

Mutmaßungen zum historischen Hintergrund von Jes 7,14

Von Szabolcs-Ferencz Kató

Hans Klein hat seine wissenschaftliche Karriere als Alttestamentler begonnen. Aus dieser Zeit stammen einige wichtige, in renommierten Fachzeitschriften erschienene, wirkungsreiche Aufsätze¹, aus denen ein größeres Interesse für das Buch Jesaja, insbesondere für die sog. Jesaja-Denkschrift herauszulesen ist.² Im Rahmen des vorliegenden, diesem Themenbereich zugehörigen Beitrags möchte ich den Jubilar mit ein paar zu Jes 7,14 angestellten Mutmaßungen erfreuen, die teilweise von seinen Aufsätzen angeregt sind.

„Jes 7,14 gehört zu den meistausgelegten Texten des AT“, schreibt der Jubilar 2013 zu dem betrachteten Vers.³ Seitdem ist die einschlägige Literatur noch mehr angewachsen, sodass vorerst die genaue Fragestellung näher präzisiert werden soll. In diesem Aufsatz beschränke ich mich auf die möglichen geschichtlichen Hintergründe des renommierten Verses. Noch konkreter: Ich werde nach der Identität der Frau und des Kindes fragen. Nachdem ich die wichtigsten Theorien hierzu knapp dargelegt haben werde, werde ich versuchen, in die Diskussion eine mögliche neue Deutung einzubringen, die die Jesajaforschung hoffentlich zu weiteren Publikationen anreizen wird.

Die Problemstellung

Während sich die christliche Schriftauslegung um die Frage der jungfräulichen Geburt dreht, scheint diese Fragestellung im jesajanischen Text eine sekundäre Rolle zu spielen. Im Kontext von Jes 7 geht es um ein Zeichen, das Ahas von Jhwh erbitten soll, er sich aber weigert, das zu tun.⁴

¹ Hans Klein, „Freude an Rezin“, *VT* 30 (1980), 229-234; Hans Klein, „Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterojesaja“, *VT* 35 (1985), 267-273.

² Vgl. Hans Klein, „Jes 7,14 im frühen Christentum“, *Sacra Scripta* 11 (2013), 26-40.

³ Klein, „Jes 7,14“, 26.

⁴ Der Mehrheit der Forschung zufolge läuft die Erzählung von Jes 7,1-19 parallel zu Jes 36-39, wobei Ahas als Gegenbild Hiskijas gezeichnet wird. Dies zeigt sich z.B. in der identischen Ortsangabe in Jes 7,3 und 36,2 (Walkerfeldstraße) und in solchen Sequenzen wie der Konsultierung Jesajas in Notzeit,

Dann folgt die Antwort Jesajas, die die Geburt eines Kindes namens Immanuel als Zeichen verkündet. Aber was ist das eigentliche Zeichen?

Wenn wir auf die Wirkungsgeschichte des Verses blicken, wird es klar, dass man im Laufe der Theologiegeschichte immer über den Gedanken der Jungfrau, die zu gebären scheint, gestolpert ist. Das beginnt schon mit der Übersetzung der LXX, die $\eta\mu\lambda\epsilon\upsilon$ unter dem Einfluss der hellenistisch-jüdischen Überzeugung von einer jungfräulichen Empfängnis des kommenden Messias bewusst mit $\mu\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, also mit „Jungfrau“ wiedergegeben hatte.⁵ Den Belegen nach existierte in Alexandrien – an dem Ort, wo vermutlich zunächst die Übersetzung des AT ins Griechische entstand – die Vorstellung, dass außergewöhnliche Retter und Heroen aus Jungfrauen geboren werden.⁶ Selbstverständlich tritt diese Tradition in die LXX zitierenden NT noch deutlicher zutage.⁷ Vor allem Mt, der Jes 7,14 als Reflexionszitat heranzieht⁸, scheint auf diesen Gedanken zurückzugreifen. Jesus als Retter und Heiland der Völker sei aus der Jungfrau Maria geboren, wie das schon von den Propheten vorhergesagt worden wäre und wie das in der damaligen Zeit im hellenistischen Umfeld für Heroen auch selbstverständlich war.

Schaut man aber nicht nur auf Jes 7,14, sondern auch auf die umliegenden Verse, wird klar, dass bis V. 16 von dem auf die Welt kommenden

Zeichenbitte usw. Das Ziel dieser Strategie sei, Ahas als schwachen Davididen darzustellen, der von dem vollkommenen Hiskija abgelöst werde. Vgl. Willem A. M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HTHKAT (Freiburg u.a.: Herder, 2003), 187; Joel Edmund Anderson, „Isaiah 7:14: Identity and Function within the Bookend Structure of Proto-Isaiah“ (Diss. University of Pretoria, Faculty of Theology, 2008), 222-225; Lida Leonie Panov, *Hiskijas Geschick und Jesajas Beistand*, AThANT 110 (Zürich: Theologischer Verlag, 2019), 158-165.

⁵ Auf die wirksame Studie von M. Rösel berufend: Zoltán Oláh, „Anmerkungen zur Septuaginta von Jes 7,14“, *Sacra Scripta 11* (2013), 9-25, hier: 18-21.

⁶ Oláh, „Anmerkungen“, 18.

⁷ Klein, „Jes 7,14“, 28-35. Symmachus, Aquila und Theodotion, die nicht $\mu\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ sondern $\nu\epsilon\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$ an der Stelle übersetzen, seien jüdische Rezensionen der LXX, die sich durch ihre Übersetzungen von der verbreiteten christlichen Auffassung distanzieren wollen. S. Oláh, „Anmerkungen“, 34.

⁸ Es ist jedoch interessant, dass Mt das Zitat nicht als Beweis für die jungfräuliche Geburt anführt, sondern dadurch seine Botschaft von dem mit uns seienden Gott einleitet, die mehrmals im Buch anzutreffen ist. S. Carsten Ziegert, „Die unverheiratete Frau in Jes 7,14“, *ETHL 92* (2017), 269-278, hier: 286.

Kind die Rede ist. Von ihm wird nicht nur gesagt, dass es Immanuel heißen wird, sondern in Bezug auf sein Alter wird angesichts der drohenden Feinde eine konkrete Aussage hinzugefügt: „bevor das Kind versteht, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen, wird das Land verödet sein, vor dessen beiden Königen dich das Grauen packt“. Mit „das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen“ meint der Text wahrscheinlich kognitive Fähigkeiten des Kindes, die bei Erreichen eines spezifischen Lebensjahres zu erwarten sind. Kaiser plädiert für ein Alter von 16 bis 20 Jahren, wenn „der Knabe zum geschlechtsreifen und entscheidungsfähigen Jüngling herangewachsen ist, der keines Vormundes mehr bedarf“.⁹ Dies kann man aber nicht mit dem Ablauf des Syrisch-Ephraimitischen Krieges in Einklang bringen, der nicht so lange andauerte. Schon textpragmatisch sollte der Text einen kürzeren Zeitraum vor Augen haben. So argumentieren viele für ein deutlich jüngeres Alter, nämlich von etwa 3 Jahren, wenn das Kind die grundsätzliche Unterscheidung von Nützlichem und Schädlichem lernt.¹⁰ Eine genaue Angabe wird uns bewusst vorenthalten.¹¹ Auf diesem Hintergrund scheint der Akzent des Textes nicht auf der Frau, sondern auf dem Knaben zu liegen. Jesaja ermutigt Ahas, dass bald ein Junge zur Welt kommen wird, und bevor er vom Säugling zum Kleinkind wird, wird das Land befreit. Eine Analogie für diese Deutung findet man im unmittelbaren Kontext in der Jesaja-Denkschrift, in Jes 8,1-4, wo ebenfalls von einem Kind die Rede ist, von dem zweiten Jungen von Jesaja. Von ihm wird gesagt: „bevor der Knabe ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ sagen lernt, wird man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria dem König von Assur vorantragen“.

Wie wir sehen, liegt die Bedeutung des Zeichens nicht bloß in der Geburt des Kindes, sondern auch in den anderen Angaben, die mit dem Kind zusammenhängen. Das bestätigt auch die formgeschichtliche Analyse von

⁹ Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 1-12*, ATD 17 (Berlin: EVA, 1981), 159.

¹⁰ Rudolf Kilian, *Jesaja 1-12*, NEBKAT 17 (Würzburg: Echter Verlag, 1986), 55.

¹¹ Hans Wildberger, *Jesaja 1-12*, BK X/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972), 297. Die Deutung von Beuken hängt mit seiner Interpretation des Immanuel zusammen, und er denkt, dass „das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen“ die Zeitspanne meint, während der Jhwh das Davidhaus zur Erkenntnis führt. Beuken, *Jesaja*, 206.

Jes 7,14.16, die zu der Gattung des Geburtsorakels führt.¹² Wie Gen 16,11; Ri 13,3.5.7 (vgl. Gen 17,19; 1Kön 13,2) enthalten diese Verse: a. die Verkündigung der Schwangerschaft, b. die Ankündigung der Geburt eines Sohnes, c. die Namengebung des Sohnes und d. die Begründung des Namens. In dieser Struktur spielt die Mutter, ihr Wesen als solches, nur eine Nebenrolle. Allerdings stellt sich dabei die Frage, ob es nicht doch eine Akzentverschiebung zugunsten der weiblichen Gestalt des Orakels gibt, wenn von ihr ausgesagt wird, dass sie Jungfrau ist. Im Folgenden soll dieses Problem kurz besprochen werden.

Jungfrau vs. junge Frau

Wenn man die Wörterbücher durchblättert, merkt man eine gewisse Unsicherheit, was die Bedeutung von עֲלְמָה anbelangt. Gewöhnlich wird es mit „junge Frau“ übersetzt und dabei auf בְּתוּלָה verwiesen, das eine ähnliche Bedeutung habe, aber auch die Konnotation der Jungfräulichkeit enthalte.¹³ Jedoch auch bei בְּתוּלָה findet man mindestens einen Beleg (Jo 1,8), wo das Wort „Jungverheiratete“ heißt, die ihren verstorbenen Mann beweint. Auch in Esth 2,17, wo es heißt, dass der König Esther mehr als alle anderen Frauen und Mädchen (בְּתוּלֹת) liebte, scheint „Frauen“ die langjährigen Konkubinen zu bezeichnen, während „mit בְּתוּלֹת die Mädchen gemeint sind, die bereits eine Nacht mit dem König verbracht haben und anschließend (V. 14) in das ‚Haus der Nebenfrauen‘ transferiert wurden“.¹⁴ Das Problem, dass בְּתוּלָה einmal Jungfrau und einmal Jungverheiratete bedeuten kann, wird so umgegangen, dass von einem בְּתוּלָה I und II ausgegangen wird.

Um der Frage auf den Grund zu gehen, hat jüngst Ziegert eine semantische Analyse der Termini vorgelegt.¹⁵ Aus seiner Studie geht hervor, dass aus den insgesamt sechs Belegen von עֲלְמָה und deren Kontext nirgends auf die eventuellen sexuellen Erfahrungen der Frauen geschlossen werden kann. Kontextuell lässt sich nicht entscheiden, ob עֲלְמָה über die junge Frau

¹² Werner Berg, „Die Identität der jungen Frau in Jes 7,14.16“, *BN 13* (1980): 7-13.

¹³ Zu einer Übersicht der Bedeutungen in Wörterbüchern s. Ziegert, „Die unverheiratete Frau“, 271-272.

¹⁴ Ziegert, „Die unverheiratete Frau“, 281.

¹⁵ Ziegert, „Die unverheiratete Frau“, 269-278.

hinaus auch Jungfrau heißt oder nicht. Bei בְּתוּלָה gibt es, außer den zwei Belegen, wo eine sexuelle Erfahrung mit großer Wahrscheinlichkeit zurückliegt, fünf Belege (Gen 24,16; Ri 21,12; Dtn 22,19; Lev 21,14; Ez 44,22), wo sexuelle Erfahrungen ausdrücklich verneint werden. Aus den anderen 43 Belegen kann man die Frage nach einem eventuellen Geschlechtsverkehr ebenfalls nicht beantworten. Zu einem ähnlichen Ergebnis führt auch die Analyse der sog. *cognates* anderer semitischen Sprachen. Aus diesem Sachverhalt zieht Ziegert die Schlussfolgerung, dass weder bei עַלְמָה noch bei בְּתוּלָה der Gedanke der Jungfräulichkeit zu den Bedeutungskomponenten der Begriffe gehört. Beide bezeichnen junge, mannbare Frauen, die aber noch nicht verheiratet werden.

Um Ziegerts Ergebnisse weiterzudenken, muss man sich auch verdeutlichen, dass in der Gesellschaft des Alten Orients eine unverheiratete Frau gleichzeitig auch Jungfrau war und es erwartet wird (Dtn 22,14), dass sie keine sexuellen Erfahrungen vor der Ehe hat, bzw. dass solche Frauen mehr geschätzt wurden. Wenn das so ist, besteht weiterhin eine gewisse Auffälligkeit des jesajanischen Textes, der davon spricht, dass eine unverheiratete Frau gebären wird. Dies ist eine sehr merkwürdige Aussage, auch wenn es nicht so besonders ist wie eine jungfräuliche Empfängnis. Jedoch gilt das nur, wenn man von einem sehr technischen Gebrauch des Nomens ausgeht: d.h. die junge Frau wird auch im Moment des Gebärens immer noch ein unverheiratetes Mädchen sein. Das muss aber nicht der Fall sein. Die Aussage Jesajas bezieht sich auf die Zukunft, und wenn man bedenkt, dass die Schwangerschaft gewöhnlich neun Monate dauert, kann es durchaus sein, dass der Text von einer bestimmten Person spricht, die zur Zeit des Orakels als עַלְמָה gilt und von den Hörern leicht identifizierbar war. Theoretisch kann sie aber bald heiraten – vielleicht steht die Hochzeit schon bevor – und danach Kinder zur Welt bringen. Auf einem solchen Hintergrund ließe sich Jes 7,14 unproblematisch lesen. Dies sind aber teilweise Spekulationen, deshalb muss als nächster Schritt die Identität dieser jungen Frau und ihres Sohnes geklärt werden.

Die Identität der jungen Frau und des Sohnes

Bezüglich der Identität der jungen Frau und ihres Sohnes lassen sich in der Forschung vier große Interpretationsmöglichkeiten festhalten¹⁶: 1. Die Mutter und der Sohn sind bewusst unidentifizierbar; 2. die Mutter ist Zion und die Söhne ihre Bewohner; 3. die Mutter und der Sohn gehören zur Familie Jesajas; 4. die Mutter ist die Frau von Ahas, und der Sohn ist einer seiner Söhne bzw. Hiskija. Im Folgenden werde ich diese Thesen kurz erörtern.

1. Der Text von Jes 7,14 ist unkonkret und mehrdeutig. Daher kann gefragt werden, warum der Text, wenn er von bestimmten Personen reden möchte, das nicht einfacher und offensichtlicher tut. Deshalb sprechen sich einige Kommentatoren für eine bewusste Uneindeutigkeit des Textes aus, die den späteren Lesern Raum für eigene Interpretationen und Neuaktualisierungen erschaffe.¹⁷ Immanuel und die Frau seien also keine konkreten Gestalten, sondern allgemeine Topoi des Nachwuchses und des Fortbestehens des Lebens, die jederzeit mit Personen und Ideen gefüllt werden können. Dies bedeutet allerdings, dass das Zeichen nicht (ganz) auf den historischen Jesaja zurückzuführen sei, sondern nur eine spätere literarische Erfindung sei. Gegen diese Deutung spricht jedoch, dass in diesem Fall die ganze Erzählung von Kap. 7 zusammenbricht, wo es darum geht, dass Ahas um ein Zeichen bitten soll. Streicht man aber das Zeichen, ist man gezwungen, die ganze Episode aus dem Text zu tilgen. Dafür bietet aber die Sperrigkeit des Immanuelwortes bei Weitem nicht genügend Anlass.
2. Eine der vorherigen ähnelnde Interpretation ist, dass die Frau und der Knabe kollektiv aufzufassen seien, und sie mit Tochter Zion und

¹⁶ Zu der älteren Forschungsgeschichte s. Johann Jakob Stamm, „Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem“, *ZAW* 68 (1956): 46-53.

¹⁷ Walter Dietrich, *Jesaja und die Politik* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1976), 80. Kaiser, *Jesaja*, 157-163. Kilian, *Jesaja*, 61-62. Dietrich und Kaiser halten Teile der Immanuel-Perikope für spätere Zusätze, die eschatologischen Interpretationen im Nachleben des Textes die Tür öffnen. Vgl. Panov, *Geschick*, 165.

mit der Bevölkerung der Stadt gleichzusetzen wären.¹⁸ Dieses Verständnis geht davon aus, dass der Syrisch-Ephraimitische Krieg nicht nur das Königshaus, sondern ganze Juda und Jerusalem bedrohte. Durch den Krieg werden Mütter kinderlos, Kinder zu Waisen, Frauen zu Witwen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ergibt es durchaus einen Sinn, dass der Text von Kindergeburt und von göttlichem Beistand redet, zumal Jerusalem in Jes oft als Tochter Zion (1,8; 10,32; 16,1 usw.) bzw. als בְּתוּלָה also mit einem Synonym für עֲלֵמָה angeredet wird (23,12; 37,22; 47,1 usw.). Aber eben darin befindet sich auch ein Gegenargument. Will der Text von der jungen Frau Zion sprechen, warum benutzt er dabei nicht die geläufige Terminologie aus dem Korpus, was eine solche Interpretation eindeutig machen würde? Angesichts des gehäufteten Vorkommens von בְּתוּלָה בַּת-צִיּוֹן im jesajanischen Korpus ist ein *hapax* auffällig. Hinzu kommt, dass ein Zeichen für Ahas im Kontext einer aktuellen Bedrohung etwas in der Gegenwart zeigen können muss, anderenfalls handelt es nicht um ein Zeichen.

3. Die traditionelle jüdische Auslegung des Textes identifiziert עֲלֵמָה mit der Frau Jesajas und Immanuel mit einem seiner Söhne, so etwa Raschi und Ibn Esra.¹⁹ Die These hat indes auch in der modernen Zeit Anhänger gefunden.²⁰ Der unmittelbare Kontext liefert tatsächlich einige Anhaltspunkte für eine solche Annahme. In Jes 7,3 sucht Jesaja mit seinem Sohn Schear-Jaschub Ahas auf und, in 8,3 geht Jesaja zu der Prophetin – vermutlich zu seiner Frau – ein, die einen Sohn gebärt, dem der Name Raubebald-Eilebeute gegeben wird. Jesaja hat also der Jesaja-Denkschrift zufolge mindestens zwei Söhne, und beide bekommen symbolische Namen, die eine Botschaft

¹⁸ Ludwig Koehler, „Zum Verständnis von Jes 7 14“, *ZAW* 67 (1955), 48-50; Georg Fohrer, „Zu Jes 7 14 im Zusammenhang von Jes 7 10-22“, *ZAW* 68 (1956), 54-56; Hugh G. M. Williamson, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1-27: Commentary on Isaiah 6-12* (London / New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2018), 160-163. Williamson geht von einer nachexilischen Verfasserschaft aus.

¹⁹ S. bei Kaiser, *Jesaja*, 155-156.

²⁰ S. bei Stamm, „Neuere Arbeiten“, 48-50.

hinsichtlich des tobenden Krieges in sich tragen. Immanuel sei ein weiterer solcher Knabe, der mit seinem Namen die göttliche Hilfe verkünde. Allerdings hat auch diese These ihre Schwachpunkte. Die Frau Jesajas hat zumindest nach dem jetzigen Stand der Erzählung schon einen Sohn und kann dementsprechend schwerlich mit עֶלְמָה bezeichnet werden, bei der es wahrscheinlich um eine frisch heiratete oder unmittelbar vor der Ehe stehende junge Frau geht, die ihren erstgeborenen Sohn zur Welt bringen soll. Ferner würde ein Hinweis auf die Frau von Jesaja sehr unvorbereitet wirken.

4. Am leichtesten versteht sich der Text, wenn man in Immanuel einen Sohn Ahas' sieht.²¹ עֶלְמָה ist nichts anderes als seine Frau, vielleicht Abi/Abija (2Kön 18,2; 2Chr 29,1), die Tochter des israelitischen Königs Secharja. Diese Annahme beruht auf unterschiedlichen Beobachtungen. Zunächst findet in Jes 7,10–14 ein Gespräch zwischen Jesaja und Ahas statt, sodass – wenn man nach Referenten des Orakels sucht – diese Personen auf der Hand zu liegen scheinen. Auch der Name „Immanuel“ hat sein Pendant im Text. Die Feinde möchten Ahas mit einem Gegenkönig ersetzen, der im Text als Sohn von אֶבְיָאָה dargestellt wird, dessen Name so viel wie „Taugenichts“ heißt und wahrscheinlich durch die Verballhornung des Namens אֶלְגוֹת „El/Gott ist gut“ entstanden ist.²² Darauf reimt der Name Immanuel „El/Gott ist mit uns“. Schon deshalb ist eine solche Verknüpfung naheliegend, da in der Denkschrift der Gott Israels immer mit dem Tetragramm und nicht mit dem Nomen אֱל bezeichnet wird. Dies dürfte darauf hinweisen, dass diese Gottesbezeichnung bewusst gewählt wird, um sich dem Namen אֶבְיָאָה/אֶלְגוֹת zu nähern – umso mehr,

²¹ Wildberger, *Jesaja*, 291-295; Berg, „Identität“, 7-13; Beuken, *Jesaja*, 210; Panov, *Geschick*, 162; George Buchanan Gray, *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah, I-XXXIX* (New York: C. Scribner's Sons, 1912), 127; Martin Buber, *A próféták hite* (Budapest: Atlantisz, 1991), 174; John D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC 24 (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 137; Konrad Schmid, *Jesaja 1-23*, ZBK 19 (Zürich: Theologischer Verlag, 2011), 97. Vgl. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, AB 19 (New York: Doubleday, 2000), 233-234.

²² Beuken, *Jesaja*, 205.

da außerbiblisch nur die mit dem Tetragramm gebildete Form עמנויהו/עמדיהו belegt ist.²³

Alle diese Elemente weisen darauf, dass die zwei Namen verbunden sind. Stimmt das, liegt es nahe, dass auch mit Immanuel ein König gemeint wird, der Gegenkönig zum Sohn des Tabeel. Aus der betreffenden Zeit kennen wir nur einen positiven Davididen, der mit dem Konzept des göttlichen Beistands in Zusammenhang gebracht werden kann, nämlich Hiskija. Der spätere, das Immanuelwort reflektierende Vers 2Kö 18,7 setzt eindeutig Immanuel mit Hiskija gleich, von dem gesagt wird: „יהוה עמו“, „Jhwh war mit ihm“.²⁴ Dies ist also auch eine Möglichkeit.²⁵ Dieser Auffassung zufolge verkündet Jesaja zur Zeit des Syrisch-Ephraimitischen Krieges die Geburt eines Nachkommen des Ahas. Die verbleibende Frage ist, wieso eben dies zum Zeichen wird.

Der Syrisch-Ephraimitische Krieg als Hintergrund

Jes 7 handelt von dem Syrisch-Ephraimitischen Krieg. Israel hat sich mit Aram verbündet und möchte Ahas durch einen Gegenkönig ersetzen. Um das zu erreichen, führen sie Krieg gegen Juda. Darüber berichtet auch 2Kön 15,37 - 16,9. All das scheint eine äußere Bedrohung zu sein. Wenn man jedoch auch Jes 8,6 berücksichtigt, wo es heißt, das Volk „hat Freude an Rezin und dem Sohn Remaljas“, wird deutlich, dass auch in Jerusalem

²³ Rainer Albertz / Rüdiger Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 313.

²⁴ Panov, *Geschick*, 163.

²⁵ Dass Hiskija zur Zeit des Syrisch-Ephraimitischen Krieges nach 2Kön 18,2 ein schon geborenes Kind sein sollte, entkräftet nicht gleich die obige Annahme, da die chronologischen Angaben zu Hiskija widersprüchlich sind. Nach 2Kön 18,2 begann Hiskija seine Regierung im dritten Jahr des nordisraelitischen Hoschea (729 v.Chr.). Nach 2Kön 18,13 sollte Sanherib Jerusalem in Hiskijas 14. Regierungsjahr, also um 714/715 belagern, aber aus den assyrischen Quellen wissen wir, dass dies am wahrscheinlichsten im Jahr 701 erfolgte. Nach dem Feldzug Sanheribs regierte Hiskija laut 2Kön 20,5 noch weitere 15 Jahre, was sich aber wieder schwer mit der Erkenntnis in Einklang bringen lässt, dass Manasse 697 nach dem Tod seines Vaters den Thron bestieg. Zu einer knappen Übersicht der Daten s. Gray, *Isaiah*, 14-16.

Befürworter der Koalition waren.²⁶ Noch vollständiger wird das gewonnene Bild, wenn man auch 2Chr 28 heranzieht, wo weitere Details angegeben werden. Daraus ist eine Episode besonders interessant, nämlich die von 2Chr 28,7, die von einem Attentat von Sichri auf drei adelige Judäer berichtet: „Sichri, ein Held Efraims, brachte Maasejahu um, den Sohn des Königs (בְּרוֹהֶמְלֵךְ), und Asrikam, den Verwalter des Hauses und Elkana, den Zweiten nach dem König.“ Demnach wurden im Laufe des Krieges von einem Krieger drei hohe Beamte ermordet, von denen einer בְּרוֹהֶמְלֵךְ genannt wird. Wird damit ein Nachkomme des Königs bezeichnet²⁷, oder wird der Ausdruck nur als Titel für Beamte genutzt?²⁸ Die Wortzusammensetzung kommt auch außerbiblisch und außerisraelitisch vor, wo sich die gleiche Frage aufdrängt. Obwohl eine für alle kontroversen und mehrdeutigen Belege gültige Definition kaum zu geben ist, scheint בְּרוֹהֶמְלֵךְ in den meisten Fällen den Kronprinzen zu bezeichnen, während in anderen Belegen davon auszugehen ist, dass mit diesem Ausdruck wichtige, mit offiziellen Aufgaben beauftragte Glieder der Königsfamilie bezeichnet sind.²⁹ Ob Maasejahu

²⁶ Für diese These hat sich auch Prof. Klein („Freude“, 229-234) ausgesprochen. Vgl. Watts, *Isaiah*, 154; Beuken, *Jesaja*, 213. Der Satz wird aber gewöhnlich als historisierender Zusatz gewertet. Zu diesem Thema s. Csaba Balogh, „Historicising Interpolations in the Isaiah-Memoir“, *VT* 64 (2014): 519-538. Vgl. Kaiser, *Jesaja*, 181. Das Hauptproblem mit dem einschlägigen Satz ist, dass das Wort בְּרוֹהֶמְלֵךְ den St. constr. von בְּרוֹהֶמְלֵךְ (Freude) vor der Nota Accusativi הָאָדָם deuten lässt. Eine solche Konstruktion (St. constr. + הָאָדָם) findet man nur in Jer 35,22. Allerdings wird der St. constr. „im raschen Fluss der Rede nicht selten auch ausserhalb des Genitiv-Verhältnisses als Verbindungsform verwendet“. Wilhelm Gesenius' *Hebräische Grammatik umgearbeitet von E. Kautzsch*, (Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1902), § 130. Dementsprechend ist weder die Annahme einer anderen Vokalisation noch eines anderen Konsonantenbestandes begründet, sondern man sollte von einer verbindenden, verbalen Funktion des Konstruktusverhältnisses ausgehen. Vgl. Williamson, *Isaiah*, 227.

²⁷ Immanuel Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, KHKAT (Tübingen: Mohr Siebeck, 1901), 120; vgl. Edward Curtis / Albert Madsen, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles* (New York: C. Scribner's Sons 1910), 458.

²⁸ Sara Japhet, *2 Chronik*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2003), 351.

²⁹ Nahman Avigad, „Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son,“ *IEJ* 28 (1978), 52-56; Lawrence J. Mykytiuk, *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200-539* (Leiden: Brill, 2004), 194.

in 2Chr 28,7 nur ein der regierenden Dynastie angehöriger Beamter oder der Kronprinz war, lässt sich nicht hundertprozentig entscheiden. Außer diesem Vers haben wir zu diesen Personen keine weiteren Informationen.³⁰ Für die Beamtentheorie spräche, dass nach כְּרֹמְמָלֵךְ zwei eindeutige Titel kommen. Aber die Frage lässt sich auch umkehren, und es kann gefragt werden, wie es im Text hätte anders ausgedrückt werden sollen, wenn von einem Nachfolger des Königs gesprochen werden sollte. Wie dem auch sei, in beiden Fällen geht es bei der Person um einen Verwandten des Königs. Noch wichtiger ist aber, zu klären, ob der Text überhaupt historisch zuverlässig ist, oder aber auf die Rechnung des Chronisten geht, der mit neuen Episoden sein theologisches Programm entfaltet.

2Chr 28 trägt offensichtlich Züge der chronistischen Theologie. Z.B. wird der Syrisch-Ephraimitische Krieg nicht als ein vereinter Feldzug der Aramäer und der Israeliten dargestellt, sondern als zwei unabhängige Kriege gegen Jerusalem, da politische Allianzen in der Sicht des Chronisten ein Zeichen des Misstrauens gegenüber Jhwh bedeuten.³¹ Auch die Predigt des Propheten Oded, die die Israeliten dazu veranlasst haben soll, nach dem Sieg die judäischen Gefangenen freizulassen, hat den Zweck, die immerwährende Möglichkeit der Buße aufzuzeigen.³² Theoretisch könnte das Attentat eventuell das Ausmaß der israelitischen Verheerung schildern. Aber in dem vorangehenden Vers wird schon von über 120.000 in der Schlacht Getöteten berichtet, sodass man sich darüber Gedanken machen kann, wozu zusätzlich die Ermordung von drei sonst unbekanntenen Personen notwendig gewesen sei. Es liegt auf der Hand, dass der Chronist die vorliegende Episode nicht frei erfunden, sondern aus irgendeiner Quelle übernommen hat, die im Kern historisch zuverlässig ist.³³ D.h., dass im Syrisch-Ephraimitischen Krieg mit großer Wahrscheinlichkeit auch ein כְּרֹמְמָלֵךְ,

³⁰ Die Namen kommen häufiger im AT vor, aber bezeichnen eindeutig andere Personen.

³¹ Raymond Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15 (Dallas: Word, 1987), 221.

³² Vgl. Japhet, *Chronik*, 347.

³³ Bezinger, *Chronik*, 120; Curtis / Madsen, *Chronicles*, 458; Japhet, *Chronik*, 351; Jacob M. Myers, *II Chronicles*, AB (New York: Doubleday & Company, 1965), 162.313; Maxwell J. Miller / John H. Hayes: *Az ókori Izrael és Júda története* (Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, 2003), 313.

also der Kronprinz, aber wenigstens ein Mitglied der Königsfamilie, ermordet wurde. Trifft das zu, wirft es ein anderes Licht auf das Immanuelwort Jesajas, das von einem Königssohn spricht. Wurde ein Königssohn ermordet, kam das Königshaus in Gefahr, und umso gewichtiger war daher die Aussage Jesajas, die Ahas einen neuen Königssohn versprach. Auf diese Weise könnten die damaligen politischen Ereignisse den Propheten in der Motivwahl beeinflusst haben. Er redet von einem Sohn, mit dem Jhwh ist, weil ein anderer den Verschwörenden zum Opfer gefallen ist. Jes 7,14 dürfte also mehr an den historischen Kontext gebunden sein, als man das auf dem ersten Blick denkt. Es geht darin nicht um die Jungfrauengeburt, sondern um die Erhaltung des wankenden Davidhauses zur Zeit Ahas⁴.

Der oben beschriebene geschichtliche Hintergrund von Jes 7,14 funktioniert allerdings nur, wenn das Immanuelwort literarisch und/oder traditionsgeschichtlich auf das 8. Jh. v.Chr. zurückgeht. Es ist zwar ersichtlich, dass das Wort auch Fortschreibungen erfahren hat³⁴, nimmt man aber in V. 14 und 16 einen Grundbestand an, so liegt eine Interpretation vor, die gut zur Gesamtstimmung der Denkschrift passt, nämlich dass Jesaja im Syrisch-Ephraimitischen Krieg Heil verkündigt. Auch, wenn das Wort wie Kap. 7 nur zur Zeit Manasses niedergeschrieben wurde³⁵ und freilich Spuren literarischer Arbeiten an sich trägt, bleibt eine Bindung an historische Ereignisse schon wegen der zeitlichen Nähe plausibel, d.h., dass die hier vorgeschlagene Deutung von Jes 7,14 zum Stand der heutigen Jesajaforschung passt. Die Gültigkeit dieser These mögen allerdings andere beurteilen.

Fazit

Jes 7,14 samt V. 16 spricht nicht von der Jungfrauengeburt, sondern von der Geburt eines Sohnes aus einer jungen Frau und ist formgeschichtlich ein Geburtsorakel. Nach dem heutigen Stand der Forschung heißt עֲלֵמָה

³⁴ Z.B. wird V. 15 tendenziell als Fortschreibung interpretiert, die wahrscheinlich eine Kombination aus V. 16 und 22 darstellt. Kilian, *Jesaja*, 55; Beuken, *Jesaja*, 190; Schmid, *Jesaja*, 97.

³⁵ Dietrich, *Jesaja*, 69. Anm. 26; Beuken, *Jesaja*, 191; Anderson, *Identity*, 201-204.

junges, mannbares Mädchen und ist synonym zu בְּתוּלָה. Beide enthalten keine semantischen Referenzen zu eventuellen sexuellen Erfahrungen. In der Forschung wird diese junge Frau vielfach interpretiert: 1. Sie sei eine unidentifizierbare Frau, die durch das Gebären das Fortleben in schwierigen Zeiten veranschaulicht; 2. sie sei Zion/Jerusalem, die noch Kinder zur Welt bringt; 3. sie sei die Frau des Propheten und Immanuel ihr Kind; 4. sie sei die Frau von Ahas und Immanuel einer seiner Söhne. Nach der Erwägung der Hypothesen wurde hier für das Letztere plädiert und die Interpretation befürwortet, dass das Wort den göttlichen Beistand in dem Syrisch-Ephraimitischen Krieg versichert. Danach wurde das vernachlässigte Material aus 2 Chr 28 zu dieser Zeit herangezogen, das von einem Attentat auf drei hochrangige Judäer berichtet. Einer dieser drei, Maasejahu, wird als בְּנֵי-הַמֶּלֶךְ bezeichnet, womit entweder der Kronprinz oder ein Mitglied der Königsfamilie gemeint ist. Seine Ermordung bedeutete eine starke Erschütterung der Dynastie. An dieses Ereignis dürfte das Immanuelwort anknüpfen und Ahas nach dem Verlust eines seiner Söhne weitere Nachkommen versprechen. Jes 7,14 ist in Anbetracht dieser Beobachtungen stärker kontextbezogen, als angesichts des Problems der hineininterpretierten Jungfrauengeburt anfänglich angenommen.

Abstract

Isa 7:14 is one of the most enigmatic texts of the Old Testament in which the traditional Christian exegesis has found the roots of the dogma of the virgin birth. It remains a question though whether this text indeed focuses on the female figure rather than the son to be born. Following a brief survey of the recent state of research, in this article I address the question of the possible historical background of the text. Recent semantical investigations of the term עַלְמָה, often translated as ‘virgin’, show that neither עַלְמָה nor its synonym בְּתוּלָה imply any information about the eventual sexual experience of the named person. Both terms denote a young, unmarried woman. Regarding the identity of this woman, there are four main theories: 1. the woman and the son are late eschatological figures conveying messianic messages; 2. the woman is the daughter of Zion and Immanuel is the people of Jerusalem. 3. the medieval Jewish exegesis identifies the woman with the wife of Isaiah and Immanuel would be another son of the prophet beside Shear-Jashub and Maher-shalal-hash-baz. 4. עַלְמָה is the wife of Ahaz and Immanuel is the king’s son. In the light of the preceding verses, a dialog between the prophet and the king, verse 14 appears to continue this dialog and, in this manner, it can be interpreted as a message for Ahaz about the future fate of his family. But why would Isaiah interfere in the private life of Ahaz? An answer may come from 2Chron 28:7, which states that during the Syro-Ephraimite war, hence in the time of the narrative of Isa 7, Maaseiah, a בֶּן־הַמְּלָכָה was assassinated. For the correlation of the two events it is crucial to clarify the meaning of בֶּן־הַמְּלָכָה. Some assume this expression means ‘crown prince’, others presume that he was only a high-rank ‘officer’ at the palace. However, biblical and extra-biblical shreds of evidence point to the fact that the idiom can very likely be used in both senses. But even in the latter case, בֶּן־הַמְּלָכָה may denote a member of the dynasty who was commissioned with administrative / political duties. If our interpretation is correct, 2Chron 28:7 attests to a murder in the house of Ahaz. In the light of these findings it may seem plausible that the promise of the new son in Isa 7:14 was rooted in the actual crisis of the king’s family, who had lost a precious member, a son – or eventually a relative – of Ahaz.

KATÓ, Szabolcs-Ferencz, Universitätslektor für Altes Testament
am Protestantisch-Theologischen Institut Klausenburg
katoszabolcs@proteo.hu