

**DIE IMMANUELWEISSAGUNG (JES. 7)
IM LICHT DER NEUEREN FORSCHUNG**

VON

ALEXANDER VON BULMERINCQ

TARTU 1935

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu 1935.

Herrn Geheimrat

PROFESSOR D. Dr. iur. FRANZ RENDTORFF

zum

75. Geburtstag am 1. August 1935.

Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung¹⁾.

Wenn wir das Neue Testament aufschlagen, so tritt uns als erste alttestamentliche Weissagung (Matth. 1, 23) die Jesaiastelle 7, 14 entgegen. Diese Stelle ist bis auf den heutigen Tag noch immer heiss umstritten²⁾.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst den Zusammenhang, in welchem sie gesprochen wurde. Wir werden hier in die Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges versetzt (734—732). Unter dem syrisch-ephraimitischen Kriege versteht man einen Krieg, der veranlasst war durch ein Bündnis zwischen dem Nordreich und dem Aramäerreich von Damaskus. Der Hauptzweck dieses Bündnisses war es, dem immer weiter um sich greifenden assyrischen Imperialismus wirksam entgegenzutreten.

Daher lag es den Verbündeten vor allem daran, möglichst viele der palästinensischen Kleinstaaten zu gewinnen. Unter den Kleinstaaten aber schien in erster Linie Juda als Bundesgenosse begehrenswert. Doch Juda, wo damals König *ʿAḥaz* regierte, weigerte sich, der Koalition beizutreten. Daher beschlossen die Verbündeten, ihn mit Gewalt zum Anschluss zu zwingen.

Zu diesem Zwecke rückten sie in Juda ein und bedrohten Jerusalem (2. Kön. 16, 5; Jes. 7, 1 f.). In seiner Not beschloss

1) Die vorliegende Arbeit bietet die erweiterte Gestalt eines am 22. Januar d. J. auf der „Theologenkonzferenz“ gehaltenen Vortrags.

2) Ganz zu Unrecht hat E. G. Kraeling (The Immanuel Prophecy im Journal of Biblical Literature L [1931] S. 277—297) Jes. 7, 1—17 für eine Legende erklärt, die ursprünglich hinter 2. Kön. 16, 5 stand. Ihm ist William Creighton Graham (Isaiah's part in the Syro-Ephraimitic crisis im American Journal of Semitic Languages and Literatures L [1934] S. 201—216) entgegengetreten, während E. Sellin (Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte 1933 S. 79) mit der Möglichkeit rechnet, dass wenigstens in Jes. 7, 10—17 eine Legende vorliege.

'Aḥaz, den Stier bei den Hörnern zu fassen, indem er die Hilfe Tiglathpilesers III, des Königs von Assyrien, anrief (2. Kön. 16, 7).

In dieser kritischen Zeit erhielt Jesaia den göttlichen Befehl, den König an der Wasserleitung des Oberen Teiches aufzusuchen (Jes. 7, 3). Über die topographische Lage des Oberen Teiches herrscht leider noch heute unter den Auslegern keine Einmütigkeit. Offenbar handelt es sich um einen Teich, in dessen Nähe Befestigungsarbeiten vorgenommen wurden. Diese zu besichtigen, hielt der König sich hier auf. Begleitet von seinem Sohne Še'ār jašûb, tritt Jesaia ihm hier entgegen. Der Bericht über diesen Vorgang (Jes. 7, 1—3) ist im Unterschied von Kap. 6 kein Eigen- oder Ich-Bericht, sondern ebenso wie der Rest des Kapitels (V. 4—25) ein Fremd- oder Er-Bericht (s. O. Eissfeldt, Einl. i. d. A. T. 1934 S. 348).

Innerhalb dieses Fremd- oder Er-Berichts lassen sich übrigens neben Prosastücken (V. 1—6. 10—17) auch metrische Stücke (V. 7—9. 18—25) unterscheiden. Doch wir kehren zu der Inhaltsangabe von Kap. 7 zurück.

Dieses Kapitel berichtet uns nun nach der Angabe der historischen und der topographischen Situation von einer dreifachen Ansprache, die Jesaia dem Könige 'Aḥaz gehalten (V. 4—9. 10—12. 13—17). Von diesen Ansprachen sind die beiden ersten direkt an den König, die dritte dagegen an das gesamte Königshaus gerichtet. Für unsere Zwecke kommt vor allem die dritte Ansprache in Betracht, doch vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz den Inhalt der beiden ersten Ansprachen.

In der ersten Ansprache ermahnt der Prophet mit besonderem Nachdruck den König in dreifach gestaffelten Ausdrücken zur Furchtlosigkeit angesichts der jetzt drohenden Gefahr. Diese Gefahr schein e wohl drohend, sei es aber nicht in Wirklichkeit: die Feinde gleichen zwei Brandscheitstummeln, die wohl noch rauchen, aber nicht mehr brennen.

Begründet wird diese Mahnung mit der Tatsache, dass der Plan der Verbündeten, in Juda einzubrechen und dort einen Aramäer zum Herrscher einzusetzen, nicht zustande kommen wird, allerdings unter der Voraussetzung gläubigen Vertrauens auf Jahve von seiten des Königs, seines Hauses und Volkes.

Die Worte des Propheten finden jedoch bei 'Aḥaz keinen Widerhall. Daher erbietet sich Jesaia in einer zweiten An-

sprache (V. 10 f.), dem Könige die Wahrheit seiner Verkündigung durch ein Zeichen zu bestätigen. Dieses Zeichen könne sowohl der unterirdischen wie der himmlischen Welt angehören. Der Prophet mag dabei an ein Erdbeben oder an einen Blitz gedacht haben.

Doch der König lehnt dieses Anerbieten unter der heuchlerischen Maske scheinheiliger Frömmigkeit ab, und zwar unter Berufung auf das göttliche Verbot, Gott zu versuchen (vgl. Deut. 6, 16), offenbar weil die assyrische Heeresmacht ihm ein sichereres Schutzmittel zu sein schien als die Hilfe Jahves (V. 12).

Da ergreift der Prophet zum dritten Mal das Wort, wobei er sich jedoch im Unterschied von den beiden ersten Ansprachen nicht an die Person des Königs, sondern an das ganze königliche Haus wendet (V. 13—17).

Eingeleitet wird diese dritte Ansprache durch Feststellung der Tatsache, dass der König durch sein Verhalten nicht nur den Propheten schwer beleidigt habe, sondern vor allem sich an Gott vergangen, in dessen Namen und Auftrage Jesaia seines Amtes walte. Da nun der König den Empfang eines Zeichens ablehne, so werde Gott selbst, unaufgefordert, dem Könige ein solches geben. Dieses Zeichen ist das Immanuelzeichen. Seine Ankündigung kleidet der Prophet in die Worte: Siehe die 'Almā wird schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen 'Immānū'ēl.

Die Erklärung dieses Verses hängt vor allem ab von der Deutung des Wortes 'Almā. Die wichtigsten der bisher ausgesprochenen Deutungen sind folgende.

1) Die Frau des Propheten. So Raschi, Ibn Ezra, Hugo Grotius, und von den Neueren Hölscher (GIJR 1922 S. 47, 5) und Meinhold (Einf. ³1932 S. 186).

2) Die Gemahlin des Königs. So neuerdings Maspéro (Histoire ancienne des peuples de l'orient classique III [1899] S. 184).

3) Irgendein beliebiges junges Weib, das bei der Unterredung zwischen dem König und dem Propheten zugegen war. So der Katholik Isenbiehl (Thesen über Jes. 7, 14, 1774): ein „damals unverheiratetes, später in der Ehe gebärendes Frauenzimmer“, s. RGG¹ III Sp. 704 vgl. ²III Sp. 401.

4) Jedes beliebige Weib, das jetzt schwanger ist, bzw. alle jetzt schwangeren Weiber, die nach ihrer Niederkunft ausgerufen werden: „Immanuel d. h. Gott ist mit uns“ angesichts der

jetzt abziehenden Aramäer und Ephraimiten. Wenn 'Aḥaz dann diesen Kindern begegnen wird, so ist das für ihn eine Erinnerung sowohl an die jesaianische Weissagung als an seinen eigenen Unglauben. Anders ausgedrückt, das Zeichen enthält nur eine Zeitangabe, nämlich die Dauer einer Schwangerschaft, d. h. übers Jahr werden die Feinde abgezogen sein. So Duhm⁴, Guthe⁴, Marti, B. Gray, Budde (Jesaia's Erleben 1928 S. 53).

5) Das Haus Davids, aus dem ein neues Israel hervorgehen soll. So Hofmann, Weiss. und Erf. I S. 222 ff.; hier wird übrigens hā-'Almā als Vokativ erklärt in der Anrede an das Königshaus. Ebenso auch Volck.

6) Die Gemeinde Israels. So v. Orelli¹.

7) Ein vom Propheten in der Vision erschautes Weib, das mit der Mutter des Messias identisch ist. So Hans Schmidt, Die grossen Propheten² (SAT II, 2 1923 S. 73).

8) Die aus der Volksethologie bekannte Jungfrau, die in dieser als die Mutter eines göttlichen Kindes gilt, das Kind aber ist der Messias. So Gressmann, Urspr. d. isr.-jüd. Eschatologie 1905 S. 270 ff. Auch W. C. Graham (a. a. O. S. 214) redet von gewissen mythischen Elementen, deren sich der Prophet bei seinen Darlegungen bedient habe.

9) Die Mutter des Messias und als solche identisch mit der Jôlédā (Mi. 5, 2). So Matth. 1, 23, Delitzsch, Ewald, v. Orelli², Feldmann, Procksch.

10) Die bestimmte, von Gott zur Mutter des Immanuel erlesene Jungfrau, die vor dem Auge des Propheten in ein immer helleres Licht trat, je nachdem ihr Sohn eine bestimmte Gestalt annahm. So König.

In betreff dieser 10 Ansichten ist nun folgendes zu bemerken.

Zu 1) Die Frau des Propheten kann die 'Almā nicht gut sein, da Jesaia diese anderwärts han-nebī'ā (הַנְּבִיאָה), d. h. die Prophetin nennt (8, 3).

Zu 2) Die Mutter des Hizkia kann die 'Almā schon deswegen nicht sein, weil beim Regierungsantritt des 'Aḥaz sein Sohn Hizkia bereits 9 Jahre alt war (s. 2. Kön. 16, 2; 18, 2. 2. Chr. 28, 1; 29, 1). Doch auch eine andere Gemahlin als die Mutter des Hizkia ist schwerlich denkbar, da der Prophet wohl kaum in dem ungläubigen 'Aḥaz den Vater des Immanuel erblickt haben wird.

Zu 3) An irgendein beliebiges Weib, das bei der Unterredung zwischen Jesaja und 'Aḥaz zugegen war, ist deswegen nicht zu denken, weil ein solcher Hinweis nicht nur orientalischer Sitte zuwiderlaufen würde, sondern auch mit den allgemeingültigen Grundsätzen der Wohlanständigkeit nicht gut vereinbar wäre, vgl. Dillmann, Feldmann.

Zu 4) Alle jetzt schwangeren Weiber können unter dem Gesamtnamen hā-'Almā schon deswegen nicht zusammengefasst werden, weil der Immanuel als Einzelpersönlichkeit gedacht ist, von der es 8, 8 heisst, dass ihr das Land Juda gehöre, vgl. unten S. 12.

Zu 5) Das Haus Davids, aus dem ein neues Israel hervorgeht, bezeichnet wohl die 'Almā schon deswegen schwerlich, weil die Anwendung des Ausdrucks sich weder auf das Haus Davids noch auf das neue Israel im Alten Testament nachweisen lässt.

Zu 6) Das gleiche gilt auch von der Identifizierung der 'Almā mit der Gemeinde Israels.

Zu 7) Ein vom Propheten in der Vision erschautes Weib kann die 'Almā wohl deswegen nicht sein, weil der Text nach dieser Richtung hin keinerlei Anhaltspunkte bietet.

Zu 8) Sehr beachtenswert dagegen ist die Ansicht, dass die 'Almā die aus der Volkesseschatologie bekannte Jungfrau sei. Nach Gressmann (a. a. O. S. 270—286) geht die Volkesseschatologie auf einen fremdländischen Mythos zurück, dem zufolge ein göttliches Kind von einer Jungfrau das Leben erhält. Allerdings empfiehlt es sich wohl, den Ausdruck Volkesseschatologie durch den: Altorientalische Vorstellungswelt zu ersetzen. Wichtiges Material nach dieser Richtung hin verdanken wir vor allem der Abhandlung des bekannten Berliner Kirchenhistorikers und Lutherforschers Karl Holl († 1926): Der Ursprung des Epiphaniensfestes (SB. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1917 S. 402—438). Vervollständigt worden ist dieses Material noch durch Rudolf Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T. (BWAT NF H. 7) 1924; desgleichen auch durch Eduard Norden, Die Geburt des Kindes 1924.

Aus dem in diesen Arbeiten angeführten Material sei hier folgendes hervorgehoben.

In Alexandrien hingen mit der Vorstellung von der Geburt eines göttlichen Knaben (von einer Jungfrau) zwei Feste zusammen, von denen das eine am 25. Dezember, das andere in

der Nacht vom 5. auf den 6. Januar begangen wurde. Das letztere Fest war das Fest der Geburt des *Αἰών*, d. h. der im regelmässigen Wechsel sich verjüngenden Zeit, m. a. W. der *Αἰών* war der Gott der Zeit und Ewigkeit. Gleichzeitig war er der Schirmherr von Alexandrien. „Das Fest gipfelte um den Hahnenschrei in einem prunkvollen Umzug, bei dem ein hölzernes . . . mit goldenen Kreuzen geschmücktes, im übrigen aber nacktes Götterbild aus einem unterirdischen Raum geholt, siebenmal unter rauschender Musik um den innersten Tempel getragen und dann wieder an seinen Ort verbracht wurde.“

Auf die Frage, was dieses Mysterium bedeute, erfolgte der Zuruf: *σήμερον ἡ κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος) ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα* = heute hat die Kore, d. i. die Jungfrau, den Aion geboren (Holl a. a. O. S. 426) nach Epiphanius (Bischof auf Zypern † 403) in dessen Schrift *Πανάριον* (Arzneikasten) *κατὰ αἰρέσεων*. Ist dieses Fest auch jüngeren Datums (es stammt wohl frühestens aus der Ptolemäerzeit), so geht es doch auf uralte iranisch-arische Gedanken- und Vorstellungskomplexe zurück, s. Kittel a. a. O. S. 50 ff. Einen ähnlichen Festruf wie bei der Geburt des Aion kannten übrigens auch die eleusinischen Mysterien; hier lautete er: *Ἰερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὸν Βριμόν τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν* = einen heiligen Knaben hat die Herrin geboren . . . die Starke einen Starken (Kittel a. a. O. S. 24 nach Hippolyt, s. auch S. 66. 70).

Was die Feier des 25. Dezember anlangt, so galt sie der Wintersonnenwende. Das Ritual dieser Feier findet sich beschrieben bei Macrobius, *Saturnalia* I 18.

In der Nacht zum 25. Dezember wird das Bild eines kleinen Knaben aus dem Allerheiligsten hervorgeholt. Beim Anbruch des Tages verlässt der Festzug der Mysten das heil. Gemach, indem jenes Bildnis des Knäbleins als Symbol des neugeborenen Sonnengottes vorangetragen wird. Der Festruf bei dieser Gelegenheit lautet: *ἡ παρθένος τέτοκεν, ἀΐξει φῶς* = die Jungfrau hat geboren, zunimmt das Licht (s. Holl a. a. O. S. 427 f. Kittel a. a. O. S. 23 f.).

Eine ganz ähnliche Feier bezeugt Epiphanius für die Städte Petra in Edom und Elusa (5 Stunden südlich von B^oeršeba^c, s. Kittel a. a. O. S. 32 Anm. 3) in Nordwestarabien anlässlich der Geburt des Dusares durch die *Χααμοῦ* = *κόρη* = *παρθένος* (s. Holl a. a. O. S. 428). Dusares ist wohl der Ba^cal des edomitischen Gebirgs-

stockes (Schara, genauer *dū-š-šarā*) im nördlichen peträischen Arabien, s. Kittel a. a. O. S. 30. *Χααμοῦ* ihrerseits ist die syrisch-arabische Liebesgöttin 'Aštart-'Ašera-'Aširat, s. Kittel a. a. O. S. 27.

Zu 9) Auf Grund der angeführten altorientalischen Parallelen scheint diejenige Ansicht, die das Matthäusevangelium 1, 23 und mit diesem Delitzsch, Ewald, Orelli², Feldmann, Procksch vertreten (s. oben S. 6), das höchste Mass von Wahrscheinlichkeit zu haben.

Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht vor allem die enge Verwandtschaft der 'Almā mit der *Jôlêdā* von Micha 5, 2, wird doch auch in unserer Jesaiastelle das Prädikat *Jôledeth* von der 'Almā ausgesagt. Doch der eigentliche Beweis für diese Erklärung ergibt sich aus der Deutung des Immanuel, der, wie wir sehen werden, nur vom persönlichen Messias verstanden werden kann.

Zu 10) Bei der Erklärung des Begriffes Immanuel kommen wir auch auf die oben (S. 6) an 10. Stelle genannte Ansicht von König zu sprechen, dass die 'Almā die von Gott zur Mutter des Immanuel erlesene Jungfrau sei, die vor dem Auge des Propheten in ein immer helleres Licht trat, je nachdem ihr Sohn eine bestimmtere Gestalt annahm.

Eine andere Frage, die sich bei der Annahme der eben genannten Deutung der 'Almā auf die Mutter des Messias bezieht, ist die, ob man unter der 'Almā eine Jungfrau oder eine junge Frau (Jungweib) zu verstehen habe.

Die LXX (*παρθένος*), Vulg. (*virgo*), Peš. (*בתולה*) vertreten die erstere Ansicht, desgleichen in Übereinstimmung mit der LXX auch das Matthäusevangelium (1, 23).

Abgelehnt wird begrifflicherweise die Beziehung auf eine Jungfrau von allen denjenigen, die unter der 'Almā das Weib des Propheten verstehen oder die Gemahlin des 'Aḥaz oder alle jetzt schwangeren Weiber oder das Davidhaus bzw. die Siongemeinde (s. oben S. 5 f.). Eine gewisse Stütze hat diese Ansicht an Aquila, Symmachus und Theodotion, die 'Almā durch *νεάνις* wiedergeben.

Für die Fassung des Ausdrucks 'Almā im Sinne von Jungfrau haben sich neuerdings ausgesprochen: Gressmann (a. a. O. S. 284) und Kittel (a. a. O. S. 13—16). Auch W. C. Graham (a. a. O. S. 209 f.) hält es unter Berufung auf HL (1, 3; 6, 8) und Ps. 68 (V. 26) für „highly probable“, dass die

‘Almā eine Jungfrau sei; als solche ist sie eine kultische Person bzw. ein Element des kultischen „Zeremoniells“, welches die jährliche Verjüngung (rejuvenation) des messianischen Königs zur Darstellung bringt.

In der Tat kommt der Ausdruck ‘Almā im A. T. in zweifacher Bedeutung vor: a) Jungweib bzw. junge Frau (HL 1, 3; 6, 8. Prov. 30, 19). An der ersten der genannten Stellen (HL 1, 3) heisst es, dass die ‘Alāmōth Salomo liebhaben, an der zweiten (6, 8), dass Salomo neben 60 Königinnen und 80 Kebsweibern noch ungezählte ‘Alāmōth besessen. In der Proverbienstelle endlich wird unter den vier unverständlichen Dingen neben dem Flug des Adlers, dem Kriechen der Schlange auf Felsgestein und dem Wege des Schiffes im Meere auch der Weg des Mannes zur ‘Almā genannt. Nicht ganz klar ist die Bedeutung des Ausdruckes Ps. 68, 26, wo von paukenschlagenden ‘Alāmōth die Rede ist; hier kann der Ausdruck sowohl Jungfrauen als Jungweiber bedeuten, obwohl der Begriff Jungfrauen hier der näherliegende ist. Das gleiche gilt wohl auch von der Bezeichnung der Mirjam, der Schwester des Moses, als ‘Almā (Ex. 2, 8).

b) Jungfrau. In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck Gen. 24, 43 in Anwendung auf Rebekka, von der es V. 16 heisst, dass sie noch keinen Mann erkannt habe, und die daher als בתולה bezeichnet wird.

Der Doppelsinn des Ausdrucks geht zurück auf die Grundbedeutung des Stammes עלם II, arab. عَلَمٌ = geschlechtsreif sein. Demnach ergibt sich für ‘Almā die Bedeutung: mannbares weibliches Wesen, femina nubilis.

Das männliche Gegenstück zu ‘Almā ist עָלָם, das 1. Sam. 17, 56 von dem jungen David und 20, 22 vom Burschen Jonathans gebraucht wird.

Nach dem Gesagten könnte an unserer Stelle ‘Almā sowohl das Jungweib (junge Frau) als auch die Jungfrau bedeuten; doch spricht die grössere Wahrscheinlichkeit für die Bedeutung Jungfrau; ja man kann weitergehen und sagen: bei Jesaia muss die ‘Almā eine Jungfrau bezeichnen. Dafür spricht vor allem der Artikel, der auf die den Zuhörern bekannte Gestalt der Jungfrau in der orientalischen Vorstellungswelt hinweist.

Dazu gesellt sich noch die Wiedergabe des Wortes 'Almā in den alten Versionen, auf die schon oben (S. 9) hingewiesen wurde.

Von der 'Almā wird nun zunächst ausgesagt, dass sie schwanger wird und einen Sohn gebiert, dem sie den Namen 'Immān ū'ēl gibt. Es fällt auf, dass die Namengebung hier durch die Mutter erfolgt. Diese Tatsache erklärt sich daraus, dass hier wie auch im übrigen A. T. der Vater des Messias nicht genannt wird.

Kittel (a. a. O. S. 9 ff.) macht darauf aufmerksam, dass an zwei altt. Stellen (Gen. 16, 11. Ri. 13, 3) sich zwei ganz analoge Aussagen finden. Die erste Stelle handelt von der Hagar, an die der Engel Jahves die Worte richtet: „Wohlan du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären, dessen Namen sollst du Ismael nennen“. Die zweite Stelle bezieht sich auf die Frau des Mānō^h, welcher der Engel Jahves zuruft: „Du wirst schwanger werden und wirst einen Sohn gebären“. Nach Kittel (a. a. O.) haben wir hier Beispiele für den Stil der Heroen- und Erlösererwartung.

Der Name, den die Jungfrau ihrem Sohne gibt, lautet, wie bereits bemerkt, 'Immān ū'ēl. Dieser Name hat die verschiedensten Deutungen erfahren; entsprechend den Erklärungen des Begriffes 'Almā (s. oben S. 5 f.) lassen sich 10 Hauptdeutungen unterscheiden:

- 1) Ein Sohn des Jesaia.
 - 2) Ein Sohn des Königs 'Aḥaz, genauer der nachmalige König Ḥizkia.
 - 3) Der Sohn irgendeines beliebigen schwangeren Weibes.
 - 4) Die junge Generation, die nach dem Abzug der Verbündeten geboren werden soll.
 - 5) Der Messias als Sohn des Davidhauses.
 - 6) Der Messias als Sohn der Gemeinde Israels.
 - 7) Der Messias als ein in der Vision erschautes göttliches Kind.
 - 8) Der Messias als das aus der Volksethologie bekannte göttliche Kind.
 - 9) Der Messias als die aus Micha 5, 1 f. bekannte Gestalt.
 - 10) Der persönliche Vermittler von Gottheit und Menschheit, dessen Gestalt im Laufe der Zeit ständig wechselt.
- Diesen 10 Ansichten stellen wir folgendes entgegen.

1) 'Immānû'ēl ist kein Kollektivum, sondern eine Einzelpersönlichkeit. Solches ergibt sich aus dem Vergleich mit den oben (S. 11) genannten beiden Stellen Gen. 16, 11. Ri. 13, 3, die im Stil der Heroen- und Erlösererwartung gehalten sind. Zu der gleichen Schlussfolgerung gelangt man durch den Vergleich mit Jes. 8, 8, wo das Land Juda als das Land 'Immānû'ēls erscheint, s. oben S. 7.

2) 'Immānû'ēl ist ein Davidide. Zum Verständnis dieses Momentes ist daran zu erinnern, dass Jes. 7 mit zwei anderen jesaianischen Stücken: 9, 1—6 und 11, 1—9 eine zusammenhängende Gruppe von Weissagungen bildet. Innerhalb dieser Trilogie handelt Kap. 7 von der Empfängnis und Geburt eines göttlichen Kindes, 9, 1—6 von seiner Geburt und Königsherrschaft, 11, 1—9 von seiner Königsherrschaft und seinem Königreich.

In 9, 1—6 ist das göttliche Kind als Davidide gedacht, denn es heisst V. 6 ausdrücklich von demselben, dass es auf dem Throne Davids sitzen werde.

Auch in 11, 1—9 erscheint der Herrscher der Endzeit als ein Nachkomme des Isai (des Vaters Davids); heisst es doch gleich zu Anfang dieses Stückes: Es geht hervor ein Reis (Spross) aus dem Stumpf des Iiśaj.

Auch könnte in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die Ansprache 7, 10—17 an das Haus Davids gerichtet ist, s. oben S. 4.

3) Doch 'Immānû'ēl ist noch mehr als ein davidischer Prinz; er ist ein göttliches Kind, denn seine Nahrung ist Milch und Honig (V. 15). Milch und Honig aber ist nach altorientalischer Auffassung Götterspeise. In Babylonien war Sahne und Honig eine beliebte Opfergabe (Kittel a. a. O. S. 12 unter Berufung auf Zimmermann KAT³ S. 526). Nach der griechischen Mythologie wurde das Zeusknäblein auf Kreta durch Milch und Honig ernährt, s. Gressmann, Messias 1929 S. 158 unter Verweisung auf Usener. In den Sibyllinen (III 622. 744 ff. V 281 ff.) erscheinen Milch und Honig als Speise der Seligen (s. H. Schmidt SAT² II, 2 S. 73; daselbst noch weitere Belege).

Es war ein bedeutsamer Augenblick, als der Prophet Jesaia dem Könige 'Aḥaz das 'Immānû'ēlzeichen ankündigte. Kittel (GVI II⁶ S. 361) sagt von dieser Stunde, sie habe der Welt den Messias geschenkt. In der Tat wurde jetzt zum ersten Mal die

alte vorprophetische Erlöser- und Rettererwartung (Gen. 49, 10. Num. 24, 17 ff. Gen. 3, 15) mit dem Hause Davids verbunden. Diese Verbindung bildete fortan die Grundlage der ganzen alt. Messiasvorstellung.

Ihrerseits knüpfte die so geschaffene Verbindung an folgende Momente an:

a) Die Verheissung von dem ewigen Bestande des Davidischen Hauses (2. Sam. 7, 12—16).

b) Altorientalisches Ideengut.

c) Die durch das Verhalten des Königs 'Aḥaz geschaffene Situation.

Doch wir wenden uns jetzt noch dem weiteren Verlauf der 'Immānū'elweissagung, genauer den Versen 15—17, zu. Innerhalb dieser Versgruppe sind die Verse 15 und 16 umzustellen. Wir gewinnen dann zwei Gruppen von Aussagen, die sich auf zwei Lebensstufen des 'Immānū'el beziehen, nämlich auf die beiden Lebensstufen, die seiner Geburt folgen. Da ist zunächst die Zeit zarter Kindheit, die mit den Worten charakterisiert wird: „bevor der Knabe weiss, zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute“. In dieser Zeit soll das Land der beiden Verbündeten, d. h. der Aramäer und der Ephraimiten, verlassen, d. h. dem Unheil preisgegeben werden (V. 16). Auf diese Lebensstufe zarter Kindheit folgt nun diejenige Lebensstufe, da er zwischen gut und böse zu unterscheiden wissen wird, genauer „da er wissen wird, zu verwerfen das Böse und zu erwählen das Gute“, d. h. die reiferen Jahre.

In dieser Zeit wird auch das Land Juda heimgesucht werden. Die Heimsuchung besteht in der assyrischen Invasion. Die Grösse dieser Heimsuchung wird veranschaulicht durch die Parallelisierung mit der Tatsache der Reichsspaltung (V. 17).

Die hier vorliegende Charakterisierung der drei Hauptstadien der nächsten Zukunft an der Hand der drei Entwicklungsstufen des 'Immānū'el (Geburt, zartes Kindesalter und reifere Jahre) hat ein gewisses Analogon in der IV. Ekloge Vergils.

Hier heisst es anlässlich des im Winter 41/40 erfolgten Antritts des Konsulats durch Pollio, dass unter diesem Konsulat ein Knabe geboren werden soll, dessen Bestimmung es ist, ein Friedensherrscher über die Welt zu werden. Der Aufstieg des Knaben zum Weltherrscher erfolgt in drei Akten:

1) Die Übertragung göttlichen Lebens.

2) Die Präsentation im Kreise der Himmlischen.

3) Die Inthronisation.

Mit der Geburt dieses Knaben beginnt ein neues Weltzeitalter. In seiner Kindheit werden duftende Balsamstauden in üppigem Wachstum die Erde bedecken, und die wilden Tiere werden ausgerottet.

In seinen Jünglingsjahren kommt es wieder zu heftigen Kämpfen, ob auch die Traube am Dornbusch hängt und Honigtau aus den Eichenstämmen träufelt.

In seinem Mannesalter herrscht wieder eitel Friede und Wonne.

Im Mittelalter galt dieses Gedicht als Weissagung auf Christus. Auf dem Konzil zu Nikäa 325 liess Kaiser Konstantin es in griechischer Übersetzung vorlesen. Papst Innozenz III. zitierte es in einer Weihnachtspredigt. In einem französischen Mysterium des XIII. Jahrhunderts legt Vergil mit den Worten der Ekloge Zeugnis von Christus ab.

Heute erblickt man in der Ekloge den Ausdruck eines alten religiösen Erbgutes, das man entweder für ägyptisch oder für babylonisch hält. Für ägyptischen Ursprung hat sich ausgesprochen E. Norden, Die Geburt des Kindes 1924 (S. 162 ff.); für babylonischen dagegen Gressmann, Götterkind und Menschensohn (DLZ 1926 Sp. 1917—1928).

An wichtiger Literatur zur IV. Ekloge ist neben dem oben erwähnten Buch von Norden noch zu nennen W. Weber, Der Prophet und sein Gott, 1925 (Beihefte zum Alten Orient H. 3).

Zum Schluss noch ein Wort über die letzten acht Verse unseres Kapitels. Sie bilden eine nähere Erläuterung zu V. 17, d. h. zu der Weissagung betreffend die Heimsuchung Judas (durch die Assyrer). Neben den Assyrern sind die Ägypter genannt, die laut V. 18 beide von Jahve herbeigerufen werden, gleichwie ein Bienenschwarm vom Imker durch Zischen angelockt wird. Der Sinn dieser Aussage ist offenbar der, dass Palästina demnächst der Schauplatz heftiger Kämpfe zwischen Assyrern und Ägyptern werden soll. Dabei wird die Invasion der beiden feindlichen Mächte eine so gründliche sein, dass sie das ganze Land bis in seine verborgensten Schlupfwinkel treffen wird: „und sie werden kommen und lassen sich nieder insgesamt in den Talgründen der Bergabstürze und in den Felsenklüften und in allen Dornbüschen und in allen Triften“ (V. 19).

Diese gründliche Invasion führt zu einer völligen Verwüstung des Landes. Veranschaulicht wird diese Verwüstung in V. 20 durch das Bild eines Schermessers, das den gesamten Haarwuchs eines Mannes, sein Haupt-, sein Bein- d. h. Scham- und sein Barthaar abnimmt.

Die Folge dieser Invasion ist die Beschränkung der Volksernährung auf den Ertrag der Viehzucht. Dabei wird der Umfang der Viehzucht ein so geringer sein, dass auf den einzelnen Hausstand nicht mehr als eine junge Kuh und zwei Schafe kommen werden (V. 21). Diese Haustiere werden dann mit ihrem Milchertrage die einzige Quelle der Ernährung bilden, neben der nur noch wilder Honig in Betracht kommt (V. 22). Demnach erscheinen hier Milch und Honig im Unterschied von V. 15 (s. oben S. 12) nicht als Götterspeise, sondern als kärgliches Nahrungsmittel, s. Kittel (Hell. Mystrel. S. 12), vgl. Graham a. a. O. S. 214: „In a land once pleasant with fruitful vineyards and gardens those who survive shall literally eat these symbols of discredited magic on which you base now your hope of salvation“.

Die hier geschilderte Lebensweise ist nur die Kehrseite des Aufhörens des Wein- und Ackerbaues. Der Weinbau hört auf, denn die einst mit den kostbarsten Weinstöcken bepflanzten Weinberge sollen in dem Masse von Dornen und Disteln überwuchert werden (V. 23), dass man nicht anders als bewaffnet mit Pfeil und Bogen, offenbar wegen des Kampfes mit den dort hausenden wilden Tieren, dahin zu gehen sich getraut (V. 24).

Wie der Weinbau, so hört auch der Ackerbau völlig auf. Alle Bergabhänge, die einst durch die Hacke des Landmannes in fruchtbares Kulturland verwandelt worden, sollen ebenso wie die Weinberge so vollkommen von Dornen und Disteln überwuchert werden, dass niemand dort einzudringen wagt. Nur Kühe und Bergschafe klettern dort herum (V. 25).

Wir sind am Schluss. Unsere Betrachtung dürfte gezeigt haben, dass man heute bei der Auslegung der Immanuelweissagung wieder zu der ältesten Erklärung dieser Stelle zurückzukehren geneigt ist. Nicht umsonst steht ja in der Gegenwart die alttestamentliche Wissenschaft im Zeichen rückläufiger Bewegung.
