

ZEF 2,1-3: RETTUNG AM „TAG JHWHs“?

JÖRG JEREMIAS

Abstract. Im Zentrum des Buches Zefanja steht die Frage, ob Menschen am Gerichtstag Gottes gerettet werden können, auch wenn dieser ganz von Gottes Zorn über menschliche Schuld bestimmt sein wird. Sicherheit kann der Prophet nicht vermitteln, so sehr er letztlich von Gottes Güte überzeugt ist und auf sie vertraut. Wohl aber kann er dem Gottesvolk die unabdingbaren Voraussetzungen zum Überleben nennen, die im Begriff der „Demut“ gipfeln, der auf das Gottesverhältnis bezogen ist.

Keywords: „Tag JHWHs“, Zorn Gottes, Gerechtigkeit, Demut.

Zef 2,1-3 ist so etwas wie der literarische und zugleich der theologische Mittelpunkt des Buches Zefanja. Literarisch ist der Abschnitt ein Brückentext. Er führt einerseits das Thema des „Tages JHWHs“, das das Kap. 1 bestimmt hatte, zu einem (vorläufigen) Ende und lässt es noch einmal kräftig anklingen. Er leitet gleichzeitig das Kap. 2 mit seinen Völkersprüchen ein, mit denen er durch ein ׀ „denn“ am Anfang von V.4 locker verbunden ist. Gleichzeitig aber weist ebendiese Funktion eines Brückentextes auf eine gewisse Eigenständigkeit des Textes hin. Kap.1 war durch die Inklusion seiner universalen Perspektive mit dem schrecklichen Ausblick auf die Vernichtung der Menschheit am Anfang (1,2f.) und am Ende (1,17f.) kompositorisch abgerundet. Kap. 2 führt ab V.4 mit seinen Unheilsworten gegen einzelne Völker ein völlig neues Thema ein. Zwischen beiden Kompositionen steht Zef 2,1-3. Dessen Eigenständigkeit kommt auch darin zum Ausdruck, dass der Abschnitt wie kein anderer im Buch Zefanja von einer Fülle von Imperativen (V.1.3) geprägt ist.

Gleichzeitig bildet Zef 2,1-3 den theologischen Höhepunkt des Prophetenbuches. Hatte Kap. 1 den „Tag JHWHs“ als einen unausweichlichen und zugleich nahe bevorstehenden (1,7.14) Gerichtstag Gottes geschildert, dem alle Schuldigen (1,4-6.8-13) und zuletzt alle Menschen (1,2f.17f.) zum Opfer fallen würden, so beantwortet Zef 2,1-3 die sich zwangsweise stellende Frage, ob und unter welchen Umständen es in diesem von Gottes tödlichem Zorn heraufgeführten Gerichtsgeschehen eine Möglichkeit zur Rettung gibt. Er tut dies in äußerster Behutsamkeit, indem er das berühmte „Vielleicht“ aufgreift, das Amos und seine Tradenten verwendet hatten (Am 5,14) und das später im Zentrum der Bücher Joel (2,14) und Jona (1,6; 3,9) stehen wird.

Angesichts des literarischen und theologischen Gewichts des Textes ist es betrüblich, dass Zef 2,1-3 in der jüngeren Forschung sehr unterschiedliche Deutungen erfahren hat. Dieser Sachverhalt beruht vornehmlich auf zwei Schwierigkeiten des Textes. Zum einen verwendet er in V.1-2a eine höchst ungewöhnliche Sprache, die leicht missverstanden werden kann. Zum anderen werden in den prophetischen Aufrufen V.1 und V.3a voneinander abweichende Größen angedredet: anfangs das ganze Volk, später nur die „Demütigen im Land“. Hier zeigen sich Wachstumsspuren des Textes, deren Harmonisierung zu einer Verdunkelung der Botschaft Zefanjas geführt haben.

Aber bevor auf diese Differenzen eingegangen werden soll, lohnt es sich, als Basis der Auslegung die Struktur des Textes näher zu betrachten. Ich stelle dieser Betrachtung eine Übersetzung des Textes voran, die ich erst im Zuge der Auslegung näher begründen kann. Nur der vermutliche Textfehler in V.2a soll schon hier genannt und diskutiert werden.

I.

¹Schließt euch zusammen, ja bindet euch aneinander,
 Volk ohne Antrieb,
²ehe denn ‚ihr fortgetrieben werdet‘(?)¹
 wie verwehende Spreu,
 ehe denn über euch kommt
 die Glut des Zornes JHWHs,

¹ Zef 2,2a ist fehlerhaft überliefert. Umstritten ist allerdings, ob der Fehler im 1. oder im 2. Kolon liegt oder in beiden. Das 1. Kolon („bevor das Festgesetzte [תק: die vorherbestimmte Zeit? das festgelegte Geschick? der Entschluss Gottes?] geboren wird“ bietet eine ungewöhnliche Konstruktion (בטרם „bevor“ mit Inf.) und eine ebenso ungewöhnliche Metapher (Geburtsvorgang für ein Abstraktum); das 2. Kolon verbindet die „verwehende Spreu“ (עבר: entweder Ptz. [G: παραπορευόμενον] oder Perf. [MT] und dabei am ehesten asyndetischer Relativsatz) mit einem beliebigen „Tag“ (die Spreu fliegt „am Tag“ davon) oder aber „dem Tag“, von dem am Ende die Rede ist, dem „Tag JHWHs“. An dieser Stelle sind G und S hilfreich, insofern in ihnen die Erwähnung des Tages fehlt, der gut aus 1,14-16 oder aus 2,2b eingedrungen sein könnte (F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Leipzig 1920, Nr. 150 c hält יום für eine in den Text geratene Randlesart). Dann aber ist das 2. Kolon in V.2a gut verständlich, und der Vergleich mit der verwehenden Spreu fügt sich gut zu den Imperativen von V.1. Der Fehler muss also im 1. Kolon liegen, wie schon die exegetischen Altmeister Wellhausen und Duhm und zahlreiche neuere Ausleger, insbesondere Irsigler, gesehen haben (anders Rudolph, Perlit, Dietrich und Renz). Auf einen Fehler weist schon die Tatsache, dass die beiden folgenden Bikola in V.2b בטרם „bevor“ pleonastisch mit einem לָ verbinden (vgl. G-K § 152 y), von dem in V.2a nur ein ל übriggeblieben ist. Dann aber wird sich hinter den verbliebenen Konsonanten תִּהְיֶה ein ursprüngliches Verb verbergen, graphisch am ehesten das von L. KÖHLER, BZAW 37, 1925, 176 vorgeschlagene und in BHS übernommene תִּדְחֶקוּ („bevor ihr fortgetrieben werdet“; vgl. im Qal Ri 2,18; Joel 2,8 „bedrängen“; im Arab. „forttreiben“).

ehe denn über euch kommt
 der Tag des Zornes JHWHs!
³Sucht JHWH, alle Demütigen im Land,
 die ihr sein Recht befolgt habt!
 Sucht Gerechtigkeit! Sucht Demut!
 Vielleicht bleibt ihr verborgen am Tag des Zornes JHWHs.

Zef 2,1-3 ist durchsichtig aufgebaut. Der Text beginnt mit Imperativen, die betont doppelt dargeboten werden (gleiche Wurzel, aber andere Stammform), und er endet in Imperativen, die wörtlich wiederholt werden. Zwischen diesen beiden dringlichen Aufforderungen stehen drei Sätze, die jeweils mit einem (pleonastischen und sonst nicht gebräuchlichen) *בטרם לא* „bevor denn“ eingeleitet werden und die Leser auf die begrenzte Zeitspanne hinweisen, die bleibt, um den rettenden Aufrufen des Propheten Folge leisten zu können. Die scheinbaren Ermahnungen der rahmenden Imperative erweisen sich als drohende Warnungen, die kurze verbleibende Zeit nicht ungenutzt verstreichen zu lassen.

Im Einzelnen sind Imperative und Temporalsätze so gestaltet, dass die Intention des Propheten anfangs in einem Bild vorgetragen (V.1-2a), anschließend der Sache nach fortgeführt wird. Dabei sind Bild und Sache kunstvoll spiegelbildlich angeordnet. Stehen im Bild die Imperative vor der Drohung mit „bevor denn“, so ist es bei der sachlichen Durchführung umgekehrt. „Bild“ und „Sache“ lassen sich jedoch nicht je für sich lesen; sie durchdringen sich vielfältig, und die „Sache“ wäre ohne das „Bild“ gar nicht voll verständlich. Die Imperative des „Bildes“ zielen auf ein organisatorisches Handeln (das „Sich Sammeln“ bzw. „Sich Zusammenschließen“), das in den qualifizierenden Imperativen der „Sache“ („Sucht Gerechtigkeit!“) schon vorausgesetzt wird. Ohne das „Bild“ müsste die „Sache“ individualistisch missverstanden werden. Das „Bild“ wirkt prägend auf die „Sache“ ein, bestimmt sie intensiv mit und ist für das Verständnis unentbehrlich.

Was aber besagt das „Bild“? Entscheidendes hängt am Verständnis des doppelten Imperativs in V.1. Zwar sind weder das Hitpol. noch das Qal von der Wurzel *קשק* andernorts belegt, aber das Nebeneinander von Hitp. (bzw. hier: Hitpol.) und Qal der gleichen Wurzel im Imp. pl. ist auch in Jes 29,9 und Hab 1,5 bezeugt, wobei das Qal jeweils das Hitp. mit ähnlicher Bedeutung steigert. Gut belegt ist dagegen das Pol. der Wurzel *קשק* in der Bedeutung „Stroh (bzw. Holz) sammeln“; vgl. Ex 5,7.12; Num 15,32f.; 1 Kön 17,10.12. Dabei ist die Wurzel *קשק* offensichtlich von *קש* „Stroh“ denominiert. Die Konsonanten *קתקו* und *קש* sind auch in Qumran bezeugt (1Q 15) und werden ebenfalls von allen bedeutenden Vrs. geboten (*G*: *συνάχθητε καὶ συνδέθητε* „versammelt euch und verbindet euch“; ganz ähnlich übersetzen *Σ*, *S* und *T*; vgl. dazu und zu neueren Übersetzungen HAL, 1077), so dass jede Konjektur problematisch erscheint. Allerdings fragt Rudolph, 271 mit Recht, warum hier dieses seltene Verb gewählt sei, wo doch das Hebräische

über mehrere geläufige Verben mit der Bedeutung „versammeln“ verfüge (er selbst zieht aus der Frage die Konsequenz, dass hier eine andere Wurzel [קוש, im Hebräischen nicht belegt!] zugrunde liege). Die Antwort auf Rudolphs Frage muss m. E. eine doppelte sein: 1. Das Bild der versammelten Strohhalme steht im Kontrast zur „verwehenden Spreu“ in V.2b. 2. Die Wurzel ששק bietet ein Vorspiel für das zentrale und bewusst mehrfach gebotene Verb שקש „suchen“ in V.3. Die beiden prophetischen Aufrufen gemeinsame Härte des Qof (ק) und des Zischlauts des Schin (ש) zwingen die Leser, die jeweils so betont wiederholten Imperative in V.1 und V.3 nicht nur akustisch, sondern auch sachlich aufeinander zu beziehen.

Das „Bild“, isoliert betrachtet, zielt auf ein Sammeln des Stroh in Bündeln oder Ballen, damit die Halme nicht „wie verfliegende Spreu“ (vgl. als Parallele Hos 13,3; Jes 41,16; Ps 1,4 u.ö.) dem Sturmwind hilflos ausgesetzt sind. Im Hintergrund des Bildes steht die Erfahrung von Menschen, die „durch eine plötzlich hereinbrechende Gefahr aufgeschreckt, aus den Häusern hervorstürzen, sich in blinder Angst auf einen Haufen zusammendrängen und auch den Leuten, die noch nichts ahnen, die Schreckenskunde zuschreien und sie damit zu gleichem Tun veranlassen“ (DUHM, *Anmerkungen*, 57). Zugleich will das Bild auf V.3 bezogen werden und sichern, dass die dortigen Imperative, die die Bedingungen einer möglichen Rettung am „Tag JHWHs“ nennen, auf das Kollektiv und nicht auf den je Einzelnen bezogen werden. Angeredet ist in V.1 ein „Volk“ (גוי). Damit ist die „Gesamtbevölkerung eines Territoriums“ gemeint (L. ROST, „Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT“, in: DERS., *Das kleine Credo*, 1965, 92), d. h. bei Zefanja ganz Juda, wie besonders SCHUNCK, „Juda“, 174, gezeigt hat. Der Horizont des Begriffs geht also weit über Jerusalem hinaus, dessen Bewohner Zef in 1,8-13 angeklagt hatte, aber er schließt Jerusalem auch nicht aus. Dass V.3a eine andersartige Sicht vertritt, muss uns unten noch beschäftigen.

Damit sind zwei andersartige Deutungen des „Bildes“ von V.1-2a abgewiesen. Die eine liest die Botschaft von V.3 schon in V.1 hinein und übersetzt V.1 spiritualisierend mit „Rafft euch zusammen! Rafft euch auf!“ (Elliger) oder gar „Geht in euch und sammelt euch!“ (Neef). Die andere isoliert V.1 von V.3 und versteht die Imperative von V.1 fälschlich aktivisch als „Stoppeln sammeln“ o. ä. Diese angebliche Aktivität wird dann mehrfach mit einer philologisch überaus problematischen Interpretation des Nif. von כסף am Ende von V.1 als einer Wurzel, die dem geläufigen Substantiv *kæsæf* „Silber, Geld“ zugrunde liegen soll (HALAT, 466f.; im neuesten Lexikon Gesenius¹⁸, von H. Donner bearbeitet, aus gutem Grund nicht aufgenommen) und dann „Volk, das kein Silber schlägt“, also kein Geld besitzt, übersetzt wird (Seybold, Weigl, Striek). Dann wäre V.1 sozialkritisch zu verstehen und würde Arme im Land Juda, die mit dem Geringsten vorliebnehmen müssen, den reichen Jerusalemern von Kap. 1 gegenüberstellen. Demgegenüber ist das Nif. von כסף am ehesten von der Wurzel כסף „begehren“ (Ps 17,12; Hi 14,15), im Nif. „sich sehnen nach“ (Gen 31,30; Ps 84,3) abzuleiten, die daher von den meisten neueren Komm. bevorzugt wird; vgl. V und T. Gemeint

wäre dann entweder allgemein „Volk ohne Antrieb“, d.h. ohne Initiative, das ein Gespür für kommende Gefahr erst noch entwickeln muss, oder aber spezieller „Volk ohne Sehnsucht“, womit dann weniger eine Sehnsucht nach Gott (Ps 84,3) intendiert ist als eine Sehnsucht nach „Gerechtigkeit“ und „Demut“, von denen in V.3 die Rede ist. – Im Mittelhebr., Aram. und Arab. ist auch eine Wurzel כסף „jmd. beschämen“ belegt (Ges¹⁸, 562), die im Nif. zur Übersetzung „schamloses Volk“, d. h. Volk ohne Einsicht in Schuld, führen würde. *G* übersetzt ἄπειδυτον, was vermutlich als „Volk, das keine Zucht annehmen will“ (Rudolph) zu verstehen ist.

Mit V.2b wird der Übergang vom „Bild“ zur „Sache“ vollzogen; jetzt wird der Text weit leichter verständlich. Die plötzliche Gefahr, die V.2a im Bild des aufziehenden Sturmes ausgemalt hatte, wird nun in theologischen Kategorien beschrieben. Das geschieht durch zwei einhämmernde Temporalsätze, die jeweils mit ungewöhnlichem pleonastischem לא בטרום „ehe denn“ eingeleitet werden. Das Klima lebensbedrohender Gefahr wird aus V.2a aufgenommen, aber noch erheblich gesteigert. Wenn jetzt „die Glut des Zornes JHWHs“ die hereinbrechende Gefahr darstellt, dann ist jegliches Entrinnen grundsätzlich ausgeschlossen. Das Feuer, das der Zorn JHWHs verkörpert und zugleich bewirkt und das am „Tag JHWHs“ voll zum Ausbruch kommt (vgl. 1,15), verzehrt schlechterdings alle und alles. Nur zeitlich vor seinem Auflodern am furchtbaren Gerichtstag Gottes ist eine Wandlung der Menschen denkbar, die zu ihrer Rettung führen kann. Mit dem Bild der göttlichen Zornesglut (הרון אף) greift Zef 2,2 Sprache und Vorstellungen auf, die auch zahlreiche Texte des Jeremiabuches prägen.

II.

Für die Interpretation von V.3 kommt nun alles darauf an, ob man die theologischen Differenzen zwischen V.3a und V.3b wahrnimmt oder nicht bzw. die literarische Unstimmigkeit zwischen dem prophetischen Aufruf an das „Volk“ (V.1b) oder an „die Demütigen im Land“ (V.3a). Inhaltlich bietet allein V.3b eine spannungslose Fortsetzung von V.1-2, insofern V.3b mit tiefem Ernst fragt, ob es noch Rettung für das Gottesvolk geben kann, wenn doch nach V.2 in naher Zukunft der Zorn Gottes in all seiner tödlichen Kraft aufflammen und unaufhaltsam alles vernichten wird.

Wie aber kann es noch Rettung angesichts des unaufhaltsam nahenden „Tages JHWHs“ geben, an dem der Zorn Gottes voll entbrennt? Der Prophet hofft auf sie, aber er hat für diese Hoffnung kein Gotteswort empfangen, besitzt für sie also keine volle Gewissheit. Dennoch ist das berühmte „Vielleicht“, das der Prophet von Amos und seinen Tradenten übernommen hat (Am 5,14) und das er an die Bücher Joel (2,14) und Jona (1,6; 3,9) weitergibt, nicht mit einem unsicheren Achselzucken zu vergleichen, sondern es ist vielmehr geboren aus einem tiefen

Vertrauen in Gottes Ja zum Menschen, wie insbesondere die Erzählung des Jonabuches zeigt, wo Menschen aus fremden Völkern das prophetische „Vielleicht“ zur Basis ihrer Hoffnung auf ein Überleben in der Katastrophe erheben².

Gewiss ist Zefanja allerdings, dass eine Rettung unter dem Vorbehalt des „Vielleicht“ für die von ihm angeklagten Reichen in Jerusalem (Zef 1,8-13) keine Möglichkeit ist bzw. für sie nur denkbar ist, wenn sie zusammen mit den anderen Judäern (V.1b) eine radikale Änderung ihrer Lebenshaltung vollziehen. In äußerster Kürze nennt der Prophet zwei Verhaltensmaßstäbe, die für eine mögliche Rettung unabdingbar sind und die daher mit aller Intensität „gesucht“ werden müssen. Derartige „Suchen“ ist kein Nachforschen nach etwas Verlorenem wie in der Grundbedeutung des Verbs, sondern ein – leidenschaftliches – Trachten nach etwas, das die Angesprochenen zwar eigentlich kennen sollten, das ihnen aber faktisch Neuland ist (vgl. zum emotionalen Aspekt des „Suchens“ GERLEMAN, *THAT* I, 334). Dabei ist die Verwendung des Verbes בקש pi. für den Imperativ „Suchet!“ an Stelle des geläufigen שרד ungewöhnlich (nur Jer 5,1 und Jes 45,14 sind entfernt vergleichbar); vermutlich ist auch hier das Verb um der Anspielung an die Imperative von ששק in V.1 willen gewählt. Dann aber hat schon die anfängliche Aufforderung zum Sich Sammeln die gemeinsame „Suche“ zum Ziel.

Die beiden Verhaltensmaßstäbe, die für Zefanja unabdingbare Voraussetzung einer möglichen Rettung darstellen, sind denkbar verschieden; sie begegnen sonst nie im Alten Testament als ein Paar. Der eine (צדק) ist umfassend gedacht, reicht bis in kosmische Dimensionen (vgl. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*: BHT^h 40, 1968) und bildet das höchste Ideal einer intakten menschlichen Gemeinschaft und eines intakten Gottesverhältnisses. Der andere (ענוה) ist ein spezifisch weisheitlicher Terminus und stellt eines der wichtigsten Erziehungsideale des alttestamentlichen Gottesvolks dar, wenn nicht sogar das höchste.

צדק ist ein hoch-theologischer Begriff, der ein denkbar umfassendes Ideal einer glückenden Lebensordnung bezeichnet. Für ein gedeihliches Zusammenleben in einer Gemeinschaft von Menschen kennt das Hebräische zwei Begriffe, die wir im Deutschen undifferenziert mit „Gerechtigkeit“ zu übersetzen pflegen: צדק und צדקה. Der grundlegende Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass צדק keinen Plural bildet. Er ist der צדקה in ihren verschiedenen Ausprägungen grundsätzlich vorgeordnet, auch wenn beide Begriffe nicht immer klar voneinander unterschieden

² Dass „mit dem ‚vielleicht‘ in 3bβ ... die unbedingte Gerichtsandrohung von Kap. 1, aber auch die Gewissheit des Gerichts in 2,2b geradezu zurückgenommen“ werde (PERLITT, 118), ist ein grobes Missverständnis des Textes. Dabei hat Perlitt nur 2 Seiten später mit Recht darauf verwiesen, dass das Nif. נסתר nicht – wie zumeist übersetzt – „vielleicht bleibt ihr geborgen ...“ heißt, sondern vielmehr: „vielleicht bleibt ihr versteckt“ bzw. „verborgen“, und er ergänzt „wenn am Tage des Zorns der Gerichtssturm über das Land fegt“. Die schönste Auslegung eines solchen „Verstecktes“ vor dem göttlichen Zorn bietet Hi 14,13, freilich im Modus einer unrealen Erwartung.

werden. Deutlich legt ein Text wie Jes 45,8 das Verhältnis zwischen beiden Termini dar:

Lasst träufeln, ihr Himmel, von oben,
 und die Wolken sollen קָדַק rieseln,
 dass die Erde Heil (יֵשׁׁ) erblühen
 und zugleich קָדַק sprießen lasse:
 Ich, JHWH, erschaffe es³.

Für einen neuen Aufbruch in der Geschichte Gottes mit seinem Volk muss Gott dafür sorgen, dass קָדַק vom Himmel herab die Erde nässt und befruchtet, so dass die Erde als Folge zu blühen beginnen und Heil und קָדַק hervorbringen kann. Die glückende Gemeinschaft unter Menschen, in der man Böses vom Nachbarn fernhält, ihm in der Not beisteht und für sein Recht Sorge trägt (קָדַק) ist nach Jes 45,8 also abhängig davon, dass Gott seine Heilsordnung (קָדַק) in diese Welt einstitftet. Auch wenn zwischen קָדַק und קָדַק in Jes 45,8 kein großer Bedeutungsunterschied bestehen wird (F.V. REITERER, *Gerechtigkeit als Heil. קָדַק bei Deuterocesaja*, 1976, 104), so ist doch deutlich, dass קָדַק der קָדַק in ihren verschiedenen Handlungsmöglichkeiten vorgeordnet ist; die Reihenfolge der Begriffe könnte nicht vertauscht werden. קָדַק ist ein Ideal, das ohne Gottes vorgängiges Wirken und Ermöglichen dem Menschen unerreichbar bliebe (K. KOCH, *THAT* II, 507-530; 517)⁴. Menschen können קָדַק und קָדַק „zu Boden stoßen“ (Am 5,7) und ihrer Wirksamkeit berauben, aber sie können sie nicht schaffen. Wer „nach קָדַק trachtet“, wie Zefanja es im Anblick des „Tages JHWHs“ von den Judäern erwartet, gliedert sich in Gottes Heilsordnung ein und versucht, mit allen Mitteln die Gemeinschaft, in der er lebt, zu fördern und jedem Glied in ihr sein Recht zukommen zu lassen.

Das Erstaunliche an der extrem kurzen begrifflichen Zusammenfassung der Bedingungen einer möglichen Rettung am Gerichtstag Gottes ist nun, dass bei Zefanja neben die theologische Grundkategorie des קָדַק nicht wie bei Amos das „Recht“ (מִשְׁפָּט), wie es im Tor praktiziert wird, tritt (Am 5,7.24; 6,12), sondern die „Demut“, und dies, obwohl Zefanja sich mit seinen Aufforderungen zum „Suchen“ und seiner Betonung eines „Vielleicht“ der Rettung so deutlich an Amos anschließt. Die „Demut“ aber ist keineswegs ein naheliegender Parallelbegriff zur „Gerechtigkeit“; beide Ideale rechten Verhaltens begegnen nie sonst nebeneinander. Vielmehr ist עָנוּהּ ein exklusiver Begriff der Pädagogik; abgesehen von Zef 2,3

³ Zu textlichen Problemen vgl. H.-J. HERMISSON, *Deuterocesaja*: BK XI/2, 1f.

⁴ Dabei betont Koch mit Recht (514), dass sich beide Begriffe nicht an Normen orientieren, sondern an Relationen, d. h. am Ziel, Hilfreiches für eine Gemeinschaft zu bewirken.

findet er sich ausschließlich in weisheitlichen Texten (in Ps 18,36 und 45,5 liegen Textfehler vor). Wenn Zefanja die prophetische Tradition des Amos, an die er anknüpft, so bewusst abwandelt, muss ihm an diesem weisheitlichen Ideal viel liegen. Nicht zuletzt wird dabei eine Rolle spielen, dass „Demut“ ein Oppositionsbegriff zum „Hochmut“ ist und dieser Vorwurf den Völkern, deren kommendes Unheil im Folgenden thematisiert wird, so häufig wie kein anderer entgegengehalten wird (vgl. Zef 2,8.10.15). Zum Verständnis Zefanjas wichtiger aber ist die Beobachtung, dass עָוָה – zumindest im Buch der Proverbien (anders teilweise Sir 3,17; 10,28; 13,20)⁵ – überwiegend in Sprüchen religiösen Charakters, also Sprüchen mit Bezug zum Gottesverhältnis begegnet.

Der einzige rein „profane“ antithetische Spruch Prv 18,12 (vgl. 16,18f.):

Vor dem Zusammenbruch ist das Herz eines Mannes hochmütig,
aber vor der Ehre (kommt) die עָוָה.

stellt den Gegensatz zwischen „Hochmut“ und „Demut“ ins Zentrum. Er hat aber seinen positiven Part (18,12b) später an einen religiösen Spruch abgegeben, der dadurch hervorgehoben ist, dass er die Brücke zwischen zwei Teilsammlungen des Buches der Proverbien bildet, Prv 15,33:

Die JHWH-Furcht ist die Erziehung zur Weisheit,
aber vor der Ehre (kommt) die עָוָה.

Hier steht die Furcht Gottes als das Ziel aller Erziehung zur Weisheit – eine singuläre Wendung – einer „Demut“ gegenüber, die deutlich nicht als ideales Verhalten innerhalb einer Gemeinschaft von Menschen gemeint ist, sondern primär auf Gott bezogen ist. Die „Demut“ wird geradezu mit der Furcht Gottes gleichgesetzt, dem höchsten Ziel aller biblischen Suche nach Erkenntnis (Prv 1,7).

Diese Gleichsetzung erfolgt explizit in Prv 22,4, wo die „Demut“ als Attribut die Furcht Gottes erläutert, wenn diese zu „Reichtum, Ehre und Leben“ führen soll. Wie die Furcht Gottes umfasst die „Demut“ dabei zwei scheinbar gegensätzliche Eigenschaften: zum einen das Wissen um den Abstand zwischen Gott und Mensch, zu dem der in Prv 18,12 genannte „Hochmut“ den schärfsten Kontrast bildet, zum anderen aber ein tiefes Vertrauen auf Gottes Lenkung der Geschehnisse und auf sein Wohlwollen gegenüber den Menschen, die sich nicht selber überheben. Der „Ehre“ der Menschen als dem Preis der „Demut“ entspricht in Prv 3,34 die „Gunst“, die sie von Gott erfahren.

⁵ Vgl. DAWES, “Anāwā”, 38f. – Die Unterschiede im Begriff der „Demut“ zwischen Altem und Neuem Testament sowie den Qumrantexten hat H. KLEIN, „Demut“, sehr klar herausgestellt.

Das weisheitliche Ideal des „Demütigen“ (ענו) hat eine ganz ähnliche Entwicklung durchlaufen wie der Begriff des „Armen“ (עני), mit dem es wegen der graphischen Ähnlichkeit oft verwechselt worden ist. „Arm“ ist in den älteren Sprüchen und Psalmen der Bedürftige und Elende, der kaum für seine alltägliche Nahrung aufkommen kann, „arm“ ist in den späteren Sprüchen und vor allem Psalmen der Mensch, der sich seiner Angewiesenheit auf Gott bewusst ist und nicht auf eigene Fähigkeiten, sondern auf Gottes Hilfe und Fürsorge vertraut (vgl. Zef 3,12). „Demütig“ ist von Haus aus ein Mensch, der seine (niedrige) gesellschaftliche Stellung akzeptiert, sich selbst bescheidet und nicht nach ihm unzugänglichen Zielen strebt; „demütig“ ist in den meisten Sprüchen dagegen ein Mensch, der seine Grenzen vor Gott kennt und seine Hoffnung deshalb ganz auf Gottes Wohlwollen und Güte setzt⁶.

Um Zef 2,3b präzise zu verstehen, muss man freilich beide Ideale, nach denen die Menschen trachten sollen, auf dem Hintergrund der prophetischen Anklagen von 1,8-13 lesen, d. h. auf dem Hintergrund der faktischen Traditionsvergessenheit der Menschen, ihrer Sucht nach Reichtum und ihrer Gleichgültigkeit gegenüber Gott. Letztere scheint den schärfsten Gegensatz zur „Demut“ zu bilden – eventuell ist sie auch mit dem fehlenden „Antrieb“ (v.1b) gemeint –, Erstere den klarsten Gegensatz zu einer „Gerechtigkeit“, bei der die Sorge um den Nächsten und die Förderung der Gemeinschaft bestimmt ist durch die Eingliederung allen Handelns in Gottes Heilsordnung, die er den Menschen geschenkt hat und die ihnen vorgegeben ist. Dabei ist stets zu bedenken, dass V.3b als Fortsetzung von V.1-2 nicht den je Einzelnen, sondern das Kollektiv des „Volks“ (V.1) anredet. Eine individuelle Rettung des je Einzelnen ist in der Grundschrift von Zef 2,1-3 nicht im Blick.

Ganz anders der sehr viel jüngere V.3a, der V.3b vorgeordnet worden ist und das Verständnis von V.3 im gegenwärtigen Text prägt. Zwar trägt V.3a die Härte des Kontextes mit, der von einem in Kürze kommenden „Tag“ spricht, an dem der glühende Zorn JHWHs sein vernichtendes Werk verrichten wird, und teilt die Bedingungen einer potentiellen Rettung, die V.3b formuliert. Aber V.3a redet Menschen an, die schon „demütig“ sind, d. h. um ihre geringen eigenen Kräfte wissen und Hilfe allein von Gott erwarten⁷, und die zudem schon jenes „Recht“

⁶ Vgl. ELLIGER, 68: „Demut ist für Zephanja ein spezifisch religiöser Begriff und entspricht dem, was Jesaja ‚Glaube‘ nennt.“ KUTSCH, ענוה, 105 hatte zuvor formuliert: „ענוה ist das angemessene Verhalten des Menschen gegenüber Gott; ... für zwischenmenschliches Verhalten kommt es im Alten Testament nicht vor.“

⁷ Dieser Sinn wird durch die Aufnahme des Stichworts ענוה aus V.3b im Kontext zwingend verlangt, auch wenn der Begriff ענוי ארץ an anderen Stellen (Am 8,4; Jes 11,4; Ps 76,10, im Unterschied zu Zef 2,3 allerdings jeweils ohne Artikel) die „Armen im Land“ im Sinne der Unterdrückten und Rechtlosen bezeichnet. Das hat schon in aller Deutlichkeit L. DELEKAT, „Zum

praktizieren (משפט) ist das häufigste Parallelwort zu צדק bzw. צדקה; gemeint ist hier der göttliche Wille in seiner Gesamtheit; vgl. RUDOLPH, 273), das der Prophet zu seiner Zeit so bitter vermisst hat (vgl. nur 1,9b und 3,3f.). Ein tiefer Riss durchzieht das Gottesvolk nach V.3a; er redet nur noch die Menschen an, die sich in der Vergangenheit in ihrer Treue zu Gott und in ihrer Frömmigkeit bewährt haben. Für die anderen, in nachexilischer Zeit oft „Frevler“ (רשעים) genannten Menschen sieht V.3a keine Möglichkeit der Rettung am „Tag JHWHs“. Von den Frommen erwartet er vor allem Kontinuität. Wenn sie nach V.3a angesichts des kommenden göttlichen Zorns „Gott suchen“ sollen, dann ist nicht eine Aufforderung zu einem Lebenswandel gemeint (wie von Haus in V.3b), sondern die Beibehaltung und Intensivierung ihrer Nähe zu Gott. „JHWH suchen“ meint hier „in einem allgemeinen abgeblaßten Sinn das Sich-Halten an Gott. Es meint viel mehr einen status als einen actus“ (C. WESTERMANN, „Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament“: *KuD* 6, 1960, 5 = DERS., *Forschung am AT*. Ges. St. II: TB 55, 1974, 165).

Durch die Vorschaltung von V.3a vor V.3b gewinnen die dortigen Imperative der Suche nach Gerechtigkeit und Demut den Sinn, die „Suche nach JHWH“ zu explizieren. Die in V.3b zutage tretenden Unterschiede zwischen Amos und Zefanja sind nun eingebnet.

III.

Zef 2,1-3 gehört zu den theologisch wichtigsten Texten des Prophetenbuches. Er stellt zum Abschluss der Präsentation des nahe bevorstehenden furchtbaren Gerichtstages Gottes, an dem Gottes lodernder Zorn alles vernichten wird, die Frage nach einer möglichen Rettung des Gottesvolks und beantwortet sie aus der Perspektive Gottes und der Menschen. Aus der Perspektive Gottes gilt das berühmte prophetische „Vielleicht“ am Ende des Textes, das keine Unsicherheit vermitteln will, sondern die Freiheit Gottes hervorheben und die Grenze prophetischen Wissens und prophetischer Autorität betonen will. Der Prophet selber hofft fest auf Gottes rettenden Willen, und im Büchlein Jona bauen die Heiden all ihre Hoffnung auf ihr Überleben auf dieses göttliche „Vielleicht“, so dass der König eines riesigen Weltreichs um dieses „Vielleicht“ willen seine Untertanen harte Buße vollführen lässt (Jona 3,9); und sein Vertrauen wie auch das der Matrosen aus vieler Herren Länder (Jona 1,6) ist von Gott nicht enttäuscht worden.

Aus der Perspektive der Menschen sind mehrere Bedingungen für ihre Rettung zu erfüllen, die sich teilweise von selbst verstehen, und andere, mit denen der Prophet überrascht. Zu Ersteren gehört, dass das Gottesvolk seine Gerichtsreife

hebräischen Wörterbuch“: VT 14 (1964) 7-66; 47 erkannt und in jüngerer Zeit etwa Ro, „Armenfrömmigkeit“, 106 sowie BECK, „Tag YHWHs“ 134, Anm. 313.

einsieht, die Gegenwart als die letzte Chance zur Rettung begreift und folglich seine „Antriebslosigkeit“ (V.1) aufgibt; weiter ein Zusammenrücken aller Glieder angesichts der drohenden Gefahr, weil der Wandel nur gemeinsam vollzogen werden kann (V.1); dazu ein neues intensives Trachten nach „Gerechtigkeit“, d.h. nach einem gedeihlichen Zusammenleben in einer Ordnung, deren Struktur Gott selber vorgegeben hat. Überraschend ist dagegen, dass der Prophet das Streben nach „Demut“ als Bedingung der Rettung nennt, denn damit meint er nicht weniger als das Streben nach einem neuen Gottesverhältnis, in dem die Menschen die Grenzen ihrer schwachen Kräfte einsehen und Hilfe und Heil allein von Gottes Güte erwarten. Für Zefanja ist eine intakte Gemeinschaft in Gerechtigkeit ohne diese Grundhaltung nicht denkbar.

Und wer kann – unter dem Vorbehalt des göttlichen „Vielleicht“ – angesichts dieser Bedingungen gerettet werden? Hier muss der Text auf zwei Ebenen gelesen werden. Der Prophet und seine Anhänger hofften auf einen Zusammenhalt des gesamten Gottesvolks, der sie zu einem Wandel ihres Lebens befähigen würde. Die spätere prophetische Stimme, die nun den Text beherrscht, kommt von enttäuschter Erfahrung her und erwartet Rettung nur noch für die Kerngemeinde, die „Demut“ schon längst praktiziert hat und die nun zur Beibehaltung ihres Verhaltens ermutigt wird. Beides bezeugt ein und derselbe Text; eine einseitige Bevorzugung einer der beiden Erwartungen würde ihm nicht gerecht werden.

In der genannten Spannung kommt das Buch Joel unserem Text sehr nahe, Es knüpft nachweislich an das Buch Zefanja an, da es Teile aus Zef 1,15 in Joel 2,2 wörtlich zitiert, und erhebt den „Tag JHWHs“ noch klarer als das Buch Zefanja zum zentralen und einzigen Thema. Angesichts des Grauens dieses Tages, der kosmische Schrecken mit sich bringt und an dem Gott das Heer der Feinde befiehlt (Joel 2,10f.), wird die gesamte Gemeinde, Junge wie Alte, ausnahmslos zum Fastengottesdienst gerufen, unter Berufung auf Gottes Güte und in der Hoffnung auf das „Vielleicht“ des göttlichen Rettungswillens (Joel 2,12-14). Anders das folgende Kap. 3, das Petrus seiner Pfingstpredigt zugrunde legt. Hier führt die Verheißung der Ausgießung des Geistes Gottes jedes einzelne Glied der Gemeinde zur prophetischen Einsicht in die Gefahren des „Tages JHWHs“ und zur Möglichkeit der rettenden Anrufung Gottes (V.5). Wie in Zef 2,1-3 stehen die Hoffnung auf kollektive Bewahrung bzw. auf individuelle Rettung beim Gericht Gottes in einem Prophetenbuch unausgeglichen nebeneinander.

Jörg JEREMIAS
 Evangelische Theologie
 Philipps-Universität Marburg
 Germany

Bibliographie

- BECK, Martin, *Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten*: BZAW 356, Berlin-New York 2005.
- BEN ZVI, Ehud, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*: BZAW 198, Berlin-New York 1991.
- DAWES, S.B., “‘ĀNĀWĀ in Translation and Tradition”: VT 41 (1991) 38-48.
- DIETRICH, Walter, *Nahum, Habakuk, Zefanja*: IEKAT, Stuttgart 2014.
- DUHM, Bernhard, *Anmerkungen zu den zwölf Propheten*, Gießen 1911.
- ELLIGER, Karl, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*: ATD 25, ⁷Göttingen 1975.
- IRSIGLER, Hubert, *Zefanja*: HThKAT, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- KLEIN, Hans, „Demut als Tugend der Erwählten“, in: *Aufsätze zur Bibel und ihrer Auslegung. Festschrift für Karl-Wilhelm Niebuhr: Sacra Scripta XIX/1-2*, 2021, 94-108.
- KUTSCH, Ernst, ענוה („Demut“). *Ein Beitrag zum Thema „Gott und Mensch im Alten Testament“*, Habil.Schr. Mainz 1960.
- NEEF, Heinz-Dieter, „Glaube als Demut. Zur Theologie des Propheten Zephanja“: *ThBeitr* 27 (1996) 145-158.
- PERLITT, Lothar, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*: ATD 25,1, Göttingen 2004.
- RENZ, Thomas, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*: NICOT, Grand Rapids/MI 2021.
- RO, J.U.-S., *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel*: BZAW 322, Berlin-New York 2002.
- RUDOLPH, Wilhelm, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*: KAT 13,3, Gütersloh 1975.
- SCHUNCK, Klaus-Dietrich, „Juda in der Verkündigung des Propheten Zefanja“, in: *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. FS H.-D. Preuß* (hg. von J. HAUSMANN und H.-J. ZOBEL), Stuttgart 1992, 174-179.
- SEYBOLD, Klaus, *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja*: SBS 120, Stuttgart 1985.
- SEYBOLD, Klaus, *Nahum, Habakuk, Zephanja*: ZBK.AT 24,2, Zürich 1991.
- STRIEK, Marco, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*: BET 29, Frankfurt-Berlin 1999.
- WEIGL, Michael, *Zefanja und das „Israel der Armen“*: ÖBS 13, Klosterneuburg 1994.
- WELLHAUSEN, Julius, *Die kleinen Propheten*, Berlin ³1898 = ⁴1963.