

Bund für das Volk und Licht für die Heiden (Jes 42,6)

Jes 42, 5-9 gehört nach Westermann zu den noch nicht wirklich erklärten Perikopen des Jesajabuches. Inzwischen ist zwar allgemein anerkannt, daß der Abschnitt eine eigene Texteinheit darstellt, doch ist die Deutung nach wie vor umstritten. Die Schwierigkeit liegt vor allem in der Unklarheit der Beziehungen begründet. So geht aus dem Text deutlich hervor, daß Jahwe der Redende ist und daß in V.6 eine Art Berufung erfolgt, deren Ziel in V.7 angegeben wird. Aber es geht aus dem Text nicht klar hervor, wen Jahwe beruft, an wem der Berufene wirken soll und was mit seinem Auftrag gemeint ist¹. Verbirgt sich hinter dem Berufenen der Prophet Deuterojesaja selbst? Ist es der Perserkönig Kyros? Das Volk Israel? Oder ist der Berufene mit dem Gottesknecht² von Jes 42, 1-4, einer idealen Rettergestalt der Zukunft, identisch? Was bedeutet aber dann die Bestimmung zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden?

¹ C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, ATD 19, 1966, 81f. Weitere Literatur: K. ELLIGER, Jesaja II, BK 13, 1970ff. P. E. BONNARD, *Le second Isaïe*, Paris 1972; G. FOHRER, Das Buch Jesaja III, Zürich-Stuttgart 1964; C. R. NORTH, *The second Isaiah*, Oxford 1964.

² Zum Grundbestand der Ebed-Jahwe-Lieder zählen nach allgemeiner Auffassung Jes 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

Aus der Fülle der hierzu vorhandenen Literatur sei außer den in Anm. 1 aufgeführten Kommentaren genannt: J. COPPENS, *Le Messianisme et sa Relève Prophétique*, Gembloux 1974; H. JUNKER, Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke, *TThZ* 79 (1970) 1-12; N. FÜGLISTER, Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie, in: *Mysterium Salutis III*, 1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 105-226; O. KAISER, *Der königliche Knecht*, Göttingen 1959; V. DE LEEUW, *De Ebed-Jahweh-Profetieën*, Assen-Leuven-Paris 1956; C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1956.

I. Jes 42, 2-9 im Kontext der Ebed-Jahwe-Lieder

Der Text des Abschnittes Jes 42, 5-9 lautet:

- 5: So spricht der Gott Jahwe,
 der den Himmel erschaffen und ausgespannt hat,
 der die Erde gemacht hat und alles, was auf ihr wächst,
 der den Menschen auf der Erde den Atem verleiht
 und allen, die auf ihr leben, den Geist:
- 6: Ich, Jahwe, habe dich gerufen in Gerechtigkeit.
 Ich habe deine Hand ergriffen,
 ich habe dich geschaffen und bestimmt³
 zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden:
- 7: blinde Augen zu öffnen,
 Gefangene aus dem Kerker zu holen
 und alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien.
- 8: Ich bin Jahwe, das ist mein Name;
 ich überlasse die Ehre, die mir gebührt, keinem anderen,
 meinen Ruhm nicht den Götzen.
- 9: Das Frühere, siehe, es ist eingetroffen.
 Neues verkünde ich jetzt.
 Noch ehe es sproßt, lasse ich es euch hören.

Der Abschnitt ist übersichtlich gegliedert. Auf die einleitende Botenformel folgt mit Bezug auf den dort erwähnten Gottesnamen Jahwe zunächst eine breit ausladende Apposition, die von Jahwe als dem Schöpfer und Erhalter der Welt spricht (V.5). Danach

³ Für die perfektische Übersetzung dieses Verses spricht die literarkritische Beobachtung ELLIGERS, daß es sich in V. 6f. um ein zitiertes Berufungsorakel handelt. Im Stil des Berufungsorakels wäre in V. 6 durchgehend das Präsens zu erwarten. In diesem Sinn hat auch M die Tempora aufgefaßt. Dem Stil des Berufungsorakels entspricht auch die Anrede an den Berufenen. Für den Verfasser der Diskussionsszene war jedoch die Berufung Vergangenheit. Anstatt das darauf bezügliche Orakel entweder formgerecht dem Disputationswort einzuverleiben, indem er wenigstens die 2. Person in die 3. Person verwandelte, oder es sauber auch seinerseits als Zitat zu kennzeichnen, begnügte er sich damit, das Zitat wörtlich wiederzugeben und nur die Gegenwarts- in Vergangenheitstempora umzuwandeln, wozu es in einer Zeit, die noch keine Vokale schrieb, nicht einmal eines äußeren Handgriffs bedurfte. Nach dem vom Verfasser intendierten Verständnis ist «ich habe dich gerufen» perfectum historicum, während die übrigen Verbalformen im imperfectum consecutivum stehen. Es ist aber kein Wunder, daß Spätere, durch die unklare Form der Zitierung verwirrt, im Stil des echten Berufungsorakels das «ich habe dich gerufen» als perfectum praesens und die übrigen Prädikate als reines imperfectum nahmen, was schließlich in M seinen maßgeblichen Niederschlag gefunden hat. Vgl. ELLIGER, 232f.

kommt erst das eigentliche Gotteswort: die Berufung eines nicht Genannten und Bezeichneten, den Gott zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden bestimmt hat (V.6), um blinde Augen zu öffnen und Gefangene aus dem Kerker zu holen (V.7). Den Abschluß bildet eine Selbstprädikation Jahwes, die seine einzigartige Macht in der Geschichte betont (V.8f).

An der Einheit des Abschnitts ist nicht zu zweifeln⁴. Die voraufgehenden Verse des ersten Ebed-Jahwe-Liedes (Jes 42, 1-4) bilden ein formal und inhaltlich geschlossenes Präsentationswort, das keine Fortsetzung verlangt. Die Botenformel in V.5 wäre im Mund des V. 1-4 sprechenden Jahwe unmöglich; als Einführung einer neuen Texteinheit dagegen ist sie ganz normal. Sodann beginnt in Jes 42,10 mit der typischen Einleitung des Jahwe preisenden Hymnus etwas völlig Neues, das formgeschichtlich mit den voraufgehenden Versen, in denen Jahwe selbst redet, nichts mehr zu tun hat. Es besteht auch kein Grund, V.8f. von V.5-7 zu trennen. Denn die beliebte Hypothese, V.8f. sei der Abschluß des Kyrosliedes von Jes 41, 21-29, scheidet an der Geschlossenheit dieser Gerichtsrede.

Gattungsgeschichtlich gesehen ist der Abschnitt nach Elliger ein Disputationswort, in dem ein Berufungsorakel zitiert wird⁵. Doch wer ist hier der Berufene? Elliger entscheidet sich für Kyros. Bei dieser Annahme, so sagt er, erklärt sich zunächst der Unterschied in der Anrede. Als ganze wendet sich nämlich die Rede an Leute, die ihre Zweifel haben, ob der heidnische König wirklich Jahwes Werkzeug ist und ob er wirklich die große Bedeutung für die Weltgeschichte und insbesondere für Israels Schicksal hat, die der Prophet ihm zuschreibt. Von daher ist auch das «euch» am Schluß (V.9) ebenso selbstverständlich wie das «dich» im Berufungswort (V.6). So erklärt sich ferner die von der Regel abweichende Betonung des göttlichen Subjekts am Anfang des Berufungswortes. Denn auch dieser Anfang ist im Blick auf die Zweifler formuliert: Ich, Jahwe, und kein anderer, habe Kyros mit seiner weltgeschichtlichen Aufgabe betraut, die in Israels Geschichte die Wende mit einschließt. Diese Ehre tritt Jahwe an keinen Götzen ab (V.8). So erklärt sich weiterhin die hymnische Einleitung (V.5). Denn

⁴ Vgl. ELLIGER, 224.

⁵ ELLIGER, 228.

sie ist die sogenannte Ausgangsbasis des Disputationswortes; sie enthält nämlich den Satz, der auf allgemeine Anerkennung rechnen kann und aus dem der spezielle Satz abgeleitet wird, von dessen Richtigkeit der Redner seine Gegner überzeugen will. So erklärt sich schließlich auch nach dem Zitat des Berufungsorakels der Neueinsatz (V.8a), von dem ab der Stil des Disputationswortes bis zum Schluß durchgehalten wird⁶.

In gattungsgeschichtlicher Hinsicht hat Elliger durch die Erkenntnis, daß der Abschnitt die Situation eines Streitgespräches widerspiegelt und daß in seinem Zentrum ein Berufungsorakel steht, die tragenden Elemente der Form wohl richtig bestimmt. Gegen die Identifizierung des Berufenen mit Kyros erheben sich jedoch schwere Bedenken.

Zunächst ist auf den Umstand hinzuweisen, daß in diesem Disputationswort, das von seinem Charakter her den Streitpunkt klar hervorheben müßte, der Name des Kyros nirgendwo genannt wird. Elliger hat diese Schwierigkeit gesehen und meint deshalb, das Fehlen des Namens erkläre sich daraus, daß die Rolle des Kyros in den Plänen Jahwes eben der Gegenstand des vorausgegangenen Disputes gewesen sei (vgl. Jes 41, 21-29), den der Prophet jetzt mit diesem Wort abschließe⁷. Doch ist gerade dieser Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Wort über Kyros erst zu beweisen.

Sodann liegt in dem zitierten Berufungsorakel eine auffällige Übereinstimmung mit dem prophetischen Selbstbericht des Gottesknechtes in Jes 49, 1-6 vor, wo der von Gott Erwählte bei der entscheidenden Erweiterung seines Auftrags als «Licht für die Heiden» bezeichnet wird (V.6). Gerade weil es sich in Jes 42,6 um ein «zitiertes» Berufungsorakel handelt, wird man diese Übereinstimmung kaum anders als im Sinn einer direkten Entlehnung erklären können. Dafür spricht auch, daß in dem Disputationswort die hymnische Einleitung (V.5) nicht einfach einer allgemeinen Umschreibung von Jahwes Schöpfermacht dient, sondern in Verbindung mit der Selbstprädikation Jahwes am Schluß (V.8) auch einen Rahmen bildet, in dem sich etwas Neues (V.9) als das Ergebnis einer schöpferischen Heilsinitiative Jahwes ereignet. Von einer solchen Heilsinitiative Jahwes ist aber gerade in Jes 49,6

⁶ ELLIGER, 228f.

⁷ ELLIGER, 229.

die Rede, insofern durch den Gottesknecht nicht nur Israel, sondern auch alle Völker der Erde den definitiven Sieg der Rettermacht Jahwes erfahren sollen.

Angesichts der unübersehbaren Beziehung zwischen Jes 42,6 und Jes 49,6 einerseits und der auffallenden Anonymität des Berufenen andererseits stellt sich die Frage, ob Jes 42, 5-9 nicht in Verbindung mit den Ausführungen über den Gottesknecht in Jes 42, 1-4 zu sehen ist. Westermann bejaht eine solche Verbindung, meint aber, daß Jes 42, 5-9 in einer ganz anderen Weise als Jes 42, 1-4 von dem Gottesknecht spreche, weil darunter Israel verstanden werde. Denn der Abschnitt spreche von dem Heil, das durch Israel zu den Völkern kommen werde, in ähnlicher Weise, wie das bei Tritojesaja geschehe⁸. Nun ist bei Tritojesaja tatsächlich die Rede von einer Lichtfülle, die sich durch die Offenbarung der Herrlichkeit Jahwes auf Zion niederläßt, während tiefes Dunkel die Völkerwelt überlagert (Jes 60, 1-21). Doch wird hierbei nirgendwo gesagt, daß Zion Gefangene aus dem Dunkel herausholt. Von der Befreiung Gefangener ist dagegen ausdrücklich die Rede, wo der Gesalbte Jahwes als Botschafter der Heilsordnung Gottes den Armen die Frohbotschaft von der Erlösung verkündet (Jes 61, 1-3). Das aber ist auch die Aufgabe des Gottesknechtes (vgl. Jes 42,3).

Es legt sich daher die Schlußfolgerung nahe, daß in Jes 42, 5-9 weder von Kyros noch von Israel die Rede ist, sondern von dem Gottesknecht ebenso wie in Jes 42, 1-4. Doch ist Jes 42, 5-9 nicht gleichzeitig mit Jes 42, 1-4 entstanden. Der Abschnitt stellt vielmehr höchstwahrscheinlich eine spätere Ergänzung des ersten Ebed-Jahwe-Liedes dar, die aufgrund einer eigenen, noch näher zu bestimmenden Reflexion über den Gottesknecht zustande gekommen ist.

II. Jes 42, 5-9 als Ergänzung zum ersten Ebed-Jahwe-Lied

Die einleitende Botenformel (V.5a) ruft den Hörern ins Bewußtsein, daß ihr Gott Jahwe der Gott schlechthin ist, neben dem es keinen anderen Gott gibt (vgl. Jes 43, 10-12; 45, 22; 46, 9).

⁸ WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, 84.

Was aber das Appellativum «Gott» (*ʿēl*) inhaltlich meint, bringen die beigefügten Partizipien in hymnischen Worten zum Ausdruck: Jahwe ist der Schöpfer des Himmels und der Erde und der Erhalter all dessen, was er in dieser Welt erschaffen hat (V.5b). Die Vorstellung von der Erschaffung der Welt durch Jahwe begegnet auch sonst bei Deuterocesaja, und zwar vor allem in Äußerungen mit bestreitendem Charakter, wobei jedesmal die Herkunft aus dem beschreibenden Lob (Hymnus) deutlich erkennbar ist (vgl. Jes 40, 12-31; 45, 18f.; 48, 12-16). Gerade mit dem beschreibenden Lob (Hymnus) hat aber die Weltschöpfungsvorstellung bei Deuterocesaja gemeinsam, daß sie immer in Verbindung mit der Vorstellung von Jahwes Herrsein in der Geschichte vorkommt. Überhaupt erweckt auch schon die Weltschöpfungsvorstellung für sich genommen den Eindruck, daß es dabei nicht so sehr um die Erschaffung der einzelnen Weltordnungen als vielmehr um das Herrsein des Schöpfers über diese Werke geht⁹. Man darf daher vermuten, daß die Äußerungen über die Schöpfermacht Jahwes auch in Jes 42, 5 nicht um ihrer selbst willen erfolgen, sondern zu der geschichtlichen Offenbarung Jahwes in Beziehung stehen. Das zeigt sich in der Tat bei der abschließenden Selbstprädikation Jahwes (V.8f.).

Denn im Unterschied zu den Götzen vermag Jahwe kraft seiner Schöpfermacht, in der Geschichte wahrhaft Neues hervorzu- bringen, das dem Heil der Menschen dient. Die hymnische Einleitung bildet demnach mit der Selbstprädikation Jahwes am Schluß einen höchst bedeutsamen Rahmen für die Berufung des Gottesknechts; denn die Berufung erscheint dadurch als Ausdruck einer schöpferischen Heilsinitiative Jahwes von universaler Bedeutung.

Darauf weist auch die Aussage hin, daß Jahwe den Gottesknecht in «Gerechtigkeit» gerufen hat (V.6a). Denn «Gerechtigkeit» ist hier wie überall bei Deuterocesaja das von Jahwe bewirkte Heil¹⁰. Die Berufung «in Gerechtigkeit» kann zwar auch von Kyros ausgesagt werden (Jes 45, 13), insofern nämlich der Sieg des Perser-

⁹ Zur näheren Begründung vgl. E. HAAG, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja, TThZ 85 (1976) 193-213.

¹⁰ ELLIGER, 232. Nach F. CRÜSEMANN, Jahwes Gerechtigkeit (*sedāqa/sādāq*) im Alten Testament, EvTh 36 (1976) 427-450 wird bei Deuterocesaja die Gerechtigkeit Jahwes der Botschaft vom kommenden Heil dienstbar gemacht; sie wird zur Chiffre der eschatologischen Befreiung und Restitution Israels.

königs über Babel ein integrierendes Element in der von Jahwe bewirkten Schicksalswende darstellt. Die Berufung des Gottesknechtes aber ist für den Vollzug dieser Schicksalswende konstitutiv, wie die folgenden Aussagen deutlich zeigen. Bei der Berufung des Gottesknechtes «in Gerechtigkeit» geht es daher nicht mehr um die Voraussetzung des Amtes, das der Berufene übertragen bekommt, sondern um das Amt selbst, um seinen Sinn und sein Ziel.

Jahwe hat den Gottesknecht zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden «geschaffen» und «bestimmt» (V. 6b). Die Bedeutung des ersten Verbums ist umstritten. Doch dürfte die Auffassung, die hier das Verbum *jazar* = «bilden, schaffen» erkennt, die besseren Gründe für sich haben. Das Verbum trifft sich in der Bedeutung mit dem anderen Verbum *natan*, das in dem übertragenen Sinn «zu etwas machen» bei Deuterojesaja nur noch Jes 49, 6 begegnet, und zwar bezeichnenderweise auch dort neben *jazar* (vgl. Jes 49, 5). Was demnach in der Rahmenaussage nur angedeutet worden ist, wird hier deutlich gesagt: die Bestimmung des Gottesknechtes, Bund für das Volk und Licht für die Heiden zu sein, ist das Ergebnis einer schöpferischen Initiative Jahwes bei der Schicksalswende seines Volkes.

Was bedeutet aber jetzt der Ausdruck «Bund für das Volk»? Bei der Beantwortung dieser schweren Frage ist zunächst der Begriff «Bund» und seine Bedeutung, sodann seine Herkunft in diesem Abschnitt und schließlich seine Verbindung mit dem Begriff «Volk» zu erörtern.

Kutsch hat dem Begriff «Bund» (*berit*) eine Reihe eingehender Untersuchungen gewidmet und ist dabei zu dem folgenden Ergebnis gelangt. *Berit* bedeutet von Hause aus und in den meisten Belegstellen die «Bestimmung», die «Verpflichtung». Im profanen Bereich ist *berit* entweder die Selbstverpflichtung oder die Verpflichtung, die das Subjekt der *berit* einem anderen auferlegt: die Fremdverpflichtung. Von der Selbstverpflichtung aus kann es dann auch zu einer wechselseitigen *berit* kommen, einem Vertrag oder einem Bündnis. Von diesem sekundären und relativ seltenen Sprachgebrauch aus, so meint Kutsch, sei es dann zu der Übersetzung «Bund» gekommen, die jedoch, weil eine wechselseitige Verpflichtung von Gott und Mensch nicht möglich sei, aus dem theologischen Sprachgebrauch getilgt werden müsse. Im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments kommen jedenfalls nur die beiden ersten Bedeutungen vor: die Selbstverpflichtung und die Fremdver-

pflichtung; die wechselseitige Verpflichtung mit einklagbaren Rechten ist für das Alte Testament nicht zu belegen¹¹.

Westermann hat sich mit diesen Forschungsergebnissen auseinandergesetzt und hat dabei festgestellt, daß *berit* im theologischen Sprachgebrauch des Alten Testaments zwar nie im Sinn einer wechselseitigen Verpflichtung vorkommt, daß aber trotzdem die Bedeutung «Bund» an nicht wenigen Stellen gerechtfertigt ist. Am Beispiel von Gen 17 hat Westermann deutlich gezeigt, daß der Begriff *berit* eine geschichtliche Entwicklung und damit auch einen Wandel in seiner Bedeutung durchgemacht hat. Während *berit* in Gen 17, 4 noch den Akt der Zusicherung meint, ist in Gen 17, 7 mit *berit* eindeutig ein Status bezeichnet, der durch diesen Akt hervorgerufen worden ist, etwas, das zwischen Gott und Mensch Bestand hat, eine Institution. Dabei verliert *berit* nicht die Grundbedeutung einer bindenden Verpflichtung; nur ist diese Bedeutung erweitert. Die Verpflichtung bewirkt nämlich eine dauernde Verbindung: den «Bund». Die Möglichkeit dieser Begriffserweiterung ist in der Eigenart der hebräischen Sprache begründet, die mit demselben Wort einen Akt und gleichzeitig das aus diesem Akt Resultierende bezeichnen kann¹².

Es ist nicht zu übersehen, daß gerade bei Deuterocesaja *berit* die gleiche Bedeutung hat. So verheißt Jahwe in Jes 54, 10, daß seine Gnade von dem Israel der Heilszeit nicht mehr weichen wird und daß sein «Friedensbund» (*berit šalom*) nicht wanken wird.

Ganz deutlich, sagt Westermann, ist hier die Verheißung auf ein Stetiges, auf einen neuen Status hingeordnet¹³. Im gleichen Sinn heißt es Jes 55, 3, daß Jahwe mit Israel einen «ewigen Bund» (*berit ʿolam*) schließen wird. Lediglich an diesen beiden Stellen begegnet sonst bei Deuterocesaja der Begriff *berit* (Jes 49,8 ist nur Wiederholung von Jes 42,6), und jedesmal umschreibt er nicht mehr nur einen Akt, sondern einen von Jahwes Heilsmitteilung geprägten Zustand. Die Selbstverpflichtung Jahwes hat offensichtlich hier die Bedeutung «Bund». Man darf daher mit gutem Grund vermuten, daß die Ausdrucksweise «Bund für das Volk»

¹¹ E. KUTSCH, Verheißung und Gesetz, BZAW 131, Berlin 1973.

¹² C. WESTERMANN, Genesis 17 und die Bedeutung von *berit*, ThLZ 101 (1976) 161-170. Vgl. auch W. EICHRODT, Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden? ThZ 30 (1974) 193-206.

¹³ WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, 221f.

sich an diesem Verständnis von *berit* orientiert. Jedenfalls spricht dafür der im gleichen Vers vorkommende Parallelbegriff «Licht», wie gleich noch gezeigt wird.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß in Jes 42, 6 von dem Heil Gottes die Rede ist, das nach der Verkündigung Deuterocesajas die Zeit des Gerichts ablöst. Wer ist aber der Empfänger dieses Heils? Genauer gefragt: Wer ist mit dem «Volk» gemeint, dem Gott diesen Bund gewährt, von dem bei der Berufung des Gottesknechts gesprochen wird? Die Ausleger teilen sich bei der Beantwortung dieser Frage in zwei gleich große Lager; die einen beziehen den Begriff «Volk» auf Israel, die anderen auf die Menschheit¹⁴. Im Blick auf die alten Übersetzungen der Septuaginta, der Vulgata und des Targum, deren Gewicht bei der Urteilsfindung hier nicht zu unterschätzen ist, wird man jedoch der Meinung, die den Begriff «Volk» auf Israel bezieht, den Vorzug geben. Dazu kommt der Umstand, wie Stamm hervorhebt, daß Deuterocesaja in seiner Heilsvkündigung keinen gleichförmigen Universalismus ohne Stufen vertrat. In seiner weiten Hoffnung gab es vielmehr Stufen oder, wie angemessener zu sagen ist, Kreise. Dabei stellt Israel in dem neuen Bund den inneren, leuchtenden Kreis dar; die Völker dagegen sind der äußere Kreis, in welchem sie das Licht von innen her wahrnehmen, das ihnen der Knecht als Bringer des Lichtes und Spender von Belehrung verständlich macht.

Bei der Diskussion der Ausdrucksweise «Bund für das Volk» wurde schon deutlich, daß die parallele Bezeichnung «Licht für die Heiden» eine ebenfalls von Jahwes universaler Heilsmittelung bestimmte Bedeutung hat. Denn «Licht» ist ein im Alten Testament beliebtes Bild für Jahwes Heil¹⁵, und mit den «Heiden» (*gojim*) sind hier nicht die Israel feindlich gesinnten Völker, sondern die auf Jahwes Erlösung wartenden Menschen gemeint¹⁶.

Die Aufgabe des Gottesknechts ist es, blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkel sitzen,

¹⁴ Vgl. hierzu die Diskussion bei J. J. STAMM, *Berit 'am* bei Deuterocesaja, in: Probleme biblischer Theologie, München 1971, 510-524.

¹⁵ Vgl. S. AALEN, Die Begriffe Licht und Finsternis im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951.

¹⁶ Vgl. Gen 22, 18; 26, 4 Jes 2, 2 u. a.

aus ihrer Haft zu befreien (V.7). Die Bilder beschreiben die von Gott im Zuge seiner Heilszuwendung durchgeführte Befreiung der Menschheit aus dem Zustand des Gerichts. Der Erfahrungshintergrund ist das Exil Israels in Babel, das bei Deuterocesaja als ein Gefängnisaufenthalt bezeichnet wird (Jes 42, 22; 43, 14). Das «Dunkel» ist ein Bild für den Unheilszustand des Gerichts (Jes 45, 7; 49, 9), während die «blinden Augen» in diesem Zusammenhang die Verstocktheit der Sünder umschreiben (Jes 42, 18f.; 43, 8). Die Aufgabe des Gottesknechts besteht also in der wirksamen Verbreitung des göttlichen Heils, das eine grundlegende Veränderung der Lebensverhältnisse bei den Geretteten hervorruft.

Die abschließende Selbstprädikation Gottes betont, daß er Jahwe ist und seinen Ruhm nicht den Götzen überläßt (V.8). Der Vers greift die den ganzen Abschnitt einleitende Schöpfungsaussage auf (V.5) und spezifiziert sie in Verbindung mit V.9 auf das machtvolle Wirken Jahwes in der Geschichte. Bei der durch den Gottesknecht vollzogenen Befreiung zeigt sich, daß Gott «Jahwe» ist, das heißt: daß er da ist, um die Bedrückten zu retten (vgl. Ex 3, 9-15). Die hier gemeinte Offenbarung der Rettermacht Jahwes ist aber von dem bisherigen Walten Gottes in der Geschichte Israels qualitativ verschieden. Deshalb heißt es: «Das Frühere, siehe, es ist eingetroffen. Neues verkünde ich jetzt» (V.9).

Das «Frühere» (*rišonot*) meint das im Vergleich zur Gegenwart des Redenden «Erste», also die Vergangenheit (Jes 41, 22; 43, 9.18.46, 9; 48, 3). Damit ist schwerlich der Siegeszug des Kyros gemeint, der als die gleichsam erste Phase der von Jahwe ins Werk gesetzten Befreiung seines Volkes in Zukunft durch die Vollendung von Jahwes Heil überboten werden soll¹⁷. Der Zusammenhang verlangt eine ganz andere Deutung. Maßgebend dafür ist die Auffassung Deuterocesajas, wonach das «Frühere» die Zeit des von Gott beschlossenen und angekündigten Gerichts ist, während das «Neue» die bevorstehende Schicksalswende zum Heil meint (vgl. Jes 48 3.8). Dabei wird der für Israel spezifische Erfahrungshintergrund in Jes 42, 8f. auf die ganze Menschheit erweitert, so daß der Gottesknecht als das von Jahwe gesetzte Zeichen für die definitive und universale Schicksalswende zum Heil erscheint.

¹⁷ ELLIGER, 238.

III. Jes 42, 5-9 im Licht der prophetischen Eschatologie

Im Anschluß an die Auslegung stellt sich die Frage, wann und vor allem warum dieser Abschnitt zu dem ersten Ebed-Jahwe-Lied hinzugefügt worden ist. Bildet Jes 42, 5-9 eine inhaltliche Ergänzung und Weiterführung der Aussagen von Jes 42, 1-4? Und worin liegt dann deren Bedeutung?

Bei der Beantwortung dieser Fragen geht man am besten von der Beobachtung aus, daß die zentrale Aussage des Abschnitts, nämlich die Bestimmung des Gottesknechts zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden, theologisch auf einer Ebene mit Jes 54-55 liegt. Denn nur dort findet sich bei Deuterocesaja der Begriff «Bund» (*berit*) mit dem gleichen inhaltlichen Verständnis wie in Jes 42, 6. Das hat die Auslegung mit aller Deutlichkeit gezeigt. Nun hat man aber schon seit langem erkannt, daß die Kapitel Jes 54-55 gegenüber den anderen Prophetien Deuterocesajas eine Besonderheit aufweisen. Diese Besonderheit allem Vorausgehenden gegenüber liegt in der Tatsache beschlossen, daß die Verheißungen des Propheten hier nicht mehr die erwartete Rettungstat Jahwes als solche zum Gegenstand haben, sondern den mit ihr geschaffenen Heilszustand des begnadeten Gottesvolkes¹⁸. Die Kapitel Jes 54-55 sind daher Ausdruck einer — wohl noch von Deuterocesaja selbst — weiterentwickelten Eschatologie. Die Schicksalswende zum Heil, die der Prophet den Verbannten zu Babel als Frohbotschaft verkündet hat, stellt nach dieser Auffassung nur die Einleitung zu einem neuen, heilvollen Zustand dar, in dem Jahwe unwiderruflich und für immer seine Herrlichkeit an den Erlösten offenbart.

Das gleiche Gefälle von der Ankündigung eines eschatologischen Ereignisses zu dem sich daraus ergebenden Zustand läßt sich auch bei einem Vergleich von Jes 42, 1-4 mit Jes 42, 5-9 beobachten. Gattungsgeschichtlich gesehen lehnt sich der Abschnitt Jes 42, 1-4 an die Designation eines charismatischen Führers in Israel an (vgl. 1 Sam 9, 16f.); am Anfang steht die Präsentation des Knechtes durch Jahwe mit einem Hinweis auf die Befähigung und die Aufgabe des Erwählten (V. 1); es folgt eine kurze Beschreibung seines Auftretens (V. 2f.), die von der Verheißung des Erfolgs für die

¹⁸ WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66, 222.

Durchführung seines Auftrags abgeschlossen wird (V. 4). Im Vergleich zu den charismatischen Führern Israels aus der vorstaatlichen Zeit erfährt jedoch die Rettergestalt des Gottesknechts eine bemerkenswerte Steigerung, insofern sein Auftrag sich nicht mehr auf Israel allein, sondern darüber hinaus auch auf die ganze Menschheit erstreckt und hierbei sogar eine unüberbietbare Erfüllung erreicht. Diese eschatologische Ausweitung des Auftrages hat in dem prophetischen Selbstbericht des Gottesknechts von Jes 49, 1-6 ihren eigenen Ausdruck gefunden. Der Abschnitt Jes 42, 5-9, der die Designation des Gottesknechts von Jes 42, 1-4 ergänzt, greift formal auf den Selbstbericht des Berufenen in Jes 49, 6 zurück, ist aber in seiner inhaltlichen Aussage deutlich das Ergebnis einer vertieften Sicht des hier angekündigten eschatologischen Ereignisses.

Als Botschafter der Heilsordnung Jahwes weist danach der Gottesknecht nicht nur auf die angekündigte Schicksalswende hin, die Gott zum Heil der ganzen Welt beschlossen hat; vielmehr verkörpert der Gottesknecht auch schon in seiner Person als solcher die mit dieser Schicksalswende offenbar gewordene, endgültige und bleibende Selbstverpflichtung Jahwes zur Rettung und Befreiung einer erlösungsbedürftigen Menschheit. Denn aufgrund einer eigenen schöpferischen Heilsinitiative hat Jahwe den Gottesknecht zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden gemacht.

Diese Verheißung bewegt sich trotz der nachdrücklichen Hervorhebung der bleibenden und endgültigen Selbstverpflichtung Jahwes gegenüber der Menschheit aber noch ganz im Rahmen der alttestamentlichen Gottesvorstellung. Denn die Bestimmung des Gottesknechts zum Bund für das Volk und zum Licht für die Heiden erfolgt im Sinn einer bloß funktionalen Einheit mit Jahwes Heilshandeln in dieser Welt¹⁹. Erst die Erfüllung dieser Verheißung in der geschichtlichen Gestalt des endzeitlichen Retters erhebt die funktionale Einheit mit Jahwes Heilshandeln zu einer personalen Einheit des Wirkens und auch des Seins, die darum in Wahrheit für diese Welt einen neuen Anfang setzt.

ERNST HAAG

¹⁹ Ein ähnlicher Fall liegt in Jes 9, 5 vor, wo der sonst von Jahwe gebrauchte Titel (vgl. Dtn 10, 17 Neh 9, 32 Jer 32, 18) «starker Gott» (*'el gibbor*) auf den messianischen Heilskönig angewandt wird.

Resumo**ALIANÇA DO POVO E LUZ DOS PAGÃOS (Is 42,6)**

Reconhece-se geralmente que Is 42,5-9 é uma unidade literária, embora se continue a discutir a interpretação. Do texto depreende-se claramente que quem fala é Javé e que no v. 6 se dá uma espécie de vocação. Mas não se vê com clareza quem é o chamado ou a quem se dirige a sua missão. Estará em causa o próprio Isaías? Ou teremos a vocação de Ciro? Será porventura o povo de Israel o chamado? Ou será o Servo de Javé? Que significa «aliança do povo» e «luz dos pagãos»?

1. *Is 42, 5-9 no contexto dos cânticos do Servo de Javé.*

O texto de Is 42, 5-9 reza assim:

- 5: «Assim fala o Deus Javé,
que criou o céu e o estendeu,
que fez a terra e tudo o que aí germina,
que dá a respiração aos homens da terra
e a todos os que nela vivem o espírito.
- 6: Eu, Javé, chamei-te em justiça.
Tomei-te pela mão,
criei-te e designei-te
para aliança do povo e luz dos pagãos:
- 7: para abrir olhos cegos,
tirar prisioneiros do cárcere
e libertar da prisão todos os que jazem nas trevas.
- 8: Eu sou Javé, este é o meu nome;
não deixo a mais ninguém a honra que me pertence,
nem a minha glória aos ídolos.
- 9: Eis que as primeiras coisas aconteceram.
Agora anuncio uma novidade.
Ainda antes que ela surja dou-vo-la a ouvir».

Não se pode duvidar da unidade literária da perícópe. O cântico do Servo de Javé (Is 42, 1-4) está concluído e não exige continuação. A fórmula de arauto no v. 5 é impensável na boca de Javé. E com 42, 10 começa uma coisa inteiramente nova, que nada tem a ver formalmente com os versículos anteriores, em que fala Javé. Nem se podem separar os vv. 8-9, onde alguns vêm a conclusão do oráculo sobre Ciro de Is 41, 21-29. Os vv. 8-9 pertencem à estrutura da perícópe: fórmula de arauto com aposição de atributos de Javé (v. 5), vocação de um anónimo de quem Javé faz aliança do povo e luz das nações (v. 6), para abrir olhos cegos e tirar presos

do cárcere (v. 7), concluindo com a auto-afirmação do poder de Javé na história (vv. 8-9).

O género literário é, segundo Elliger, o de uma sentença de disputa, em que se cita um oráculo de vocação. Elliger pensa que o visado é Ciro, apresentado a gente que duvida da sua qualidade de instrumento de Javé na história mundial e sobretudo nos destinos de Israel. Assim se explica o «tu» da vocação e o «vos» da conclusão: eu, Javé, e mais ninguém incumbi Ciro desta missão universal.

Se a determinação do género está correcta, já se vêem dificuldades para identificar o chamado com Ciro. Nunca se menciona o nome de Ciro. Não basta dizer que o papel de Ciro nos planos de Javé foi tratado numa perícopie anterior (Is 41, 21-29), que o profeta agora concluiria. É preciso provar a conexão com o oráculo de Ciro. Além disso, há uma coincidência chocante entre o oráculo de vocação e o relato autobiográfico do Servo em Is 49, 1-6, onde o Servo é «luz dos pagãos» (v. 6), para levar a salvação além dos confins de Israel a todos os povos do mundo. O oráculo «citado» (Is 42,5-1) é, por conseguinte, tirado de Is 49,1-5 e trata de uma iniciativa salvífica de Javé, emoldurada numa confissão hínica do poder criador (v. 5) e numa auto-afirmação de Javé (v. 8).

No Trito Isaías fala-se numa luz esplendorosa que emana da glória de Javé em Sião (Is 60, 1-21). Mas nunca se diz que Sião libertará presos da cadeia. Isso é missão do ungido, que leva a boa nova da salvação aos pobres (Is 61, 1-3), e também do Servo (cf. Is 42, 3).

Daqui se conclui que o interpelado não é Ciro nem Israel, mas o Servo de Javé, como em Is 42, 1-4.

2. *Is 42, 5-9 como complemento do primeiro cântico do Servo de Javé.*

Quem chama é Javé (v. 5), o Deus único (cf. Is 43, 10-12; 45, 22; 46, 9), cantado como criador e conservador do mundo (v. 5b). A ideia da criação do mundo por Javé ocorre geralmente no Dêutero Isaías em contexto de discussão, com terminologia originária do hino (cf. Is 40, 12-31; 45, 18-19; 48, 12-16). Não se afirma tanto a criação do cosmos como a soberania do criador sobre as suas obras. É, pois, de supor que as afirmações de Is 42, 5 visem a revelação histórica de Javé. A conclusão da perícopie (vv. 8-9) confirma-o: ao contrário dos ídolos, Javé é capaz de produzir algo de verdadeiramente novo na história, em prol da salvação dos homens. Introdução hínica e auto-afirmação de Javé na conclusão constituem uma moldura muito interessante da vocação do Servo: a vocação aparece como expressão duma iniciativa criadora de alcance universal.

Javé «formou» e «designou» o Servo como aliança do povo e luz das nações (v. 6b). O sentido do primeiro verbo é discutido. Mas a acepção de «formar», «criar» para *yasar* tem bons fundamentos. Corresponde a *natan*, em sentido figurado «fazer em alguma coisa», verbo que no Dêutero Isaías só ocorre em Is 49, 6, curiosamente ao lado de *yasar* (cf. Is 49, 5). Está, assim, afirmado com maior clareza o que se insinuava na moldura da perícopie: a designação do Servo para aliança do povo e luz dos pagãos é o resultado de uma iniciativa criadora de Javé quanto à viragem dos destinos do seu povo.

Mas que significa «aliança do povo»? Kutsch dedicou uma série de estudos à noção de «aliança» (*berit*) e chegou à conclusão de que *berit*, na maior parte dos casos, significa «determinação», «compromisso». No campo profano, *berit* ou é o compromisso que alguém toma ou o compromisso que o sujeito do *berit* impõe a outro. É este o sentido radical. Mas também pode derivar para o de *berit* bilateral, tratado ou pacto. Deste uso secundário e relativamente raro, pensa Kutsch, provém, a tradução «aliança», que devia ser riscada do vocabulário teológico, uma vez que não é possível um compromisso bilateral de Deus com o homem.

Westermann criticou estas conclusões. Admite que *berit* nunca se emprega na linguagem teológica do Antigo Testamento no sentido de compromisso bilateral, mas acha a tradução por «aliança» justificada em não poucas passagens. Gn 17 mostraria que *berit* sofreu uma evolução histórica e com isso uma mudança de significado. Enquanto em Gn 17, 4 *berit* significa uma espécie de garantia, a mesma palavra em Gn 17, 7 indica claramente um estado duradouro, uma instituição entre Deus e homem. *Berit* não perde o significado fundamental de compromisso. Só que este sentido é alargado: o compromisso produz a ligação estável, a «aliança».

Tal é o significado de *berit* no Dêutero Isaías. Javé promete que a sua graça nunca mais se afastará de Israel escatológico (Is 54, 10) e que a sua «aliança de paz» (*berit šalom*) não vacilará. No mesmo sentido, Javé fará com Israel uma «aliança eterna» (*berit 'olam*, Is 55, 3). Só nestes dois lugares do Dêutero Isaías ocorre *berit* no sentido de estado caracterizado por comunicação salvífica de Javé. O compromisso unilateral de Javé significa aqui evidentemente «aliança». «Aliança do povo» orienta-se por esta compreensão de *berit*.

Mas quem é o beneficiário desta salvação que substitui o tempo do castigo? Quem é o «povo» com que Deus celebra a aliança? Os exegetas dividem-se em dois grupos. Para uns o «povo» é Israel; para outros a humanidade. Tanto as antigas versões dos Setenta, Vulgata e Targum, cujo peso não é para subestimar, como o facto de o Dêutero Isaías não apresentar um universalismo uniforme levam a referir «povo» a Israel. Na nova aliança, Israel ocupa o círculo central, mais luminoso. Os povos, ao invés, são o círculo exterior e recebem a luz que o Servo lhes comunica de dentro.

As imagens do v. 7 — abrir olhos cegos, libertar prisioneiros e todos os que habitam nas trevas — descrevem a libertação da humanidade da situação de juízo. O pano de fundo é a experiência do exílio de Babilónia, em que Israel se sentia como num cárcere tenebroso (Is 42, 22; 43, 14). As «trevas» são a imagem do estado anti-salvífico do juízo (Is 45, 7; 49, 9). Os «olhos cegos» descrevem a obstinação dos pecadores (Is 42, 18-19; 43, 8). A missão do Servo de Javé é difundir a salvação de Deus.

A conclusão (v. 8) retoma a afirmação da criação (v. 5) e especifica-a como acção poderosa de Javé na história (v. 9). Na libertação operada por intermédio do Servo, Deus mostra-se como «Javé», como aquele que lá está para salvar os oprimidos (cf. Ex 3, 9-15). O que está para acontecer, o «novo» não tem comparação com os «primeiros acontecimentos» do passado (Is 41, 22; 43, 9, 18; 46, 9; 48, 3). As «primeiras coisas» (*rišonot*) são o tempo do castigo anunciado e concretizado, enquanto a «novidade» é a viragem iminente para

a salvação (cf. Is 48, 3-8). A experiência de Israel é alargada a toda a humanidade.

3. *Is 42, 5-9 à luz da escatologia profética.*

Pergunta-se finalmente quando e sobretudo por que razão se juntou esta perícopa ao primeiro cântico do Servo de Javé. Is 42, 5-9 formará um complemento e uma continuação de Is 42, 1-4?

A afirmação central da perícopa — a designação do Servo para aliança do povo e luz dos pagãos — está no mesmo nível teológico de Is 54-55. Só aí se encontra a noção de «aliança» (*berit*) com o mesmo sentido de Is 54-55 em relação às outras profecias do Dêutero Isaías. As promessas do profeta já não se centram na esperada acção salvífica de Javé, mas no estado de salvação trazido por ela. Is 54-55 exprime uma escatologia mais desenvolvida: a libertação do exílio de Babilónia é apenas a passagem para um estado salvífico em que Javé revelará, de modo definitivo e irrevogável, a sua glória aos resgatados.

Quanto ao género literário, Is 42, 1-4 aproxima-se da designação dum chefe carismático de Israel (cf. 1 Sam 9, 16-17): apresentação do Servo por Javé (v. 1), descrição rápida da sua actuação (vv. 2-3), promessa de êxito (v. 4). Ao contrário dos chefes carismáticos dos primórdios da história de Israel, a personagem libertadora do Servo estende a sua missão a toda a humanidade. Esta ampliação escatológica exprime-se no relato autobiográfico de Is 49, 6, em que radica formalmente Is 42, 5-9. Esta perícopa, ao mesmo tempo que completa Is 42, 1-4, é o resultado de uma visão mais profunda do acontecimento escatológico anunciado em Is 49, 6. «Como mensageiro da ordem salvífica de Javé, o servo de Deus não só aponta para a anunciada viragem que Deus determinou para a salvação do mundo inteiro, Mais que isso, o Servo já incarna na sua pessoa o definitivo e duradouro compromisso unilateral de Javé, revelado nesta viragem para a salvação e libertação duma humanidade necessitada de salvação».

No quadro da ideia de Deus no Antigo Testamento, a missão de aliança do povo e luz dos pagãos desenrola-se no sentido de uma unidade funcional com a acção salvífica de Javé no mundo. «Só o cumprimento desta promessa na figura histórica do salvador escatológico eleva a unidade funcional com a acção salvífica de Javé a uma unidade pessoal do agir e também do ser, a qual estabelece, por isso, verdadeiramente um novo começo para este mundo».

JOSÉ NUNES CARREIRA