Zusammenhang und für Jesaja singuläre Wortverbindung, dürfte die Bundesformel bzw. das göttliche Bundeshandeln evozieren. Damit wird das Zeichen in den Horizont des Bundes gestellt, den JHWH mit dem Haus David geschlossen hat. Die Weite des Bereiches, aus dem das Zeichen erbeten werden kann – die „Unterwelt“²³ und die „Höhe“ – und bezeichnet als Merismus die gesamte Lebenswelt. Diese Großzügigkeit des göttlichen Angebotes steht in einem auffallenden Kontrast zum tatsächlichen Verhalten des Königs.²⁴

²² Vgl. dazu Ex 3,12 im Anschluss an den vorausgehenden Einwand des Mose: „Gott aber sagte: Fürwahr: Ich bin mit dir (כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ), ich habe dich gesandt, und dies (wird) für dich das Zeichen (sein) (וְזֶה־לְךָ הָאוֹת): Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr Gott an diesem Berg verehren.“ Das Zeichen trifft in relativ ferner Zukunft ein. Nach Ri 6,17 fordert Gideon ein Zeichen, das unmittelbar danach gegeben wird. In Jes 7,30–32 und 38,7–8 erhält Hiskija jeweils ein Zeichen und profiliert sich so als Gegenbild des ungläubigen Ahas.

²³ Die Masoreten korrigieren dieses großzügige Angebot dahingehend, dass sie „Unterwelt“ umvokalisieren in שְׂאֵלָה „bitte doch!“ Wahrscheinlich wurde der Konsonantenbestand ursprünglich als „Unterwelt“ verstanden, wie dies auch die Septuaginta und die Rezensionen Aquila, Symmachus und Theodotion belegen. Die Vokalisierung der Masoreten ließe sich auch so erklären, dass sie eine bewusste Angleichung an das folgende לְמַעַל intendierten. Die Deutung von שְׂאֵלָה als Imperativ bzw. Infinitiv absolutus ist in der jüdischen Überlieferung besonders häufig belegt.

²⁴ Höffken, Jesaja (siehe Anm. 18), 88 betont: „Das gebotene Zeichen endlich wird sich ja im Bereich des Alltäglich-Möglichen bewegen.“ Die Frage ist

Ahas reagiert auf das gottgewährte Zeichen abweisend (V. 12), wobei er die Begründung seiner Weigerung in Anlehnung an die deuteronomisch-deuteronomistische Theologie formuliert: Der Mensch darf Gott nicht auf die Probe stellen (vgl. Dtn 6,16; Ps 78,18; Mk 1,12f.). Das Verhalten des Ahas dürfte freilich weniger von Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen geleitet sein, als dies seine Worte insinuiert. Der Erzählzusammenhang legt vielmehr nahe,²⁵ dass der König mit der Zurückweisung des Zeichens sich weigert, sein Vertrauen auf Gott als verlässlichen letzten Halt zu setzen. Wenn mit dem Angebot eines Zeichens „vom Herrn, deinem Gott“ zudem auf die Bundesformel bzw. das göttliche Bundeshandeln Bezug genommen ist, dann geschieht mit der Absage des Königs zugleich eine Verweigerung, im Bund zu bleiben bzw. das göttliche Bundeshandeln nicht als Bezugspunkt für das eigene Verhalten gelten zu lassen.

Entsprechend deutlich fällt demnach auch die Antwort des Propheten in VV. 13–14.17 aus. Sie ist formal als begründetes, mit Hörruf eingeleitetes Gerichtswort gestaltet, besteht also aus Schelte und Drohung. Der das Drohwort eröffnende Hörruf nennt als Adressat ist nicht länger Ahas, sondern bezeichnender Weise das „Haus David“. Nicht das persönliche Schicksal des historischen Königs Ahas, sondern die Zukunft der davidischen Dynastie wird verhandelt. Damit transzendiert der Verfasser

freilich, ob Höffken hier nicht vorschnell festlegt, wie das tatsächliche gegebene Zeichen aus V. 14 denn zu verstehen sei. Wird nicht vielleicht doch, gerade aufgrund des universalen Horizontes des angebotenen Zeichens in V. 11, schon ein hintergründiger Hinweis auf das tatsächliche Zeichen in V. 14 gegeben, das den Horizont des „Alltäglich-Möglichen“ dann ebenfalls übersteigen könnte. Die innerbiblische – sei es die inneralttestamentliche wie die zwischentestamentarische – Auslegungsgeschichte wie die Väterexegese scheinen hier hellhöriger gewesen zu sein für die Hintergründigkeit und Mehrdimensionalität der Aussagen von Jes 7,1–17.

²⁵ Vgl. dazu besonders die den ersten Abschnitt des Kapitels VV. 1–9 abschließende Mahnung des Propheten: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ Da das angebotene Zeichen den König in seinem schwankenden Glauben bestärken soll (siehe auch V. 2 und V. 4), manifestiert sich in der Zurückweisung des göttlichen Zeichens die Verhärtung des Königs im Unglauben (vgl. Jes 6,9f.).

einmal mehr die konkrete Szenerie und zielt auf eine für die Zukunft des JHWH-Volkes grundlegende und schicksalhafte Frage.²⁶

Der Schuldtatbestand, der das kommende Unheil begründet, erscheint in einer „tadelnden Frage“²⁷, die steigernd angelegt ist. Der emotional aufgeladene Ausdruck לְאַדֹּר „belästigen, ermüden, schwächen“²⁸ verweist zunächst auf das Versagen der davidischen Dynastie gegenüber den Menschen,²⁹ zielt dann aber mit der Anklage „Gott belästigen“ bzw. „Gott ermüden“ verschärfend und zuspitzend auf den entscheidenden Schuldtatbestand. Damit ist die Zurückweisung des angebotenen göttlichen Zeichens eindeutig als Entscheidung des gegenwärtigen Repräsentanten der davidischen Dynastie gegen den göttlichen Heilsplan zu verstehen. Dieser Sachverhalt findet auch darin seinen sprachlichen Ausdruck, dass Jesaja nicht länger „vom Herrn, deinem Gott“ (so noch in V. 11), sondern stattdessen von אֱלֹהֵי „meinem Gott“ (V. 13) spricht. Gott wechselt gleichsam die Seiten. Berücksichtigt man, dass in V. 11 in einer für Jesaja singulären Formulierung an das göttliche Bundeshandeln erinnert wurde, dann bestätigt diese Neuformulierung „mein Gott“ in V. 13, dass der Repräsentant der davidischen Dynastie den Bund mit seinem Gott aufgekündigt hat.³⁰ Der Schuldtatbestand wird somit in die Nähe eines Bundesbruches gerückt.

²⁶ Mit der pluralischen Anrede „Hört her, ihr vom Haus David!“ wird auf die entsprechende Anrede aus V. 9b Bezug genommen: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“

²⁷ Höffken, Jesaja (siehe Anm. 18), 88.

²⁸ Zur Verwendung der Wurzel לְאַדֹּר im Jesajabuch vgl. Jes 1,14; 16,12; 47,13; weitere Belegstellen: Ex 7,18; Jer 6,11; 12,5; 15,6; 20,9; Mi 6,3; Ijob 4,5; 16,7.

²⁹ H. Wildberger, Jesaja 1–12 (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn, ²1980, 288 vermutet aufgrund von Belegen wie 1 Kön 19,4 (Klage des Elija) oder Jer 6,11; 15,6 und 20,9 (Klagen des Jeremia), „daß Jesaja bei den ‚Menschen‘ vornehmlich an sich selbst denkt“, worauf auch das folgende „mein Gott“ hinweisen könnte. Vgl. auch Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 106.

³⁰ Vgl. dazu Wildberger, Jesaja (siehe Anm. 29), 288: „Nie redet Jesaja sonst von Jahwe als ‚seinem Gott‘; wenn er es hier tut, will also diese Inanspruchnahme Jahwes für seine Person andeuten, daß die Verbindung zwischen Jahwe und dem Davidshaus am Zerbrechen ist.“ Dass hier die Fragestellung „Bund“, „Bundeshandeln“ und „Bundesbruch“ mitzuhören ist, bringt auch R. Kilian, Jesaja 1–12 (NEB 17), Würzburg 1986, 54 zum Ausdruck, wenn er

Die mit der üblichen Partikel לָכֵן „deshalb“ eröffnete Drohung – ihr gehört der zentrale V. 14 an – spricht von einem Zeichen, das die Gottheit selbst und aus eigener Initiative geben wird. Die Bezeichnung der Gottheit als אֲדֹנָי „Herr“ ist entgegen der masoretischen Punktation wohl mit אֲדֹנָי „mein Herr“ wiederzugeben, so dass die Opposition aus V. 13 zwischen dem göttlichen Herrn auf der einen und dem Repräsentanten der Davidsdynastie auf der anderen Seite fortgeführt wird.³¹ Adressat des Gerichtswortes ist zunächst das Haus David, dann natürlich auch Ahas als herrschender Davidide. Das von Gott gewirkte Zeichen besteht in einem Geburtsorakel. Die Ankündigung der zukünftigen Geburt eines Kindes geschieht in üblicher Weise unter Hinweis auf die anstehende Schwangerschaft, auf die kommende Geburt und auf die Namensgebung. Dabei kommt dem Namen des Kindes eine besondere Bedeutung und Funktion zu. Vgl. dazu besonders Gen 16,11 und Ri 13,3–5; ferner: Gen 18,10–15; 21,1–3; 1 Sam 1,19f.; 1 Kön 13,2; 2 Kön 4,11–17; Jes 8,2f.; 1 Chr 22,9f.; Lk 1,31.

Der Name des angekündigten Kindes bedeutet Heil: עֲמִנוּ אֵל „Gott mit uns!“ Er impliziert eine Zusage des Schutzes und des Beistandes der Gottheit und weist somit ganz allgemein auf die Befreiung aus Bedrängnissen hin. Dabei wird man angesichts der in der Szenerie von VV. 1–2 aufgezeigten Bedrohung zunächst an Rettung aus der durch die oben erwähnten Aggressoren verursachten Gefahr zu denken haben. Aufgrund der folgenschweren Verweigerung des Davidshauses wird dieser an und für sich heilvolle Name in VV. 14–17 in den Unheilszusammen-

das Verhalten des Ahas wie folgt charakterisiert: „Als Realpolitiker setzt er nicht auf Jahwe, sondern auf den Assyrer, dem er sich unterwirft (vgl. 2 Kön 16,7). Das hat zur unmittelbaren Folge, daß Jahwe künftig nicht mehr sein Gott, der Bundesgott der Davididen – so noch in 11 –, sondern nur noch der Gott des Propheten ist.“ Ganz im Sinne eines Bundesbruches haben das Verhalten des Ahas auch die Verfasser von 2 Kön 16,7f. und von 2 Chr 28,16–27 gedeutet.

³¹ Zur Wiedergabe von אֲדֹנָי „Herr“ mit אֲדֹנָי „mein Herr“ in V. 14 vgl. M. Rösel, Adonaj – warum Gott ‚Herr‘ genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000, 78–124, hier 95–97.101–102. Zu Jes 7,14 vermerkt Rösel zusammenfassend: „Häufig findet sich der Herrentitel auch bei Prophezeiungen gegen die Führer des Volkes (7,14; 9,16), so daß mit einem expliziten Gegensatz zwischen dem Herrn des Propheten und den falschen Herren des Volkes zu rechnen ist“ (101–102).

hang eines Gerichtswortes gestellt. Dieser Kontext der Drohung realisiert somit eine der beiden in V. 9b angezeigten Möglichkeiten, die negative: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ Doch schwingt mit dem Namen „Immanuel“ zugleich auch die andere, von Ahas nicht realisierte Möglichkeit mit: „Glaubt ihr aber, so habt ihr gewiss Bestand!“³² D.h.: Die Wirksamkeit der Heilszusage, die mit dem Namen des Kindes „Immanuel“ gegeben ist, hängt entscheidend von der Stellungnahme zu JHWH ab, der dieses Zeichen gibt. Nur bedingt kann somit gelten: *nomen est omen*.

Während V. 15 wohl als späterer Zusatz zu bewerten ist,³³ führen VV. 16–17 das ursprüngliche Gerichtswort fort. Die Art der Fortführung bestätigt, dass der heilvolle Name „Immanuel“ in einen Heils- wie in einen Unheilzusammenhang zugleich gestellt ist. Als ursprünglich unmittelbare Fortführung von V. 14 verweist V. 16 als Teil des Gerichtswortes einerseits auf die Bedrohung während des syrisch-efraimitischen Krieges, kündigt aber zugleich inmitten dieses Unheils für das Haus David Heil und Rettung an, da der Angriff der Aggressoren scheitern wird. Der folgende und die Perikope zugleich abschließende V. 17 stellt dieses kommende Heil hingegen wieder in einen Unheilzusammenhang: Hinter der Rettungserfahrung (V. 16) kündigt sich umso größeres Unglück an, für das Volk von Juda, für das Haus David und für König Ahas. Die Anspielung auf die Reichsteilung weist ausdrücklich auf die Schwere und Tragweite des Unheils hin. Umgekehrt gilt es aber auch hier noch einmal festzuhalten: Trotz der Unheilsankündigung, welche die Immanuelweisagung abschließt, schwingt im Namen „Immanuel“ nach wie vor die Möglichkeit des Heils mit.³⁴

³² Diese zweite, nach der hebräischen Textüberlieferung von Ahas nicht realisierte Möglichkeit verwirklicht indessen nach Jes 36–39 der ideale König Hiskija. Zur Gegenüberstellung der beiden Antagonisten vgl. die zahlreichen Parallelen: Beide Könige befinden sich an der „Wasserleitung“ (7,3; 36,2), werden im Glauben geprüft (7,4; 37,6–7). Beiden wird ein „Zeichen“ (7,10–13; 37,30–32; 38,7–8) und ein „prophetisches Kriegsorakel“ gegeben (7,4–9; 37,6–7). Vgl. Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 111, Anm. 285. In der Septuagintaüberlieferung hingegen realisiert Ahas die andere der in V. 9b eröffneten Möglichkeiten. Ausführlicher siehe unten, 3.2.

³³ V. 15 ist schon Teil der Auslegungsgeschichte von V. 14 und deutet dessen Aussage wahrscheinlich bereits messianisch.

³⁴ Zum Ineinander dieser verschiedenen Zeichen und zur unterschiedlichen

2. Jes 7,14 und das umstrittene Zeichen

Die vielen ungeklärten Probleme um das in Jes 7,14 angekündigte Zeichen kreisen vor allem um zwei zentrale Fragen: Wer ist mit הַעֲלֵמָה „die Junge“³⁵ gemeint? Und wer verbirgt sich hinter אֵל עִמָּנוּ „Immanuel“? Um das Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: Es ist nicht möglich, aus dem vorliegenden Text Gewissheit darüber zu erlangen, welche konkrete historische Gestalt jeweils gemeint ist, selbst wenn eine solche ursprünglich im Blick gewesen sein sollte. Der überlieferte Text redet mit Sicherheit nicht mehr von einer historischen Gestalt. Sein Aussageziel weist in eine andere Richtung.

Im Rahmen dieses begrenzten Beitrages seien die wichtigsten der vertretenen Positionen kurz vorgestellt.

2.1 Zur Bedeutung von הַעֲלֵמָה

Die häufig vertretene Auffassung, הַעֲלֵמָה bedeute „die junge Frau“, nicht hingegen „Jungfrau“, sieht in der Übersetzung der Septuaginta mit παρθένος eine entscheidende Umdeutung.³⁶ Aquila, Symmachus und Theodotion hätten dieses Verständnis mit ihrer Wiedergabe νεανίς revidiert. Doch diese weit verbreitete Sicht überzeugt nicht.

Zunächst ist davon auszugehen, dass eine junge, unverheiratete Frau im Alten Orient in der Regel auch Jungfrau war. Der Ausdruck עלמה verweist dabei mehr auf ihre Jugend, בתולה kann hingegen auch eine ältere unverheiratete Frau sein.³⁷ Wenngleich die Grundbedeutung von עלם

Verhältnisbestimmung von Signifikant und Signifikat innerhalb von VV. 14–17 vgl. die aufschlussreichen Ausführungen von Stüpp, Selbstinterpretation (siehe Anm. 15), 342–346. Die sich anschließenden Gerichtsworte VV. 18–20 und 21–25 malen die Gerichtsankündigung von V. 17 weiter aus. Sie sind im Rahmen dieses Beitrages nicht weiter von Bedeutung.

³⁵ So die Übersetzung von Martin Buber.

³⁶ So z.B. Höffken, Jesaja (siehe Anm. 18), 82.

³⁷ Diese Auffassung vertritt bereits Hieronymus: vgl. Hier., in Is C. III 7,14 (CCL 73/1, 104).

nicht auf den Aspekt der Jungfräulichkeit zielt,³⁸ sondern die Betonung auf „stark, mannbar, geschlechtsreif sein“ liegt, so ist der Bedeutungsgehalt „jungfräulich sein“ nirgends positiv auszuschließen.³⁹

Dass die entscheidende Umdeutung von „junge Frau“ im Hebräischen in „Jungfrau“ durch die griechische Septuaginta vollzogen worden sein soll, ist so sicher nicht. Die verschiedenen Bezeichnungen für Rebekka in Gen 24 mögen diese Bedenken beispielhaft verdeutlichen. In Gen 24 bringt die Septuaginta fünfmal *παρθένος* (VV. 14. 16 [2x]. 43. 55) und zweimal *παῖς* (28.57). Der hebräische Text wechselt zwischen *נָעֵר* [ה], *בתולה* und *עלמה*. So ist *παρθένος* in Gen 24,14.16a.55 die Übersetzung von *הנָעֵר*,⁴⁰ in Gen 24,16b von *בתולה* und in 24,43 von *עלמה*. Umgekehrt scheint auch die Übersetzungsweise Aquilas in Jes 7,14 mit *νεᾶνις* für *עלמה* so eindeutig wie gemeinhin angenommen nicht zu sein. Das zeigt seine Wiedergabe von Dtn 22,28. Auch hier bietet Aquila *νεᾶνις*, obwohl der hebräische Text *בתולה* hat. Dies aber wirft neu die Frage auf, ob die abweichende Wiedergabe von Jes 7,14 in der Septuaginta

³⁸ So hingegen Hieronymus, wenn er das Nomen *עלמה* von einem Stamm *עלם* I (niph. „verborgen sein“; hiph. „verbergen“) ableitet. Vgl. Hier., in Is C. III 7,14 (CCL 73/1, 103f): „Porro alma apud eos uerbum ambiguum est; dicitur enim et adolescentula et abscondita, id est ἀπόκρυφος ... Ergo alma non solum puella uel uirgo, sed cum ἐπιτάσει uirgo abscondita dicitur et secreta, quae numquam uirorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit ... Et quantum cum mea pugno memoria, numquam me arbitror alma in muliere nupta legisse, sed in ea quae uirgo est; ut non solum uirgo sit, sed uirgo iunioris aetatis et in annis adolescentiae.“

³⁹ Eine Herleitung von *עלם* II „stark, mannbar sein“ (W. Gesenius, F. Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin, Göttingen, Heidelberg 171915 = 1962, 593) bzw. von **עלם* III „stark, kräftig sein“ (L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 3. Lfg., Leiden 1983, 790) – über eine ugaritische Wurzel „glm“ „erregt sein“ oder ein arabisches Lexem „galima“ „von starker Begier erfüllt sein / werden“ – zielt vor allem auf die Bedeutung des Jungseins, hier also auf „junge Frau“. Dass diese Herleitung die Konnotation des „jungfräulichen“ Jungseins nicht ausschließen wird, ist auch von der gleichlautenden hebräischen Wurzel her anzunehmen. Trotz möglicher etymologisch unterschiedlicher Herkunft schwingen die Bedeutungsgehalte gleichradikaler Wurzeln ineinander, zumal in einem Text, der wie Jes 7,1–17 bewusst ängmatisch formuliert ist.

⁴⁰ Zur textkritischen Problematik vgl. die Kommentarliteratur.

überhaupt antichristlich erklärt werden muss.⁴¹ Soviel kann zumindest festgehalten werden: Die weit verbreitete Auffassung, die Bedeutung „Jungfrau“ für עלמה sei durch die Wiedergabe der Septuaginta entstanden, wird der Vielschichtigkeit der Problematik nicht gerecht.

2.2 Wer ist הַעֲלָמָה „die Junge“?

Die Frage nach der Identität dieser „jungen Frau“ bzw. „Jungfrau“ innerhalb von Jes 7,14 muss wohl für immer offen bleiben. Folgende Versuche einer Identifizierung der „jungen Frau“ werden vertreten:

הַעֲלָמָה als die Frau des Propheten: Für diese Deutung verweist man vor allem auf weitere Kinder des Propheten, die in Jes 7,3 und 8,1ff. erwähnt werden. Unerklärt bleibt dabei allerdings, warum der Prophet sich in 7,14 so unverständlich ausdrückt. Und warum spricht er von הַעֲלָמָה, wenn seine Frau doch nach Jes 7,3 schon einen Sohn geboren hatte, „Schear Jaschub“? Aus Jes 7,3 und 8,3 geht zudem deutlich hervor, dass der Prophet Vater dieser Kinder ist, in Jes 7,14 würde er seine Vaterschaft hingegen verbergen. Widersprüchlich bleibt ferner, wie bei der Annahme, Jesaja sei der Vater des „Immanuel“, der angekündigte Sohn ein Königskind sein kann (vgl. Jes 8,8) und worin denn das Wunderbare des B glaubigungszeichens bestehen soll, wenn die Frau des Propheten ein weiteres Mal schwanger ist oder wird.

הַעֲלָמָה als die Frau / eine der Frauen des Ahas oder ein weibliches Mitglied der Dynastie: Für diese Deutung spricht, dass Ahas und die davidische Dynastie durch das Zeichen der jungen, gebärenden Frau angesprochen sind. Zudem ist Immanuel nach Jes 8,8 als Königskind verstanden, als Herr des Landes. Auch der Name des Kindes – so Wildberger – weise in diese Richtung, da er typische Zusagen an das Haus David aufgreife.⁴² Stipp führt ferner die satzsyntaxtische Gestaltung der Aussage hierfür an: „Es handelt sich

⁴¹ Ausführlicher dazu M. Reiser, Isenbiehl (siehe Anm. 3).

⁴² Wildberger, Jesaja (siehe Anm. 29), 293: „Wenn das Zeichen von 7,14 irgendwie in Verbindung mit dem Heilsorakel von 7,4–9 mit seinem herausgehobenen Abschluß 9b steht, dann muß also der Name עֲמַנּוּ אֵל aus dem Zusammenhang der Davidstradition gedeutet werden. Dann ist aber dem Schluß schwerlich auszuweichen, daß der Immanuel der Königssohn und die עלמה die oder doch eine Frau des Ahas ist.“

um eine oder eher die Gattin des Ahas, also wohl um Abi, die nach 2 Kön 18,2 erwähnte Mutter Hiskijas. Denn die Frau wird ohne Vorstellung, aber mit Artikel wie eine bekannte Figur eingeführt, als sei sie für die implizierten Adressaten mühelos identifizierbar gewesen. Außerdem benutzt die formelhafte Prophezeiung von Schwangerschaft und Geburt sprachliche Kategorien für die Gegenwart bzw. die nahe Zukunft. In dem Satzband ... 14bc הנה העלמה הרה וילדת בן wird die Schwangerschaft durch das Adjektiv הרה als gegenwärtig behandelt, womit die Empfängnis entweder konstatiert (vgl. Gen 16,11) oder für die baldigen Zukunft in Aussicht gestellt wird (vgl. Ri 13,5.7). Bei fortwirkendem הנה wird die Geburt durch die Konstruktion הנה + Partizip verheißen, einem Ausdruck des Futurum instans, wonach selbst die Niederkunft noch in der nahen Folgezeit zu erwarten ist.⁴³

Freilich hinterlässt auch diese Deutung ihre offenen Fragen. So verwundert zunächst die komplizierte, unklare Ausdrucksweise. Da Ahas zuvor mehrfach direkt angeredet wurde, wäre eine Formulierung wie „deine Frau“ denkbar. Sollte mit der Frau an Abi, die Mutter des Hiskija gedacht sein, bleibt immerhin zu bedenken, dass nach Ausweis der Chronologie der Königsbücher Hiskija beim Ausbruch des syrisch-efraimitischen Krieges bereits geboren war. Wenngleich diese Chronologien derzeit kritisch hinterfragt werden und eine Deutung auf Hiskija zumindest aus diesem Grunde nicht ausgeschlossen werden kann, so ist für eine solche Deutung doch Zurückhaltung geboten.⁴⁴

⁴³ H.-J. Stipp, Selbstinterpretation (siehe Anm. 15), 339. Ähnlich H. Irsigler, Zeichen und Bezeichnetes in Jes 7,1–17. Notizen zum Immanueltext, in: BN 29 (1985), 75–114, hier 89 (= U. Struppe, [Hg.], Studien zum Messiasbild im Alten Testament [SBAB 6], Stuttgart 1989, 155–197, hier 171f.); Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 125f. Vgl. auch M. Buber, Glaube (siehe Anm. 2), 201: „Wenn Ahas, das Wort »die *almab*« hörend, weiß, wer gemeint ist (und nur dann trifft ihn wirklich das Zeichen), dann kann dies nur eine Frau sein, die ihm nahesteht, und wieder kaum eine andere als die junge Königin; man kann sich wohl denken, daß man sie in Hofkreisen damals als »die junge Frau« zu bezeichnen pflegte.“

⁴⁴ Hiskija besteigt nach 2 Kön 18,2 im dritten Jahr des Königs Hoschea von Israel im Alter von 25 Jahren den Thron. Er müsste, folgt man der Chronologie der Königsbücher, demnach zum Zeitpunkt der Begegnung Jesajas mit Ahas mehrere Jahre alt gewesen sein. Schon Hieronymus weist auf diesen Sachverhalt hin: „Hebraei hoc de Ezechia filio Achaz prophetari arbitrantur, quod ipso regnante sit capta Samaria, quod omnino probari non potest.“

הַעֲלָמָה als eine kollektive Größe: Der determinierte Ausdruck הַעֲלָמָה kann rein grammatikalisch durchaus auch ein Kollektiv bezeichnen. Dabei wird zum Teil vorgeschlagen, עלמה stehe für mehrere Mütter, die schwanger seien und ihren Kindern den Namen „Immanuel“ geben würden. Die biblischen Parallelstellen Gen 16,11f., Ri 13,5 und I.k 1,31f. sprechen zumindest gegen dieses Verständnis.

Andere deuten עלמה als kollektive Größe auf das gesamte JHWH-Volk bzw. auf eine nachexilische Restgemeinde. Freilich gebraucht Jesaja hierfür durchgehend andere Ausdrücke wie „Tochter Zion“, „Frau Zion“, etc., nicht aber עלמה. Neuerdings hat Berges diesen Vorschlag wieder in die Diskussion gebracht, dabei freilich Jes 7,14b.16a.bx als spätere, nachexilische Einschreibung aus dem ausgehenden 5. Jahrhundert bestimmt.⁴⁵ Diese sog. „Knechtsgemeinde“ drücke ihre Heilshoffnung im

Siquidem Achaz, filius Ioatham, regnavit super Iudam et Hierusalem annis sedecim, cui successit in regnum filius eius Ezechias, annos natus uiginti quinque et regnavit super Iudam et Hierusalem annis uiginti nouem. Quomodo ergo, ut demus primo anno Achaz hanc ad eum factam prophetiam, de Ezechiae conceptu dicitur et natiuitate, cum eo tempore quo regnare coepit Achaz, iam nouem Ezechias esset annorum, nisi forte sextum Ezechiae regni annum, quo est capta Samaria, infantiam eius appellari dicant, non aetatis, sed imperii.“ (Hier., in Is C. III 7,14 (CCL 73/1, 105). Allerdings gibt die Chronologie der Königsbücher eine Reihe offener Fragen auf, wie z.B. die Arbeiten von Schedl, Pavlovski und Vogt zeigen: C. Schedl, Textkritische Bemerkungen zu den Synchronismen der Könige von Israel und Juda, in: VT 12 (1962) 88–119 und V. Pavlovski, E. Vogt, Die Jahre der Könige von Juda und Israel, in: Biblica 45 (1964) 321–347. Wenn Hiskija nicht 25, sondern erst 5 Jahre alt war, als er 728/27 auf den Thron gehoben wurde, dann „ist es wenigstens nicht ausgeschlossen, daß an Hiskia zu denken ist. Doch ist angesichts der Ungesicherheit der Zahlen, aber auch bei unserer Ungewissheit über die familiären Verhältnisse des Königs in jener Zeit, dem Exegeten in dieser Hinsicht äußerste Zurückhaltung geboten“ (Wildberger, Jesaja [siehe Anm. 29], 292).

⁴⁵ Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 92–94 setzt die Entstehung der Denkschrift, die auf einen jesajanischen Grundbestand zurückgreife, in der Zeit Manasses an. Im Textabschnitt VV. 10–17 sieht er mehrere literarische Schichten gegeben. VV. 10–14a.17a gehören nach ihm in die frühnachexilische Zeit, in der eine „prophetische Restgemeinde“ König Ahas, der das ihm angebotene Zeichen ablehnte, für das Scheitern der davidischen Dynastie verantwortlich macht. Das Zeichen, das JHWH nach V. 14a geben wird, besteht nach Berges ursprünglich nicht in der Ankündigung eines Immanuel, sondern in der

Geburtsorakel des Immanuel aus. Daraus ergibt sich für das Verständnis von **הַעֲלָמָה**, dass diese die Zionsgemeinde verkörpert, die den Immanuel gebären wird. „Die Auslegung der **עלמה** in 7,14 als Frau Zion, die als Erstgeborene die Gemeinde der Frommen gebiert, hat den Vorteil, daß sie zum einen den Artikel erklärt, denn Frau Zion ist eben nur diese eine, zum anderen die Namensgebung durch *sie* (**וְקָרָאתָ**), da von einem Vater bei dieser Metapher keine Rede sein kann; außerdem findet auch das Partizip **לִי** mit betontem **הַגָּה**, was auf eine nahe bevorstehende Geburt hinweist, eine passende Erklärung, denn man ist der Überzeugung, die Geburt, d.h. das An-die-Öffentlichkeit-Treten, stehe kurz bevor.“⁴⁶

Abgesehen von der literarkritischen Hypothetik der Ausführungen Berges und der nicht bewiesenen Spätdatierung des Textabschnittes ist die Verwendung des Ausdrucks **הַעֲלָמָה** für die kollektive Größe des JHWH-Volkes oder des neuen Israel im Jesajabuch und darüber hinaus ungewöhnlich. Auch bei dieser Lösung bleiben somit offene Fragen.⁴⁷

Ankündigung des Gerichtes gemäß der Aussage von V. 17a. Berges stützt sich in seiner Deutung auf die Untersuchungen von O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen 51981, 150–169. Den in unserem Zusammenhang einschlägigen Textabschnitt Jes 7,14b–16a.βα datiert Berges in das ausgehende 5. Jahrhundert. Hier drücke die „Knechtsgemeinde“ ihr Selbstverständnis aus: „So ist das Geburtsorakel über den Immanuel das Bekenntnis einer Gemeinde, die das durch die Exilsereignisse und durch die gescheiterte Restauration unter Serubbabel diskreditierte davidische Königshaus ablöst“ (542). Für eine Spätdatierung der Immanuelweissagen in die exilisch-nachexilische Zeit und für deren messianische Deutung votiert auch J. Werlitz, Noch einmal Immanuel – gleich zweimal!, in: BZ 40 (1996), 254–263.

⁴⁶ Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 116. Berges verweist in diesem Zusammenhang auch auf E. Haag, Das Immanuelzeichen in Jesaja 7, in: TThZ 100 (1991), 3–22, hier 19: „Die ‚almāh in Jes 7,14 ist ... im Sinne dieses metahistorischen Sachverhaltes die Repräsentantin des Zion, nämlich jener ‚Ort‘ in der Welt, wo Jahwe den ‚Rest‘ des Hauses David als den ‚Anfang‘ des erlösten Gottesvolkes konstituiert.“

⁴⁷ Als weitere Deutungen werden angeführt: (1) **עלמה** verweise auf Maria, die Mutter Jesu. (2) **עלמה** bezeichne die Mutter des Messias. (3) **עלמה** sei als mythologische Gestalt zu verstehen. Zu diesen und weiteren Vorschlägen vgl. M. Rehm, Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagen des Buches Jesaja (EichSt NF 1), Kevelaer 1968, 49–63; Wildberger, Jesaja (siehe Anm. 29), 289–294.

2.3 Und wer ist עִמָּנוּ אֵל „Immanuel“?

Hier ergeben sich ähnliche Varianten der Deutung. Kilian führt folgende sechs Möglichkeiten an, die weitgehend mit den Erklärungsversuchen von עלמה korrespondieren und deshalb in nur aller Kürze vorgestellt seien:⁴⁸

עִמָּנוּ אֵל *als Sohn des Abas*: Auf die Probleme, die sich hierbei hinsichtlich der Datierung ergeben, wurde bereits hingewiesen. Zumindest nach Angabe der Königsbücher wurde der Ahassohn Hiskija schon Jahre vor Ausbruch des syrisch-efraimitischen Krieges geboren. Zu fragen ist ferner, worin denn das Besondere des von Gott selbst gewährten Zeichens zu sehen ist. Wenn dieses in der Geburt eines Thronerben als Zeichen der Treue JHWHs zum Haus David und als Garantie für deren Fortbestand der Dynastie angesichts drohender Gefahr besteht, dann bleibt zumindest eine Spannung zwischen der Haltung der Verweigerung des Königs und der – trotz V. 9b – gegebenen Verheißung JHWHs zu erklären.

עִמָּנוּ אֵל *als mythische Gestalt*: Trotz gegebener mythischer Vorstellungen und Einflüsse aus Ägypten und Ugarit, und trotz einer hellenistisch geprägten Umwelt besonders in den Diasporagemeinden, bleibt festzuhalten: Es gibt nach dem Selbstverständnis des Alten Testaments weder einen gottgezeugten irdischen König noch einen zeugenden JHWH. Der Name „Immanuel“ lässt sich besser aus innerisraelitischen Überlieferungen herleiten, im vorliegenden Falle besonders aus der davidischen Tradition, welcher der Beistand Gottes zugesagt ist.⁴⁹

עִמָּנוּ אֵל *als Sohn Jesajas*: Diese wenig wahrscheinliche Lösung wurde oben (2.2) bereits zurückgewiesen.

עִמָּנוּ אֵל *als Name für die Kinder mehrerer Mütter*: Grammatikalisch ist dieses Verständnis zwar möglich. Da aber der heilsbedeutsame Name „Immanuel“ innerhalb eines Gerichtswortes positioniert ist und somit zugleich als Unheilszeichen wirkt, ist diese Deutung nicht plausibel. Der Text fordert kein kollektives Verständnis in diesem Sinne.

⁴⁸ Vgl. Kilian, Jesaja (siehe Anm. 30), 57–62; vgl. ferner Rehm, Messias (siehe Anm. 47), 64–121.

⁴⁹ Anders verhält es sich u.U. bei den Überlieferungen der Septuaginta, zumal in den Diasporagemeinden, die in einer ägyptisch-hellenistischen Umwelt lebten und sich mit entsprechenden mythischen Vorstellungen auseinandersetzen hatten. Siehe unten 3.2.

עִמָּנוּ אֵל als *das neue Israel*: Immanuel als symbolische Gestalt repräsentiert hierbei das neue Israel und hat als Gestalt für Zion zu gelten. Eine solche Deutung verlangt, dass die entsprechenden Aussagen in die exilisch-nachexilische Zeit zu datieren sind. In diesem Sinne äußert sich neuerdings Berges: „So ist das Geburtsorakel über den Immanuel die Ankündigung einer Gemeinde, die das durch die Exilsereignisse diskreditierte davidische Königtum ablöst und die sich bewußt als Wurzelsproß Isaïs, nicht Davids, versteht.“⁵⁰ Demnach ist „der Immanuel, die Gemeinde der Frommen, der Erstgeborene des neuen Gottesvolkes“.⁵¹

Die Vielfalt der in der Fachliteratur vorgetragenen Erklärungen zum Zeichen in Jes 7,14, die hier nur unvollständig und andeutungsweise wiedergeben werden konnten, führen wohl zum Schluss, dass eine präzise Festlegung, wer denn die עִלְמָה und wer deren Sohn עִמָּנוּ אֵל ganz konkret sei, nicht möglich ist. Selbst für den Fall, dass eine ursprüngliche historische Begegnung Jesajas mit König Ahas bei der Wasserleitung an der Walkerfeldstraße in Gegenwart mehrerer Mitglieder des königlichen Hofes stattfand, u.a. einer (bereits schwangeren) Frau, auf die Jesaja verweisen konnte, so dass für die am Rendezvous Beteiligten eine präzise Person und nur diese, vielleicht tatsächlich Abi, die Frau des Ahas, als werdende Mutter des Immanuel in Frage kommen konnte, selbst bei dieser Annahme gilt: Der vorliegende Text präsentiert sich dem Leser in einer Weise, dass die nur vermutete, aber nicht verifizierbare Eindeutigkeit der ursprünglichen Aussage in der Bestimmung der beiden Gestalten עִמָּנוּ אֵל und עִלְמָה nicht mehr gegeben ist. Die Darstellung jenes Ereignisses, dessen Konturen aufgrund der Darstellung unklar bleiben, zielt nicht auf jene Eindeutigkeit, sondern lässt bewusst vieles in der Schwebe. In diesem Sinne ist Rudolf Kilian voll zuzustimmen: „Als Ergebnis dieses Überblickes stellt sich somit heraus, daß kein einziger Interpretationsversuch wirklich zu überzeugen vermag. Um Mutter und Kind bleibt ein Geheimnis, zumindest für den heutigen Leser, aber ziemlich sicher auch für den damaligen Hörer, vielleicht sogar für den Propheten selbst.“⁵²

⁵⁰ Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 114.

⁵¹ Berges, Jesaja (siehe Anm. 4), 115.

⁵² Kilian, Jesaja (siehe Anm. 30), 62.

Eine Zurückhaltung über die Versuche, die beiden Gestalten **הַעֲלֵמָה** und **עֲמִנִי אֵל** genau identifizieren zu wollen, scheint angesichts der vielen offenen Fragen und Rätsel des Textes die sachgemäßeste, weil textgemäße Position zu sein, die die Tendenz des Textes respektiert, ängstlich zu formulieren, Aussagen in der Schwebelage zu halten und das unmittelbar Anschauliche in einen jeweils größeren Horizont zu stellen.

3. Zur innerbiblischen Auslegungsgeschichte von Jes 7,14

Die folgenden knappen Hinweise konzentrieren sich auf die inneralttestamentliche Auslegungsgeschichte in der hebräischen Überlieferung wie in der griechischen Septuaginta und gehen am Ende noch kurz auf die neutestamentliche Rezeption ein.⁵³

3.1 Zur inneralttestamentlichen Auslegungsgeschichte in der hebräischen Bibel⁵⁴

Der Ausgangspunkt (Jes 7,14.16–17)

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet Jes 7,14.16–17. V. 14b β thematisiert mit dem Namen „Immanuel“ zunächst Heil, Schutz, Erwählung. Die Verortung des Namens innerhalb des Gerichtswortes, das aufgrund des ungläubigen Verhaltens des Ahas als des Vertreters der davidischen Dynastie ergeht, transformiert die ursprüngliche Heilsaussage in ein Wort des Unheils. Diese im Text 7,14.16–17 angelegte Ambivalenz bleibt in der Auslegungsgeschichte des Immanuelwortes weiter wirksam: Trotz der Heilsbedeutung des Namens bricht Unheil herein. Trotz des hereinbrechenden Unheils bleibt dennoch die Möglichkeit von Heil mit präsent – eben aufgrund der im Namen lebendig gehaltenen Heilszusage. Dieser Ambivalenz gilt es in der inneralttestamentlichen Auslegungsgeschichte nachzuspüren.

⁵³ Zur Wirkungsgeschichte der einschlägigen Stelle im Bereich der Patristik, des Mittelalters und der Neuzeit sei nochmals verwiesen auf die demnächst erscheinende Publikation von M. Reiser, Isenbiehl (siehe Anm. 3).

⁵⁴ Vgl. zum Folgenden besonders Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 131–147.

*Entstehende Heilserwartung
angesichts feindlicher Bedrohung (Jes 8,8 und 8,10)*

Jes 8,8 spielt im Bild der Wasserfluten eines mächtigen Flusses vermutlich auf die assyrische Invasion an. Das Land des „Immanuel“ wird von Invasoren überrannt. Darin verwirklicht sich das in Jes 7,17 angekündigte Gericht. Angesichts dieser Bedrohung wirkt der Name „Immanuel“ als Zeichen der Hoffnung.⁵⁵ Die Verfasser von Jes 8,10 universalisieren die zuvor in V. 8 beschriebene Drohung. Im Rahmen dieses umfassenden Horizontes der tobenden Völkerwelt formuliert V. 10: „Macht nur Pläne! Sie werden vereitelt. Was ihr auch sagt, es kommt nicht zustande. Denn »Gott ist mit uns«“⁵⁶. Irsigler kommentiert diese Stelle trefflich mit folgenden Worten: „Auf jeden Fall bezeugt Jes 8,9–10 mit dem Bekenntnismotto „Gott ist mit uns“ nach 586 v. Chr. im Rückblick auf die Verschonung Jerusalems im Jahre 701 v. Chr., daß der Immanuelname von 7,14 als Grund und Symbol der Hoffnung auf ein Scheitern der feindlichen Völker und die Rettung Judas affirmiert worden ist.“⁵⁷ Jes 8,9–10 bildet zugleich ein Brücke zu einer Heilserwartung, die zunehmend messianisch ausgestaltet wird.

Messianische Heilserwartungen (Jes 7,15; 9,1–6 und 11,1–5.6–9)

In mehreren messianischen Heilsankündigungen wird die Immanuelweissagung von Jes 7,14 neu aufgegriffen und interpretiert. „Nicht das Scheitern und die Vernichtung der Feinde“ stehen länger im Vordergrund, sondern ganz „die Erwartung eines Königs des Friedens und der Gerechtigkeit“.⁵⁸

⁵⁵ „Auch auf Juda wird er übergreifen, er wird es überfluten und überschwemmen, bis er den Leuten an den Hals reicht. Die Ausläufer seiner Fluten bedecken weit und breit dein Land, Immanuel.“ Ginge man trotz der oben dargelegten Schwierigkeiten von einer Identifizierung des Immanuel mit König Hiskija aus, dann ließe Jes 8,8 eine solche Bezugnahme unter Umständen noch zu. Die folgenden Textbelege freilich erlauben eine solche zeitgeschichtliche Deutung mit Sicherheit nicht mehr.

⁵⁶ Vgl. die Nähe von Jes 8,10 zu Psalm 46. Nicht nur die Immanuellaussage von Jes 7,14, sondern auch und noch mehr das Motiv des vom Zionsgott abgewehrten Völkeransturms verbindet Psalm 46 mit den Immanuelverheißungen.

⁵⁷ Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 138.

⁵⁸ Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 138.

Als erste messianisch orientierte Bearbeitung ist Jes 7,15 zu nennen. Diese unmittelbare Fortführung der Immanuelweissagung charakterisiert den Immanuelsohn wie folgt: „Butter und Honig wird er essen, damit er die Einsicht gewinnt zum Verwerfen des Bösen und zum Erwählen des Guten“. Butter und Honig haben dabei als Zeichen einer anbrechenden Segenszeit zu gelten. Die Segensspeise verleiht dem Immanuel herrscherliche Entscheidungskompetenz (vgl. 1 Kön 3,9; Jes 11,3f.).

Die Ankündigung der Geburt einer aufgrund von Jes 7,15 nunmehr messianisch zu verstehenden Heilsgestalt „Immanuel“ in Jes 7,14–17 wird durch den futuristisch messianischen Text Jes 9,1–6 fortgeführt. Die Geburtsproklamation von Jes 9,5 ist ohne Jes 7,14 kaum richtig erfassbar. In der konkreten Formulierung „Ein Kind ist *uns* geboren, ein Sohn ist *uns* geschenkt“ schwingt im „Wir“ der bekennenden Gemeinschaft der Bedeutungsgehalt von „Immanuel“ nach. Aufgabe dieses messianischen Herrschers ist – wie VV. 5–6 deutlich machen – die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit.⁵⁹

Auch der messianisch orientierte Text Jes 11,1–9 ist ganz im Gefolge von Jes 7,14 zu verstehen und zu deuten, wobei Jes 11,1–9 die zuvor in Jes 9,5–6 angekündigte Friedensherrschaft weiter entfaltet. Die angekündigte Geburt des Kindes aus der עלמה von 7,14 und der Jubel über diese Geburt nach 9,5 wird in Jes 11,1 in die Metapher des frischen Triebes aus dem Wurzelstock Isais gekleidet. Der besondere Geistbesitz des kommenden Herrschers zeigt das Mitsein Gottes an. Beide Texte Jes 9,1–6 und 11,1–9 sind somit motiviert und geprägt von einem messianisch verstandenen Immanuel aus 7,14. Dazu kommentiert Irsigler treffend: „Ein sachlicher Progreß von ‚Ankündigung – Geburt – heilvolle Herrschaft des »Messias«‘ verknüpft die Kapitel Jes 7, 9 und 11 synchron gesehen zu einem ‚messianischen Triptychon‘“.⁶⁰

⁵⁹ Damit wird dieser erwartete und kommende Messias zugleich zur Antwort JHWHs auf die Missstände im JHWH-Volk, die besonders der erste Erzählbogen von Jes 1,2–5,7 deutlich benennt (vgl. z.B. Jes 5,1–7). Der hier angekündigte Messias erneuert das JHWH-Volk gemäß der göttlichen Willenskundgabe. Dann wird auch das perverse Jerusalem (vgl. Jes 1,10–17.21–31) wieder zur Stadt der Gerechtigkeit und des Rechtes.

⁶⁰ Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 144 unter Bezugnahme auf E. Zenger, Jesus von Nazaret in den messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: U. Struppe (Hg.), Messiasbild (siehe Anm. 43), 45.

Eine letzte Steigerung bringt schließlich Jes 11,10, wonach die Wurzel Isais zum Zeichen für die Völker wird: „An jenem Tag wird es der Spross aus der Wurzel Isais sein, der dasteht als Zeichen für die Nationen; die Völker suchen ihn auf; sein Wohnsitz ist prächtig.“ Damit greift 11,10 die Völkerwallfahrt zum Zion aus Jes 2,2–5 auf. Allerdings ist es in Jes 11,10 nicht mehr JHWH, der Gott Jakobs (so in 2,3), der handelt, sondern sein Messias, an den sich die Völker wenden. Damit erreichen die von der Immanuelweissagung aus Jes 7,14 inspirierten messianischen Heilsaussagen zweifellos ihren Höhepunkt.

3.2 Jes 7,14 in der jüdisch-hellenistischen Überlieferung der Septuaginta⁶¹

Die Septuaginta deutet Jes 7,1–17 vor dem Hintergrund der Makkabäerzeit als klare Heilsankündigung. Die zentrale Aussage „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“, gibt die Septuaginta überraschend wieder mit: *καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε* „Glaubt ihr nicht, so versteht ihr nicht!“ Gedacht ist dabei an „ein für das Heil notwendiges apokalyptisches Verstehen“,⁶² das sich aber nur dem Glaubenden erschließt.

Dass die Septuaginta Jes 7 als eindeutige Heilsansage verstanden haben wollte, zeigt auch die Beurteilung des Ahas in V. 13: Nach der hebräischen Textüberlieferung hat Ahas durch die Ablehnung des Zeichenangebotes versagt. Anders die Septuaginta. Nach ihr hat sich Ahas gemäß Dtn 6,16 korrekt verhalten und den Herrn nicht auf die Probe gestellt.

⁶¹ Zum den folgenden Ausführungen vgl. besonders M. Rösel, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, in: JBTh 6, 1991, 135–151.

⁶² Rösel, Jungfrauengeburt (siehe Anm. 61), 141. Ebenda: „Diese Einsicht ist, so Jes 7,9 LXX, vom Glauben abhängig ... Unklar ist nun noch, wie diese Feststellung im Zusammenhang des Kapitels 7 zu verstehen ist. Im hebräischen Text ist der Vers noch als Mahnung, angesichts der Bedrohung beim Glauben zu bleiben, zu verstehen. Der Septuaginta-Übersetzer aber ist am Verstehen interessiert. So erhält V. 7,9b eine Scharnierfunktion für das gesamte Kapitel. In der gegenwärtigen Bedrängungssituation (1–6) wird Gott nicht nur kurzfristig die Gefahr abwenden (7–9a), sondern auch eine vollständige Wendung zum Heil herbeiführen (10ff.). Diese Heilsabsicht gilt es zu verstehen, und das kann nur der, der glaubt und nicht zweifelt.“

Der Text von V. 13 LXX lautet: καὶ εἶπεν ἀκούσατε δὴ οἶκος Δαυὶδ μὴ μικρὸν ὑμῖν ἀγῶνα παρέχειν ἀνθρώποις καὶ πῶς κυρίῳ παρέχετε ἀγῶνα. „Und er sprach: »Hört jetzt, Haus David: Ist es etwas Geringes für euch, einen Kampf mit Menschen zu führen? Wie aber ist es möglich, daß ihr mit dem Herrn einen Kampf führt?«“ Der Ausdruck ἀγῶνα παρέχειν „einen Kampf führen“ hat die „Grundbedeutung des edlen Wettstreitens im Stadion oder beim Wortgefecht“, kann dann auch „den sittlichen Kampf des Frommen im Leben der Welt“⁶³ und den Kampf um die wahre Religion bezeichnen. Für die Beurteilung des Ahas bedeutet dies: Er hat seine bedrängende Lage vom Wort Gottes her gedeutet und richtig gehandelt, da er auf rechtmäßige, ja vorbildhafte Weise mit Gott gerungen hat. Konsequenterweise übergeht Jes 7,13 LXX auch die für den hebräischen Text typische Opposition „dein Gott“ – „mein Gott“. Das entsprechende Personalpronomen wird schlichtweg unterschlagen. Dies hat zur Folge, dass die Ambivalenz, die für den hebräischen Text kennzeichnend ist, sich in der LXX-Version nicht mehr findet. Es handelt sich um eine eindeutige Heilsansage. Aus dem Vorwurf Jesajas im MT ist in LXX ein klares Lob geworden.

Für das Verständnis des umstrittenen V. 14 kann Rösel wahrscheinlich machen, dass Jes 7,14 LXX „auf der Basis hellenistischer Verstehensmuster im ägyptischen Alexandria die Geburt des Immanuel von Jes 7,14 als jungfräuliche Geburt des verheißenen Heilsbringers begreift.“⁶⁴ Wie Rösel anhand zahlreicher Belege aufzeigen kann, ist die Vorstellung einer übernatürlichen Zeugung im Zusammenhang mit der Erwartung eines Heilsbringers im ägyptischen Alexandria verbreitet.⁶⁵ Geht man davon aus, dass die Jesaja-Septuaginta in Ägypten übersetzt wurde, dann ist die Sprachgestalt übernatürlicher Zeugung durchaus denkbar, um den Sachverhalt eines einzigartigen Heilsbringers zu vermitteln. Diese Tendenz zur Profilierung der in Jes 7,14 angekündigten Heilsgestalt zeigt sich auch in der Wiedergabe von V. 15f. Der hebräische Text sieht in V. 16

⁶³ Rösel, Jungfrauengeburt (siehe Anm. 61), 141.

⁶⁴ Irsigler, Aufstieg (siehe Anm. 11), 145.

⁶⁵ Rösel, Jungfrauengeburt (siehe Anm. 61), 148: „Festzuhalten bleibt nach der Beleuchtung dieser ganz unterschiedlichen Stoffe, daß es offenbar eine feste gedankliche Verbindung von παρθένος bzw. übernatürlicher Zeugung und der Erwartung von Heilsgestalten oder –zeiten gab, die gerade im ägyptischen Alexandria eine lange Tradition hatte und gefeiert wurde“.

eine Zeitangabe (כִּי בְּטָרַם יָדַע הַנְּעָר „denn noch bevor das Kind versteht ...“), nach der das Gericht über die angreifenden Feinde bereits hereinbrechen wird, noch bevor das Kind zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermag. Die satzsyntaktisch untergeordnete Zeitangabe im hebräischen Text übersetzt die Septuaginta als Hauptsatz und parallelisiert die beiden Verse 15f. Dadurch wird die Aussage insofern grundlegend verändert, als das Kind das Böse bereits verworfen und das Gute erwählt hat, noch bevor es zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermag. „Alles Gewicht dieser Verse liegt also darauf, die besondere, übernatürliche Begabung des Kindes herauszustreichen, die seiner wunderhaften Zeugung entsprechen würde: Dem Kind wird so etwas wie ein Unvermögen zum Bösen anhaften, eine Vorstellung, die nach Jer 31,31–34 und Ez 11,19f zu Israels Erwartungen an die Heilszeit gehört. ... Der Messias wird als übernatürliches, sündloses Wesen gesehen – dem dann verständlicherweise auch eine besondere Herkunft eignen muß.“⁶⁶ Die Aussage von der Jungfrauengeburt genügt damit nicht sich selbst, sie ist vielmehr ganz der besonderen Profilierung des erwarteten Heilsbringers unter- und zugeordnet: „Die Aussage von der Jungfrauengeburt will also zum Ausdruck bringen, daß der kommende Heilsbringer von Beginn an dem normalen sündigen Lauf von Zeugung und Geburt enthoben ist, demnach einer neuen Zeit angehört und gerade deshalb die Möglichkeit zum Heil verbürgt.“⁶⁷

⁶⁶ Rösel, Jungfrauengeburt (siehe Anm. 61), 149. Wie Rösel, Jungfrauengeburt, 150 klärend fortführt, geht es hier nicht um eine Assimilierung der Jungfrau an hellenistische Göttinnen. Vielmehr zielt die Aussage auf die besondere Qualität des nach Jes 7,14–16 LXX für die Zukunft erwarteten Heilsbringers: „Denn wenn die hier vorgetragene Interpretation von παρθένοσ richtig ist, ging es ja nicht um eine Identifizierung der Jungfrau, die den Immanuel gebiert, mit hellenistischen Göttinnenvorstellungen, sondern um ein Anknüpfen der aus der hebräischen Bibel gelesenen Heilsbotschaft an die Verstehensmuster der hellenistischen Umgebung im ägyptischen Alexandria. παρθένοσ ist demnach nicht als Eigenname oder als feststehendes Epitheton für eine konkrete Göttin verwendet worden, sondern als Zeichen für die besondere Bedeutung des kommenden Heilsbringers.“

⁶⁷ Rösel, Jungfrauengeburt (siehe Anm. 61), 150. Eine andere als die von Rösel vorgeschlagene und häufiger vertretene Interpretation von Jes 7,14 LXX geht davon aus, dass die Frau zunächst Jungfrau ist, dann auf natürlichem

3.3 Jes 7,14 und das Neue Testament

Das Neue Testament greift auf die alttestamentlichen Weissagungen in der Septuagintatradition zurück. Diese übernimmt die zwischen Heils- und Unheilsaussage oszillierende Ambivalenz des hebräischen Textes nicht, sondern bietet eine entschiedene und eindeutige Heilsansage. Die neutestamentlichen Autoren sind – wie vor ihnen die Septuaginta – weder an einer historisch-kritischen Rekonstruktion der Textgenese von Jes 7,1–17 noch an einer rein zeitgeschichtlichen Deutung der Vorgänge an der Wasserleitung bei der Walkerfeldstraße angesichts des drohenden syrisch-efraimitischen Krieges interessiert. Ihr Hauptinteresse gilt dem ihnen vorliegenden Text in seiner Endgestalt, der als gewachsene, zu einer neuen Ganzheit geronnene Größe den ursprünglichen historischen Ort bereits deutlich hinter sich gelassen hat und als bedeutsame Botschaft in ihre Zeit und Welt hineinspricht und diese zu deuten und verstehen hilft.

Vor diesem Hintergrund sind die neutestamentlichen Stellen Mt 1,21–23 und Lk 1,31 zu verstehen.⁶⁸ Sie deuten den alttestamentlichen Text ganz im Sinne der von der Septuaginta tradierten Weise als eindeutige messianische Heilsansage, wobei das Immanuel-Kind als Heilsbringer bereits besonders profiliert ist. Die doppelte Anspielung des Matthäus auf Jes 7,14 erklärt sich wohl dadurch, dass ihm der Septuagintatext als konkrete Vorlage diene. So greift Mt 1,21 τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ wörtlich auf Jes 7,14 LXX zurück: καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ.⁶⁹ Auffällig ist, dass der Name Εμμανουηλ aus der Vorlage Jes 7,14 LXX in Mt 1,21 nicht übernommen ist, sondern der dem Kind dann tatsächlich gegebene Name „Jesus“: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. In Übereinstimmung mit der Vorlage Jes 7,14 LXX hat Josef in seiner Eigenschaft als Sohn Davids dem angekündigten messianischen Heilsbringer den Namen geben. Gemäß dem Auftrag des göttlichen Boten handelt er auch in dessen Sinne und nennt den aus

Wege ihr Kind empfangen und gebären wird: dieser Immanuel sei daher ihr Erstgeborener. Vgl. dazu etwa Rehm, *Messias* (siehe Anm. 47), 54f.

⁶⁸ Die paulinische Aussage Röm 15,12, die auf Jes 11,1.10 LXX zurückgreift, bleibt hier außer Acht.

⁶⁹ Die kleine Abweichung, dass die Syndese καὶ in Mt 1,21 durch die Partikel ὅ ersetzt wird, erklärt sich aus der kontextuellen Einbindung.

der Jungfrau geborenen Sohn „Jesus“ (V. 25): καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. In Mt 1,23 ändert der Evangelist seine Vorlage dahingehend, dass ein Kollektiv die Namensgebung vollzieht: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός. Diese bezeichnende Abwandlung καὶ καλέσουσιν [τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ] „und sie werden [seinen Namen Emmanuel] nennen“, legte nahe, dass die Gemeinde des Matthäus sich mit dem Ehrennamen „Immanuel“ aus Jes 7,14 zu Jesus als dem nunmehr gekommenen Heilsbringer bekannte.⁷⁰

In Lk 1,31 geschieht die Bezugnahme auf Jes 7,14 in der Anrede des göttlichen Boten an Maria. Dabei wird Maria damit beauftragt, dem verheißenen Kind den Namen zu geben, ganz in Übereinstimmung mit Jes 7,14 MT: ... καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν „... und du sollst seinen Namen Jesus nennen“. Auch die Tatsache, dass der Name „Immanuel“ im Gegensatz zu Mt 1,23 nicht gedeutet wird, verbindet Lk 1,31 mit Jes 7,14 LXX. Wenngleich die Bezüge zwischen diesen beiden Texten nicht so deutlich gegeben sind wie zwischen Mt 1,21–23 und Jes 7,14 LXX, so sind so doch zweifellos vorhanden.⁷¹

⁷⁰ Dass die Änderung von καλέσεις (Jes 7,14 LXX) in καλέσουσιν (Mt 1,23) auf das Konto des Matthäus geht, ist damit nicht ausgemacht. Es ist durchaus möglich, dass der Evangelist auf eine abweichende hebräische Textvorlage Bezug nimmt. So etwa M.J.J. Menken, *The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7,14 in Matthew 1,23*, in: NT 43 (2001) 144–160, 160 (= Ders., *Matthew’s Bible. The Old Testament Text of the Evangelist* [BETHL CLXXIII], Leuven 2004, 117–131, 131). Unabhängig davon ist in jedem Falle die besondere Bedeutung der Immanuelverheißung für Aufbau, Struktur und Botschaft des Matthäusevangeliums zu berücksichtigen. So nimmt etwa der Schluss des Matthäusevangeliums die Immanuelweissagung bewusst auf. Das letzte Wort des Auferstandenen vor seiner Heimkehr zum Vater verheißt: „Und siehe, ich bin mit euch – καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι – alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (Mt 28,20). Ausführlicher dazu: G. Rossé, *Der Immanuel, Gott-mit-uns*, in: *Das Prisma* 17 (2005/1), 44–55.

⁷¹ Vgl. dazu W. Radl, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar Erster Teil: 1,1–9,50*, Freiburg, Basel, Wien 2003, 62: „Ein Unterschied zu Jes 7,14 LXX und zum biblisch Gewohnten überhaupt (vgl. Lk 1,13.62; Mt 1,21) besteht darin, daß das Kind seinen Namen von der Mutter erhalten wird (wie Jes 7,14 MT). Das ist zwar nicht ganz unmöglich, zumal auf dem Hintergrund

Das Neue Testament greift somit zur Deutung der Geburt Jesu von Nazareth mit Jes 7,14 LXX auf einen Text zurück, der sich in seiner vorliegenden Sprachgestalt deutlich von einem ursprünglichen historischen Ereignis an der Jerusalemer Walkerfeldstraße gelöst hatte. Dies gilt bereits für den hebräischen Text in seiner Endgestalt: Die Ambivalenz der Aussagen zwischen Gericht und Heil, das Nebeneinander unterschiedlicher Adressaten, der menschliche Vorstellungen übersteigende Horizont des gottgewährten Zeichens einerseits und das tatsächliche Zeichen der jungen Frau mit dem Kind andererseits, die nicht präzise zu bestimmende junge Frau, die ihr Gesicht nicht mehr zu erkennen gibt, und ihr Kind mit dem singulären Namen, das sich ebenfalls einer festlegenden Deutung entzieht, schließlich die kontextuelle Einbindung der Aussage in den Erzählzusammenhang von Jes 1–12, die aus der Botschaft von Jes 7,14–16 eine messianisch ausgerichtete Heilsankündigung werden lässt: alle diese im Endtext geronnen vielfältigen Aspekte einer Wachstumsgeschichte machen ihn zum Träger einer komplexen, vielschichtigen Botschaft und profilieren sowohl den verheißenen Heilsbringer wie dessen Gebärerin zu primär literarischen Gestalten eines zu erwartenden göttlichen Heilshandelns. Dieser Vorgang einer zunehmenden Enthistorisierung wird noch verstärkt durch die Übersetzer der Septuaginta. Diese akzentuieren die wunderbaren Züge der künftigen Rettergestalt vor allem dadurch, dass sie die Geburt aus der Jungfrau betonen und dem sündlosen, aus dem übernatürlichen Bereich kommenden Heilsbringer die Fähigkeit absprechen, Böses zu wirken.

Mit ihrem Rückgriff auf Jes 7,14–16 LXX und der Interpretation dieses Textes im Horizont des Christuserignisses als ihrem primären Erfahrungs- und Erkenntnisgrund bieten die neutestamentlichen Autoren ihre eigene und neue Auslegung der ihnen vertrauten Immanuelverheißung. Sie bewohnen den alten Text, explizieren in ihm enthaltene Aspekte und verleihen ihm damit eine neue Aktualität, welche die alte Verheißung in ein neues, zuvor nicht gekanntes Licht rückt.

der für 1. Sam 1 wichtigen Samuelgeschichte (1 Sam 1,20; vgl. auch Gen 29f); aber vielleicht möchte Lukas damit der ‚vaterlose(n) Lebensentstehung Jesu‘ Rechnung tragen“.