

Israel in Darstellung und Beurteilung Deuterocesajas (40—55).

Ein Beitrag zum Ebed-Jahve-Problem, von
Alfred Zillessen, Synodalvikar in Simmern (Hunsrück).

Die folgende Abhandlung will ein bescheidener Beitrag sein zu dem in den letzten Jahren vielverhandelten Ebed-Jahve-Problem, und zwar gerade, indem sie von einer Behandlung der Ebed-Jahve-Stücke selbst absieht. Sie ist erwachsen aus mehrjähriger eingehender Beschäftigung mit Deuterocesaja und der üppig ins Kraut geschossenen Ebed-Jahve-Literatur und hat mir in ihren Grundgedanken schon länger festgestanden. Nachdem nun Budde und Giesebrecht ihr Votum abgegeben und ich mich in meiner Rezension von Giesebrechts Buch ThLZ 1903, Sp. 131—134¹ zum Ebed-Jahve-Problem selbst geäußert, schien es mir nicht überflüssig, zusammenzufassen, was sich mir als breitere Unterlage für mein Urteil über die Sache ergeben hatte.²

¹ Ich habe es in meiner Besprechung von Giesebrechts Buch leider unterlassen auf B. Stades Ausführungen GVI II. 77 ff. hinzuweisen, die ich damals nicht vor Augen hatte. Sie bieten in der Kürze eine auch jetzt noch treffende Darlegung dessen, was sich dem unbefangenen Exegeten beim Durchdenken der Ausführungen Djjss über den Ebed aufdrängt. Auch für die vorliegenden Ausführungen enthält der Abschnitt maßgebende Aufstellungen.

² Die Abhandlung ist eingesandt im Sommer vorigen Jahres. Erst später kam mir Roys Programm: Israel und die Welt in Jes. 40—55 zu. Vgl. die Schlußbemerkung.

Ist der Ebed Israel, dann ist die dringliche Frage gestellt: wie bildet Deuterocesaja Israel sonst ab und wie beurteilt er es? Können wirklich die in den Ebed-Jahve-Stücken und die im sonstigen Deuterocesaja vorliegenden Bilder und Urteile zusammenbestehen, d. h. auf ein und dieselbe Größe Israel gehen, oder nicht, oder: fordern sie vielleicht sogar beide einander? Wie verhält sich der עבד Deuterocesajas außer den Stücken zum עבד in den Stücken?

Genauere Erfassung und Herausstellung der Bilder, unter denen Israel dargestellt wird, ist die Voraussetzung zur genauen Erfassung und Darstellung des sittlich-religiösen Urteils, dem es der Prophet unterwirft. Darum ist auf Ersteres im Folgenden der Hauptnachdruck gelegt. Das letztere ergibt sich aus der Darstellung meist von selbst.

Um die Ausführungen nicht zu sehr zu überlasten, habe ich auf eine Auseinandersetzung mit der Fülle der Kommentare und Monographien absichtlich fast ganz verzichtet. Nur Duhm wird beständig berücksichtigt. Es ist bei einem so vielbehandelten Stoff manchmal besser, man sagt die eigne, wohlerworbene Meinung ohne zu viel Seitenwendungen und unter Verzicht auf alle Prioritäts- oder Posterioritätsansprüche. Vielleicht habe ich nicht viel Neues zu sagen und habe viel Bekanntes zu wiederholen. Aber in unserm Fall sind auch Zusammenstellungen von nicht zu unterschätzendem Wert: sie lassen dann die bekannten Tatsachen reden. Und vielleicht kann dem vielgeplagten Ebed-Jahve eher geholfen werden, wenn man ihn selbst einmal in Ruhe läßt und erst nach gründlicher Musterung seiner Umgebung ihn von ihr aus wieder ansieht: am Ende erscheint er dann darin nicht mehr so fremd.

Es ist im allgemeinen eine mißliche Sache, die proteusartig wechselnden bildlichen Züge eines prophetischen Redestroms, vor allem bei einem so beweglichen Poeten wie Dtjs. einer ist, zu Bildergruppen vereinigen zu wollen. Zu leicht laufen Gewaltsamkeiten unter, und selbst wenn die einzelnen Züge hier und dort im gleichen Bild gedacht sind, so stehen doch vielfach sie und das Bild selbst jedesmal wieder in anderer Beleuchtung, sind anders nüanciert, in Maßstab, Tragweite, Höhenlage usw. recht verschieden. Verzichtet man indessen in gewissenhafter Anerkennung dieser Differenzen auf ein mosaikartiges Zusammenzwingen und beläßt die einzelnen Züge in ihrer individuellen Situation, so kann man sie wohl auf den Hintergrund der gemeinsamen Gesamtanschauung auftragen und gewinnt dadurch auch für die Einzelzüge erst ein tieferes umfassenderes Verständnis; der geistige Hintergrund des Schriftstellers kommt zum Bewußtsein.

Manscheint in Jes. 40—55 vier Kreise der Betrachtung unterscheiden zu können, in denen in bunter Abwechslung des Verfassers Gedanken über das Volk Israel zum Ausdruck kommen. Am energischsten in der Personifikation ist der erste: Zion-Jerusalem; weniger ausgeprägt — die Ebed-Jahvestücke bleiben hier außer Betracht — ist der zweite: der Knecht Jahves; damit mehrfach kombiniert und häufig die Personifikation verlassend der dritte: Israel-Jakob, und dieser wieder fließt über in den unbestimmtesten, der nur von „Volk“ oder von „ihr“ („du“) redet. Die Zulässigkeit dieser Gruppierung und der innere Zusammenhang der Gruppen ist im Folgenden zu untersuchen.

I.

Ich beginne mit dem großen Komplex bildlicher Züge, die sich um die Personifikation Zion-Jerusalem gruppieren.

Es sind die Stellen 40, 2. 9; (44, 26. 28?); 49, (12). 14—26; 50, 1; 51, 3. (12—16?) 17—23; 52, 1. 7. 9; 54, 1—17. Ich schicke voraus, daß schon in die einfache Tatsache, daß 40, 2 ganz die bildliche Situation von 49 ff. voraussetzt, gegen die Verteilung der Abschnitte 40 ff. und 49 ff. auf zwei Verfasser spricht. Im übrigen ist hier nicht der Ort, meine Skepsis gegen die starke Buntfärbung des Cheyneschen Textes näher zu begründen.

Wie überhaupt vom Orientalen, so dürfen wir auch hier keine „reinliche“ Personifikation verlangen. Wenn die reine und strenge Parabel ein Kennzeichen naturwüchsiger und originaler Redeweise ist — ich erinnere an die hebräischen, arabischen und die ursprünglichen Gleichnisse Jesu —, so ist die Neigung zur Vermischung von Parabel und Allegorie gewiß Symptom größerer Bildung bzw. Verbildung. Hier aber haben wir es mit jener Vermischung von Allegorie und Wirklichkeit zu tun, die allen Orientalen auf jeder Bildungsstufe charakteristisch ist, — jenem Hinüberwachsenlassen des Bildlichen ins Wirkliche (und umgekehrt), worin gerade unser Prophet eine wahre Virtuosität entwickelt. Jerusalem, Zion — warum die Hauptstadt hier durchgängig als Repräsentant des Volkes (sei es des exilierten, sei es des im Lande verbliebenen, sei es des gesamten) erscheint, ist hier nicht zu begründen — ist hier Personifikation für das Volk a potiori, die Stadt und ihre Bevölkerung. Die bildlichen Aussagen schwanken vielfach zwischen Person und Stadt; die Hauptmasse ist rein persönlich, eine geringe Zahl spricht nur von der Stadt, eine Reihe schwankt oder führt von einem zum andern hinüber. Ich nehme diejenigen voraus, die von der Stadt reden.

Jerusalem ist עיר הקדש 52, 1, auf den Bergen 52, 7; 49, 16 redet von seinen Mauern. Wie von den ערי יהודה, mit denen es 40, 9; 44, 26 genannt ist, wird auch von ihm

gesagt: חרבתיך (49, 19; 51, 3; 52, 9 cf. 44, 26), שמתיד (49, 19); ארץ הרסתך heißt es ebenda von seiner Umgebung und מדברה 51, 3. שור שבר חרב רעב 51, 19, מהרסים, מתריבים, מבלעים 49, 17—19 machen sich mit ihm zu schaffen; auf seinen Straßen liegen (lagen?) seine Bewohner hingesunken wie eine Gazelle im Netz (?) vor Jahves Grimm 51, 20. Nun wird ihm geboten: תושב 44, 26 (dem Tempel תבנה 44, 28?). Schon sehen seine Wächter jubelnd Jahve nach Zion zurückkehren 52, 8, Jahve erlöst Jerusalem 52, 9. Er sammelt es (seine Bewohner) 54, 7, er baut es selbst neu, richtet seine Quadermauern, Fundamente, Zinnen, Tore und all seine Grenzen aufs Wunderbarste her 54, 11. 12; kein Unreiner und Unbeschnittener soll es betreten; aber für die Fülle seiner Bewohner wird es nun zu eng, es gebricht an Raum, einer muß dem andern rücken 49, 19. 20. — Überall deutlich die Stadt (oder auch Burg, vgl. Duhm 383) mit allem lokalen Zubehör.

Nun die persönlichen Züge. Der eine Kreis stellt Jerusalem als die von Jahve mit dem Zornbecher trunken Gemachte dar, die ohnmächtig vor den übermütigen Feinden im Staube liegt und dann in die Kriegsgefangenschaft zur Sklavenarbeit verkauft ist — das Gegenbild zu der Schilderung Babels c. 47. Dieser Kreis, der überall auf die Eroberung zurückdeutet, streift noch häufig die Vorstellung der Stadt, speziell in 51. 52. Zu ihm gehören die Stücke 40, 2; 51, 17—52, 2. Der andre gibt das altprophetische Bild wieder, das wir seit Hosea kennen und das bei Ezechiel besonders beliebt ist: Jerusalem-Zion (= Israel) Jahves Weib, um seiner Sünde willen von ihm eine Zeit lang verstoßen. Das ist die Voraussetzung der Stücke 49, 14—26, c. 54.

1. 40, 2 wird erst voll verständlich, wenn man durch 51, 17 ff. den Hintergrund der hier angedeuteten Vorstellung kennen gelernt hat. Mag die vorschwebende Situation auch

im Einzelnen die von 51, 17 ff. sein — oder, was wahrscheinlicher, mag sie von ihr abweichen: jedenfalls ist Jerusalem gedacht als das Weib, das um seiner Sünden willen in den erniedrigenden Frondienst einer Sklavin verkauft ist und darin seine sonst unsühnbare Schuld abbüßen soll. Was sie in dieser Stellung durchmacht, bedeutet eine zwiefältige Vergeltung von seiten Jahves, der damit seine Drohung Jer. 16, 18 (שלמתי משנה עונם וחמאתם) erfüllt.

An Jeremia schließt auch das Stück 51, 17 ff. an mit dem Bild des Taumelbechers, den Jahve erst Jerusalem, dann den Heiden zu trinken gibt (Jer. 25, 15 ff.). Wiederum handelt es sich um eine Strafe, die Jahve in seinem Zorn ausübt (חמתו v. 17, vgl. Thr. 4, 21. 22). Jerusalem ist die Stadt (das Volk), als Mutter der einzelnen Glieder personifiziert. Sie hat den Becher getrunken und taumelt, berauscht davon, umher — niemand ist, der mitfühlend über sie klagt, sie trösten kann, keiner ihrer Söhne steht ihr führend und stützend bei; denn sie sind, selbst betäubt von dem Zorn[es-tränk] Jahves, unfähig zu allem Helfen und allem Widerstand (hier lenkt das Bild sofort auf die Vorstellung der eroberten Stadt mit ihren Straßen und Bewohnern über s. o.).¹ Un-

¹ Duhm will v. 18 als Glosse tilgen. Was die Person angeht, so fragt es sich, ob LXX wirklich nur nachträglich ausgleicht. Wie sich der v. mit v. 20 stoßen soll, ist nicht recht einzusehen: sagt v. 18, was die Söhne nicht taten, so sagt v. 20, was ihnen geschieht — unabhängig von einander. Daß die Aussage (v. 18): „die Söhne haben ihre Mutter im Stich gelassen“ zur Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar nicht paßt, kann man nur sagen, wenn man übersieht, daß v. 18 durchaus dem Bilde angehört, während v. 20 in die Wirklichkeit übergeht. Am auffälligsten wäre das Metrum, wenn — das der übrigen Verse wirklich genau festgestellt wäre und es feststände, daß diese Strenge des Metrums unweigerliches Gesetz für den Dichter war. — Wie Duhm behaupten kann, der Ausdruck כל חוצות בראש v. 20 verderbe das Bild, ist ganz unverständlich: das „Bild“ beschränkt sich rein auf die Worte כחמור; niemand denkt daran, die Antilopen auf den Straßen fangen zu lassen.

merklich schreitet die Vorstellung durch Vermittelung des Abgebildeten, der Eroberung selbst, fort, und aus der trunken Taumelnden, wird eine in tiefster Erniedrigung und Scham erschöpft am Boden liegende Kriegsgefängene, die sich auf Befehl der rohen übermütigen Sieger bückt und sie und jeden beliebigen Vorübergehenden wie über den Fußboden über sich hinwegschreiten läßt. Immer noch schimmert die zerstörte Stadt durch, über deren Stätte jetzt jeder freche Wanderer ungehindert und dreist hinwegschreiten kann. Ich glaube nicht, daß hier einfach an den frivolen Spott gedacht ist, den rohe Übelgesinnte mit einer Trunkenen treiben. — Wie wenig ist hier Zions Sünde in Betracht gezogen; wie sehr ist nur von ihrem Leiden, und das nur mit tiefstem Mitleid die Rede! (Giesebrecht 198).

Darf man 52, 1 f. gleich anschließen, so muß erst wieder eine leise Abwandlung des Bildes konstatiert werden. Die Personifikation ist wieder straffer, die Vorstellung der Stadt klingt nicht mehr mit, trotzdem Jerusalem direkt עיר הקדש genannt wird, die kein Unreiner und Unbeschnittener mehr betreten soll. Wir haben die vorhin Niedergeworfene nun als kriegsgefängene (שביה) Sklavin vor uns, die im Sklavengewand, eine Kette um den Hals (מוטרי צוארך), traurig im Staube (עפר) sitzt (עורי, קומי) — ganz die Situation von Geibels „Deutschland“:

„Da du — im Staube saßest tiefgebückt“.

Die Wendung entspricht jedesmal der vorausgesetzten Situation. 40, 2: nun wird wieder herzlich mit Jerusalem

Um das „Gemisch von Bildern“ kommt man bei Dtjs. nirgends herum. — Duhm dürfte auch v. 19 nicht von den „Folgen“ des Trunks aus dem Zornesbecher reden — dadurch vermischt er das Bild v. 17 f. mit der bildlosen Bezeichnung des Unglücks Zions. — Statt אנהמך ist ינהמך zu lesen.

geredet und ihr angekündigt: der Sklavendienst ist aus, der Frevel abgetan. Der Ausdruck *דבר על לב*, wenn absichtlich im Hinblick auf Hos. 2, 16 gewählt, könnte nahe legen, auch hier in Jerusalem die zeitweilig verstoßene Gattin Jahves zu sehen. Ich weiß aber nicht, ob der Prophet schon hier wirklich darauf reflektiert. — 51, 21 ff. nimmt Jahve den Taumelbecher der Elenden, Trunkenen aus der Hand und gibt ihn den *ימונים* in die Hand, die — das ist augenscheinlich die Meinung — ihre Strafbefugnis überschritten haben; sie müssen darum nun selber dran; — Jerusalem aber soll sich aufmachen, sich froh erheben — der Rausch, der recht deutlich als uneigentlicher (*לא מיון*) bezeichnet wird, ist zu Ende, die Strafe erlitten. — 52, 1 ff. wird der traurigen kriegsgefangenen Sklavin ebenfalls zugerufen: auf! kleide dich in deine Stärke, d. h. laß dich herrlich von deiner alten Kraft durchdringen, lege deine Feierkleider an, schüttele den Staub ab, steh auf, wirf ab deine Halsfessel: — Sklavenschaft und Trauer haben ein Ende — sie ist frei und geht der Erhebung in neue, größere Herrlichkeit entgegen. Daß auch hier alles hinzielt auf das neue Ehebündnis, also im letzten Grund Jerusalem als Jahves verstoßene Gattin gedacht ist, zeigt 54, wenn auch von dieser Vorstellung noch kein Gebrauch gemacht wird. — Schlagen metrische Gründe nicht durch, so darf keinesfalls das Herausfallen aus dem Bild gegen *עיר הקדש* geltend gemacht werden, denn in 1b geschieht das erst recht. Vielmehr steht *ע' הק'* hier ebenso unbefangen, wie 40, 1 *עמי* neben *ירשלים* 40, 2 und 51, 22 *עמי* neben *ענייה שכרה*. (Daß das *עמי* wieder ein neues Bild einführt, darüber später; dieser Faden zieht sich überall durch unsere Stücke, vgl. 54, 14 ff. bes. 17.)

Ein Trümmerstück, das seinem Inhalt nach zwischen

¹ Vielleicht ist *מוניך* richtiger, möglich auch, daß *מעניך* mit Cheyne aufzunehmen ist.

51, 17—23 und 52, 1 ff. einzuordnen wäre, ist 51, 12—16. Die אֵת kann niemand als Zion sein (cf. auch 16: לֵאמֹר לְצִיּוֹן (עִמֵּי אֶתֶּה). Zion scheint gedacht als verängstigtes Weib (personifizierte Stadt? Gattin?), die in ihrer Angst Jahves, ihres allmächtigen Schöpfers, vergißt und sich vor ihrem Dränger beständig fürchtet. Aber der Dränger muß plötzlich der Macht Jahves weichen. Der Text ist sehr zerrüttet und unheilbar; auf Einzelheiten kann man nicht bauen; speziell 16a כַּמִּיתֵךְ יָדִי וּבְצֵל יָדִי steht unmöglich an seinem Platz.

2. a. War schon 51, 18. 20 Jerusalem-Zion auch als die Mutter ihrer Söhne gedacht, so spielt dieser Zug die Hauptrolle in dem zweiten Kreis bildlicher Züge, der in 49, 14—26; 50, 1 und 54 vorliegt. Hier ist Jerusalem-Zion die Jugendgattin Jahves (אִשְׁתֵּי נְעוּרָיִם 54, 6), die sich — wie, wird nicht gesagt — gegen ihn versündigt hat. Das ist deutlich 50, 1 gesagt (בַּפְּשָׁעֵיכֶם).¹ Darum hat Jahve über sie gezürnt (54, 8. 9) und eine Weile „sein Angesicht vor ihr verborgen“, wie das עֹזְבוֹתֶיךָ 54, 7 in v. 8 sofort erweicht wird. Sie glaubt, von Jahve im Ernst definitiv verstoßen (מָאֵס 49, 14), verlassen (49, 14; 54, 6) und vergessen zu sein (49, 14). Ihre Kinder — in Wahrheit sie selbst — glauben, Jahve habe sich von ihr geschieden und sie (und da tritt auch wieder der Zug vom Verkaufen hervor, freilich zivil-, nicht kriegsrechtlich) verkauft an ihre Peiniger. In Wahrheit hat Jahve ihr keinen סֵפֶר כְּרִיתוֹת gegeben — er hat keinen Gläubiger, dem er sie hätte verkaufen müssen und mögen. Er steht immer noch zu ihr, seiner Jugendliebe, wie eine Mutter zu ihrem Säugling (49, 15): auch er kann sie nicht vergessen; steht doch ihr Name auf seiner Hand, wie der Liebende den seiner Braut auf die seine schreibt —

¹ Nicht פִּשְׁעֵיהָ — im Unterschied von 40, 2, aber mit guter Absicht — die Kinder sind die Schuldigen, cf. Duhm z. St.

er hat beständig (hier schlägt die „Stadt“ wieder durch) ihre Mauern vor Augen (49, 15).¹ — Des Mannes beraubt, ist aber Jerusalem-Zion gleichsam Witwe² geworden, — eine Schmach für die jugendliche Gattin (54, 4), und, getrennt vom Gatten (בעולה — שוממה 54, 1), kinderlos (49, 20. 21) — wie eine, die überhaupt unfruchtbar ist und nicht gebären kann (49, 21 גלמורה, 54, 1). Seinen realen Ausdruck findet dieses Verhältnis darin, daß die Kinder der Mutter fern sind, die Kinder, d. h. nicht die bei der Verstoßung ihr entrissenen, sondern die „fern von ihr geborenen“. Wieder ist deutlich zu sehen, wie der Begriff Zion-Jerusalem, so sehr er für das ganze Volk gebraucht sein mag, von seinen lokalen Wurzeln nirgends gelöst ist. Wollte man an einigen Stellen zweifeln, wohin denn der Prophet spreche oder sprechen lasse, nach Palästina und der Stadt oder nach Babylonien und den Exulanten, immer wieder erinnern uns diese Stellen energisch daran, daß der Blick auf die Stadt in der Heimat gerichtet bleibt und daß doch dabei die ideale Größe „Jerusalem-Zion“ = alles, was als Jahves Volk hierhergehört, im Bewußtsein steht. Sowie einem das deutlich wird, muß man in גולה וסורה 49, 21, die auch in LXX fehlen, einen verkehrten (vielleicht aus Verlesung von גלמורה ditto-graphierten) Zusatz erkennen, der schon durch das ואני לבדי נשארתי und die ganze Situation (die Söhne kehren zur Mutter aus der Ferne zurück) als unmöglich erwiesen wird.³

¹ Sollte die Stelle nicht so zu verstehen und eine ähnliche Sitte nachzuweisen sein? Oder ist nach 44, 5 zu deuten? חומתיך נגרי תמיד dürfte wieder für sich stehen, nicht mehr innerhalb des Bildes von חקק, sondern in dem Sinn: die zu erbauenden Mauern schweben ihm in Gedanken vor. In Duhms seltsamer „Rekonstruktion“ feiert eine blinde Metrik ihre Orgien!

² Vgl. Jer. 51, 5.

³ Andererseits ist an שביה ירושלם und שביה בת ציון 52, 2 nicht zu zweifeln.

Umgekehrt glaube ich nicht, daß man sich mit Duhm den Kopf zu zerbrechen braucht über die in Jerusalem gebliebene Bevölkerung. Dtsj. rechnet hier nur idealiter mit ihr (auch 40, 9; 52, 7 ff.), ohne um unsere historischen Kopfschmerzen sich zu kümmern. — Im jetzigen Text ist 14 ff. vorbereitet durch 12, wo das Bild der Herde v. 11 übergeht in das der von allen Seiten heimkehrenden Söhne Zions (Volksglieder — v. 13 עמו!). Ursprünglich hat wohl noch mehr dagestanden und es wird eine Lücke anzunehmen sein (cf. Duhm). In dem Stück 49, 14 ff. verläuft die Vorstellung weiter folgendermaßen — in zwei Stufen von verschiedener Höhenlage. 18 ff. kehren die Kinder¹ (von selbst) zurück; das (?) wird für die מהרסים, מתריבים („Stadt“!), und מבלעים der Anlaß, sich aus dem Staub zu machen. Die Trümmer und Wüsteneien und das verheerte Land („Stadt“!) — sc. werden neu erstehen und neu belebt. Der Heimkehrenden ist mehr als der einst Entrissenen: die Stadt ist zu eng für die Bürger. Zion, die ihren Augen nicht traut, sieht sie heranwimmeln ringsum (18); sie traut ihren Ohren nicht und muß es doch hören, wie die Neuheimgekehrten Mühe haben, nebeneinander Raum zu finden. Sie kann es nicht fassen, daß das ihre Kinder sind („Mutter“!), da sie doch solange ganz außer stande war, zu empfangen und zu gebären (נשארת לבדי — גלמודה — also שכלה). Hat denn eine Magd sie ihrem Gatten (אדני v. 14; cf. Gen. 18, 12) für sie geboren? אלה מי גדל — אלה איפה [?] הם, cf. Gen. 16, 30). Sie sind בני שכליך. Es wird schwer zu sagen sein, ob Dtsj. hier ernstlich den Unterschied macht zwischen der aus Jerusalem fortgeführten Generation, die „die Mutter“ noch gekannt hat als „ihre Kinder“ und der im Exil geborenen und aufgewachsenen; oder ob er wirklich mehr im Bild bleibt und die Sache so

¹ Sollte בניך zu lesen sein, so träte schon hier die „Stadt“ hervor.
Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 24. II. 1904.

zu denken ist: mit der Zerstörung und Exilierung hat Zion überhaupt ihre Kinder verloren; sie sind für sie nicht mehr vorhanden; alle, die jetzt heimkommen, sind ohne Unterschied für sie fremde, unbekannte, eben בני שכליה. — Diese wiederkehrenden Kinder bedeuten für sie gleichsam einen Schmuck (Jer. 2, 32; ψ 65, 14), den sie sich anlegt, mit dem sie sich wie eine Braut begürtet (18). Dieser letzte Zug führt wieder in einen andern Vorstellungskreis über (Kinder-Schmuck). Aber das כנלה liegt im Hauptbild. Jerusalem-Zion ist jetzt für Jahve gleichsam wieder Braut — die alte Jugendliebe beginnt von neuem.

Die zweite Stufe v. 22 ff.: Jahve befiehlt als Völkergebieter den Nationen, daß sie selber die fernem zerstreuten Kinder Jerusalems heimbringen. Nicht einmal den Weg brauchen diese selbst zu machen, Söhne und Töchter werden wie zarte Kinder am wärmsten und sichersten, schönsten Platz am Leib der ihrer Wartenden hergebracht. Könige stehen Zion zur Verfügung als Wärter für seine Kinder, Fürstinnen als Ammen; beide in tiefster sklavischer Unterworfenheit zu diesen Diensten bereit (23).¹ Der Schluß von 23 fällt wieder ganz aus allen Bildern heraus. Mit v. 24 setzt auch hier ein Vergleich ein, der dem in v. 15 des ersten Abschnitts entspricht. Jahve steht zu Zion, wie ein Held zu seiner Beute, ein Gewaltiger zu seinem Raub. Er läßt es sich nicht entreißen. Ohne Bild: seine Söhne er-

¹ Bilder und Einzelzüge aus den verschiedensten Höhenlagen kombinieren sich dem Vf. wie ewig wechselnde Wolkengebilde. Dafür bietet unsre Stelle ein besonders interessantes Beispiel: Zion, die (königliche) Mutter mit ihren Kindern; die fremden Völker auch als Einzelpersonen gedacht(?); ihre Herrscher als Einzelpersonen (unterworfenen Sklaven?) gedacht. Also bald befinden wir uns im Familienkreis, bald in den Beziehungen von Volk zu Volk; Jahve ist bald Gatte, bald Gott und Völkergebieter usw. Wären wir die Bibel nicht so gewohnt, so würde unser ästhetisches Gefühl gegen diese beständige Kreuzung und tropische Fruchtbarkeit der Bilder sich auflehnen.

rettet er — in anderm Bild: mit seinen Haderern (רִיבִּיךָ) oder seinen Hader (רִיבִּיךָ)¹ hadert er, d. h. er führt seinen Prozeß siegreich durch. Wer hier nicht auf das Wesen des Gleichnisses achtet, verdirbt alle Pointen. Das hat schon derjenige getan, der unter dem גָּבוֹר und עֲרִיץ Jahve verstand („Jahve ist der H.“), — während doch nur das Verhalten Jahves zu Zion mit dem Verhalten des ג' und ע' zu ihren מ' und ש' verglichen wird — und der, da ihm עֲרִיץ anstößig schien als Bezeichnung Jahves, צָדִיק einsetzte (falls es sich nicht um einen bloßen Schreibfehler handelt). Denselben Fehler begehen Sellin Stud. I 186f. und Marti, deren Deutungen aus eben diesem Grund völlig verfehlt sind. Wie in 14, so fügt auch in 25 der גַּם-Satz nur nachträglich als verstärkendes Moment hinzu, daß sogar dieser Vergleich noch zu wenig sagt: zwar ist es festeste Regel, daß ein Weib ihr Kind nicht vergißt, daß ein Held nicht von der Beute läßt; aber hypothetisch ist beides am Ende doch möglich; bei Jahve aber ist das absolut ausgeschlossen. — Zur Voraussetzung und Folie hat Jerusalem-Zions neues Glück, daß die מוֹנִים (die augenscheinlich auch hier gedacht sind als von Jahve zugelassene Peiniger, die aber ihre Befugnis überschritten haben) sowohl unschädlich gemacht, als ebenso gräßlich bestraft werden, wie Zion beglückt wird: sie müssen sich selbst zerfleischen. Ob das im Bild des Stadt(Volks)-Untergangs (durch Belagerung, Hunger, Bürgerkrieg) oder der zum Hungertod gemeinsam eingekerkerten Sklaven (die sich selbst anfallen) gedacht ist, steht dahin. Der erregte Dichter wird kaum klar vorgestellt, sondern nur wollüstig die scheußlichen Züge gehäuft haben. Vgl. zum Inhalt Duhm 348f.² — Ich mache wieder auf das auch hier auftauchende Bild des Prozesses aufmerksam, eine Vorstellung die, wie

¹ LXX κριῶν σου κριῶ cf. Jer. 50, 34 und 1 Sam. 25, 39.

² Das Bild wirkt nach in 63⁶, das erst aus 49, 25 voll verständlich wird.

es scheint, immer im Hintergrund der fruchtbaren Phantasie Dtjs. steht.

b. Das Stück 50, 1 setzt mit der gleichen Hauptvorstellung, wie 49, 14 ff., doch nicht direkt anschließend, sondern wieder neu ein. Die „ihr“ sind angeredet, wie auch sonst in Dtjs. oft. Es sind die Exulanten, aber im Bild gedacht als die Kinder ihrer Mutter Zion-Jerusalem. Und hier wird nicht unterschieden zwischen verschiedenen Generationen: die Exulanten bilden die eine Größe — die Kinder, um deren Sünden willen geschah, was geschehen ist. Das Bild schließt sich jedenfalls absichtlich an Hos. 23, 3 an.

Die Voraussetzung für Jahves Rede ist etwa die: Zion-Jerusalem, die Mutter, die Gattin Jahves, klagt: Jahve hat sich für immer von mir geschieden (שָׁלַחְתִּי). Die Kinder klagen: wir sind von Jahve verkauft; ja er mußte uns verkaufen, er konnte uns nicht behalten — es war Not bei Jahve selbst eingekehrt. Diese Vorstellung von Jahve hat Dtjs. beständig bei den Exulanten zu bekämpfen. Was man da sagte, zeigen uns Stellen wie 40, 27: יַעַף יָנֹעַ חָקַר לְתַבּוּנָתוֹ, und die folgende 50, 2 קָצוּר קָצְרָה יָדוּ מִפְּדוּת אֵינְבֹו כַּח לְהַצִּיל. Es gibt eben Mächtigere, als er ist, denen ist er Schuldner geworden. Nein, sagt Jahve. Wäre eure Mutter wirklich von mir geschieden, so müßte sie doch ein סֹפֵר כְּרִיתוֹת mit bekommen haben (falls auch das allegorisch zu deuten ist — was nicht sicher — so hätte Dtjs. sagen wollen: keine Weissagung liegt vor, die die völlige Verwerfung ausspricht). Ein solcher liegt aber nicht vor; was ihr Jahve angetan hat, hat also keine Scheidung bedeutet, vielmehr ist und bleibt Israel auch als verstoßne Jahves Gattin. Gläubiger aber, denen er etwas schuldig wäre, und schuldig wäre ohne es bezahlen zu können, so daß er ihnen seine Kinder überlassen müßte, hat Jahve keine. Nein, eure, der Kinder,

Schulden und Sünden sind die Ursache gewesen für die Verstoßung eurer Mutter und eure Verkaufung (ins Exil). „Charakteristisch ist, daß nicht der Mutter, sondern nur den Kindern Vergehen zugeschrieben werden, um in dem Begriff Zion etwas zu retten, was nicht verderbt und des Untergangs wert ist; die Individuen werden leicht preisgegeben, nicht aber das Volk“ (Duhm). 54 macht den Unterschied nicht: da ist vom קנין auf Zion die Rede; freilich ist auch nichts direkt von Schuld gesagt und nach des Propheten Meinung hat Jahve natürlich auch der Klagenden von 49. 50 gezürnt. Wohl aber spricht 40, 2 klar von עוונה und חטאותיה, und es liegt hier genau dieselbe Steigerung in bonam partem vor, wie sie zwischen 49, 14—21 und 22—26, 43, 3; 45, 14; 52, 3, u. a. Stellen zu beobachten ist, wo nichts törichter wäre, als einen unmöglichen Widerspruch zu behaupten und auf Grund dessen kritische Operationen vorzunehmen; daß hieße, Dts. Art völlig mißverstehen. Jeder Gegenstand seiner Sympathie verliert, je länger, öfter er ihn betrachtet, alle Flecken, alles Unvollkommene, Untergeordnete, der simple, fehlervolle Krystall wird zum Juwel, der eigensinnige, verkehrte Sohn zum enfant gâté. — v. 2 fährt ohne das Bild von 1 fort. Ob nicht nach v. 3 ein Passus ausgefallen ist, der die Anwendung des da gegebenen Exempels brachte und so den ganzen Gedankengang von 1—3 erst abschloß, ist sicher zu fragen.

c. Auch das Stück c. 54, das den Höhepunkt der Herrlichkeitsschilderung bildet, bietet zwei Stufen dar, deren zweite 11—17 — in anderer Weise als 49, 20 ff. über 49, 14 ff. — sich über die erste 1—16 erhebt; — das Ganze läßt den Ton und Inhalt von 49 hinter sich. — v. 1 ff. läßt Zions Elend überhaupt nicht mehr zu Worte kommen. Das liegt dahinten, jetzt bricht die Freudenzeit an. Alle Ausdrücke, die von jenem trüben Zustand sprechen, werden

sofort durch glänzende, klingende Schilderungen und Bezeichnungen des neuen Glücks wieder gedeckt. Was war Zion bis jetzt? Einst die Jugendgattin Jahves; (um ihrer Verschuldung — Untreue willen) hat er einst im Zorne¹ sein Angesicht vor ihr verborgen, d. h. ihr seinen Unwillen deutlich zu erkennen gegeben und sie ihn fühlen lassen, sie einen kleinen Augenblick verlassen, wie der Mann, der eines Weibes überdrüssig ist, es im Harem nicht mehr anruft oder zu sich rufen läßt (Duhm). Das war die בשת עלומיה, die sie traf; sie war , o Schmach, באשה עוובה, ja eine verworfene, eine Witwe geworden (4); früher בעולה, war sie nun שוממה, עקרה, לא חלה, eine עצובת רוח, die sich fürchten, (unter ihren Genossinnen) erröten und sich schämen mußte (4). Nun ist Jahve ihr גאל² geworden; er hat sie wieder zu sich gerufen (oder liebend bei ihrem Namen) (6)³, sich ihrer עולם erbarmt (8). Er ist wieder ihr בעל (v. 5), keiner, der vor andern zurückstehen müßte und sie nicht schützen könnte, sondern er ist zugleich ihr Schöpfer und הארץ כל (5), was er nach 50, 1 nach ihrer Meinung eben nicht war (cf. unten zu 52, 7). Damit ist für sie an Stelle alles Unglücks und aller Schmach lauter Freude, Jauchzen und Jubel getreten, v. 1. Furcht und traurig-beschämende Erinnerung sollen aufhören. Der neue (Ehe-)Bund soll so gewiß nicht mehr durch neuen Zorn gestört werden, als der Schwur Jahves gilt, keine Sündflut mehr kommen zu lassen; die Heilszusage und Gnade Jahves steht fester als Berge (9. 10). Er ist ihr Erbarmer (10). Das äußert sich zunächst in dem אקבנך (7). So kann der Prophet sich nur ausdrücken, wenn ihm hier Zion-Jerusalem mit seinen exilierten Bewohnern

¹ קנף wohl Schreibfehler für שצף.

² Vgl. Duhm 280.

³ Er kehrt wieder nach Zion zurück, sagt 52, 8, das er verlassen (Ez 11, 22).

zusammenfällt. In 1 ist beides im Bilde streng getrennt: die Mutter und ihre Kinder. Sie, der bisher jede Hoffnung und Möglichkeit auf neue Nachkommenschaft versagt schien, hat (durch die Heimkehr, Sammlung der Fernen) auf einmal mehr Kinder als שוממה wie einst als בעולה.¹ In v. 2, 3a ist die Mutter wieder mit den Kindern zusammengefaßt — es ist das personifizierte Volk; erst 3a unterscheidet wieder sie und ihren Samen.

Erst 2 macht deutlich; innerhalb welcher Sphäre das Bild dieses Stückes 1 ff. gedacht ist. Im Unterschied gegen 11 ff., wo die Stadt vorschwebt, haben wir es hier mit einer Beduinenfürstin zu tun, die mit ihrer anwachsenden Familie im Zelt lebt; es wird zu klein, sie muß seinen Raum vergrößern, die Decken weit spannen und nicht damit sparen, wozu dann längere Stricke und (der größeren Last wegen) fest eingeschlagene Pflöcke gehören. Soll sie sich doch nach allen Seiten (oder bloß: nach S und N?) ausbreiten (an Zahl). Ja ihre Nachkommenschaft wird Völker in Besitz nehmen —: schon sind wir halb aus dem Nomadenbild heraus; gedacht ist wohl auch (Duhm) an Wiederherstellung des davidischen Reichs durch Unterwerfung der Nachbarvölker — aber sicher schweift Dtjss Phantasie noch weiter. Die verwüsteten Städte (Palästinas) sollen wieder bewohnt werden. Damit haben wir ziemlich alles Bildliche verlassen. Darum mit Duhm Lücken anzunehmen, hieße wieder Deuterocesajas in tausend Farben schwelgende, von Eindruck zu Eindruck eilende Phantasie mißverstehen, die ein Wort noch nicht fertig ausgesprochen hat, wenn sich schon drei, vier andere ihr auf die Lippen drängen. Daß Ausfälle möglich, ja wahrscheinlich sind an mehreren Stellen unsres Kap., soll damit nicht in Abrede

¹ So auch Marti mit Recht, gegen Duhm.

gestellt werden. Das Bild v. 2 beschränkt den Begriff Zion nur scheinbar. Auch das „ganze Volk“ muß vom Mittelpunkt der Heimkehr aus erst das Land wieder in Besitz nehmen (gegen Duhm).

Die zweite Stufe ist wieder farbenglüsender, die Sprache fast zärtlich. Angeredet ist wieder das Weib in der Zeit der Schmach und des Leids: Elende, Umstürmte (vgl. Duhm u. Marti), Ungetröstete. Von diesem Trösten wird nicht positiv hier geredet. Das ist an den Stellen 40, 1; 52, 9 geschehen, die aber nicht in diesen Bilderkreis gehören, und 51, 3 (ציון und נחם כל חרבותיה), einer Stelle, die ganz flüchtig die Person Z. streift, um sofort (falls נחם² richtig) zeugmatisch zur Vorstellung der Stadt überzugehen. Derselbe plötzliche Übergang findet auch hier statt in 11b, 12 (s. o.). 13 kehrt wieder zum Bild der Mutter mit ihren Söhnen (oder בניך¹ = בניך Duhm?) zurück, aber die Bildlichkeit ist recht blaß. 14 findet wieder den Weg von dem Nachklang der Stadt-vorstellung (תכונני) zu der des Weibes, das sich nicht zu fürchten braucht vor עשק und von מחיתה nicht berührt werden soll — Jahve reizt keinen Feind mehr gegen sie, vielmehr wird ihr das alles ferngehalten von ihrem Beschützer. v. 15 ff. sind stark verderbt; sie bleiben augenscheinlich im selben Bild, vielleicht wieder mit leichter Wendung zur Stadt-Vorstellung hin: kein Feind, keine Waffe sollen dir etwas anhaben — sie bekommen es mit Jahve zu tun.¹ 17aβ bringt wieder die beliebte Prozeßvorstellung: alle Anklagen, die sich wider es erheben, wird Z. (vor Jahves Forum) ins Unrecht setzen. Ob 17b ursprünglich ist, dürfte fraglich sein (cf. Giesebrecht 153). — Noch einmal schimmert Zion 55, 5 durch. Duhm versteht die Stelle von Israel: Israel ist der Erbe und Gebieter, die Fremden seine Diener(?).

¹ Zur Stelle vgl. Duhm 383 ff.

3. Die dritte Reihe von Zügen, die zwischen der Vorstellung der Stadt und der der Person schwanken, hat im Vorhergehenden zum großen Teil schon ihre Behandlung gefunden. Ich will hier nur noch nachtragen, was sich sonst nicht unterbringen ließ: 40, 9 (41, 27?); 52, 7—9 — die מבשר-Stellen. (Die unsichere Stelle 51, 16 לאמר לציון עמי אתה bedarf keiner besonderen Behandlung; sie schließt wohl an das hoseanische עמי an, läßt aber das Bild der Ehe nicht hervortreten).¹ Übrigens sehe ich auch in diesen Stellen deutliche Zeichen der Zusammengehörigkeit von 40—55. — Während 40, 9 in der Deutung Schwierigkeiten bietet, liegen solche 41, 27 und 52, 6ff. im Text. Cheyne hat an letzterer Stelle למהרהר הן für נאוו מה נאוו vorgeschlagen. Daß מהרהר besser als נאוו paßt, ist gewiß (vgl. auch 49, 17 u. a.). Dagegen halte ich die Einbeziehung des הנני für fraglich. Es ist mir zu auffallend, daß auch die 2. מבשר-Stelle 41, 27 etwas ähnliches geboten hat: mag הנה הנם auch verderbt sein — um ein הנה kommen wir dort nicht herum (trotz LXX). Und auch 40, 9 hat sein הנה אלהיכם. Lassen wir das rätselhafte ראשון 41, 27 auf sich beruhen, so scheint mir der Sinn aller drei Stellen ganz klar zu sein: sie reden von der frohen Botschaft, die Jahve Zion-Jerusalem verkündigen läßt: er kehrt wieder zu ihr (ihrem Land) zurück (שוב יהוה ציון 52, 8).² Dann wird in 52, 6 gesagt gewesen sein: Jahve selbst ruft Z. zu: da bin ich (o. ä.).³ — Bei dem ציון 52, 8 ist rein an die Stadt gedacht. צפיר setzt wieder die personifizierte Stadt voraus, ebenso 7b. Ja das מלך אלהיך

¹ Vgl. Duhm 359.

² Darauf kommt Cheynes scharfsinnig aus dem Zusammenhang erschlossenes הנרות schließlich auch hinaus.

³ Duhms Fassung: „daß ich es bin, der redet, hier ich“ ist trivial und nichtssagend. Gewiß ist der Text von v. 4 an in Unordnung. Nah. 2, 1 ist von Dtjs. abhängig (vgl. Nah. 2, 1b mit Jes. 52, 1b).

könnte andeuten, daß Zion selbst als (bis jetzt) verstoßene Königin zu denken ist (so etwas spielt auch bei 49, 14 ff.; 52, 1 ff.; 54 mit). Oder wenigstens als Königin, für die der Gatte erst wieder Königtum und Reich erkämpfen mußte. Das hat er dann aber ebenso für sich getan, denn durch die Erniedrigung Zions ist auch seine Königsmacht und -stellung in Zweifel gezogen gewesen. Nun nach Niederwerfung der Feinde ist er erst wieder König und zieht ein in — seine Hauptstadt (8b). Dann wäre die Situation v. 7 ff. die: der Freudenbote kündigt Zion (sei es der trauernden Königin, sei es der personifizierten trauernden Hauptstadt) an: Jahve ist König geworden — er kommt als König zu dir. Da spähen die Wächter (der Hauptstadt) aus, sehen ihn von ferne nahen und begrüßen jubelnd den Heimkehrenden.¹ Königlich mutet, wie gesagt, schon 52, 1 f. an. Der Textzustand von 3 ff. macht es uns aber unmöglich zu erraten, ob und wie dies Stück mit 6 Schluß ff. innerlich verbunden war. — Wie lebendig persönlich auch die Stadt gedacht ist, zeigt 9, wo die Trümmer Jerusalems zu Jubel und Jauchzen aufgefordert werden (zu גתם, גאל cf. oben). — Hat unsre Deutung recht, dann gehörte die Stelle neben 49, 14 ff.; 54. — 41, 27 ist jedenfalls Zion-Jerusalem auch personifiziert (ein מבשר wird an Personen geschickt); wie, ist nicht angedeutet. — Am schwierigsten ist 40, 9 zu verstehen. Faßt man ציון und ירושלם als bloß appositionelle Genitive, so wäre die Vorstellung die: Zion-Jerusalem (die personifizierte Stadt) sieht als höchstgelegene — nach der idealen Geographie Dtjss — natürlich am ersten mit sehnsüchtig spähemdem Blick den in der Ferne der Wüste herannahenden Jahvezug.

¹ „Alle Jerusalemer“ (Duhm) sind keineswegs gemeint. עין בעין heißt nach Nu. 14, 14 (נראה) nicht „Auge an Auge“, sondern es will sagen: der Erschaute und der Schauende sind sich gegenseitig so sichtbar und nahe, daß sie sich ins Auge sehen.

Sie soll gewissermaßen noch höher auf den Berg steigen,¹ und dann laut ihre Stimme erheben und den Städten Judas die Freudenbotschaft verkünden: euer Gott kommt wieder! Scheinen aber dieser Auffassung allerlei Schwierigkeiten im Wege zu stehen (die ästhetischen wären am Ende bei Dtjs. geringfügig), so wäre ein eigentlicher gen. possessivus anzunehmen und מבשרת als Kollektiv für מבשרים zu fassen. Dann hätte Z.-J. (die personifizierte Stadt) Boten auf die Berge gesandt, die ausspähen sollen, und wenn sie den Jahvezug sehen, die Freudenbotschaft den Städten Judas verkündigen. Dadurch wäre dann der מבשר 52, 7 auch als ein von Z.-J. ausgesandter Bote prädiert, während er sonst 52, 7 (nach 41, 27) ein dem Jahvezug zur Heimat voraus-eilender Bote sein dürfte. — Da 41, 27 und 52, 7 nur von einem מבשר im sing. die Rede ist und das מבשרת als Kollektivum sich fast ebenso steif macht wie des seligen Döderleins אמר קהלת „spricht die Akademie“, scheint mir erstere Auffassung immer noch den Vorzug zu verdienen. Duhms Bedenken erledigen sich z. T. mit seinem Mißverständnis der Allegorie („groteskes Bild“ — „ganze Stadt“). Ferner entsteht bei seiner Auffassung ein unnötig komplizierter Nachrichtenapparat. Endlich versteht sich das wiederholte הרימי und אל תיראי besser, wenn es an die bisher so traurige, hoffnungslose Zion gerichtet ist, die ihren Augen nicht traut, als an gespannt spärende Boten (52, 9 scheinen freilich die עין בעין auch als Zweifler gedacht, die erst עין בעין sehen müssen). Hat diese Auffassung recht, so würde sich auch diese Stelle etwa an die Gruppe 49. 52, 6 ff. 54 anschließen,

¹ In Wahrheit liegen sowohl die vom Ölberg aus sichtbaren Städte im Norden bis Beeroth, wie die meisten im Süden höher als Jerusalem. Doch man könnte sich denken, wenn man irgendwo hoch hinaufsteigen würde, könnte man sie alle überblicken. Herr c. min. Oehler-Jerusalem, dem ich den obigen Deutungsversuch vorlegte, hielt ihn in diesem Sinn für möglich. Spielt schon die Anschauung von Jes 2² herein?

obwohl dieser Vorstellungskreis mit אלהים (nicht etwa גו—o. ä.) stark zurücktritt und 10ff. ein völlig anderes, selbständiges Bild einsetzt.

Die dem bisher besprochenen Kreise der Betrachtung zu Grunde liegende Gesamtanschauung ist die altprophetische Allegorie (ein Gleichnis ist sie von vornherein nicht), die Israels Verhältnis zu Jahve darstellt als das eines Weibes zu ihrem Mann, das sich an ihm versündigt hat, darum eine Weile von ihm getrennt sein mußte und dadurch kinderlos, Not und Schmach erfahren hat, nun aber nach Sühnung der Schuld von ihm wieder zu Ehren angenommen und mit reicherer Nachkommenschaft und neuem Glück beschenkt wird. Welche Farben, welche Einzelzüge in dies Schema eingetragen sind, wo Hauptzüge zurück- oder hervortreten, wie sich überhaupt diese Gesamtanschauung in den einzelnen Stücken individualisiert, spezialisiert, wo sie beherrschend ist, wo sie nur anklingt, ist in der bisherigen Darstellung aufgewiesen worden. — Ich mache noch auf einige wichtige Punkte aufmerksam, in denen sich Dtjs. Verwertung dieser Allegorie von der sonstigen prophetischen unterscheidet. Das ist vor allem eins: Dtjs. erwähnt wohl auch den Grund dieser Trennung (עונה, חטאותיה, פשעים, חמה, גער, חמה קנף usw. 40, 2; 50, 1; 51, 17. 20; 54, 8. 9), aber er geht mit keinem Wort näher darauf ein. Nicht einmal, daß er in der Untreue des Weibes bestanden hat, kommt zum Ausdruck. Daher tritt im ganzen Zusammenhang unsrer Vorstellung nirgends der Vorwurf der Buhlerei (des Götzendienstes und der politischen Allianzen) gegen Z.-J. auf, der seit Hosea mit ihr untrennbar verbunden war, ja erst bei Ezechiel den schärfsten Ausdruck gefunden hat. Dtjs. schweigt ihn hier einfach tot. Ob ihm der Ton zum Überdruß angeschlagen dünkte? — Dafür verweilt er desto lieber

bei der Schilderung des Unglücks und der Schmach, und bei der Ausmalung der Trauer Zions — wohl um recht ihre Gebrochenheit und Hilfsbedürftigkeit zu betonen. נרצה עונה zieht gleich einen Strich unter die Vergangenheit; jetzt gibts nur noch Trost, Liebe, Heil. Der Prophet wird gewußt haben, was nötig war. Aus seinem Schweigen schließen zu wollen, er denke Zion-Jerusalem sich nur als Unglückliche und wisse nichts von ihrer Schuld, wäre verkehrt. Aber davon gilt ihm: das Alte ist vergangen — und darum verkündet er das Eine, Große, Neue: es soll alles neu werden.

II.

Gehn wir von diesem ersten Kreis über zu den Aussagen über den „Knecht Jahves“, so ergibt sich uns eine eigentümliche Beobachtung. Eine der Allegorie Zion-Jerusalem analoge Bildung liegt nur in den eigentlichen Ebed-Jahvestücken vor (samt ihren — man lasse die Bezeichnung vorläufig gelten — Anhängen: 42, 1—7; 49, 1—7¹; 50, 4—9; 52, 13—53, 12). Nur hier ist der Knecht, wie dort Zion-Jerusalem, wirklich Personifikation. Nur hier steht er als Person in einem Kreis von ihm als Ebed eigentümlichen Beziehungen des Handelns, Leidens usw. (Schian, die Ebed-Jahve-Lieder 13 ff.: er hat einen Beruf). Dagegen ist das sonst vorkommende עבד, עבדי nichts anderes als ein Prädikat Israels, neben andern, und die dabei stehenden Aussagen, namentlich בחיר 45, 4, בחר (oft), gelten nicht von dem עבדי, sondern von Israel. So 41, 8—13; 43, 10; 44, 1. 2; 45, 4; 48, 20. Auch 44, 21, wo es heißt לי יצרתיו עבד, ist über diesen עבד-Charakter nicht das geringste gesagt, die Stelle geht nicht hinaus über das 41, 9, ואמר לך עבדי אתה

¹ Wo hört hier das E.-J.-Stück, bezw. seine coda auf, wo fängt „Dts.“ wieder an? Das ist eine noch ungelöste Preisfrage — besonders schwierig durch die Parallele 42, 5 ff.

und alle weiteren Aussagen betreffen Israel. 41, 9 ist das am Klarsten: weder **בחר** noch **מאס** sagen über den Charakter als Ebed etwas aus. „עבד“ oder **עבדי** wird einfach zum Namen. Und das Gleiche möchte ich schließlich auch von der schwierigen Stelle 42, 18 ff. behaupten. Selbst wenn man mit Giesebrecht¹ den v. 19 für ursprünglich hält, beziehen sich all diese Aussagen 18. 20 ff. nicht auf diesen **יהוה** als Subjekt, sagen also nichts dem Ebed-Charakter Charakteristisches aus, sondern sie gelten Israel, das allerdings der seinem Beruf nach v. 1 ff. näher geschilderte Ebed ist. Das zeigen schon die Plurale in 18. Auch **והוא** bezieht sich zwar grammatisch auf den in 19 Genannten, logisch aber auf Israel — wie auch das **כלם** zeigt — das gleich in 24 erscheint. Das Gleiche gilt für v. 20, falls **פקוח** und **ישמע** zu recht bestehen (man müßte dann etwa **ראות עינים** — sehend sind die Augen — lesen); wäre **ראית** zu lesen, so müßte es auch **תשמע** heißen und das wäre dann eine Anrede an das unter den Tauben und Blinden verstandene Volk (vgl. Giesebrecht 159. 160). Die Blindheit hat mit der Personifikation als Ebed gar nichts zu tun. Sie stammt aus dem **לפקוח עינים** v. 7, vgl. v. 16. Alles, was hier ausgeführt wird, ist charakteristisch nicht für die Personifikation des Volkes als Ebed, sondern rein für das Volk als solches oder für Israel, als Personifikation des Volkes. Auch hier bleibt der Ebed ein bloßer Name; das **כמלאכי אשלה** v. 19, wenn es so ursprünglich wäre², bedeutet auch nicht mehr. Bei alledem kann nicht genug betont werden, daß unsre ganze Stelle auch nach der besten Lösung, die Giesebrecht bietet, unsicher und trostlos bleibt ihrem Texte nach. Ich werde nie die

¹ Der Knecht Jahves des Deuterocesaja S. 157—160 (cf. auch 145 ff.).

² LXX meint: **יהוה עבדי וחרש כמשלהם ועורו עבדי יהוה** und v. 20: **מי עור כי אם עבדי וחרש כמשלהם ולא תשמרו פקחי אונים ולא תשמעו**. Vgl. m. Rez. von Giesebrecht ThLZ 28. 2. 1903 Sp. 132 Anm.

Empfindung los, als stimme dieser oft philisterhaft dozierende Ton nicht recht zu Dtjs. — und ahne heillose Verderbnis.

Diese Erkenntnis ist von fundamentaler Bedeutung. Der Ebed hat in Dtjs. gar keinen Anhalt, keine Wurzel mehr, er schwebt völlig in der Luft, wenn die Ebed-Jahve-Stücke als späterer Einsatz ausgeschieden und nicht als integrierender Bestandteil der Dtjs.-Schrift anerkannt werden, mögen sie stammen, woher sie wollen. Der Ebed Dtjs. fordert den der Ebed-Jahve-Stücke als seine Voraussetzung im Zusammenhang, er empfängt dort erst seinen Inhalt; in Dtjs. ist er bloßer Name. Dtjs. ist ohne diese Stücke gar nicht denkbar und verständlich!

Demnach sind sämtliche genannten Stellen (die Ebed-Stellen außerhalb der E.-J.-Stücke) nicht unter dem Titel der Ebed-Personifikation zu behandeln, sondern sie gehören, und vielleicht nicht einmal als besondere Gruppe, zu dem Kreis von Zügen der Personifikation des Volks als Israel-Jakob. Beachten wir ferner, daß all die Stellen, die nur von „Volk“ oder „ihr“ reden, auch an diesen Kreis sich anschließen, so ergibt sich uns, daß Dtjs. neben der Ebed-Allegorie, die in strengster Personifikation in den Ebed-Jahve-Stücken durchgeführt ist, in zwei Kreisen bildlicher Züge das Volk allegorisiert: Zion-Jerusalem¹ und Israel-Jakob. Warum die Personifikation in diesen nicht so straff ist, ist begreiflich: Zion-J., die Mutter, hat die Kinder zur Ergänzung und haftet an der Stadt; Israel-Jakob ist eben עמי ישראל, wobei auch sofort die Mehrzahl ins Bewußtsein tritt. Daher die Fülle halb- oder außerbildlicher Züge zwischen und neben der Allegorie. Der „Ebed“ dagegen hängt seiner Natur nach weder mit einem Lokal noch mit einem Plural irgendwie zusammen — so konnte bei ihm die

¹ Das ist das Richtige an Schians „Zion-Liedern“, vgl. Schian, die E.-J.-Lieder, S. 10 Anm.

Personifikation straff durchgeführt werden und unter Mitwirkung der gleichfalls strafferen Form der Stücke zu der Empfindung eines schwer vereinbaren Gegensatzes führen — wozu noch eine Menge anderer, hier nicht zu erörternder Gründe kamen.

Die beiden großen Kreise Zion-Jerusalem und Israel-Jakob empfangen ihren verschiedenen Inhalt und ihre verschiedene Stimmung ganz im Anschluß an ihre Centra. Für jeden deuteronomistisch erzogenen Geist ist Zion-Jerusalem von vornherein ein sympathischer Name, ein Gegenstand der Verehrung, Sehnsucht und Hoffnung — Jahves erwählter Sitz. Somit zieht er Tröstung und Verheißung vorwiegend an sich und läßt — da Jeremias und Ezechiels Drohungen erfüllt und also gegenstandslos geworden sind — Anklage und Klage zurücktreten. Mit dem Begriff Israel-Jakob aber war Schuld und Strafe des Nordreichs doch immer noch in der Erinnerung verbunden, er rief wohl den Gedanken an Erwählung und Verheißung, aber auch an die Empirie der Volkspersönlichkeit und die verkehrte Richtung der eignen Vergangenheit wach. Daher zog er nicht nur treue Erinnerungen und tröstliche Verheißungen, sondern auch bittres, vorwurfsvolles Gedenken an sich, und so kommts, daß während die Stücke des Zion-Jerusalem-Kreises sich der vergangenen Schuld recht sparsam und der vergangenen Not mehr nur als Folie für ihre glänzenden Bilder bedienen, die des Israel-Jakob-Kreises und seiner Anhänge stark auf die Schuld, mäßig auf die Not eingehen und das Heil wohl ebenfalls glänzend malen, aber es doch nicht so überwiegen lassen wie jene. — Da Israel-Jakob die am wenigsten als solche empfundene Personifikation ist, die beständig in unbildliche Rede übergehen kann, sind die Stücke dieses Kreises von viel fließenderen Grenzen als die des andern — begreiflicher Weise.

Ich beginne mit den Stücken, in denen Israel-Jakob (auch mit dem Ebednamen bezeichnet) als Person („du“) angeredet wird. Es folgen die, in denen mit „ihr“ (oder „sie“) die Personifikation verlassen, aber noch mit den Personen (wie im Zion-Jerusalem-Kreis mit den Kindern) gerechnet ist. Endlich die, in denen vom „Volk“ geredet wird. Damit wären dann Dtjss Aussagen über sein Volk erschöpft, soweit sie seine Gedanken über dessen Bedeutung, Schicksal und Aufgaben wiedergeben.

1. Vom Beginn der Beziehung Jahves zu Israel-Jakob spricht 41, 8f. Es ist Same Abrahams, des Gottesfreundes (bei וְרַע ist hier in der Personifikation kaum an eine Mehrzahl gedacht, vgl. die Suffixe). Jahve hat es מִקְצוֹת הָאָרֶץ hervorgezogen, $\text{מֵאַצִּילִיה$ berufen — daher מִקְרָאִי 48, 12 — und es genannt עֲבָדִי , es erwählt.

Von Jahve ging diese Berufung aus, nicht umgekehrt hat Israel sich Jahve gerufen oder sich um ihn Mühe angetan 43, 22. Das mit diesem Vers beginnende Stück handelt über die weitere Gestaltung des Verhältnisses Israels zu Jahve. Die Deutung ist streitig. Nach Duhm, Marti u. a. bezieht sich der folgende Abschnitt auf Israels Verhalten im Exil, wo es in seiner Not Jahve doch keine Opfer gebracht hat (was es freilich auch nicht konnte). Ich halte die Stelle für einen Rückblick auf Israels ganzes Verhalten Jahve gegenüber seit seiner Existenz als Volk. Dazu nötigt meines Erachtens folgendes. Die geschichtlichen Grenzpunkte 27. 28 — denn als solche sind sie gemeint — rücken die ganze Geschichte Israels unter den in v. 26, d. h. aber in 22—24 geltend gemachten Gesichtspunkt der Beurteilung. 22—24 bezieht sich also auf Israels ganze Geschichte. קְרָאת entspricht dem קְרָאתֶיךָ 41, 9, das in die Entstehungszeit Israels fällt, wie auch wohl קְרָאתִי 43, 1. Mit dem betonten אֲתִי sind auch die נִי לִי בִי usw. betont und die Meinung ist,

Israel hat tatsächlich diese Opfer gebracht, nur nicht ihm, Jahve; aber auch nicht etwa: andern Göttern, sondern der Sinn muß der sein: dein Rufen und Opfern war keins, das an mich ging; das müßte ein ganz andres Rufen und Opfern gewesen sein, das mir gegolten hätte. Umgekehrt war das von Israel wirklich ausgeübte עֲבַר und יָנַע kein von Jahve veranlaßtes, und das, das Jahve wirklich traf, ein ganz andres, seine Sünde. 26 ff. ist von 22 ff. nicht zu trennen. הַזְכִּירָנִי schließt absichtlich an אֲזַכִּיר an; 27 fordert 24b, sonst schwebt es ohne Anschluß in der Luft. Der Gedanke an bloß exilische Sünden Israels wird schon durch 24b einfach ausgeschlossen. Allerdings wird durch unsre Stelle der Opferdienst für etwas Unzureichendes erklärt. Aber das ist nur ein Nebengedanke, der zurücktritt hinter dem Hauptgedanken 25: Jahves spontane Gnade gegenüber aller Sünde Israels. Auffällig ist obiges Urteil doch in keiner Weise bei einem Propheten, der vom Opferdienst fast ganz schweigt.

Demnach hat Israel während seiner ganzen Geschichte einen Gottesdienst geübt, der keiner war, einen Kult, wie ihn Jahve von ihm nicht verlangt hat (23). Es wird hier mit dem Wort עֲבָדָה eigentümlich gespielt. Danach ist nicht einmal das עֲבַר im religiös-kultischen Sinn als Pflicht Israels bezeichnet, und Israel hat doch umgekehrt Jahve „dienen lassen“, ihm Arbeit gemacht, zu schaffen gemacht mit seinen Sünden und ihn sich abmühen lassen durch seine Missetaten, während Jahve jenes עֲבַר mit מְנַחֵה oder לְבוֹנֵה gar nicht von ihm gewollt hat. Dürfen wir hiernach etwa die kultische Frömmigkeit als Aufgabe des „עֲבָדָה“ bezeichnen? Kaum. Gewiß ist in dem עֲבָדָה ein Verhältnis von besonderer Innigkeit zwischen dem Herrn, Jahve, und dem Israel-Jakob ausgedrückt. Israel-Jakob ist Jahves spezieller עֲבָדָה, meinetwegen „Leibdiener“. Aber von seiner Aufgabe, seinem Beruf reden erst die Ebed-Jahve-Stücke. Es ist mir sehr

fraglich, ob Dtjs. an diesen Stellen wirklich an all das denkt, was Duhm über „עבד“ S. 278, 302 u. a. ausführt, ebenso auch die Deutung des Ebed der E.-J.-Stücke als „Oberknecht“, die freilich 42, 19 mit der andern zusammenfließt. עבדי ist nur ein Name für das nahe, freundschaftliche Verhältnis des Untergeordneten zum Herrn. Auf die andern Völker als Mitknechte ist nirgends reflektiert (vgl. unten zu 44, 1 ff.)¹ und weder 41, 8 ff. noch 43, 22 sind im Bild eines menschlichen Haushaltes gedacht. Das עבדי hat auf die Form aller weiteren Aussagen ebensowenig Einfluß wie das העבד.

Also עונות und הטאות (cf. 40, 2!!) sind Israels Leistungen gewesen. Das עבד und יגע Jahves wird man in all seinen Taten in Israels Geschichte zu suchen haben. Persönlicher, individueller zeichnet 48, 3 ff. Israel als פשע מבטן קרא לך. Es ist קשה, sein Nacken eine eiserne Sehne, seine Stirn ehern — ganz deuteronomistische Farben. Es ist vorwitzig und frech (7); ja, das בגד ist ihm zur Natur geworden, es hängt sich an Götzen (Schnitz- und Gußbilder). Indessen fragt es sich, wie viel von diesen Stücken in c. 48 wirklich Deuterocesaja zugehört. Es genau festzustellen wird nie gelingen (vgl. Duhm und wieder etwas anders Cheyne); man kann nur den Eindruck aussprechen, daß hier fremde harte Über- und Nachmalungen vorliegen. Übrigens geht auch die unzweifelhaft dtjs. Stelle 43, 27 scharf ins Zeug: schon der Stammvater Israels hat sich versündigt (wieder Rückgriff auf Hosea 12, 3 ff.) und seine מליצים waren untreu gegen Jahve. — Jedenfalls ist Israel taub und blind gegen Jahves Führungen gewesen — so wird es mit deutlicher Beziehung auf Jes. 6, 9 f. charakterisiert 42, 19 — und hat es nach 48, 16 ff.

¹ Vgl. vielleicht Mt. 8, 9 τῶ δοῦλῳ μου. Unsre Hunsrücker Bauern brauchen als Kosenamen für ihre kleinen Jungen den Ausdruck: „mei lieber Knecht“, entsprechend für Mädchen: „mei lieb Mahd“.

an Hören auf Jahves Wort und Wandeln auf seinen Wegen fehlen lassen.

Es klingen hier mancherlei Bilder an — keins deutlich. Ist Israel Kind oder Knecht, Jahve Vater (Lehrer?) oder Herr? 48, 4 schwebt das Bild eines störrischen Rindes vor (cf. Hos. 10, 11). 43, 27 ist Israel einfach das Volk. Wie sehr Dts. die Stimmung wechselt, kann man gerade in diesem Kreis von Zügen sehen: trotz des Wortspiels mit העביר würde er sicher nicht das Israel, wie er es 43, 22 ff. schildert, עבדי nehmen!

Der Sünde ist Jahves Zorn gefolgt 42, 25 und hat die Kriegsfackel auf Israel geschleudert — ohne es zur Einsicht zu bringen. Hier schimmert das geschichtliche Bild des Untergangskampfes durch.

Da ist denn Israel in tiefe Not gekommen 43, 28: Jahve entweihte seine heiligen Fürsten (? oder שַׁעֲרֵי?), gab Jakob dem Banne preis, Israel den Lästerungen (der Nachbarvölker). Es ist עם בוזו ושמוי in Löchern verstrickt, in Gefängnissen verborgen, zum Raub geworden ohne Retter, zur Plünderung, ohne daß einer zurückfordert 42, 22 (die Stelle ist geschichtlich schwer zu lokalisieren und erweckt Bedenken, wie der ganze Kontext). — Hier haben wir es nur mit dem Volk zu tun (ohne Bild). Ebenso 41, 14, wenn da מתי zu lesen wäre (Dt. 4, 27; 28, 62). Dagegen haben wir das Bild eines elenden, schwachen Menschen, wenn wir neben רמת תולעת lesen.

Dieses Schicksal bedeutet nach 48, 10 eine Läuterungszeit: Israel wird im Elendsofen geprüft (לא בכסף) ist unmöglich). Das Bild ist das des Metallarbeiters, Israel allegorisch das Metall, das von seinen unreinen Bestandteilen befreit werden soll. — Auch diese Stelle ist unsicher.

Daß „Israel“ im Exil sich befindet, ist direkt nirgends gesagt. Man muß es erst schließen aus den verschiedenerei

Heilsverheißungen. Sein augenblicklicher Zustand aber ist der der Furcht und halben Verzweiflung. Es klagt: Mein Geschick ist Jahve verborgen, mein Recht entgeht meinem Gott 40, 27. Es fürchtet und ängstigt sich 41, 10. 14; 43, 1; 44, 2 u. a. Hier stoßen wir wieder auf das Bild des Prozesses. Trotz seiner Sünde und trotz des wohlbegründeten Zornes Jahves hat Israel noch ein Recht. Das liegt nicht bloß darin, daß seine Dränger ihre Befugnisse überschritten haben, wie es im Kreis Zion-Jerusalem dargestellt ist. Vielmehr ist der Hintergrund zu 40, 27 ff. und vielen andern Stellen die Anschauung, daß Israel mit den Heiden um die Wahrheit, oder richtiger um den wahren Gott im Prozeß liegt. Israel ist Vertreter des wahren Gottes — das ist sein עֲבֹדָה-Beruf, der eben in den Ebed-Jahve-Stücken geschildert wird. Jetzt ist es, und damit scheinbar auch die Wahrheit seines Gottes, unterlegen. Und sein Recht bedeutet eben die moralische Notwendigkeit, daß die Wahrheit seines Gottes sich greifbar beweisen muß, indem er Israel erlöst und die Heiden und damit ihre angeblichen Götter zu schanden macht — wie das alles seine klassische Darstellung in Wellhausens Geschichte² c. 11 gefunden hat. Israel wird getröstet und die Heiden werden widerlegt durch Hinweis auf Jahves in Schöpfung und Geschichte sich bezeugende alleinige Allmacht und Allwissenheit (Weissagungsbeweis). Dem allem können wir hier nicht im Einzelnen nachgehen. Hier tritt das Persönliche an Israel mehr hervor.

Die Hauptsache aber ist die Erlösung. Kaum ein Wort kehrt so oft wieder wie גָּאֹל.² Es kann nicht befremden, daß die Vergebung der Schuld auch in dem Kreis Israel-Jakob nur knapp zum Ausdruck kommt. 43, 25 betont zwar Jahve sehr stark, daß nicht die Rücksicht auf Israels

² Darüber s. Duhm 280.

Leistungen, sondern nur die auf ihn selbst ihn seine Missetaten tilgen und seiner Sünden nicht mehr gedenken läßt, daß er um seinetwillen seinen Zorn aufschiebt(?), um seine Ehre zu wahren (? 48, 11). Aber 44, 22 will er die Sünde seines Knechts Israel-Jakob so schnell und leicht wie Wolken und Nebel beseitigen. Es gilt nur *שובה אלי*, dann folgt die bereits sich vollziehende Erlösung (*כי*). Das Alte ist eben für Dtsj. vergangen. Überlang hat die Wunde gebrannt, überreichlich ist die Schuld durch Leiden gesühnt. Nach Heil, nach Erlösung beben die Fasern jeglicher Seele. Darum gedenkt auch er der Sünden seines Israel nicht mehr vor zitternder Sehnsucht und jauchzender Zuversicht, daß die Erlösung kommt.

Während 40, 28ff. nur allgemein davon redet, ohne im Bilde zu bleiben (ebenso 44, 22b. 23; 48, 20) und 45, 4 nur sagt, daß Cyrus zu seinen Taten von Jahve berufen ist „למען יעקב עבדי וישראל בחורי“, geschieht dies 41, 8ff. Zunächst wird Israel-Jakob daran erinnert, daß schon in der Urzeit Jahve zu ihm gesagt hat: *בתרתיך לא מאסתך*. Das gilt auch jetzt noch: er ist sein Gott, ist mit ihm, stärkt es, hilft ihm, stützt es mit seiner heilbringenden (oder treuen) Rechten, ja faßt es ermutigend und unterstützend an seiner Rechten. Alle seine Feinde sollen zu schanden werden, wie Nichts spurlos verschwinden. Jedenfalls ist an eine Vernichtung durch Jahves Machtwort, bezw. Machttat gedacht. Die Feinde heißen *מלחמתך*, *מצתיך*, *אנשי ריבך*. Ein eigentlicher Prozeß schwebt hier nicht vor — vielmehr ein Zank im Volksleben, Dorf- oder Stadtleben (Rauferei — cf. 50, 4ff.). Israel ist der Unterliegende, mißhandelt und geschwächt, des stützenden und schirmenden Starken bedürftig.

14 (wenn *רמת* zu lesen, s. o.) bleibt im selben Bild, aber um sofort 15ff. in ein völlig anderes überzugehen, eine Allegorie, die aber sicher nur als verkürztes Gleichnis gedacht

ist. Israel wird von Jahve zu einem neuen, vielspitzigen Dreschschlitten gemacht, der Berge und Hügel (samt den Saaten darauf) wegrasiert, daß sie spurlos im Winde verwehen. Gemeint sind die Feinde. Wir haben hier ein gutes Beispiel für den Übergang eines erträglichen Gleichnisses in eine — für unser Gefühl — groteske Allegorie, veranlaßt durch die Lebhaftigkeit der Phantasie, die sich nicht Zeit nimmt, Bild und Sache auseinander zu halten, — aber gewiß vom Verfasser nicht so vorgestellt und nicht so empfunden. Die סערה usw. gehören rein dem Bilde an, nicht der Allegorie.

44, 21 — wir haben hier wieder das ungedeutete עבדי, לי — scheint Israel in der Situation von 40, 27 ff. zu denken. Wenn doch (7 ff.) eine Verhöhnung des Götzenanbetens (und -machens?) vorhergegangen sein sollte, so wird das verzagte Israel entweder davor gewarnt, sich von den scheinbar mächtigern Heidengöttern imponieren zu lassen, oder Jahve erinnert es an seine Treue (vgl. z. Text Duhm 310 f.). Mit dem verschüchterten Israel-Jakob hat es auch 43, 1 ff. zu tun. Sein Schöpfer redet mit ihm, der es erlöst, es als sein Eigentum bei seinem Namen gerufen hat zum Zeichen, daß er es nicht vergessen. Sicher ist die Situation die, daß Israel fern von seiner Heimat im fremden Land gefangen ist (3 b) und einer, wie es meint, gefährvollen Rückkehr entgegenseht.¹ Bei den נהרות schimmert Babylonien durch. Das שׂא dürfte ein phantastischer Zug sein — vielleicht ebenso mythologisch herzuleiten, wie ähnliche Züge in orientalischen und ausländisch beeinflussten deutschen Volksbüchern. Die Person Israel durchschreitet diese Ströme und diese Flammen, ganz analog c. 47 (Babel). Jahve hilft ihr glücklich diese Gefahren überstehen. Auch

¹ Inwiefern der alte Exodus hier vorschwebt, darüber siehe m. Studie: der alte und der neue Exodus in ARW 1903 289 ff. (vgl. auch Stade II, 84 f.).

3b bleibt im Bild: Israel, Jahves Liebling, in der Völkerfamilie, wird — wenn es sein muß — befreit durch Preisgabe der reichsten und angesehensten Glieder dieser Völkerfamilie als Lösegeld — so wert und lieb ist es Jahve. In 4 Schluß (לֵאמִים und אָדָם) fällt die Rede wieder aus dem Bild. Ebenso erscheint Israel v. 5 wieder als die (Volks-) Mehrheit, weniger in זָרַעַךְ, als in dem אֶקְבָּנְךָ (wie oben bei Zion 54, 7). v. 6 macht sogar Norden und Süden zu persönlichen Mächten, denen Jahve die Zerstreuten abfordert, denen er befiehlt, sie — nun seine Söhne und Töchter (Israel die Mutter — Jahve der Vater?) zur Heimat zu bringen. — 44, 1ff. erinnert Israel-Jakob wieder liebevoll daran, daß Jahve, sein Schöpfer, ihm ja „von Kind auf“ geholfen hat. מִבֶּטֶן (so auch v. 24) führt momentan eine ganz persönliche Vorstellung ein. Wird das Volk Israel-Jakob als Einzelperson dargestellt, dann ist die frühere Zeit seine Kinderzeit gewesen, und es gab auch einmal einen Zeitpunkt, wo es מִבֶּטֶן hervorkam; natürlich wird auf die „Mutter“ nicht reflektiert; es sind das alles lebhafteste, aber nur im Vorübereilen gezogene Konsequenzen der Personifikation. Das Attribut עֲבָדִי steht hier inhaltlich dem בְּהָרְתִי בּוֹ gleich. Was es eigentlich bedeutet, darüber läßt uns der Prophet völlig im Unklaren. Ihn interessiert der Begriff hier nur nach der Seite des besonders nahen Verhältnisses Israels zu Jahve. — alles andre findet erst in den Ebed-Jahve-Stücken Ausdruck. Unsre Stelle könnte gegenüber Duhms Auslegung S. 278 viel eher auf die Anschauung führen: die andern Völker sind jedes ihres (obersten) Gottes „Knecht“, Israel ist der Jahves. Aber der Prophet verrät nirgends, daß er die andern Völker als עֲבָדֵי ihres Gottes denkt, ebensowenig, daß er sie als עֲבָדֵי Jahves denkt, unter denen allein Israel עֲבָדֵי ist. — v. 3 führt ein völlig anderes Bild ein — eine Allegorie zugleich mit ihrer Deutung: גּוֹלִים

— זרעך = יבשה — (צמאה oder צמא) ברבתי — רוחי = מים — צאצאך, wobei das letzte צאצאים — das noch bedeutend mehr Bildlichkeit enthält als זרע — Israel-Jakob als Baum denkt, dessen Schößlinge seine Nachkommen darstellen (cf. Rom. 11, 16. 17 ff.). v. 4 fährt im Bilde des Baums fort und macht das bildliche צמח wieder mit zwei Bildern aus dem Pflanzenreich deutlich, כעריבים על יבלי מים und כבני מים, während 5 das Bild verläßt und eigentlich redet. Jahve verheißt durch Ausgießung seines Geistes, der auch physisch wunderbar befruchtend und belebend wirkt, Israel reiche und auf ihr Volk und seinen Gott wieder stolze Nachkommenschaft. Diese Verheißung tritt ohne weitere Vermittelung neben die der Wiederherstellung durch Rückkehr der Zerstreuten c. 43. — Das Bild von Jahve als מלך ישראל v. 6 faßt Israel kaum als Person, wie Zion 52, 7. — In Herrscherstellung scheint Israel 45, 14 ff. (es sind wohl maskulinische Suffixe zu lesen — Duhm) gedacht (יתפללו — ישתחוו). Und doch verrät בך wieder, daß das „Volk“ hinter der Person steht. Die reichen und mächtigen Weltvölker nahen ihm demütig als Sklaven mit ihren Schätzen (wofür kurz diese selbst genannt sind und erst mit סבאים kommen die Personen). Ob Cyrus ihnen die Fesseln anlegt, ist nicht gesagt. — 48, 17 f.¹ zeigt Jahve als Lehrer und Leiter, Erzieher des jungen Israel; die Personifikation ist dennoch nicht stark; erst 19 scheint sie energischer zu werden, wo wieder זרע und צאצאים auftreten: ist Israel der Königssohn oder der junge König, der Salomo gleich durch Gehorsam gegen seines (göttlichen) Erziehers Gebot märchenhaftes Glück und große Nachkommenschaft erlangen soll?

Man sieht überall, wie die Gewohnheit bildlicher Redeweise

¹ Über die Bedenken gegen diesen Abschnitt (17—19) vgl. Duhm 338f.

die Energie der Personifikation und die Plastik des einzelnen Bildes schwächt. Kaum taucht eins auf, so zerfließt es wieder und die ewig bewegliche Welle der Phantasie gestaltet ein neues, um das halb gestaltete gleich mit einer neuen Welle zu durchkreuzen. Was die sittlich-religiöse Beurteilung betrifft, so ist Israel-Jakob zwar sehr stark als sündig bezeichnet, aber trotzdem unverdient mißhandelt, und darum Gegenstand der innigsten, überströmenden mitleidigen Liebe Jahves; es wird ihr immer mehr zum Ideal.

2. Hiermit verlassen wir wesentlich den Bereich der Personifikation und gehen über zu den Stücken, in denen das Volk in der 2. Person Pluralis angeredet ist, die also immer noch mit den Personen operieren. Deutlich das ganze Volk der Exulanten reden die Stellen an: ihr Same Jakobs (45, 19), ihr, Haus Jakob, ihr, ganzer Überrest vom Haus Israel (46, 3). Sie sind Jahve aufgeladen, von ihm getragen **מִי רַחֵם** — im Gegensatz zu den von ihren Verehrern getragenen Götzen. An die Personifikation „Israel“ wird **בְּטָן** und **רַחֵם** kaum erinnern.¹ Der Ausdruck denkt auch kaum an die vielen einzelnen Mütter, ebensowenig als **וְקִנָּה** und **שִׁיבָה** ersteres oder letzteres tun.² Das Bild dient nur als Schema für den Gedanken: von Anfang an bis in alle Ewigkeit (Duhm). Jahve sagt ihnen seine stets erwiesene treue Hülfe für immer zu. Er hat ja nicht zu ihnen gesagt: **תְּהוּ בְקִשׁוֹנֵי** (45, 19). Vielmehr soll **כָּל זֶרַע יִשְׂרָאֵל** in Jahve triumphieren und sich rühmen (nämlich über die Heiden und ihre Götter — das Bild des Prozesses liegt wieder vor 45, 20 ff. 45, 25.) — 48, 1 bezeichnet diese „ihr“ wiederum als **בֵּית יַעֲקֹב**, die sich nennen mit dem Namen Israel und aus dem Leib (**מִמֶּעֵי**) Judas gekommen sind, die beim Namen Jahves schwören und den Gott Israels rühmen, **לֹא בִּאֲמַת וְלֹא**

¹ Anders Smend ZAW 8 (1888) S. 66.

² Beides geschieht ψ 71, 6. 18.

בְּצִדְקָה, sich nach der heiligen Stadt nennen und auf den Gott Israels sich stützen. Wie viel davon ursprünglich ist, ist schwer zu sagen. Das $\text{לֹא בְּאֵמֶת וְלֹא בְּצִדְקָה}$ würde von dem unaufrichtigen, unlautern Verhalten reden, das im Folgenden Israel nachgesagt ist. Auch diese Worte machen sich an dieser Stelle sehr fragwürdig und das כִּי bleibt anstößig, wie man sich auch drehen und wenden mag.

Die „ihr“ in der Anrede am Beginn eines neuen Abschnittes treten wieder 51, 1. 7 auf, parallel mit עַמִּי (??לאומי) . Man streitet darüber, ob sie hier die Gesamtheit des Volks oder nur einen frommen Teil begreifen. Wäre letzteres der Fall, so müßten die Stücke doch irgend welche Antithesen enthalten oder andeuten, die auf ein verschiedenes Schicksal beider Gruppen je nach ihrem Verhalten zu Jahve schließen ließen. Davon ist aber nicht die Rede. So wenig deutlich uns die Situation ist, so gewiß sind die Verheißungen durchweg solche, die an das Volk gegenüber der Heidennot gerichtet sind und danach wird auch v. 7 zu verstehen sein. Auf jeden Fall ist das Gottesvolk a potiori gemeint.² Der Prophet läßt sich nicht stören durch die zahlreichen Kleingläubigen, Zweifler, Abgefallenen, er will es mit dem Volk zu tun haben, wie er es haben will und wie es sein soll und sein wird. Da sieht er auf die $\text{רַדְפֵי צִדְקָה מִבְּקֵשֵׁי יְהוָה}$ $\text{עִם תּוֹרַתִּי בְּלִבָּם — עַמִּי}$; יִרְעֵי צִדְקָה . Er will keine Gruppen oder Parteien kennzeichnen, er appelliert an das Volk in seinen Besten. — Die „ihr“ werden daran erinnert, daß der Glaube, der ihnen zu schwer dünkt, schon in ihren Ahnen Abraham und Sarah seinen Segen bewährt hat. Auch jetzt trägt er seinen Lohn davon: Jahves Restauration, Völkergericht, ewiges Heil³ über der vergehenden Erd- und

¹ Wenn es nicht Frage ist — vgl. Duhm!

² So auch Roy S. 5f.

³ Vgl. aber z. Näheren Giesebrecht 175 ff.

Himmelswelt und den vergänglichen Feinden. Der Anfang ist das נחם (v. 3 — 40, 1), wie auch v. 12 Jahve מנחמכם heißt.¹

Nehmen wir 48, 1 Schluß u. ff. aus, so sind die „ihr“ in diesen Stellen durchweg Objekte des Trostes, der liebenden Ermunterung bezw. Warnung — der Sünde wird nicht oder kaum gedacht (denn 46, 8 פשעים ist unsicher).

Eben dies sagt auch 46, 12, falls אנדי zu lesen ist und die רחקים מצדקה zu verstehen sind als solche, die das heilschaffende Walten Jahves noch fern glauben. 43, 9; 44, 8 führt wieder in das bekannte Bild des Prozesses. Die „ihr“ sind hier schon deutlich das Volk עם 43, 8 cf. unten). Es handelt sich um Zeugen für früher ausgesprochene und erfüllte Weissagungen Jahves bezw. der Heidengötter. Jahves Zeugen sind die „ihr“. Von diesen „ihr“ wird nun aber auch gesagt, daß sie עבדי (oder עבדי? Cheyne) sind — denn als Prädikatsnomen und nicht als 2. Subjekt wird עבדי gefaßt werden müssen gerade wegen der Fortsetzung למען usw., auch wenn man dann eher בחרתי erwartete. Indem Jahve die „ihr“ zu עדים (עבדים?) macht, bezw. gemacht hat, hat er sie in die Lage versetzt, an ihn und seine alleinige Gottheit und Allmacht zu glauben. Wenn der Text richtig ist, so wäre dies die einzige Stelle, die auf die Vorstellung führte: Israel ist Jahves (Zeuge und) Knecht, die Heiden die (nichts bezeugen könnenden Zeugen und) Knechte ihrer Götter. Aber der Prophet verstattet dieser Reflexion kaum Spielraum und geht auf den Sinn des Ebednamens hier nicht eigentlich ein, wie überall außerhalb der Ebed-Jahve-Stücke. In 44, 8 klingt unsre Stelle noch kurz nach. — 48, 20; 52, 11. 12 erscheinen die „ihr“ noch einmal deutlich als die zur Heimkehr, zur fröhlichen, heilig-festlichen

¹ Wenn nicht LXX mit ihrem *oe* im Recht ist.

Heimkehr, dem neuen größeren Exodus aufgeförderten Exulanten, klar identifiziert mit dem עֲבָדֵי יַעֲקֹב (48, 20), und 55, 11 gibt ihnen die wunderbarsten Verheißungen über die Art des Heimzugs mit auf den Weg. Das ganze c. 55 endlich wendet sich (anknüpfend an 41, 17 ff. — s. u.) an das Volk, speziell in seinen Empfänglichen — den Durstigen und Brotlosen (לֶחֶם v. 1)¹ — um es zum Zugreifen zu Gottes bereitgehaltenen und noch kommenden Gaben (äußerlichen und innerlichen — vgl. Duhm 385) zu bewegen. Es ist das letzte Rückkehrkapitel (v. 11) und darum für unser Gefühl immer wieder zu Dtjs. gravitierend, auch sehr wohl zu 54 passend; inwieweit der Eindruck recht hat, es beginne hier schon der Ton, der sich von 56 an fortspinn, bedarf noch einer sehr ernsten, umfassenden Untersuchung.

Sämtliche „ihr“-Stellen haben durchweg die optimistische Stimmung, die fast überall Dtjs Urteil über Israel charakterisiert: ermutigende Mahnung, liebevolle Warnung, überquellender Trost und enthusiastische Hoffnung — von Sünde, Schuld in den intakten Stücken kein Wort.

3. Anzuschließen sind hier ein paar Stellen, die in der 3. p. pl. von Israel reden, z. T. wieder im Bild. Da ist nur 42, 24 b ein Stück, das stark von Israels Sünde redet. לוֹ (וְיָ) אֲחַטְאוּ לִי וְלֹא אָבוּ בְדַרְכֵי הַלֶּךְ וְלֹא שָׁמְעוּ בְּתוֹרַתִי (אֲשֶׁר בַּחֹשֶׁךְ — אֲמֹרִים), wenn nicht zum E.-J.-Stück gehörig, würde deutlich — und doch wohl wieder in speziellem Bild (Gefängnis!) — vom Exil reden und den bildlich als Gefangene vorgestellten Exulanten Freiheit und Tageslicht verheiß. — 42, 16 ist von עֹרִים die Rede, die Jahve auf

¹ Oder hat Duhm recht: אֵין לוֹ כַח? Der Vers ist unheilbar verwirrt.

² Statt אֲחַטְאוּ; LXX ἡμάρτανον.

Wegen führen will, die sie nicht kennen — heim, in einer den alten Exodus überbietenden Weise. Man wird sofort an die *עויות עויות* v. 7 erinnert. 43, 8 werden *החרשים ואוזנים* *למו* vors forum dei gerufen. Unter Berücksichtigung von v. 18ff. 43, 9ff. wird man unter der Blindheit und Taubheit nicht das Unglück Israels zu verstehen haben (cf. *ערי!!*), sondern die — vom Propheten auch keineswegs ausgesprochen als Sünde beurteilte, sondern einfach hingegenommene — Tatsache, daß Israel aus der bisherigen Führung Gottes, speziell seinen früher verkündigten und schon erfüllten Weissagungen, nicht das Vertrauen zu seinen Heilsverheißungen entnimmt, sondern mutloser Trauer sich ergeben und vergessen hat, daß es ein lebendiger Zeuge des einen wahren Gottes ist und — sein soll. *מתוך* hat mit *עויות* kaum innern Zusammenhang; es steht parallel den Gefahren der Heimkehr 43, 2 und erinnert an den alten Exodus. Die Stelle redet vom unglücklichen, verzagenden Israel. Ebenso 18: jetzt gibts was für die zu sehen und zu hören, die sich nur aus der dumpfen Verzweiflung ermannen und Augen und Ohren auf tun wollen. 18ff. zeigt wieder deutlich, wie 43, 8ff., daß die „ihr“ („sie“), der *עם*, der *עבר* ein und dieselbe Größe sind. — 45, 9ff. wendet sich auch an die „ihr“, die verzweifeln wollen: laßt mich nur machen, den „Töpfer“ Israels und den, der die Welt gemacht hat und die Geschichte auch jetzt lenkt. Die „ihr“ machen es, wie v. 10 sagt. Damit tun sie etwas ähnliches, als wenn der Ton sich in der v. 9b bezeichneten Weise gegen seinen Bildner auflehnen wollte. Aber auch hier für all das v. 9a charakterisierte Wesen nur ein kurzes *הוי*. — Ein andres Bild für Israels traurige Situation wendet 41, 17 an. Vor gestellt sind *עניים* und *אביונים*, die in der Wüste (מדרב, *בקעות* und *שפיים* näher charakterisiert durch *ארץ ציה* verdurstend nach Wasser suchen. Jahve will die Wüste für

sie zu einem in wunderbar reicher Vegetation prangenden, wasserreichen Land umwandeln. — 55, 1 knüpft an dies Motiv noch einmal an. Wie bemerkenswert: kein bitteres Wort oder auch nur leise rügende Erinnerung an eine Verschuldung, die dieses Verirrtsein zur Folge hatte — nichts als wärmstes Mitleid. — Verwandt ist das Bild, das 40, 11 und 49, 9b. 10 einführt: Israel Jahves Herde (40, 11 vom Vergleich — ד — sofort in die Allegorie übergehend), die er in rührender Sorgfalt als guter Hirte (heim-)führt. 49, 9b. 10 ist es die aus dem einschließenden Pferch zu freiem, ungebundenem Weiden hinausgeschickte Herde, die keinen Hunger und Durst und andre Schädlichkeiten des Steppenklimas zu erdulden hat, weil ihr מרחם sie selbst führt und zum Wasser leitet. Sämtliche Bilder beziehen sich auf den neuen Exodus, mag auch 41, 17 ff. 49, 9f. hinübergleiten in den Gedanken der „Führung“ des Volks durch Jahve überhaupt.

Wie sehr der Gedanke an das „neue Reich“ den Propheten erfüllt, zeigt das mehrfache מִלֶּךָ, von Jahve gebraucht: 41, 21 מֶלֶךְ יַעֲקֹב, 44, 6 מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, 43, 15 מַלְכֵכֶם (s. o. S. 135) — Auch in diesen Stellen, soweit sie sicher sind, redet nur Mitleid und Hoffnung.

4. Endlich seien noch die Stellen genannt, in denen vom עם die Rede ist.¹ 42, 22 (עַם בּוֹזֵז וְשׂוֹי) ist oben behandelt. Woher dies Unglück des Volks kommt, sagt auch 47, 6 sehr deutlich: קִצְפֹּתִי עַל עַמִּי חִלְלֹתִי נַחֲלֹתִי וְאַתָּנָם בְּיַד. Natürlich zürnt Jahve um Sünde willen; aber charakteristischer Weise wird der Grund nicht genannt, dagegen sofort dem Gedanken von 40, 2 gemäß betont, wie Babel seine Strafbefugnis überschritten hat: לֹא שָׁמַתְּ לָהֶם רַחֲמִים עַל זִקְן הַכְּבֹדָה: עַלֶּךָ מְאֹד. Auch daß Israel ישׁ עִוֵּר וְעֵינָיִם ist (45, 8), wird

¹ 40, 7 kommt nicht in Betracht.

an der betr. Stelle nicht in Beziehung zu seiner Sünde gesetzt vgl. oben. Vielmehr steht עמי von vornherein unter dem Motto: נהמו נהמו 40, 1, vgl. weiter 49, 13 עמו יהוה יהוה, wo das עניו ירחם in Verbindung mit 41, 17 ff. zeigt, daß die עניים das Volk selbst sind, das Volk, wie es dem Propheten vor Augen steht (53!!). Es ist עם זו יצרת לי 43, 21 (wenn ursprünglich!) und trotz allen schwankenden oder treulosen Gliedern עמי בלבם (?לאמי), עם תורת בלבם 51, 4. 7. Überall ein gefissentliches Zurückschieben der Sünde und Schuld und ein fast überreichliches Hervorkehren der Liebe und Hülfe Jahves für „sein Volk“.

Hiermit sind im wesentlichen Deuterocesajas Aussagen über den Hauptadressaten seiner Predigt, gruppiert unter dem Gesichtspunkt ihrer bildlichen bzw. unbildlichen Vorstellungsform und geprüft auf den Gesichtspunkt ihrer Beurteilung des Volkes, besprochen.

Fassen wir zusammen, was sich nach dieser Darstellung in betreff des sittlich-religiösen Urteils Deuterocesajas über Israel ergibt, so dürfen wir sagen: so wenig der Zion-Jerusalem-Kreis Israels Sünde irgendwie leugnet, so offen er sie voraussetzt, so wenig spricht er breit und angelegentlich davon (es sind nur die Stellen 40, 2; 50, 1; 51, 17. 20; 54, 8. 9). Sie verschwindet ihm völlig unter dem, was jetzt gilt: Mitleid, Trost, Erlösung, Herrlichkeit. Stärker, ja hier und da hart und kraß, betont der Israel-Jakob-Kreis Israels Sündigkeit. Allerdings sind die beiden Hauptstellen 42, 18—25 und c. 48 passim in ihren Einzelheiten kritisch sehr anfechtbar. Aber das unbezweifelbare Stück 43, 22—28 geht fast aus demselben Ton; 44, 22 und 47, 6 sind nur Nachklänge davon. Man könnte fast sagen: der Zion-Jerusalem-Kreis setzt überall Israels Sünde nur voraus (durch das

ganze Bild); der Israel-Jakob-Kreis betont an den genannten drei Stellen stark seine Sündhaftigkeit, aber an allen übrigen reflektiert er gar nicht darauf; letzteres ist im Vorhergehenden überall bemerkt worden. Wie der Unterschied sich erklären könnte, ist oben gesagt worden (S. 276 ff.).

Von sittlicher Umwandlung als Bedingung des neuen Heils ist fast nirgends ausdrücklich die Rede (48, 17 ff. 51, 7): Israel hat gebüßt, gelitten — nun kommt das Heil. Das weist uns immer wieder auf die Wurzel, aus der gleichzeitig der Ebed-Gedanke in der Gestalt der Ebed-Jahve-Stücke entsprungen ist: Jahve hat Israel eben erwählt, zum Ebed bestimmt, es soll sein Zeuge sein. Tritt eben darum in der Betrachtung des jetzigen Israel in jenen beiden Kreisen die Sünde so sehr zurück hinter dem Heil und der Herrlichkeit, so konnte sie bei unserm Enthusiasten und Optimisten auch in der Betrachtung des früheren Israel in der Ebed-Gestalt der Ebed-Jahve-Stücke zurücktreten, ja verschwinden. Vom Zweck aus ist diese Gestalt entworfen; so sollte und soll Israel sein als Ebed Jahves — ja, „ist es als Ebed Jahves nicht so gewesen?“ Das ist Deuterjesajas Logik. Wer ihn in seiner Darstellung Israels verfolgt hat, der empfindet keinen Sprung mehr bis hierhin. Andererseits ist oben gezeigt worden, wie Deuterjesaja die Ebed-Jahve-Stücke geradezu als unentbehrliche Ergänzung fordert. Über ihre innere und äußere enge Verwandtschaft mit ihm habe ich hier nicht zu reden; ich hätte noch hinreichendes Material beizubringen.

Wird man mit der Zeit sich gewöhnen, einen so wenig mit moderner Logik arbeitenden, so ungeheuer beweglichen und enthusiastischen Dichter mit all seinen originellen kleinen und großen Formen und Gedanken erst zu begreifen, bestehen zu lassen und zu genießen, ehe man ihm nach unserm logischen Lineal das Bereich seiner Möglich-

keiten beschneidet? Wird man, statt um zweier gewiß nicht leicht zu nehmender Schwierigkeiten willen (der reine Ebed — das sündige Israel; die Arbeit des Ebed an Israel) ihm klaffende Wunden zu schlagen, die noch keiner wirklich geheilt hat, vielleicht gerade in dem, was uns unmöglicher Widerspruch dünkt, seine Tiefe und Größe verstehen lernen? Und sollte nicht der oben (S. 273ff.) skizzierte Gedanke dazu den Weg weisen?

Nachschrift.

Mit der lehrreichen und verdienstvollen Schrift von Henri Roy (s. o.) mich näher auseinanderzusetzen, verbietet mir der Raum. Gegen seinen Versuch, für die Stücke 42, 1—7. 49, 1—13. 50, 4—51, 8. 52, 12—53, 12 eine ganz andre geschichtliche Situation nachzuweisen, als Jes. 40—55 sie sonst voraussetzt, spricht m. E. Folgendes: Das ganze im ersten und den beiden letzten dieser Stücke durchgeführte Bild bringt es mit sich, daß „nichts von Kriegen oder großen Umwälzungen im Völkerleben“, daß kein Strafgericht über die Völker usw. erwähnt wird. Roy selbst findet, daß der geschichtliche Hintergrund sich kaum in den allgemeinsten Umrissen erkennen läßt. Beide Umstände widerraten eine Scheidung. Darf man ferner die S. 11 genannten Einzeltzüge in der empirischen Wirklichkeit der Geschichte Israels suchen? Muß man sie nicht in ihrer geschichtsphilosophisch erschaute Idealität belassen? So schaut der Dichter mit dem Seherblick Israels wahre Geschichte, die innere, die nie so direkt aus der äußeren interpretiert werden darf und konnte. In den übrigen Stücken von 40—55 dagegen schimmert viel mehr die empirische Geschichte durch, leider eben nicht so klar, daß man überall ein deutliches Bild gewönne. — Dem Abschnitt über Israels Sünde möchte ich

einfach meine Ausführungen zur Seite stellen. — Am schwächsten ist der Versuch, den „Ergänzer“ begrifflich zu machen. Vor allem Sprache und Stil weisen immer wieder auf Dtjs. selbst; ein „Ergänzer“ hätte auch nicht so ohne Überleitung eingefügt. — Es steht eben so viel Meinung gegen Meinung in unsrer Frage (vgl. S. 40). Mich führt jede neue Überlegung immer wieder zur Überzeugung, daß genaue Erfassung und Unterscheidung der einzelnen Bilderschemata die Hauptschwierigkeiten hebt. Auch das Bilderschema der E.-J.-Stücke, in dem wir uns im Volks (Dorf- oder Stadt)-Leben befinden, bedürfte einer Einzelanalyse in obiger Art. Die letzte Frage bleibt ja schließlich immer, ob man Dtjs. eine solche Abwechslung der Betrachtung und Beurteilung zutrauen — um nicht zu sagen: erlauben will. — Daß כמלאכי אשלה 42, 19 in LXX nicht ganz fehlt (so Roy S. 40), darüber vgl. oben S. 124 Anm. Die Rezension von Giesebrecht ThLZ. 1904, No. 1 habe ich leider noch nicht erhalten können.