



Ulrike Bail

»Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort«

Literarische Überlebensstrategien
nach der Zerstörung Jerusalems
im Alten Testament

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-579-05424-4

© Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh 2004

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Init GmbH, Bielefeld

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: Bertelsmann Media on Demand, Pößneck

Printed in Germany

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	7
A. Eine Einführung	9
1. Den zerstörten und leeren Raum im Textraum überleben . . .	9
2. Aufmerksamkeit, Eröffnung und Raum – hermeneutische und methodische Überlegungen	12
B. Der zerstörte und leere Ort	17
1. Eine masoretische Marginalie als Ausgangspunkt	17
2. Mi 3,11-4,7 – verfehlte, zerstörte und utopische Mitte	26
3. Die Katastrophe der Zerstörung in Mi 3,12	32
4. Literarische Überlebensstrategien	39
C. Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum – die Klagelieder Jeremias	41
1. Das Unsagbare sagen – das Dilemma der Überlebenden	42
2. Echa – das Entsetzen als Spur im Rand	48
3. Die Klagelieder als Raumtext und Textraum	53
4. Akrostichon – das Überleben buchstabieren	59
5. Qinah – hinkendes Reden mitten im Schweigen	62
6. Es ist kein Tröster – oder: der zerstörte Ort weiß um die Utopie	68
D. Utopischer Raumtext und Asymmetrie – Mi 4,1-7	75
1. Das Buch Micha zwischen Katastrophe und Utopie	75
2. <i>Spatial Reading</i> oder Textraumlesen des Zwölfprophetenbuches	78
3. Räume der Zerstörung	86
3.1 Barfuß zwischen traumatisierenden Räumen (Mi 1,8)	86
3.2 Die Dynamik der Zerstörung	90
3.2.1 Auflösung der natürlichen Topographie (Mi 1,3-4)	90
3.2.2 Die Zerstörung Samarias (Mi 1,6)	91
3.2.3 Narrative Topographie der Zerstörung (Mi 1,10-16)	92

6	Inhalt	
4.	Bruch, Schweigen und Verknüpfung zwischen Mi 3,12 und Mi 4,1-7	99
5.	Topographie der Erwartung (Mi 4,1-7)	102
5.1	Der Text von Mi 4,1-7	102
5.2	<i>In den hinteren Tagen</i> – eine Utopie am Rande der Zeit	105
5.3	Der Berg JHWHs – topographische Zentrierung	109
5.4	Mobilität und dynamische Zentrierung	110
5.5	Friedliche Produktion räumlicher Sozialität (Mi 4,3-4)	114
5.6	Israel und die Völker – die Weite an einem Ort (Mi 4,5)	117
5.7	Dynamische Zentrierung und Asymmetrie (Mi 4,6-7)	122
5.7.1	JHWH als König – ein Herrschaftsraum	124
5.7.2	Die zentrierende Bewegung des Sammelns	125
5.7.3	Die Hinkende, die Umherirrende und die Entfernte – Objekte der Zentrierung	127
	a. Die Entfernte und das mächtige Volk	128
	b. Die Umherirrende und der sichere Weideort	129
	c. Die Hinkende, der Neubeginn und Jakob	133
5.7.4	Jakob am Jabboq – hinkend aus der Nacht gehen	137
	E. »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort« – eine Zusammenfassung	143
	F. Literatur	149

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Sommersemester 2003 unter dem Titel »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort«. Eine Studie zu ausgewählten Texten der Klagelieder Jeremias und des Michabuches an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde.

Mein herzlicher Dank gilt besonders Professor Dr. Jürgen Ebach. Mit kritischer Offenheit für interdisziplinäre und literarische Annäherungen an die Bibel und der Fähigkeit, zuzuhören, nachzufragen, mitzudenken und zu ermutigen begleitete er mich als Gesprächspartner beim Werden dieses Buches. Bedanken möchte ich mich auch bei Professor Dr. Winfried Thiel für sein engagiertes und ausführliches Gutachten.

Diese Arbeit läge jetzt nicht als Buch vor ohne die inhaltlichen Anfragen und Diskussionen, ohne die Unterstützung und Korrekturhilfen zahlreicher Menschen. Mein Dank gilt Dr. Christl Maier, Nadine Eder, Christoph Weick, Frank Köhler, Ilse Bornemann, Yvonne Knaup, Heidi Kuhfus, Simone Pottmann und Anne Kowalski. Diedrich Steen und Tanja Scheifele vom Gütersloher Verlagshaus danke ich für eine gute und freundliche Betreuung. Die Evangelische Landeskirche in Württemberg und der Verein zur Förderung feministischer Theologie in Forschung und Lehre e. V. haben die Drucklegung finanziell unterstützt.

Die Arbeit wurde im Juli 2004 mit dem Henning-Schröer-Förderpreis für verständliche Theologie ausgezeichnet. Der Förderpreis wurde gestiftet vom CMZ-Verlag (Rheinbach), von der Evangelischen Kirche im Rheinland (Düsseldorf), dem Institut für Hermeneutik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, der Union Evangelischer Kirchen (Berlin) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hannover).

Das Zitat im Titel geht auf ein Gedicht von Nelly Sachs zurück (Fahrt ins Staublose. Die Gedichte der Nelly Sachs, Frankfurt 1961, 213).

Bochum, im Juli 2004

Ulrike Bail

A. Eine Einführung

1. Den zerstörten und leeren Raum im Textraum überleben

»Unter allen Epochen der Geschichte Israels stellt die Exilszeit den tiefsten Einschnitt und den folgenschwersten Umbruch dar, deren Bedeutung für die Folgezeit kaum zu unterschätzen ist. Mit ihr geriet die Religion Israels in die schwerste Krise, aber in ihr wurde auch der Grundstein für ihre durchgreifendste Erneuerung gelegt.«¹ Mit diesen Sätzen beginnt Rainer Albertz das Buch ›Die Exilszeit‹. Zwar gibt es schon 732 bzw. 722 v. Chr. unter den Assyryern im Nordreich Deportationen, und seit 701 v. Chr. finden Exilierungen im Südreich statt, doch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sowie die endgültige Vernichtung der Staatlichkeit Judas im Jahr 587/6 v. Chr. markieren einen tiefen Einschnitt, der als eigentlicher Beginn des Exils gewertet werden kann.² Die Exilszeit selbst wird im Alten Testament kaum thematisiert. Dennoch hat die politische und religiöse Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Tempels eine tiefgreifende literarische und theologische Wirkung entfaltet.³

Die Zerstörung des Tempels bedeutet den Zusammenbruch einer Theologie, die JHWH unverbrüchlich an einem Ort (Jerusalem/Zion) verortet und diesen Wohnsitz Gottes für uneinnehmbar hält. Der Raum der unbedingten Anwesenheit JHWHs in Jerusalem/Zion gilt als Zentrum der symbolischen Ordnung, des religiösen Symbolsystems, das der Welt eine umfassende Seinsordnung gibt und diese (kosmische) Ordnungsvorstellung mit einem bestimmten Lebensstil in Übereinstimmung bringt.⁴ Die Zerstörung der Stadt und des Tempels bringt eine Zerstörung dieses Zentrums mit sich und kommt einer »cognitive disorientation«⁵ gleich. Der Schrecken der Zer-

1. Albertz, *Die Exilszeit*, 11.
2. Siehe Albertz, *Die Exilszeit*, 11.69 ff.; Donner, *Geschichte II*, 370 ff.; Thiel, *Geschichte*, 127 ff.; Fohrer, *Geschichte*, 169 ff.; Gunneweg, *Geschichte*, 116 ff.
3. Albertz, *Religionsgeschichte*, 376, spricht von einem explosionsartigen Aufblühen theologischer Reflexion in der Exilszeit. Vgl. auch Frevel, *Zerbrochene Zier*, 99 f.; Knauf, *Wie kann ich singen*, 132 ff.; Struppe, *Exil*, 110 ff.; Diebner, *Art.: Exil*, 629.
4. Vgl. Janowski, *Das biblische Weltbild*, 15.
5. Mintz, *Hurban*, 21. Salters, *Structure*, 300 f., spricht von »disturbed by the disaster« und »traumatized«. Willi-Plein, *Warum musste der zweite Tempel*, widerspricht einer solch eminenten theologischen Bedeutung der Zerstörung: »Ob aber die Zerstörung dieser Wohnadresse ein größeres theologisches Problem war, als es die Existenz von mehreren Heiligtümern gewesen ist, ist zu bezweifeln« (ebd., 58). Sie bestreitet, dass Gegenwartsorientierung und Zukunftsforschung grundsätzlich tempelbezogen waren (ebd., 59). Der Bau des Zweiten Tempels wäre theologisch nicht nötig gewesen, da die Deportierten und

10 Eine Einführung

störung »derives from its bursting of the available paradigms of explanation«⁶.

ZwischenRaumText⁷

Im jüdischen Museum in Berlin hat der Architekt Daniel Libeskind mit dem Garten des Exils und der Emigration die Erfahrung der Exilsgeschichte der Juden und Jüdinnen sichtbar und ›begehrbar‹ gemacht. Der einzige Ausgang im Untergeschoss des Museums führt in den Garten des Exils. Er »bildet den Zugang zu einer dauerhaften Desorientierung. [...] Er steht für Emigration und gewaltsames Exil, für eine plötzliche Emigration Berlins: die Flucht Berlins aus den eigenen Mauern. Der steinerne Garten besteht aus 49 Säulen aus Beton, 7 m hoch, der obere Teil mit Erde gefüllt – ein auf den Kopf gestellter Garten auf zwei schiefen Ebenen.«⁸ Orientierungslosigkeit und die Suche nach Balance prägen den Aufenthalt im Garten des Exils.

Die Bewältigung des Verlustes und der Leere, die die Zerstörung des Ortes der unbedingten Gegenwart JHWHs hervorgerufen haben, schlägt sich nieder in Versuchen, diese Leere zu bewältigen. Nicht die Leere des Landes – nicht alle Bewohner wurden deportiert, wie es z. B. 2 Chr 36,20 f. und 2 Kön 25,21 nahe legen⁹ –, sondern das leere und nicht mehr verfügbare Zentrum der Anwesenheit JHWHs muss bewältigt werden.¹⁰ Doch nicht nur der abwesende Ort

die im Land Verbliebenen jahrzehntelang ohne Tempel lebten und andere Modelle der Gegenwart Gottes wie die alte Vorstellung der Mobilität JHWHs, die z. B. in den Visionen von Ez aufgegriffen werden, zur Verfügung standen. »Wenn [Gott] will, geht er ins Exil, und wenn wiederum Neues beginnen soll, kehrt er aus dem Exil zurück« (ebd., 63). Der Zweite Tempel befriedigte lediglich das menschliche Bedürfnis nach einem Zentrum der Anbetung, es gehe dabei um die Überwindung von Lethargie und Depression, um einen kultischen Mittelpunkt und um eine Perspektive der Hoffnung (ebd., 67 f.). M. E. aber ist der Bau des Zweiten Tempels *ein* Konzept der theologischen Bewältigung, das in Diskussion mit anderen steht. Dass die Zeit des Exils selbst im Alten Testament kaum thematisiert wird, spricht nicht gegen die dadurch entstandene enorme theologische Herausforderung. Es lassen sich »verschiedene zeitlich zum Teil aufeinanderfolgende, zum Teil parallele Bewältigungsmodelle erkennen, die zeigen, dass der Verlust des Tempels durchaus theologische Konsequenzen nach sich zog« (Frevel, Zerbrochene Zier, 102).

6. Mintz, Hurban, 21.

7. Zur Bedeutung und Funktion der ZwischenRaumTexte siehe S. 16 dieser Arbeit.

8. Libeskind, trauma/void, 22.

9. Siehe Albertz, Die Exilszeit, 73; Carroll, The Myth, 79 ff.; Barstad, The Myth; Berges, Klagelieder, 69 ff.

10. Diese Frage wird z. B. in den beiden 1999 erschienenen Sammelbänden thematisiert: Becking/Korpel (Hg.), The Crisis of Israelite Religion; Ego u. a. (Hg.), Gemeinde ohne Tempel.

JHWHs wird zum Problem; auch die Anwesenheit JHWHs in der Gewalt, sein Ort auf der Seite derer, die für die Zerstörung Jerusalems und die Deportationen politisch und militärisch verantwortlich waren, führt zu einer Krise. Die *mental map*¹¹ einer axiologisch an Jerusalem/Zion ausgerichteten Theologie ist gewaltsam ausgewischt; die Formen und Schemata, nach denen die Welt wahrgenommen, geordnet, angeeignet und mit Sinn versehen wurde und die handlungsleitend waren, sind zutiefst brüchig und fragwürdig geworden.

Die Vernichtung der Mauern Jerusalems/Zions geht einher mit einem Verlust des Zentrums der symbolisch-religiösen Ordnung. Dies bringt der Vers Mi 3,12, der für diese Untersuchung zentral ist, radikal zur Sprache: *Deshalb: um euretwillen wird Zion als Feld gepflügt und Jerusalem wird Steinhaufen und der Berg des Hauses zu Waldeshöhen*. Der in diesem Vers skizzierte Raum ist zerstört und öd, jede religiöse Semantisierung dieses Raums ist der Konstruktion eines bloßen Naturraums gewichen – die ins Wort gebrachte Landschaft ist buchstäblich leer.

Die Arbeit geht der Frage nach, wie die Zerstörung Jerusalems und die Gola überlebt werden konnten. *Überleben* meint hier nicht nur das rein physische Überleben, sondern eine kognitive und emotionale Bewältigung der Katastrophe, die den Schrecken und die Desorientierung in Sprache und Reflexion überführt.¹² Wie kann die Leere der Mitte überlebt werden, und vor allem: Wie kann in der Konfrontation und Auseinandersetzung mit jenem ›Unort‹ Hoffnung entstehen und eine ›neue‹ *mental map* entworfen werden? Wie kann mit nationalen Niederlagen umgegangen werden »jenseits einer Verifikation des Glaubens in politischer Erfolgsgeschichte? [...] Wo muss man ansetzen, um hinter das Bündnis von Thron und Altar zurück und für die Zukunft darüber hinaus zu kommen?«¹³

Mehrere Texte werden dabei im Zentrum stehen. Zum einen werden exemplarische Texte aus den Klageliedern Jeremias interpretiert, die angesichts der Katastrophe versuchen, den Verlust der Gegenwart Gottes stammelnd zu buchstabieren. Die Klagelieder verorten Überleben im Textraum, dessen Zentrum der offene Schluss ist, der immer wieder in das erste Wort **אֵיכָה**/*Echa*, in den Schrei des Schreckens und der Trauer mündet, solange Gott nicht antwortet.

Neben Texten aus den ersten drei Kapiteln des Michabuches, die eine Klimax der Zerstörung, die in Mi 3,12 ihren Höhepunkt findet, zur Sprache bringen, wird Mi 4,1-7 ausführlich thematisiert. Dieser Text skizziert eine Utopie, die den unverfügbar gewordenen Raum neu als virtuelle Topographie entwirft und im Textraum begehbar macht. Der utopische Raum, der noch keine Zeit und noch keinen Ort hat, findet im Textraum einen Ort. Diese Utopie scheint weit entfernt von der Zeit der Katastrophe (Mi 3,12) zu sein, doch auf kano-

11. Zum Begriff der *mental map* siehe S. 13 f. 27 f. 36 f. dieser Arbeit.

12. Vgl. hierzu Linafelt, *Surviving Lamentations*, 1 f. 19 ff.

13. Ebach, *Die Niederlage*, 75.

12 Eine Einführung

nischer Ebene ist sie unmittelbar nach der Katastrophe zu finden – unendlich weit entfernt und gleichwohl fest mit ihr verbunden.

In diesen Texten wird die Katastrophe nicht verdrängt; in den Klageliedern ist der Schmerz dominierend, die Trauerarbeit präsent. In Mi 4,1-7 ist der Abgrund der Zerstörung durch Mi 3,12 (und den Räumen der Zerstörung in Mi 1-3) als Erinnerungsraum in den utopischen Raum eingeschrieben. Die Leere des verwüsteten Raums, die Leere der Abwesenheit Gottes und die Leere des Schreckens begleiten das Überleben, das Weiterleben Hand in Hand. In der Topographie eines *heilen* Raumes bleibt die Zerstörung gegenwärtig. Die Klagelieder und Mi 4,1-7 werden sich als utopische Texte erweisen¹⁴, allerdings nicht von Utopie im Sinn einer fernen Insel, sondern im Sinn von *u-topos* als (Über)Leben stiftendes Übersetzen eines Nicht-mehr-Ortes in einen Noch-nicht-Ort, *als* Textraum und *im* Textraum.

ZwischenRaumText

»In einem tiefen Sinn sehe ich die Leere als eine Lebenslinie, die – gerade weil sie in der Vergangenheit begründet ist – in die Zukunft weist. Es geht um die Vergangenheit derer, die ein Teil der Zukunft sind.«¹⁵

2. Aufmerksamkeit, Eröffnung und Raum – hermeneutische und methodische Überlegungen

Exegese will die Texte der hebräischen Bibel verstehen und sie zum Sprechen bringen. Methodische Überlegungen können nicht unabhängig von den auszuliegenden Texten entfaltet werden. Deshalb sind die methodischen Ausführungen an den Stellen der Arbeit verortet, wo sie relevant werden. Dennoch einige grundsätzliche Überlegungen:

Die Fragen dieser Arbeit beginnen im zerstörten Raum der Gegenwart Gottes, der zum leeren Raum geworden ist (Mi 3,12). Diese Leere findet Ausdruck in Texten, die entweder das Entsetzen zur Sprache bringen (Klgl) oder Räume der Zukunft entwerfen, die Gott wieder in der Anwesenheit verorten (Mi 4,1-7).

Topographische Räume (erfahrene Räume), Raumtexte (Texte, die Räume

14. Zum Begriff der Utopie siehe S. 69 ff. dieser Arbeit.

15. Libeskind, trauma/void, 9. Siehe auch ders., Im Gespräch, 30.

beschreiben oder entwerfen) und Texträume (der Text selbst als Raum) greifen in dem von den Kulturwissenschaften und der (Religions)Geographie geprägten Begriff der *mental map* ineinander. Der Begriff der *mental map* meint die mit einem Ort, einem Raum, einem Gebäude oder einer Landschaft verbundenen Bedeutungen. *Mental maps* entstehen durch gehörte und überlieferte Geschichten, Erinnerung, religiöse und gesellschaftliche Sinnstiftungen. Der geographische Ort ist immer auch ein interpretierter Ort, Raum ist immer auch symbolisch konstruierte Umwelt. »Vor dem Hintergrund spezifischer Subsistenzformen, politischen Herrschaftsformen und sozialen Ordnungssystemen strukturiert der Mensch den ihn umgebenden Raum und konstruiert Landschaften (*mental maps*) und Weltbilder, die in den unterschiedlichsten Medien vermittelt werden, der Architektur, des Bildes, des Textes und des Rituals.«¹⁶

Der Begriff der *mental map* kann als Sammelbegriff mit einer gewissen Unschärfe verstanden werden. Er fasst zusammen, was terminologisch auch auf andere Weise Ausdruck findet. So spricht Allan G. Grapard von *geotyping*,¹⁷ Undine Frömming von gesellschaftlicher, symbolischer und ästhetischer Aneignung von (Natur)Räumen,¹⁸ Henri Lefebvre von *representations of space/conceptions of space*¹⁹ und Edward W. Soja von *Secondspace (conceived, imagined space)*²⁰. Alle Formulierungen weisen darauf hin, dass *Raum* eine Idee, ein kognitives Konstrukt oder ein diskursives Element der symbolischen Ordnung ist, allerdings immer in Verbindung zum realen, erfahrbaren Raum und dessen innewohnender Sozialität.

Raum wird simultan erfahren, sei es in der Realität oder in der Imagination. Diese Simultaneität wird in die Linearität der Sprache und der Schrift übersetzt. Textuelle Raumrepräsentation basiert auf verschiedenen Ordnungsschemata, die sich kulturell unterscheiden können.²¹ Mithilfe von Raumausdrücken und räumlichen Metaphern werden imaginäre Räume entworfen, wird Raum in der

16. Pongratz-Leisten, *Mental Map*, 261 f. Vgl. Werblowsky, *Introduction*; Pongratz-Leisten, *Mental Map*, 261 ff.; Hoheisel, Art.: *Religionsgeographie*, bes. 114 f. Siehe auch S. 36 ff. dieser Arbeit.

17. Grapard, *Geotyping*, *passim*.

18. Frömming, *Vulkane*, 171 f. »Die kulturelle Bedeutung der indonesischen Vulkane, die als Wohnsitz von Geistern und Göttern betrachtet werden, ist eng verwoben mit ihrer ästhetischen Wahrnehmung. Die gesellschaftliche Aneignung der Vulkane ist vor allem eine symbolische, durch die die moralische Ordnung der Gesellschaft, Vorstellungen zur Kosmologie, zur Herkunft und der Frage nach dem Dasein sowie zur territorialen Abgrenzung erklärt werden« (ebd.).

19. Lefebvre, *The Production*, 38 f.

20. Soja, *Thirdspace*, 10.66 ff., unterscheidet in Fortführung der Überlegungen Lefebvres zwischen *Firstspace (real, perceived space)*, *Secondspace (conceived, imagined space)* und *Thirdspace (lived space)*. Vgl. dazu Flanagan, *The Trialectics*; McNutt, *Spatiality*; dies., *Fathers*; Berquist, *Critical Spatiality*, 20 f.; siehe auch die Vorträge des *Construction of Ancient Space Seminar in the American Academy of Religion and Society of Biblical Literature*, das im Jahr 2000 begann (<http://www.cwru.edu/affil/GAIR/Constructions/Constructions.html>).

21. Vgl. Wenz, *Raum*, 56.

14 Eine Einführung

Sprache konstruiert. Gleichzeitig aber unterlaufen bestimmte Textstrategien das sequentielle Lesen und schaffen im Lesen einen mehrdimensionalen Raum: »Eine mögliche Welt ist nicht der lineare Diskurs eines Textes, sondern er entsteht durch die kooperative Interaktion zwischen Leser und Text.«²² Diese literarische Technik der Intertextualität führt in der Lektüre zu einem mehrdimensionalen Raum, der simultan gelesen wird.

Texte selbst bilden durch die Schrift eine eigene Räumlichkeit. Diese Texträume, besser räumliche Textualität oder textueller Raum, entstehen durch die Spannung von narrativer Sequenzialität (textueller Chronologie) und Simultaneität bzw. Reversibilität, denotativer und konnotativer Achse, dem Gesagten und dem Ausgelassenen, dem Text und den jeweiligen Lesenden. Diese Spannung erzeugt einen imaginären Raum, der in der Lektüre zu einem dynamischen und generativen Raum wird, indem er einen Möglichkeitsspielraum eröffnet. Diese literaturwissenschaftlichen Überlegungen zur Analyse von Raumtext und Textraum gründen sich v. a. auf die Untersuchungen von Elisabeth Bronfen und Karin Wenz und werden in Kapitel C 3 entfaltet.²³

ZwischenRaumText

»Utopisch« kann eben nicht nur heißen, was noch nicht ist, sondern muss in unserer Generation auch einschließen, was nicht mehr Ort in der Welt hat, weil ihm (nicht etwa nur: zerstört, sondern) genommen, abgesprochen worden ist, weil es aus seinem Ort herausgerissen und dadurch heimatlos, ja selbst zum Utopischen gemacht worden ist: »Leib im Rauch durch die Luft«.«²⁴

Viele Texte der hebräischen Bibel gingen durch die Zerstörung und das Exil hindurch; sie wurden nicht einfach ad acta gelegt, sondern in einem Prozess produktiver Rezeption und rezeptiver Produktion bewahrt, weitergeschrieben, neu geschrieben. Die ›Schrift‹ trat an die Stelle von Tempel und Staat, sie wurde zur Urkunde der Identität Israels, zum »portative[n] Vaterland«²⁵, das durch das Exil und die weiteren Exilssituationen mitgenommen werden konnte. »In der Schrift konnte zu Hause sein, wer im Exil (das alte deutsche Wort dafür lautet ›Elend‹), im Ghetto, in den Ländern der Gola nie ganz zu Hause sein konnte.«²⁶ Das hebräische Wort für Exil גולה/Gola ist ein Derivat des Verbstam-

22. Ebd., 146.

23. Siehe S. 53 ff. dieser Arbeit.

24. Marquardt, Utopie, 62.

25. Heine, Sämtl. Schr. VI/1, 483 (Geständnisse, 1854).

26. Ebach, Vom Werden, 235; siehe auch Lux, Erinnerungskultur, 205.

mes גלה/aufdecken, entblößen, enthüllen, offenbaren, sich zeigen, auswandern, deportiert werden.

»Wir halten also zunächst fest, dass die Worte *galut*, *diaspora*, *exil* – deutsch: in der Fremde leben – und das Wort *galut* – deutsch: Offenbarung, Aufdeckung – im Hebräischen denselben Wortstamm haben. *Galut* und *hitgalut* – in der Fremde sein und das Aufdecken des Heiligen – scheinen also zwei Seiten ein und derselben Geschichte zu sein. Wenn wir uns also mit dieser Einsicht der biblischen Geschichte zuwenden, so scheint es, als sei dieses Thema – der Entfremdung und der Heimkehr auf der einen Seite und der Offenbarung auf der anderen – tatsächlich nicht nur ein zentrales, sondern vielleicht das einzige Thema der gesamten biblischen Geschichte.«²⁷

Der leere Raum und das beschriebene ›Blatt Papier‹, das Exil und das Buch bedingen sich gegenseitig. Die Exilszeiten und Exilsräume dauern noch an, aus jüdischer Sicht ist das Exil noch nicht beendet.²⁸ Aus diesem Grund wird eine Exegese jener alttestamentlichen Texte, in denen das Exil und die Erwartung eines sicheren Raumes gleichzeitig aufscheinen, immer transparent sein auf andere Zeiten als die der Entstehung des jeweiligen alttestamentlichen Textes.

»Wissenschaftliches Lesen biblischer Texte gleicht einem nach Regeln ablaufenden Prozess, der immer wieder von vorne beginnt. Den Ausgangspunkt bildet ein biblischer Text, der bereits Jahrhunderte bzw. Jahrtausende durchwandert hat, ohne wesentlich in seiner Form verändert worden zu sein. Allein die Fülle der Bedeutungen, die er im Laufe der Zeit erhalten hat, begleitet ihn schattenhaft und versteckt – gesehen oder ungesehen – in seinen Textfalten. Er hat Geschichte und Geschichten haften an ihm.«²⁹

Diese Dimension wird vor allem in den ZwischenRaumTexten präsent. Diese Texte begleiteten das Entstehen dieser Arbeit, mein fragendes Nachdenken über die literarischen Überlebensstrategien, die versuchen, den leeren und zerstörten Raum in Raumtexte und Texträume des Lebens zu übersetzen. Die ZwischenRaumTexte sind gewissermaßen in den Rand der Seite hineingeschrieben – unterbrechend, weiterführend, widersprechend, herausfordernd allemal. Sie bringen im Rand auch das zur Sprache, was mit ›postholocaust‹-Lesen der biblischen Traditionen bezeichnet wird.³⁰

Die symbolische und militärische Inbesitznahme Jerusalems durch das Christentum tritt auf diesem Hintergrund scharf hervor. Nicht nur die Kreuzzüge planten die Auslöschung

27. Bruckstein, Rosenzweig, 82 f.

28. Vgl. Diebner, Art.: Exil, 629 f. Er spricht davon, dass das Exil »nicht endete, sondern zu einer Größe eigener Qualität wurde: eben zum Konstitutivum des Judentums bis zum heutigen Tag« (ebd., 630). Siehe auch Ashkenasi, Identitätsbewahrung, 107 ff.

29. Spaller, Die Geschichte, 9.

30. Vgl. hierzu v. a. den von Linafelt herausgegebenen Sammelband: Stange Fire. Reading the Bible after the Holocaust; ders., The Impossibility; ders., Mad Midrash; ders., Surviving Lamentations; Marquardt, Utopie; Jüngst, Auf der Seite des Todes; dies., Dein goldenes Haar; Taxacher, Nicht endende Endzeit; Van den Berg, Gebrochene Variationen; Beal, The Book of Hiding; Sweeny, Reconceiving the Paradigms; aus jüdischer Perspektive sei v. a. verwiesen auf: Blumenthal, Facing the abusing God; Fackenheim, The Jewish Bible; Wiesel, Messengers of God.

16 Eine Einführung

Jerusalems als Zentrum des Judentums, auch christliche geographische Karten verzeichneten Jerusalem als Mittelpunkt einer christlichen Welt.³¹ Der Spottruf ›Hep-Hep!‹ ist als ein lautstarkes Zeugnis zerstörerischen Antisemitismus zu hören. Er kann als Abkürzung der Anfangsbuchstaben von »Hierosolyma est perdita« – *Jerusalem ist verloren/zerstört* erklärt werden. Die Herkunft dieses Spottrufes, mit dem häufig Gewalt gegen Juden und Jüdinnen lauthals begleitet wurde, ist unklar. Ob er von den Römern geprägt wurde, als sie 70 n. Chr. Jerusalem zerstörten, oder im Kontext der Kreuzzüge entstand, bleibt offen; auf alle Fälle weitete sich dieser antisemitische Ruf seit 1819 aus, als Juden und Jüdinnen in Deutschland Ziel weitreichender Pogrome wurden.³²

Mit den ZwischenRaumTexten kommen – zwar im und am Rand, aber gerade so nicht zu übersehen – Stimmen zu Wort, die vor allem die Shoa zur Sprache bringen. Darüber hinaus kommen auch Texte als ZwischenRaumTexte zu Wort, die das jeweilige Thema vertiefen, hinterfragen, herausfordern und weiterführen – und aufmerksam machen auf die Rezeptionsgeschichte und so auch auf die Texte selbst.

Methode heißt wörtlich etwa *das Nachgehen, der Weg zu etwas hin und Umweg*. Einer Frage nachgehen kann auch *Umwege gehen* bedeuten; Umwege, auf denen sich Räume eröffnen, die auf Aspekte, Fragen und Antworten aufmerksam machen, die ein direkter Weg vielleicht nicht eröffnet hätte.

ZwischenRaumText

»Müßte man ein Wort finden, das auf adäquate Weise das ausdrückt, was der Kommentar, die Interpretation sein sollen, so schlugen wir das Wort »Eröffnung« vor.«³³

31. So z. B. die Byzantinische Oxford T-O Karte der bewohnten Welt aus dem Jahr 1110 (abgebildet in: Nebenzahl, Atlas, 33).

32. Vgl. Shyobitz, *The Hep Hep Riots*, 1; Wassermann, Art.: HEB, 330 ff.

33. Ouaknin, *Das verbrannte Buch*, 98.

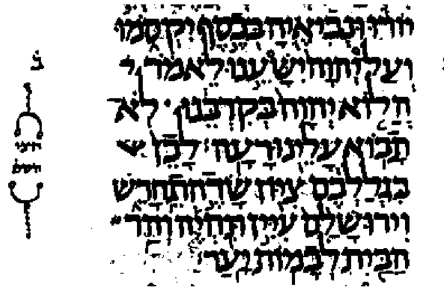
B. Der zerstörte und leere Ort

1. Eine masoretische Marginalie als Ausgangspunkt

Deshalb: um euretwillen wird Zion als Feld gepflügt und Jerusalem wird Steinhauen und der Berg des Hauses zu Waldeshöhen. Diesen Vers – Mi 3,12 – bezeichnet die Masora parva der Hebräischen Bibel im Druckbild der Biblia Hebraica Stuttgartensia als die Mitte des Dodekaprophetens: **חציו הספר בפסוקים**/Mitte¹ des Buches [der Zwölf] nach der Anzahl der Verse. In den Rand hineingeschrieben wird die Mitte des Zwölfprophetenbuches notiert und am Ende eben jenes noch einmal vermerkt².

Die BHS schreibt diese Randnotiz in Fettschrift und hebt sie auf diese Weise von den anderen masoretischen Notizen und Zeichen ab. Die so extrapolierte Markierung der Mitte korrespondiert mit der Handschrift des Codex Leningradensis, die der BHS zugrunde liegt. Allerdings wurden in der Edition der BHS nur die Schriftzeichen der Notiz übernommen, nicht das dazugehörige graphische Zeichen.³ In der Handschrift umgeben zwei sich an den Buchstaben spiegelnde Zeichen die Schrift.⁴

1. **חציו** kann *dimidium* und *medium* (so im index siglorum masorae parvae der BHS), *half*, *middle*, *the halfway point* (so Kelley, *The Masorah*, 108) bedeuten: also *Mitte* und *Halbte*.
2. Am Ende des Buches des Propheten Maleachi lautet die sechste Zeile der Masora parva am unteren Rand: *und seine Mitte deshalb um euretwillen wird Zion als Feld.* Zur Arbeit der Masoreten vgl. Tov, *Der Text*, 46.56 f.; Kelley, *The Masorah*, 2 f.46; Kreuzer, *Proseminar*, 30 ff. Zur Zählung der Mittelverse siehe bes. Andersen/Forbes, *What Did the Scribes count*, pass.; weitere in der BHS am Rand notierte Mittelverse: gesamtes Altes Testament Jer 6,7; Pentateuch Lev 8,8; Psalter Ps 78,36; Propheten Jes 17,3; Schriften Ps 130,3. Andersen/Forbes, *What Did the Scribes count*, 306, weisen jedoch darauf hin, dass das Zeichen für den mittleren Vers der Propheten im Codex Leningradensis eher gegenüber von Jes 17,2 als von Jes 17,3 stehe.
3. Die Edition der Randmasora geht auf Weil zurück, der ausschließlich die masora parva von L berücksichtigt. Weil versuchte, einen »vervollständigten, erneuerten, normalisierten und verständlichen Kommentar« zu edieren (vgl. Weil, *Prolegomena zur BHS*, VII). Graphische Zeichen scheinen keinen Eingang gefunden zu haben, sie wurden quasi in die Schriftart integriert und übersetzt. Das graphische Zeichen ist auch bei Lev 11,42 und Lev 8,8 u. ö. zu finden; in Lev 8,8 in ornamentaler Form.
4. Freedman, *The Leningrad Codex*, 639.



Damit wird die Notiz deutlich abgehoben. Doch was wie die Mitte aussieht, ist nicht exakt die Mitte der zwölf Bücher, die in der jüdischen Tradition als ein Buch gelten und *die Zwölf* genannt werden.⁵ Hat ein Buch eine gerade Anzahl von Versen, dann bezeichneten die Masoreten den ersten Vers der zweiten Hälfte als den mittleren Vers.⁶ Das Dodekapropheton hat genau 1050 Verse, d. h. eine gerade Anzahl von Versen.⁷ Die Mitte liegt also zwischen den Versen Mi 3,11 und 12. Im Textrand vermerkt wird der leere Raum zwischen den Versen als Mitte.

Was Rainer Kessler in seinem Micha-Kommentar »am Rand vermerkt«⁸ – dies aber bewusst *so* formuliert –, nämlich dass neben den Text von Mi 3,12 die Mitte des Dodekaprophetons eingeschrieben ist, soll hier in die Mitte und an den Anfang der Überlegungen gerückt werden. Was in den Rand der Seite eingeschrieben ist, schiebt sich zwischen die Zeilen, die Buchstaben. Eine synchrone Lektüre des Dodekapropheton,⁹ die der jüdischen Überlieferung eine Bedeutung zumisst, kann diese marginale Notiz über die Mitte als Ausgangspunkt wählen. Es wird sich herausstellen, dass diese Mitte nicht nur in formaler Hinsicht eine Bedeutung hat, sondern als »point of departure«¹⁰ gelesen werden kann.

In den hebräischen Handschriften des Alten Testaments sind die masoreti-

5. Siehe bBB 14b/15a. Siehe auch Schart, *Die Entstehung*, 1 ff.
6. Vgl. Andersen/Forbes, *What did the Scribes*, 306. Vgl. auch Dotan, Art.: *Masorah*, 1411.
7. Vgl. Andersen/Forbes, *What did the Scribes*, 304.
8. Kessler, *Micha*, 167.
9. Dazu siehe ausführlich S. 78 ff. dieser Arbeit.
10. Jeppesen, *Because of you*, 198. In seinem Essay über die Mitte des Zwölfprophetenbuches nennt Jeppesen Mi 3,12 »point of departure« seiner Überlegungen. Die Bedeutung jener Mitte sieht er in der Verbindung zu Mi 3,11 und Mi 4,1 ff.: »Thus the verses in the centre of this biblical book deal with topics which are in the centre of both the theology of the Hebrew bible and the history of the Israelite people, and this is probably not without importance.« (ebd.).
Die Stellung des Michabuches als Mitte des Zwölfprophetenbuches ist für die Lektüre des Zwölfprophetenbuches bedeutsam – darauf verweisen auch Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 277; ders., *Die Völkerperspektive*, 94; Schart, *Die Entstehung*, 275 ff.; Kessler, *Das Buch Micha*, 1.9; ders., *Das Buch Micha als Mitte*, 139 ff.

schen Notizen wesentlicher Bestandteil des Layouts. Sie umgeben den biblischen Textkorpus an allen vier Rändern der Seite. Ihr Sinn liegt darin, »eine getreue Textüberlieferung zu gewährleisten.«¹¹ Doch greift es m. E. zu kurz, jene »Textvermessung«¹², die die mittleren Verse, Worte und Buchstaben einzelner Bücher und Buchkorpora bestimmt, einzig als »guidance of an exact copy«¹³ oder »safeguard for the preservation of the text«¹⁴ zu verstehen.

Die primäre Aufgabe der Sopherim war es, den Text zu überliefern – und das bedeutet mehr als bloß das »richtige« Abschreiben des schriftlich überlieferten Textes. »Originally the activity of the soferim and those who preserved the exact version of the Bible was an oral one. The main point of their work was the instruction in the reading of a text lacking vocalisation and accentuation signs, and passing this reading on from generation to generation.«¹⁵ Dabei geht es um eine sinnvolle Vokalisierung der Worte, d. h. um Semantik und um syntaktische Entscheidungen – um ein Verstehen des Textes.

Diese Arbeit der Überlieferer wurde jedoch schon im Talmud mit der Tätigkeit des Zählens in Verbindung gebracht und darauf reduziert. So definiert eine talmudische Tradition die Schreiber als diejenigen, die »alle Buchstaben der Tora zählten. Sie pflegten zu sagen: Das Waw in נהון (Lev 11,42) ist die Mitte der Buchstaben des Buches der Tora, [die Worte] דרש דרש (Lev 10,16) sind die Mitte der Worte; und [der Versabschnitt] ויהתגלה (Lev 13,33) [ist die Mitte] der Verse.«¹⁶ Doch schon an dieser Stelle wird eine rabbinische Diskussion überliefert, die der Frage nachgeht, ob das *Waw* in Lev 11,42 zur ersten oder zur zweiten Hälfte gehöre.¹⁷ Das Zählen der graphischen Zeichen setzt die Diskussion nicht fest, sondern frei. So betont der Talmud zwar das Zählen, greift aber gleichzeitig Esra 7,6.11 auf, jene Verse, die »die Deutung des Titels סופר als *Schriftgelehrter* mit sich bringen.«¹⁸ Diese Ambivalenz liegt in der semantischen Differenzierung der Verbalwurzel ספר begründet, die sich in den Worten ספר/

11. Tov, *Der Text*, 58.

12. So Wonneberger, *Leitfaden*, 28.

13. Roberts, *The Old Testament Text*, 31.

14. Ginsburg, *Introduction*, 425.

15. Dotan, Art.: *Masorah*, 1405.

16. Siehe bQid 30a (Übersetzung UB).

17. Darauf verweist Sperber, *A Historical Grammar*, 507; Andersen/Forbes, *What did the Scribes*, 300.

18. Nier, Art.: ספר, 928. Levine, *The Transcription*, 99, stellt heraus, dass *sopherim* in talmudischer Zeit ein »honoric title« war. Schürer, *The history*, 324 Anm. 2, bezeichnet die Sopherim als Personen, die mit Büchern befasst waren, also auch Schreiber oder Buchbinder. Die talmudische Etymologie von Sopherim als Personen, die die Buchstaben der Tora zählten, sei ohne historische Relevanz. Sopher – so Rendtorff, *Esra*, 181 – sei erst in der rabbinischen Literatur in der Bedeutung *Schriftgelehrter* belegt. »Im übrigen kennt die jüdische Literatur außer Esra keinen Sopher mit Namen. So ist es m. E. denkbar, dass es allein der überlieferte Titel Esras war, der zur Aufnahme einer ganzen Reihe oder einer Epoche von Sopherim geführt hat« (ebd., 182).

zählen (*pi. aufzählen, erzählen*), סֵפֶר/*Buch* und סוֹפֵר/*Schreiber* niederschlägt. Die Etymologie dieser Wortgruppe »ist kompliziert und umstritten«. ¹⁹

Auch die Überlegungen zur Bedeutung des Wortes Masorah umfassen ein breites Wortfeld: *überliefern, festlegen, zählen, erinnern*. Die genaue Bedeutung und Vokalisation des Lexems wird diskutiert. ²⁰ Doch es ist anzunehmen, »dass es einen Apparat mit Anweisung für die Überlieferung des Bibeltextes von einer Generation zur nächsten bezeichnet.« ²¹ In diesem Sinne kann die Masorah als »a rudimentary form of literary criticism« ²² verstanden werden. Auch wenn die tradierende Textbewahrung an erster Stelle steht, könnten die masoretischen Notizen als mögliche Antworten auf kritische Fragen entziffert werden. ²³

Die masoretischen Notizen sind auch als Interpretationszeichen zu lesen. Sie auf rein kopier-technische Zeichen zu reduzieren, wird der Bedeutung der Überlieferung der Schrift – und dies im doppelten Sinn des Wortes als *Buch* und *Schriftzeichen* – der hebräischen Bibel nicht gerecht. »Der Text ist ein schriftliches Kommunikat, das heißt nicht bloß Verschriftlichung mündlicher Rede. Die genaue Schreibung, die bis in alle Einzelheiten vorgeschrieben ist, dient nicht nur der sorgfältigen Textüberlieferung, sondern der sorgfältigen Bewahrung des schriftlichen Kommunikats.« ²⁴ Es wäre zu überlegen, ob nicht schon für die masoretischen Randbemerkungen das gilt, was für die rabbinische Auslegung der hebräischen Bibel gilt: »Die rabbinische Literatur ist Literatur *in* Literatur, nicht *über* Literatur, sie schreibt sich im wahrsten Sinne des Wortes *in* den Text der Bibel hinein.« ²⁵

Text und Kommentar gemeinsam werden zum Kopieren weitergegeben, sind optisch aufeinander bezogen. In solchem Sinne sind sie Bestandteil des Textes, wird das Auslegende Teil des Auszulegenden. An einer Stelle der hebräischen Bibel ist der Kommentar graphischer Bestandteil des Textes geworden, in Dtn 6,4, dem Sch^ema Jisrael: *Höre Israel, JHWH, unser Gott, (ist) ein JHWH.*

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

Der letzte Buchstabe des ersten Wortes und der letzte Buchstabe des letzten Wortes sind graphisch hervorgehoben. Nicht nur wird damit das Augenmerk auf jenes Bekenntnis gelenkt, es ist auch möglich, die beiden hervorgehobenen Buchstaben als ein Wort zu lesen: עַד. Je nachdem, wie man das Wort vokalisiert, bedeutet es עַד/*ewig, auf Dauer* oder עֵד/*Zeuge, Zeugnis*. »Art und Zeit der

19. Kühlewein, Art.: סֵפֶר/*Buch*, 162. Vgl. auch Conrad, Art.: סֵפֶר, 910 ff.; Dohmen/Hossfeld/Reuter, Art.: סֵפֶר, 929 ff. Zu סֵפֶר siehe auch Ebach, *Die Schrift*, 99 f.

20. Vgl. Dotan, Art.: Masorah, 1418. Dotan nennt vier Überlegungen zur Bedeutung des Wortes: *to hand over, to bind, to count, to remember (sign)*.

21. Tov, *Der Text*, 58 Anm. 51. Zur Diskussion siehe auch Roberts, *The Old Testament Text*, 40 f.; Kelley, *The Masorah*, 2; Dotan, Art.: Masorah, 1418-1419.

22. Kelley, *The Masorah*, 3.

23. Ebd.

24. Goldberg, *Formen*, 187 f. Vgl. auch Schäfer, *Text*, 163 f.

25. Schäfer, *Text*, 184.

Erinnerung, des Gedächtnisses, des Eingedenkens sind auf diese Weise zugleich benannt.«²⁶ So sind hier Text und Kommentar nicht mehr zu unterscheiden, der Kommentar ist zum Text geworden. Dies ist z. B. auch im aramäischen Targum zu beobachten, wo Text und Deutung ineinander fallen.²⁷ Insofern sind jene graphischen Hervorhebungen in Dtn 6,4 ›Vorstufen‹ der rabbinischen Kommentare, die jedoch keine Kommentare im üblichen Sinn sind, »jedenfalls nicht, wenn die Gattung Kommentar eine Distanz zwischen dem kommentierten Text und dem ›Kommentar‹ voraussetzt. Im rabbinischen Judentum fallen Text und Auslegung in formaler und ideeller Hinsicht zusammen, sind formal untrennbar miteinander verwoben und ideell Teil eines fortdauernden Offenbarungsprozesses«²⁸. In gewissem Sinne wird damit die strikte Trennung zwischen Literatur und Literaturkritik aufgehoben bzw. die Distanz zwischen diesen beiden Diskursen verringert.²⁹

Ein weiteres kommt hinzu: Als paratextliche Einschreibungen in den Rand des biblischen Textes erweitern die masoretischen Notizen den Text durch ihr Referenzsystem und lösen in gewisser Hinsicht die lineare Sequenzialität des Textes auf. Erweitert wird nicht die Anzahl der Buchstaben, Lexeme und Sätze, denn das Geschriebene (katuv) bleibt unabdingbar erhalten ebenso die graphische Zeichenfolge. Die Masorah aber verknüpft in intertextueller Weise die Texte miteinander. Diese konkordanzähnlichen Notizen sind v. a. in der Masorah magna gesammelt.³⁰ Durch dieses innerbiblische Verweissystem wird das Leseverhalten und das Textverständnis der Lesenden beeinflusst. Gerade die Anweisungen der Masorah parva, die sich auf K^etiv und Q^ere beziehen, verdeutlichen, dass es um das Lesen geht – »for the purpose of reading«³¹, und nicht umsonst heißt ein frühes masoretisches Werk: Hidayat al-Qari (The Direction of the Reader).³²

Die Bemerkungen, die in den Rand geschrieben werden, sind keine unbedeutenden Randnotizen, sondern solche, die eine theologische Diskussion um den

26. Ebach, *Schrift und Gedächtnis*, 173; ders., *Die Schrift*, 41.

27. Vgl. auch Schäfer, *Kommentar*, 169 ff. Ähnliches ist auch in anderen Kulturräumen zu beobachten. So wird in chinesischen Texten »der Kommentar intermittierend in den Haupttext eingeflochten« (Assmann/Assmann, *Kanon und Zensur*, 26 Anm. 15); vgl. auch Ledderose, *Schrift*, 463 ff.

28. Schäfer, *Kommentar*, 177; vgl. auch Assmann, *Text und Kommentar*, 29.

29. Diese Aufhebung der Distanz zwischen Primär- und Sekundärtext ähnelt dekonstruktivistischen Theorien, die von der Unmöglichkeit eines adäquaten Verstehens eines Textes ausgehen und zwischen Literatur und literaturbezogenen Diskursen nicht (mehr) trennen, so dass es den Originaltext nicht mehr zu geben scheint. Interessanterweise entwickelt Harold Bloom seine Überlegungen zur Fusion von Dichtung und Kritik an kabbalistischen Auslegungsweisen (Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, New York 1975). Vgl. Gumbrecht, *Déconstruction Deconstructed*, 15 ff.

30. In der Ausgabe der BHS wird durch einen Apparat am unteren Rand des Textes auf einen von Weil edierten Band verwiesen, in dem das Material der Masorah magna gesondert wiedergegeben wird. Vgl. Weil, *Massorah Gedolah*.

31. Dotan, Art.: *Masorah*, 1419.

32. Ebd., 1473.

Text, seine Grammatik, Syntax und Semantik voraussetzen – eine Diskussion, die an den Rezipienten und Rezipientinnen orientiert ist, an »the every day study and teaching of the Bible«³³. Die in den Rand und in den Text geschriebenen, Rezitation und Rezeption steuernden, graphischen Zeichen beeinflussen den Lese- und Verständnisvorgang.³⁴ Die rezeptionsorientierte Kommentierung des Textes nimmt mit der Überlieferung des Bibeltexes in Form von Codices zu.³⁵

Die masoretischen Notizen am Rand des Textkorpus »umschlingen«³⁶ den Text und bilden eine textuelle Architektur.³⁷ Durch die masoretische Umrandung des Textes wird der Text zum Raum, einerseits zum begrenzten Raum, da die Ränder die Ausdehnung dieses Textraumes begrenzen, andererseits aber wird der Text gleichzeitig in intratextueller und intertextueller Weise geöffnet. Die masoretischen Randeinschreibungen fügen der räumlichen Textualität des Bibeltexes, die beim ersten lesenden Begehen der chronologischen Narrativität entsteht,³⁸ gewissermaßen Randbezirke hinzu, die inmitten des sequenziellen Lesens innehalten lassen, um die am Rand bemerkten Notizen gleichsam einer Lesekarte sich vor Augen zu führen. Die masoretischen »Kommentare« werden Teil der Lektüre. Durch die Verknüpfung von Text, Randnotizen und Lesenden werden in das Textgewebe die Randmuster hineingewebt und im Akt der Lektüre wird das Gewebe in einem offenen Prozess vervollständigt. »Der Schreibende webt Fäden, die vom Empfänger aufgelesen sein wollen, um durchwoben zu werden.«³⁹ In diesem Gewebe deutet sich ein Raum an, eine mögliche Welt, die dem narrativen Text »eine imaginäre Architektur«⁴⁰ verleiht – eine Architektur aus graphischen Zeichen und eines multidimensionalen Geflechts, das in der Verbindung von Text, Randmasorah und Rezipierenden virtuelle Texttopographien bereisen lässt.

Doch was bedeutet es, wenn die Mitte in den leeren Rand geschrieben ist, wenn am Rand in auffälliger Weise aufmerksam gemacht wird auf den Raum zwischen zwei Sätzen? Wie verhalten sich Mitte und Rand, Text und Randnotiz zueinander?

33. Ebd., 1406.

34. Siehe Gladigow, *Der Kommentar*, 37.

35. Vgl. Gladigow, *Der Kommentar*, 38; Dotan, *Art. Masorah*, 1406.1409; Manguel, *Eine Geschichte des Lesens*, 152 f.

36. So Gladigow, *Der Kommentar*, 48.

37. So wird z. B. auch überlegt (Andersen/Forbes, *What Did the Scribes*, 302.318), ob der mittlere Buchstabe weniger eine gezählte Mitte bezeichnet als eine Mitte in einer hierarchischen Definition, d. h. »might the middle letter of a book have been considered the middle letter of the middle line of the middle seder?« – also eine Mitte mehr in textarchitektonischer Hinsicht.

38. Hierzu siehe Bronfen, *Der literarische Raum*, 324 u. ö.

39. Flusser, *Die Schrift*, 40.

40. Wenz, *Raum*, 158; siehe ausführlich S. 53 ff. dieser Arbeit.

ZwischenRaumText

Zwischen dem 5. Mai und dem 3. August 1944 schrieb ein junger Mann in die Marginalien des Buches Les Vrais Riches von François Coppée ein Tagebuch. »Das Tagebuch, das er auf den Buchseiten einträgt, ohne selbst eine andere Spur zu hinterlassen, schildert die letzten Wochen des Ghettos.«⁴¹ Der Text des Romans wird zur Randbemerkung. Der zu lesende Text ist in den Rand geschrieben. Rand und Mitte, Text und Notiz kehren sich um.

4. 7. 1944 (englisch) »Wenn ich diese Zeilen schreibe – bin ich auch gewiss, dass sie uns nicht erlauben werden zu bleiben – wer weiß, ob unsere Pläne nicht vergebens waren. – Ich gewöhne mich nach und nach schon an den bevorstehenden Tod – oder besser die willkürliche Ermordung. Ich wiederhole immer das bekannte Sprichwort, dass man als »Toter« Napoleon – Alexander dem Großen – Caesar ebenbürtig ist. Eine nette Philosophie, nicht wahr? Aber was kann man in einer Welt, die ihre Säuglinge tötet, anderes tun?«⁴²

15. 7. 1944 (hebräisch) »Eben ist die Nachricht gekommen, dass die Vertreibung aufgehört hat. Die Freude ergriff das ganze Ghetto. Die Leute küssen einander und Juden trinken Wein in ihrer Phantasie, denn [in Wirklichkeit] vor Augen haben sie so etwas im Ghetto nicht.«⁴³

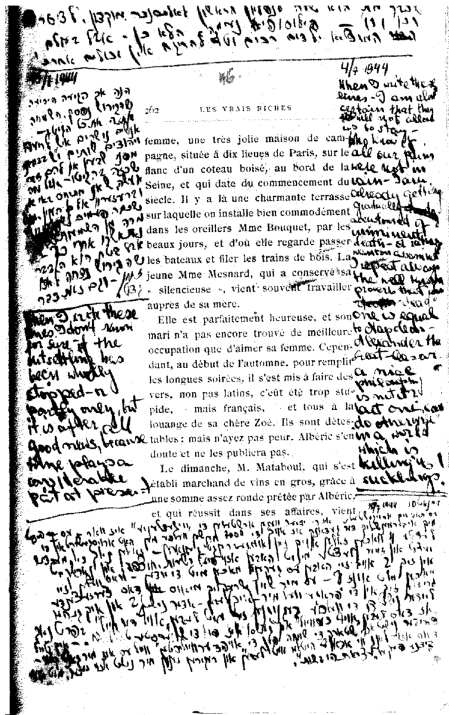
Dieses Tagebuch ist in vier verschiedenen Sprachen verfasst: Jiddisch, Englisch, Hebräisch und Polnisch. Der Roman von Coppée aus dem 19. Jahrhundert rückt in den Hintergrund, die Marginalie wird zum Haupttext. Die letzten Worte des Tagebuches lauten: »Ich kann nicht mehr schreiben. Ich bin schrecklich resigniert und verzweifelt.«⁴⁴ Seine Verstörung trägt jener namenlose jüdische Bewohner des Ghettos in die leeren Ränder ein. Der Rand wird zum Zeugen jenes traumatischen Ortes, den die Tagebucheinträge beschreiben. Das Buch wurde von einem Überlebenden des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau der Gedenkstätte Yad Vaschem in Jerusalem übergeben.

41. Loewy, Les Vrais Riches, 5 f.

42. Ebd., 59.

43. Ebd., 74.

44. Ebd., 100. Datiert vom 03. 08. 1944 in englischer Sprache.



Die traumatisierende Katastrophe ist in den Rand geschrieben. Die Tagebuchnotizen auf dem Rand werden bedeutsam und zentral; der eigentliche Roman wird marginal, gerät aus dem Blick. Rand und Mitte kehren sich um. Das unaussprechliche Erleben findet Raum im Rand.

Im Michabuch lässt die masoretische Notiz am Rand innehalten. Die in den Rand eingeschriebene Mitte lenkt den Weg des Lesens vom Text zum Rand und wieder zum Text, zu den Versen, auf die der Rand verweist und die die Mitte umgeben: vor der Mitte wird eine verfehlte Mitte, nach der Mitte eine zerstörte Mitte ins Wort gebracht. Dies wird Thema des Folgenden sein.

Was im Rand texttopologisch als Mitte (הצי) des Dodekapropheton markiert ist, entspricht im Text einem Diskurs um eine andere Mitte (בקרבו)⁴⁵: der Gegenwart und Abwesenheit JHWHs in der Mitte Jerusalem/Zion. Dieser Diskurs findet mit der Zerstörung jener Mitte ein abruptes Ende: Die Abwesenheit

45. Es sind verschiedene Worte für *Mitte*; während am Rand das Wort הצי/die Hälfte, *Mitte* (abgeleitet von חצה/teilen) steht, wird im Text selbst das Lexem קרב/das Innere, *Leibesinnere, Mitte* mit der Präposition ב/in gebraucht.

JHWHs in der Mitte ist total. Es gibt keine Mitte mehr. Danach – nach einer gewissermaßen unvorstellbaren ›Atempause‹ – kommt ein neuer Diskurs zur Sprache: Eine Mitte am zerstörten Ort wird utopisch neu entworfen.

2. Mi 3,11-4,7 – verfehlte, zerstörte und utopische Mitte

Die Verse der Begegnung der beiden Hälften des Dodekapropheten, Mi 3,11-12, lauten:

V 11	רָאשֵׁיהֶּם בְּשֹׁחַד יִשְׁפְּטוּ וְנְבִיאֵיהֶם בְּמַחִיר יִזְרוּ וְנְבִיאֵיהֶם בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ וְעַל־יְהוָה יִשְׁעֵנוּ לְאִמּוֹר הֲלוֹא יְהוָה בְּקִרְבָּנוּ לְאִתְּבוֹא עָלֵינוּ רָעָה לָכוּ בְּגִלְתֵּיכֶם צִיּוֹן שָׂדֵה תְּהָרֵשׁ	Seine Häupter richten um Bestechung und seine Priester geben Weisungen um Bezahlung und seine Propheten wahrsagen um Geld ⁴⁶ ; und auf JHWH stützen sie sich (sprechend): »Ist JHWH nicht in unserer Mitte? Es wird über uns keine Katastrophe ⁴⁷ kommen.« Deshalb: um euretwillen wird Zion als Feld gepflügt und Jerusalem wird Steinhaufen und der Berg des Hauses ⁴⁸ zu Waldeshöhen.
V 12	וִירוּשָׁלַם עֵינֵי תְּהִיָּה וְהָר הַבַּיִת לְקִמּוֹת יָעַר	und Jerusalem wird Steinhaufen und der Berg des Hauses ⁴⁸ zu Waldeshöhen.

Nachdem die gesellschaftliche Elite in V 9 direkt angeredet wird, ihr Ungerechtigkeit vorgeworfen wird und dass sie aus Jerusalem/Zion eine Stadt der Gewalt gemacht hätte (V 10), wird in V 11 die Korruption der politischen und religiösen Repräsentanten entlarvt. Die ideologische Verbrämung ihrer an finanzieller Zuwendung⁴⁹ orientierten Sozialität mithilfe der Zionstheologie wird in V 11bβ formuliert: *Ist JHWH nicht in unserer Mitte?! Es wird über uns keine Katastrophe kommen.* In diesem Zitat der Repräsentanten der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wird die selbstsichere »Sicherheitsgarantie«⁵⁰, von der ausgegangen wird, deutlich. Diese Sicherheit stützt sich auf die Anwesenheit JHWHs im Inneren

46. Zum Thema Korruption im Alten Testament vgl. z. B. Spr 17,8; 27,23; 21,14; Ex 23,8; Dtn 16,19; 10,17; Jes 1,23; 5,23.

47. Das Lexem רעה wird meist mit das *Böse, Unheil, Übel* übersetzt. Die Bedeutungen des hebr. Lexems sind sehr weit und bezeichnen »die verschiedensten Aspekte des Unguten oder Negativen und differenzieren nicht zwischen dem Schlechten und dem Bösen, [...] so dass die exakte Bedeutung von רעה nur aus den jeweiligen kontextuellen Bedingungen zu erheben ist« (Dohmen, Art.: רעה, 585). Zum Bedeutungsspektrum gehört nicht nur das Erleben von Unglück, sondern auch aggressives menschliches Tun, Unrechtssituationen, das »was bedroht, Ordnungen auflöst, Leben zerstört, Entwicklungen in Katastrophen enden lässt« (ebd., 590).

M. E. ist die Bedeutung der Lexeme *Unheil* und *Übel* in der gegenwärtigen Zeit so abgeflacht, dass sie das ›Unheil‹, von dem das Michabuch spricht, verharmlosen. Der Begriff Katastrophe hat zwar zur Zeit Hochkonjunktur, bringt aber die Schrecken der Ereignisse angemessener zur Sprache. Das Lexem *das Böse* wäre eine Alternative: *Das Böse wird nicht über uns kommen.*

48. Die Vulgata übersetzt hier verdeutlichend mit: *mons templi/Tempelberg*. Allerdings verzichtet m. E. der Text bewusst auf jede religiöse Konnotation.

49. McKane, *The Book of Micah*, 113, spricht davon, dass die Repräsentanten »sell their ware like merchants«.

50. Lescow, *Worte*, 50; Brandscheidt, *Mein Herz*, 238, bezeichnet das Verhalten als »Habitus religiöser Arroganz«.

der Stadt. **בְּקִרְבּוֹ** ist eine der Formulierungen in der hebräischen Bibel, die JHWHs Gegenwart unmissverständlich zum Ausdruck bringen.⁵¹

Zion, Jerusalem und der Tempelberg sind komplex konstruierte heilige Räume. Heilige Räume im Alten Testament sind keine unveränderbaren Räume, sie zeichnen sich durch »the quality of impermanence«⁵² aus: »The place itself, the tract of land, the geographical district, the natural object, and so forth – all lack any dimension of intrinsic sanctity.«⁵³ Jerusalem/Zion machen hierbei allerdings eine Ausnahme. Die Prinzipien von Mobilität und Unbeständigkeit sind durch Stabilität und Dauerhaftigkeit ersetzt.⁵⁴ Die Zionstheologie bindet JHWH an einen Ort und verortet seine Gegenwart in der Mitte dieses Raumes. »JHWH war jetzt nicht mehr der die Moseschar führende Exodusgott, sondern ein Ortsgott, der ein Tempelhaus aus Quadersteinen und Langhölzern bewohnte.«⁵⁵

Während es bislang üblich war, die Zionstheologie als ein festes Gefüge von mehreren Grundmotiven (Gottesberg, Thron Gottes, Schöpfung und Erhaltung der Welt, Bändigung des Völkeraufbruchs, Königtum und Weltherrschaft Gottes durch den davidischen König)⁵⁶ zu beschreiben und deren ursprüngliche konzeptionelle Geschlossenheit zu betonen, wird in der Forschung ein neuer Weg beschritten. So formuliert Janowski programmatisch: »Im Anschluss an die kulturwissenschaftliche Diskussion zum religiösen Symbolsystem sowie unter Berücksichtigung neuerer Arbeiten zur Religionsgeschichte Israels lässt sich die Vorstellung vom Königtum JHWHs als Basisaussage der (vorexilischen) Zionstradition verstehen, die in den Grundtexten wie z. B. Jes 6,1-5; Ps 48; Ps 93 u. a. nach ihrer *vertikalen* und *horizontalen* Dimension entfaltet wird.«⁵⁷

Aufgenommen wurde der Gedanke einer *mental map*, um die Raumwahrnehmung zu rekonstruieren.⁵⁸ Das kognitive Konzept der mentalen Karte weist

51. Ex 34,9; 17,7; Num 11,20; Dtn 7,21; 23,15; Jes 12,6; Jer 14,9; Zef 3,15-17; Ps 46,6; 48,4. Zu **בְּקִרְבּוֹ** siehe Rattray/Milgrom, Art.: **בְּקִרְבּוֹ**, 165 ff. Vgl. auch Utzschneider, Michas Reise, 147; McKane, Micah, 113; Janowski, Die heilige Wohnung, 45; Hartenstein, Die Unzugänglichkeit, 21 f.

52. Japhet, Some Biblical Concepts, 69.

53. Ebd., 70.

54. Ebd. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass heilige Orte oft von Vorgängerkulturen übernommen, uminterpretiert und mit Gründungslegenden versehen wurden.

55. Janowski, Die heilige Wohnung, 25.

56. Zu den einzelnen Motiven der Zionstheologie vgl. Albertz, Religionsgeschichte Bd. 1, 200-212; Spieckermann, Heilsgegenwart, 165 ff.; ders., Stadtgott, 1 ff.; Keel/Zenger, Gottesstadt; Wischnowsky, Tochter Zion, 89. 273; Hartenstein, Die Unzugänglichkeit; Steck, Friedensvorstellungen; Wanke, Zionstheologie, 40 ff.; Janowski, Keruben und Zion.

57. Vgl. Janowski, Das biblische Weltbild, 20 f.; siehe auch Hartenstein, Die Unzugänglichkeit, 10.

58. Vgl. Pongratz-Leisten, 261 f. McCormick, Palace, versteht die Texte über Tempel und Palast als *verbal icons* (»the text itself as a verbal icon that is the product of a society much later than the building it purports to describe« ebd., 6; vgl. auch 8 ff.). Mit dem Begriff des *verbal icon* versucht er archäologische, architekturwissenschaftliche und textwissenschaftliche

auf ein Interdependenzverhältnis von Raumwahrnehmung und der Repräsentation symbolischer Ordnungen hin.

Die Jerusalemer Tempeltheologie, in deren Mitte die Vorstellung von JHWH, dem Königsgott vom Zion, steht,⁵⁹ kann als religiöses Symbolsystem mit kosmologischen Implikationen verstanden werden.⁶⁰ Der Tempel der Stadt Jerusalem ist das »Gravitationszentrum«⁶¹ des Weltbildes, auf dem die Zionstheologie beruht. Diese Konzeption ist axiologisch orientiert, d.h. sie hat eine vertikale und eine horizontale Achse. Wird der Fokus auf den Gottesthron gerichtet, dann entsteht eine vertikale Achse *Höhe – Tiefe*. »In der räumlichen Achse der Vertikalen überragt der Gottesthron den Tempel so hoch wie ein Berg (Gottesbergvorstellung), während die davon abhängige horizontale Achse den Herrschaftsbereich dieses Königsgottes darstellt, nämlich die ganze Erde«⁶². Werden Tempel und Stadt fokussiert, dann tritt die vertikale Achse in den Hintergrund zugunsten einer horizontalen Achse zwischen Zentrum (Tempel, Stadt) und Peripherie (Chaos, Tod). Der Tempel gilt als Lebenszentrum Israels und als der Ort, »an dem die Verbindung zwischen der vertikalen [...] und der horizontalen Raumachse«⁶³ hergestellt wird. Von einer Symbolik des Zentrums spricht Hartenstein, die den Raum auf elementare Weise symbolisiert, ein räumliches Koordinatensystem generiert und jedem konkreten Text zugrunde liegt.⁶⁴ In Anlehnung an Janowski kann dieses Weltbild graphisch formuliert werden.⁶⁵

liche Untersuchungen differenziert zu verbinden. Die biblischen Beschreibungen des salomonischen Tempels bewertet er als nicht brauchbar für die historische Rekonstruktion des Erscheinungsbildes jenes Tempels; diese Texte sind »a verbal icon for religious contemplation regarding the presence of JHWH« (ebd., 44). Tilly, Jerusalem, 3 f., nimmt nicht den Begriff der *mental map* auf, sondern spricht vom Jerusalemer Tempel als Mnemotyp, der der Repräsentation symbolischer Ordnungen dient und als zentraler Bezugspunkt aller spatialen Größen wahrgenommen wird.

59. Janowski trennt dabei nicht scharf zwischen Tempelmotiv und Stadtmotiv wie z. B. Spieckermann (siehe Spieckermann, Stadtgott und Gottesstadt, 27 ff.).

60. Janowski, Die heilige Wohnung, 26 ff.

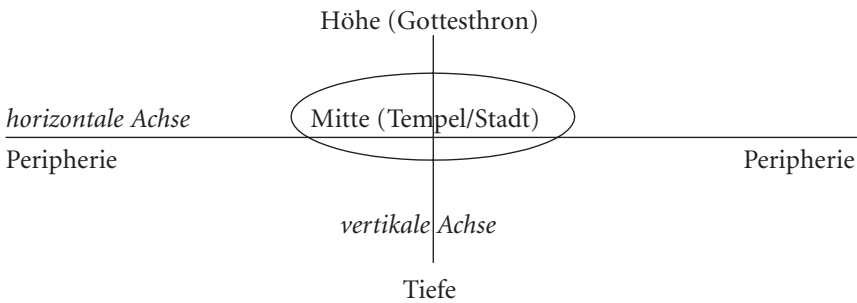
61. Ebd., 41. Zu Jerusalem als Mittelpunkt der Welt in biblischer und antiker jüdischer Literatur siehe Tilly, Jerusalem, passim.

62. Ebd., 36 f.

63. Ebd., 57.

64. Hartenstein, Die Unzugänglichkeit, 21 ff. Gehlen, Art.: Raum, 292 f. weist darüber hinaus auf die Dominanz des Zentrums als kulturgeschichtliches Grunddatum und als das ordnende Prinzip überhaupt hin.

65. Janowski, Die heilige Wohnung, 37.



Dieser Entwurf setzt die früheren Überlegungen zur Jerusalemer Stadt- und Tempeltheologie nicht außer Kraft, bringt aber die einzelnen Elemente in eine umfassende theologische Reflexion, in der es um elementare Lebensorientierungen geht. Diese Reflexion kann als religiöses Symbolsystem verstanden werden, »das darauf zielt, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.«⁶⁶ Wird die Zionstheologie in dieser Perspektive gesehen, dann wird deutlich, dass mit der Zerstörung des Tempels nicht nur Mauern, sondern ein ganzes Weltbild einstürzte.⁶⁷ Ist die Mitte dieses räumlich-axional konstruierten Weltbildes zerstört, dann bringt dies eine völlige Orientierungslosigkeit mit sich.

Im topographisch-architektonischen Innenraum der Stadt und im sozialen Innenraum der Gruppe der herrschenden Schicht ist der Ort göttlicher Gegenwart. Dieses Merkmal der Zionstheologie, dass Gottes Wohnort topographisch immobil ist, wird mobilisiert, um das eigene ungerechte Verhalten zu legitimieren.⁶⁸ Dieser »verdichtete[n], »popularisierte[n]« Zionsfrömmigkeit«⁶⁹, die sich trotz massiver Rechtsbrüche sicher wiegt, wird in Mi 3,12 mit der totalen Zerstörungsansage von Zion/Jerusalem/Tempel widersprochen. Micha steht hier in einer prophetischen Tradition, die immer wieder darauf insistiert, dass »die Gegenwart Gottes immer auch an die Gegenwart rechtlichen Verhaltens geknüpft« ist.⁷⁰ Der topographische Raum allein ist keine Garantie, wenn in seiner Mitte nicht die soziale Praxis der Gerechtigkeit zur Geltung kommt. Wenn diese soziale Mitte verfehlt wird, dann ist JHWH in der topographischen Mitte

66. Geertz, Religion, 48 [im Original ist die Definition kursiv hervorgehoben].

67. Siehe auch Hartenstein, Die Unzugänglichkeit, 224 ff.

68. Vgl. Kessler, Micha, 161.166; Utzschneider, Michas Reise, 147; Jeppesen, Because of you, 198; McKane, The Book of Micah, 113; Andersen/Freedman, Micah, 384; Albertz, Die sozial- und religionsgeschichtlichen Folgen, 127.

69. Scharf, Die Entstehung, 189.

70. Utzschneider, Michas Reise, 147.

30 Der zerstörte und leere Ort

nicht mehr gegenwärtig. Und so formuliert Mi 3,12 unmissverständlich: *deshalb: um euretwillen.*

In Mi 3,12 wird zum Ausdruck gebracht, dass der Ort der Gegenwart JHWHs leer ist. Auffälligerweise fehlt in diesem Vers das Tetragramm. Nicht einmal mehr in der Sprache hat Gott einen Ort, selbst im Textraum ist er nicht mehr gegenwärtig. Der heilige Ort wird zum Nicht-Ort der Gegenwart JHWHs, zu einem unverfügbaren heiligen Ort – unverfügbar nicht nur aufgrund der Zerstörung der Mauern des Tempels, sondern auch in der Imagination: Der Berg Gottes kann – so meine These – nur noch als Raum ohne kulturelle und religiöse Bedeutung gedacht werden, nur noch als möglicherweise agrikulturell benutzbarer Raum. Religiöse Sinnstiftungen finden keinen Raum mehr.⁷¹

So ist in der Mitte des Dodekaphetons JHWH nicht anwesend. Es gibt kein ›Gott ist in ihrer Mitte‹, nicht in der Mitte der Stadt, nicht in der Mitte des Buches. Die Abwesenheit Gottes wird als Mitte des Textraumes in den Rand hineingeschrieben. Mi 3,12 ist der erste Vers der zweiten Hälfte des Dodekaphetons. Die Mitte ist der leere Textraum zwischen den Versen 11 und 12 und somit nicht in V 11 und dem dort formulierten Anspruch der Gegenwart JHWHs. Die Mitte liegt zwischen einer verfehlten Proklamation des Ortes Jerusalem/Zion als Ort der Gegenwart JHWHs und der Zerstörung des heiligen Raums in V 12. Danach folgt ein Bruch – in Mi 4,1 ff. beginnt etwas Neues, folgt ein utopischer Entwurf.

In Mi 3,12 wird die Zerstörung Jerusalems und Zions angekündigt. Die klimatische Bewegung der Auflösung und Zerstörung der Topographie, die in Mi 1,2 beginnt, findet hier ein abruptes Ende, »musikalisch lässt sich nach 3,12 nur noch eine Generalpause denken«⁷², »a long pause for breath«⁷³ – allerdings keine Atempause im Sinne von Erholung oder Ruhe, sondern eine Unterbrechung, die den Atem stocken lässt. Zerstörung der geographischen und symbolischen Mitte der tragenden *mental map* und Mitte in texttektonischer Hinsicht als Mitte des textuellen Raumes des Michabuches greifen ineinander. Danach eine Pause, gewissermaßen leere Seiten, ein unbeschriebener Raum zwischen den Zeilen, bis in Mi 4,1 ff. der Stift neu angesetzt wird: Der Zerstörungsansage wird eine Heilsansage entgegengestellt, der Destruktion eine utopische Konstruktion. Was keine Zeit mehr hat, wird mit dem, was noch keine Zeit hat, konfrontiert. »Der Gegensatz von Unheils- und Heilszeit wird durch die Kontrastierung von 3,12 mit 4,1-5 gesteigert.«⁷⁴ Zwischen 3,12 und 4,1 liegt ein

71. Dies beobachtet Pezzoli-Olgiati, Images, bei der Zerstörung eines sumerischen Tempels. Der Tempel wird bei der Zerstörung »into raw material« (93) verwandelt. Die Stadt verschwindet. »The vital separation between city and steppe will no longer exist: brushwood, wild beasts and demons will take possession of the area that once was the most perfect city. The image of Agade's destruction presents the features of an absolute negation of the city: more than destroyed, Agade is being dismantled, undone for ever.« (ebd.).

72. Kessler, Micha, 39.

73. Jeppesen, Because of you, 209.

74. Otto, Art.: Micha, 699.

durch die Katastrophe hervorgerufenes unsägliches Schweigen, die noch unentschiedene Möglichkeit zwischen Verzweiflung und Erwartung.

Doch es ist zu beobachten, dass die Utopie über Stichwortverbindungen⁷⁵ sehr eng verknüpft wird mit dem vorangehenden Text. Der Nicht-mehr-Ort wird im textuellen Raum verbunden mit dem Noch-nicht-Ort. Warum aber werden diese Texte so eng miteinander verbunden? Besteht die Gefahr, dass sie auseinander fallen? Die Erwartung eines *Neuanfangs* findet hier einen textuellen Ort direkt nach der Zerstörung, eigentlich mitten in der Zerstörung. Der Bruch zwischen 3,12 und 4,1-7 sowie die Stichwortverbindungen sprechen gegen die so häufig in der alttestamentlichen Wissenschaft beschworene Abfolge von Unheil und Heil, von Klage und Lob, die manchmal fast zum Mechanismus gerät.⁷⁶ Auch wird oft nicht genau gefragt, was für wen Heil und was für wen Unheil bedeutet. Die Utopie wird im Schrecken verortet. Dies ist schwer zu denken und ist kein billiger Trost.

Mi 4,1-7 korrigiert Mi 1-3 nicht, noch ignorieren oder neutralisieren die Verse das Vorangegangene. Es ist allerdings zu fragen, ob die weitverbreitete Meinung, Mi 4,1 ff. bringe zum Ausdruck, dass die Geschichte unter Anerkennung des Gerichts fortgeführt werde, nicht doch ein wenig zu einfach ist. Zwar fällt das Ende Jerusalems nicht mit dem Ende der Beziehung JHWHs zu denen, die ›mein Volk‹ genannt werden, zusammen,⁷⁷ aber es ist keine einfache Fortführung der Beziehung. Es ist eine ›Fortführung‹ der Beziehung, die durch Zerstörung, Schrecken, Schweigen hindurchgegangen ist und die auf dem Spiel stand.

Doch – die Mitte liegt zwischen V 11 und 12, nach der Mitte folgt ein Schweigen – als hinke die Mitte. Die masoretische Randnotiz der Mitte steht genau am Umschlag zwischen verfehlt und zerstört, sie steht da, wo die Utopie noch nicht ins Auge gefasst wird, aber genau da, wo vielleicht noch Rettung hätte sein können.

75. Dazu siehe ausführlich S. 99 f. dieser Arbeit.

76. Vgl. Linafelt, Margins, 220 ff.

77. Vgl. Kessler, Micha, 172.

3. Die Katastrophe der Zerstörung in Mi 3,12

Die Katastrophe wird in Mi 3,12 auf eine bestimmte Weise literarisch präsentiert. Der Raum Jerusalem/Zion nach der Zerstörung wird als *Feld*, *Steinhaufen* und *Waldeshöhen* beschrieben. Welche Bedeutung diese Qualifizierung des Raumes hat, darum wird es im Folgenden gehen.

לָכֵן	Deshalb:
בְּגִלְלָתְכֶם צִיּוֹן שָׂדֵה תִהְיֶה	um eurentwillen: Zion wird als Feld gepflügt
וִירוּשָׁלַם עֵיּוֹן תִּהְיֶה	und Jerusalem wird Steinhaufen ⁷⁸
וְהָר הַבַּיִת לְבָמוֹת יַעַר	und der Berg des Hauses zu Waldeshöhen.

Die Zukunft dreier Orte, die sich ineinanderschieben,⁷⁹ wird hier angesagt: לָכֵן/*deshalb*⁸⁰. Im Vergleich mit Mi 1,6 f., wo der Vorgang der Zerstörung Samarias geschildert wird, ist hier von einem Zustand die Rede, nicht von einem »Übergang der einst bestehenden Stadt zur Landwirtschaftsfläche«⁸¹. Das ל des Umwandlungsprozesses fehlt (außer Mi 3,12c). So leuchtet die Bemerkung Lescows ein: »Die rhetorische Grundfigur ist: »Jerusalem: Trümmerhaufen!« »der Berg des Hauses: Buschwerk!«.«⁸² Doch welcher Zustand wird ins Wort gebracht? Welche Bedeutung haben שָׂדֵה/*Feld*, עֵיּוֹן/*Steinhaufen*, בְּמוֹת יַעַר/*Waldeshöhen*?

Im Unterschied zu Mi 1,6, wo es heißt: *Samaria wird zum Feld gepflügt*, fehlt in Mi 3,12 das Präfix ל. Kessler weist in Anlehnung an Reimer darauf hin, dass »das Verb חָרַשׁ = »pflügen« immer den Bauern zum Subjekt hat, also keine zerstörende, sondern bebauende Tätigkeit bezeichnet.«⁸³ Durch die Kombination der beiden Worte *Feld* und *pflügen* scheint die Bedeutungsweite von שָׂדֵה/*Feld* auf das erschlossene Feld eingegrenzt. Ein weiterer Aspekt kommt hinzu: שָׂדֵה/*Feld* liegt immer in der Nähe von Siedlungen, es umgibt die Orte und Städte.⁸⁴ Gleichzeitig aber kann das Lexem auch das nicht erschlossene Feld bezeichnen, das den Lebensraum der nicht domestizierten, wilden Tiere bildet.⁸⁵ Wird diese Bedeutung aktualisiert, dann wird der geschützte Raum Zion ein offenes, unbewohntes Feld. »Die schönen gepflasterten Höfe von Zion werden zum unbe-

78. Einige Hss geben den Plural mit עֵיּוֹם wieder. Dies kann als Korrektur des aramaisierenden Plurals und als Angleichung an Ps 79,1 verstanden werden. Siehe auch Ryssel, Untersuchungen, 68; McKane, *The Book of Micah*, 114; Wolff, *Micha*, 61.

79. Andersen/Freedman, *Micah*, 380, formulieren: »[...] the three noun subjects refer to the same place«.

80. Vgl. auch Mi 2,3; 3,6.

81. Kessler, *Micha*, 168.

82. Lescow, *Worte*, 37.

83. Kessler, *Micha*, 169; Reimer, *Ruina*, 86.

84. Wallis, Art. שָׂדֵה, 711 ff.

85. So ist das freie Feld der Bereich des Schakals (Jes 43,20), des Hirsches (Jer 14,5) und der Gazelle (HL 2,7; 3,5); vgl. Ps 8,8; Joel 1,20; 2,22; siehe Wallis, Art. שָׂדֵה, 714 f.

wohnbaren Land.«⁸⁶ Der Bedeutungsgehalt von שדה als offenes Feld bleibt erhalten.⁸⁷ Im Zusammenhang mit dem ganzen Vers ist zu vermuten, dass der angekündigte Zustand Zions dem Raum außerhalb von Siedlungen gleicht, einem Raum zwischen Kulturland und Wildnis. Er birgt in sich die Möglichkeit einer agrikulturellen Nutzung, aber doch immer am Rand zum freien und nicht erschlossenen Feld.

Das Lexem עי pl. wird sehr unterschiedlich übersetzt: *Steinhaufen*⁸⁸, *Trümmerhaufen/Trümmer*⁸⁹, *ruins/Ruinen*⁹⁰, *rubble heaps/Schutthaufen*⁹¹. Auch hier fehlt das ל des Veränderungsprozesses, das in der Parallelstelle Ps 79,1 zu finden ist: אֶת־יְרוּשָׁלַם לְעֵיִם/*Jerusalem zu Steinhaufen*. Die verschiedenen Wiedergaben des hebräischen Wortes עי pl. unterscheiden sich vor allem darin, wie sehr sie die Trümmer einer zerstörten Stadt vor Augen haben oder nicht. Eine Übersetzung mit *Steinhaufen* dagegen betont das ungeordnete, nicht zivilisatorische einer Landschaft und lässt die Stadt nicht mehr erahnen. Die Erinnerung an jenen bewohnten Ort ist ausgelöscht. »Jerusalem wird als Stadt und als Ort des Tempels gleichsam vom Erdboden verschwinden«⁹² – sie wird gleichsam zum Erdboden: zum freien Feld, zum Steinhaufen. Ob eine landwirtschaftliche Nutzung so stark in den Bildern angelegt ist, wie Kessler dies sieht,⁹³ mag bezweifelt werden. Die Zerstörung Jerusalems wird zwar nicht in krassen und gewalttätigen Bildern beschrieben wie an anderen Stellen des Alten Testaments,⁹⁴ aber das mag auch daran liegen, dass ein zukünftiger Zustand beschrieben wird, der – so Kessler selbst – so sein wird, »dass nicht einmal die Trümmer der Stadt von ihr zeugen werden«⁹⁵. Selbst wenn Kessler recht hat, dass V 12 auch idyllische Züge hat, insofern ein landwirtschaftliches Bild skizziert wird,⁹⁶ und so deutlich wird, dass die Zerstörung Jerusalems der Unterdrückung der Landbevölkerung ein Ende macht, also auch ein Ende der Fron

86. Wolff, Micha, 79.

87. Van der Woude, Micha, 121 f. So auch Wolff, Micha, 79; ders., Mit Micha, 171.

88. Kessler, Micha, 161.

89. Utzschneider, Michas Reise, 145; Lescow, Worte, 34; Wolff, Micha, 60; Weiser, Das Buch der zwölf kleinen Propheten, 260.

90. Hillers, Micah, 47; Oberforcher, Das Buch Micha, 88; Wolff, Micha, 79 (*Ruinenfeld*); McKane, The Book of Micah, 116.

91. Andersen/Freedman, Micah, 380.

92. Rendtorff, Theologie, 273. Das Wort kommt nur im Zusammenhang mit Zerstörung vor (Jer 26,18; Mi 1,6; 3,12; Ps 79,1; Hi 30,24). Die Zerstörung und Verwüstung von Städten kann auch mit anderen Worten ausgedrückt werden wie z. B. mit dem Verb חָרַב/*verwüstet sein* und davon abgeleitet mit dem Nomen חֲרִיבָה/*verwüstetes Land, Trümmer* (vgl. z. B. Jes 5,17; 52,9; Ez 25,13 u. ö.).

93. Kessler, Micha, 168 f. So auch Schart, Die Entstehung, 189.

94. So z. B. Jes 13,20-22; 34,11-15; Jer 50,39; Zef 2,14 u. ä.

95. Kessler, Micha, 169.

96. Kessler, Micha, 169, sieht in Mi 3,12 »ein geradezu idyllisches Bild: ein Feld, das gepflügt wird, Steinhaufen, die die Bauern auf den steinigten Feldern Palästinas immer wieder aufrichten, bewaldete Höhen«. Diese Art der Darstellung stehe im Gegensatz zu den im Alten Orient beliebten Bildern, die eine zerstörte Stadt als menschenleeren Ort, in dem

34 Der zerstörte und leere Ort

ist, so bleibt die Zerstörung radikal – und zwar so radikal, dass nicht einmal mehr Erinnerungszeichen die kulturelle und religiöse Bedeutung dieses Ortes ins Gedächtnis zu rufen vermögen.

Mit *Berg des Hauses* ist eindeutig an den Tempelberg gedacht.⁹⁷ Diskutiert wird die Bedeutung der Wendung לְבִמְוֹת יַעַר. Die modernen Übersetzungen reichen von *freie Wildbahn*⁹⁸ über *Waldeshöhen*⁹⁹ bis zu *dem Wild des Waldes übergeben*¹⁰⁰. Auch die alten Übersetzungen differieren: *Strauchgehege des Waldes* (Targum), *Tempel im Wald* (Peschitta), *Hain* (ἄλλος) *des Gehölzes* (Septuaginta). Die antiken Übersetzungen lösen das Problem des Plurals, der inkongruent zur singularischen Formulierung *Berg des Hauses* steht, indem sie singularisch übersetzen und die Höhe als illegitimen Kultplatz verstehen.¹⁰¹ Diese doch pejorativen Übersetzungen legen den Schwerpunkt der angekündigten Veränderung des Tempelberges auf den religiösen Bereich, quasi eine Umwidmung in einen kanaanäischen heiligen Ort.

In Anbetracht des Wortes יַעַר jedoch ist zu überlegen, ob nicht der geographische Aspekt im Vordergrund steht. יַעַר bezeichnet oft unzugänglichen Strauchwald mit Gras und Kräutern, in dem wilde Tiere leben.¹⁰² Nach Mulder sind es primär die Gefahren des Waldes und seine Unzugänglichkeit, die ihn zu einem Bild in Unheilsaussagen werden lassen.¹⁰³ Es wäre ein Komplementärbild zum freien Feld, eine Steigerung vom horizontalen Feld in der Nähe einer Stadt über die Steinhäufen, die schon keine Erinnerung mehr an die Stadt markieren, zum unzugänglichen Wald.

Zu Recht schreibt Oberforcher, dass in Mi 3,12 eine »katastrophenhafte Umkehrung von Kultur/Zivilisation in Natur«¹⁰⁴ zu beobachten sei. »Unter den Bildern militärischer Zerstörung und klimatischer Erosion wird aus der großen

wilde Tiere leben, schildern. Auch Andersen/Freedman, Micah, 385,386, betonen die agrikulturelle Nutzung.

97. Man vergleiche nur Mi 4,1, wo es heißt: בֵּית יְהוָה / *Berg des Hauses* JHWHs.

98. Oberforcher, Das Buch Micha, 88.

99. Kessler, Micha, 161; McKane, The Book of Micah, 116; Utzschneider, Michas Reise, 145; Weiser, Das Buch der zwölf kleinen Propheten, 260; Lescow, Worte, 34.

100. Wolff, Micha, 60; Hillers, Micah, 47. Bei dieser Übersetzung wird allerdings eine Konjektur vorgenommen.

101. Zur Diskussion siehe Utzschneider, Michas Reise, 145 Anm. 416; McKane, The Book of Micah, 114f.; Rysell, Untersuchungen, 69; Wolff, Micha, 61. Häufig wird die Höhe als Kultstätte in Anlehnung an Mi 1,5b verstanden; so z. B. Lescow, Worte, 37. Auch Schart, Die Entstehung, 190, überlegt, ob die Wahl des Plurals auf die in Hos 10,8 kritisierten Höhenheiligtümer anspielen könnte. Gleis, Die Bamah, 240, dagegen ist der Meinung, dass das Lexem in Mi 1,5b ein sekundärer Zusatz sei, der vermutlich durch das Stichwort בְּמִוֹתַי in V 3 veranlasst sei. V 3 habe keinen kultischen Kontext, sondern meine »die Erhebungen des Landes, über die Jahwe schreitet« (ebd.).

102. Siehe 2 Kön 2,24; Jes 56,9; Jer 5,6; 12,8; Ez 34,25; Hos 2,14; Am 3,4; Mi 5,7; Ps 50,10; 80,14; 104,20.

103. Mulder, Art.: יַעַר, 786.

104. Oberforcher, Das Buch Micha, 88. Schart, Die Entstehung, 189f., spricht von Profanierung und Rückgabe des heiligen Bezirks an die Natur.

Kulturmetropole naturhafte Wildnis, aus der Wohnung Gottes menschenfeindliche Ödnis.«¹⁰⁵ Bevor diese wesentliche Beobachtung vertieft werden soll, wird ein weiterer Aspekt zur Sprache kommen: die Abwesenheit des Gottesnamens in Mi 3,12.

In Jer 26,18 wird Mi 3,12 wortwörtlich zitiert. Es sprechen die Ältesten und zitieren Micha, der wiederum JHWH zitiert:

מִיכָה הַמֹּרֶשֶׁתִּי הָיָה נָבִיא	»Micha von Moreshet war Prophet
בְּיָמֵי הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ-יְהוּדָה	in den Tagen Hiskijas, des Königs von Juda
וַיֹּאמֶר אֶל-כָּל-עַם יְהוּדָה	und er sprach zu dem ganzen Volk Juda:
לֵאמֹר כֹּה-אָמַר יְהוָה זְבַחְאוֹת	»So spricht JHWH Zebaoth:
צִיּוֹן שָׂדֵה תִּהְיֶה	»Zion wird als Feld gepflügt,
וִירוּשָׁלַיִם עֵימֹת תִּהְיֶה	Jerusalem wird Steinhäufen,
וְהָר הַבַּיִת לְבָמוֹת יַעַר	der Berg des Hauses zu Waldeshöhen.«

Auffällig im Vergleich zu Jer 26,18 ist, dass Micha die Vernichtungsankündigung ohne Botenformel wiedergibt. Weder weist er auf seine besondere Authentizität als Prophet hin, noch markiert er die Aussage als autoritative Aussage¹⁰⁶ JHWHs: »Gott schweigt in Mi 3«¹⁰⁷. Damit wird die Abwesenheit JHWHs in Mi 3,12 verstärkt. Auch das Verb *pflügen* ist in Mi 3,12/Jer 26,18 passivisch formuliert und lässt in gewisser Weise offen, wer das Subjekt der Handlung ist. Ebenso »fehlt« bei der Wendung *Berg des Hauses* die Nennung des Tetragramms. Wolff weist darauf hin, wie verhalten Micha von JHWH spricht. »Im Vergleich mit den zeitgenössischen Propheten Amos, Hosea und Jesaja ist es ein äußerst erstaunliches Phänomen, dass die Ich-Rede Gottes sich in keinem dieser Jerusalem-Sprüche findet, nicht einmal auf dem Höhepunkt der Untergangsdrohung gegen Jerusalem.«¹⁰⁸ Der heilige Ort wird in Mi 3,12 zum totalen Nicht-Ort der Gegenwart JHWHs.

ZwischenRaumText

»Der Raum, den Gott uns einräumt, kann auch verlorener Raum werden, zu nicht-mehr-der-Raum, der-er-für-uns-war, und als verspielter Raum ein: U-topos, Nirgendheim.«¹⁰⁹

Noch einmal die Frage: Was geschieht in Mi 3,12 genau? Wie wird dieser Ort zum Un-Ort, zum Ort der Abwesenheit? Besteht die Zerstörung lediglich in der

105. Oberforcher, Das Buch Micha, 87. Die Menschenleere betont auch Wolff, Micha, 79.

106. Zur Funktion des Zitats als Berufung auf eine Autorität siehe Ebach, Das Zitat, 35 ff.

107. Utzschneider, Michas Reise, 148 Anm. 420.

108. Wolff, Micha, 81. Zwar mag Kessler recht haben, wenn er vor einer Überbewertung der Botenformel in Jer 26,18 warnt, aber wesentlich scheint mir das Fehlen der Botenformel in Mi 3,12; vgl. Kessler, Micha, 170.

109. Marquardt, Utopie, 65.

Zerstörung der Mauern – der architektonischen Topographie im weitesten Sinne, in der Zerstörung des Tempels – der religiösen Topographie, in der Zerstörung der Häuser – der sozialen und politischen Topographie? Wie lässt sich die Umwandlung jener symbolisch aufgeladenen Orte Zion, Jerusalem und Tempelberg in geographische Naturräume (Feld, Steinhaufen, Waldeshöhen) beschreiben, in Räume, die auf gewisse Weise keine auffindbaren Orte mehr sind, weil ihre Bedeutung und Geschichte nicht mehr erinnert wird?¹¹⁰ Was wird dort geschehen und warum wirkt es so drastisch, obgleich die Bilder weniger drastisch erscheinen als die Zerstörung Samarias in Mi 1,8 oder z.B. Jer 9,10 und Jer 50,39?

In dem 1998 erschienenen Sammelband ›Sacred Space: Shrine, City, Land‹ wird der These nachgegangen, dass »landscape [...] is shaped, in the very act of our perceiving it, by our mindscape«¹¹¹. Die Wahrnehmung und Konstruktion von Raum und damit auch von heiligen Räumen ist eine Sache kulturell und religiös geprägter Erkenntnis: »Map is not territory, [...] but maps are all we possess«.¹¹² In diesem Sammelband geht es zwar um die Konstruktion von heiligen Orten und Räumen, aber gerade diese Überlegungen können Hinweise darauf geben, was in Mi 3,12 geschieht, nämlich eine Dekonstruktion eines heiligen Ortes. Im folgenden wird ein Beispiel aus einem anderen Kulturkreis dargestellt, das aber m.E. sehr aufschlussreich ist für die Repräsentation des zerstörten Raumes Zion/Jerusalem.

Allan G. Grapard untersucht am Beispiel des japanischen Berges Hiko, wie naturhafte Objekte ›gelesen‹ werden. Exemplarisch überlegt er, »how the space of Mount Hiko was constructed and experienced«¹¹³. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Einteilung des Berges in verschiedene Zonen einer bestimmten buddhistischen Lehre (›four-land theory«¹¹⁴) entspricht und verschiedene religiöse Erfahrungen repräsentiert. Die visuelle Entsprechung der mentalen Lehre nennt er »geotype, that is, a model for a new space of representation and for a new concept of the space of practice«¹¹⁵. Die visuelle Einteilung des Berges in verschiedene Regionen und Pilgerwege beinhaltet Rituale und Pilgerfahrten. Die komplexe »geotypical construction« des Berges, die aus Ritualen und hermeneutischen Codierungen besteht, bezeichnet Grapard als »mandalization«¹¹⁶. In buddhistischer Tradition unterstützen Mandalas auf graphische Weise die religiösen Praktiken. Die symbolische Konstruktion des Berges funktioniert auf dieselbe Weise: »The yamabushi then devised peregrination courses through the mountainous massifs that they considered to be natural mandalas, which

110. Vgl. West, S-Places, 23,38.

111. Werblowski, Introduction, 10.

112. Ebd.

113. Grapard, Geotyping, 225.

114. Ebd., 233; vgl. auch 227 ff.

115. Ebd., 230. Die Herkunft und Entstehung des Begriffes erläutert er S. 248 Anm. 13.

116. Ebd., 234.

they follow while performing the same rituals one would perform in front of painted mandalas in temples.«¹¹⁷

Heilige Räume sind immer konstruierte Räume, sie verändern sich, werden neu interpretiert, bekommen eine neue geotypische Form und der Text, der auf sie geschrieben ist, gleicht einem Palimpsest.¹¹⁸ Heilige Räume, so Grapard, sind eine undenkbbare Kategorie, wenn sie getrennt von den Gesellschaften, die sie konstruieren, herausfordern, zerstören und sie mit neuen Gestaltungen versehen, betrachtet werden.¹¹⁹

Grapard beschreibt die *mandalazation* eines Bergmassivs als funktionierenden und begehbaren heiligen Raum. In Mi 3,12 geschieht das Gegenteil: Die Konstruktion des heiligen Raumes, bestehend aus Berg, Stadt und Tempel wird dekonstruiert, mit der Zerstörung der Mauern geht eine ›De-mandalazation‹ einher. Der heilige Raum wird zu einem ›bloßen‹ Naturraum, dem nichts Heiliges mehr anhaftet und dem auch das Kriterium der Gegenwart JHWHs fehlt.¹²⁰

Doch das Zerstörungsbild in Mi 3,12 stimmt nicht mit der Realität überein. Nach der Zerstörung einer Stadt bleibt mehr sichtbar als Felder, Steinhäufen und Waldeshöhen. Diese Schilderung einer ›bloßen‹ Natur repräsentiert und konstruiert in derselben Weise ›etwas‹ wie es die heiligen Räume tun. Landschaften und Naturräume werden nie objektiv erfahren, sondern sind immer schon vergesellschaftet. Natur ist nicht etwas objektiv Gegebenes, sondern immer schon symbolisch konstruiert.¹²¹ So repräsentieren die Naturräume von freiem Feld, Steinanhäufungen und Waldeshöhen in Mi 3,12 nicht eine Umwidmung des Heiligen, wie es ein Verständnis von Höhen als illegitime Kultstätten nahe legt, auch keine Überschreibung des Textes im Sinne einer neuen *mandalazation* der Räume, so dass ein Palimpsest entstehen könnte. Die Repräsentation des zerstörten Raumes als Naturraum ist eher als ein Auswischen der Schrift zu verstehen,¹²² als ein Raum ohne Erinnerung, ein Raum, der sich einer religiösen symbolischen Aneignung verweigert. Der Nicht-mehr-Ort der Präsenz JHWHs wird als Naturraum beschrieben, als Natur ohne spezifische kul-

117. Ebd., 235.

118. Ebd., 236; vgl. auch 247.

119. Ebd., 247.

120. Dieses Kriterium nennt Japhet, *Some Biblical Concepts*, 69, als Voraussetzung der Konstruktion heiliger Räume im Alten Testament: »[T]he source of the sanctity is its immediate link with the deity, conceived in two ways: as the place where God resides, or as a place where he is revealed«.

121. Zum Diskurs um Naturwahrnehmung und Naturaneignung vgl. Frömming, *Vulkane und Gesellschaft*. Am Beispiel der Vulkane auf Flores (Indonesien) beschreibt sie die gesellschaftliche Aneignung der Berge, die v. a. eine symbolische ist. Natur wird zur Schaffung kollektiver Identitäten benutzt (ebd., 172).

122. In Gen 6,7 will JHWH die Schöpfung auswischen (מִחוּת), indem er alles auf der Erde von der Flut zerstören lässt (vgl. Gen 7,4.23). Das Verwischen der Schrift kommt Zerstörung und Vernichtung gleich (vgl. z. B. Ex 32,32; Ps 9,6; Ex 17,14).

tuelle und religiöse Codierung.¹²³ Die ins Wort gebrachte Landschaft ist buchstäblich leer.

ZwischenRaumText

»Welche Form hat Abwesenheit? Wie sieht sie aus? Wie begegnet man dieser Leere? Oder wie begegnet man ihr nicht? Die Notwendigkeit innerhalb der Architektur eine Antwort auf die Frage nach der Leere (void) zu geben, liegt nahe, da in der Architektur auch ein Leerraum (void) ein Raum ist. Es ist ein Ort des Nicht-Seins, wo Spuren der Zusammenhänge kaum zu finden sind, obwohl alles aufgezeichnet und dokumentiert wurde. Wir haben Spuren zu Namen, zu Adressen, zu Räumen, die von Spuren des qualvollen Verschwindens gezeichnet sind. [...] Das ist keine metaphorische Abwesenheit. Das was übriggeblieben ist, ist Asche. Das ist die Realität.«¹²⁴

123. Allerdings können auch zerstörte Städte zum Erinnerungsort werden, wie z. B. die Stadt Ai in Jos 8,28. In Jer 41,5 ist von einer Wallfahrt zum zerstörten Tempel in Jerusalem die Rede.

124. Libeskind, trauma, 4.22.

4. Literarische Überlebensstrategien

Angesichts der immensen Bedeutung, die die Trias Zion-Jerusalem-Tempel für die kollektive Identität in politischer, religiöser und persönlicher Hinsicht hatte, stellt sich die Frage, wie mit dieser Leere umgegangen wird, und was getan wird, wenn dieser Raum nicht mehr verfügbar ist. »What if such a place becomes inaccessible, because of distance or the vicissitudes of conquest!«¹²⁵ Wie kann mit diesem Nicht-Ort, diesem Un-Ort so umgegangen werden, dass Hoffnung entsteht – eine Hoffnung, die angesichts der Katastrophe überleben lässt, die aus dem Überleben vielleicht ein Leben entstehen lässt?

Jonathan Z. Smith stellt die These auf, dass im Judentum durch die Zerstörung des Tempels »the locus was shifted from temple to domicil, and the act of sacrifice was wholly replaced by narrative and discourse«¹²⁶ – Worte ersetzen den Ort. Das Heiligtum wird in einen Raum übersetzt »best described as discursive or intellectual«¹²⁷. Doch wie können Texte Räume ersetzen? Wird, was keinen Ort hat, imaginiert? Findet der zerstörte Ort, der Nicht-Ort einen Raum in den Worten, zwischen den Worten, im Text? Die Fragen werden angesichts der Leere gestellt, sie kommen vom zerstörten Ort her und haben »im Rücken« den kommenden Raum, den Raum einer Erwartung, dass Rettung sein möge, dass ein Entrinnen eine Heimat fände – dazwischen nichts als leere Seiten oder Worte, die Räume entwerfen – fiktional, imaginal.

Einige wenige ausgewählte Texte aus den Klageliedern und dem Michabuch werden zur Sprache kommen als literarische Versuche, den Schrecken, das Entsetzen und den Verlust zu »bewältigen«. Die Klagelieder Jeremias bringen stammelnd den Versuch zur Sprache, im Textraum zu überleben. Die Utopie in Mi 4,1-7 »antwortet« auf die Klimax der Zerstörung in Mi 1-3, indem sie versucht, virtuelle Texttopographien der Erwartung zu entwerfen. Im Angesicht der Verzweiflung entstehen Texte, die die unerträgliche Leere zu Wort bringen und den Un-Ort in den Worten bergen. Im literarischen Textraum kann das Entsetzen zu Wort kommen, kann ihm widersprochen werden.

125. Smith, *Constructing*, 19.

126. Ebd., 25. Diese These gilt nach Smith gleichermaßen für das Christentum. Andere Möglichkeiten des Umgangs mit der Nichtverfügbarkeit eines heiligen Ortes sind nach Smith das metonymische Projekt »of exchanging part for the whole« (ebd. 20) und das metaphorische Projekt »of exchanging relations of equivalence for those of identity« (ebd. 20). Siegert, *Die Synagoge*, 347, spricht von Ansätzen zu einer Theologie des Wortes durch die Entstehung der Synagogengottesdienste; vgl. auch Schreiner, *Wo man Tora lernt*, 371 ff.

Andere Strategien sind z. B. die mögliche Existenz von provisorischen Opfertempeln/Gottesdiensten an der Stätte des zerstörten Tempels, die man aus Jer 41,4 erschließen kann oder das Feiern von Klagegottesdiensten, auf die Deuterocesaja hinweist. In Ez 1; 11,22-25 und Jer 29,1-7 wird den nach Mesopotamien Deportierten die unbedingte Gegenwart Gottes zugesprochen.

127. Smith, *Constructing*, 29.

C. Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum – die Klagelieder Jeremias

Der Ort, von dem aus die Klagelieder Jeremias sprechen, ist ein zerstörter Ort: Verwüstet liegen die Tore Jerusalems (1,4; 2,9), die Festungsmauern sind eingegrissen (2,2), die Paläste und Befestigungen geschleift und zerstört (2,5.8). Es ist ein Ort, an dem es kein Leben mehr gibt, aus dessen Schrecken keiner entkam und keine entronnen ist (2,22) – »[...] die Bevölkerung der Stadt und des umliegenden Landes hat Entsetzliches erlitten, ein Teil der Bevölkerung ist nach Babylonien in die Verbannung geschleppt worden. Die Zurückgebliebenen lebten in den Trümmern der Stadt und ihrer Umgebung unter Entbehrungen und Drangsalen jeglicher Art in größter Not, Ratlosigkeit und Verzweiflung breiteten sich aus.«¹

Die Klagelieder reflektieren die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems im Jahr 587/6 v. Chr.² Doch nicht nach der historischen Rekonstruktion soll hier gefragt werden, sondern nach den Sprachbildern, in die das Entsetzen finden, nach dem Umgang mit der Niederlage, nach dem Überleben der traumatischen Situation im literarischen Buch der Klagelieder, nach der Bewältigung jener kognitiven Orientierungslosigkeit, die die Katastrophe provozierte, nach der Leere, in die das Ende des Raumes Jerusalem stürzen ließ, nach der Abwesenheit Gottes – danach, ob und wie der zerstörte und leere Raum im Text Raum findet und Texträume, in denen Überleben möglich ist, entwirft. »Das Unfassbare fassbar und das Unsagbare sagbar zu machen«³, ist die Intention der Klagelieder. Dies geschieht, indem das Grauen in einen Textraum hinein übersetzt wird, der v. a. durch die Struktur des alphabetischen Formprinzips, des hinkenden Rhythmus der Qinah und textraumgenerierende Vor- und Rückverweise entsteht. Einzelne Verse werden exemplarisch zu Wort kommen, um jenes Übersetzen der Leere in einen Textraum, der sich als »utopisch« erweisen wird, zu verdeutlichen.

1. Boecker, Klagelieder, 15 f.
2. Aufgrund der metaphorischen Sprache der Klagelieder jedoch ist dieses Datum nicht sicher zu belegen; siehe Provan, Reading, 130 ff.; O'Connor, Lamentations, 5 ff. Cohen, The Destruction, geht sogar so weit anzunehmen, dass die Klagelieder nicht zu datieren seien, sondern die Lesenden mit der Erfahrung der Katastrophe als solche konfrontieren. Die Datierungen der Klagelieder reichen von einer Zurückführung der Klagelieder auf einen oder mehrere Augenzeugen der Katastrophe von 587/6 v. Chr. bis zu einem Zeitpunkt zwischen dem Ende des 6. Jh. und dem 4. Jh. (so v. a. Kaiser, Die Klagelieder, 103-106; ders., Grundriß, 32 f.). Damit verschiebt sich der Bezugsrahmen der Klagelieder vom zerstörten Tempel zum im Bau befindlichen oder schon fertig gestellten Tempel. Das intensive Nachdenken über die durch die Zerstörung des Tempels und Jerusalems hervorgerufene Erschütterung jedoch bleibt im theologischen Zentrum der Klagelieder.
3. Berges, Klagelieder, 9.

1. Das Unsagbare sagen – das Dilemma der Überlebenden

Was unter dem unmittelbaren Eindruck der traumatisierenden Zerstörung nur stammelnd oder schreiend zum Ausdruck gebracht werden kann, wird in den Klageliedern zur Sprache gebracht im Bewusstsein des Dilemmas der Überlebenden: »The poet is caught in the survivor's dilemma: to speak is to betray the memory of the dead, for there is no adequate language; but to remain silent is a worse betrayal. So the poet continues«⁴, jedoch ohne die Schwierigkeit des Sprechens und Schreibens zu leugnen.⁵

Keine Flucht in geschwätziges Jenseitsgeflüster ist möglich, weil ein Raum zur Sprache gebracht wird, der außer im Schweigen nirgends mehr besteht, und in dem auch die Sprache nur um den Preis des Verrats an den Toten überlebt. »For how one says anything in the presence of burning children? And how can one be silent?«⁶

In Kglg 1,3 wird das Dilemma des Sprechens deutlich.

נְלָתָהּ יְהוּדָה מֵעֲנִי וּמֵרַב עֲבָרָהּ	Juda ist weggeführt aus Elend und tiefer Unterwerfung.
הִיא יֹשֶׁבֶת בְּנוֹיִם לֹא מְצָאָה מְנוּחַ	Sie wohnt unter den Völkern – findet keine Ruhe.
כָּל־רִדְפֶיהָ הַשִּׁנִּינָהּ בֵּין הַמְצָרִים	Alle die sie verfolgen, holen sie ein zwischen den Engen.

Es gibt eine Vielzahl von Möglichkeiten, diesen Vers zu übersetzen, so dass der Wunsch »for more precision in the Hebrew language«⁷ entstehen könnte.

Schon die ersten drei Worte des Verses wurden und werden sehr unterschiedlich übersetzt. Folgende Übersetzungen z. B. sind zu finden: *Weggeführt ist Juda aus Elend*,⁸ *gefangen ist Juda weggezogen aus Elend*,⁹ *gefangen ist Juda in Elend*,¹⁰

4. Linafelt, *Margins of Lamentation*, 225.

5. Dieses Dilemma, angesichts des Grauens Literatur zu verfassen, fand Ausdruck in der Diskussion um den von Adorno 1951 formulierten Satz, dass es nach Auschwitz barbarisch wäre, ein Gedicht zu schreiben (vgl. Adorno, *Prismen*, 26). Nicht zuletzt durch Paul Celans Todesfuge bewegt, revidierte Adorno später seine Auffassung: »Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag es falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe sich kein Gedicht mehr schreiben.« (vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, 355). Siehe Kiedaisch (Hg.), *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Stuttgart 1995. In den letzten Jahren wurden aufgrund der Überlegungen um die Errichtung eines ›Shoa-Denkmal‹ in Berlin die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer Ästhetik der Erinnerung wieder verstärkt diskutiert.

6. Linafelt, *Surviving Lamentations*, 357.

7. Salters, *Lamentations*, 81.

8. Kraus, *Die Klagelieder*, 21; Westermann, *Die Klagelieder*, 99; Kaiser, *Klagelieder*, 307.

9. Elberfelder Bibel; Cross, *Studies*, 137.

10. Luther Bibel (1984); Einheitsübersetzung; Gute Nachricht Bibel (Revidierte Fassung 1997).

Entwandert ist Jehuda vor Elend,¹¹ Juda ging in die Verbannung aus Elend,¹² Nach Not und harter Knechtschaft wurde Judas Volk verschleppt,¹³ Judah has gone into exile after suffering,¹⁴ Judah has gone into exile with affliction,¹⁵ Judah has gone into captivity, under affliction,¹⁶ Judah has gone into captivity because of affliction,¹⁷ The widow Judah is stripped¹⁸ usw.

Die Schwierigkeiten liegen in der hebräischen Wendung גלתה מעני, genauer: Welche Bedeutung hat das Verb גלה mit der Präposition מן hier?¹⁹ Ist die Präposition lokal, kausal oder temporal gemeint? Meint גלה ein freiwilliges Auswandern oder ein gewaltvolles Ins-Exil-Weggeführtwerden? Ist mit dem Exil nur das babylonische Exil oder sind damit auch andere Exilierungen gemeint? Ist ein vergangenes Geschehen oder ein gegenwärtiger Zustand beschrieben? Ist das Elend die Ursache, ein Umstand oder ein Zustand, der verlassen wird? Vieles muss offen bleiben.

Doch könnte es nicht sein, dass angesichts der Katastrophe diese begriffliche Unschärfe gewollt ist, um den unsäglichen Erlebnissen Raum in der Sprache zu geben? In den verschiedenen Übersetzungsvarianten, die schon in der Antike beginnen,²⁰ wird das Problem jener anderen Übersetzung der Erfahrung des leeren Raumes in Worte und Sätze hörbar. Es scheint, als wäre die ausweglose Enge der Belagerung Jerusalems, der Deportierung, des Exils in die Weite der Assoziationen hinein übersetzt. Welchen Orientierungspunkt kann einer und eine finden, wenn das zentrale semantische Feld religiöser Identität zerstört ist?

Die Texte der Klagelieder reflektieren in poetischer Weise²¹ die Geschehnisse, versuchen dem Schmerz Ausdruck zu verleihen;²² histographische Faktanaufzeichnung liegt ihnen fern. Die Klagelieder beziehen sich zwar auf die Katastrophe von 587/6 v. Chr., sie wurden aber darüber hinaus »zum Sprachzeugnis der vielen weiteren Vernichtungen, die in der jüdischen Tradition als »Shoah« be-

11. Buber, Die Schrift.

12. Berges, Klagelieder, 85.

13. Gerstenberger, Zu Hilfe, 235.

14. Dobbs-Allsopp, Weep, 82; Hillers, Lamentations, 6-7; Huey, Lamentations, 449; Provan, Lamentations, 38; Hillers, Lamentations, 1.

15. O'Connor, Lamentations, 18; Provan, Lamentations, 38; New Revised Standard Version Bible (1989).

16. New King James Version Bible (1982).

17. Cohen, Lamentations, 71; Dahood, New Readings, 175; American Standard Version Bible (1901); Revised 1833 Webster Update Bible (1995).

18. Renkema, Lamentations, 108. Er hält es auch für möglich, folgendermaßen zu übersetzen: Exposed is Judah by captivity and hard servitude (ebd., 80).

19. Eine ausführliche Diskussion der verschiedenen Verstehensmöglichkeiten findet sich bei Salters, Lamentations, 75 ff.

20. LXX: μετφορίσθη ἡ Ἰουδαία ἀπὸ ταπεινώσεως αὐτῆς; Vulgata: migravit Iuda propter afflictionem.

21. Wischnowski, Tocher Zion, 91 spricht von einem stereotypen und metaphorisch-hyperbolischen Sprachstil.

22. Vgl. Linafelt, Surviving, 4.43. Linafelt versteht die Klagelieder als Präsentation von Schmerz, weniger als Interpretation von Schmerz. Vgl. auch Berges, Klagelieder, 72.

44 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

zeichnet werden«²³. Der 9. Aw, an dem die Klagelieder liturgisch gelesen werden, gilt als nationaler Trauertag, der an die Zerstörung Jerusalems, die Diaspora und die Verfolgungen in der Vergangenheit erinnert.²⁴ Die Mischna zählt mehrere Katastrophen auf, die sich alle an diesem Tag ereigneten.²⁵ Der Midrasch zu den Klageliedern erzählt weitere Erfahrungen der Verfolgung und Bedrängung, wie z. B. die Verfolgungen unter Trajan und Hadrian oder Märtyrer- und Widerstandsgeschichten.²⁶ In Anlehnung an die Klagelieder werden bis in heutige Zeit weitere Klagelieder gedichtet, die die Pogrome an Juden und Jüdinnen zum Inhalt haben.

ZwischenRaumText

9. Tag im Monat Aw // Schwarzer Schabbat. / Schatten im / Schatten der Tempel. // Stein für / Stein getragen / Ins Wort. // Schwer stehen / Die Psalmen im / Gebeugten Klang.²⁷

Die Zerstörungen, Vertreibungen und Verfolgungen verschiedener Zeiten und Orte werden an einem Tag und gewissermaßen in einem Buch versammelt, um der Erinnerung einen Ort im Raum zu geben und die traumatischen Erfahrungen im Textraum und im zeitlich gebundenen Ritualraum zu bergen.

Die traumatischen Erfahrungen äußern sich in Sprachbildern, die nicht auf eine Aussage hin zu fixieren sind. Gerade dies wird in Klgl 1,3 lesbar: Zusammengebunden erscheinen hier der Verlust der Verortung, das nicht Wiederfinden eines Ortes, der von Ruhe, Freiheit und Bleiben geprägt ist,²⁸ und ein Raum, der immer enger wird, aus dem es keinen Ausweg gibt. So lautet das dritte Kolon in Klgl 1,3:

Alle die sie verfolgen, holen sie ein zwischen den Engen.

23. Ebach, Die Niederlage, 81; vgl. Moltmann, Apokalyptische Katastrophentheologien, 32.

24. Vgl. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, 128 ff.229 ff.; Lau, Wie Juden leben, 288 ff.; Müller/Dschulnigg, Jüdische und christliche Feste, 51. Der Opfer der Judenverfolgung durch den Nationalsozialismus wird am jom ha-shoa gedacht; er wird am 27. Nissan begangen.

25. Vgl. mTaan 4,4. Neben der ersten und zweiten Tempelzerstörung wird auf die Eroberung und Zerstörung von Bethar im Bar Kochba-Aufstand verwiesen. Auch Num 13 f. wird dazugezählt: es wird als Katastrophe empfunden, dass denjenigen, die aus Ägypten ausgezogen sind, verweigert wird, ins Land Kanaan einzuziehen. In der jüdischen Tradition werden folgende Ereignisse auf den 9. Aw datiert: 6.7.1384 (9. Aw 5144) Gemetzel von Tarrega in Katalonien (Aufakt zur Brunnenvergiftungsverleumdung), 2.8.1492 (9. Aw 5252) Vertreibung der Juden aus Spanien im Zuge der Inquisition, 1.8.1914 (9. Aw 5674) Deutsche Mobilmachung und Kriegserklärung an Russland. Vgl. Stern, Gelebte jüdische Feste, 226.

26. Siehe EkhaR; vgl. dazu Linafelt, Surviving, 100 ff.; Ben-Amos, Lamentations Rabbah; Mintz, Hurban, 49 ff.

27. Hermann, Der gebeugte Klang, 87.

28. Vgl. Jer 45,3; zu מנוחם siehe Ebach, Über Freiheit und Heimat, 146 f.

Die Räume verengen sich bis zu einem Punkt, an dem außer Enge kein Raum mehr existiert. Das Wortfeld **צַר**/*Enge* lässt keinen Raum mehr zu, keine Weite und kein Überleben. In der hebräischen Bibel werden mit jenem Wortfeld bedrängte, enge Räume imaginiert, die kaum mehr Luft zum Atmen lassen. Enge und Gefährdung hängen zusammen, das Gefühl von Enge mit dem der Angst.²⁹ Das hebräische Wort **צַר** kann mit *Enge, Bedrängnis, Angst, Not* übersetzt werden und meint häufig eine traumatisierende Situation, genauer: einen traumatisierenden Raum.³⁰

In Jes 49,20 ist von einem solchen Raum die Rede:

צַר־לִי מְקוֹם וְאֶשְׁכְּהָ Mir ist eng – schaffe mir Raum,
damit ich wohnen kann.

Die Kinder ihrer Einsamkeit, deren (Überlebens-)Raum zwischen den Trümmern des zerstörten Landes zu eng geworden ist, sagen dies zur Stadtfrau Zion. Auch Num 22,26 und 2 Kön 6,1 weisen darauf hin, dass »dem Begriff **צַר** I die Vorstellung einer räumlichen Enge, des Beengtseins im Sinne von »keinen Platz haben« zutiefst inhäriert«³¹.

Die Übersetzung von **בֵּין הַמְצַרִּים** (Klgl 1,3c) mit *mitten in der Bedrängnis*³² bringt den topographischen Aspekt des Wortes nicht zum Ausdruck, der durch die Verben **רָדַף**/*verfolgen* und **נִשְׁנָה**/*einholen* verstärkt wird. Die Septuaginta übersetzt **ἀνά μέσον τῶν θλιβόντων**/*unter den Bedrängern* und verbindet so zurück zum Anfang des Verses zu den Verfolgern. Diejenigen, die den Raum verengen, stehen am Anfang und Ende des Satzes und schließen Juda ein.³³ Juda wird in der hebräischen Vorlage syntagmatisch lediglich Objektstatus zuerkannt und auf Suffixcharakter reduziert – die Syntax spiegelt die Semantik wider. Die verschiedenen Übersetzungen liegen im Wortfeld **צַר/צָר** begründet, das häufig etymologisch auf zwei Wurzeln verteilt wird, m. E. sich aber gerade im Aspekt der geringen räumlichen Distanz zwischen Objekt und Subjekt überschneidet; Feinde sind immer auch die, die den Raum eng machen und versuchen, den Raum des anderen einzunehmen.³⁴

Zwischen den Engen als Übersetzung mag zwar etwas ungewöhnlich klingen, betont aber das Aufgeriebenwerden zwischen den Verfolgern und die räumliche

29. Ps 118,5; Ps 25,17; Hi 15,24; Ps 4,2 u. ö. Der Traum vom freien Gehen im weiten Raum imaginiert einen Raum, in dem die Zusage eingeschrieben ist von einer Befreiung aus Situationen, die die Kehle zuschnüren und in denen Tränen an jeden Schritt gebunden sind (Ps 126; Ps 31,9b).

30. Vgl. hierzu auch Bail, Von Text-Räumen, 97.

31. Fabry, Art. **צַר** I, 1114.

32. Kraus, Klagelieder, 21; Westermann, Die Klagelieder, 99. Kaiser, Klagelieder, 307, übersetzt mit dem Plural: »in den Bedrängnissen«.

33. An anderen Stellen der Klgl werden die Feinde so genannt: Klgl 1, 5.7.10.17; 2, 4.17; 4,12.

34. Vgl. dazu Bail, Gegen das Schweigen, 125.

46 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

Ausweglosigkeit,³⁵ die in Zerstörung, Deportation und Exil mündet – eine Ausweglosigkeit, die keine Hoffnung mehr zulässt.

הַמִּצְרִים/*Engen* kann auch anders vokalisiert werden und als *Ägypten* gelesen werden,³⁶ obwohl dies in den Handschriften und masoretischen Anmerkungen nicht belegt ist. Allerdings kommt מִצְרַיִם/*Ägypten* im Alten Testament nie determiniert vor; doch auf konnotativer Ebene ist diese Lektüre durchaus möglich. Wird mit dieser Lektüre auf die misslungenen Versuche, mithilfe Ägyptens der neubabylonischen Herrschaft zu entkommen, angespielt? Oder wird versucht – gewissermaßen zwischen den Konsonanten – die Befreiung aus Ägypten zu imaginieren. Doch dieser Erinnerungsraum gerät während des Lesens ins Gegenteil, nämlich zur Aussage der Hoffnungslosigkeit: Ägypten hat uns eingeholt, am Schilfmeer liegen die Menschen erschlagen. Das Exodusgeschehen kann nicht mehr aktualisiert werden, und wenn doch, dann nur in der Unmöglichkeit. Es ist jetzt so, als hätten die Ägypter damals Israel am Schilfmeer eingeholt.

Die Hoffnungslosigkeit der Klagelieder wird in der Exegese oft verdrängt, indem der Fokus auf die theologischen Kategorien von Schuld und Vergebung gerichtet, Klagl 3 in das Zentrum der Exegese gerückt und als »hermeneutical key that leads the reader to hope and reconciliation«³⁷ verstanden wird. Klagl 3 mag zwar die Mitte des Buches der Klagelieder sein, der Beginn und das Ende sprechen eine andere Sprache, und selbst Klagl 3 »does not, then, give us news of the triumph of faith over doubt, as has often been claimed by the commentators. It gives us only an interim report on a battle in progress«³⁸. Die Mitte ist hier eingeschlossen von Schmerz und Schrecken. Das Buch der Klagelieder beginnt mit einem Schrei aus der Mitte des Entsetzens und endet mit einer (an-)klagenden offenen Frage – einer Frage, die nach einer unsäglich langen Stille erneut in den Schrei des Beginns mündet.

35. Diese Bedeutung zieht Raschi vor. Er versteht הַמִּצְרִים als enge Räume, die keine Flucht mehr zulassen und verweist weiter auf Grenzgebiete, »a reference to the fugitives in no man's land«, so Salters, *Lamentations*, 83.
36. Vgl. Jouön, *Etudes de Philologie Sémitique*, 209, der allerdings eine textkritische Änderung vornimmt und auf die Situation bezieht, die in Jer 44, 11 ff. beschrieben ist. »Lam 1,3 parle des Judéens qui ne pouvant supporter la misère (2) qui suivit la ruine de Jérusalem préférèrent s'exiler en Egypte«. Frevel, *Zerbrochene Zier*, 126 Anm. 74, spricht von einem »Ägypten-Anklang«, mit dem eine Exodusanspielung verbunden ist. Dadurch wird die Rettungslosigkeit im Einst-Jetzt-Schema unterstrichen. Vgl. auch Berges, 101.
37. Linafelt, *Surviving*, 16. Dazu ausführlich Linafelt, *Zion's Cause*, 268 ff.; ders., *Surviving*, 5 ff.
38. Provan, *Lamentations*, 84; vgl. Linafelt, *Surviving*, 5 ff.; O'Connor, *Lamentations*, 44 f. 57-79. Brandscheidt, *Gotteszorn*, 229 ff., dagegen sieht in Klagl 3 das absolute Zentrum der Klagelieder (vgl. auch Brandscheidt, *Mein Herz*, 240 ff.). Die brandscheidtsche Interpretation des männlichen Ichs in Klagl 3 als leidendem Gerechten, der dulidend leidet, sieht Frevel, *Gott*, 11, als zu glatt an. Die Theodizee spielt eine viel größere Rolle als Brandscheidts Modell das zulässt (ebd., 12).

ZwischenRaumText

»Sind Wörter heiß oder kalt? Weder heiß noch kalt! Und die graue Form dieser Buchstaben? Zwischen weiß und schwarz ähnelt die Farbe der Schrift der einzigen »Literalität« der Asche, die noch in einer Sprache Platz findet. In einer Asche aus Wörtern, in der Asche eines Namens, ist die Asche selbst, die buchstäbliche Asche – die, die er liebt – verschwunden. Der Name aus Asche ist eine Asche, die immer noch aus der Asche selbst besteht. [...] Aber die Sprachurne ist so zerbrechlich! Sie bröckelt, und Du atmest sogleich einen Staub aus Wörtern ein, die die Asche selbst sind.«³⁹

39. Derrida, Feuer und Asche, 35.39.

2. Echa – das Entsetzen als Spur im Rand

Die Klagelieder beginnen mit einem Wort, das im masoretischen Text der Biblia Hebraica Stuttgartensia räumlich vom folgenden Text abgehoben ist: **אֵיכָה**/*echa*. Nicht nur steht es allein in der ersten Zeile, es ist auch eingerückt, genauer: Es ist nicht in den Text eingerückt, sondern in den leeren Rand. Damit steht es an herausgehobener Stelle.⁴⁰ Im Faksimile des Codex Leningradensis⁴¹ steht **אֵיכָה**/*echa* nicht in einer gesonderten Zeile, wird aber durch den Akzent gleichzeitig vom Textkörper getrennt und mit ihm verbunden; der von den Masoreten nach dem Wort **אֵיכָה**/*echa* gesetzte trennende Akzent L^egarmēh besteht aus einem verbindenen (Mūnāh) und einem trennenden (Pāsēq) Zeichen. Allerdings ist die erste Zeile leer, um den Beginn eines neuen Buches zu signalisieren.⁴²

In der jüdischen Tradition nennt dieses erste Wort den Namen des Buches: »Echa«.⁴³ Doch die isolierte Stellung bedeutet mehr als die Bezeichnung des Buches. **אֵיכָה**/*echa* ist ein Klageruf, ein schmerzlicher Aufschrei, ein Wort, das aus der Mitte des Entsetzens und der Trauer in der Kehle aufsteigt.⁴⁴ Es ist in einer anderen Sprache kaum wiederzugeben; Übersetzungen mit *ach*, *wehe*, *o weh* klingen in der heutigen Zeit recht banal und bedeutungslos. Es ist ein Aufschrei des Schreckens, dem Buchstaben zugewiesen werden, um ihn festzuhalten – in der ganzen Bedeutung des Wortes.

Der klagende Aufschrei unterbricht das lähmende Schweigen, setzt die ersten Buchstaben in den weißen Raum, auf die leere Seite, um so, mitten im Schrecken, zu sprechen zu beginnen, um dann, nach einer bestimmten Anzahl von Worten noch einmal das Schweigen einzutragen, mitten in die Worte. Das zweite und vierte Lied beginnt ebenfalls mit **אֵיכָה**/*echa* und verbindet sich so zurückweisend mit dem Anfang und mit dem Schweigen vor dem Anfang.

40. Hunter, *Faces*, 92, weist darauf hin, dass nur die Klagelieder dem Lexem diese prominente Position im Text geben.

41. Codex Leningradensis, Folio 430 recto (im Faksimiledruck, hrg. v. Freedman).

42. Das Manuskriptfragment der Klagelieder aus Qumran (4Q111=4QLam=4QThr^a) beginnt leider erst mit V 1aβ, so dass nicht ersichtlich ist, ob hier **אֵיכָה** vom Textkörper abgehoben ist. Nebe, der vor den veröffentlichten Text durch Cross ein kleines Manuskriptfragment setzt, verrät leider nicht, wie groß dieses ist. Jedenfalls scheint es nach seinen Angaben nicht vom masoretischen Text abzuweichen. Siehe Cross, *Studies*, 134; G. Nebe, *Qumranica I*, 313 f.

43. In den hebräischen Handschriften und Drucken ist **אֵיכָה** als Überschrift ausgewiesen. Zu den verschiedenen Bezeichnungen des Buches (Echa, qinot, Threni, lamentationes Jeremiae) vgl. Kraus, *Klagelieder*, 5; Lee, *The Singers*, 78 f.

44. Vgl. Seidmann, *Burning*, 283.

ZwischenRaumText

»Markiere die erste Seite des Buches mit einem roten Lesezeichen, denn zu Beginn ist die Wunde unsichtbar.« Reb Aléc⁴⁵ – »Das Übel nagt an der Leere, dem Nichtigen, dem Nichts. Sollten wir daraus schließen, dass sie umsonst geblutet haben? Zwischen dem, was war, und dem, was sein wird, liegt die vibrierende Spanne eines Schreis. Schrei des Menschen oder Schrei Gottes, was liegt daran! Schrei eines verratenen Himmels und einer gemarterten Welt.«⁴⁶

Die Stimme Gottes ist an keiner Stelle des Buches der Klagelieder zu hören. Gott bleibt abwesend, schweigend. Zwischen dem Schrei am Anfang und der »offenen Frage, die eine Bitte, bzw. der Bitte, die eine offene Frage ist«⁴⁷, am Ende der Klagelieder sprechen die Klagelieder im Angesicht eines abwesenden Gottes: *Warum willst du uns für immer vergessen, und verlassen für die Länge der Tage?* (Klgl 5,20). Der Textraum der Klagelieder endet mit einem offenen Schluss, mit der fehlenden Antwort Gottes – jede der diskutierten Übersetzungen von Klgl 5,22 markiert »the void that exists in the place of YHWH's response«⁴⁸.

כִּי אִם־מָאֵס מְאַסְתָּנוּ (Oder) hast du uns völlig verworfen
 קִצְפָּתָ עָלֵינוּ עַד־מָאֵד zürnst uns unerbittlich? ...

Linafelt stellt die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten zusammen, die v. a. an der Bedeutung von **כִּי אִם** hängen:⁴⁹ negativer Konditionalsatz (*außer wenn*)⁵⁰, adversativer Fragesatz (*oder ... ?*)⁵¹, Kausalsatz (*denn*)⁵². Es gibt darüber hinaus noch die adversative Übersetzung ohne Frage (*aber stattdessen, but instead*)⁵³, Adversativsatz (*obwohl*)⁵⁴, vollständiger Konditionalsatz (*denn*

45. Jabès, Das Buch der Fragen, 10.

46. Jabès, Ein Fremder, 29.

47. Ebach, Die Niederlage, 87.

48. Linafelt, Surviving, 61; siehe auch ders., The Refusal, 343.

49. Linafelt, Surviving, 60 f.; ders., The Refusal, 340 f.; vgl. Gordis, The Conclusion, 290 ff.; Westermann, Die Klagelieder, 173.178 ff.; Provan, Lamentations, 133.

50. Rudolph, Die Klagelieder, 258; Boecker, Klagelieder, 87; Huey, Lamentations, 487; Berges, Klagelieder, 271.

51. Westermann, Die Klagelieder, 173.179, wobei Westermann in der adversativen Frageform dem Sinn nach ähnliches sieht wie die Übersetzung mit *es sein denn, dass, außer*. Vgl. auch Gross, Klagelieder, 42; Provan, Lamentations, 133; Renkema, Lamentations, 574; Gerstenberger, Zu Hilfe, 251.

52. So die Septuaginta und Peschitta, die das **כִּי אִם** streichen.

53. Hillers, Lamentations, 96.100 f.

54. Gordis, The Conclusion, 292 f.

50 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

wenn ..., so)⁵⁵ und unvollständiger Konditionalsatz (*for if*)⁵⁶, einfacher Frage-satz⁵⁷ oder Aussagesatz (mit affirmativem ׀/doch fürwahr)⁵⁸.

Die Übersetzungsvarianten spiegeln das Ausmaß an Hoffnung wider, das den Klageliedern zugestanden wird. So wird die letzte Zeile als »bange« und »zwei-felnde« Frage,⁵⁹ als »Ausdruck einer aufkeimenden Hoffnung und Zuver-sicht«,⁶⁰ als »eindringliches, hoffnungsvolles Nachfragen«, als »provokative, [...] aber nicht unbedenkliche Wendung«⁶² verstanden. Gerade die letzte For-mulierung aus dem Kommentar von Otto Kaiser macht in ihrer Begründung deutlich, worauf Linafelt mehrfach hinweist, dass nämlich die Exegese der Kla-gelieder häufig von einer »preference for submission and reconciliation vis-à-vis God«⁶³ geprägt sei. Das gesamte Zitat Kaisers lautet (es ist bezeichnender-weise der letzte Satz des Kommentars zu den Klageliedern):

»Die Schlußwendung ist deshalb nicht unbedenklich, weil sie die Menschen in ihren Lei-den, statt sie zum Festhalten an ihrem auf Gott gesetzten Vertrauen und dem aus ihm folgenden Frieden zu führen, vgl. Phil 4,7, zum Nachrechnen seiner Wege mit ihnen verleitet und damit vor den Schleier führt, hinter dem sich Gott als Gott dem Menschen entzieht, so dass sein Fragen in der Verzweiflung oder der Hybris endet.«⁶⁴

Gegen die Übersetzung von Kaiser mit einem vollständigen Konditionalsatz »Denn wenn du uns gänzlich verworfen hast, so zürnst du uns zu sehr.«⁶⁵ ist einzuwenden, dass zwar ׀ ׀ einen Konditionalsatz einleiten, aber das zweite Kolon von Klgl 5,22 kaum als Konsequenz des ersten verstanden werden kann.⁶⁶ Linafelt schlägt vor, den Schlussvers der Klagelieder als einen unvoll-ständigen Konditionalsatz zu verstehen, als ein *wenn* ohne ein *dann*, und »by arresting the movement from an ›if‹ to a ›then‹ the incomplete clause allows the reader, for a moment, to imagine the possibility of a different ›then‹, and the-

55. Kaiser, Die Klagelieder, 375. Hier bildet 22a die erste Hälfte des Konditionalsatzes (*wenn*), 22b die zweite mit *so* eingeleitete Hälfte.

56. Linafelt, *Surviving*, 60; ders., *The Impossibility*, 281 Anm. 10.

57. Wischnowski, *Tochter Zion*, 212 Anm. 1040.

58. Emmendorffer, *Der ferne Gott*, 59 f.; im Anschluss daran Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit*, 248. Cohen, *The Five Megiloth*, 102, übersetzt mit einer negativen Beteuerung: »Thou canst not have utterly rejected us, And be exceeding wroth against us!«

59. Westermann, *Die Klagelieder*, 180.

60. Boecker, *Klagelieder*, 95. Boecker sieht zwar die Möglichkeit einer endgültigen Verwerfung durch Gott, betrachtet dies jedoch als absurde Möglichkeit, die nicht ernsthaft in Betracht gezogen werde.

61. Kraus, *Klagelieder*, 91; Gross, *Klagelieder*, 42, spricht sogar von »unbesiegbarer Hoff-nung«. Zur »theology of hope« der Klgl, die von etlichen Exegeten in die Klgl hinein-geschrieben wird, siehe Hunter, *Faces*, 73 ff.

62. Kaiser, *Klagelieder*, 384.

63. Linafelt, *Surviving*, 9; siehe auch 5 ff.

64. Kaiser, *Klagelieder*, 384.

65. Ebd., 375.

66. Vgl. Linafelt, *Surviving*, 60; Provan, *Lamentations*, 133; Boecker, *Klagelieder*, 87.

refore a different future«⁶⁷. Ein unvollständiger Konditionalsatz entspricht dem Klagecharakter der Klagelieder, in denen »das Lob des barmherzigen Gottes [...] nicht mehr möglich war und verstummte. Es ist in keinem der Lieder von ihm die Rede«⁶⁸. Linafelt fügt in seiner Übersetzung drei Punkte hinzu, um jene ›Unvollständigkeit‹ sichtbar zu machen.⁶⁹ Die gleiche Bedeutung jedoch hat auch die Übersetzung mit *es sei denn, dass; außer*⁷⁰ oder die Übersetzung als offene Frage im Sinne einer Theologie »ending with a question-mark«⁷¹.

Dennoch öffnet der letzte Satz der Klagelieder das ›Tor der Hoffnung‹⁷² – einen kleinen Spalt in der Möglichkeit, sich hinübersetzen zu lassen in den Raum der gewissen Erwartung, dass Rettung und Wiederherstellung sein mögen.⁷³ Doch diese Perspektive ist brüchig, wenn angesichts der Zerstörung Jerusalems in den Ohren das **אֵיכָה**/*echa* der Klagelieder dominiert und Gott schweigt. Innerhalb des Textraumes der Klagelieder findet der Schrecken kein Ende, auch nicht am Ende der Klagelieder. So formuliert O'Connor:

»God's voice is missing, and the book is God-abandoned. But primarily because God is silent, Lamentations express human experiences of abandonment with full force. And because God never speaks, the book honors voices of pain. Lamentations is a house for sorrow because there is no speech for God.«⁷⁴

67. Linafelt, *Surviving*, 61; so auch O'Connor, *Lamentations*, 77.

68. Westermann, *Die Klagelieder*, 185. Es gibt nur eine einzige Ausnahme, KlgI 5,21, wo allerdings sehr verhalten eine Bitte auf Wiederherstellung des früheren Zustandes formuliert wird. Provan, *Lamentations*, 134, formuliert sehr deutlich: »[...] that the poem does not have a confident ending, and it is difficult to see how many commentators [...] have come to the conclusion that it does«.

69. In einem kleinen Aufsatz greift Linafelt das Problem noch einmal auf; hier ersetzt er die Punkte durch einen Gedankenstrich; vgl. Linafelt, *The Refusal*, 343.

70. Vgl. auch Gen 32,27; Ruth 3,18; 1 Sam 27,1; Lev 22,6; 2 Sam 5,6; Jes 55,10.

71. Provan, *Lamentations*, 24.

72. So eine Formulierung in Hos 2,17. Hoffnung wird hier räumlich ausgedrückt: Öffnung der Hoffnung, Hoffnungspforte, Hoffnungstür. Ein Tal bildet die Öffnung, aber ein Tal, das negativ qualifiziert ist. Über die narrative Ätiologie aus Jos 7,24-26 bekommt das Tal eine tödliche Konnotation. Gleichzeitig aber wird in Jes 65,10 Achor als »optimales Weidegebiet« (Görg, *Art. Achor*, 27) bezeichnet. Zerstörung und Rettung liegen in einem Wort beieinander. Und »Hoffen muss also besonders dort bewusst geworden sein, wo das Erhoffte nicht eintrat« (Westermann, *Art.: קִוָּה*, 622).

Es ist in diesem Zusammenhang auch zu überlegen, inwiefern dem Lexem **תְּקוּהָה**/*Hoffnung* eine räumliche Orientierung zugrunde liegt bzw. ob es mit dem Lexem **קֵוֶה/קֵוָה**/*Messschnur* verwandt ist. Dafür spricht die Bedeutung von **תְּקוּהָה**/*Schnur* in Jos 2,18.21. Die Grundbedeutung von Hoffnung wäre dann ein *gespannt sein auf* – gewissermaßen ein virtueller gespannter Faden zwischen den Zeiten. Vgl. auch Waschke, *Art.: קֵוָה*, 1225; Beyse, *Art.: קֵוָה*, 1223 f.

73. Den Zusammenhang von deutender Vergangenheitsbewältigung und Öffnung in die Zukunft untersucht Labahn, *Trauern*. Die Threni stehen »an der Schwelle des Umbruchs von der Vergangenheitsbewältigung zur Zukunftsgestaltung« (ebd., 526), dennoch bleibe der Blick in die Zukunft vorsichtig und zaghaft.

74. O'Connor, *Lamentations*, 15.

Das Ende jedoch buchstabiert – gewissermaßen über die Grenzen des Textraumes hinaus – als unvollständiger Konditionalsatz oder als offene Frage – einen anderen Ort, und dennoch ist es nur ein winziger Schritt zurück zum Anfang der Worte, zu einem Schrei, der mehr ein phonetischer Cluster des Entsetzens als ein semantisch decodierbares Wort ist.

Zwischen dem Schrei am Anfang und der brüchigen Möglichkeit eines anderen Ortes am Ende des Buches öffnet sich der Textraum im Versuch, eine notwendige Distanz zu schaffen, um mitten im Schweigen eine Sprache zu finden, um überhaupt zu sprechen: »The book struggles on, of course, attempting to stave off the silence, the white space, employing a number of rhetorical strategies to express the grief and anger of the community and to elicit divine response.«⁷⁵ Das Bemühen, einen Sprachraum inmitten des Schweigens zu finden, ist die Sehnsucht, dass Hoffnung entstünde – das Buch der Klagelieder »struggles to find hope, but it is only occasionally truly hopeful«⁷⁶.

ZwischenRaumText

»Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine: die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie musste nun hindurchgehen durch ihre eigene Antwortlosigkeit, hindurch durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. Sie ging hindurch und gab keine Worte her für das, was geschah; aber sie ging durch dieses Geschehen. Ging hindurch und durfte wieder zutage treten, »angereichert« von all dem.«⁷⁷

Dieses Sprechen ist kein lineares, das chronologische oder diskursive Handlungs- und Gedankenstränge hätte, vielmehr wird ein Sprachraum entworfen, der gewissermaßen graphisch einen Textraum errichtet, in dem Sprechen angesichts der Zerstörung möglich wird – wenngleich dieses Sprechen immer wieder dazu tendiert, in sich selbst zu verstummen. Eben dies macht die Versuche, eine Struktur in den einzelnen Kapiteln der Klagelieder zu eruieren, schwierig, wenn nicht gar unmöglich. Die mehrdimensionale Wahrnehmung der Bedrängungserfahrung des *Grauens ringsum* (Klgl 2,22: *מַגֵּרֵי מִסָּבִיב*) wird nicht in eine Abfolge der Ereignisse übersetzt, vielmehr bildet der Text der Klagelieder einen Textraum, innerhalb dessen das Unsagbare und Unbegreifliche zu Wort kommen kann, um zu überleben – »as if we had a future«⁷⁸.

Was es bedeutet, einen Text als Raum, als Textraum zu lesen, soll im folgenden Abschnitt dargestellt werden.

75. Linafelt, *Margins of Lamentation*, 226.

76. Provan, *Lamentations*, 134.

77. Celan, *Ansprache*, 185 f.

78. Linafelt, *Surviving Lamentations*, 353.

3. Die Klagelieder als Raumtext und Textraum

Die Erfahrung des zerstörten Raumes, der nicht mehr zugänglich ist und an dem JHWH nicht mehr gegenwärtig ist, liegt den Klageliedern zugrunde. Aus der Erfahrung des Fernseins von diesem Ort, der Deportation und des Exils versammeln sich die Worte in diesem Buch. Die traumatisierenden Ereignisse werden nicht chronologisch nacherzählt oder diskursiv erörtert,⁷⁹ eher wird versucht, die Erfahrung des zerstörten Raumes in den Raum des Textes hinein zu übersetzen, um einen Ort zum Überleben zu finden.

ZwischenRaumText

»When the Jewish people lost their home (the land of Israel) and God lost His (the Temple), then a new way of being was devised and the Jews became the people of the book and not the people of the Temple or the land. They became the people of the book because they had no place else to live. That bodily loss is frequently overlooked [...] The Internet, which we are continually told binds us alltogether, nevertheless engenders in me a similar sense of Diaspora, a feeling of being everywhere and nowhere. What else but in the middle of Diaspora do you need a home page?«⁸⁰

Die Orientierungslosigkeit, die die Zerstörung Jerusalems ausgelöst hat, findet Ausdruck in der literarischen Raumstruktur des Buches. Texte geben mittels Raumausdrücken und räumlichen Metaphern erfahrene Räume wieder (Raumtext), gleichzeitig bilden Texte selbst einen Raum (Textraum).

Wird ein dreidimensional erfahrener Raum in Sprache übersetzt, dann wird die mehrdimensionale Raumwahrnehmung in die eindimensionale Struktur der Sprache und die zweidimensionale Struktur der Schrift aufgelöst.⁸¹ Das simultane Erfassen eines Raumes wird im Text als lineare Sequenzialität bzw. textuelle Chronologie lesbar, die häufig nach bestimmten Textstrategien wie der imaginären (Blick-)Wanderung oder nach dem Radial- oder Achsenprinzip einer Karte geordnet erscheint.⁸² So entsteht vor dem inneren Auge ein litera-

79. Zu Recht weist Gerstenberger, Psalms Part 2, 472, darauf hin, dass das Ziel des Buches der Klagelieder keine abstrakte theologische Klärung ist, sondern »it wants to alleviate acute consequences of war, terror, and oppression«.

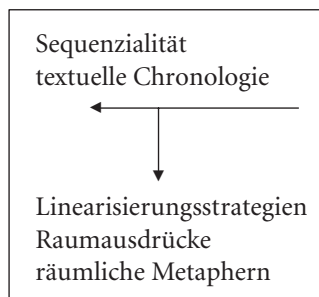
80. Rosen, The Talmud, 14.

81. Siehe Bronfen, Der literarische Raum, 315 ff., Wenz, Raum, 57 ff.; dies., Cybertextspace, passim.

82. Vgl. Wenz, Raum, 57 ff.; Reihenfolgen der imaginären Wanderung können sein: Figur vor Grund, Zentrum vor Peripherie, Nähe vor Distanz, oben vor unten, hell vor dunkel, dyna-

54 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

risch konstruierter Raum, der den erfahrenen Raum repräsentiert. Allerdings kann aufgrund der literarischen Sequenzialität erst am Ende des Textes »eine simultane Einheit aller Episoden erreicht werden«⁸³. Graphisch lässt sich die sprachliche Umsetzung von Raum so darstellen:

Raumtext/textuelle Repräsentation von Raum

Der literarische Raum, der durch Raummetaphern entsteht, ist keine Abbildung des realen Raumes, sondern als ein »world-making«⁸⁴ zu verstehen. Literarische »Raumdarstellungen jeglicher Art [sind] nicht in erster Linie als »Abbildungen« einer bestimmten Realität zu lesen [...], sondern vielmehr als Zeichensysteme, welche die Bedeutung des Dargestellten durch mehr oder minder komplexe symbolische Codierungen und Semantisierungen stiften.«⁸⁵ Jeder textuellen Repräsentation von Raum liegen diskursive Formationen zugrunde, die in der Art und Weise der Repräsentation lesbar sind: »landscape [...] is shaped, in the very act of perceiving it, by our mindscape«⁸⁶ – und das gilt um so mehr für Landschaften und Räume, die literarisch repräsentiert und imaginiert werden.

Beim Lesen von Raumtexten gehen die Lesenden die Wege in der Imagination mit, durchqueren sie jene literarisch verdichteten Räume.⁸⁷ Lesen bedeutet, den Raum des Textes Wort für Wort, Zeile für Zeile abzuschreiten und mit jedem neuen Lesen verändert sich der imaginierte Raum, verändert sich die Reise durch die Sätze.

misch vor statisch, groß vor klein, alphabetische Reihenfolge und kulturelle Wertungen. Das Prinzip der Karte ist subjektunabhängig und orientiert sich an Achsen, wie z. B. den Himmelsrichtungen. Es sind jedoch auch phonetische oder alphabetische Ordnungsschemata möglich, sowie eine Textorganisation nach Werten oder sozialen Rollen.

83. Bronfen, *Der literarische Raum*, 320.

84. Ebd., 168. Diese Erschaffung eines literarischen Raumes hat seine eigene imaginative Ordnung, in der es z. B. ganz normal ist, »dass der Elefant das Riesentier, aus einem Schneckengehäuse herauskommt« (Bachelard, *Poetik des Raumes*, 40).

85. Hubrath, *Einführung*, 1; vgl. auch Wenz, *Raum*, 56.

86. Werblowski, *Introduction*, 10. Vgl. dazu Gehlen, *Raum*, 383 f.; Certeau, *Kunst des Handelns*, 188 ff.; Geyer-Ryan, *Imaginary Identity*, 119 ff.; Comer, *Landscapes*, 11 ff.; West, *S-Paces*, passim.

87. Siehe Bronfen, *Der literarische Raum*, 151.173.314.

ZwischenRaumText

»Im heutigen Athen heißen die kommunalen Verkehrsmittel metaphoroi. Um zur Arbeit zu fahren oder nach Hause zurückzukehren, nimmt man eine »Metapher« – einen Bus oder einen Zug. Auch die Geschichten könnten diesen schönen Namen tragen: jeden Tag durchqueren und organisieren sie die Orte; sie wählen bestimmte Orte aus und verbinden sie miteinander; sie machen aus ihnen Sätze und Wegstrecken. Sie sind Durchquerungen des Raumes.«⁸⁸

Bei der Durchquerung literarischer Räume der hebräischen Bibel gibt es keine Position, von der aus die ins Wort gebrachten Räume gewissermaßen mathematisch-geometrisch bedacht werden können.⁸⁹ Räume im Alten Testament sind beschriebene Räume, in Sprache und Schrift verwandelte Raumerfahrungen, imaginierte Räume, Innenräume und Außenräume, Stadträume und Landschaftsräume. Literarische Räume haben ihre eigenen »Maßeinheiten«, sind erlebte Räume, die quantitativ nicht bestimmbar sind. Ihre Grenzen verschieben sich bei jedem Lesen.⁹⁰

Das lesende sequenzielle Abschreiten der Worte, Sätze, Zeilen und Seiten, mit denen die Imagination der Lesenden sich den Raum erschafft, der im Text entworfen wird, korrespondiert der lokalen Bewegungslosigkeit des Exegeten, der Exegetin beim Schreiben über den Raum. Über den Raum nachdenken bedeutet immer das gleichzeitige Durchschreiten mehrerer Räume: das »Verlassen« des Schreibtisches beim Eintritt in die imaginativen Raumfluchten der biblischen Texte, das Durchqueren der Seite Zeile für Zeile von oben nach unten,

88. Certeau, Kunst des Handelns, 215.

89. Bezogen auf Romane macht Hillebrand, Mensch und Raum, 34, deutlich, dass der Vorstellungsraum vom mathematisch-geometrischen Raum getrennt werden muss.

90. Ein biblischer Text jedoch scheint Einspruch zu erheben, nämlich Apk 21 (vgl. aber auch Ez 40 ff.; Sach 2,5 ff.). In Apk 21,17 vermisst ein Engel mit einem goldenen Messrohr die Ausmaße der Mauer der Stadt Jerusalem: 144 Ellen hoch – »nach Menschenmaß, das ist auch das von Engeln«. Dieser Text nimmt die Kap 40-48 des Propheten Ezechiel auf, dem auf einem Berg ein Mann mit Messwerkzeugen erscheint. Dieser Mann misst die Stadt Jerusalem aus, ihren Umfang, ihre Tore und ihre Gebäude. Es ist eine »minutiöse« Reise entlang der Mauern der Stadt, eine visionäre Reise allerdings, eine virtuelle. Und gerade im Abschreiten und Beschreiben der Mauern erst entfalten sich jene Maße: Die »Karte« der Stadt Jerusalem schreibt sich im Gehen, erst in der Bewegung entlang der Mauern wird jener neue Raum entworfen.

Letztendlich geht es um eine utopische Architektur und Raumordnung, deren Ziel eine gerechte Landverteilung und die Trennung von Tempel und Palast ist. Das virtuelle Abschreiten der Mauern der visionär entworfenen Stadt, mit Stab und Schnur als Messgeräte in der Hand, kann nicht exakt genug sein, um den Maßstab der Gerechtigkeit gleichsam architektonisch ins Wort zu bringen. Die Quantität alleine macht aus jener Stadt nicht den Ort, von dem es im letzten Vers heißt: »Und der Name der Stadt wird fortan sein: JHWH ist da.« (Ez 48,35b).

56 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

die Schaffung eines Textraumes beim Schreiben der exegetischen Beobachtungen und Überlegungen, das Reisen in und durch die Räume der biblischen Texte – »Lesen bedeutet, woanders zu sein, dort, wo wir nicht sind, in einer anderen Welt«⁹¹. Lesen ist eine Reise zu imaginierten Räumen und bedeutet mindestens an zwei Orten gleichzeitig zu sein.⁹²

Es gibt Markierungen in den Texten, Landmarken gleich, die die Lesenden durch die literarischen Räume der hebräischen Bibel führen, doch die Orte lassen sich nicht geographisch fixieren und in eine unveränderliche, genau vermessene Karte eintragen. Räume und Orte der hebräischen Bibel sind eher in eine Karte einzuzeichnen, die der der Azteken aus dem 15. Jahrhundert gleicht: ein Wegtagebuch, das nicht Straßen und Längeneinheiten angibt, sondern durch Ereignisse, die im Verlauf der Reise vorgekommen sind, gegliedert wird.⁹³ Dies ist auch z. B. in Gen 12 zu beobachten. Die Orte der Wanderungen sind Geschichten, die Topographie erweist sich als narrative.

Beim Lesen der Klagelieder jedoch stockt der Schritt, das sequenzielle Lesen stolpert gewissermaßen in der textuellen Chronologie, die Brüche und Stolpersteine aufweist. Die Linearität der Worte und Zeilen widerspricht dem Inhalt, der allem anderen als einer diskursiven Sequenz, die durch die sprachlichen Mittel der Kohäsion und Kohärenz geprägt ist,⁹⁴ zu folgen scheint. Dies liegt zum einen daran, dass die Klagelieder keine lineare und systematische Reflexion über die Katastrophe sind, zum anderen, dass die Klagelieder die traumatisierende Erfahrung eines zerstörten, leeren und nicht mehr verfügbaren Raumes literarisch repräsentieren.

So wie in Jerusalem, bildlich gesprochen, kein Stein mehr auf dem anderen liegt, so kann auch kein Satz mehr auf den andern folgen – Brüche begleiten die Lektüre des Textes. Werden Räume dennoch in Worte gefasst, dann als Raum- und Körperbilder der Zerstörung. So wird z. B. die zerstörte Stadt »mit einer menstruierenden und deshalb unreinen Frau«⁹⁵, mit einer nackten, vergewaltigten und verletzten Frau verglichen (Klgl 1,8.9.15).⁹⁶ In Klgl 2,1-7 z. B. wird in drastischer Weise die Zerstörung Jerusalems ins Bild gesprochen.

Der Text der Klagelieder ist weder einer eindeutigen Gattung zuzuordnen, es sei denn, man nimmt die Klagelieder als eigenständige Gattung, noch weist er eine eindeutige Struktur auf. Die Klagelieder bergen in ihrem Textraum den Schmerz, den zerstörten Raum, die zerbrochenen Heilsgewissheiten. So sind statt linearer diskursiver Strukturen Sprünge, Brüche, Rückverweise, Wechsel der sprechenden Personen,⁹⁷ refrainartige Zeilen und Auslassungen zu finden.

91. Certeau, *Kunst des Handelns*, 306; vgl. auch Bachelard, *Poetik des Raumes*, 40.

92. Hierzu siehe Bronfen, *Der literarische Raum*, 312.

93. Vgl. Certeau, *Kunst des Handelns*, 224.

94. Vgl. Wenz, *Raum*, 142.

95. Häusl, *Die Klagelieder*, 271.

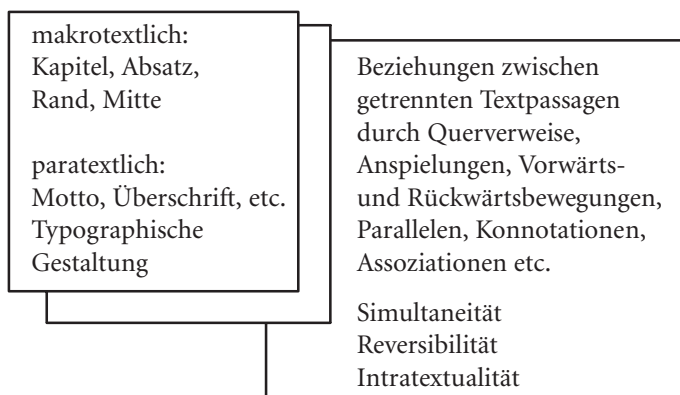
96. Vgl. Bail, *Gegen das Schweigen*, 187 ff.; Wischnowsky, *Tochter Zion*, 97; Baumann, *Liebe und Gewalt*, 176 ff.

97. Miller, *Reading Voices*, 394.407 f., redet von einem »polyphonic text« der Klagelieder.

Dadurch entsteht eine räumliche Textualität. Die Klagelieder gestalten in ihrer Repräsentation des zerstörten Raumes mehr einen Textraum als einen Raumtext.

Texte sind textuelle Räume auf mehreren Ebenen, die zusammen einen multidimensionalen Raum generieren. Das zweidimensionale sequentielle Lesen wird erweitert durch den Textraum strukturierende Signale wie Kapitel, Absatz, Rand, Mitte, Überschrift, typographische Gestaltung; bezogen auf die Handschriften der hebräischen Bibel sind dies die Anordnung des Textes, sowie masuretische Zeichen und Randnotizen. Auch werden getrennte Textpassagen auf verschiedene Weise wie durch Querverweise, Parallelen usw. in Beziehung gesetzt. Diese Textpassagen sind dadurch gewissermaßen gleichzeitig präsent. Dies soll die Skizze sichtbar machen:

Raumtext/textueller Raum



Durch die makrotextlichen, paratextlichen und typographischen Konventionen wird das Textverständnis der Lesenden ›gesteuert‹. »Strukturen dieser Art können mit Orientierungszeichen (*landmarks*) verglichen werden, die den Leser über seinen Standort im Text informieren.«⁹⁸ Gleichzeitig wird durch Simultaneität, Reversibilität und Intratextualität⁹⁹ ein komplexes Netz von Textsegmenten (»rhizomatische Verflechtung«¹⁰⁰), das die Linearität unterläuft, sichtbar. Durch den Prozess des Lesens kommt der Aspekt der Intertextualität¹⁰¹ hinzu, die durch die kooperative Interaktion zwischen Text und Lesenden entsteht.

98. Wenz, Raum, 142.

99. Zu Simultaneität und Reversibilität der räumlichen Textualität siehe Bronfen, Der literarische Raum, 216 ff.

100. Wenz, Raum, 145.

101. Vgl. Bail, Gegen das Schweigen, 98 ff.

58 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

»Die räumliche Funktion von Intertextualität ist eine imaginäre. Durch Intertextualität wird der Text in zwei Achsen geteilt: eine horizontale Achse, die in der linearen Verbindung zwischen Autor und Leser durch den Text begründet ist und einer vertikalen, die den dialogischen Bezug zwischen Text und Intertext durch Anspielungen, Zitate, Referenzen herstellt. [...] Zwischen den vier Elementen Autor, Leser, Text und Intertext gibt es keine festgeschriebenen Positionen, sondern nur Bewegung. [...] Durch intertextuelle Beziehungen entsteht ein multidimensionaler Raum.«¹⁰²

Dieser dynamische textuelle Raum öffnet sich für eine Vielfalt an Bedeutungsmöglichkeiten, indem er verschiedene Bedeutungsebenen simultan birgt.

Für die Analyse des Textraumes der Klagelieder ist eine Bemerkung Bronfens hilfreich, die darauf aufmerksam macht, dass auch Aussparungen, Schweigen und das »die denotative Sprachebene unterlaufende konnotationsreiche Nicht-gesagte«¹⁰³ bei der Herstellung von Raum im Text wesentlich sind. Die Spannung »zwischen der einseitigen Benennung, die nur die Oberfläche eines Ereignisses erfasst, und der Aussparung einer verschwiegenen, unter der Oberfläche liegenden Essenz«¹⁰⁴ ermöglicht die Schaffung eines bedeutsamen Raumes. Zwischen Schweigen und Reden entsteht in den Klage Liedern mithilfe bestimmter Textstrategien ein Raum, in dem der leere Raum, der die Zerstörung repräsentiert, in einem Textraum geborgen werden kann. Die Trümmer der Stadt und der Identität finden in den Klage Liedern einen zumindest in der Sprache bewohnbaren, wenngleich fragmentarischen und immer noch gefährdeten Raum.

102. Wenz, Raum, 150.

103. Bronfen, Der literarische Raum, 327.352f.

104. Ebd., 352.

4. Akrostichon – das Überleben buchstabieren

Der Anfang der Klagelieder beginnt nicht nur mit dem klagenden Aufschrei, sondern auch mit dem ersten Buchstaben des Alphabetes und eröffnet eine alphabetische Gestaltung der Lieder (Akrostichon).¹⁰⁵ Die dadurch entstehende Einteilung der Klagelieder in fünf Lieder entspricht der späteren Einteilung in fünf Kapitel. Die Lieder 1, 2, 3 und 4 haben 22 Verse von א bis ט (wobei in Kap 2-4 die Buchstaben ב und ג vertauscht sind)¹⁰⁶. Die Verse der Lieder 1, 2 und 4 umfassen jeweils 2 Zeilen. Die Verse in Lied 3 sind jeweils nur einzeilig, aber es beginnen jeweils drei Zeilen mit demselben Buchstaben. Dadurch hat dieses Lied 66 Verse. Lied 5 ist kein Akrostichon, hat aber dem Alphabet entsprechend 22 Verse.¹⁰⁷

Ogleich die Anordnung der Verse nach den Buchstaben des Alphabetes ein auffälliges Gestaltungsmerkmal darstellt, ist »eine sichere Erklärung für diese alphabetische Form von Dichtung [...] noch nicht gefunden.«¹⁰⁸ Diskutiert werden magische, didaktische, mnemotechnische und ästhetische Erklärungsversuche. Von den meisten Auslegern wird die alphabetische Gestaltung einer späteren Zeit zugeschrieben, da es schwer vorstellbar sei, »dass die unter dem

105. Die Qumranfragmente weisen zwar ebenfalls eine alphabetische Versfolge auf, aber sind nicht wie das Druckbild der BHS gestaltet. Die Zeilen der Kolumnen von 4QLam sind nicht mit den Versen identisch. Vgl. Cross, *Studies*, 130.134. Andere Akrosticha in der hebräischen Bibel sind: Ps 9/10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145; Spr 31,10-31; Nah 1,2-8.

106. Boecker, *Klagelieder*, 10, vermutet, dass zur Zeit der Entstehung der Klagelieder das Alphabet noch nicht feststand; so auch Gross, *Klagelieder*, 5; Provan, *Lamentations*, 4; Hillers, *Lamentations*, XXVII; Hunter, *Faces*, 55 ff.

107. Hunter, *Faces*, 58 ff., stellt die Erklärungsversuche für dieses Phänomen zusammen: a) Decrescendo von Kap 3 mit drei Zeilen pro Buchstaben absteigend über Kap 4 mit zwei Zeilen je Vers zu Kap 5 ohne Akrostichon. Bei dieser Erklärung wird Kap 3 als die theologische Mitte der Klagelieder gesehen; b) spätere Hinzufügung und c) besondere Betonung des letzten Kapitels. Linafelt, *Surviving*, 59, weist darauf hin, dass die Gattung des 5. Kap. sehr stark einem »communal lament« entsprechen und die Beschreibung des Elends außergewöhnlich ausführlich sei. Er lässt jedoch offen, ob dies der Grund für das fehlende Akrostichon sein könnte.

Baumann, *Das Buch Nahum*, 347 f., überlegt, ob der Abbruch des Akrostichons in Nah nach dem Buchstaben Kaph in Nah 2,8 ein Hinweis darauf sein könnte, »was die Lesenden im weiteren Verlauf des Buches erwartet – die Schilderung gleichermaßen »abgebrochener«, zu früh und mit Gewalt beendeter Leben? Bleibt das Gotteslob den Betenden angesichts der danach ausgemalten Schrecken im Halse stecken? Der Text antwortet nicht ausdrücklich auf diese Fragen. Da Nahum aber ein in poetischer Sprache gehaltenes Buch ist, kann vermutet werden, dass die Textstruktur eine solche Botschaft vermitteln soll.« Vielleicht könnte ähnliches für die Klagelieder gelten.

108. Westermann, *Die Klagelieder*, 91. Ähnlich auch Kraus, *Klagelieder*, 6. Interessanterweise beschäftigen sich die jüdischen Ausleger des Mittelalters, Ibn Ezra, Joseph Kara und Raschi nicht mit der akrostischen Struktur, wobei Raschi allerdings überlegt, warum die Buchstaben ב und ג vertauscht sind. Vgl. Salters, *Using Rashi*, 204.

unmittelbaren Eindruck der Katastrophe Stehenden an einer alphabetischen Reihenfolge getüfelt haben«¹⁰⁹.

ZwischenRaumText

*Wie viele Jahrhunderte braucht der Geist, um den Körper zu vergessen? Wie lange werden wir mit unserer Phantomhaut spüren, die sich über Felslandschaften legt, unseren Puls in magnetischen Strömen? [...] Trauer braucht Zeit. Wenn ein Steinsplitter seine Existenz, seinen Atem, so lange ausstrahlt, wie beharrlich wird die Seele sein? Wenn Schallwellen unendlich weit in das All hinausgehen, wo sind ihre Schreie jetzt? Irgendwo in einer Galaxie stelle ich sie mir vor, wie sie ewig den Psalmen entgegentreiben.*¹¹⁰

Doch könnte es nicht sein, dass gerade angesichts der Katastrophe das Alphabet ein Rahmen war, »der den Verfasser vor Uferlosigkeit bewahrt«¹¹¹? Und könnte es nicht auch sein, dass in traumatisierenden Situationen »in alphabetischen Gebeten Halt«¹¹² gesucht wird, um eine Zeile eines Gedichts von Durs Grünbein aufzunehmen?¹¹³

Es muss offen bleiben, wann die Klagelieder die Form eines Akrostichons bekamen, so wie die Frage offen bleibt, auf welche Weise und von wem die Worte in und aus der Katastrophe eine literarische Form, eine Schrift und einen Sprachraum erhielten. Wie groß muss die Distanz sein, in psychologischem und auch ästhetischem Sinn, um Überlebenstexte zu schreiben? Wie »betroffen« muss einer und eine sein, um mit eigener Stimme zu sprechen? Wann wird ein Schrei zur Schrift?

Das Alphabet strukturiert den Sprachraum der Klagelieder in sehr starker Weise. Dem von allen Seiten hereinbrechenden Entsetzen im zerstörten Stadt- raum Jerusalem wird ein Sprachraum entgegengesetzt, in dem das Fragmentarische geborgen werden kann. Die strenge Form des Akrostichons erzwingt das

109. Westermann, Die Klagelieder, 92. Kraus, Klagelieder, 13, dagegen geht davon aus, dass »die Threni in den Trümmern der heiligen Stätte gesungen und aufgeführt wurden«. Auch Lee, The Singers, 164, überlegt, ob die akrostische Form nicht schon Teil der mündlichen Aufführung war.

110. Michaels, Fluchtstücke, 63.

111. Meyer, Die Klagelieder, 338; diese Möglichkeit, die alphabetische Ordnung zu verstehen, erwähnt auch Gottwald, The Hebrew Bible, 541. Berges, Klagelieder, 76, spricht davon, dass die alphabetische Reihenfolge »das eigentlich Grenzenlose begrenzt«.

112. Diese Formulierung des Lyrikers Grünbein ist die letzte Zeile aus dem siebten Gedicht seines Gedichtzyklus »Variationen auf kein Thema«; siehe Grünbein, Falten, 17.

113. So auch Hunter, Faces, 57: »keep the lament from becoming an uncontrolled wail, howl«; Hillers, Lamentations, XXIV; O'Connor, Lamentations, 12 f.

Sprechen, »wo das Stummbleiben näher liegt, aber keine theologische Option ist«¹¹⁴. Zum Ausdruck kommt gleichzeitig »the enormity of suffering as a vast universe of pain, extending from ›A to Z‹«¹¹⁵.

Mitten in der Katastrophe selbst ist nur der verzweifelte Ausruf zu denken. Aber was bedeutet es, sich dem Geschehen in der Erinnerung auszusetzen, wo es darum geht, die unerträglich leeren und weißen Räume vor dem Geschehen und nach dem Geschehen so ins Wort zu bringen, dass sie überlebbbar werden – überlebbbar und kommunizierbar?

Die Traumatisierung durch die Zerstörung Jerusalems besteht nicht nur in der Situation selbst, sie wirkt weiter in der Erinnerung. Um dieser Erinnerung nicht unrettbar ausgeliefert zu sein, sondern der Erinnerung und damit sich selbst einen bergenden Erinnerungsraum zu schaffen, kann Sinn der alphabetischen Reihenfolge sein.

ZwischenRaumText

– Ich kann mir vorstellen, dass es eine Fülle von Zeugnissen geben wird ... Sie werden soviel wert sein wie der Blick des Zeugen, seine Scharfsichtigkeit ... Und außerdem wird es Dokumente geben ... Später werden die Historiker die einen wie die anderen zusammentragen und analysieren: sie werden gelehrte Werke darüber schreiben ... Alles wird darin gesagt, niedergelegt sein ... Alles darin wird wahr sein ... außer dass die wesentliche Wahrheit fehlen wird, an die keine historische Rekonstruktion je herankommen wird, so vollkommen und allgemeinverständlich sie auch sein mag ...

Die anderen sehen ihn an, nicken, offenbar beruhigt, dass es einem von uns gelingt, die Probleme so klar zu formulieren.

– Die andere Art des Verstehens, die grundlegende Wahrheit der Erfahrung, die läßt sich nicht wiedergeben ... Oder vielmehr nur durch das literarische Schreiben. Er wendet sich mir zu, lächelt.

– Durch den Kunstgriff des Kunstwerks natürlich.¹¹⁶

114. Emmendorffer, Der ferne Gott, 63.

115. O'Connor, Lamentations, 13; vgl. auch Emmendorffer, Der ferne Gott, 42 Anm. 1; Renkema, Lamentations, 49 f.

116. Semprun, Schreiben, 152. Die Punkte sind im Original so gesetzt.

5. Qinah – hinkendes Reden mitten im Schweigen

Der babylonische Talmud¹¹⁷ gibt den Klageliedern eine andere Überschrift, nämlich: קִינָה/qinot¹¹⁸ – Klagelieder, Totenklagen. In Ez 2,9 f. wird eine Buchrolle erwähnt, die war *vorn und hinten beschrieben und geschrieben war darüber: Klagelied, Seufzen und Wehegeschrei*.¹¹⁹ Die Bezeichnung qinah ist »zugleich die Bezeichnung der Gattung des Klagelieds und seiner spezifischen Satzmelodie«¹²⁰. Nach Cross besteht das poetische Metrum der Klagelieder nicht in einer bestimmten Anzahl von betonten Silben, sondern in einem Parallelismus membrorum »in which grammatical and semantic binarism is chiefly between corresponding bicola«.¹²¹ Diese Zweiteilung zeigt sich auch in dem für die prophetische Totenklage typischen Gegensatz zwischen einst und jetzt – dazwischen liegen Zerstörung und Tod.¹²²

Im Text der Klagelieder in der BHS wird dieser Gegensatz der Bicola graphisch durch eine Lücke angezeigt, auch da, wo ein Gegensatz inhaltlich nicht formuliert ist. Auch zwischen den einzelnen alphabetischen Buchstabenstrophen ist im Text der BHS texträumlich eine Lücke, die durch das Zeichen für einen Abschnitt (Ⓢ)¹²³ gekennzeichnet ist. Im Codex Leningradensis ist diese Lücke aber nicht

117. Siehe bBB 15b.15a; bBer 57b.

118. Hebr. pl. von קִינָה.

119. Vgl. 2 Chr 35,25. Dieser Zusammenhang führte dazu, Jeremia fälschlicherweise als Autor anzunehmen. Siehe Meyer, Die Klagelieder, 431.

120. Ebach, Die Niederlage, 81. Vgl. auch Westermann, Die Klagelieder, 15 ff. 60 f. 82 ff. 106 ff.; Kraus, Klagelieder, 7 ff. 26; Fleischer, Art.: קִינָה. In Anlehnung an die biblischen Klagelieder entstanden im Judentum weitere Kinot, die Verfolgungen und Martyrien zum Inhalt haben. Diese poetischen Elegien sind für die Liturgie am 9. Aw bestimmt. Siehe Elbogen, Der jüdische Gottesdienst, 128 ff. 229 ff.; Lau, Wie Juden leben, 288 ff.

121. Cross, Studies, 133. 152 f. Budde, Das hebräische Leichenlied, »entdeckte« das Qinah-Metrum 1882, das aus zwei Kola besteht, von denen das zweite länger ist als das erste, so dass ein »hinkender Rhythmus« (Kaiser, Klagelieder, 298; auch O'Connor, Lamentations, 11, spricht von »limping meter«) von 3 + 2, 4 + 3, 4 + 2 entsteht. Zwischen den beiden Kola besteht eine Pause. Allerdings sind viele Unregelmäßigkeiten des Quina-Metrums in den Klageliedern zu beobachten (Vgl. Sievers, Metrische Studien, passim; Kraus, Klagelieder, 24).

Grundsätzlich ist festzuhalten, »daß bislang für die Formgeschichte wie für die Exegese überhaupt metrische Theorien nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind. [...] Ihre Schwäche liegt darin, daß wir über die Aussprache des Hebräischen zu der Zeit, als es noch lebendige Umgangssprache war, wenig Sicheres wissen.« (Koch, Was ist Formgeschichte, 122). Auch ist zu fragen, ob aufgrund der Annahme eines festen Metrums und der Beobachtung von Abweichungen Wertungen wie »metrisch besonders störend« oder »Formenschwäche des Dichters« angesichts der Umstrittenheit eines hebräischen Metrums möglich sind (beide Zitate aus Kaiser, Klagelieder, 311). Auch Fleischer, Art.: קִינָה, 26, merkt an, dass allein auf das Metrum sich beziehende Versuche, weitere Qinot zu finden, skeptisch zu beurteilen sind, da sie nur mit tiefgreifenden Emendationen gelängen. Zur Diskussion um das Qinah-Metrum siehe Hunter, Faces, 64 ff.; Hillers, Lamentations, XXX ff.

122. Vgl. z. B. Ez 19,2-14; 26,17-18; Jes 1,21-23; 23,1-14; Am 5,1-2.

123. Ⓢ ist eine Abkürzung für סְרוּמָא und bezeichnet einen geschlossenen Abschnitt im Unter-

zwischen den Zeilen, sondern in den Zeilen, am Anfang oder am Schluss einer Zeile.¹²⁴ Es ist, als ob der Atem, den das Grauen versetzt, immer wieder zurückgeholt werden müsste, um zu sprechen. Und als versuche der ›Dichter‹ der Klagelieder das Grauen in ein festgefügtes Texttraum hinein zu übersetzen.

Dies wird gleich im ersten Vers lesbar und dieser erste Vers soll exemplarisch interpretiert werden. Dort heißt es (das Layout gibt die Wortzwischenräume der BHS wieder):

אִיכָהּ |
 יִשְׁבֶּה בְּדָד הָעִיר רַבָּתִי לְעַם
 הַיְתֵה כְּאַלְמָנָה רַבָּתִי בְּגוֹיִם
 שָׂרָתִי בְּמַדְיָנוֹת הַיְתֵה לְמָס: ס

Echa/Wehe¹²⁵

wie einsam sitzt ¹²⁶	die Stadt, (einst) war sie voll von Menschen,
einer Witwe gleich ist sie geworden	groß war sie unter den Völkern,
eine Fürstin unter ¹²⁷ den Provinzen	sie muss Zwangsarbeit ¹²⁸ tun.

schied zu פ als Zeichen für einen offenen (פְּתוּחָה) Abschnitt. Diese Abschnitte werden פְּרָשׁוּהָ genannt. Siehe Kelley, *The Masorah*, 155 f.167.

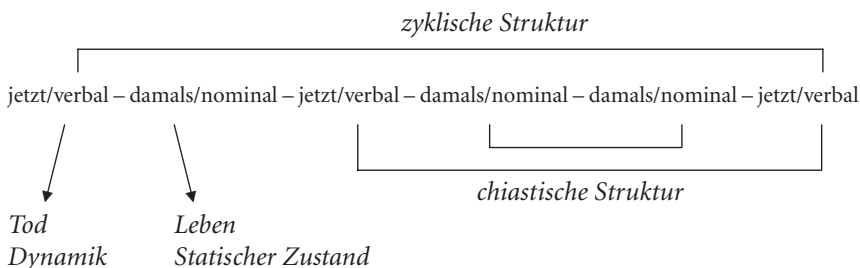
124. Vgl. Freedman, *The Leningrad Codex*, Fol. 430 recto ff; Kelley, *The Masorah*, 155 f.
125. Hunter, *Faces*, 93, plädiert dafür, das Echa nicht zu übersetzen, da es den Status einer Einführungspartikel habe, um anzuzeigen, dass eine Klage folge. Es habe in formalem Sinn dieselbe Funktion wie וַיְהִי in narrativen Texten. Wie oben gezeigt, ist das Wort als Ausruf des Schmerzes kaum zu übersetzen, aber es aus formalen Gründen außer acht zu lassen, unterschlägt m.E. die eminent wichtige Bedeutung dieses Wortes, in dem der sprachlose Schrecken hörbar wird und mit dem zweiten Wort (בְּדָד/*einsam, isoliert*) das Thema der Klagelieder anspricht, gewissermaßen in nuce den Inhalt formuliert. »[T]he loneliness of the city is such a central idea in the poem as a whole.« – so Provan, *Lamentations*, 34.
126. Präferiert wird die Übersetzung mit *sitzt*, um gleich zu Beginn die Personifikation Zions/Jerusalems lesbar zu machen, die »zur tragenden Metapher des gesamten Liedes« (Wischnowsky, *Tochter Zion*, 95) wird. Die Verben haben die Form eines perfectum praesens – die Wirkungen des vergangenen Geschehens sind in der Gegenwart präsent; vgl. Kraus, *Klagelieder*, 26.
127. Diskutiert wird die Bedeutung der Präposition ב. Ist sie mit *unter* oder *über* zu übersetzen? Aufgrund des starken Parallelismus bevorzuge ich eine Übersetzung mit *unter*, wobei der Unterschied zwischen den beiden möglichen Übersetzungsvarianten nur eine Akzentverschiebung darstellt. Vgl. Hunter, *Faces*, 96; Provan, *Lamentations*, 36; anders: Hillers, *Lamentations*, 5 f., der die Wendung mit »the noblest of states« wiedergibt; so auch Kaiser, *Klagelieder*, 307; Westermann, *Die Klagelieder*, 99; Kraus, *Klagelieder*, 21; Gross, *Klagelieder*, 11.
128. Das hebräische Wort מַס impliziert sowohl individuelle als auch politische Abhängigkeit. So wären Übersetzungen mit *Sklavin*, *Fronpflichtige*, *Vasallin* möglich. Eine Übersetzung mit *Zwangsarbeit* (*forced labour*) stellt den Gewaltcharakter dieser Beziehung heraus. Siehe Provan, *Lamentations*, 36; Hunter, *Faces*, 96; Wischnowsky, *Tochter Zion*, 95 Anm. 461; Callender, *Servants*, 75 ff. Möglicherweise schwingt auch der Aspekt der Kriegsgefangenschaft mit; zu weiblichen Kriegsgefangenen vgl. Dtn 20,11; Ri 1,30; 5,30; Jer 6,9-15; 8,10-12.

64 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

Nach dem Klageruf folgen Aussagen über *die* Stadt (עיר mit Artikel), ein Name wird nicht genannt (erst in V 3 Juda, in V 4 Zion und in V 7 Jerusalem); vielmehr: die Stadt sitzt/wohnt einsam, in ihr wird nicht (mehr) gewohnt, sie ist verlassen, isoliert. Der gegenwärtige Zustand wird verbal formuliert. Das, was war – so erschließt sich die Struktur des Satzes – das, was war, ist im Nominalstil gehalten: die glanzvolle Vergangenheit ist unbewegt, sie gleicht einem Standbild; Bewegung und Dynamik werden mit ihr nicht mehr verbunden; was jetzt Bewegung bringt, ist der gegenwärtige – eigentlich unbewegte, da zerstörte – Zustand der Stadt: Isolation, Einsamkeit, Dasein als Witwe, Zwangsarbeit.

Doch Worte für *jetzt* und *einst*, wie sie für die prophetische Totenklage¹²⁹ typisch wären, sind nicht ausformuliert, wie z. B. in Jes 1,21, wo das *nun* (ענה) der Gegenwart genannt wird. So werden die zeitlichen Gegensätze erst in der zweiten Hälfte des Verses deutlich, hier dann auch durch die chiasmische Struktur von *jetzt – einst – einst – jetzt*. Die glanzvolle, lebendige und kommunikative Vergangenheit ist umschlossen vom gegenwärtigen Zustand der Zerstörung. Die zyklische Struktur der inhaltlichen Entsprechung von Anfang und Ende des Verses verstärkt dies: *einsam wohnen/sitzen – Zwangsarbeit tun*.¹³⁰ Die grausame Faktizität des Todes ist total, die Satzstruktur ahmt gewissermaßen die Belagerung und Zerstörung nach.

Graphisch wäre es folgendermaßen zu visualisieren:



Zu diesem totalen, doppelten Eingeschlossensein in der Syntax kommt eine Klimax hinzu: die mächtige Stadt wird zur Vasallin, zur Sklavin. Dabei hat das Adjektiv בודד/*allein, einsam, isoliert* eine wichtige Funktion, da in ihm potenziell beide Zustände der Stadt enthalten sind. So hat im Mosesegen und in dem Bileams-Lied¹³¹ das Wort die Bedeutung von Sicherheit, während in Mi 7,14

129. Zur Unterscheidung von alltäglicher und prophetischer Totenklage siehe Westermann, *Die Klagelieder*, 15 f.; Hardmeier, *Texttheorie*, 344; Jahnou, *Das hebräische Leichenlied*, 55 f. Während in der alltäglichen Totenklage der Gegensatz der Zeiten nicht immer prägnant ist, verzichtet die prophetische Totenklage, die ihre Klage über noch Lebende anstimmt, auf den Gegensatz von vergangen und gegenwärtig nicht. Ihre Qinah hat den Gegensatzrhythmus.

130. Vgl. Cross, *Studies*, 135.

131. Num 23,9.28; vgl. auch Dtn 28; Jer 49,31.

und Jes 27,10 das Wort mit Einsamkeit, Isolation, Verlassensein, Verwüstetsein konnotiert ist.¹³² So verschärft das Lexem gleich zu Beginn der Klagelieder den jetzigen Zustand der Stadt, indem in der negativen Beschreibung die glanzvolle Vergangenheit aufscheint. Diese Vergangenheit ist verkehrt in eine wüstenähnliche Isolation, in den gesellschaftlich unterprivilegierten sozialen Status einer Witwe,¹³³ in den Status einer Fronpflichtigen, der Verfügungsgewalt ihres Herrn ausgeliefert.

Das sich steigernde doppelte Eingeschlossensein des vergangenen Zustandes der Stadt durch Tod, Zerstörung und Isolation ist auf drei Zeilen aufgeteilt. In Kap 1 der Klagelieder setzten die Masoreten den Akzent 'Aṭnāh, der den Vers zweiteilt, entweder nach dem ersten oder dem zweiten Teil des Verses, wobei die erste Möglichkeit häufiger anzutreffen ist. Klgl 1,1 fällt dabei aus dem Rahmen, da hier der 'Aṭnāh mitten in der zweiten Zeile steht, nämlich bei dem Wort **בְּאֵלְמִנָּה**/einer Witwe gleich. Akzente bestimmen die syntaktische Beziehung zwischen den Wörtern als trennend oder verbindend.¹³⁴ Es überrascht, dass der 'Aṭnāh in seiner Funktion der Binärteilung eines ganzen Verses die inhaltlich zusammengehörende zweite Zeile in der Mitte trennt. Gleichzeitig jedoch ist diese Stelle die Mitte des ganzen Verses. Aber auch bei dem Wort **בְּרֵד**/einsam fällt der trennende Akzent R^ebi^a auf, der eine Pause zwischen *einsam* und dem dazugehörigen Subjekt **עִיר**/Stadt fordert. Diese beiden Pausen, zusammen mit der Extrapolation des Echa, verleihen dem ersten Vers einen Rhythmus, der gegen den Sinnzusammenhang zu sprechen scheint, ein Rhythmus, der stockend beginnt und immer wieder zum Stocken kommt – als könnte das Grauen so und nur so ins Wort gebracht werden.

Die Sprache der Klagelieder übersetzt das Grauen mit stockendem, »hinkendem Rhythmus«¹³⁵ in den Textraum der Qinah, indem sie (vermutlich in Anlehnung an prophetische Klagelieder) die traditionellen Stimmen und Lieder der Totenklagefrauen imaginiert.¹³⁶ Während die prophetische Totenklage eine Gerichtsankündigung an ein Gemeinwesen enthält und der »Untergang [...] in dieser Bezeichnung vorweggenommen [ist], als wäre er schon geschehen«,¹³⁷ wird in der alltäglichen Totenklage ein tatsächlich toter Mensch betrauert. In

132. Vgl. hierzu auch Zobel, Art.: **בְּרֵד**, 512 ff.

133. Zum Status einer Witwe im Alten Testament siehe Gen 38; Jer 49,11; 2 Kön 8,3; Hiob 24,3; Jes 10,1 f.; Jes 4,1; Spr 15,25; 23,10 f.; 1 Kön 17; 2 Kön 4,1 f.; Dtn 25,5-10; Dtn 14,22-29; Dtn 27,19; Ps 109,9; Ruth; Ex 22,21; Jer 22,3; Jes 1,17,23; vgl. auch Jes 54,4; 47,8 f.; Jer 15,5-9; 18,21 f.; Schottroff, Die Armut der Witwe, 54 ff.; Boecker, Klagelieder, 26; Fischer, Rut, 56 f.

134. Tov, Der Text, 55; neben musikalischen Angaben und der Funktion von Tonzeichen.

135. Kaiser, Klagelieder, 298.

136. In der hebräischen Bibel sind es vor allem Frauen, die die Totenklage anstimmen. Vgl. Jer 9,16-21; 31,15; 38,22; 49,3; Ez 8,14; 32,16; Am 8,3; Ri 11,40. Siehe Häusl, Die Klagelieder, 275 f.; Jost, Frauen, 128 ff.; Fleischer, Art.: **קִינָה**, 22 f.; Brenner/van Dijk-Hemmes, On Gendering Texts, 83 ff.; Hardmeier, Texttheorie, 344; Schroer, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen, 4 ff.; Lee, The Singers, 53 ff.

137. Westermann, Die Klagelieder, 16.

66 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

den Klageliedern ist von keiner Gerichtsandrohung zu lesen, sondern es wird die Zerstörung der Stadt, der tote Stadtkörper beklagt; gleichzeitig aber wird die Stadt als lebendige, jedoch versehrte Frau skizziert. »Die Form der Leichenklage wird hier aufgenommen und auf eine Stadt übertragen, obwohl das nur auf Kosten einer gewissen Inkonsequenz möglich ist. Denn diese Stadt ist nicht tot wie ein Leichnam, wenn auch ihr gegenwärtiger Zustand, verglichen mit dem, was war, nur bittere Klage bewirken kann.«¹³⁸ Tod und Leben schieben sich ineinander.

Es gibt keinen Konsens in der Frage der Gattung der Klagelieder, außer dass sie als eine Mixtur verschiedener Gattungen angesehen werden.¹³⁹ Westermann z. B. sieht in den Klageliedern eine Verbindung von Volksklagelied und Motiven der Totenklage: »Unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe von 587 wird der Zusammenbruch Jerusalems so dargestellt, daß in der Klage des Volkes Motive der Totenklage mitsprechen, weil der Zusammenbruch als Tod der Stadt erfahren wird.«¹⁴⁰

Die Klagelieder sind Klagen von Überlebenden, deren Leben zwischen Zerstörung und Unversehrtheit, zwischen Leben und Tod sich bewegt.

ZwischenRaumText

»Aber kann man auch alles hören, sich alles vorstellen? Wird man es können? Werden sie die Geduld, die Leidenschaft, das Mitgefühl und die Strenge aufbringen, die dazu nötig sind? Der Zweifel überkommt mich schon in diesem ersten Augenblick, bei dieser ersten Begegnung mit Menschen von vorher, von draußen – aus dem Leben gekommen –, als ich den entsetzten, fast feindseligen, zumindest mißtrauischen Blick der drei Offiziere sehe.

Sie schweigen, sie vermeiden es, mich anzusehen. Ich habe mich in ihrem schreckensstarren Blick gesehen, zum erstenmal seit zwei Jahren. Diese drei Typen haben mir diesen ersten Vormittag verdorben. Ich glaubte, mit dem Leben davongekommen zu sein. Zumindest ins Leben zurückgekehrt zu sein. Aber es sieht nicht danach aus. Wenn ich meinen Blick im Spiegel des ihren errate, hat es nicht den Anschein, als befände ich mich jenseits all dieses Todes.

138. Boecker, Klagelieder, 25; vgl. Berges, Klagelieder, 30.

139. So Hunter, Faces, 62; Boecker, Klagelieder, 24; Wischnowsky, Tochter Zion, 46 ff. (dort ein Überblick über die Diskussion); Linafelt, Surviving, 37; Berges, Klagelieder, 45; Albertz, Die Exilszeit, 127 f.

140. Westermann, Die Klagelieder, 22.

Plötzlich ist mir eine Idee gekommen – sofern man jene belebende Hitzewallung, jenen Blutandrang, jenen Stolz auf ein Wissen des Körpers eine Idee nennen kann –, jedenfalls das plötzlich sehr starke Gefühl, dem Tod nicht entronnen zu sein, sondern ihn durchquert zu haben. Vielmehr von ihm durchquert worden zu sein. Ihn gewissermaßen durchlebt zu haben. Zurückgekehrt zu sein, wie man von einer Reise zurückkehrt, die dich verändert, vielleicht verklärt hat.

Ich habe plötzlich begriffen, dass diese Soldaten recht hatten zu erschrecken, meinem Blick auszuweichen. Denn ich hatte den Tod nicht wirklich überlebt, ich war ihm nicht ausgewichen. Ich war ihm nicht entgangen. Vielmehr hatte ich ihn durchlaufen, von einem Ende zum andern. Ich hatte seine Wege durchlaufen, hatte mich darin verloren und wiedergefunden, ungeheurer Landstrich, durch den die Abwesenheit rinnt.«¹⁴¹

Angesichts der so noch nie erlebten Situation der Zerstörung entsteht »gattungsmäßig etwas Neues«¹⁴², das allerdings auf bekannte literarische Kommunikationsmuster zurückgreift, ohne sie »pur« zu aktualisieren. Die Klagelieder sprechen sich in bekannte literarische Kommunikationsmuster hinein, um den unbegreifbaren Schrecken ins Wort zu bringen, und dies in einer Situation, in der *alle ihre Verfolger sie einholen zwischen den Engen* (1,3). Die Mischung von Elementen der Klage, der individuellen wie der kollektiven, und von Elementen der Totenklage und des Leichenliedes »evinces the fundamental dynamic of survival literature [...]: the paradox of life in death and death in live« – so Linafelt.¹⁴³ Beide Genres entstehen aus der Mitte des Schmerzes und wissen um den Tod – beide ringen um das Leben. Und dies in einem Textraum, der es ermöglicht, hinkend zu sprechen und schweigend innezuhalten – auch mitten im Satz.

141. Semprun, Schreiben oder Leben, 24 f.

142. Boecker, Klagelieder, 24.

143. Linafelt, Surviving, 37. Budde, Das hebräische Klagelied, 49, spricht vom »immer wiederholten Hinsterben des Rhythmus«.

6. Es ist kein Tröster – oder: der zerstörte Ort weiß um die Utopie

Der Schmerz über das Erlebte spricht sich auch in der rhetorischen Frage in Klgl 2,13 aus: Das Ausmaß des Erlebten ist unvergleichlich. Wäre ein Vergleich möglich, dann wäre das Leid nicht unermesslich, sondern könnte von einem Raum, einer Zeit begrenzt werden. So aber ist das Ende nicht abzusehen, wie das Meer dehnt es sich »endlessly downward and outward beyond visible horizons and measurable depths«¹⁴⁴. In Klgl 2,13 heißt es:

מַה־אֶעֱיִדְךָ	Wie soll ich dir zureden (dich zu trösten), ¹⁴⁵
מַה אֲדַמְּהֶיךָ הַבַּת יְרוּשָׁלַם	mit wem dich vergleichen, Tochter Jerusalem?
מַה אֲשֹׁהֶיךָ וְאֶנְחַמְךָ בְּהוֹלַת בַּת־צִיּוֹן	Was stell ich dir gleich, dich zu trösten, ¹⁴⁶ Jungfrau Tochter Zion?
כִּי־גָדוֹל כַּיָּם שְׁבָרְךָ	Tief, tief ¹⁴⁷ wie das Meer ist dein Zusammenbruch,
מִי יִרְפָּאֶיךָ	wer könnte dich heilen?

Obleich diese Frage ins Schweigen abbrechen müsste, stehen davor und danach Sprachbilder, die den Zusammenbruch ins Wort zu bringen versuchen. Doch: – es ist kein Aufatmen möglich – so die wörtliche Bedeutung des hebräischen Wortes **נחם** pi./trösten, *jemanden zum Aufatmen bringen*.¹⁴⁸

Was in 2,13 als rhetorische Frage formuliert ist, findet an anderen Stellen im ersten Lied, einem Kehrvers gleich, in der Negation Ausdruck: *Niemand ist da, der sie tröstet* (1,2.7.9.16.17.21). Die Negation wird mit dem Wort **אין** ausgedrückt, das in seiner Grundbedeutung *Nichtsein, Nichtvorhandensein* bedeutet.¹⁴⁹ Einer, der trösten, der helfen könnte, ist nicht nur nicht da, er existiert nicht. Eine ähnliche Formulierung ist im fünften Lied zu finden (Klgl 5,7): *Da ist keiner, der uns aus ihrer Hand befreit/reißt* (**פרק אין מידם**). Diese Kehrverse

144. O'Connor, Lamentations, 38. Vgl. auch Berges, Klagelieder, 151 f.; Mintz, Hurban, 28 f.

145. Die Wurzel **עיד** kann im hiph. die Bedeutung *feierlich versichern, beteuern, Zeugnis ablegen* haben. Von dort aus ist eine Übersetzung mit *zureden, um zu trösten* möglich. Berges, Klagelieder, 126, übersetzt: *Was könnte ich dir bezeugen*. Eine textkritische Änderung ist nicht nötig; vgl. Kraus, Klagelieder, 38. Die meisten Übersetzungen schließen sich der Vulgata an, die mit *comparabo te* übersetzt. Zur Diskussion siehe Provan, Lamentations, 72.

146. LXX interpretiert die Formulierung **מַה אֲשֹׁהֶיךָ** im Sinn von *retten* (σώσει).

147. Um die affirmative Dimension von **כי** zu betonen, das in der Regel mit *fürwahr* verdeckt wird, übersetze ich mit der intensivierenden Verdoppelung des Adjektivs.

148. So die Wörterbücher KBL, 650 und Gesenius, 497. Jeremias, Die Reue Gottes, 16, spricht von »kräftig Atem holen, wieder atmen können, aufatmen« und von »neue[r] Möglichkeit freien Atmens« (ebd., 45). Simian-Yofre, Art.: **נחם**, 367, lehnt diese Grundbedeutung ab, da nicht von einer ursprünglichen Bedeutungseinheit von hebr. **נחם** und arab. *nhm/heftig atmen* ausgegangen werden könnte. So auch Stoebe, Art.: **נחם**, 60.

149. Schwertner, Art. **אין**, 128.

der Verzweiflung verweisen aufeinander. Sie strukturieren die räumliche Textualität, indem sie mit den Worten des Kehrverses durch das Schweigen hindurch die Worte miteinander verbinden. Der Textraum wird zum Zufluchtsraum, in dem Sprechen und Schweigen simultan erlebt werden: »Echa«.

Die Aussagen der Klagelieder *de profundis* wie auch die Feststellung *es ist kein Tröster* zeugen gleichzeitig auch von der Sehnsucht, es könnte ein Tröster sein, es könnte Rettung geschehen. Zwischen den Bedrängnissen und in der Unmöglichkeit einer Rettung beginnen die Klagelieder zu sprechen; inmitten der Verzweiflung wird eine Sprache gefunden, die Überleben ermöglicht.¹⁵⁰ Doch an welchem Ort wird aus dem Potentialis der Sehnsucht die gewisse Erwartung der Rettung – einer Rettung, die über ein Überleben hinausgeht?

Im Traktat Sanhedrin des babylonischen Talmud wird der Name des kommenden Messias diskutiert. Eine der Überlegungen lautet: »*Manche sagen, er heiÙe Menachem (Sohn Hizqijas), denn es heiÙt: denn fern ist mir der Tröster [menachem], der mein Herz erquickte.*«¹⁵¹ Der Name des Messias *Menachem/Tröster* wird aus Kgl 1,16 entfaltet – von dort, wo der Messias fern, wo er nicht ist, wo das אין /Nichtvorhandensein des Trösters zu konstatieren ist. Am Nicht-Ort scheint der Name des Messias auf, der zerstörte Ort weiß um die Utopie. Der Begriff Utopie mag bezogen auf die Klagelieder vermessen erscheinen, aber vielleicht kann gerade an diesem Un-Ort deutlich werden, worin jener andere Ort besteht.

ZwischenRaumText

*– Die Hoffnung kommt auf der nächsten Seite. SchlieÙe das Buch nicht. – Ich habe sämtliche Seiten des Buches gewendet, ohne der Hoffnung zu begegnen. – Vielleicht ist die Hoffnung das Buch.*¹⁵²

Es soll hier keine ausführliche Geschichte und Theorie des Begriffs Utopie entfaltet werden, dennoch einige Gedanken dazu, insofern sie für die dieser Arbeit zugrundeliegenden Fragen von Bedeutung sind.

Der Begriff Utopie geht zurück auf den Titel des 1516 veröffentlichten Werks von Thomas Morus »*De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*«. Morus lässt in seinem Staatsroman den Fremden Raphael Hythlodäus, der auf einer Reise die Insel Utopia entdeckt und dort fünf Jahre gelebt hat, von jener fernen Insel erzählen, auf der das Privateigentum abgeschafft ist und alles allen gemeinsam gehört. Im ersten Teil des Romans werden Missstände im zeitgenös-

150. Vgl. Linafelt, *Margins of Lamentation*, 230.

151. bSanh 98b; Übersetzung nach Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* Bd. 9, 71.

152. Jabès, *Vom Buch zum Buch*, 94.

sischen England gezeißelt, darunter das Privateigentum als die Wurzel aller mangelhaften Realität.¹⁵³ Das Wort selbst – U-topos = Nichtland, Nirgendland – ist eine humanistische Neubildung und in den klassischen Sprachen nicht belegt.¹⁵⁴ In der Zweiteilung des Romans von Morus wird ein wesentliches Moment utopischer Entwürfe zum Ausdruck gebracht: Utopie ist Kritik am Bestehenden und sie bietet eine Alternative zum Bestehenden. »Die Einheit von Kritik und Alternative ist ein wesentliches Merkmal des utopischen Denkens.«¹⁵⁵

Doch Utopie geht nicht im Staatsroman auf, als utopisch kann auch gelten, was keine ferne Insel zum Inhalt hat. Eine linguistische Textsortenbestimmung, die »auf sämtliche ihrer Erscheinungsformen zuträfe, ist nicht möglich«, so Biesterfeld.¹⁵⁶ Um Utopie nicht abhängig zu machen von bestimmten Formen ihrer Präsentation – »Utopie ist keine Literaturgattung«¹⁵⁷ – scheint es mir sinnvoll, den Begriff der utopischen Intention von Arnhelm Neusüss aufzugreifen. Neusüss definiert utopische Intention folgendermaßen:

»Die utopische Intention manifestiert sich inhaltlich in den verschiedensten Vorstellungen von der besseren Zukunft, formal drücken sich diese Vorstellungen auf unterschiedlichste Weise aus. [...] Zwar sind die verschiedenen Erscheinungsweisen utopischen Denkens und ihre gemeinsame Intention nicht voneinander zu lösen, aber ihr Gemeinsames liegt nicht in irgendwelchen Ähnlichkeiten positiver Zukunftsbilder – solche Ähnlichkeiten dürften kaum einsichtig abzugrenzen sein –, sondern in der kritischen Negation der bestehenden Gegenwart im Namen einer glücklicheren Zukunft, die noch so verschieden ausgemalt sein kann. Deshalb kann sich die utopische Intention auch da ausdrücken, wo auf Zukunftsbilder verzichtet wird. [...] Nicht in der positiven Bestimmung dessen, was sie will, sondern in der Negation dessen, was sie nicht will, konkretisiert sich die utopische Intention am genauesten. Ist die bestehende Wirklichkeit die Negation einer möglich besseren, so die Utopie die Negation der Negation.«¹⁵⁸

Die utopische Intention ermöglicht es, auch Texte auf ihren utopischen Gehalt hin zu untersuchen, die weder der Gattung des Staatsromans zuzurechnen sind,

153. Zu Morus Werk siehe Biesterfeld, Die literarische Utopie, 41 ff. (dort auch Literaturhinweise); Saage, Utopieforschung, 52 ff.; Ebach, Kritik, 210 ff.; ders., Messianismus, 23 ff.
154. Die Diskussion um das Buch von Morus lässt sich auch an den Abwandlungen des Wortes Utopie sehen: Udepotia, Nusquama, Eutopia. Vgl. Biesterfeld, Die literarische Utopie, 1 f.
155. Ebach, Kritik, 208; vgl. auch 226 ff. Vgl. auch Horkheimer, Die Utopie, 186.
156. Biesterfeld, Die literarische Utopie, 14. Den klassischen, an Morus orientierten Utopien liegen meist folgende Kategorien zugrunde: geographische Lage, Kontakt zur Außenwelt, politische Organisation, Familie und Moral, Arbeit und Wirtschaft, Erziehung, Wissenschaft, utopischer Alltag und Kommunikation, Sprache, Kunst und Religion; siehe Biesterfeld, Die literarische Utopie, 16-21; Saage, Utopiediskussion, 9 f.
157. So der Titel eines Aufsatzes von Schmidt.
158. Neusüss, Schwierigkeiten, 32 f. Saage, Utopieforschung, 10, findet die utopische Intention schon bei Gustav Landauer in seinem 1907 veröffentlichten Buch »Die Revolution« vorgeschlagen. Saage sieht in diesem Ansatz, der das utopische Denken von jedem geschichtsphilosophischen Ballast befreit, auch für die Gegenwart eine analytische Kraft (ebd. 161 f.). Zur utopischen Intention siehe auch Ebach, Kritik, 209 ff. 220-225; Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1930, 77 ff.; Bloch, Geist der Utopie; ders., Prinzip Hoffnung.

noch inhaltlich einen idealen Staat entwerfen, noch neuzeitlichen Ursprungs sind. Die Umkehrung: »nicht die Form ist utopisch, sondern die Intention«¹⁵⁹ kann den Begriff der Utopie auf vorneuzeitliche Texte anwenden.¹⁶⁰ So sind alttestamentliche Texte wie z.B. Jes 11, Jes 60, Jes 65,17-25, Sach 8 oder Ez 40-48 keine Utopien nach der Gattung des Staatsromans, aber sie bergen in sich eine utopische Intention.

Der Begriff der utopischen Intention kann noch weiter gefasst werden, indem auch der schöpferische Möglichkeitsspielraum von Literatur diese Intention in sich birgt. Utopie ist vor allem ein Phänomen der Sprache. »Sprache kann Bergungsort von etwas sein, was – als Ungemeintes, Ungesagtes, Ungewolltes – noch keinen Platz gefunden hat.«¹⁶¹ Utopische Texte reden in Bildern und »als Bilder-Sprache sind utopischer *ästhetische* Phänomene.«¹⁶²

Der schöpferische Möglichkeitsspielraum von Literatur kann als Utopie des Ästhetischen verstanden werden, als die utopische Intention, die Literatur als Literatur hat, als utopischer Möglichkeitssinn: Literatur ist Utopie, weil sie das Phantasiepotential des Lesers und der Leserin öffnet.

»Die Schilderung einer utopisch gekennzeichneten Gesellschaft führt nicht notwendig die Utopie des Ästhetischen mit sich, während die Schilderung einer nicht utopischen, realen Gesellschaft sehr wohl diese Wirkung auslösen kann. Wenn klassische Utopien den ästhetisch-utopischen Effekt auslösen, dann hängt das also nicht einfach von ihrer eindeutig utopischen Inhaltlichkeit ab – eine bloß additive Bestandsaufnahme utopischer Inhalte etwa wäre nicht utopisch –, sondern mit ihrer »Als-Ob«-Struktur, d. h. mit dem suggestiven Antrag an den Möglichkeitssinn, der den Leser zu ergänzender Phantasie-Arbeit einlädt.«¹⁶³

Im Leseprozess sind die Lesenden »in two places at once, now here and everywhere«¹⁶⁴, und so kann der utopische Raum in der Imagination vom *nowhere* zum *now here* werden. Die eigene Welt und die fremde Welt, die noch keinen Ort hat, werden im Lesen »verknüpft«. Utopische Texte sind eine Art von *world-*

159. Neusüss, Schwierigkeiten, 22.

160. Vgl. Ebach, Kritik, 222 Anm. 49.

161. Marquardt, Utopie, 42.

162. Ebd., 55.

163. Bohrer, Utopie, 187. Vgl. auch Descourvières, Utopie des Lesens, 12 f., der schreibt: »Wenn nun die Lektüre von Texten zumindest grundsätzlich ein Erkennen von Unbekanntem sowie eine das Bestehende hinterfragende Handlung inspirieren kann, dann ist für die Produktion und Rezeption literarischer Texte grundsätzlich eine utopische Perspektive denkbar. Eine utopische Perspektive setzt notwendig das dialektische Wechselspiel zwischen einem bekannten Standard der Erfahrungswirklichkeit und der Hoffnung auf den unbekanntem, noch zu erfahrenden und zu erkennenden *utopos* voraus, der dieselbe überschreitet. [...] Die Inanspruchnahme der Kategorie des Utopischen für die Lektüre setzt aber voraus, dass der Text die Fähigkeit besitzt, die Rezeption zu einer Wahrnehmung von Verdrängtem und Fremdem zu bewegen.« Zum Thema Literatur als Utopie siehe auch Boehler, Literarische Utopien, 193-198; Lippuner/Mettler, Literatur, v. a. 204 ff.; Walter, Das fünfte Gesicht, 207 ff.; Meyer, Utopie, 217 ff. (v. a. bezogen auf bildende Kunst).

164. Bronfen, Der literarische Raum, 172.

making: Sie schaffen eine zweite Welt, in der die Zeit metaphorisch verräumlicht wird. In diesen Raumbildern und im Textraum wird utopische Intention lesbar.

Friedrich-Wilhelm Marquardt setzt bei seinem Nachdenken über Utopie genau dort an, indem er den Raumcharakter utopischer Literatur betont: »Utopie ist Raumdenken«¹⁶⁵, und er formuliert programmatisch-poetisch: »[U]nsere Zeitlichkeit ist nicht bestimmt von einer Auflösung des Raums in die Zeit, sondern die Bewegung auf dem Pfad zum Ziel uns verheißener freier Lebensräume.«¹⁶⁶ Diese utopischen Lebensräume stehen »nicht nur für heiles und glückliches Leben, sondern fürs Überleben und menschliches Leben«¹⁶⁷. Utopie buchstabiert sich auch in Raumverlust, Raumentzug, Zerstörung von Raum, in dem, »was aus seinem Ort herausgerissen und dadurch heimatlos, ja selbst zum Utopischen gemacht worden ist: »Leib im Rauch durch die Luft.«¹⁶⁸ Damit thematisiert Marquardt Utopie nicht am Ende des marxistischen Sozialismus, sondern nach Auschwitz – ein Gedanke, der in den meisten Überlegungen zur Utopie nicht bedacht ist.

Die Klagelieder sind keine Utopie »des glücklichen Raumes«¹⁶⁹, es sei denn in der wörtlichen Übersetzung *nirgendwo* und als ein Ins-Wort-Bringen dessen, was keinen Ort in der Wirklichkeit hat. »Das Nirgendwo ist die Raumangabe für die Frage nach dem Wo des Gewünschten«¹⁷⁰ – des Überlebens, dem in der Wirklichkeit kein Raum zugesprochen wird, es sei denn innerhalb der Ränder

165. Marquardt, Utopie, 25 u. ö. Aufgrund von Insel und Stadt als bevorzugten Räumen der Utopien und dem Motiv des Weges als Verbindung zwischen den Räumen überlegt auch Biesterfeld, *Die literarische Utopie*, 15, einer Poetizität der Utopie eine Poetik des Raumes zugrunde zu legen. Er verweist auf Bachelard, *Poetik des Raumes*, und bietet das Kapitel über die Dialektik von Drinnen und Draußen als geeigneten Ansatzpunkt. Ebenso legt Cantzen, *Damit der Tagtraum*, 120, Raumkategorien seiner Definition von Utopie zugrunde. Drei Momente sind dabei wichtig: 1. das Recht, einen ›Raum‹ zu verlassen; 2. das Recht, in einem anderen ›Raum‹ Zuflucht zu finden (Recht auf Asyl); 3. das Recht, einen neuen ›Raum‹ zu gründen. Vgl. auch Harvey, *Spaces of Hope*, 196, der der Frage nachgeht, wie eine Utopie entworfen werden könnte, die soziale Prozesse und Raum integriert. »The task is then to pull together a spatiotemporal utopianism – a dialectical utopianism – that is rooted in our present possibilities at the same time as it points toward different trajectories for uneven geographical developments« (ebd.).

166. Marquardt, Utopie, 102.

167. Ebd., 53.

168. Ebd., 62. Marquardt zitiert hier den Schluss des Gedichtes *O ihr Schornsteine* der jüdischen Lyrikerin Nelly Sachs aus dem Gedichteszyklus *In den Wohnungen des Todes* (1947).

169. So eine Formulierung des französischen Philosophen Gaston Bachelard (vgl. Bachelard, *Poetik des Raumes*, 25). Bachelard untersucht in seiner »Topo-Analyse« (ebd., 35) oder »Topophilie« (ebd., 25) Bilder des glücklichen Raumes in der Literatur wie z. B. Haus, Nest, Muschel und Winkel. Zu Beginn der Überlegungen zur ›inneren Unermesslichkeit‹ schreibt er: [Die Träumerei] flieht das nahe Objekt, und sogleich ist sie weit weg, anderswo, in dem Raum des Anderswo« (ebd., 186). Seine glücklichen Räume haben alle einen Ort in der Einbildungskraft, im »schöpferischen Vermögen des redenden Seins«, im »imaginierenden Bewusstsein« (ebd., 15).

170. Schmidt, Utopie, 19.

der Klagelieder, »in the margins of Lamentation, where there should be only white space, there is (already) writing.«¹⁷¹ Sprache und Form der Klagelieder schaffen Zufluchtsräume beim Buchstabieren dessen, was im Gedächtnisraum des Textes geborgen werden will. So wird der Text selbst zur Utopie, die räumliche Textualität zum utopischen Raum, in dem und indem das unsägliche Grauen sagbar wird und in der Imagination der Lesenden ein anderer Ort aufscheint, gleichsam an den Rändern und in den Lücken des Textes. Die Lesenden sind aufgefordert, diesen anderen Ort zu suchen, diesen Ort, der in den Klageliedern *Echa, kein Ort, nirgends* heißt und der doch oder gerade als Textraum Überleben ermöglicht.

Der Wortsinn von Utopie *nirgendwo, das, was (noch) keinen Ort hat* ist ein Einspruch gegen die Faktizität der Realität, gegen die Unveränderlichkeit des Gegebenen. In diesem Sinn kann der Begriff des Utopischen Bedeutung haben angesichts des zerstörten und leeren Raums Jerusalem – und dies nicht als Vertröstung, sondern »erst wenn jede Möglichkeit, dem Grauen Sinn abzugewinnen, zerschlagen ist, erst wenn jeder falsche Schein destruiert ist, kann womöglich etwas aufscheinen von dem, was keinen Ort hat.«¹⁷²

In literarischen Texten findet dieser utopische Raum einen Ort und kann buchstabiert werden – als Schrei, als Gebet, als Anklage, als stammelnde Suche nach einer Sprache, die in sich den Schrecken und die Hoffnung zu bergen vermag. »Dunkles zu sagen«¹⁷³ findet dabei im Textraum und als Textraum einen Ort in der Sprache.

Diese Art der utopischen Imagination, bei der »die Erfahrung der Negativität der Welt der eigentliche sprachutopische Impuls«¹⁷⁴ ist, entsteht im Textraum der Klagelieder. Inmitten der Katastrophe ist der Ort der Gegenwart JHWHs nicht mehr verfügbar. Um zu überleben, ›muss‹ ein anderer Ort gesucht werden. Die Klagelieder bewegen sich zwischen der Erfahrung des Nicht-mehr-Ortes der Anwesenheit JHWHs und des Noch-Nicht-Ortes einer verzweifelt ersehnten Rettung: Dazwischen der Versuch, einen bergenden Ort in der Sprache zu finden, einen fragmentarischen Ort zwar, einen zerbrechlichen, imaginativen, der aber utopischen Charakter hat insofern, als dass an ihm die Möglichkeit aufscheint, das *nowhere* einer rettenden Bergung könnte zum *now here* sich wandeln – dass Rettung von einem anderen Ort (מקום) her erstünde.¹⁷⁵

171. Linafelt, *Margins of Lamentation*, 230.

172. Ebach, *Utopie*, 20.

173. Bachmann, *Gedichte*, 32. U. a. an diesem Gedicht macht Mechtenberg, *Utopie*, 49–54, deutlich, dass die Funktion der Lyrik eben das ›Dunkle zu sagen‹ ist: »Dunkles zu sagen ist letztlich eine Umschreibung der utopischen Intention, die der Lyrik – nach I. Bachmanns dichterischem Selbstverständnis – wesentlich eigen ist.« (ebd., 54).

174. Mechtenberg, *Utopie*, 1 (auch 92 f.); vgl. Schmidt, *Utopie*, 41.

175. In Anlehnung an Ester 4,14. Bezogen auf die jüdisch-rabbinische Gottesbenennung מקום/Ort spricht Magdalene Frettlöh von diesem Ort als einem »der vielen Wohnorte [Gottes] in der Sprache« (Von den Orten Gottes, 15; dies., *Gotteslehre*, 220 ff.). »Für die Exilierten ist der *eine* Ort, an den Gott selbst seinen Namen gebunden hat: Jerusalem/Zion, geo-

74 Der zerstörte Ort und Überleben im Textraum

Es geht um die Rettung von einem anderen Ort her und zu einem anderen Ort hin, um die Möglichkeit inmitten der Trümmer einen anderen Ort zu entwerfen. Zwischen traumatisierenden Räumen entsteht die Sehnsucht nach einem anderen Raum, der Überleben und Leben ohne Schrecken ›begehrbar‹ erscheinen lässt – und sei es hinkend. Mi 4,1-7 imaginiert eine virtuelle Topographie, die utopisch jenen anderen Raum umfassender friedlicher Sozialität literarisch entwirft.

ZwischenRaumText

»Keiner dieser Orte ist zu finden, es gibt sie nicht, aber ich weiß, wo es sie, zumal jetzt, geben müßte, und ... finde etwas!«¹⁷⁶

graphisch in weite Ferne gerückt. [...]. Damit scheinen sie selbst in der Gottferne, getrennt von Gott zu leben. In dieser Situation kommt es mit der Gottesbezeichnung *maqom* zu einer *Verdoppelung* Jerusalems/Zions in der Sprache. Was räumlich unerreichbar ist, kommt in der Sprache nahe, findet einen Sprachraum: Für Juden und Jüdinnen in der Gola ist im *maqom*-Namen die Erinnerung an jenen Ort lebendig, den der Gott Israels erwählt hat, um seinen Eigennamen dort wohnen zu lassen, und der für sie zum utopischen Ort geworden ist. [...] In der Diaspora wird der *maqom*-Name zum utopischen Wohnort des Gottes Israel, zu seiner verhüllten Gegenwart in der Sprache« (ebd., 13 f.).

176. Celan, *Der Meridian*, 202.

D. Utopischer Raumtext und Asymmetrie – Mi 4,1-7

1. Das Buch Micha zwischen Katastrophe und Utopie

Das Buch des Propheten Micha geht durch die Katastrophe hindurch, es hat den leeren Raum vor sich und hinter sich. Die Zeit vor dem zerstörten Raum und die Zeit danach sind literarisch verwoben. Die Erwartung eines heilen Raumes unterbricht imaginativ-utopisch die Zeilen, in denen die Zerstörung ins Wort gebracht wird. Warnende Passagen wechseln sich ab mit verstörten und verstörenden, sozialkritische mit klagenden, zornige mit rettenden, ja heilenden Worten.

Das Buch ist eine »Reise in die Zeit«¹, aber mehr noch eine Reise durch verschiedene Räume – Raumtexte und Texträume. Trotz der sukzessiven Entstehung des Michabuches und des Zwölfprophetenbuches sind beide »als Buchganzheit in ihrem Ablauf«² zu lesen. Buchinhärente Präsentationssignale³ für eine solche Lektüre sind nicht nur Überschriften und Zitate, sondern auch masoretische Randnotizen. »[T]he Masoretes added their notes to the collection as a whole«.⁴ Die Randnotiz bei Mi 3,12 zeigt dadurch, dass sie die Mitte des Dodekapropheten bezeichnet, eben eine solche synchrone Lektüre an.⁵

Es fällt auf, dass jene Mitte des Zwölfprophetenbuches kurz vor dem Ende derjenigen Texte verzeichnet ist, die in der Forschung dem Propheten Micha bzw. der ältesten Schicht des Michabuches zugerechnet werden: die Kapitel 1-3.⁶ Diese Beobachtung verschränkt auf methodischer Ebene diachrone und

1. So der Titel einer Monographie von Utzschneider.
2. Steck, Gott in der Zeit, 179.
3. Diesen Begriff gebraucht Steck, Gott in der Zeit, 161.
4. Redditt, The Production, 14.
5. In rabbinischer Tradition werden die zwölf kleinen Propheten als ein Buch gezählt und auf eine Buchrolle kopiert (vgl. bBB 13b; bPes 87b), damit nicht ein kleines Buch verloren ginge. Vgl. hierzu Petersen, A Book of the Twelve, 4 f.; Redditt, The Production, 29 ff. Auch schon das älteste Manuskript des Dodekapropheten aus Qumran, 4QXII, überliefert die zwölf Prophetenbücher als »one single volume« (Redditt, The Production, 14); vgl. hierzu auch Jones, The Book of the Twelve, 68 ff. Zu den Handschriften und der Überlieferung siehe Scharf, Die Entstehung, 1 ff.
6. Dass die Botschaft des Propheten Micha ausschließlich in den Kap 1-3 zu finden ist, gilt als Grundkonsens in die Micha-Exegese des 20. Jahrhunderts.; vgl. Oberforcher, Micha, 16; Wolff, Micha, XXXVI; Kessler, Micha, 45; Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 4. Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass die Person des Micha schwerlich zu greifen ist. »Die herkömmliche Forschung zu den prophetischen Personen selbst hat sich vor allem Textgrößen *innerhalb* der Bücher zugewandt«, so Steck, Gott in der Zeit, 11.

synchrone Aspekte der Lektüre. So wird als Mitte ein Ort in der Zeit festgehalten, an dem und in dem Jerusalem historisch noch nicht zerstört ist; dennoch ist in der Vorwegnahme der Zerstörung diese total. Die Wahrnehmung dieser Verschränkung wird in der Überschrift des Michabuches ersichtlich⁷ und daran werden die weiten Zeit-Räume deutlich, die das Michabuch durchschritten hat.

Die Kapitel 1-3 des Michabuches in die Zeit vor der Zerstörung zu datieren, ist eine ›moderne‹ Lektüre, die die historisch-kritische Exegese voraussetzt. Eine synchrone Lektüre, die die masoretische Randnotiz der Mitte des Dodekaphropheton aufmerksam wahrnimmt, verbindet sich mit der diachronen Perspektive. Der Micha der ersten drei Kapitel durchquert keine Hoffnungsräume und nicht die Weiten imaginativer Utopien der Rettung. Seine Botschaft endet mit der Zerstörung Jerusalems in Mi 3,12 und die Umwandlung in einen Naturraum, in dem kein Erinnerungszeichen mehr die kulturelle und religiöse Bedeutung dieses Ortes ins Gedächtnis zu rufen vermag.

Erst die Fortschreiber der Botschaft des Micha vermögen mit »geretteter Zunge«⁸ zu schreiben und generieren Texträume, die bewohnbare Räume imaginieren, Räume, in denen die Menschen unter ihren Weinstöcken und Feigenbäumen sitzen und niemand sie aufschreckt (Mi 4,4). Erst sie vermögen die Weite der Befreiung und das Wohnen im weiten Raum textuell zu durchqueren. Dennoch weisen die Texte aufeinander und wollen im Zusammenhang gelesen werden. Gerade das Ineinanderverwobensein von Zerstörung und Heilserwartung, von Leere und Utopie offenbart das theologische und existentielle Bemühen, den Schrecken und den Verlust literarisch zu bewältigen.

ZwischenRaumText

»Um die Lebenden zu verstehen, muss man wissen, wer ihre Toten sind. Und man muss wissen, wie ihre Hoffnungen geendet haben: ob sie sanft verblichen sind oder ob sie getötet worden sind. Genauer als die Züge des Antlitzes muss man die Narben des Verzichts kennen.«⁹

Exemplarisch werden im folgenden die Texte zur Sprache kommen, die sich um die Mitte des Dodekaphropheton gruppieren, in Opposition und dennoch verknüpft: Die Klimax der Zerstörung bis Mi 3,12 und die utopische Imagination eines ›anderen‹ Raumes, der Schalom entwirft, in Mi 4,1-7¹⁰. In diesem Raum wird literarisch imaginiert, was (noch) keinen Ort hat, indem ein virtuelles topologisches Szenario entworfen wird.

7. Siehe S. 82 ff. dieser Arbeit.

8. In Anlehnung an den Titel des Romans von Elias Canetti, Die gerettete Zunge.

9. Sperber, Isaak Babel, 217.

10. Zur Abgrenzung des Textes siehe S. 100f. dieser Arbeit.

Das Michabuch bewegt sich in mehreren Räumen, oft zwischen den Räumen und zwischen den Zeiten¹¹, und die Lesenden durchqueren diese Räume in der Imagination. ›Alte‹ Räume werden übersetzt in ›neue‹, im Entwerfen heiler Räume wird das Entsetzen über(ge)setzt in einen Raum, in dem Überleben zu Leben werden kann. In den folgenden Ausführungen wird der Blick der Analyse vor allem auf die Raumsprache, d. h. die topographischen Bilder des zerstörten Raumes und der Erwartung eines kommenden heilen Raumes, sowie auf den Text als Raum gerichtet. Primär wird deshalb den Texten Aufmerksamkeit geschenkt, in denen Räume zur Sprache finden.

Es ist ein weiträumiges Lesen¹², eine synchrone Lektüre, ausgehend von einem marginalen masoretischen Kommentar, der der Mitte eine Leere zuweist und ein Lesen in zwei Räumen: ein zerstörter Raum und ein utopischer Raum, der wie eingenäht in die Texte, die die Katastrophe ins Wort bringen, wirkt. Die Texte bringen zwei Gangarten zur Sprache: barfuß zwischen traumatisierenden Räumen und hinkend in einem Noch-nicht-Raum eines umfassenden Schalom. Das Lesen dieser Räume und Gangarten wäre mit *spatial reading*¹³ oder synchronem Textraumlesen zu bezeichnen. Diese Methode des Auslegens fußt auf dem Gedanken einer synchronen Auslegung des Zwölfprophetenbuches. Dazu nun einige Ausführungen.

11. Nogalski, *Literary Precursors*, 127. Auch Otto, *Micha*, 699, spricht von einer »Theologie zwischen den Zeiten«.

12. Vgl. Steck, *Gott in der Zeit*, 20.

13. Dieser Begriff stammt von Boer, *Sanctuary*, 26. Er meint damit die Analyse der Art und Weise, wie Texte Raum produzieren.

2. *Spatial Reading* oder Textraumlesen des Zwölfprophetenbuches

Bereits in der Antike wurden die zwölf kleinen Propheten als ein Buch gelesen; nicht nur Sir 49,10 spricht implizit von *einem* Buch,¹⁴ auch die Masoreten lasen *ein* Buch und fügten den zwölf Propheten als *einem* Buch ihre (Rand)Notizen hinzu.¹⁵ Der literarische Entstehungsprozess dieser »redaktionelle[n] Einheit«¹⁶ wurde erst in den letzten Jahren – ausgehend von Odil Hannes Steck¹⁷ und James Nogalski¹⁸ – ausführlicher untersucht,¹⁹ wobei redaktionsgeschichtliche Modelle im Fokus des Interesses stehen. Die diachron orientierten literar- und redaktionsgeschichtlichen Entwürfe, aber auch die synchron orientierten Betrachtungen führen zu weit auseinanderliegenden Ergebnissen. Dies liegt nicht nur an den entweder zu detaillierten literarkritischen Operationen oder den zu globalen synchronen Deutungsmustern, sondern nach Kessler an der Eigenart des Textes selbst, der »kein oder nur ein begrenztes Interesse [hat], die Diachronie seiner Entstehung offen zu legen«²⁰.

Diskutiert wird auch, ob das Zwölfprophetenbuch bewusst als »Buch«²¹, d. h. in einer Endredaktion mit einem Primärthema²² und vielen Vernetzungsmoti-

14. Implizit deswegen, da nach den drei sog. großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel die Zwölf Propheten als zusammengehörende Bücher genannt werden und offensichtlich als Einheit verstanden wurden. Der Terminus *Buch* jedoch kommt nicht vor.
15. Vgl. bBB 14b. An dieser Stelle werden biblische Bücher aufgezählt und die zwölf kleinen Propheten werden *ישנים עשר* /und zwölf (so die wörtliche Übersetzung) genannt. Vgl. dazu auch Redditt, *The Production*, 14.29 f.; Petersen, *A Book of the Twelve*, 4 f.; Schart, *Die Entstehung*, 1 ff.
16. Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung*, 17.
17. Steck, *Der Abschluß der Prophetie*; ders., *Die Prophetenbücher*; ders., *Gott in der Zeit*.
18. Nogalski, *Redactional Process*; ders., *Literary Precursors*; ders., *Intertextuality*.
19. Vgl. den Forschungsüberblick bei Schart, *Die Entstehung*, 6 ff.; ders., *Zur Redaktionsgeschichte*, 13 ff.; Zapff, *Die Völkerperspektive*, 86 ff.; Steck, *Gott in der Zeit*, 171 ff.; Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 295, spricht am Ende seiner Untersuchung davon, dass die Analysen sich noch auf einem unsicheren Terrain bewegen, was nach Kessler, *Rez. Zapff*, 274, beim derzeitigen Forschungsstand allerdings unvermeidlich sei. Rendtorff, *Alas for the Day*, 254, merkt an, dass die Forschung am Zwölfprophetenbuch am Beginn stehe und den Charakter eines Experiments trage.
20. Kessler, *Micha*, 43. Kessler bezieht diese Aussage nur auf das Michabuch; es kann m. E. jedoch auf das ganze Zwölfprophetenbuch bezogen werden.
21. Petersen, *A Book of the Twelve*, 3 f., weist darauf hin, dass in den kleinen Propheten das Wort *ספר* oder *מגילה* in Bezug auf alle zwölf Bücher nicht vorkommt. Er bevorzugt, von einer »thematized anthology« oder »book-scroll« zu sprechen (ebd., 10); vgl. auch Rendtorff, *How to read*, 140 Anm. 5; Kessler, *Micha*, 51, spricht sich für die Bezeichnung »Michaschrift« aus.
22. So vertritt z. B. Rendtorff die These, dass v. a. der Tag JHWHs (*יום יהוה*) das Thema des Zwölfprophetenbuches sei; vgl. Rendtorff, *How to read*, 141; ders., *Alas for the Day*, 254 ff. Auch Petersen, *A Book of the Twelve*, 9 f., bezeichnet dieses Motiv als zentral für das Zwölfprophetenbuch; so auch Schart, *Reconstructing*, 40. Collins, *The Mantle of Elijah*, 65,

ven und -strukturen gestaltet wurde oder ob es eher als eine Anthologie verschiedener Schriften, die sich teilweise thematisch überlappen, zu bezeichnen sei.²³ Eine Entscheidung in dieser Frage hängt v. a. davon ab, wie das Fehlen einer Überschrift für das ganze Korpus, wie die vielfältigen intertextuellen Bezüge²⁴ zwischen den einzelnen Büchern und wie die Widersprüche und Spannungen zu bewerten sind. Die einzelnen Bücher sind miteinander verwoben und widersprechen sich gleichzeitig; auch innerhalb der prophetischen Bücher ist dies zu beobachten. Diese Vielstimmigkeit auf der Endtextebene aber ist charakteristisch für die hebräische Bibel generell²⁵ sowie für den Prozess der Entstehung der Prophetenbücher, der prophetischen Prophetenauslegung²⁶, die als produktive Rezeption und rezeptive Produktion im Gespräch mit den Erfordernissen der jeweiligen Zeit bezeichnet werden kann. »Jetzt ist die Zeit, auf die Überliefertes zielt – das ist ein wesentlicher Antrieb für die jeweilige Relecture.«²⁷

Dadurch muten die Trägerkreise, die für den Endtext verantwortlich waren, ihren Lesern zu, »Spannungen und andere Kohärenzstörungen nicht nur in Kauf zu nehmen, sondern als hermeneutische Herausforderungen und als Hinweis auf die menschliches Begreifen transzendierende Wirklichkeit Gottes zu begreifen.«²⁸ Kanon im musikalischen Sinn meint den zeitversetzten Einsatz verschiedener Stimmen, aus dem immer neue Zusammenklänge entstehen. Im juristischen Sinn steht beim Begriff Kanon die Verbindlichkeit im Vordergrund. Der Kanon der biblischen Schriften könnte als eine Verbindung dieser beiden Definitionen verstanden werden – eine Verbindlichkeit der Vielstimmigkeit und eine vielstimmige Verbindlichkeit. »Jene Menschen, die für die kanonische Endgestalt der einzelnen Kanontteile sowie für jene der gesamten Bibel verantwortlich zeichneten, [...] sahen die Pluralität der Antworten in der Pluralität

nennt mehrere, miteinander verknüpfte Leitthemen wie z. B. Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Landes, Umkehr, Gericht und Gnade JHWHs, Königsherrschaft JHWHs, Tempel auf dem Zion, Völker als Feinde.

23. Letzteres vertritt v. a. Ehud Ben Zwi. Vgl. ders., *Twelve Prophetic Book*, passim. Vgl. auch Sweeny, *Sequence*, 50 f.; Jones, *The Book of the Twelve*, 66 ff.; Kessler, *Micha*, 51; Schart, *Die Entstehung*, 5 Anm. 21. Albertz, *Die Exilszeit*, 166, weist darauf hin, dass noch keine Einigkeit in der Forschung erreicht sei, welche Kriterien erfüllt sein müssten, »um von einer bewußten kompositorischen Verklammerung (Stichwortverbindungen u. ä.) sprechen zu können und sie von einer zufälligen Wortentsprechung abzugrenzen«. Es ist allerdings zu fragen, ob die Alternative *bewusste Komposition* und *Zufall* zu halten ist. Es ist meist nicht zu entscheiden, ob eine Wortwiederaufnahme zufällig oder bewusst ist; es kommt darauf an, ob sie sinnvoll erscheint, ob durch die Wortentsprechung ein Mehr an Sinn entsteht.
24. Nogalski, *Intertextuality*, 103, nennt fünf Typen von intertextuellen Bezügen innerhalb des Dodekapropheten, nämlich: Zitate, Anspielungen, Stichwortverbindungen, Motive und Rahmenmuster. Alle diese intertextuellen Bezüge böten »an evaluable perspective for reading the Twelve as a corpus.«
25. Darauf weist Rendtorff, *How to read*, 150, hin.
26. Vgl. auch Steck, *Gott in der Zeit*, 56 ff.
27. Steck, *Die Prophetenbücher*, 157.
28. Schart, *Die Entstehung*, 22.

80 Utopischer Raumtext und Asymmetrie

des menschlichen Lebens begründet. Angst vor Beliebigkeit hatten diese Theologen (und Theologinnen?) nicht.«²⁹

Diese Vielstimmigkeit erlaubt die »Mitarbeit der Leserschaft zur Konstitution von Sinn nicht nur [...], sondern [erfordert] sie geradezu«³⁰. Was Schart am Ende seiner Habilitationsschrift nur in einer Anmerkung bemerkt, nämlich dass es so scheine, »als würde der postmodernen Leserschaft diese schillernde diffuse Offenheit des Textes besonders interessant erscheinen«³¹, formuliert er fast programmhaft am Ende seines Aufsatzes in dem von Nogalski und Sweeny herausgegebenen SBL-Symposiumband zum Dodekapropheten:

»The Book of the Twelve postulates that messages from different times, from persons with special insights, speaking from different backgrounds, when read together form a complex unity. The reader is forced to proceed from one prophecy to the next, each time imagining the hidden theme of the whole, the judging and restoring presence of God in history, from a different perspective. For the postmodern reader, it is not important to obtain a final coherent vision of what the book is about. Much more important is the arrangement of the prophecies in a way that the single units present a distinct but memorable perspective, which at the same time needs to be balanced by the next unit. None of the prophecies needs to be criticized as long as the reader has delight in moving on. The trajectory of this complex process forms the canonical guidance with which the reader can achieve his or her own vision of the God of Israel.«³²

Bei der Lektüre des Endtextes werden die antiken und modernen Lesenden gewissermaßen auf gleiche Weise herausgefordert von der Vielstimmigkeit des einen Buches und der vielen Bücher. Gleichzeitig werden ihnen Leseanweisungen an die Hand gegeben, so z. B. durch die Überschriften der einzelnen Bücher, die eine Leserichtung von vorne nach hinten vorgeben. Diesen Hinweisen der biblischen Autoren oder Editoren »in reading those texts as a unity that are obviously composed of parts and elements of quite different and even divergent character«³³ zu folgen, ist nach Rendtorff eine der faszinierendsten Übungen kanonischer Exegese.

Einer Analyse, die den sog. Endtext³⁴ zur Ausgangsbasis ihrer Interpretation

29. Fischer, Schwerter, 209.

30. Schart, Die Entstehung, 313.

31. Ebd., Anm. 20.

32. Schart, Reconstructing, 47 f.

33. Rendtorff, Alas for the Day, 253; vgl. auch ders., How to read, 139 f.

34. Zum Begriff Endtext vgl. Rendtorff, Theologie 2, 282 f. Rendtorff jedoch sagt nicht, welchen Text er als Endgestalt versteht, ob BHS (und damit die Handschrift des Codex Leningradensis) oder den *textus receptus*, der noch der von Rudolf Kittel begründeten Edition der *Biblia Hebraica* zugrunde liegt. Dieser *textus receptus* entspricht im wesentlichen dem in der Synagoge liturgisch gebrauchten *textus receptus hebraicus*, der seinerseits auf die *editio Bombergiana* zurückgeht, die 1524-25 bei Daniel Bomberg in Venedig gedruckte Rabbinerbibel des Jacob ben Chajim. Er beruht auf weitestgehend sicherer Überlieferung aus der Zeit der Wende vom zehnten zum elften Jahrhundert: dem sogenannten Masoretext, wobei als maßgebliche Handschrift der *Codex Leningradensis* aus dem Jahre 1008 zugrundegelegt wurde.

Wird zum Begriff Endgestalt oder Endtext das Attribut kanonisch zugefügt, dann ist zu

macht, wird oft eine »Immunsierung [...] gegenüber der Geschichte«³⁵ und eine Blindheit gegenüber einer Analyse historischer Interpretationskontexte vorgeworfen. M. E. suggeriert der Begriff ›Endtext‹, es gäbe einen verbindlichen Text, der sich durch die Kanonisierung aller Textentstehungsgeschichte und Interpretationskontexte entledigt hätte. Ein Gegenbegriff wäre der sog. Urtext, der die hypothetisch rekonstruierte ursprüngliche Fassung eines biblischen Textes bezeichnet.³⁶ Albertz hält es für konsequent, »wenn eine »Kanonische Theologie des Alten Testaments« auch die (gegenwärtige) Kirche zu ihrem Interpretationskontext machen würde.«³⁷ Der Endtext wäre streng genommen dann jener Text bzw. jene Lektüre des Textes, die bei den jeweiligen Lesern und Leserinnen in ihrer jeweiligen Zeit ›ankommt‹. Hier stellt sich jedoch die Frage, ob zwischen synchroner und diachroner Wahrnehmung der biblischen Texte eine Alternative besteht oder ob auch »Korrelationen der verschiedenen Wahrnehmungen zueinander«³⁸ möglich sind.

Wie die kanonische Lektüre versteht auch die historisch-kritisch orientierte Auslegung Text im Sinne von ›Linie‹; zum einen im Sinne von Endlinie einer Entwicklung, zum anderen als diachrone Linie einer eruierbaren Textentstehung. Es steht außer Zweifel, dass der Text des Alten Testaments eine lange Entstehungsgeschichte hat. Der Text, wie er von den Masoreten überliefert wurde, birgt in sich die Geschichte seiner Entstehung: die Fortschreibungen, Ergänzungen, Neuinterpretationen, Einsprüche und Widersprüche. Der Endtext wäre treffender als Raum zu beschreiben, in dem viele Orte und Zeiten sich bergen, denn er markiert weniger eine Grenze oder einen Abschluss als einen Beginn und wird so zum Anfangstext, der von der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein offen ist, indem er in der Interpretation geöffnet wird.

beachten, dass der Tanach als jüdische Bibel und das Alte Testament als die im Christentum gebrauchte Bibel einen unterschiedlichen Aufbau haben (vgl. Zenger, Einleitung, 22 ff.; Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 144 ff.).

35. So z. B. Albertz, *Hat die Theologie*, 179.

36. Tov, *Der Text*, 8, formuliert pointiert, dass die Konzeption eines Urtextes ein theoretisches Konstrukt ist; vgl. auch ebd., 136 ff.

37. Albertz, *Hat die Theologie*, 179 Anm. 5.

38. Rendtorff, *Der Text*, 72; siehe auch Blum, *Die Komplexität*, 25 ff. Dies wäre auch bzgl. der textkritischen Rekonstruktionen der Textgeschichte zu überlegen. Die Rekonstruktionen eines Textes der hebräischen Bibel verknüpfen verschiedene Textversionen und Übersetzungen ineinander, so dass gewissermaßen ein neuer Text entsteht – mit zum Teil weitreichenden Konsequenzen in der Auslegung. Je nachdem, wo sich ein Text im Dialog der Texte verortet, verändert sich seine Bedeutung und verschiebt sich seine Auslegung. So verstandene Textkritik lotet die Mehrdeutigkeit der Texte aus, zeichnet sie nach und eröffnet das Gespräch zwischen den Texten statt eine einzige Möglichkeit zu bevorzugen. Gegen eine militaristische Sprache der Textkritik – ich nenne nur die Aufforderungen, eine Lesart sei zu tilgen, auszulöschen – wäre eine Sprache zu suchen, die sich den Texten aussetzt und sich von ihnen befragen lässt. Textzeugen wären als das zu verstehen, was sie sind: verschiedene Perspektiven auf einen Text, einen Vers, ein Wort oder auch nur auf einen Vokal aus ihrem jeweiligen Kontext heraus. Und textkritische Varianten eröffneten dann nicht einen Streit der Textversionen, sondern lenkten die Aufmerksamkeit auf Möglichkeiten der Lektüre und auf Diskussionen um das Verstehen einer Aussage.

82 Utopischer Raumtext und Asymmetrie

Das Buch Micha selbst umfasst einen weiten Zeithorizont. Neben dem Autor Micha aus dem 8. Jh. v. Chr. und den jeweiligen Fortschreibern kommen durch das dreimalige »jetzt« (Mi 4,9.11.14) auch die in der jeweiligen Gegenwart lesenden Rezipienten und Rezipientinnen des Michabuches in den Blick.³⁹ Dieses »ergibt eine eigentümliche Spannung: Manches, was aus textinterner Perspektive Zukunft ist, ist in der realen Perspektive der Leser bereits Vergangenheit. [...] Manche der Zukunftsaussagen des Buches kann der Hörer/Leser auf seine eigene Gegenwart beziehen. [...] Und schließlich gibt es Elemente des Textes, die aus der Perspektive des Lesers wie des Textes zukünftig sind.«⁴⁰ Die verschiedenen Zeitperspektiven werden schon in der Überschrift des Michabuches sichtbar. Dies wird im folgenden entfaltet werden.

Die Überschriften der einzelnen Prophetenbücher suggerieren eine chronologische Abfolge,⁴¹ genauer: die sechs datierten Schriften (Hos, Am, Mi, Zef, Hag, Sach) stehen in einer zeitlichen Reihenfolge, aber auch »die nicht datierten Schriften scheinen sich dieser Anordnung zu fügen«⁴². Gerade aber bei der Überschrift des Michabuches tauchen Fragen auf, die für ein *spatial reading* des Endtextes von großer Bedeutung sind. Die Überschrift lautet:

דְּבַר־יְהוָה אֲשֶׁר הָיָה אֶל־מִיכָה הַמֹּרֶשֶׁתִּי	Das Wort JHWHs, das erging an Micha, den Moreschiter,
בְּיָמֵי יוֹתָם אָחָז וְחִזְקִיָּה מְלֹכֵי יְהוּדָה	in den Tagen Jotams, Ahas und Hiskijas (Jehiskijjas), der König von Juda,
אֲשֶׁר־תָּחַז עַל־שָׁמְרוֹן וּירוּשָׁלַם	das er schaute über Samaria und Jerusalem.

Dieser erste Satz des Michabuches steht in keiner syntaktischen Verbindung zum Folgenden und trägt die Merkmale der Überschriften anderer prophetischer Bücher.⁴³ Nicht nur die Wortereignisformel⁴⁴ auch die prophetische Vi-

39. Kessler, Micha, 124.

40. Utzschneider, Michas Reise in die Zeit. Ein Werkstattbericht, 14.

41. Dieses chronologische Prinzip aber erklärt nicht vollständig die Folge der einzelnen Schriften, so Sweeny, Sequence, 62. Zur Chronologie siehe ebd., 53 f.; Nogalski, Intertextuality, 119 f. Watts, Superscriptions, passim, zeigt die Komplexität auf, mit der die Überschriften das Zwölfprophetenbuch zu einer Einheit zusammenfügen.

42. Schart, Die Entstehung, 37. Dort sehr ausführlich zu den Überschriften des Dodekapropheton (ebd., 31-49); siehe auch Wahl, Die Überschriften, passim; Koch, Profetenbuchüberschriften, 183 ff.

43. Die Überschrift des Michabuches verbindet Micha mit den Propheten Hosea, Amos und Zephanja. Alle vier Prophetenbücher werden in ihren jeweiligen Überschriften historisch eingeordnet. Diese Verbindung wird verstärkt durch Stichwortverbindungen sowie durch die Anordnung von je zwei Nord- und Südreichpropheten, wobei das Michabuch am Anfang Süd- und Nordreichprophetie verknüpft. Diese Bezüge wurden zuerst von Nogalski, Literary Precursors, 21 ff., aufgedeckt, der daraus auf die Existenz eines Vierprophetenbuches (Hosea, Amos, Micha, Zefanja) schloss (ebd., 278; ders., Redactional Processes, 274). Schart, Die Entstehung, 48.304 ff. führt diese These weiter. Siehe auch Albertz, Die Exilszeit; 164 ff.; ders., Exil as Purification; Koch, Profetenbuchüberschriften, 184; Zenger, Einleitung, 470 ff.

44. Hos 1,1; Joel 1,1; Zef 1,1.

sion⁴⁵ findet sich in der Überschrift des Michabuches.⁴⁶ Zwischen diesen beiden Vorstellungen von Prophetie steht eine historische Zeitangabe, die Michas prophetisches Reden in das 8. Jahrhundert verortet.⁴⁷ Utzschneider nennt diesen Lesehinweis einen »point of view«⁴⁸ für das Zeitsystem des Michabuches, d. h. mit der Überschrift wird ein raumzeitlicher Rahmen als Bezugsgröße gesetzt, von dem aus das Geschehen betrachtet wird.⁴⁹ Die in der Überschrift genannten Könige werden im Buch selbst nicht mehr erwähnt, und es fehlen auch eindeutig historisch identifizierbare Hinweise auf herrschende Könige. Allerdings, so Utzschneider, sei dies für die Könige bei und nach der Zerstörung Jerusalems leicht erklärbar: »Micha kann – im Gegensatz zu den Lesern des Buches – ihre Namen nicht kennen, da seine Wirkungszeit, folgt man den Königsnamen in der Überschrift, diesen Ereignissen weit vorausliegt.«⁵⁰

Wird Micha durch die Nennung jener Könige ins 8. Jahrhundert verwiesen, so deutet die Schreibweise des Namens Hiskija, nämlich יהזקיה/Jehiskija die sich von der in den Königebüchern unterscheidet,⁵¹ auf eine nachexilische Formulierung der Überschrift im Kontext der Komposition des Dodekapropheten

45. Jes 1,1; Jer 1,1; Am 1,1; Obd 1,1; Nah 1,1; Hab 1,1.

46. Die Überschrift beinhaltet daneben die Herkunft des Propheten, die Zeit seines Wirkens, die okulare Art seiner Prophetie und den Anlass seiner Prophetie. Der Name des Vaters fehlt.

47. Jotam 739-734; Ahas 734-728; Hiskia 728-699. Diese Königsreihe verbindet das Buch Micha mit Jes 1,1 und Hos 1,1 und legt die Vermutung nahe, »dass die Liste der Könige in Mi 1,1a bewusst Micha mit Hosea parallelisieren und ihn als jüngeren Zeitgenossen Hoseas (sowie Amos' und Jesajas) charakterisieren will« (Kessler, Micha, 75; vgl. auch Andersen/Freedman, Micah, 103 ff.). Zur unterschiedlichen absoluten Datierung jener Könige siehe Andersen/Freedman, Micah, xviii.

48. Utzschneider, Michas Reise, 64. Conrad, Forming the Twelve, 245, betont, dass die Überschriften und Eröffnungen der Prophetenbücher die Lesenden über die Intention des folgenden Buches informieren (»that expresses the intentionality of the material that follows«).

49. Allerdings ist das nicht der einzige point of view im Michabuch. Nach Utzschneider, Michas Reise, 36 ff., gibt es mehrere: den Michas, den der expliziten Hörer/Leser, den der impliziten Hörer/Leser und die Standorte möglicher realer Hörer/Leser. Mit diesen verschiedenen points of view fächert sich das Zeitsystem des Michabuches auf. »Was für die expliziten Hörer/Leser als Figuren des Textes Gegenwart und Zukunft ist, ist für die realen Hörer/Leser oft schon Vergangenheit, bisweilen auch Gegenwart, manchmal noch Zukunft.« (ebd., 39). So ist Zukunft im Michabuch nicht einfach Zukunft, sondern kann erinnerte Zukunft, gegenwärtige Zukunft und utopische Zukunft sein.

50. Utzschneider, Michas Reise, 64 f. Hagstrom, The Coherence, 122 ff., möchte die Überschrift, die eine historische Situation reflektiert, während das Buch Micha selbst keine spezifischen Hinweise gibt, analog zu bestimmten Psalmenüberschriften lesen, die den Psalm mit spezifischen Situationen des Lebens von David verbinden; diese Psalmenüberschriften aber seien nicht biographisch zu verstehen (ebd., 124 Anm. 38). Die Überschrift des Michabuches versteht er als »background information, not part of the foreground of the text« (ebd., 123 f.). Obwohl er auf Endtextebene argumentiert, steht die Überschrift für ihn außerhalb des Buches (ebd., 122).

51. Die Schreibweise in den Königebüchern sieht so aus: יהזקיה. Siehe z. B. 2 Kön 16,20; 18,1.9.10.13; 19,1.3.5.9; 20,1 u. ö.

84 Utopischer Raumtext und Asymmetrie

hin.⁵² Diese ungewöhnliche Schreibung macht deutlich, dass die Überschrift mehr sein will als eine biographische Angabe über einen Propheten, nämlich dass sie literarisch und theologisch gestaltet ist.

Das Michabuch erweist sich in seiner Endgestalt als nachexilisches Buch, als ein Buch, das die Zerstörung Jerusalems voraussetzt. Gleichzeitig markiert die Überschrift, dass das Buch vorexilisch ist, also die Zerstörung Jerusalems noch vor sich hat. In Anbetracht dessen formuliert Kessler zu Recht, dass sich in aller Schärfe die Frage stellt: »Was bedeutet angesichts dessen eine Buchüberschrift, die darauf besteht, dass das Buch als vorexilische Schrift zu lesen ist?«⁵³

Im Endtext sind durch die Katastrophe hindurch auch jene Texte bewahrt, die davor entstanden sind. Gleichzeitig sind Texte, die danach geschrieben wurden, in die Zeit davor verortet. So sind die Texte verschiedener Zeiten zu einem Textgewebe verwoben, das mit »geretteter Zunge«⁵⁴ spricht, gleichzeitig aber auch mit »gebundener Zunge«⁵⁵ – das Wissen um die Sprachlosigkeit des Schreckens ist darin aufbewahrt. »Man schreibt von diesem Verlust und dieser Rettung her die eigene Geschichte neu, nein, im Grunde als ganzes zum ersten Mal.«⁵⁶

So ist das Buch Micha nicht nur eine »Reise in die Zeit«, sondern auch eine Reise durch verschiedene Räume: den schon zerstörten Raum (Samaria), den noch nicht zerstörten Raum (Jerusalem) vor der Katastrophe, aber auch durch den zerstörten Raum Jerusalem/Zion, den nicht zur Sprache findenden Raum des Exils,⁵⁷ durch die utopischen Räume einer Hoffnung und die jeweiligen Gegenwärtigkeitsräume der für den Endtext verantwortlichen Trägerkreise.

Das Michabuch setzt immer wieder von einem Raum in den anderen über, es nimmt die Unheilsansagen mit hinein in die Zeit nach der Zerstörung, es verortet die Heilsverheißungen vor und mitten in der Katastrophe, es lässt verschiedene Räume aufeinanderprallen, verwebt diese Räume gleichzeitig zu einer Schrift, die als Buch gelesen sein will; es lässt den Propheten Micha von Moreschet⁵⁸ gleichsam die zerstörende Katastrophe überleben, indem es mit einer prophetischen Stimme spricht – einer Stimme allerdings, die zwischen traumatisierenden Räumen von einem Raum spricht, der noch keine Zeit und noch keinen Ort hat, es sei denn in der Sprache.

Das Buch bewahrt die Stimme Michas und verwebt sie mit anderen Stimmen, die in und mit seiner Stimme sprechen – und dies in der Spannung von

52. Wolff, Micha, 3; Kessler, Micha, 75.

53. Kessler, Micha, 76.

54. In Anlehnung an den Titel des Romans von Elias Canetti, *Die gerettete Zunge*.

55. In Anlehnung an den Titel des Romans von Liselotte Marshall, *Tongue-tied*.

56. Crüsemann, *Das »portative Vaterland«*, 73.

57. In Bezug auf das Dodekapropheton betont Schart, *Reconstruction*, 38, dieses Schweigen: »The deepest break is between Zephanja and Haggai, where the Babylonian exile is presupposed, but not mentioned.«

58. Zu Moreschet als Herkunftsort Michas vgl. Utzschneider, *Michas Reise*, 64 f.; Kessler, *Micha*, 74; Andersen/Freedman, *Micah*, 108-111.

Verlust und Rettung. Die Mitte des Dodekapropheten markiert diesen Punkt zwischen Verlust und Rettung, und ermöglicht die Übersetzung der Leere nach der Katastrophe in Räume des Überlebens. Die Entstehung des Kanons ist motiviert durch die Zerstörung Jerusalems und das Exil. Der kanonisch überlieferte ›Endtext‹ ist in gewissem Sinne ein Überlebenstext, ein Text, der durch die Katastrophe hindurchging und sie im Gedächtnis der Worte bewahrt, aber auch im Weiterschreiben ein Aufatmen und Weiteratmen ermöglicht.

ZwischenRaumText

»Jews died as a people of the body, of the land, of the Temple service of fire and blood, and, in one of the greatest acts of translation in human history, they were reborn as the people of the book. [...] The Exile and return that followed transformed Judaism from a local religion into one that cross borders, that was preparing itself to live without land. [...] The realization that only words were durable had dawned on Jewish people. [...] The Temple lives and does not live in the mysterious, intermediate space of the Talmud. The creation of that space was one of the tricks of Jewish survival. You could be scattered and still be at home, banished and still at the center of the things.«⁵⁹

59. Rosen, *The Talmud*, 15.79.106.

3. Räume der Zerstörung

3.1 Barfuß zwischen traumatisierenden Räumen (Mi 1,8)

Nach den ersten Versen des Michabuches, in denen die Zerstörung Samarias thematisiert wird, formuliert der Prophet seine Weise zu reden, mithin sein poetologisches Programm. Mi 1,8 lautet:

עַל-זֹאת אֶכְפָּרָה וְאֵילֵךְ	Darüber muss ich ⁶⁰ klagen und heulen,
אֵילֵכָה שִׁלֵּל וְעָרוֹם	muss barfuß ⁶¹ gehen und nackt,
אֶעֱשֶׂה מִסְפֵּד כַּתְּנִים וְאֶכֵּל כַּבְּנוֹת יַעֲנָה	muss Totenklage halten wie die Schakale und wie die Strauße.

In Mi 1,8 redet der Prophet Micha, genauer: er redet, indem er auf bestimmte Weise geht. Mit bloßen Füßen und nackt geht Micha der Stimme nach, die von der Katastrophe weiß. Seine Worte sind die tierischen Laute von Schakalen und Straußen,⁶² sein Text ist sein Gehen, sein Stift seine Füße. Angesichts der Katastrophe kommen dem Propheten Laute von den Lippen, keine repräsentierenden Zeichen, sondern Stimmen ohne Sprache, die als Spur dennoch semiotisch lesbar bleibt – vergleichbar dem *איכה/echa* der Klagelieder Jeremias. Als typischer Bestandteil einer Totenklage sind die Laute lesbar und dekodierbar.

60. Andersen/Freedman, Micah, 190 f., gehen davon aus, dass kein Sprecherwechsel vorliegt, sondern der Sprecher in Mi 1,8 derselbe sei wie in den Versen 6-7, nämlich JHWH: »In vv 6-7 Yahweh says that he will do. In v 8 he says how he feels« (ebd., 191). Sie verweisen auf Hos 11,8-9, wo es um die Reue Gottes geht (hierzu siehe Jeremias, Die Reue, 52 ff.). Es ist Andersen/Freedman zuzustimmen, dass die Identität des Sprechers nicht markiert ist, doch ist der Sprecherwechsel auch in Mi 1,6 nicht markiert, wo JHWH zu sprechen beginnt. Semantisch wäre JHWH als Subjekt der Klage möglich (vgl. Jer 48,31) – darauf verweist Utzschneider, Michas Reise, 77 – aber der Inhalt von V 8 verweist auf das Szenario eines prophetischen Rollenspiels.
61. Q^cre ändert in *שׁוּלָל/ausgezogen, barfuß*; so auch die Septuaginta (ἀνυπόδετος), während die Vulgata mit *spoliatus* übersetzt. Peschitta und Targum folgen dem Q^cre. Allerdings sind beide Weisen, den Text zu lesen, auf das Verb *שׁלל* bezogen und können ähnlich übersetzt werden. Vgl. Andersen/Freedman, Micah, 193; McKane, Micah, 38 f.
62. Ben Zwi, Micah, 115 f., überlegt, warum gerade diese beiden Tiere mit Trauer und Klage verbunden werden. Möglich sei, dass sie in Opposition zu Kultur und städtischem Leben stünden; dies aber könnten auch andere Tiere ausdrücken. Ben Zwi betont daher v. a. die Verbindung zu anderen Versen mittels ähnlicher Worte und Ausdrücke. Das Wort *תן/Schakal* sei ein Wortanklang mit *אתנן/Geschenk*, das im davor liegenden Vers Mi 1,7 dreimal vorkommt. Die Tiere Schakal und Strauß sind ein im Alten Testament übliches Paar (vgl. Jes 13,21-22; 34,13; 43,13; Hi 30,13). Sie sind negativ qualifiziert (vgl. Keel, Allgegenwärtige Tiere, 169). Vgl. auch Hardmeier, Texttheorie, 209; Hartenstein, Die Unzugänglichkeit, 246.

ZwischenRaumText

»Daher muss man auf Seiten des Schreis das aufspüren, was nicht durch die Ordnung der Schriftwerkzeuge ›umgeformt‹ worden ist.«⁶³

Obwohl jene Schreie Michas sich einer lexikalischen Kodierung entziehen, deutet sein Gehen mit bloßen Füßen und die Kommentierung der Schreie als Totenklage und Trauer auf die Situation hin, in der er sich befindet – eingeschlossen zwischen traumatisierenden Räumen. Micha geht auf nackten Füßen und mit dem Schrei in der Kehle durch einen Raum, der nach hinten und nach vorne von Zerstörung eingeengt ist.

Auf mehreren Ebenen steht Mi 1,8 zwischen den Räumen und Zeiten. Mi 1,1-7 thematisieren die Zerstörung Samarias, Mi 1,10-16 bringen die Vernichtung von Ortschaften in der jüdischen Schefela bis nach Jerusalem zur Sprache. Der Vers Mi 1,9 verbindet gewissermaßen nach vorne und nach hinten und bezieht sich zusammen mit V 8 auf das Zurückliegende und das Kommende. Micha formuliert die kommende Katastrophe als unabdingbar. Mit offenen Augen sieht er Samaria, das es nicht mehr gibt,⁶⁴ und in den Trümmern dieser Stadt sieht er die kommende Zerstörung Jerusalems.

Von diesem Ort zwischen den Zeiten, zwischen zwei zerstörten architektonischen Räumen – der eine von einem unheilbaren Schlag getroffen, der andere extrem bedroht von einem eben solchen Schlag, aber noch *nur* bedroht, denn noch steht die Gewalt vor dem Tor der Stadt (Mi 1,9) – von diesem Ort kommt das prophetische Reden Michas. Es ist ein Ort, der im Text nur als Spur, als Cluster phonetischer Laute lesbar ist. Was noch nicht oder nicht mehr in Sprache transformiert werden kann, wird in den Tierschreien hörbar und als (Barfuß-)Gehen sichtbar.⁶⁵ Trotzdem findet jenes Gefühl äußerster Bedrohung einen Weg in der Sprache, ohne seine Herkunft aus jenem sprachlosen, nur von wortlosen Tierschreien erfüllten Raum zu verleugnen.

63. De Certeau, *Kunst des Handelns*, 270.

64. Der Text formuliert in V 6 die Zerstörung Samarias in der nahen Zukunft; aus der Perspektive der Überschrift des Michabuches aber ist Samaria schon zerstört. Nach Mi 1,7 ist von Samaria nicht mehr die Rede. Die Zerstörung ist so total, dass die Stadt nicht mehr erwähnt wird. Vgl. Kessler, *Micha*, 84.

65. Auch von Tamar wird in 2 Sam 13,19 berichtet, dass sie, nach der Vergewaltigung auf die Straße (hinaus)geworfen, geht und geht und schreit. Ihr Gehen wird mit einer grammatischen Konstruktion zur Sprache gebracht, die Nachdrücklichkeit, Dauer oder Steigerung der Handlung anzeigt. Tamars Gehen kommt nicht zur Ruhe, es hat kein Ziel mehr. Ihre Frage in V 13: »Und ich, wohin soll ich meine Schande gehen lassen?« findet hier eine Antwort, die die Frage jedoch andauern lässt: nirgendwohin, es gibt keinen Ort mehr, an dem Identität und Integrität möglich sind. »Ortlosigkeit kennzeichnet die Frau, die zum Opfer einer sexuellen Gewalttat wurde.« (Müllner, *Gewalt*, 309). Tamar *geht und geht* – und es gibt keinen Ort, wohin sie gehen, wohin sie ihre Schande gehen lassen könnte. Es gibt keine Antwort. Doch die Erzählung nennt einen Ort, an dem Tamar sich aufhalten wird: *Und Tamar wohnte unbehaust im Haus ihres Bruders* (V 20). Tamar verschwindet

Doch geht Micha rückwärts oder vorwärts? Kommt seine Stimme aus dem Text davor oder gehen ihre Schwingungen in die Buchstaben danach? Hallt die Zerstörung Samarias nach oder wird zwischen den Schakalschreien das Schleifen der Mauern Jerusalems laut? Trauert Micha oder nimmt er die Zukunft vorweg? Hüllt er seine Worte in einen Trauerritus oder handelt er zeichenhaft? Könnte es aber nicht sein, dass Micha beides gleichzeitig sieht? Dass er gleichzeitig »nach vorne und nach hinten« sieht, besser: in der rückblickenden Trauer die Zukunft vorwegnimmt? Der Raum, den Micha barfuß und nackt, in äußerster Schutzlosigkeit und Sprachlosigkeit betritt, ist nach mehreren Seiten offen. Simultan werden andere Texte und Ereignisse intertextuell aktualisiert und sind damit präsent. Trauerritus und prophetische Zeichenhandlung schieben sich ineinander.⁶⁶

Einerseits erinnert das Barfuß-und-Nackt-Gehen an das Gehen des Propheten Jesaja in Jes 20,2-4, das die Kriegsgefangenschaft ankündigt, indem es das Gehen der Kriegsgefangenen imaginiert.⁶⁷ Der Raum unter Jesajas Füßen wird zum qualvollen Weg in die Unfreiheit. Wenn Jesaja barfuß und nackt geht, dann geht er nicht nur wie ein Kriegsgefangener, dann sind seine Füße die Füße eines, der die Steine des Weges in die Unfreiheit mit bloßen Füßen spürt, dann sind seine Zuhörer damals und die Leserinnen heute mit ihm auf dem Weg in die Kriegsgefangenschaft. Das szenische Straßentheater⁶⁸, die Performance mit dem eigenen Körper bannt den Blick auf die Folgen der Katastrophe, die Jesaja mit seinem Körper in den Zuschauer-Raum einspielt. Die Simulation entwirft eine mögliche Welt, die sich im Gehen der eigenen Welt anverwandelt und sie in äußerstem Maße bedroht. Auf dem Augenhintergrund spiegelt sich Jesajas nacktes Gehen als auswegloses Gehen aus einem zerstörten Stadtraum heraus wider, hinein in einen Raum, der mit »no future« treffend bezeichnet wäre.

Doch das Gehen Michas ruft nicht nur die Assoziation des Gefangenseins hervor, es erinnert auch an David, der weinend, mit verhülltem Haupt und barfuß den Weg seiner Trauer geht (2 Sam 15,30). Barfußgehen ist Bestandteil von Trauerriten, die weitere Handlungen wie einen Sack umgürten, eine Glatze scheren, Erde auf den Kopf streuen und anderes einschließen⁶⁹. Trauerriten ermöglichen Halt in einem Raum, durch den der Tod eine harte Grenze gezogen

hinter den Mauern des Hauses ihres Bruders, vergessen, verschwiegen. Von ihr selbst, ihrer Person und ihrem Schicksal wird nichts mehr berichtet. Auch dieses Haus beantwortet Tamars Frage nicht. Es gibt keinen Ort. Vgl. Bail, Gegen das Schweigen, 154f.

66. Vgl. Wolff, Micha, 28; Kessler, Micha, 93 f.; Utzschneider, Michas Reise, 77 f.; Oberforcher, Das Buch Micha, 30. Hardmeier, Texttheorie, 357 f., macht deutlich, dass der Prophet sein Lied mit rituellem Klagegeschrei einfärbt, das Barfußgehen allerdings weniger ein Trauerritus ist als eine symbolische Ausdruckshandlung. Dass letzte nichts mit Trauer zu tun haben soll, leuchtet angesichts von 2 Sam 15,30 nicht ein.

67. Vgl. die Darstellung nackter Kriegsgefangener auf einer Elfenbeinritzung aus Megiddo, in: Keel, Die Welt, 214.

68. Zum Begriff Straßentheater für prophetische Zeichenhandlungen vgl. Lang, Was ist ein Prophet?, 28 ff.

69. Siehe Hardmeier, Texttheorie, 208 f.; Kutsch, Trauerbräuche, 25-37.

hat und den Hinterbliebenen einen Orientierungspunkt genommen hat. Liest man die Trauerriten gleich einem Text, dann ermöglichen sie einen lesbaren Raum, der in die Trauer Zeilen einschreibt, die eine Art Geländer bilden.

Kriegsgefangenschaft wie auch Trauer ermöglichen kein freies Gehen, kein Gehen ohne Schmerz, sondern lassen nur ein Gehen zu, das geht und geht und keinen Raum findet, sich niederzulassen in Ruhe. Michas Gehen ist eingesperrt zwischen den Zerstörungen, seine Sprache zwischen Trauer und Entsetzen. Und doch findet Michas tierisches Klagegeheul einen Raum im Text; auch wenn jene unartikulierten Schreie keine Buchstaben finden, sie sind als Selbstaufforderung formuliert.⁷⁰ Ihre hörbare Spur jedoch unterbricht die Bewegung der Zerstörung, die in Mi 1,2 mit der Zerstörung Samarias beginnt und in Mi 3,12 in der Zerstörung Jerusalems endet. Die wortlosen Schreie halten die Beschreibung und Analyse des Zerstörungsschlages auf und evozieren eine emotionale Dimension der Verzweiflung und des Schreckens, die gleichsam umgürtet ist von den Riten der Trauer.

Micha steht dem Geschehen nicht distanziert gegenüber, »vielmehr ist er selbst zutiefst in diese Botschaft involviert«⁷¹. Wer barfuß und nackt geht, weiß nicht nur um die drohende Kriegsgefangenschaft, ist nicht nur gefangen in tiefer Trauer, sondern spürt gewissermaßen die Trümmer der Zerstörung unter den Füßen.

Indem Micha sein Weinen mit dem Geheul von Schakalen und Straußen vergleicht, geht er aus den bewohnten Räumen hinaus in den Raum der Wildnis und der menschenleeren Trümmerstätten. So wird z. B. in Jes 13,21 f. der Stadt Babel die Zerstörung als Verwandlung in Wildnis und Wüste angekündigt: *Nur Wüstentiere hausen dort, und Eulen füllen ihre Häuser. Strauße wohnen dort, und Bocksgeister führen dort ihre Tänze auf. In den Palästen antworten nur Schakale und Hyänen in den Hallen der Lust.* Mit seiner Vocal-Performance imaginiert Micha den Zustand der Städte nach der Zerstörung und barfuß geht er in diesen zerstörten Räumen.

Dass dieser Vers, Mi 1,8, genau an dieser Stelle steht, ist kein Zufall. Im textuellen Raum ist dies der Ort, an dem der Schlag, der Samaria zerstört hat, weitergeht, um auch Jerusalem in einen zerstörten Raum zu verwandeln.⁷² Die unaufhaltsame Dynamik der zerstörerischen Gewalt nimmt ihren Lauf und zwischen den zerstörten Räumen eröffnet Micha mit dem Barfuß-und-nackt-Gehen und seinem tierischen Geheul imaginäre Räume, die er mithilfe der Sprache an dieser Stelle nicht artikulieren kann: den Raum der Totenklage und der Trauer, der Deportation und Kriegsgefangenschaft, der unbewohn-

70. So auch Oberforcher, Micha, 28; Kessler, Micha, 92; Utzschneider, Michas Reise, 77; Weiser, Das Buch, 241.

71. Oberforcher, Micha, 30.

72. Ben Zwi, Micah, 33, spricht von Mi 1,8 f. von »Janus verses in that they provide a necessary bridge« zwischen den Versen davor und danach; Andersen/Freedman, Micah, 190, sprechen von »transition piece«.

baren Wüste. Er schreitet gewissermaßen den zerstörten Ort ab – visuell und akustisch imaginiativ und gerade darin in äußerst realistischer Weise.

3.2 Die Dynamik der Zerstörung

3.2.1 Auflösung der natürlichen Topographie (Mi 1,3-4)

Doch bevor der Prophet am Beginn des Michabuches das Wort ergreift, wird Zerstörung in kosmischen Bildern visualisiert. In Mi 1,3-4 wird die natürliche Topographie gewissermaßen aufgelöst:

3	בִּיהֲנֶה יְהוָה יֵצֵא מִמְּקוֹמוֹ וְיָרֵד וְיִרְדֵּף עַל-בְּמוֹתַי אֶרֶץ	Ja, siehe: JHWH geht heraus aus seinem Ort, und steigt herab und tritt ⁷³ auf die Höhen der Erde.
4	וְנִמְסוּ הַהָרִים תַּחְתָּיו וְהָעִמְקִים יִתְבַּקְּעוּ כְּדֹוֹנֵג מִפְּנֵי הָאֵשׁ בְּמַיִם מְזֻרָדִים	Es zerfließen die Berge unter ihm und die Täler spalten sich – wie Wachs vor dem Feuer, wie Wasser, ausgegossen am Abhang.

In diesen Versen wird eine Theophanie JHWHs geschildert. Es werden Bewegungen skizziert und topographische Begebenheiten ins Bild gebracht. Das »Optische der Theophanie« überwiegt.⁷⁴ JHWH vollzieht eine Bewegung, die Konsequenzen für die Topographie der Erde hat. Er zieht aus, steigt hinunter, tritt auf die Höhen. Eine Aus- und Abwärtsbewegung, die aber auf einer gewissen Höhe vorerst bleibt. Unter seinem Treten aber zerschmelzen die Berge, werden die Täler gespalten, wird das scheinbar Feststehende flüssig wie heißes Wachs und wie hinabfließendes Wasser. Berge und Täler, die in der Landschaft die vertikale Topographie prägen, werden eingeebnet, verlieren ihre Form und damit ihren charakteristischen Unterschied. Unter dem Schreiten JHWHs wird die vertikale Linie zu einer horizontalen Ebene. Seismische, meteorologische und vulkanische Naturereignisse greifen ineinander, Feuer und Wasser als gegensätzliche Elemente bringen die Totalität zum Ausdruck, ebenso wie das topographische Paar *Berg* und *Tal*. V 4a betont dies zudem durch die chiasmatische Satzstruktur: *zerfließen – Berge – Täler – sich spalten*. Das Wort *hinabsteigen*/יָרַד zu Beginn von V 3b und das Wort *Abhang*/מְזֻרָד am Ende von V 4 kommen von

73. Das Verb fehlt in 1QpMi und wird deshalb manchmal textkritisch gestrichen. Vgl. McKane, Micah, 29.

74. Utschneider, Michas Reise, 69. Die akustische Dimension ist lediglich hörbar in den imaginierten Begleitgeräuschen des Tretens, Zerfließens, Sich-Spaltens (ebd., 70). Gewissermaßen werden hier meteorologische, seismische und vulkanische Naturphänomene metaphorisch ins Bild gesetzt. Die Auswirkungen der Theophanie auf die Topographie einer Landschaft gehört zu den typischen Elementen dieses Motivs (vgl. Ri 5,4f.; 2 Sam 22,8; Ps 18,8; Jes 63,19; Hab 3,6; Ps 68,9; 50,3); siehe Jeremias, Theophanie, 11 ff.159; Kessler, Micha, 86; Schulz, Das Buch Nahum, 9 ff.

derselben Wortwurzel ירר und umschließen die Auflösung der Topographie. Es ist eine dynamische Bewegung von oben nach unten zu beobachten, die die Landschaft zerfließen lässt – »God [...] changes geographical features«⁷⁵. Die Verse arbeiten mit der Vorstellung, dass »fluidity carries negative associations, and stability or lack of movement conveys positive associations.«⁷⁶ Der textuelle Raum des Michabuches wird eröffnet mit einer totalen Auflösung der topographischen Struktur geographischer Räume, die einem Rückgängigmachen des Schöpfungsvorganges am Anfang aller Räume und Zeiten gleichkommt.⁷⁷

Die Verkehrung der Zeiten findet auch Ausdruck in Mi 3,6, wo eine Zeit ohne Prophetie angekündigt wird, eine Zeit der Finsternis, in der der Tag Nacht wird für die Propheten. Zwar gilt dies nur für die Propheten, aber dass »die Nacht nur noch Nacht [ist], nicht mehr Zeit und Quelle für Inspiration«⁷⁸, bedeutet das Schweigen der Stimme JHWHs und gilt im Alten Testament als Zeichen extremer Not. Zugleich wird auch eine Zurücknahme der Schöpfung assoziiert: JHWH wird sein Angesicht verbergen und nicht antworten. Seine Gegenwart ist entzogen, sowohl ›phonetisch‹ als auch räumlich. Die Konsequenz ist die Aufhebung der schöpfungsgemäßen Abfolge der Zeit zwischen Tag und Nacht und damit die Aufhebung der Zeit überhaupt. Der Tag wird Finsternis. Dies könnte parallel zur Aufhebung der natürlichen Topographie in Mi 1,3-4 verstanden werden. Eine Klimax entsteht von der Nivellierung topographischer Gegebenheiten zu einer Ablösung des Gegensatzes von Tag und Nacht.

3.2.2 Die Zerstörung Samarias (Mi 1,6)

Die Bewegung JHWHs mit ihrer Auswirkung auf die natürliche Topographie findet ihren Fortgang auch im Hinblick auf die kulturell-religiöse Topographie, wenn in den folgenden Versen von der Zerstörung Samarias samt seinen religiös-kultischen Gebäuden und Kultgegenständen die Rede ist. In Mi 1,6 heißt es:

וְשָׁמַתִּי שְׁמֵרוֹן לְעֵי הַשָּׂדֶה לְמִטְעֵי כֶרֶם	Und ich ⁷⁹ mache Samaria zum Steinhaufen des Feldes ⁸⁰ , zu Weinbergpflanzungen,
וְהִפַּרְתִּי לְעֵי אֲבָנֶיהָ	und ich gieße aus ins Tal ihre Steine,
וְיִסְדֶּיהָ אֲגַלֶּה	ihre Grundmauern lege ich bloß.

75. Cuffey, Remnant, 191.

76. Ben Zwi, Micah, 29. Siehe auch Gerleman, Der Sinnbereich »fest-los(e)«, 404-415.

77. Dies ist auch an anderen Stellen zu finden: Nah 1,3b-5; Am 8,8-9; 9,5f.; Sach 14,4f.; Ps 97,5 u. ö.

78. Utzschneider, Michas Reise, 143.

79. Die Zerstörung der Stadt Samaria wird in einer Rede JHWHs zur Sprache gebracht. So wie in Mi 1,8 das Ich des Propheten ohne Ankündigung spricht, so hier JHWH.

80. Wagenaar, The Hillside, 30, versteht שדה als *Berg, Hügel* und übersetzt »I will make Samaria into a ruin, the hill(side) (into a place) for wineryard plantings«, um die Parallelität zu Mi 3,12 zu betonen. Er verweist auf die Einmaligkeit der Formulierung *Ruinen des Feldes* im biblischen Hebräisch und zeigt die verschiedenen Möglichkeiten der Forschungsgeschichte auf, diesen Halbvers zu übersetzen. Siehe auch McKane, Micah 1,2-7, 429.

Das Verb נגַר/*ausgießen* und das Nomen נִי/ *Tal*, allerdings hier ein anderes Wort als in V 4, verbinden den Vers mit der Zerstörung der Topographie in V 4; mit den Nomina *Steinhaufen* und *Feld* entsteht eine Verknüpfung mit Mi 3,12, der Zerstörung Jerusalems/Zions. Die Dynamik der Abwärtsbewegung wird aufgenommen und weitergeführt, indem die Bewegung bis zum Bloßlegen der Grundmauern geht.

In 2 Sam 22,16 (= Ps 18,16) ist ein ähnlicher Gedanke formuliert: dort werden die Grundmauern der Erde bloßgelegt. Diese kosmische Dimension wird in Mi 3,6 assoziiert. In diesem Sinn übersetzt die Septuaginta: καὶ κατασπάσω εἰς χάος τοὺς λίθους αὐτῆς/*ich schleife hinunter ins Chaos ihre Steine*.

Die Zerstörung Samarias verwandelt die Stadt in eine Ruine, und die kulturelle Bedeutung wird zur agrikulturellen.⁸¹ Eine politische und kultische Funktion wird es nicht mehr geben. Die Zerstörung der Kultgegenstände in V 7 ist radikal, wenn in »betonter Schlußstellung«⁸² die Rede davon ist, dass sie zum öden Land, zur Wüste (שַׁמְמָה) gemacht werden; gemeint ist hier keine natürlich entstandene Wüste, sondern »eine gewaltsam herbeigeführte Verwüstung«⁸³ eines Landes oder einer Stadt. Die klangliche Anspielung auf Samaria (שַׁמְמָה – שַׁמְרוֹן) bezieht diese Verwüstung auch auf den Stadtraum: Das Ende Samarias ist total und dies nicht nur in topologischem Sinn. Das Thema Samaria, das die Bücher Hosea und Amos beherrscht, wird nicht nur aufgenommen, sondern auch zum Abschluss gebracht. »Von Samaria ist im Dodekapropheten hinfort nicht mehr die Rede«⁸⁴ – es ist im Textraum danach nicht mehr präsent.

3.2.3 Narrative Topographie der Zerstörung (Mi 1,10-16)

Die Dynamik der Zerstörung geht weiter, sie rückt vor in die Schefela und nähert sich Jerusalem. Der Vers Mi 1,2a *JHWH geht heraus aus (בָּוֶן) seinem Ort* (V 2a) wird in V 9 über die dreimalige Präposition עַד aufgenommen: *bis Juda, bis ans Tor meines Volkes, bis Jerusalem*. Danach folgt zweimal ב/ *in* und der Beginn der Aufzählung von Ortschaften der Schefela: Gat, Bet-Lefra, Schafir, Zaanan, Bet-Haezel, Marot. Die Mitte des Textes, V 12b ist eine direkte Anspielung an V 2+9: *Ja, herabgestiegen ist Unheil/Katastrophe von JHWH an (ל) das Tor Jerusalems*. Dann werden wieder Orte genannt: Lachisch, Moreschet-Gat, Achsib, Marescha, Abdullam. Beim letzten Ort wird noch einmal die Präposition עַד angefügt (V 15). Der Text endet mit einem Vers ohne Ortsnamen: Er endet mit einem Aufruf an eine weibliche Person zur Trauer und mit der Deportation ihrer Kinder. Die Worte verlieren sich gewissermaßen im Nirgendwo der Gola. Auch Mi 2 endet mit dem Verlust von Raum, wenn es in 2,10 heißt: *Macht euch auf und geht, ja dies ist der Ruheort nicht*.

81. Vgl. hierzu auch Oberforcher, Das Buch Micha, 28.

82. Kessler, Micha, 88.

83. Ebd. Zu שַׁמְמָה siehe auch Bail, Gegen das Schweigen, 197 ff.

84. Kessler, Micha, 84. Siehe auch Schmitt, Samaria, 362 f.; Nogalski, Literary Precursors, 132.

Bevor der Raumaspekt des Textes Mi 1,10-16 in den Blick genommen wird, einige Bemerkungen zum Text, dessen Zustand nach Deissler »die größte Text-Verderbnis im Alten Testament«⁸⁵ darstellt und der »das Operationsfeld einer maximalinvasiven Textkritik«⁸⁶ ist. Es gibt in der Forschung keinen Konsens über diesen Text und Kessler schreibt zu Recht:

»Es liegen zahlreiche scharfsichtige Versuche vor, den Text sinnvoll zu rekonstruieren. Wenn hier auf solche Rekonstruktionsversuche weitestgehend verzichtet wird, dann geschieht das nicht aufgrund der Annahme, der Text sei ganz ohne Beschädigungen auf uns gekommen. Der Verzicht beruht vielmehr auf der Einsicht, daß jeder Rekonstruktionsversuch mit soviel willkürlichen Momenten behaftet ist, daß er in Wirklichkeit keine größere Nähe zum ursprünglichen Text herstellen kann, als sie der masoretisch überlieferte Text auch bietet. [...] Vielmehr ist gerade die zerrissene Gestalt des Textes ernst zu nehmen. Möglicherweise ist sie durchaus bewußt gewählt, um dem Inhalt – der Schilderung einer chaotischen Katastrophensituation – sprachlich angemessen Ausdruck zu geben.«⁸⁷

Der Text schildert eine militärische Niederlage, allerdings nicht in ›Echtzeit«⁸⁸, sondern in einem Ineinander von Rückblick und Vorausschau. Die militärischen Folgen werden nicht aseptisch und neutral gezeigt, sondern in atem(be)raubenden und atemlosen⁸⁹ Folgen von Aussagesätzen, Aufforderungen sowie Sprach- und Wortspielen semantischer und phonetischer Art⁹⁰ zur Sprache gebracht. Die grammatikalischen Inkongruenzen können als Zerbrecen der Grammatik angesichts des Schreckens verstanden und müssen nicht textkritisch mit Konjekturen geglättet werden. Am ehesten passt noch die Gattungsbezeichnung »litany of disaster«⁹¹ auf diesen Text, der die

85. Deissler, *Zwölf Propheten*, 172.

86. Utzschneider, *Michas Reise*, 80 Anm. 219.

87. Kessler, *Micha*, 99 f. In diesem Sinne formulieren auch Andersen/Freedman, *Micha*, 206: »[The words] still make a lot of sense; indeed they have great power. They catch the mood of terror, outrage, helplessness, tragedy. [...] the text can be accepted as it stands. That is what the prophet uttered (or wrote); it is the way he wanted it; the effects we still feel (with a high emotional content bordering on hysteria) are what he intended.« Auch Lescow, *Worte*, 73, geht davon aus, dass die Textüberlieferung viel besser sei, als durchweg angenommen.

88. Vgl. hierzu Virilio, *Krieg und Fernsehen*, 113 ff. Jeremias, *Prophetenwort*, 32, spricht zwar von einer ungewöhnlichen historischen Kostbarkeit, weist aber darauf hin, dass durch die Wortspiele der Text mit genereller Bedeutung aufgeladen würde und so über eine zeit- und ortsggebundene Rede hinausweise.

89. Formulierung in Anlehnung an Lescow, *Worte*, 73 f.

90. Eine Auflistung der Wortspiele findet sich bei Andersen/Freedman, *Micha*, 213.

91. Freedman, *Discourse*, 149. Die Verse werden auch der Gattung ›Klage‹ (Hillers, *Micha*, 24) oder ›Untergangsklage‹ (so Wolff, *Micha*, 18; Hardmeier, *Texttheorie*, 355 ff.) zugeordnet, doch ruft der Prophet in diesen Versen eher zur Klage auf als dass er selbst klagt, und nicht alle Sätze sind Aufforderungen zur Klage. Mittmann, *Königliches bat*, 59, bezeichnet die Verse als Aufruf zur Klage, der teilweise in eine klagende Beschreibung überwechsle. Utzschneider, *Michas Reise*, 82, ist der Ansicht, dass »jeder Spruch als kleine Szene für sich gelesen werden kann und muss«; Ben Zwi, *Micha*, 38, sieht zwar Anklänge an eine Totenklage (dirge), diese sei aber innerhalb einer Bestimmung des Genre als »pro-

94 Utopischer Raumtext und Asymmetrie

Schrecken des Krieges in Worte zu fassen versucht: »The main tone of this unit is panic.«⁹²

Die Art und Weise, wie die Verse Mi 1,10-16 eine verheerende Katastrophe ins Wort bringen, kann darüber Auskunft geben, wie in literarischen Texten Raum zur Sprache gebracht wird. Es wird im folgenden primär darum gehen, wie Raum in Texten konstruiert wird, wie zerstörter Raum und Orte der Traumatisierung literarisch präsentiert werden. Ob die Orte archäologisch identifiziert werden können, sei dahingestellt.⁹³

Diejenigen Orte, die in Mi 1,10-16 erwähnt werden und auch sonst im Alten Testament begegnen, verweisen alle auf einen eng begrenzten Raum südwestlich von Jerusalem, d. h. das Gebiet der judäischen Schefela.⁹⁴ Moreshet-Gat allerdings ist nur im Michabuch belegt. Neben diesen biblisch bekannten nennt der Text Orte, die biblisch nicht belegt sind. Es sind dies Orte, die in V 10-12 vorkommen, wobei Gat in V 10 durchaus im Alten Testament zu finden ist.⁹⁵ Damit teilt sich der Text in zwei Teile: V 10-12 und V 13-16, dessen Mitte Jerusalem und deren Schluss die Gola – die Deportation, das Verlassen der Orte, das Exil – bildet.

V 10	Gat	Bet-Leafra	
V 11	Schafir	Zaanan	Bet-Haezel
V 12	Marot		
	JERUSALEM		
V 13	Lachisch		<i>Israel</i>
V 14	Moreshet-Gat	Achsib	<i>Israel</i>
V 15	Marescha	Adullam	<i>Israel</i>
V 16	[kein Ortsname]		
	GOLA		

Während im ersten Teil sechs Orte genannt werden, sind es im zweiten Teil nur fünf, es sei denn, man zählt den nicht (mehr) vorhandenen, weil verlassenen Ort in V 16 hinzu. Anstelle eines sechsten Ortes steht das Verb גילה/*deportiert werden*, von dem das Substantiv גולה/*Deportation, Wegführung ins Exil* abgeleitet ist. So ist der letzte Ort der Liste ein verlassener Ort, der Ausgangspunkt der Gola.

Interessanterweise enden die Verse 13-15 alle mit dem Wort Israel. Dies

phetic reading« zu sehen Siehe auch Andersen/Freedman, Micah, 202 ff.; Kessler, Micha, 101 f. Auch Na'aman, The House-of-no-Shade, 524 f., bezeichnet diese Passage als Qinah.

92. Andersen/Freedman, Micah, 201.

93. Vgl. hierzu Kessler, Micha, 104; Utzschneider, Michas Reise, 95 ff. Einen interessanten Versuch unternimmt von Soden, Zu einigen Ortsbenennungen, 216 ff., indem er nicht versucht, die Lokalisierung der Orte zu bestimmen, sondern davon ausgeht, dass im Rahmen prophetischer Drohhreden einige Ortsnamen bewusst entsteht wurden.

94. Siehe Jos 12,11.15; 15,35.39.44; Neh 11,30; 2 Chr 11,7-9.

95. Vgl. die Liste in 2 Chr 11,7-9.

könnte daran liegen, dass die Orte der zweiten Hälfte eine besondere Beziehung zur Geschichte Israels assoziieren sollen.⁹⁶ Texttopographisch betrachtet steht Jerusalem in der Mitte, was der Hauptstadtfunktion mitsamt ihren politischen und religiösen Bedeutungen entspräche. Doch gleichzeitig gerät Jerusalem mitten unter jene von der Katastrophe heimgesuchten Orte und ist auf gewisse Weise nicht mehr davon zu unterscheiden.⁹⁷ So bleibt offen, ob Jerusalem schon zerstört ist oder nicht. In V 12b ist kein Wortspiel und kein parallelismus membrorum zu finden und so hebt der Text Jerusalem von den anderen Orten ab. Deutlich wird auch, dass hier kein militärischer Bericht in chronologischer Ordnung vorliegt, da das Ziel Jerusalem nicht am Ende, sondern in der Mitte steht.⁹⁸ Der Blick schweift gewissermaßen über die Ebene der Schefela, um dann eine vertikale Abwärtsbewegung wahrzunehmen: *Ja, herabgestiegen ist Unheil/Katastrophe von JHWH an das Tor Jerusalems.*

Eine weitere Beobachtung untermauert den absichtsvollen Textaufbau. Der Text beginnt und endet mit Ortsnamen, die auf eine ›Niederlage‹ im Leben Davids hinweisen. V 10a zitiert fast wörtlich (lediglich die Wortreihenfolge wird geändert) aus der Totenklage Davids um Jonathan und Saul (2 Sam 1,20): *In Gat verkündet (es) nicht* (בנת אל־תנידו). In 2 Sam 1,20 soll der Tod des Königs Saul in den feindlichen Philister-Orten Gat und Askalon nicht verkündet werden, damit die Bewohnerinnen sich nicht freuen. In Mi 1,10 folgt eine durch eine figura etymologica intensivierte Aufforderung nicht zu weinen. Das der Klage Davids entnommene Zitat verbindet sich mit der Trauer in Mi 1,8.16. Dies könnte darauf hindeuten, dass die Nachricht so entsetzlich ist, dass nicht davon geredet werden soll (kann) und selbst Trauer nicht ausreicht, sie zu fassen.⁹⁹ Die Verwendung der invertierten Alliteration in בנת אל־תנידו (תניד – בנת) und der figura etymologica בכבו אל־תבכו/*weint, weint nicht* deutet daraufhin, dass die Sprache angesichts des Entsetzens einen Rahmen benötigt und seien es ›verdrehte‹ Buchstaben, die sich dennoch aneinander ›festhalten‹.

Der Name des Ortes Gat ›weist auf das Geschehen hin, das die Stadt erfasst oder erfasst hat‹¹⁰⁰, und verknüpft den Vers mit einem Ereignis im Leben Davids, das allerdings auch staatspolitische Bedeutung hat: Trauer um einen sehr nahen Menschen und das Ende der saulidischen Regierungszeit. Der Textraum öffnet sich anderen Texten, die intertextuell eingespielt werden. Orte werden nicht primär geographisch¹⁰¹, sondern narrativ lokalisiert, so dass von einer narrativen bzw. poetischen Geographie gesprochen werden kann.

96. Darauf verweist Wolff, Micha, 33.

97. Das in V 12 genannte Tor Jerusalems kann als pars pro toto für die ganze Stadt stehen. Die Besetzung der Tore kommt einer Besetzung der Stadt gleich.

98. Darauf weisen Andersen/Freedman, Micah, 225, hin.

99. So auch McKane, The Book of Micah, 41.

100. Utzschneider, Michas Reise, 83.

101. Der Ort Gat kann geographisch nicht eindeutig lokalisiert werden, und es werden etliche Hypothesen dazu geäußert; u. a. wird diskutiert, ob mit dem Ort Gat in Mi 1,10 derselbe Ort gemeint ist wie in 2 Sam 1,20. Vgl. Andersen/Freedman, Micah, 207, die die ver-

Auch die letzte erwähnte Stadt, Adullam präsentiert eine narrative Geographie. Jene Stadt verweist auf den Ort, in dem David Zuflucht vor Saul fand (2 Sam 23,13) – ein absoluter Tiefpunkt in der Geschichte vom Aufstieg Davids. Mi 1,15b lautet: עַד־עַדְלָם יבֹוא כְבוֹד יִשְׂרָאֵל / Nach Adullam kommt die Schwere Israels.¹⁰² Hier liegt weniger ein Wortspiel als ein Sinnspiel vor,¹⁰³ indem die symbolische Bedeutung eines an einen Ort gebundenen Ereignisses evoziert wird. Es entsteht ein Gegensatz zwischen Adullam als Symbol der Niederlage und der כְבוֹד / Herrlichkeit Israels, »die jetzt wieder da ist, wo David einst war«¹⁰⁴ oder wie McKane formuliert: »The glory of Israel has been reduced to a hole in the ground«¹⁰⁵. Mit dieser Übersetzung spielt McKane mit den Bedeutungen von כְבוֹד / Herrlichkeit, Gewichtigkeit, Schwere¹⁰⁶ – all dies verschwindet gewissermaßen im Dunkel der Höhle, in die David sich flüchtete.¹⁰⁷

Aufgrund der intertextuellen Anspielung an die literarische Davidstradition geht Utzschneider hier (und auch bezogen auf das ganze Städtegedicht) von einem politisch-sozialen Interesse aus, das darin bestehe, dass der angekündigte Schlag auf Jerusalem und seine Könige ziele.¹⁰⁸ Das Städtegedicht wird – so verstanden – gerahmt von einer Absage an die davidische Königsdynastie: Sie wird auf der Flucht sein; gleichzeitig wird an das Ende eines Königs (Saul) erinnert und an den unrühmlichen Beginn eines anderen (David), auf der Flucht vor eben jenem, dessen Ende hereingespielt wurde. Und so könnte formuliert werden: Adullam ist überall und vor allem mitten in Jerusalem.

Die Orte, die in Mi 1,10-16 erwähnt werden, sind geographische Orte, allerdings Orte, deren Bedeutung durch Lokalisierung nicht geklärt wird. Und es ist zu fragen, welche Art von Orten entsteht, wenn Sprachspiele so sehr im Vordergrund stehen und eine narrativ-poetische Ordnung die Orte prägt.

Für die Lokalisierung ist weniger die Fixierung der Einzelorte bedeutsam als der mit ihnen in Blick genommene Raum der Schefela, d. h. der südwestlich von Jerusalem gelegene Bereich. Die Orte sind in gewissem Sinne imaginär, gleichzeitig aber haben sie topische Haftpunkte. Die Passage Mi 1,10-16 bewegt sich

schiedenen Möglichkeiten einer Lokalisierung nennen. Auch Wolff, Micha, 29, formuliert: »Die Lage des Ortes ist bis heute umstritten.« Wolff tendiert allerdings mit Welten, Königs-Stempel, 68 ff., dazu, Gat in der Nähe von Moreschet-Gat zu verorten. 2 Sam 1,20 scheint davon auszugehen, dass Gat eine philistäische Stadt ist.

102. Möglich ist auch eine Übersetzung mit: *die Schwere/Herrlichkeit Israels komme Adullam gleich*. Vgl. Kessler, Micha, 99. McKane, The Book of Micah, 58, übersetzt verdeutlichend: »The glory of Israel will extend as far as Adullam.«

103. So Wolff, Micha, 33; und darauf sich beziehend Utzschneider, Michas Reise, 92. Allerdings bilden die ersten beiden Worte ein Klangspiel, da beide mit עַד beginnen.

104. Kessler, Micha, 109.

105. McKane, The Book of Micah, 52.

106. Zu den Bedeutungen von כְבוֹד siehe Westermann, Art. כְבוֹד, 794 ff.; Dohmen/Stenmans, Art. כְבוֹד, 13 ff.; Weinfeld, Art. כְבוֹד, 23 ff.

107. Vgl. Sweeny, The Twelve Prophets, 357. Sweeny nennt dies ein satirisches Spiel mit Namen.

108. Utzschneider, Michas Reise, 97.

zwischen geographischer Lokalisierung und Metaphorisierung. Die Zerstörung dieser Städte bleibt so nicht auf Zerstörungen an einzelnen bestimmten Orten beschränkt, sondern öffnet sich bedrohlich für andere Orte, besonders für Jerusalem. Es entsteht eine Topographie zwischen Geographie und Imagination, eine Topographie, die mit dem Begriff *imaginaler Ort* von Helene von Oldenburg bezeichnet werden könnte. Oldenburg gebraucht das Attribut *imaginal* im Unterschied zu dem oft abwertend gebrauchten Wort *imaginär* und meint damit eine bildhafte Realität, die Idee eines Raumes, der sich in Verbindung mit einer Handlung ereignet¹⁰⁹ und der weder in geographischer Fixierung aufgeht, noch im buchstäblichen Sinn ein Ort ist, sondern ein Zwischenraum und Grenzbereich. »Sichtbar gemacht werden können nur Spuren.«¹¹⁰ Am Ende des ersten Kapitels verlieren sich die Spuren in der Gola, in der Deportation, im Exil – ein Verlust, der nur mit dem Trauerritus, sich eine Glatze zu scheeren,¹¹¹ ausgedrückt werden kann.

So beginnt auch das zweite Kapitel mit dem Weheruf הוי/hoj, der eine Totenklage intoniert, eine vorweggenommene Totenklage über noch Lebende.¹¹² Die Totenklage deckt das gemeinschaftszerstörende Handeln der (Gewalt)Täter auf, indem sie diese als fiktive Tote bezeichnet. Das Unheil wird dramatisch vergegenwärtigt und Trauer über asoziales Handeln ausgesprochen. Die Totenklage versteht die Gegenwart als vergangene Zukunft. In Mi 2-3 geht es vor allem um Unrecht und Missstände in Juda (dies wird deutlich am Leitwort מִשְׁפָּט/שֹׁפֵט)¹¹³ und um die Verantwortlichen, die die Macht in der Hand halten (reiche Grundbesitzer, Propheten, Richter, Priester, Politiker). »Kunstvoll wird so das von JHWH hereinbrechende Unheil mit der Bosheit der herrschenden Kreise in Jerusalem und Juda begründet.«¹¹⁴ Die massive Kritik steigert sich. Interessant ist unter der Perspektive der Raumsprache Mi 3,9b. *Das Recht verabscheuen* wird parallel gesehen mit *das Gerade krümmen, verdrehen* (בִּלְהִישָׁרָה יַעֲקֹשׁ (ואֵת)). Das *Gerade* ist in weisheitlicher Tradition das »Wort für das Richtige, für das, was recht ist«¹¹⁵. Die Gangart der für das Recht Verantwortlichen wird als Abweichen von den Wegen JHWHs gesehen, als ein Gehen, das die Wege zum Bösen hin verdreht.

Auch Mi 3,10 steigert die Kritik ins Unermessliche. Das Bauen Zions mit

109. Von Oldenburg, *Der imaginale Ort*, 162 f.

110. Ebd., 175.

111. Vgl. Am 8,10; Jes 22,12; Jer 7,29; 16,6; Ez 27,31; 29,18; Hi 1,20 u. ö.; vgl. Krause, *hōj* als prophetische Leichenklage, 31; Cha, *Micha*, 10.

112. Vgl. Seybold, *Nahum*, 69; Hardmeier, *Texttheorie*, 377 ff.

113. Siehe Mi 3,1.8.9.11. Demgegenüber steht die Wurzel רעע als Leitwort. Damit kann sowohl das ›Böse‹ gemeint sein, das Menschen tun, als auch das ›Unheil‹, das über die Menschen kommt; vgl. Mi 1,12; 2,1.3; 3,2.4.11. Siehe Kessler, *Micha*, 95 f.

114. Kessler, *Zwischen Tempel und Tora*, 25; Dempsey, *Micah 2-3*, 127, macht deutlich, dass in Mi 2-3 JHWH als ein Gott der Gerechtigkeit charakterisiert wird, der gegen Ungerechtigkeit einschreitet.

115. Wolff, *Micha*, 77; siehe auch Kessler, *Micha*, 162 ff.; Jeremias, *Tradition*, 150. Vgl. Spr 8,8 f.; 10,9; 28,18.

98 Utopischer Raumtext und Asymmetrie

Blut und Jerusalems mit Unrecht bezieht sich auf die Bautätigkeit des Staates beim Ausbau Jerusalems und der rücksichtslosen Anwendung von Fronarbeit.¹¹⁶ Darüber hinaus und im Bezug auf die *mental map* der Zionstheologie ist diese Aussage ein fast nicht zu steigernder Vorwurf. Der Ort der Gegenwart JHWHs wird mit gewaltsamen Blutvergießen und Ungerechtigkeit verbunden. »Den heiligen Zion mit Blut bauen, das ist geradezu der Inbegriff widergöttlichen Handelns.«¹¹⁷ Die topographische Mitte der Zionstheologie wird damit ad absurdum geführt; sie wird der Peripherie gleichgesetzt, an der Tod und Chaos in gesteigertem Maße ihre Wirkmächtigkeit entfalten. Die »mit Blut gebaute Zwingburg«¹¹⁸ kann nicht der Ort der heilsschaffenden Gegenwart JHWHs sein. Diese Linie findet in Mi 3,12 »mit ungeheurer Wucht«¹¹⁹ ein Ende, indem das Ende Jerusalems/Zions ansagt wird. Es ist »das härteste Wort gegen Jerusalem, das es im Alten Testament gibt«.¹²⁰

116. Vgl. hierzu ausführlich Kessler, Micha, 163 ff.

117. Kessler, Micha, 165.

118. So eine Formulierung Kesslers (ebd., 167).

119. Schart, Die Entstehung, 189.

120. Crüsemann, Frieden lernen, 18.

4. Bruch, Schweigen und Verknüpfungen zwischen Mi 3,12 und Mi 4,1-7

»Das Michabuch stellt dem radikalsten prophetischen Gerichtswort das umfassendste Heilswort entgegen«, und »beides darf nicht gegeneinander ausgespielt werden«¹²¹ – so bringt es Crüsemann auf den Punkt. Dem Fehlen des Gottesnamens in Mi 3,12 entspricht die Nennung desselben in Mi 4,1. Das »Gotteschweigen am Zion, von dem die vorhergehenden Auftritte gehandelt haben« ist aufgehoben.¹²² Über den radikalen Bruch hinweg wird eine Antwort entworfen¹²³ die sehr sorgfältig an genau diesen Ort im Text des Michabuches gestellt ist.¹²⁴ Und dieser Entwurf eines utopischen Ortes wird über Stichwortverbindungen mit dem Text davor verwoben; der Textraum des Heils wirkt wie eingnäht in den Textraum der Zerstörung, besser, er wirkt wie angenäht, auf dass die Katastrophe nicht alles sei. Im Vergleich dazu ist die nahezu wörtliche Parallelüberlieferung in Jes 2,1-4 viel loser in den Kontext eingebunden und weist »kaum Verbindungslinien auf«¹²⁵. In der folgenden Graphik sind jene Mi 4,1-7 mit dem Kontext verwebenden Stichwortverbindungen visualisiert.¹²⁶

An die Intensität der Verknüpfung wird meist die Frage, wie jene Doppelüberlieferung von Mi 4,1-3 und Jes 2,2-5 erklärt werden kann, angeschlossen bzw. die Frage, welcher Text der ursprüngliche ist oder ob beiden ein älterer Text zugrunde liegt.¹²⁷

Es ist m. E. jedoch zu bedenken, dass Stichwortverknüpfungen auch eine wesentliche theologische Funktion haben können. Vor den Text Jes 2,2-4 ist eine Überschrift geschaltet, die den Versen den Charakter eines programmatischen Beginns verleiht. Fischer formuliert für die ersten beiden Kapitel des Jesajabuches: »Jes 1-2 stellt in kanonischer Lektüre eine Ouvertüre zur Botschaft der

121. Ebd.

122. Utzschneider, Michas Reise, 154

123. »Constituent une réponse à Mi 3,9-12«, so Gosse, Michée, 102.

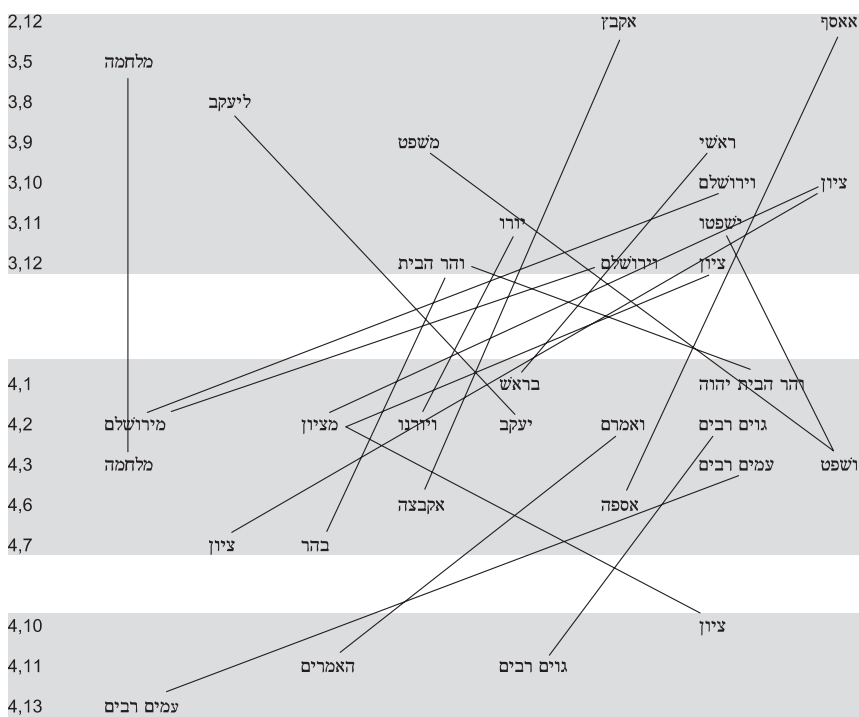
124. Brueggemann, Vine, 189. Auch Budde, Verfasser, 156 f., sieht, dass Mi 3,12 und Mi 4,1 stark aufeinander bezogen sind, wenn er schreibt: »Der ›Berg des Hauses‹ in Mi 3,12 und der ›Berg des Hauses Jahwes‹ in Mi 4,1 zogen sich unwiderstehlich an. Eine spätere Zeit, die Zeit der Redaktion der Propheten, ertrug es nicht, dass Zion als gepflügte Feld, Jerusalem als Trümmerhaufen, der Tempelberg als Waldeshöhe – dass das eines Michas letztes Wort sein sollte: es musste danach wieder in die Höhe gehen, neues Heil für die Endzeit von ihm geweissagt worden sein.«

125. Werner, Eschatologische Texte, 163. Dagegen Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 68.

126. Zu den Stichwortverbindungen siehe Schwienhorst-Schönberger, Zion, 110 ff.; Kessler, Micha, 179 f.; Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 64 ff.

127. Eine ausführliche Diskussion der Möglichkeiten erfolgt bei Andersen/Freedman, Micah, 413-425; Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 64 ff.; Kessler, Micha, 178 ff.; Cannawurf, The Authenticity, 26 ff.

100 Utopischer Raumtext und Asymmetrie



Schriftprophetie dar.«¹²⁸ Von Jes 2,2-5 spannt sich ein Bogen bis zur großen Friedensvision in Jes 60.¹²⁹

Mi 4,1-7 dagegen ist zwar ein inhaltlicher Neubeginn, der aber gerade in der Konfrontation mit dem vorhergehenden Text die Alternative von totalem Abbruch der Geschichte Gottes mit seinem Volk oder problemloser Kontinuität verweigert. Inhaltlich wird ein Gegenraum entworfen, der aber den Abbruch nicht negiert, sondern über die Stichwortverbindungen mit der Katastrophe verbunden bleibt. Die Abfolge von Unheil und Heil ist kein Mechanismus und doch evoziert das Ende Jerusalems nicht automatisch ein Ende der Beziehung JHWHs zu Israel. Die Stichwortverbindungen spannen ein Seil der Hoffnung über den Bruch zwischen dem zerstörten, entsakralisierten Raum und einem utopischen Raum, der kommen wird, wenngleich er noch nicht sichtbar ist, dennoch in der Jetzt-Zeit schon beginnt, wie die letzten Worte in V 7 es zur Sprache bringen.

Hiermit wird auch deutlich, dass ich die Verse Mi 4,1-7 als Einheit sehe,

128. Fischer, Schwerter, 209.

129. Vgl. Bosshard-Nepustil, Rezeption, 256 ff.417.

allerdings nicht unbedingt als Einheit im Sinne der Textproduktion,¹³⁰ jedoch als thematische Einheit, die eine starke texttektonische Struktur aufweist. Meist werden die V 1-5 und 6-7 als ursprünglich eigenständige Texte gesehen.¹³¹ Auf Endtextebene jedoch fallen Stichwortverbindungen auf, die die beiden Versgruppen verknüpfen. Neben den Verben der Bewegung, die den Textraum durchgehend dynamisieren, sind es die Worte *Zion* (V 2.7b), *die hinteren Tage/an jenem Tag* (V 1.6), *die mächtigen Nationen/mächtiges Volk* (V 3.7), die die Texte verbinden.

Auch Zeitangaben¹³² und inhaltliche Bezüge verweben den Text. So entspricht der dynamischen Zentrierung der Völker am Zion in V 1 f. die Sammlung Israels in V 6, und das Richten JHWHs über die Völker in V 3 findet ein Pendant in der Errichtung seines Königtums über Israel in V 7. Einen wesentlichen Zusammenhalt ergibt das durchgehende Thema der Zukunft, die Erwartung eines geräumigen und heilen Raumes.¹³³

130. So überlegt Willi-Plein, *Vorformen*, 86, ob aufgrund der Stichwortverbindungen nicht an einen Verfasser beider Worte gedacht werden könnte.

131. So Kessler, *Micha*, 192; Wolff, *Micha*, 82 ff., bespricht zwar Mi 4,1-8 in einem Abschnitt, meint aber, dass der Redaktor recht verschiedenartiges Spruchgut ohne irgendeine systematisierende Tendenz, eher anthologisch zusammengefügt habe (ebd., 90 f.). Zur Diskussion siehe Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 45 f.75 f.

132. Dazu siehe S. 105 ff. dieser Arbeit.

133. So auch Hagstrom, *The Coherence*, 83; Koyama, *The Mountain*, 194.

5. Topographie der Erwartung (Mi 4,1-7)

Die Antwort auf den leeren und nicht mehr verfügbaren Raum (Mi 3,12) ist eine Bewegung hin auf den Raum, den JHWH in den hinteren Tagen errichten wird. Inmitten eines Nicht-mehr-Raumes wird ein Noch-nicht-Raum entworfen, der vor allem durch zentrierende und asymmetrische Bewegungen geprägt ist. Mobilität scheint eine Antwort auf den Stillstand zu sein, den die Zerstörung und die Deportation hervorgerufen haben. Aber dennoch nicht eine Mobilität, die sich alle Richtungen und Wege offen hält, sondern Mobilität »als Dialektik von Gehen und Bleiben, als Weg nicht aus der Heimat, sondern in die Heimat«¹³⁴.

ZwischenRaumText

»Heimat ist das Entronnensein.«¹³⁵

Diese Bewegungen des Entronnenseins beginnen in der Gegenwart und gehen weiter, bis die hinteren Tage gekommen sind. Schritt für Schritt wird im Text eine Topographie gezeichnet, die als virtuelle Texttopographie ins Wort kommt und in der Überleben in Leben übersetzt werden kann. Bevor Mi 4,1-7 als Raumtext und Textraum entfaltet wird, wird eine Übersetzung in den Text einführen.

5.1 Der Text von Mi 4,1-7

1	יְהִיָּה בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים	In den hinteren Tagen ¹³⁶ geschieht:
	יְהִיָּה הַר בֵּית־יְהוָה נִבֹּן בְּרֹאשׁ הַהָרִים	Der Berg mit dem Haus JHWHs wird ¹³⁷ feststehen als Haupt der Berge,
	וְנִשָּׂא הוּא מִן־הַעֲוֹת	erhaben wird er sein über die Hügel, ¹³⁸

134. Ebach, Mobilität, 221.

135. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 86.

136. Mögliche Übersetzungen sind auch: *am Ende der Tage* (Kessler, Micha, 177; Andersen/Freemann, Micah, 395), *in zukünftigen Tagen* (Utzschneider, Michas Reise, 152), *in der Späte der Tage* (Gradwohl, »Denn von Zion«, 140) u. a. Es muss jedoch überlegt werden, welche Verdeutschung eschatologische Konnotationen verweigert, da diese bei dieser Wendung im Alten Testament nicht mitschwingen. Siehe auch Jenni, Art. אָחֵר, 115. Schwienhorst-Schönberger, Zion, 115 f.; Utzschneider, Michas Reise, 152. Ausführlich hierzu siehe S. 106 in dieser Arbeit.

137. In Anlehnung an Jes 2,2 und LXX nimmt Meek, *Some Emendations*, 162 f., an, dass der Text ursprünglich folgendermaßen lautete: »That the mountain of Yahweh's house shall be seen established as the highest mountain«. Es ist m. E. aber nicht notwendig, das יהיה als korruptiertes יהיה zu lesen.

138. Kessler, Micha, 177, übersetzt mit dem Komparativ: *erhabener sein als*; so auch Utzschneider, Michas Reise, 152; Andersen/Freedman, Micah, 395. Dagegen übersetzt Wolff,

	וְהָרֹוּ עָלָיו עַמִּים	und Völker strömen zu ihm hin.
2	וְהָלְכוּ גוֹיִם רַבִּים וְאָמְרוּ לָבוּ וְנַעֲלֶה אֶל־הַר־יְהוָה	Viele Nationen gehen und sprechen: Kommst, lasst uns hinaufziehen zum Berg JHWHs
	וְאֶל־בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּזְרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכְּהָ בְּאַרְחֻתָיו	und zum Haus von Jakobs Gott, dass uns Weisung zuteil werde von seinen Wegen her und wir gehen wollen in seinen Pfaden.
	כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדְבַר־יְהוָה מִירוּשָׁלַם	Ja, ¹³⁹ von Zion geht Weisung ¹⁴⁰ aus und das Wort JHWHs von Jerusalem. ¹⁴¹
3	וְשָׁפַט בֵּין עַמִּים רַבִּים	Er ¹⁴² wird Recht sprechen zwischen vielen Völkern
	וְהוֹכִיחַ לְגוֹיִם עֲצָמִים עַד־רְחוֹק	und mächtige Nationen zurechtweisen bis hin zu den fernsten.
	וְכַתְּתוּ חַרְבֵיהֶם לְאֵתִים וְנִתְּנִיתֵיהֶם לְמִנְמֵרוֹת	Dann schmieden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern.
	לֹא־יִשְׂאוּ גוֹי אֶל־גּוֹי חֶרֶב וְלֹא־יִלְמְדוּן עוֹד מִלְחָמָה	Nicht mehr erheben sie das Schwert, Nation gegen Nation, und nicht erlernen sie weiterhin den Krieg.
4	וַיִּשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת נֶפְתָּו וְתַחַת הָאֲנָתוֹ וְאִין מִחְרִיד	Dann sitzen die Menschen ¹⁴³ jeweils unter ihren Weinstöcken und Feigenbäumen, und niemand schreckt (sie) auf.
	כִּי־פִי יְהוָה צֹבְאוֹת דָּבַר	Ja, der Mund JHWHs, gebietend über die Kriegsheere ¹⁴⁴ , hat geredet.

Micha, 82, mit *erheben wird er sich über die Höhen*; er begründet es mit dem komparativen מן (ebd., 91).

139. Einer Übersetzung, die mehr den deiktischen Charakter der Partikel **כִּי** betont, folgt auch Sedlmaier, Die Universalisierung, 68. Damit werde die Eigenständigkeit von Mi 4,2b betont, die durch den chiasmatischen Aufbau des Versteiles unterstrichen sei.
140. Die Entscheidung, **תוֹרָה** mit Weisung und nicht mit Tora zu übersetzen, macht auf das Problem aufmerksam: ist hier die Tora in der Gestalt des Pentateuch oder eine Wegweisung, der sicher die Tora vom Sinai zugrunde legt, aber nicht die Übernahme der ganzen Tora fordert (so z. B. Gradwohl, Denn von Zion, 146), zu verstehen? Die Parallelität der Worte Tora und Wort JHWHs sowie das Fehlen des Artikels bei Tora lassen vermuten, dass in Mi 4,2 Tora »hier noch nicht im engeren Sinn als »das Gesetz« in Gestalt des Pentateuch zu verstehen« ist (vgl. Kessler, Micha, 185; Utzschneider, Michas Reise, 157 f.). Dazu ausführlich S. 113 ff. dieser Arbeit.
141. Lohfink, Schwerter, 186, übersetzt: »Denn vom Zion wird eine Gesellschaftsordnung proklamiert und zwar als Wort Jahwes aus Jerusalem.« Unter Tora versteht er eine »Gesellschaftsordnung, die der Welt den Frieden gibt« (ebd., 188).
142. Die syrische Übersetzung und die syrisch-palästinische Übersetzung der Septuaginta ziehen das Subjekt von V 2 in V 3 und verstehen nicht JHWH, sondern das Wort JHWHs als Subjekt der in V 3 geschilderten Handlungen. Siehe auch Nestle, Miszellen, 234.
143. Pluralisch übersetzt aufgrund inklusiver Sprache.
144. Übersetzung von **צְבָאוֹת** siehe S. 115 dieser Arbeit.

104 Utopischer Raumtext und Asymmetrie

5	בִּי כָּל־הָעַמִּים וְלָכוּ אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהָיו וְאַנְחֵנוּ גִלְדָּה בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם וָעַד	Ja ¹⁴⁵ , alle Völker gehen, ein jedes im Namen seines Gottes. Und ¹⁴⁶ wir, wir gehen im Namen JHWHs, unseres Gottes, für immer
6	בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱסַף הַחֲלָעָה וְהַנְּהַרְרֵתָה אֶת־בְּצֵדָהּ וְנֶאֱשַׁר הַרְעֵתִי	An jenem Tag – Spruch JHWHs – will ich sammeln die ¹⁴⁷ Hinkende ¹⁴⁸ und die Umherirrende ¹⁴⁹ zusammenbringen, die ¹⁵⁰ , über die ich Böses brachte.
7	וְשִׁמְתִי אֶת־הַחֲלָעָה לְשֵׂאֲרֵיתָהּ וְהַנְּהַרְרֵתָה לְגוֹי עֲצוּם וּמִלְךָ יְהוָה עָלֶיהֶם בְּהַר צִיּוֹן מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם	Ich werde die Hinkende zum Anfang ¹⁵¹ machen und die Entfernte ¹⁵² zu einem mächtigen Volk. JHWH wird König ¹⁵³ über sie sein auf dem Berg Zion von jetzt an und für immer.

145. Kessler, Micha, 178, übersetzt das den Vers einleitende כִּי konzessiv. Zu den verschiedenen Möglichkeiten siehe Utzschneider, Michas Reise, 159 ff. Siehe auch S. 117 ff. dieser Arbeit.
146. Die Partikel וְ ist mit *und* übersetzt, um einem adversativen, exklusiven Verständnis keinen Vorschub zu geben. Ausführlich siehe S. 117 ff. dieser Arbeit.
147. Zum Verständnis der Partizipien fem. sg. siehe S. 127 ff. dieser Arbeit.
148. Von den antiken Zeugen übersetzt einzig die Vulgata mit *claudicantem/hinkend, humpelnd*. LXX übersetzt das Wort mit *συντετομμένη*/*Zusammengeschlagene*, Targum gibt das Wort mit *מטלטליא*/*Vertriebene* wieder. In der Übersetzung *Lahmgeschlagene*, so Crüsemann, Frieden lernen, 14, wird der Bedeutung des Masoretischen Textes der Akzent der Septuaginta hinzugefügt und der Gewaltcharakter der Verletzung betont. Siehe auch S. 133 ff. dieser Arbeit.
149. Andersen/Freedman, Micah, 427, übersetzen: *outcast*. Zu überlegen wäre, ob *displaced* nicht treffender wäre. Siehe auch S. 129 ff. dieser Arbeit.
150. Wörtlich: *und wem ich Böses tat*. Kessler, Micha, 191, und Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 50f., verstehen das *Waw* nicht kopulativ (wie Septuaginta und Vulgata), sondern explikativ, denn – so Kessler – »die, über die Gott Unheil gebracht hat, sind keine weitere Gruppe neben den Lahmen und Versprengten, sondern deren Lahm- und Versprengtsein wird als Unheil von JHWH erklärt«. Wäre das *Waw* kopulativ zu verstehen, wäre ein eigenes Verb zu erwarten, so Zapff, ebd. Die chiasmische Struktur des vorangehenden Halbverses spricht dafür, dieses Kolon auf die Hinkende und auf die Umherirrende zu beziehen.
151. Zur Begründung der Übersetzung von שֵׂאֲרֵיתָה siehe S. 133 ff. dieser Arbeit.
152. Vgl. Kessler, Micha, 191. Es ist möglich, ein Verb הִלָּא zu vermuten, dessen pt. nif. fem. hier vorliegt und das von הִלָּא/der/dorthin, weiter(hin) abgeleitet ist. Auch die parallele Stellung zu V 6a הַנְּהַרְרֵתָה/der Umherirrende, die Versprengte, lässt in diese Richtung denken. Vgl. auch Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 51. LXX denkt an ein Verstoßensein (*ἀποσπόμενην*), während die Vulgata von einer räumlich orientierten Bedeutung absieht und das Wort mit *quam adflixeram/die übel zugerichtet wurde* übersetzt. Textkritische Versionen schlagen הַנְּחָלָה/der Ermüdete und הַנְּחָלָה/der Kranke vor. Ausführlich siehe S. 128 ff. dieser Arbeit.
153. Es wäre zu überlegen, ob nicht auch mit *JHWH wird die Königsherrschaft ausüben* übersetzt werden könnte. Diese Aussage brächte zum Ausdruck, dass Proklamation und Kon-

5.2 In den hinteren Tagen – eine Utopie am Rande der Zeit

Der Text beginnt mit einer Zeitangabe, wie sie unbestimmter nicht sein könnte. Der zukünftige Raum des Heils wird in einem Zeitraum imaginiert, der in der Forschung ›noch diesseits der Tage‹ oder aber ›jenseits der Tage‹ fixiert wird. Die Septuaginta (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) und die lateinische Übersetzung (*in novissimo dierum*) interpretieren die Formulierung eindeutig eschatologisch und markieren damit eine Grenze der Zeit, den Einbruch eines neuen Äon.¹⁵⁴ Die Wendung findet sich im Alten Testament insgesamt 14 mal und an den meisten Stellen meint sie »eine spätere Zeit, Fortgang, Folgezeit, Zukunft«,¹⁵⁵ nicht das Ende der Zeit – allerdings eine Zeit, die sich qualitativ von der vorherigen unterscheidet.¹⁵⁶ Hier allerdings von ›Zeitenwende‹ zu sprechen, impliziert eine eschatologische Konnotation. Wolff formuliert zwar dezidiert, dass der Gedanke des Ziels der Zeit oder gar ihres Endes fern zu liegen scheint, aber er versteht die Formulierung dennoch als Zeitenwende, in der etwas Neues komme; eine umfassende Veränderung der Zeit in der Zukunft sei eingeschlossen.¹⁵⁷

Mi 4,1 ff. imaginiert einen Gegenraum, einen utopischen Raum, der aber nicht jenseits der Tage liegt, sondern er »ragt schon in die Gegenwart hinein«¹⁵⁸. Sedlmaier legt den Akzent weniger auf einen Zeitpunkt oder Zeitablauf. Die Wendung sei keine Zeitangabe im strengen Sinn, sondern die Aussage diene dazu »die Bestimmung der Zeit anzugeben und diese damit inhaltlich zu füllen«.¹⁵⁹ So interpretiert er die Präposition כִּי als *bet-essentiae* und in Verbindung mit dem folgenden Inhalt dennoch gewissermaßen unter der Hand als

stituierung des Königseins JHWHs untrennbar nebeneinander stehen. Vgl. Welten, Königsherrschaft Jahwes, 308 f.; Brettler, *God is King*, 144.

154. So z. B. auch Staerk, *Der Gebrauch*, 247.249; Weiser, *Micha*, 263.

155. Jenni, *Erwägungen*, 124. Carmignac, *Der Begriff*, 311, übersetzt die Wendung mit *in der Folgezeit, auf Dauer, in künftigen Jahren*.

156. So auch Utzschneider, *Michas Reise*, 152; Lohfink, *Schwerter zu Pflugscharen*, 189; Schwienhorst-Schönberger, *Zion*, 115 f.; Lipiński, *Dans les textes*, 445; Schreiner, *Das Ende*, 206; auch Grönbæk, *Eschatologie*, 133 f., betont das Ende der Zeit, das allerdings keine Suspendierung der Geschichte und ein Streben nach dem Jenseitigen einschließe.

157. Wolff, *Micha*, 90. In seinen textkritischen Bemerkungen schreibt Wolff, dass die alten Übersetzungen erkennen würden, dass der hebräische Ausdruck das letzte Ende aller bisherigen Tage und damit deren Wende bezeichnete (ebd., 83). Ganz deutlich eschatologisch interpretiert Gross, *Die Idee*, 96.155, diese Formulierung. Der Weltfrieden, von dem Mi 4,1 ff. spricht, käme nach der Zeitenwende.

158. Utzschneider, *Michas Reise*, 152. Ähnlich auch Kessler, *Micha*, 183: »Gemeint ist vielmehr ein Ende in dem Sinn, dass es die Zeit von der Gegenwart an bis dahin mit umfaßt und diese nicht abbricht, sondern qualitativ neu fortsetzt.« Vgl. auch Kessler, *Micha*, 195; Willi-Plein, *Vorformen*, 84; Albertz, *Konfliktschlichtung*, 123.

159. Sedlmaier, *Die Universalisierung*, 76; er schließt sich Seebaß, *Art. אֲחֵרֵי יָמָיו*, 228, an, und überträgt Seebaß' Einschätzungen von Dan 2,28 und 10,14 auf Mi 4,1. Seebaß schreibt, dass es bei dieser Vision nicht um die bloße Zukunft ginge, sondern um das Ende, das Ergebnis der Geschichte.

das Ende der Tage, »wenn alles zu seiner gottgewollten Bestimmung kommen wird«¹⁶⁰.

Die Abweisung einer eindimensionalen Zeitschiene zugunsten eines Verständnisses von Zeit als Zeiterlebnis, als konkrete, gefüllte Zeit¹⁶¹ weist sicher in die richtige Richtung, genügt m. E. aber noch nicht für das Verständnis des Beginns von Mi 4,1, denn der Text Mi 4,1-7 enthält nicht nur diese Zeitangabe. Zeitangaben bilden vielmehr den Rahmen des Textraumes:

V 1 (Versbeginn)	בִּאֲחֶרֶת הַיָּמִים	<i>in den hinteren Tagen</i>
V 5 (Versende)	לְעוֹלָם וָעֶד	<i>für immer und auf Dauer</i>
V 6 (Versbeginn)	בְּיוֹם הַהוּא	<i>an jenem Tag</i>
V 7 (Versende)	מֵעַתָּה וָעֶד עוֹלָם	<i>von jetzt an und für immer</i>

Diese Zeitangaben sind kunstvoll miteinander verknüpft und aufeinander bezogen. Die Stellung am Beginn und am Ende eines Verses wechselt alternativ ab. Die Präposition ב in V 1 korrespondiert mit derjenigen in V 6. Die letzte Zeitangabe in V 7 verschränkt sich in der Abfolge der Konsonanten (das Lexem עַד hat dabei jeweils eine andere Bedeutung) chiasmisch mit der Zeitangabe in V 5:



Das räumliche עַד in der Formulierung *bis hin zu den fernsten* (V 3) findet eine konsonantische Entsprechung in V 5,7. Das hebräische Lexem עַד kann sowohl räumliche als auch zeitliche Dimensionen haben, ebenso das רָחוֹק, das eine räumliche Ferne wie eine entfernte Zeit in der Vergangenheit und Zukunft meinen kann.¹⁶² Auch die Zeitangaben הַיּוֹם הַהוּא und עוֹלָם können sich sowohl auf eine vergangene wie eine zukünftige Zeit beziehen. עוֹלָם bedeutet eigentlich *Dauerhaftigkeit* »oder allenfalls sehr weit entfernte Zeit«¹⁶³. Im Kontext der Verse ist jedoch von einer Zukunft auszugehen, die in einer bestimmten Weise visualisiert wird. Die Spanne dieser Zeitworte umfasst den Raum von der Gegenwart bis weit in die Zukunft hinein.

Diese Zukunft liegt im Hebräischen nicht vor Augen, sondern im Rücken, und hat gewissermaßen eine räumliche Konnotation. Die Zukunft liegt »hinter«, entspricht der Himmelsrichtung Westen, während קִדְמָה als Vergangenheit

160. Sedlmaier, Die Universalisierung, 76.

161. Vgl. Schmidt, Das Ende der Zeit, 111-113; Jenni, Art. עַתָּה; Ebach, Meine Zeiten, 5 f.; Schroer, Das Kommen des Tages, 85; Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern, 235-242.

162. Vgl. Ez 12,27; Jes 22,11; Jes 25,1; 2 Sam 7,19; 2 Kön 19,25; Jes 37,26. Vgl. Wächter, Art.: רָחוֹק, 491.493; Kühlewein, Art.: רָחוֹק, 770 f.

163. Willi-Plein, Zeit, 155; vgl. Lang, Art. Zeit, 1192 f.

vor einem liegt, und mit Osten parallelisiert wird. »Der Hebräer schreitet nicht wie wir vorwärts in die Zukunft (von der man nichts sehen kann und so Angst entsteht), sondern *rückwärts gewandt*, in die *Vergangenheit blickend*«¹⁶⁴. Das heißt aber auch, dass Zeitenrichtung und geographische Richtung ineinander übergehen, Zeit zumindest eine axiologische Orientierung an den räumlichen Perspektiven der Himmelsrichtungen hat. Darauf deutet auch die Etymologie von עָרַב, das von עָרַב/fortschreiten hergeleitet werden kann.¹⁶⁵ Die Dominanz der Verben der Bewegung weist auch auf ein Ineinander von Zeit und Raum hin, insofern »das Konzept der Bewegung [...] Raum und Zeit miteinander«¹⁶⁶ verbindet.

Die Bewegung im Raum findet einen Ort in der Zeit; in Mi 4,1-7 findet die Erwartung eines heilen Ortes einen Raum in der Zeit, auch wenn diese Zeit u-topos ist, noch keinen Ort hat. Die Zeit, die mit der Wendung *in den hinteren Tagen* Ausdruck findet, ist aus der Perspektive der Jetzt-Zeit noch nicht zu sehen.¹⁶⁷

Zu klären, wie Zukunft zur Sprache gebracht wird, erfordert nicht allein eine Analyse von Worten, sondern eine Untersuchung konkreter Satzaussagen.¹⁶⁸ Der Linguist Lyons betont programmatisch, dass Zukünftigkeit eine Vorstellung sei, die quer durch die Trennung von Modus und Tempus laufe. Selbst Sprachen ohne grammatische Zeitformen können eine zukünftige Zeit formulieren, indem sie z. B. Zeit semantisch verräumlichen und in Analogie zu räumlichen Verhältnissen die Erlebnisqualität von Zeiterfahrung zum Ausdruck bringen.¹⁶⁹ So ist es nicht nur die Zeitangabe *in den hinteren Tagen*, die etwas über die Zeit in Mi 4,1-7 aussagt, sondern im ganzen Textraum wird das konstruiert, was Zukunft bedeutet.

ZwischenRaumText

»Mit dem Präteritum kann man alle Zeitstufen erreichen.«¹⁷⁰

In Mi 4,2 werden über zwei Verben (הֵרַב/ hinaufziehen und יָצָא/ hinausgehen, hinausziehen) vergangene Zeiten evoziert, die doch gleichzeitig in die Zukunft

164. Vgl. Pola, Hoffen, 215; Boman, Das hebräische Denken, 128 f.; Ebach, Erinnerung, 110; ders., Ein Sturm, 48-74.

165. Vgl. Haag, Art.: עָרַב, 1067.

166. Wenz, Raum, 50. Wenz schreibt weiter: »Die metaphorischen Ableitungen der räumlichen Konzepte in anderen Bereichen machen deutlich, dass räumliche Konzepte grundlegend für die Organisationen von Sprache sind, während zeitliche Konzepte nach räumlichem Vorbild gebildet werden und nicht umgekehrt.«

167. Vgl. Kessler, Das Buch Micha als Mitte, 6.

168. So Jenni, Art.: עָרַב, 381.

169. Vgl. Feilke, Wie man sprachlich, 114.

170. Weinrich, Tempus, 47.

weisen. Das Verb עלה taucht im Zusammenhang mit der Exodustradition¹⁷¹ und der Heimkehr aus dem Exil¹⁷² auf; gleichzeitig ist es ein terminus technicus für Wallfahrt.¹⁷³ Das Verb נצו ist fest in den Texten vom Auszug aus Ägypten verwurzelt und steht im Kontext von Errettung und Befreiung.¹⁷⁴

ZwischenRaumText

»Es gibt im Hebräischen eine unheimlich interessante grammatikalische Geschichte, nämlich dass man die Vergangenheit mit einem einzigen Buchstaben, dem sogenannten umkehrenden waw, in die Zukunft drehen kann. Andererseits dreht man auch die grammatikalische Zukunft mit demselben Buchstaben in die Vergangenheit. Die Bibel verwendet dauernd dieses umdrehende waw, aber dieses Drehen von Zukunft in Vergangenheit und Vergangenheit in Zukunft ist nicht nur eine sprachliche, sondern wahrscheinlich auch eine essentielle Eigenschaft der Juden.«¹⁷⁵

Durch diese Verben werden vergangene Ereignisse hereingespielt und als Erinnerungsräume simultan gelesen. Im Raum des Textes begegnet das Vergangene dem Erwarteten, die Erinnerung der Antizipation. Getrennte Zeiten werden in ein simultanes Nebeneinander versammelt, das als Ineinander bezeichnet werden kann. Erinnerung braucht Räume.¹⁷⁶ Durch diese Gedächtnistopographie werden in den Zukunftsraum jene Vergangenheitsräume eingeschrieben und geben so der Utopie einen Ort, freilich einen imaginären Ort, der sich dennoch in der Topographie der Erinnerung verwurzelt weiß und auf einen geographischen Ort verweist. Die Gleichzeitigkeit von erfahrener Befreiung in der Vergangenheit (die gleichwohl ein ungemein gegenwärtiges Aktualisierungspotenzial beinhaltet) und dem Entwerfen zukünftiger Zeit in der Fokussierung auf Zion/Jerusalem skizziert eine poetische Landkarte, die *anstelle* des Un-Ortes, des zerstörten und unverfügbaren Jerusalems/Zions eine U-topie zu entwerfen vermag und sich gewissermaßen rückwärts in den Schrecken einschreibt und Hoffnung ermöglicht.

171. Vgl. z. B. Ex 32,4.8; 1 Kön 12,28; Ps 81,11; Lev 11,45; Dtn 20,1 u. ö. Siehe auch Fuhs, Art.: עלה, 93.

172. Vgl. Jer 16,14f.; 23,7f. u. ö. Siehe auch Fuhs, Art.: עלה, 93.96.

173. Vgl. z. B. Ri 20,18; 1 Sam 13,7.21.22; Gen 26,23ff.; 1 Kön 18,42; Ps 122,4 u. ö. Siehe Fuhs, Art.: עלה, 97f. Kessler, Micha, 184; Andersen/Freedman, Micah, 403. Auch Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 33, verweist auf alle drei Konnotationen des Wortes.

174. Preuß, Art.: נצו, v. a. 804-807.819ff.

175. Eisenberg, » ... Wir haben ja noch ein bisserl Zeit«, 19.

176. Vgl. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 39.

ZwischenRaumText

»Grenzt hier ein Wort an mich, so laß ich's grenzen. / Liegt Böhmen noch am Meer, glaub ich den Meeren wieder. / Und glaub ich noch ans Meer, so hoffe ich auf Land.«¹⁷⁷

5.3 Der Berg JHWHs – topographische Zentrierung

Nach dem Abgrund des Schweigens, den die totale Zerstörung hervorruft, wird Zukunft visionalisiert. Als Gegenbild wird eine Topographie imaginiert, die in der Zukunft liegt, gewiss erwartet, aber nicht im Jenseitigen verortet wird, sondern innerhalb der Zeit. Nicht in der Mitte der Tage, aber auch nicht jenseits der Tage wird jedoch die Topographie zentriert. Als symbolisch repräsentierte Landmarke rückt der Berg JHWHs als vertikale Verortung in die Mitte: Er wird zu einer Markierung in der Landschaft, die Orientierung bietet, gleichsam ein Erkennungszeichen der *mental map*. »Der Zionsberg ist sodann als die senkrechte Achse zwischen Himmel und Erde auch der Mittelpunkt und Nabel der Welt.«¹⁷⁸

Die Qualität als Landmarke kommt dem Berg des Hauses JHWHs nicht aufgrund seiner geographischen Qualitäten zu. Damals wie heute überragt er zwar die Davidsstadt, ist aber ringsum von höheren Bergen umgeben. Die zukünftige Bedeutung dieses Berges ist geographisch verortet, aber gleichsam imaginal entworfen. Doch die Erhöhung allein auf jene zukünftige Bedeutung zu reduzieren, ist zu einfach. Die Visionalisierung des Berges als eines hohen, ja höheren Berges stellt der Text vor Augen: Der Berg ist nicht nur symbolisch erhaben über die Hügel, er ist auch vertikal erhöht, so dass von einer »topographical transformation«¹⁷⁹ gesprochen werden kann.

Diese Vertikalität wird betont durch das Übertreffen der anderen Berge und durch die Worte **בון**/gegründet sein, **שׂרף**/Haupt, Spitze und **נשא** ni/erhöht werden. Festgegründet in der Tiefe und auf Dauer, erhöht¹⁸⁰ und als Spitze der

177. Aus dem Gedicht von Ingeborg Bachmann *Böhmen liegt am Meer* (Werke I, 167f.). Bachmann greift hier die indirekte Verortung Böhmens durch Shakespeare auf, der in *The Winter's Tale* Böhmen als am Meer liegend nennt. Ein geographischer Irrtum wird durch das Gedicht Bachmanns zur literarischen Wahrheit. Das Gedicht *Böhmen liegt am Meer* ist der Text »einer persönlichen Grenzerfahrung von erlittenem Untergang und wieder gesichtetem Land, von Vernichtung und Rettung« (Ivanović, *Böhmen*, 111). Eine geographische Unmöglichkeit ermöglicht eine poetische Sprache der Hoffnung und des »Unverlorenseins«, die um den Ort des Abgrundes und des Verlorenseins weiß. Vgl. auch Weigel, Ingeborg Bachmann, 361 ff.426.

178. Koenen, *Zeitenwende*, 14.

179. Andersen/Freedman, *Micah*, 413; vgl. auch Lescow, *Worte*, 156. Wolff, *Micha*, 91, spricht von geologischer Veränderung.

180. **נשא** hat die Grundbedeutung »die physische Bewegung des Hochhebens« (Freedman/Willoughby, Art.: **נשא**, 627), also eine eminent räumlich orientierte Grundbedeutung.

Berge ist jener Berg das Zentrum des imaginierten Raumes. So hat die Zentrierung und Erhöhung des Berges JHWHs die Qualität jenes imaginalen Ortes, der sich zwischen geographischer Realität und einer virtuellen Topographie ansiedelt, so wie der Gottesberg eine theologische, aber geographisch nicht exakt zu lokalisierende Größe zu sein scheint.¹⁸¹ Durch diese Qualifizierung des Berges als ein Berg, der fest verwurzelt ist, nie mehr wanken wird und höher ist als alle anderen Berge, wird eine Zerstörung Zions/Jeruselems ausgeschlossen.

Gleichzeitig werden Raum und Zeit verwoben: auf Dauer und an der Spitze. Die topographische Zentrierung und Vertikalisierung als Hierarchisierung werden in der Zeit bis ins ›Unendliche‹ verlängert. Das Haupt der Berge kennt keine Diskontinuität, keine Kontingenz mehr. Der Berg wird zum symbolischen Zentrum des virtuellen Raumes und bildet Anfang und Ende des Textraumes. Der textuelle Raum wird durch eine chiasmische Verschränkung von Zeit und Raum gebildet:

Mi 4,1	in den hinteren Tagen	Berg
	\	/
	/	\
Mi 4,7b	Berg	von jetzt an und auf Dauer

Die Zentrierung und Hierarchisierung des Raumes durch den Berg entwirft eine Topographie, die an das Symbolsystem der Zionstheologie anknüpft und die in Mi 3,12 vollzogene *De-Mandalization* wieder aufhebt. Der Raum, der im Text konstruiert wird, ist beherrscht von der Höhe und Gewichtigkeit dieses Berges. JHWH wird wieder dort wohnen und der Herrschaftsraum, der dort sein Zentrum hat, wird wieder geprägt sein von den Weisungen JHWHs.

Bezogen auf den Textraum bildet der Berg Anfang und Ende, genauer: die zukünftige Zeit bildet die Begrenzungen des Textraumes, als innere Begrenzung aber steht der Berg JHWHs. Wird die Struktur des Raumes im Text und die Struktur des Textraumes zusammengesesehen, dann dominiert der Berg JHWHs über allem: er ist Anfang, Ende und Zentrum – allerdings erst in der Zukunft, *in den hinteren Tagen*. Diese Bindung an die Zukunft und die im folgenden Kapitel thematisierte Mobilität und dynamische Zentrierung heben dieses Raumkonzept vom zerbrochenen Raum-Symbolsystem der Zionstheologie ab. Zwar beginnt der Raum von Mi 4,1-7 schon jetzt, dennoch bleibt er u-topos, ein Raum der Imagination.

5.4 Mobilität und dynamische Zentrierung

Während der Berg die vertikale Achse bildet, wird durch die Bewegung eine horizontale Achse dazugefügt. Es sind auffällig viele Verben der Bewegung zu

181. Frevel, Art.: Gottesberg, 920.

finden. V 1 **נהר**/strömen, V 2 **הלך**/gehen (3×), **עלה**/hinaufziehen, **יצא**/herausgehen, V 5 **הלך**/gehen (2×). Dazu kommen in V 2 die Worte **דרך**/Weg und **ארה**/Pfad. Auch die Präpositionen bilden Bewegung ab: **על**, **אל**, **מן**, **עד**. Ziel der horizontalen Bewegung ist der Berg JHWHs.

Die zielorientierte Bewegung verbindet Horizontalität mit Vertikalität, das Gehen wird zum aufsteigenden Gehen. Gleichzeitig sind gegenläufige Bewegungen festzustellen. Während die Völker zum Zion hingehen, geht das Wort JHWHs und die Weisung vom Zion aus. Es ist kein statischer Raum, der in Mi 4 entworfen wird, sondern ein Raum, der über Bewegungen konstruiert wird.

ZwischenRaumText

»The eternal house of the future, a place, but a place always in the making.«¹⁸²

Die Dynamik der Bewegungen wird einerseits auf ein Zentrum hin geordnet, andererseits geht die Bewegung bis hin zur Peripherie: der Berg JHWHs und die Ferne, dazwischen keine Ortsangaben, sondern Bewegungen. Die Achsen der Bewegung sind keine Himmelsrichtungen, sondern Zentrum und Peripherie. Mit Einbeziehung des Raumes bis in die Ferne wird die Wirkmacht JHWHs universalisiert.

Diese Dynamik von Zentrum, Ferne und Bewegung als dynamische Zentrierung findet sich auch in Mi 7,11-12, wo es heißt:

V 11	יום לבנות גְּדֵדֶיךָ יום יהוא יִתְקַדֵּחַ	Der Tag, aufzubauen deine Mauern ¹⁸³ , dieser Tag, da sich die Grenze weitet. ¹⁸⁴
V 12	יום הוא וְעָרֶיךָ יָבֹא לְמַנִּי אַשּׁוּר וְעָרֵי מְצֹר וְלְמַנִּי מְצֹר וְעַד-נָהָר וְיָם מִיָּם וְהַר הַהָר	Dies ist der Tag, da man zu dir kommt von Assur und den Festungsstädten ¹⁸⁵ und von der Festung bis zum Strom und dem Meer im Westen und von Berg zu Berg.

182. Geyer-Ryan, *Imaginary Identity*, 124.

183. Das Wort **גדר** bedeutet die Mauer zur Umfriedung von Äckern und Weinbergen, kann aber auch auf Stadtmauern verweisen.

184. In der Regel wird diese Aussage entweder als Weitung der Grenzen oder als Aufhebung der Grenzen verstanden. So übersetzt Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 139: »die Schranke ist entfernt an jenem Tag«.

185. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 139, übersetzt hier »und den Städten Ägyptens« (vgl. auch ebd., 154). Zwar ist eine Übersetzung von **מצור** in den alten Übersetzungen nicht belegt, aber die Wortverbindung **ארי מצור**/*Ströme Ägyptens* findet sich im Alten Testament mehrfach. Diese Übersetzung spannt einen weiten geographischen Bogen von Assur bis Ägypten, was auf inhaltlicher Ebene einleuchtet. Jedoch ist mit Kessler, *Micha*, 295, dagegen zu halten, dass **מצור** kaum als Nebenform zu **מצרים** aufgefasst werden kann, wie die alten Übersetzungen belegen. Zudem, so Kessler, steht in V 15 die übliche Form für Ägypten, »so dass man fragen müsste, warum so dicht beieinander zwei verschiedene Namen für dasselbe Land verwendet würden« (ebd.).

Die Bewegung zentriert sich auf Jerusalem, und die Bewegung geht von den natürlich begrenzenden Landmarken wie Strom, Meer¹⁸⁶ und Berg aus. Voraussetzung dieser zentrierenden Bewegung ist V 11. Dort wird eine Einfriedung um Jerusalem gemauert, die Schutz bietet. Gleichzeitig aber weitet sich die Grenze, das Festgesetzte. Im Gegensatz zu den natürlichen Grenzen bezeichnet קח eine künstlich festgesetzte Grenze, eine eingeritzte Linie.¹⁸⁷ Diese festgesetzte Grenze wird sich weiten, wird entfernt sein, wird weit sein. Dies drückt eine gegenläufige Bewegung aus, die Begrenzung wird in die Ferne gerückt. Ob damit schon eine Entfernung der Grenze intendiert ist, ist nicht zu belegen.¹⁸⁸ Doch liegt der Gedanke nahe, dass diese Formulierung – intensiviert durch das Wortspiel (יחַק־חַק) – die künstlich gesetzten Grenzziehungen so sehr weitet, dass sie sich mit den äußersten natürlichen Landmarken an der Peripherie berühren und sich so auf gewisse Weise ›entfernen‹. Es könnte bedeuten, »dass solche Grenze, wenn nicht völlig beseitigt, so doch wesentlich erweitert wird«¹⁸⁹. Gleichzeitig aber sprechen die Verse Mi 7,11-12 von einem Herrschaftsbereich, der bis an jene natürlichen Grenzen reicht. Zentrum und Peripherie werden wie in Mi 4,1-7 zusammengesehen.

Die Subjekte der dynamischen Zentrierung werden nicht genannt; die Völker oder die Deportierten aus Israel wären als Möglichkeiten zu denken. M. E. müssen sich beide Möglichkeiten nicht ausschließen. Was in Mi 4,1-7 getrennt genannt wird, nämlich das Strömen der Völker hin zum Zion und das Sammeln der Zerstreuten, könnte hier im Sinne jener dynamischen Zentrierung gleichzeitig aufscheinen.

Dieser dynamischen Zentrierung entspricht die Bewegung hin zur Peripherie und diese Bewegung ist auch in Mi 4,2b zu beobachten.

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר יְהוָה מִירוּשָׁלַם Ja, von Zion geht Tora aus und
das Wort JHWHs von Jerusalem.

Zuvor wird in Mi 4,2aα Erkenntnis an die Wege und Pfade JHWHs gebunden, d. h. an die an diesen Wegen orientierte Bewegung, deren Ziel der Berg JHWHs ist. Unterweisung, das Befolgen der Unterweisung und das Folgen der Wege JHWHs sind untrennbar miteinander verbunden.

Diese zielgerichtete Bewegung wird nun umgekehrt, indem die Bewegung von Zion ausgeht und auch das Subjekt der Bewegung sich ändert. In V 2b sind nicht mehr die Völker die Subjekte der Mobilität, sondern das Wort JHWHs

186. Strom und Meer werden im Alten Testament häufiger als Grenzen genannt, vgl. Gen 15,18; Ex 23,31; Dtn 1,7; 11,24; Sach 9,10; Ps 72,8; 80,12; u. ö.

187. So Liedke, Art.: חַקֶּק, 629. Vgl. auch Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 153, der deutlich macht, dass mit חַק weniger die Grenzen eines Landes als eine hindernde Schranke bzw. Norm gemeint sei.

188. Hier schließe ich mich Kessler, Micha, 303, gegen Willi-Plein, Vorformen, 107 f., an.

189. Wolff, Micha, 199.

und (die) Tora¹⁹⁰. Dieser Versteil hat eine interessante Struktur. Der Satz beginnt mit der Partikel כִּי und bekommt dadurch einen affirmativen Charakter, der kausal gefärbt ist.¹⁹¹ Movens und Ziel der Mobilität der Völker ist das Wort JHWHs und seine Weisung, die ihnen gewissermaßen entgegenkommt und Wege weist.¹⁹² Die chiasmische Struktur von V 2b bindet das Wort JHWHs und (die) Tora eng zusammen und zentriert sie als Mitte und Ausgangspunkt der Bewegung.

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדַבְרֵי יְהוָה מִירוּשָׁלַם

Zwischen Zion und Tora steht das Verb **צא**/herausgehen, das sich auf beide Subjekte bezieht. Durch den Singular wird die Identität von Tora/Weisung und Wort Gottes betont und damit Tora/Weisung vom Wort JHWHs als dem prophetischen Wort nicht unterschieden.¹⁹³ Bewegung ist eine raumbildende Handlung¹⁹⁴, und durch die Qualifizierung des Gehens als ›Gehen in JHWHs Wegen‹ und ›Ausgehen des Wortes JHWHs und der Weisung‹ wird dieser Raum in bestimmter Weise qualifiziert.¹⁹⁵ (Die) Tora ist so gleichzeitig Raum und Weg, Text und Bewegung.

Doch worauf bezieht sich der Begriff *Tora*, der hier ohne Artikel konstruiert ist? Ist mit Tora die Tora vom Sinai gemeint,¹⁹⁶ oder die Weisung in der Gestalt des Pentateuch,¹⁹⁷ oder eine Unterweisung, die »als Wort, das je und je ergeht«,¹⁹⁸ oder »die Gebote, die nicht speziell nur für Israel gelten«¹⁹⁹? Kessler bemerkt zu Recht, dass es hier nicht um falsche Alternativen geht.²⁰⁰ Beachtens-

190. Da im Hebräischen Tora ohne Artikel formuliert ist, gebe ich hier den Artikel in Klammern an, um im Deutschen dies wenigstens an einer Stelle deutlich zu machen. Ansonsten wird תורה meist mit *Weisung* wiedergegeben.

191. Dass die Partikel כִּי affirmative und kausale Bedeutung haben kann, siehe Gesenius/Kautzsch/Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, § 148d.149ee; Schneider, *Grammatik*, 253 ff.; Vriezen, *Einige Notizen*, 266.273.

192. Vgl. auch die parallele Formulierung in Jes 51,4.

193. So Wolff, *Micha*, 92; auch Andersen/Freedman, *Micah*, 405.

194. Dazu siehe de Certeau, *Kunst des Handelns*, 219 ff.

195. Zehnder, *Wegmetaphorik*, 341 f., bestimmt als Bedeutungsklassifikationen von דרך/Weg in Mi 4,2 die Bereiche Weisung Gottes und von Gott gebotener Lebenswandel.

196. So Schwienhorst-Schönberger, *Zion*, 118. Schwendemann, *Weisung*, 164, verbindet Zion und Sinai: die Tora vom Zion nehme die Rolle des Dekalogs vom Sinai ein.

197. Utzschneider, *Michas Reise*, 157, geht davon aus, dass das Michabuch »durchaus eine schriftliche Tora« voraussetze (so die Anspielungen auf Stoffe der schriftlichen Tora wie Mose, Aaron, Miriam, Bileam, Abraham und Jakob). Bezüglich weiterer Anspielungen verweist er auf Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, passim.

198. So Kessler, *Micha*, 185; Albertz, *Konfliktschlichtung*, 126.

199. Gradwohl, *Bibelauslegungen* 1, 146. Dagegen Wolff, *Micha*, 92.

200. Kessler, *Zwischen Tempel*, 29. »Ein Autor, der in der frühen Perserzeit von ›Tora‹ spricht, kann nicht die Absicht haben, jegliche Assoziation an Bundesbuch, Deuteronomium oder was sonst damals an Toratexten vorhanden war, vermeiden zu wollen« (ebd.). Loh-

wert in diesem Zusammenhang scheint nicht allein das Wort *Tora* zu sein, sondern die Bewegung, die es vollzieht. Es bewegt sich von einem Ort weg, der es syntaktisch umschlossen hält. Ausgangspunkt und Ziel ist Jerusalem/Zion, es schafft die Wege, auf denen die Völker gehen, von denen her sie Weisung erhoffen, Ziel der Weisung »sind die Schritte der Völker«²⁰¹. *Tora* ist hier mobil verstanden, ist dynamische Bewegung im Raum und nicht auf einen Punkt fixiert, sondern auch als Weg, als Bewegung auf dem Weg, zu verstehen. Damit wird an die Zionstheologie angeknüpft, aber gebrochen. Zwar wird wie in der Zionstheologie Jerusalem/Zion als Gravitationszentrum bestimmt, aber gewissermaßen als ein Zentrum, das über die Bewegungen zu ihm hin und die von ihm ausgehende Bewegung besteht. *Tora* und das Wort JHWHs stimulieren die Bewegungen, sind ihr Zentrum, ihr Ausgangspunkt und ihr Ziel. Jerusalem und Zion bilden den Ort, an dem diese Bewegungen zur Ruhe kommen, indem sie die Mobilität syntaktisch bergen, und bleiben gleichzeitig auf die Weisung und das Wort JHWHs als eigentliches Zentrum bezogen. Weisung und Wort JHWHs bleiben an ihrem Ort und bewegen sich gleichzeitig von ihm weg; der ›Mund‹ bleibt stehen, die Worte werden zu den Völkern hin getragen, die ihnen als Weisung zu jenem Ausgangsort folgen. Der Paralleltext Jes 2,1-5 endet mit einer Lichtmetapher, die dieselbe Raum- und Bewegungsstruktur hat. Auch das Licht bewegt sich weg, aber die Lichtquelle bleibt an ihrem Ort. So bekommt *Tora* einen Doppelsinn: Von *Tora* als ›Text‹ geht *Tora* als Weisung aus. In Mi 4,3 begegnen sich die Bewegungen der Völker hin zum Zion und die Bewegung der *Tora* auf die Völker zu, indem nun der Inhalt und die Wirkung dieser dynamischen Mobilität zur Sprache kommen.

5.5 Friedliche Produktion räumlicher Sozialität (Mi 4,3-4)

Die Bewegungen, die auf Jerusalem/Zion als Zentrum hinführen und von ihm weggehen, schaffen einen umfassenden Raum. In Mi 4,3-4 wird dieser Raum inhaltlich qualifiziert und damit das, was mit *Tora*/Weisung zur Sprache kommt.

Die dynamische Zentrierung und Mobilität, die den Raum in Mi 4,1-7 konstruieren, sind keine Mobilmachung, sondern bewirken Frieden und Ruhe. Nicht militärische Expansion ist das Ergebnis der Mobilität, sondern ein friedliches Miteinander im Raum zwischen Zentrum und Peripherie. Dabei steht die horizontale Achse im Vordergrund. Zwischen allen Völkern, mächtigen und weit entfernten, wird gerichtet im Sinne von friedlicher Konfliktschlichtung.

fink, Bund, 44, führt aus, dass von der *Tora* in Mi 4,2 lediglich gesagt werden kann, dass »diese *Tora* mit der *Tora* Israels zu tun hat. Mehr nicht. Nicht, dass es nur die *Tora* des Mose sei, die an die Völker weitergegeben würde. Erst recht fällt von Bund kein Wort. Aber was gesagt wird, ist schon viel«.

201. Wolff, Micha, 92.

Dem Wort *בין*/zwischen entspricht die Formulierung *לֹא־יִשְׂאוּ*/nicht erheben sie. Beide Formulierungen verweigern sich einer vertikalen Hierarchie der Völker. Auch die Verben *בין שפֹּט*/schlichten zwischen und *יָבֵחַ* hi/entscheiden, richten, jemandem Recht verschaffen im Sinne von »unparteiische[m] Feststellen dessen, was recht ist«²⁰², weisen auf ein antihierarchisches, horizontales Verhältnis der Völker untereinander. Dennoch bleibt eine Hierarchie bestehen, indem JHWH am Ende von V 4 *יְהוָה צְבָאוֹת*/JHWH Zebaoth genannt wird. Es ist jedoch eine Hierarchie, die JHWH als Kriegsherrn über alle irdischen Heere stellt. »Die ältesten Traditionen Israels handeln von der befreienden Macht dieses Gottes, der sich mächtigen militärischen Gegnern als überlegen erweist, wie den Ägyptern beim Exodus. An diese Basiserfahrungen von Gottes Macht wird hier erinnert.«²⁰³ Die Schlussformel *Ja, der Mund JHWHs, gebietend über die Kriegsheere (צְבָאוֹת)* bildet einen Abschluss der Verse Mi 4,1-4, autorisiert die Worte des Propheten als Worte JHWHs, geht aber durch die inhaltliche Beziehung zu V 3-4 über eine bloß formale Funktion hinaus.

Die Folge jenes horizontal strukturierten Raumes ist Frieden, Ruhe und sicheres Wohnen, d. h. eine Sozialität, die Horizontalität als klares Kriterium hat. Politische Geographie ist immer auch eine Geographie der Sieger, aber durch die Orientierung der Völker untereinander an der horizontalen Achse wird diese zumindest relativiert. Und hier kommt die Bewegung zur Ruhe.

ZwischenRaumText

»[...] / geht zu Ghetto und Eden, plückt / das Sternbild zusammen, das er / der Mensch, zum Wohnen braucht, hier, / unter Menschen // schreitet / die Buchstaben ab und der Buchstaben sterblich- / unsterbliche Seele, / geht zu Aleph und Jud und geht weiter // baut ihn, den Davidsschild, lässt ihn / auf-flammen, einmal, // lässt ihn erlöschen – da steht er, / unsichtbar, steht / bei Alpha und Aleph, bei Jud, / bei den anderen, bei / allem: in / dir, // Beth, – das ist / das Haus, wo der Tisch steht mit // dem Licht und dem Licht.«²⁰⁴

Auch das Wohnen *unter Weinstöcken und Feigenbäumen* (Mi 4,4), entspricht einer veränderten Konzeption von Raum. Einmal führt es das horizontale Verhältnis der Völker untereinander weiter, zum anderen bildet es eine Gegen-

202. Wolff, Micha, 93; vgl. auch Utzschneider, Michas Reise, 153 Anm. 425; Maag, Text, 152 ff. Wildberger, Die Völkerwallfahrt, 80, macht deutlich, dass es darum geht, die Mächtschaften der Mächtigen aufzudecken und in Schranken zu weisen.

203. Crüsemann, Frieden lernen, 17.

204. Aus dem Gedicht Hüttenfenster von Celan (Gesammelte Werke I, 279).

topographie zum gefährdeten Raum, der in sozialkritischen Passagen des Mi-chabuches benannt wird.

»So nimmt auch das Bild vom Weinstock und Feigenbaum, unter denen nun alle in Ruhe sitzen und deren Früchte sie unbehelligt genießen sollen, eine traditionelle Vorstellung auf: es ist die von dem Friedenszustand, dessen sich Juda und Israel einst unter Salomo als das über seine Nachbarvölker gebietende Herrenvolk erfreuten (1 Kön 5,5; vgl. auch Sach 3,10; 1 Makk 14,12). Doch jetzt soll diese paradiesische Friedensidylle nicht das ausschließende Privileg eines Herren- oder Eroberervolkes bleiben: der mit Jahwes erwarteter Epiphanie anbrechende Friede wird vielmehr alle Völker nah und fern in diese Idylle einbeziehen.«²⁰⁵

Dieser Raum, in dem die Bewegungen zur Ruhe kommen und der von einem friedlichen Miteinander geprägt ist, ist kein Gegenstand, sondern eine soziale Form; er wird strukturiert und strukturiert selbst, indem er als Struktur auf das soziale Handeln zurückwirkt.²⁰⁶ »Every society [...] produces a space, its own space.«²⁰⁷ Bezüglich des Raumes, der in Mi 4,1-7 konstruiert und strukturiert wird, ist es wesentlich, dass dieser Raum ein literarisch entworfener ist – ein Raum aber, der einen flüchtigen Blick »of the new, utopian possibilities of a new spatialization of social life«²⁰⁸ eröffnet.

Dieser literarisch imaginierte Raum ist geprägt von der Zerstörung militärischer Waffen und dem Gebrauch von landwirtschaftlichem Gerät anstelle dieser Waffen. Die Aussage *Schwerter zu Pflugscharen*²⁰⁹ wird am Ende von Mi 4,3 gesteigert durch die Worte: *und nicht erlernen sie weiterhin den Krieg*. Zu der Situierung von Gerechtigkeit zwischen den Völkern und der Umwandlung militärischen Potentials in agrikulturelles kommt in Zukunft fehlendes militärisches Know-how.²¹⁰ Dieses Bild der friedlichen Ruhe wird verstärkt durch die Formulierung: *וְאֵין מוֹרֵדִים*/und niemand schreckt auf.²¹¹

Nicht mehr Schwerter und Speere generieren den Raum, sondern Pflugschar und Winzermesser, d. h. nicht mehr die Expansion und Manipulation über Distanz steht im Zentrum der Raumproduktion. Die Werkzeuge des entworfenen Raumes sind Messer und Pflug, und »in der Handhabung des Messers bzw. auch des Pfluges (lat. culter) scheint überhaupt der Gründungsakt für das, was wir Kultur nennen, identifiziert werden zu können«²¹². Der utopische Raum, der im Textraum entworfen wird, ist weniger eine landwirtschaftliche Idylle als

205. Schottruff, Die Friedensfeier, 222. Vgl. auch Brueggemann, Vine, 197 ff.

206. Vgl. Lefebvre, The Production of Space, 26 f.; Wex, Lefebvres Raum, 34; Flanagan, Ancient Perceptions of Space, 27 ff.

207. Lefebvre, The Production of Space, 31.

208. Boer, Sanctuary, 27.

209. Zur Wirkungsgeschichte des Motivs ›Schwerter zu Pflugscharen‹ siehe Kessler, Micha, 188 f.; Borgmann, Blauer Schmied, 11 ff.; Kriener, Völkerwallfahrt, 166 f.

210. Zum Thema Israel und der Krieg, siehe Schottruff, Friedensfeier, 208 ff.

211. Siehe dazu ausführlicher S. 132 f. der Arbeit.

212. Von Samsonow, Ursprünge, 184.

eine radikale Umqualifizierung von Raum und Raumproduktion. Anstelle eines hierarchischen Herrschaftsraumes und einer militärischen Mobilmachung wird die mobilisierende Zentrierung auf einen Ort hin entworfen, die im Textraum einen Raum produziert, in dem Frieden möglich wird und Ruhe – oder mit den Worten Wolffs: »Es ist die großartigste Verheißung für Jerusalem zum Thema Weltfrieden, die das Alte Testament überhaupt kennt.«²¹³

5.6 Israel und die Völker – die Weite an einem Ort (Mi 4,5)

In Mi 4,1-4 wird ein weiter Raum des Schalom entworfen, dessen Sozialität geprägt ist von heilsamen Bewegungen, die zur Ruhe ohne Schrecken finden. In Mi 4,5 wird die Bewegung des Gehens wieder aufgenommen: *Ja, alle Völker gehen, ein jedes im Namen seines Gottes. Und wir, wir gehen im Namen JHWHs, unseres Gottes, für immer und auf Dauer.* Zwischen Mi 4,4 und Mi 4,5 wird oft ein Bruch festgestellt, da V 4 mit einer liturgischen Formel endet und in V 5 ein Sprecherwechsel zu beobachten ist. In V 5b spricht ein bislang nicht genanntes *Wir*, das mit Israel zu identifizieren ist. Während in Mi 4,2 die (anderen) Völker zitiert werden, hat hier Israel allein das Wort. Außerdem wird eine Art Stimmungsumschwung diagnostiziert: Mi 4,5 biege den Sinn der vorhergehenden Verse geradezu um, neutralisiere die Hoffnung für die Völker,²¹⁴ bringe Resignation zur Sprache²¹⁵ und korrigiere die Perspektive der Verse 1-4.²¹⁶ Während die Verse 1-4 eine universale Perspektive entwürfen, werde jene in V 5 zugunsten einer Partikularität wieder eingeschränkt.²¹⁷

In diesen Positionen wird ein Gegensatz zwischen *dem Volk* und *den Völkern* wahrgenommen, das eine *Wir* gegen das andere *Wir* ausgespielt und in ein Oppositionsschema Universalität versus Partikularität gezwängt. Dieses Opposi-

213. Wolff, Schwerter, 285.

214. So z. B. Wildberger, *Die Völkerwallfahrt*, 75 f.

215. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 74. Er versteht den Parallelismus zwischen V 4 und 5 als antithetisch; die Völker würden negativ charakterisiert (ebd., 73 Anm. 128). Dem widersprechen Andersen/Freedman, *Micah*, 412 f.

216. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 76.

217. Diesen Partikularismus nimmt Runions, *Playing*, 288, – aus der Perspektive des post-colonial-criticism – zum Anlass, um den Befreiungsgehalt des Textes radikal zu hinterfragen. Sie versteht die partikuläre Perspektive als herrschaftlichen Gestus: »Many of the images might be considered figures for oppressive societal or global problems: the mountain of Yahweh, a figure of domination of one over others; Yahweh's judgement, a figure of radical discrimination; his kingship, a figure for authority and hierarchy; the beaten weapons, a figure for expropriation of cultural resources; the untaught war, a figure for the regulation of resistance through educational state apparatuses (for instant universities); [...] Seen in this light, I might call this passage ideological rather than utopian.« Ähnlich auch Mosala, *Biblical Hermeneutics*, 126 ff.; ders., *Biblical Hermeneutics of Liberation*, 104 ff.

tionsschema fächert sich auf in ein konzessives (*wenn auch die Völker noch – so Israel schon jetzt*) und ein adversatives (*die Völker jedoch – aber Israel*) Verständnis.²¹⁸ M. E. jedoch sind Universalität und Partikularität in diesem Text sehr stark miteinander verwoben. Dazu wird ein genauer Blick auf die Struktur des Textes notwendig.

In Mi 4,2 heißt es, dass viele Völker sich selbst auffordern, zum Berg JHWHs zu gehen. Die Völker werden in V 2 mit dem Wort גוים bezeichnet, in V 3 kommen parallel die Worte גוים und עמים zur Bezeichnung der Völker vor, letzteres ist schon in V 1 zu lesen. In V 4 wird die Perspektive nationaler Größen aufgebrochen, indem von אִישׁ/ein jeder gesprochen wird. In V 5 werden die Völker mit עמים, in V 7 das Volk Israel mit גוי zur Sprache gebracht. Schon aus diesem Befund wird deutlich, dass die Begriffe עמים und גוים nicht alternativ auf Israel und die Völker verteilt sind, wobei allerdings der Singular von גוי Israel in V 7 vorbehalten bleibt. Dazu kommt, dass im Paralleltext Jes 2,1-5 die Begriffe vertauscht sind; wo in Micha גוים steht, formuliert Jes mit עמים.

Weiter ist in den V 2 und 5 das Verb הלך/gehen zu finden, beide Male als Aussage über ein Subjekt (die Völker) und beide Male innerhalb eines Zitates als Selbstaussage (V 2 die Völker, V 5 Israel, verstärkt durch das ausformulierte Personalpronomen der 1. pers. pl.), allerdings in verschiedener syntaktischer Verbindung: In V 2 ist die Aussage von der Selbstaussage gewissermaßen mit einem Doppelpunkt abgetrennt, in V 5 mit der Partikel ו/und, aber. In beiden Selbstaussagen ist von JHWH die Rede; in V 2 fordern sich die Völker auf, zum Berg JHWHs hinaufzugehen, in V 5b betont Israel, dass es im Namen JHWHs, seines Gottes (בשם יהוה אלהינו) geht, während die Völker in V 5a im Namen ihres jeweiligen Gottes (איש בשם אלהיו) gehen.²¹⁹ Fehlte der Name Gottes in der Selbstaussage Israels, würde Israel sich nicht von den Völkern unterscheiden. Israel als Sprecher »hebt sich nur dadurch ab, daß er präzisiert: er lebt im Namen JHWHs und wird von ihm allein bestimmt.«²²⁰ Die Selbstaussage Israels bekommt durch die den Satz abschließende liturgische Formel לעולם ועד/für immer und auf Dauer eine besondere Gewichtung.

Ein kleiner Unterschied zwischen V 2 und V 5 muss noch erwähnt werden: Während in V 5 die Gesamtheit der Völker (כל־העמים) genannt wird, ist diese in V 2 durch רבים/viele eingeschränkt. Die Struktur der beiden Verse lässt sich wie folgt darstellen:

218. Vgl. Utzschneider, Michas Reise, 159 ff.

219. Die LXX verstärkt das Gegenüber von Mi 4,5a.b, indem sie die Formulierung *im Namen ihres jeweiligen Gottes* ersetzt durch eine neutrale Formulierung ohne einen Bezug auf Gott/Götter: ἕκαστος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ//seinen jeweiligen Weg.

220. Reiterer, Art.: שׁ, 157.

V 2: Aussage über *viele* Völker:

והלכו

V 5: Aussage über *alle* Völker:

ילכו

איש בשם אלהיו

ו

Selbstaussage der *vielen* Völker:

אלהיהוה לכו

Selbstaussage *Israels*:

אנחנו נלך

בשם־יהוה אלהינו

Die parallele Struktur zeigt, dass ein Oppositionsschema Partikularität versus Universalität das in Mi 4,1-7 entfaltete Verhältnis zwischen den Völkern und Israel nicht hinreichend erfasst.

Die Völker gehen im Namen ihres jeweiligen Gottes. Sie werden damit von Israel unterschieden. Von einer Forderung, den Gott Israels anzunehmen, ist nicht die Rede. »Diese Aussage impliziert in einer Welt, die viele Götter kennt, noch keine Kritik, sondern konstatiert die Realität.«²²¹ Gleichzeitig wird aber auch JHWH unter die Elohim gerechnet und gleichzeitig gehen viele Völker auf den Wegen JHWHs. Die Völker und Israel bewegen sich gewissermaßen im gleichen Raum und doch unterschiedlich. Israel ist eines der vielen Völker, das *Wir* von V 2 schließt Israel mit ein. Dadurch ist es nicht möglich, das *Wir* in V 5 nur kontrastiv zum *Wir* in V 2 zu verstehen: »Israel, too, participated in the pilgrimage.«²²²

Der Raum, in dem der Frieden zwischen den Völkern entstehen wird, hat keine Grenzen, er ist weltweit gedacht. Dennoch ist und bleibt er bezogen auf einen konkreten Ort, auf Zion/Jerusalem. Und auch das Recht bleibt als Weisung JHWHs an diesem Ort verankert, wenngleich es von diesem Ort aus in den weiten Raum der Völker hinein ausgeht. Es ist kein allgemeines und universelles Völkerrecht. So werden Partikularität und Universalität miteinander verflochten, genauer: die Universalität ist in die Partikularität eingeschrieben,²²³ der weite Raum in den besonderen Ort.

Die Formulierung הלך בשם־יהוה/*gehen im Namen JHWHs* ist einmalig in der hebräischen Bibel. An Hand von Sach 10,12 versteht Brongers diese Wendung im Sinne von *JHWH dienen* und *in der Kraft JHWHs gehen*.²²⁴ Utzschneider versteht sie in Analogie zur Formulierung ›verbum dicendi plus בשם־יהוה‹ und fragt, ob sich mit der Adaption und Anerkennung der Tora auch ein explizites Bekenntnis zu JHWH verbinde oder gar verbinden müsse.²²⁵ Im Rekurs auf das Buch Jona, in dem geschildert wird, dass Angehörige anderer Völker im

221. Kessler, Micha, 187.

222. Andersen/Freedman, Micah, 413.

223. So Ebach, Hören, 43; ders., Die biblische Rede, 207 ff.

224. Brongers, Die Wendung, 5 f.

225. Utzschneider, Michas Reise, 159. Auch Wolff, Micha, 94, versteht die Wendung analog zu *im Namen JHWHs sprechen* und paraphrasiert mit den Lexemen *Auftrag, Vollmacht, Vertrauen*.

Sinne der Tora ethisch handeln könnten – »zumindest zeitweise«²²⁶ – ohne zu expliziten JHWH-Verehrern zu werden,²²⁷ und im Rekurs auf den Aristeas-Brief entwickelt er ein offenes Verständnis jener Wendung, die er als universal und nicht exklusiv bezeichnet. Zion/Jerusalem/JHWH übernehmen Utzschneider zufolge eine ethische Führungsrolle in der Welt, die allein auf der friedensschaffenden Kompetenz beruhe. Zugleich aber bleibe Zion das Zentrum all derer, die den Namen JHWHs anrufen.²²⁸ Utzschneider nennt dieses Verständnis inklusiv-universal und charakterisiert es als rechtlich-ethischen Universalismus:

»Zion ist ein Zentrum des Rechts und des Friedens für die Völkerwelt, ohne Herrschaftsansambitionen, allein gegründet auf der rechtlich-ethischen Überzeugungskraft und der friedensschaffenden Überzeugungskraft der Weisungen und der Gottesworte, die von ihm ausgehen. Diese Weisungen und Gottesworte sind so wirkmächtig und überzeugend, dass es eines expliziten Bekenntnisses zu JHWH, ihrem Urheber gar nicht bedarf, so wenig es ausgeschlossen ist.«²²⁹

Selbst wenn die Formulierung *im Namen des jeweiligen Gottes gehen* das Befolgen der Tora und des Wortes JHWHs nicht ausschließt, sondern um eines weltweiten Friedens willen einschließt, bleibt eine Differenzierung erhalten, die zum Widerspruch werden kann; dieser tritt ein, wenn davon ausgegangen wird, dass mit der Wahl eines Gottes in unbedingter Weise die Wahl eines sozialen Systems verbunden ist, »a decision about religious loyalty but also a decision about alternative social practice«²³⁰. Während Brueggemann diese alternative soziale Praxis als radikale Entwaffnung, als Vertrauen in Pflugscharen und Winzermesser, als ein Sich-Verlassen auf einfache Produktion und als eine Zurückweisung der Vorzüge, die die königliche Kriegsmaschinerie mit sich bringt, beschreibt,²³¹ sieht Runions gerade in einer solchen Praxis die Gefahr, »to become a place of captivity and control«²³². Sie verdeutlicht ihre Position am Bild des Königs als Hirten für JHWH: Dieses Bild konnotiere sowohl einen Schutz der Schafe, aber auch eine Kontrolle, um die Schafe gefügig zu machen.²³³ Runions zufolge stellt vor allem die absolutistisch-monarchische Bildwelt die utopischen

226. Utzschneider, Michas Reise, 161.

227. Zapff, Die Völkerperspektive, 99, versteht die Formulierung der Völkerwallfahrt in Mi 4 als »einen in jedem Fall theologisch spannenden Versuch [...], unterschiedliche, ja einander widersprechende Aussagen alttestamentlicher Literatur in ein System einzuordnen, wengleich dafür der Preis der Nivellierung der Pointierung von Einzelbüchern, insbesondere des Buches Jona, gezahlt werden muss.« Ob es allerdings ein schlüssiges Gesamtkonzept der unterschiedlichen Völkerperspektiven im Dodekapropheton gibt, ist zu hinterfragen. M. E. ist der Begriff der Diskussion sinnvoller, die verschiedenen Positionen der einzelnen prophetischen Bücher und innerhalb der einzelnen prophetischen Bücher ins Gespräch zu bringen.

228. Utzschneider, Michas Reise, 163.

229. Ebd., 161.

230. Brueggemann, Vine, 203.

231. Ebd.

232. Runions, Playing, 295.

233. Ebd., 290f.

Momente von Befreiung und Frieden immer wieder in Frage und destabilisiert sie. So sehr Runions Anfragen an den utopischen Entwurf ernst zu nehmen sind, so verhindert die zentrale Orientierung der Utopie an den Hinkenden und Umherirrenden die Verkehrung der Utopie in eine Ideologie, die sich über Herrschaft legitimiert. Dennoch scheint mir v.a. der Begriff des hybriden Raums von Interesse für ein Verstehen des Textes.

Im Rückgriff auf Homi K. Bhabhas Begriff des dritten Raumes der Hybridität als Raum der Interaktion zwischen Kolonisierten und Kolonialmacht, als Raum, in dem die Herrschaft auf die Unterdrückten übergeht, versucht Runions die von ihr wahrgenommenen Ambivalenzen in der Utopie von Mi 4,1 ff. zu verstehen. Um der eigenen Herrschaft Symbole zu geben, würden die Symbole der Kolonialmacht repetiert, wenn auch auf andere Weise. »Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects.«²³⁴ Hybrider Raum bedeutet, dass sich in den eigenen Raum der Befreiten der Raum der Unterdrücker schiebt und in ihm präsent ist. Gleichzeitig kann das Bewusstsein von Hybridität die heimlichen Strukturen der Dominanz im Raum der Freiheit entlarven, indem im ambivalenten hybriden Raum die Gegensätze miteinander zu »spielen« beginnen.

»Perhaps in allowing the contradictory themes of liberation and domination to play, the text displaces and critiques the very power structures in which it was formed. Perhaps this is, after all, the prophetic way of using utopia to reflect the problems with expansionist politics and to point out the need for liberation.«²³⁵

Die Kategorie des hybriden Raumes könnte geeignet sein, um die Komplexität des Textes zu erfassen. Im utopischen Entwurf derer, die die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und das Exil überlebt haben, scheint ein hybrider Raum auf, ein Geprägtsein von zwei Kulturen, ein Leben in zwei Räumen: dem Jerusalems/Zions und dem der Diaspora, dem der eigenen Identität (bzw. dem Versuch, diese zur Sprache zu bringen) und dem eines weiten Raumes, der Sicherheit, Frieden und Ruhe für die ganze Menschheit ermöglicht; dem Bewusstsein, in der Sehnsucht nach Frieden und auf dem Weg zu einem friedlichen Miteinandergehen der Völker zu den Völkern zu gehören und dem Bewusstsein, im Gegenüber zu den Völkern etwas Besonderes zu sein. Dieses Besondere entsteht aber nicht »erst in der Relation zu den Anderen, sondern in der Relation zu Gott«²³⁶.

Die Partikel *und, aber*, die die beiden Aussagen über die Völker und über Israel in Mi 4,5 und damit Partikularität und Universalität miteinander in Beziehung setzt, verbindet dann die Bedeutung von *und* mit *aber*, verbindet die Pole kopulativ und adversativ. Gerade das Schwingen zwischen beiden Polen kann als Aufforderung verstanden werden: Weder soll die Partikularität ins

234. Bhabha, *The Location of Culture*, 12.

235. Runions, *Playing*, 292; vgl. auch dies., *Zion*, 241.

236. Ebach, *Hören*, 45.

Universale aufgelöst werden, noch ist der Ort der Völker mitten im Raum Israels. Für die Völker gilt es, auf das zu hören, was Israel und in Israel gesagt ist und auf diese Weise haben diese Worte auch den Völkern etwas zu sagen.²³⁷

Der utopische Raum skizziert eine asymmetrische Beziehung zwischen Partikularität und Universalität, indem er die Weite an einem Ort zentriert und den universalen Frieden an die Weisung JHWHs bindet. Der Raum des Friedens ist für alle offen, aber er wird sein Zentrum in Jerusalem/Zion haben. Die Utopie wird an einem Ort verortet und umfasst imaginativ die ganze Erde.

5.7 Dynamische Zentrierung und Asymmetrie (Mi 4,6-7)

Die Verse Mi 4,6-7 variieren die Themen dynamische Zentrierung und Mobilität auf andere Weise, als dies in den Versen zuvor geschieht; sie sind komplementär dazu zu verstehen. Durch die Gottesrede deutlich vom Vorhergehenden abgesetzt, verbindet sich die Texttopographie von Mi 4,6-7 ebenso wie die in diesen Versen zur Sprache gebrachte Bewegung mit den Räumen und Bewegungen der Verse Mi 4,1-5.

Über Wortverbindungen werden die V 6-7 mit den vorangehenden verknüpft: *צִיּוֹן/Zion* (V 7/V 2), *הַיּוֹם הַזֶּה/an diesem Tag* – *בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים/in den hinteren Tagen* (V 6/V 1) und *עַמּוֹת גּוֹי מַעֲצִימָה/mächtiges Volk* – *עַמּוֹת גּוֹי מַעֲצִימָה/mächtige Nationen* (V 7/V 3). Darüber hinaus bestehen Strukturanalogien und thematische Verbindungen.²³⁸

Eine wichtige Strukturanalogie besteht in der Positionierung der Zeitangaben im Textraum. Wie der Abschnitt Mi 4,1-5 so beginnt und endet auch Mi 4,6-7 mit Zeitangaben, die diejenigen von Mi 4,1-5 modifiziert aufnehmen. So entspricht *בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים/in den hinteren Tagen* (V 1) der Formulierung *הַיּוֹם הַזֶּה/an jenem Tag* (V 6), und *לְעוֹלָם וָעֶד/für immer und auf Dauer* (V 5) wird in V 7 mit *וּמֵעַתָּה וָעֶד עוֹלָם/von jetzt an und für immer* aufgenommen. Beide Textteile beginnen mit einer Zeit in der Zukunft und enden mit einer Dauer, beide umschließen mit diesen Zeitansagen einen Raum, der durch eine dynamische Zentrierung gekennzeichnet ist. Das Sich-versammeln der Völker am Zion und das Sammeln der Verstreuten Israels können so als »annähernd zeitgleiches Geschehen«²³⁹ vorgestellt werden. Die Zeitansagen *in den hinteren Tagen* und *an jenem Tag* schieben sich ineinander.

Kessler weist darauf hin, dass vom Tag JHWHs im ganzen Michabuch nicht

237. Vgl. hierzu Ebach, Hören, passim; ders., Völker, 50.

238. Willi-Plein, Schriftexegese, 86, vermutet sogar, dass die beiden Teile auf denselben Verfasser zurückgehen. Wolff, Micha, 90, dagegen ist der Meinung, dass der Redaktor verschiedenartiges Spruchgut ohne irgendeine systematisierende Tendenz zusammengestellt hat. Zur Forschungsdiskussion siehe Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 45 f.; Andersen/Freedman, Micah, 428 ff.

239. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 77.

die Rede ist, aber man in einer Lektüre des gesamten Zwölfprophetenbuchs kaum umhinkomme, bei »ביום ההוא« eben an den »Tag JHWHs« zu denken²⁴⁰. Der Tag JHWHs spielt in der Komposition des Dodekapropheten eine zentrale Rolle.²⁴¹ Die Ambivalenz des Tages JHWHs zwischen Bedrohung, Gewalt und Rettung²⁴² wird durch den Bezug auf die Zeitansage *in den hinteren Tagen* und die Friedensvision aufgehoben: »In der Mitte des Buches der Zwölf wird das Fenster in eine Zukunft geöffnet, in der Fragen der sozialen Ungerechtigkeit in

240. Kessler, Das Buch Micha, 6. Kessler nennt folgende Stellen, in denen der Tag JHWHs in der Formulierung »an diesem Tag« aufgenommen ist: Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14; Am 8,2.3.9.13; Ob 15.

241. Dies arbeitet Rendtorff, *Alas for the Day*, 253 ff., deutlich heraus.

242. Diese Ambivalenz, die im Tag JHWHs zum Tragen kommt, wird besonders bei Zefanja sichtbar. Der Tag JHWHs wird sowohl kosmisch, topographisch, militärisch als auch soziologisch zur Sprache gebracht. Dabei ist der Tag JHWHs kein eindeutig fixierbarer Zeitpunkt, sondern eine Zeit, in der Räume und Personen(gruppen) neu gewertet und zueinander in Beziehung gesetzt werden, eine Zeit, in der – bildhaft gesprochen – die Ränder in die Mitte rücken.

Jerusalem als Mitte und die Mitte Jerusalems sind zentral für Zefanja. Um sie dreht sich, in inhaltlicher und topographischer Weise, das ganze Buch. Doch erst in der Bestimmung der Mitte und der sie umgebenden Räume, in der Zuordnung zu den Rändern, den näheren und den ferneren, und zu den Menschen, die an den Rändern und in der Mitte auf bestimmte Weise agieren, bestimmt sich ihre Qualität. Jerusalem als Mitte birgt potentiell beides in sich: Gewalt und Gerechtigkeit. Der Tag JHWHs ist kein allgemeiner Weltuntergangstag, sondern hat Gerechtigkeit als Kriterium. Zefanja trennt religiöses und soziales Verhalten nicht voneinander. Diese Erkenntnis zwingt ihm seine Erfahrung auf: die gesellschaftliche und religiöse Elite zeichnet sich durch Ungerechtigkeit, Unaufrichtigkeit und Gewalt aus und gebraucht ein vermeintliches Schweigen JHWHs als Legitimation für ihr Handeln (1,12). Vertrauen in JHWH und ein Festhalten an seinen gemeinschaftsstiftenden Rechtsordnungen findet er an der Spitze der Gesellschaft nicht. Insofern sieht er einen Zusammenhang zwischen sozialem Status und der Beziehung zu JHWH. In der Mitte Jerusalems wird am Tag JHWHs Gerechtigkeit einziehen (3,5).

Die Laternen, mit denen JHWH die ausbeuterische und ungerechte politische und religiöse Elite aufsucht, um sie zur Rechenschaft zu ziehen, haben ihr Pendant im Licht, mit dem das Recht JHWHs, das er jeden Morgen gibt, in Beziehung gesetzt wird (3,5). Der Tag JHWHs bringt nicht für jeden und jede dasselbe; er hat für die, die soziale Gerechtigkeit und Gemeinschaft mit Füßen treten, eine andere Auswirkung als für diejenigen, die am Rand der Gesellschaft arm und gering leben. Während den Reichen und Mächtigen angesagt wird, dass sie aus der Mitte Jerusalems hinweggeschafft werden, sind es die Armen und Geringen, die in der Mitte Jerusalems übriggelassen werden (3,12). Der Ort der Armen und Geringen am Rand wird in Opposition zur Mitte Jerusalems gestellt. Ein Leben inmitten von Überfluss und Macht wird kontrastiert mit einem Leben am Rand des Überlebens, Jerusalem als traditioneller Ort der Präsenz JHWHs mit einem Ort außerhalb, auf dem Land, an dem JHWH in seinen Rechtsordnungen gegenwärtig ist.

Indem die Ränder zur Mitte werden, verändert sich die Mitte: Jerusalem ist nicht mehr die Stadt, die von Gewalt, Unterdrückung, Lüge und Ausbeutung charakterisiert ist, sondern eine Stadt, in der JHWH und seine Gerechtigkeit wohnen. Erst die Orthopraxis der Marginalisierten macht Jerusalem zu einem Ort, an dem JHWHs Gegenwart sich als Gerechtigkeit und Frieden verwirklicht.

Siehe dazu Bail, *Das Buch Zefanja*; Dietrich/Schwantes, *Der Tag wird kommen*; Crüsemann, *Israel*; ders., *Gottes Ort*.

Israel und der Gewalt der Völker gegen Israel, die alle Schriften der Zwölf durchziehen, eine Lösung gefunden haben werden.«²⁴³

So thematisiert das Michabuch als Mitte des Zwölfprophetenbuches ein zentrales Thema desselben, ohne es direkt zu nennen. Es führt so die Ambivalenz, die in jeder Rettung steckt, hinüber in eine Utopie, die einen Raum entwirft, in dem alle ohne Schrecken leben können. Dieser Raum wird charakterisiert durch die Textelemente JHWH als König, Sammeln der Entfernten, der Umherirrenden und der Hinkenden. Dies wird im folgenden entfaltet.

5.7.1 JHWH als König – ein Herrschaftsraum

In Mi 4,6 ist ein Wechsel des Sprechers zu beobachten. Die prophetische Stimme spricht nicht mehr, sondern JHWH selbst. Das Zitat JHWHs wird eingeführt durch *נאם יהוה*/Spruch JHWHs und in der folgenden Ich-Rede ausgeführt (V 6-7a). Während in Mi 4,4b die Verse davor gewissermaßen syntaktisch nachträglich als Worte JHWHs autorisiert werden, beginnt V 6 mit dem Gewicht der göttlichen Rede. Der Subjektwechsel ist auf inhaltlicher Ebene kein Wechsel in dem Sinne, dass JHWH in den vorhergehenden Versen nicht Subjekt der Handlungen wäre. Zwar gehen die Völker zum Zion, doch ist JHWH der Initiator dieser zentrierten Mobilität.

Die Bewegungen des Gehens und des Sammelns haben als lokales Ziel den Berg Zion, der zum Herrschaftsraum JHWHs wird: *JHWH wird König sein über sie auf dem Berg Zion von jetzt an und für immer* (V 7b). Dieser Herrschaftsraum wird vertikal positioniert: *על/über* und *ב/auf*, und verbindet so geographische Mitte und Höhe mit der symbolischen Bedeutung von Höhe im Sinne von Herrschaft. Der Herrschaftsraum, der im Entstehen begriffen ist, entfaltet sich im Rhythmus der Bewegungen zu ihm hin. Die Herrschaft JHWHs ist als zukünftiges Geschehen formuliert, das in der Gegenwart schon beginnt: *von jetzt an und für immer*.

Wie Zapff ausführlich belegt, kommen die drei in V 7b genannten Merkmale der Herrschaft JHWHs, nämlich Königtum JHWHs, Dauerhaftigkeit dieses Königtums und Zionsbezug nur noch in Ex 15,17-18 und Ps 146,10 vor.²⁴⁴ Damit lässt sich die zentrierende Bewegung des Sammelns der Verstreuten in Mi 4,6f. als neuer Exodus deuten,²⁴⁵ dessen Ziel Zion und die Herrschaft JHWHs ist. Indem die Exodustradition hier hereingespielt ist, öffnet sich der Textraum vergangenen Texten und Räumen und verknüpft Vergangenheit, Ge-

243. Kessler, Das Buch Micha, 145.

244. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 60; vgl. auch ebd., 37.53.61 ff.106f.235. Die Formulierung *יהוה מלך יהוה* erinnert an die Formulierung *מלך יהוה* in den Psalmen, die die Königsherrschaft JHWHs thematisieren (Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; 47,9). Dazu siehe Seybold, Art.: *מלך*, bes. 953 ff. Auch Jes 24,23 weist eine große Ähnlichkeit zu Mi 4,7b auf.

245. So Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 63.

genwart und Zukunft. Gleichzeitig wird das königliche Herrschen JHWHs mit der Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten verbunden. Die Befreiung aus Ägypten und die Hineinführung ins Land sind dynamische Geschehen und Bewegungen von einem Raum in einen anderen. Die Königsherrschaft JHWHs, die in Mi 4,7b thematisiert wird, ist ebenfalls ein dynamisches Geschehen. Es ermöglicht Bewegungen, nämlich die der Völker und die der Hinkenden, der Umherirrenden und Entfernten des Volkes Israel. Der Endpunkt der Bewegungen ist der Berg Zion, an dem jener dynamische Raum gewissermaßen zu Ruhe kommt und aus den Bewegungen ein Raum des Friedens wird, in dem die Menschen aller Völker und Nationen unter ihren Weinstöcken und Feigenbäumen *sitzen* und keine Mobilmachung Menschen von ihrem Ort vertreibt. Die Herrschaft JHWHs auf dem Zion verweigert allen imperialen Theologien ihre Legitimation.²⁴⁶

5.7.2 Die zentrierende Bewegung des Sammelns

Die zentrierende Bewegung wird sowohl durch die Verben als auch durch die Syntax zur Sprache gebracht.²⁴⁷ Die Verben **אסף** und **קבץ** umschließen chiasmatisch die Objekte des Sammelns.²⁴⁸ Die Zentrierung wird durch den Chiasmus verstärkt, gleichzeitig ist aber auch ein syntaktisches Hinken durch den ›Anhang‹ V 6b: *die, über die ich Böses brachte* zu beobachten. Dieser Halbvers bezieht sich auf die beiden Objekte des Sammelns.²⁴⁹ Mi 4,6 bekommt so eine syntaktische Struktur, die gleichzeitig Zentrierung und Asymmetrie zum Ausdruck bringt. Die Asymmetrie wird verstärkt durch die Semantik der Objekte des Zentrierens. Auf semantischer Ebene entsteht eine Spannung zwischen den Verben des Zentrierens und dem angehängten Relativsatz. Thematisiert der erste Halbvers die Sammlung der Hinkenden und Umherirrenden – syntaktisch sind jene im Raum Verlorenen durch den Chiasmus geborgen – kommt im zweiten Halbvers die Katastrophe ins Wort, für die JHWH die Verantwortung übernimmt. Syntaktisch unter- und nachgeordnet bleiben die Ursachen der Katastrophe in der Bergung präsent.

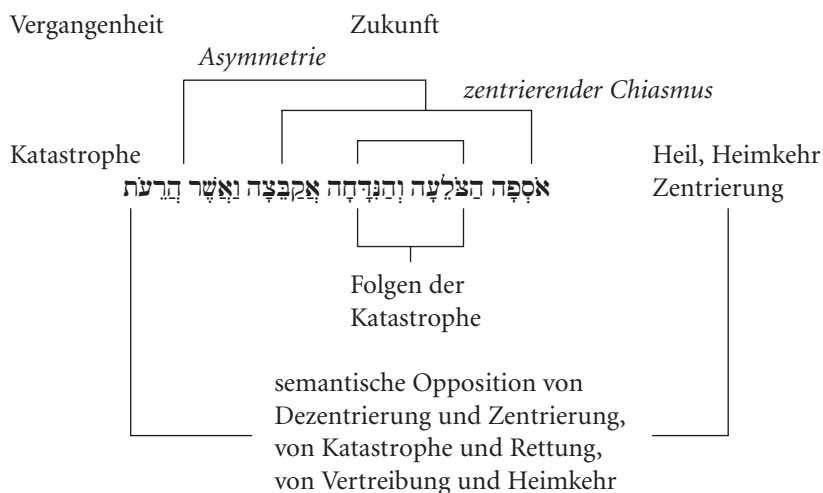
246. Siehe auch S. 143 f. dieser Arbeit.

247. Widengren, *Yahweh's Gathering*, 240, findet in dem Thema ›scattering and gathering of the dispersed‹ Schlüsselworte, die auf eine Art festgeprägte Vorstellung hindeuten und auch im mesopotamischen Raum zu finden seien. Siehe auch Widengren, *The Gathering*, passim.

248. Die beiden Verben des Sammelns im Kontext von Exil und Heimkehr kommen nur noch in Jes 11,12 und Mi 2,12 vor. Während in Jes 11,12 die Verben auch chiasmatisch um die Objekte des Sammelns gruppiert sind, wird in Mi 2,12 die Intensität der Konzentrationsbewegung durch die figura etymologica betont. In Zef 3,19bα sind es die beiden Verben **אסף**/retten und **קבץ**/sammeln, die die Objekte des Sammelns chiasmatisch umgeben. Zum Wortpaar **אסף** und **קבץ** siehe Watson, *The Hebrew Word-pair*, passim.

249. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 50, bezieht Mi 4,6b nur auf **והנדהה אקבצה**. Aufgrund der chiasmatischen Struktur jedoch bezieht sich dieser untergeordnete Satz auf den gesamten vorhergehenden Satz.

Auch die Zeitstruktur steht in einem Gegenüber. Während sich V 6a auf die Zukunft bezieht, liegt V 6b in der Vergangenheit. Die Kohortativformen der Zentrierung, die das zukünftige heilvolle Handeln JHWHs ins Wort bringen, stehen in kontrastierender Korrespondenz zum vergangenen zerstörenden Handeln. Heil ohne Erinnerung, ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit scheint es auch auf Gottes Seite nicht zu geben. Graphisch wäre die Textstruktur so zu verdeutlichen:



Die beiden Lexeme **אסף** und **קבץ** sind oft im Zusammenhang der Rückführung der Exilierten aus der Gola zu finden,²⁵⁰ wobei das Verb **קבץ** pi dasjenige Lexem ist, das explizit mit der angesagten Heimkehr verbunden ist.²⁵¹ Betrachtet man diese Stellen genauer, dann fällt auf, dass selten ein konkreter geographischer Bereich genannt wird, aus dem heraus die Exilierten gesammelt werden.²⁵² Es werden die Ränder und Enden der Erde,²⁵³ die Enden des Himmels,²⁵⁴ die vier Himmelsrichtungen²⁵⁵ und die Länder/Völker, die dadurch charakterisiert sind, dass JHWH die Israeliten dorthin versprengt hat,²⁵⁶ genannt. Dezentralisierung in extremer Weise verbindet diese Räume des Exils, das nicht als ein

250. Mi 2,12; Dtn 30,4; Jes 11,12; 40,11; 43,5; 49,5; 54,7; 56,8; Jer 23,3; 29,14; 31,8.10; 32,37; Ez 11,17; 20,41; 28,25; 34,13; 36,24; 37,21; 39,27; Zef 3,19; Sach 10,8.10; Ps 106,47; 107,3; Neh 1,9; 1 Chr 16,35.

251. Vgl. Mommer, Art.: **קבץ**, 1149; Jenni, Art.: **קבץ**, 586.

252. Ausnahmen sind Sach 10,8.10 (Assur, Ägypten), Jes 11,11.16 (Ägypten, Patros, Kusch, Elam, Schinear, Hamat, Inseln des Meeres, Assur).

253. Vgl. Jes 11,12 (**מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ**); Jes 43,6 (**מִקְצֵה הָאָרֶץ**); Jer 31,8 (**מִרְכַּת־הָאָרֶץ**).

254. Dtn 30,4; Neh 1,9.

255. Ps 107,3; Jes 11,12; 43,5.

256. Jer 23,3; 29,14; 32,37; Ez 11,17; 20,41; 28,25; die Formulierung ›aus den Völkern‹ bzw. ›aus den Ländern‹ findet sich in Ez 34,13; 39,27; Ps 106,47; 1 Chr 16,35.

geographisch verorteter Raum zur Sprache kommt, sondern als ein Verschlepptwerden in alle vier Himmelsrichtungen und bis an die Ränder der Erde – das englische Wort *displaced* bringt dies deutlich zur Sprache.

Auch der Ort – Jerusalem/Zion, zu dem hin die Exilierten gesammelt werden, wird nicht explizit genannt, jedoch an etlichen Stellen inhaltlich charakterisiert. Es wird als der Ort bezeichnet, woraus Israel deportiert wurde,²⁵⁷ das JHWH Israel/Jakob gegeben hat²⁵⁸ und an dem ein sicheres Wohnen möglich sein wird.²⁵⁹ Dieser Ort ist das Zentrum des Herrschaftsraumes JHWHs, der der Initiator der Bewegungen ist: der Bewegungen der Völker zum Zion, der sammelnden Bewegung der Exilierten aus der Gola, der Bewegung der Weisung und des Wortes JHWHs unter die Völker. Gleichzeitig produzieren gerade diese Bewegungen den imaginierten Raum. Und es sind die Bewegungen derjenigen, die nach Frieden verlangen, und die Bewegungen derjenigen, die als Opfer der Kriege bezeichnet werden können.

5.7.3 Die Hinkende, die Umherirrende und die Entfernte – Objekte der Zentrierung

In Mi 4,6-7 werden drei Objekte der dynamischen Zentrierung genannt: *die Hinkende* (הַצְלֵעָה) in V 6,7, *die Umherirrende* (הַנְּדָהָה) in V 6 und *die Entfernte* (הַנְּהַלְאָה) in V 7. Alle drei Objekte sind über Raumkategorien charakterisiert und als Auswirkungen des zerstörten Raums zu verstehen.

Alle drei Objekte sind grammatikalisch als Partizipien feminin singular konstruiert. In der Regel wird dies als Kollektiv übersetzt: *das Hinkende, das Umherirrende* usw.²⁶⁰ Die Septuaginta übersetzt Mi 4,6b mit καὶ οὗς ἀπωσάμην – und versteht damit die Partizipien feminin singular auf der Bedeutungsebene als Plural. »Wenn G die Relativpartikel mit οὗς übersetzt, so hat sie mit Recht in den sg. Objekten zu אֶסְרָה und קִבְּרֵי pi, die sinngemäß pl. Objekte erwarten lassen, Kollektiva gesehen, nämlich die Herde (2,12) der Exilsgemeinde.«²⁶¹ In der deutschen Sprache hat das Neutrum jedoch nicht die Funktion, ein Kollektiv auszudrücken.²⁶²

Utzschneider übersetzt mit weiblichen Singularformen: *die Hinkende* usw. und begründet dies auch im Sinne eines Kollektivs, nämlich einer Stadt mit ihren Bewohnern (vgl. Mi 1,6 f.9.13.16).²⁶³ Crüsemann weist darauf hin, dass zwar das Hebräische kein Neutrum kenne und mit dem Femininum gerade

257. Jer 29,14.

258. Ez 20,41; 36,24; 37,21. Neh 1,9 spricht von dem Ort, den JHWH sich erwählt hat.

259. Jer 23,3; 32,37; Ez 34,14; 39,26. Mit Weideplätzen verbunden z. B. in Jer 23,3; Ez 34,13.

260. So z. B. Wolff, Micha, 83.86 (unter der Hand wird daraus allerdings ein Maskulinum, wenn Wolff vom ›Heimholen des Hinkenden‹ schreibt, ebd., 95.); Andersen/Freedman, Micah, 434; Kessler, Ich rette das Hinkende, 94; Weiser, Micha, 266.

261. Wolff, Micha, 84.

262. Vgl. Genzmer, Sprache, 158 ff.

263. Utzschneider, Michas Reise, 165.

auch ein Abstraktum ausdrücken könne, aber dennoch sei »ein Gegenpol zu den vorher verwendeten, grammatisch dominant männlichen Bildern gegeben«. ²⁶⁴

Etwas anderes kommt noch hinzu. Werden die Partizipien »nur« auf das Kollektiv Stadt oder »nur« metaphorisch verstanden, dann besteht die Gefahr, das Leiden jener Menschen zu verwischen. So sachgemäß der Bezug der Partizipien feminin singular grammatikalisch auf ein Kollektiv ist, so sehr scheint jedoch in diesen Partizipien die Situation der »im Krieg am stärksten Leidenden, [der] körperlich misshandelten Frauen« ²⁶⁵ auf. Sweeny erklärt die Femininformen damit, dass das exilierte Israel als Frau Zion porträtiert sei. ²⁶⁶ M. E. sind die Partizipien feminin singular auf dem Hintergrund der Metaphorik zu sehen, die Städte weiblich auffasst und das zerstörte Jerusalem als Frau darstellt. ²⁶⁷ Die Weite der Sprache, die alle Opfer zu bergen vermag und sie nicht gegeneinander ausspielt oder sie in abstrakten Formulierungen verschweigt, ist m. E. hier herauszustellen. Auch hier erweist sich die Unschärfe der grammatikalischen Form als die größere Genauigkeit. Die Bedeutung der einzelnen Lexeme, mit denen die Objekte des Sammelns zur Sprache gebracht werden, wird in den nächsten Abschnitten ausgeführt werden.

a. Die Entfernte und das mächtige Volk

Das letzte der Partizipien in Mi 4,7aß: הנהלאה ist ein Hapax legomenon. Seine Übersetzungen reichen von *das (weit) Entfernte* ²⁶⁸, *das Ermattete* bzw. *die Erschöpfte* ²⁶⁹, *das Kranke* ²⁷⁰, *those who are worn out* ²⁷¹ bis zu *those who were driven off* ²⁷². Die alten Übersetzungen lauten *quae laboraverat/welche gelitten haben* (Vulgata), *την ἀπωσμένην/die Vertriebene* (Septuaginta), *לואמבריא/das Zerstreute* (Targum). Die Ableitungen von der Wurzel לאה ni/ermüdet, erschöpft sein oder חלה/schwach, krank sein erfordern Konjekturen in הנהלאה bzw. הנחלה, die zwar nachvollziehbar, m. E. jedoch nicht notwendig sind. Die Übersetzung mit *das/die (weit) Entfernte* vermutet ein Verb הלאה, das mit dem Adverb הלאה/dorthin, weiterhin verwandt ist und eine lokale und temporale Entfernung zur

264. Crüsemann, Frieden lernen, 17.

265. Ebd., 17.

266. Sweeny, The Twelve Prophets, 382. Vgl. auch Watson, The Hebrew Word-Pair, 431, der darauf hinweist, dass die Partizipien feminin singular als Personifikation verstanden werden können.

267. Dazu siehe Bail, Gegen das Schweigen, 175 ff.; Baumann, Liebe und Gewalt; Biddle, The Figure; Follis, The Holy City; Kaiser, Poet; Maier, Die Klage; Seifert, Tochter; Schmidtgen, Die Stadt; Schmitt, Israel; Steck, Zion.

268. Lescow, Worte, 167; Mendeki, Die Sammlung, 219; Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 50f.; Weiser, Micha, 266; Kessler, Micha, 191.

269. Utzschneider, Michas Reise, 164; Crüsemann, Frieden lernen, 14; Rudolph, Micha, 82; Willi-Plein, Vorformen, 86.

270. Nowack, Die kleinen Propheten, 219.

271. McKane, The Book of Micah, 129.134.

272. Andersen/Freedman, Micah, 427.

Sprache bringt. Diese räumliche Komponente ist auch bei den beiden anderen Partizipien zu sehen. Eine gewisse Parallelität zu Mi 4,3, wo der Rechtsanspruch JHWHs bis zu den fernsten Völkern reicht, ist nicht von der Hand zu weisen. Vor allem aber korrespondiert dieser Raumaspekt mit der räumlichen Vorstellung, die in den Verben des Sammelns zum Ausdruck kommt. Gerade das weit Entfernte wird gesammelt, wird zum Zentrum hin gebracht, um ein mächtiges Volk zu werden.

Die Zusage, ein mächtiges Volk zu werden, nimmt nach Zapff die abrahamitische Verheißung, ein großes Volk zu werden (Gen 12,2; 18,18) auf.²⁷³ Gleichzeitig werde auch auf die Vermehrung der Israeliten in Ägypten angespielt (Ex 1,7.9). Der Beginn der Erzelterngeschichte und der Beginn der Volkswerdung werden intertextuell mit dem Neubeginn nach Zerstörung und Exil verknüpft. Diese spannende Beobachtung Zapffs ist zu präzisieren. Beide Assoziationen aber sind v. a. thematische intertextuelle Verknüpfungen, da in Gen 12,2 das Attribut zu Volk nicht **עַצִּים**/mächtig, sondern **גָּדוֹל**/groß lautet. Gen 18,18 jedoch bringt beide Attribute. In Ex 1,7 stehen anstelle jener Attribute Verben, die eine Vermehrung zum Ausdruck bringen,²⁷⁴ Ex 1,9 verbindet **עַצִּים**/mächtig mit **רַב**/zahlreich. In Bezug auf das Volk Israel können beide Attribute **עַצִּים** und **גָּדוֹל** jeweils alleine²⁷⁵ und zusammen²⁷⁶ vorkommen. Die Bedeutungen der Attribute gehen ineinander über und meinen Größe, Menge, Bedeutsamkeit, Einzigartigkeit und Mächtigkeit.²⁷⁷

Der Aufbruch Abrahams in die Fremde und doch in ein verheißenes Land und die Zusage, ein großes und mächtiges Volk zu werden sowie der Aufbruch in die Freiheit aus Unterdrückung und Zwangsarbeit werden durch die Formulierung **לְנוֹי עַצִּים**/zu einem mächtigen Volk hereingespielt und so wird hier eine Redaktion sichtbar, die »in knapper, doch theologisch beeindruckender Weise wesentliche Konstituenten der Geschichte des Gottesvolkes aufgreift und sie für dessen Gegenwart aktualisiert.«²⁷⁸

b. Die Umherirrende und der sichere Weideort

Auch das Partizip **הַנִּדְרָחָה** spiegelt räumliche Kategorien wider. **נִדְרַח** ni bedeutet *verstoßen werden, vertrieben werden, herumirren*. Die Semantik des Wortes steht in Opposition zum Wortfeld *sammeln*,²⁷⁹ es konzentriert nicht, sondern weist

273. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 58 f.

274. **פְּרִיָּה**/fruchtbar sein, **שָׂרִיץ**/wimmeln, sich stark vermehren, **רַבב**/zahlreich werden, **עַצִּים**/mächtig werden, **מָלֵא**/füllen.

275. **עַצִּים**: Jes 60,22; Dtn 9,14 (plus **רַבב**); Mi 4,7. **גָּדוֹל**: Gen 12,2; 46,3; Ex 32,10; Dtn 4,6.7.8; auf Ismael bezogen vgl. Gen 17,20; 21,18.

276. **גָּדוֹל וְעַצִּים**: Gen 18,18; Num 14,12; Dtn 26,5. Pluralisch formuliert wird diese Wendung auf andere Völker bezogen (vgl. Dtn 4,38; 9,1; 11,23; Jos 23,9).

277. Vgl. hierzu auch Mosis, Art.: **גָּדוֹל**, 953 ff.

278. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 59.

279. Vgl. Kronholm, Art.: **נִדְרַח**, 255.

den Subjekten, auf die es sich bezieht, keinen festen Ort zu, im Gegenteil: viele Orte und damit keinen Ort.

Jer 49,36 bringt dies deutlich zur Sprache: *Und ich lasse über Elam vier Winde herfallen, von den vier Enden des Himmels her, und ich zerstreue sie in alle diese Winde. Es wird kein Volk geben, wohin nicht die Zersprengten Elams (נִדְרָהּ עֵילָם)²⁸⁰ gelangen.* Auch Jer 49,5 bringt die Ortlosigkeit zum Ausdruck: *Ihr werdet in alle Richtungen versprengt werden, und niemand wird die Flüchtenden sammeln.* Dezentrierung, Heimat- und Ortlosigkeit prägen den Zustand derer, die mit diesem Lexem bezeichnet werden. Und es ist ein Zustand, der nicht freiwillig gewählt, sondern mit Gewalt erzwungen wird und aus eigener Kraft nicht beendet werden kann.

In der Regel wird das Partizip in Mi 4,6 übersetzt mit *das/die Vertriebene*²⁸¹, *das Versprengte*²⁸², *das Zerstreute*²⁸³, *die Umherirrende*²⁸⁴, *das weithin Verschlagene*²⁸⁵. In einer Übersetzung des Lexems sollte die durch Gewalt verursachte Ortlosigkeit fern von einem Ort, an dem jemand ›zu Hause‹ war, lesbar sein. Die Übersetzung mit *das Vertriebene/die Vertriebene* evokiert in Deutschland häufig die Assoziation zu Aussiedlern und Vertriebenen aus den ehemaligen Ostgebieten des nationalsozialistischen Deutschen Reichs; *das Zerstreute* bringt zwar die Ortlosigkeit zum Ausdruck, impliziert aber keinesfalls den Gewaltcharakter, *das Versprengte* würde diesen betonen, ist aber zu sehr auf militärische Einheiten bezogen, kann aber auch auf Herdentiere bezogen werden. Eine Übersetzung mit *die Umherirrende* bringt die Folge des gewaltmäßigen Weggetriebenwerdens und die Ohnmacht, diesen Zustand nicht mit eigener Kraft beenden zu können, zur Sprache, wenngleich auch diese Möglichkeit nicht alle Aspekte des hebräischen Wortes umfasst. Treffend wäre eine Übersetzung mit dem englischen Wort *displaced – entortet*.²⁸⁶

Das Verb נִדְרָהּ kann sich auf Menschen beziehen und meint die umherirrenden Überreste eines geschlagenen Heeres und versprengte, zu Tode erschöpfte Menschen²⁸⁷, Menschen, die durch äußere Feinde ins Exil getrieben werden und durch Vertreibung vom eigenen Besitz ihren Ort verlieren.²⁸⁸ Häufig bezieht es sich auf Tiere, die sich verirrt haben (vgl. z. B. Dtn 22,1), so dass es wahrscheinlich erscheint, dass das Lexem נִדְרָהּ »in der Viehzüchtersprache beheimatet ist«²⁸⁹ und von dort aus metaphorisch auf Menschen übertragen wur-

280. So nach den Masoreten zu lesen. Die k^ctiv-Form lautet: עֵילָם.

281. Utzschneider, *Michas Reise*, 164; Wolff, *Micha*, 83; Weiser, *Micha*, 266; Andersen/Freedman, *Micah*, 434, allerdings ebd., 427.431, eine Übersetzung mit *outcast*.

282. Kessler, *Micha*, 191; Lescow, *Worte*, 166; Mendeki, *Die Sammlung*, 219.

283. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 50; McKane, *The Book of Micah*, 134.

284. Crüsemann, *Frieden lernen*, 14.

285. So die Verdeutschung durch Martin Buber.

286. Widengren, *Yahweh's Gathering*, passim, übersetzt mit *dispersed*.

287. So Crüsemann, *Frieden lernen*, 17.

288. Kessler, *Micha*, 194.

289. Kronholm, Art.: נִדְרָהּ, 256.

de. Im Hintergrund von נרה steht die Vorstellung von verirrtten Tieren. Die Rede vom Sammeln der Versprengten Israels ist oft verbunden mit Metaphern aus dem Bereich der Herdenhaltung²⁹⁰: JHWH wird als der Hirte bezeichnet, der seine Herde sammelt, aber auch versprengt hat; den politisch Verantwortlichen wird vorgeworfen, als schlechte Hirten das Versprengen der Herde verursacht zu haben.²⁹¹

Über den Paralleltext zu Mi 4,6, nämlich Mi 2,12 wird auch in Mi 4,6 die Hirten- und Herdenmetaphorik eingespielt. In Mi 2,12 heißt es:

אספ אספ יעקב בלך	Ich werde sammeln, ja sammeln, Jakob, dich ²⁹² insgesamt,
קבץ אקבץ שארית ישראל	ich werde zusammenbringen, ja zusammenbringen den Rest Israels,
יחד אשימנו בצאן בפרח	zusammen werde ich sie hinstellen wie die Schafe im Pferch,
בעדר בתוך הדברו	wie die Herde inmitten der Weide ²⁹³ –
תהימנה מאדם	und sie tosen ²⁹⁴ von Menschen.

Durch die Doppelung der Verben des Sammelns und die figura etymologica wird die Bewegung des Sammelns verstärkt und durch יחד/zusammen gesteigert – dies noch besonders betont durch die Voranstellung des Wortes. Die Vollständigkeit des Sammelns wird durch בלך/dich insgesamt zum Ausdruck gebracht. Als Objekte werden Jakob und der Rest Israels genannt und mit Schafen und einer Herde verglichen, die in einer Trift stehen. Dabei wird die Konzentrationsbewegung durch בתוך/inmitten noch einmal verstärkt.

Interessant ist die Diskussion der antiken Textzeugen um die Formulierung

290. Vgl. Jes 13,14; 40,11; Jer 23,2 f.; 31,8 ff.; 50,17; Ez 34; vgl. Kessler, Ich rette das Hinkende, 94 ff.

291. Auf diese Ambivalenz im Hirtenbild weist sehr deutlich Kessler, Ich rette das Hinkende, 95 ff., hin. Ob mit der Hirtenmetaphorik eine »Gefühlsaura« – so Oberforcher, Das Buch Micha, 100 – verbunden ist, mag bezweifelt werden. Dass Metaphern Gefühle evozieren, ist damit nicht in Abrede gestellt, doch ist immer genau zu fragen, welche Gefühle ihren Ort in der Metapher haben, und es ist immer zu hinterfragen, ob und wie die Gefühle gegenwärtiger Leser und Leserinnen den Ort der Metapher nicht verschieben. Gerade beim Hirtenbild besteht die Gefahr, die sozialgeschichtliche Dimension einer harten Realität des Hirtendaseins zugunsten einer idyllischen Vorstellung des guten Hirten zu verdrängen.

292. LXX übersetzt hier *ihn insgesamt*. Mit Kessler, Micha, 136, und Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 20 f., ist jedoch bei MT zu bleiben. Watson, The Hebrew Word-pair, 430, schlägt vor, das nur hier erscheinende בלך analog zu einem akkadischen Wort kalakku/storehouse, room silo zu verstehen. Diese doch recht weit her geholte Erklärung ist überflüssig, zumal Watson selbst anmerkt: »even though this word is a loan from Sumerian« (ebd.).

293. Das י am Ende des Wortes ist vermutlich als Kopula zum nächsten Wort zu nehmen.

294. Das Verb ist wohl abzuleiten von תהמה/tosen, lärmern und ist analog zu הוים vokalisiert. Vgl. Zapff, Redaktionsgeschichtliche Studien, 23 f.; Kessler, Micha, 137.

בצרה (V 12a), die wörtlich übersetzt *in Bosra*²⁹⁵ oder *Bosras* (Schafe Bosras)²⁹⁶ lautet. Keine der alten Übersetzungen bietet den Text von MT, was darauf hinweist, dass die Deutung des hebräischen Textes schon damals unsicher und umstritten war.

Die Vulgata liest in *ovili/im Schafstall* und formuliert damit parallel zu der Ortsangabe in V 12ba (*inmitten der Weide*).²⁹⁷ Damit gibt die Vulgata einen umgrenzten Raum an, an dem und in dem die Schafe zusammengeführt werden. Allerdings ist das Nomen בצרה* sonst nicht belegt. Die Septuaginta übersetzt das Wort mit ἐν θλίψει und führt die Konzentrierungsbewegung in ein Bedrängtsein, in einen engen Raum, der mit Angst konnotiert ist, über.²⁹⁸ Die griechischen Übersetzungen des Symmachus und Theodotus verstehen בצרה als ἐν ὄχρωμάτῳ/*in ein Bollwerk* und lesen vermutlich das Nomen בצר (mit ה-lokale) in der Bedeutung von *unzugänglicher Ort, Asylort*. Hier findet die zentrierende Bewegung ihr Ende an einem Ort, der Schutz bedeutet.

Alle Versionen verstehen den masoretischen Text in einem räumlichen Sinn, der die dynamische Zentrierung des Sammelns und Zusammenbringens aufnimmt und auf je verschiedene Weise auf einen Zielpunkt – einen Zielort – hinführt.

Im Vergleich mit anderen Texten, in denen das Sammeln der Exilierten mit der Metaphorik von Hirte und Schafen beschrieben wird, werden in Mi 2,12 weder die Versprengung und Zerstreung genannt noch die Orte, von woher Jakob bzw. der Rest Israels versammelt wird. Aber, und das scheint mir wesentlich zu sein, es wird der Ort qualifiziert, zu dem hin sie zusammengebracht werden. Es ist ein Ort, an dem ein sicheres Weiden möglich ist. Dies bringt m. E. der Parallelismus der beiden Vergleiche zur Sprache:²⁹⁹ *wie die Schafe im Pferch, wie die Herde inmitten der Weide*. Gerade das letzte Wort רבר/Weide, Trift kommt nur noch in Jes 5,17 vor und hat dort eindeutig positive Konnotationen. Aufgrund der unsicheren Überlieferung des Lexems בצרה ist eine Konkordanzanalyse nicht möglich, jedoch ist zu fragen, ob die Aussage eines »sicheren Weidens« im Zusammenhang mit der Zurückführung der Versprengten in der hebräischen Bibel vorkommt.

In der Rede JHWHs in Jer 23,3 werden Weideplätze genannt, zu denen JHWH den Rest der Schafe zurückführen wird. Sie werden dort fruchtbar sein und sich mehren, sie brauchen sich nicht mehr zu fürchten und zu erschrecken

295. Bei dieser Version bleibt Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 20 ff.

296. So übersetzt Kessler, *Micha*, 136; Budde, *Micha* 2, 14, fügt allerdings hinzu: »Was für Umstände das edomitische Bosra zu diesem Vergleiche besonders geeignet machten, können wir heute nicht mehr übersehen.«

297. So auch die Wiedergabe im Targum. So auch Weiser, *Micha*, 252; McKane, *The Book of Micah*, 94; Wolff, *Micha*, 38.42; Utzschneider, *Michas Reise*, 128; Metzner, *Kompositionsgeschichte*, 188, die die rekonstruierte Vokalisierung der Septuaginta als mögliche Assoziation versteht (ebd., 120).

298. So auch die Peschitta. Zugrunde liegt das Nomen בצרה/Not, *Bedrängnis, Angst*.

299. Vgl. Wagenaar, *From Edom*, 533.

(Jer 23,4). Jer 32,37 spricht von einer Stätte, an der JHWH sie in Sicherheit (לְבִטָּח) wohnen lässt. In Ez 34,14 wird die Weide als טוֹב/gut (2×) und שָׂמֵן/fett qualifiziert. In Ez 39,26f. wird das Sammeln (קִבֵּץ) der Exilierten parallel formuliert mit einem Leben in Sicherheit (לְבִטָּח) auf der Erde, ohne dass einer sie aufschreckt. Die Formulierung אֵין מַחְרִיד/niemand schreckt sie auf ist auch im Hirten-Herdenbild bei Zef zu finden. Dort heißt es (Zef 3,13):

כִּי־הַמָּדָה יִרְעוּ וְיִרְבְּצוּ וְאֵין מַחְרִיד
Ja, sie, sie werden weiden und ruhen,
und niemand schreckt (sie) auf.

Die Wendung impliziert die Abwesenheit von Bedrohung und bezeichnet »den Schutz vor jeglicher Art von Nachstellung«³⁰⁰; sie kann sich auf Menschen, aber auch auf wilde (Nah 2,12) oder aasfressende Tiere (Dtn 28,26; Jer 7,33) beziehen. Die Abwesenheit von Bedrohung buchstabiert sich als Frieden, als Abwesenheit von wilden Tieren und Krieg (Lev 26,6; Jer 30,10; Ez 34,28; Mi 4,4), als Bereich, in dem jemand ruhen kann (שָׁקֵט). Interessant im Zusammenhang jener dynamischen Zentrierung des Sammelns ist Jer 30,10 (= Jer 46,27): *Jakob wird zurückkehren (שׁוֹב) und Ruhe finden (שָׁקֵט), sorglos sein und niemand schreckt auf.* Nicht nur werden wie in Mi 2,12 die Exilierten in Jakob zusammengefasst, auch der Zielpunkt der Rückkehr wird wie in Zef 3,13 qualifiziert als ein Raum, der frei von Bedrohung ist.

Auf dem Hintergrund der Hirten-Herde-Metaphorik, die sich wie ein feines Netz durch die verschiedenen zur Sprache gebrachten Zusagen der Rückkehr der Exilierten zieht, wird die Bedeutung der Raumstruktur, die dem Partizip הַנְּדָחָה zugrunde liegt, sichtbar: der Bewegung des Wegtreibens korrespondiert die Bewegung des Sammelns, dem Raum der Ortlosigkeit der sichere Raum der Weide – umfriedet und befriedet. Die Rückkehr nach Jerusalem/Zion wird qualifiziert durch all das, was Menschen, die mit dem Partizip הַנְּדָחָה bezeichnet werden, nicht haben. In jenem utopisch entworfenen Raum in Mi 4,1-7 wird keine gewaltsame Bewegung sie mehr wegtreiben in ferne Räume, ohne feste Orte, umherirrend.

c. Die Hinkende, der Neubeginn und Jakob

Das dritte Objekt der zentrierenden Bewegung ist das Partizip הַצְּלֵעָה, das im Gegensatz zu den beiden anderen zweimal vorkommt. In Mi 4,6 ist es das erste Objekt des Sammelns, in Mi 4,7 wird die Hinkende zum ›Rest‹ (שְׂאֵרִית) gemacht. Bevor untersucht wird, welche Bedeutung die hinkende Gangart hier hat, muss entfaltet werden, wie die Formulierung לְשְׂאֵרִית (V 7aα) im Bezug auf das Hinken verstanden werden kann.

In den meisten Kommentaren findet sich für שְׂאֵרִית die Übersetzung *Rest*, vereinzelt aber auch (*neue*) *Nachkommenschaft*³⁰¹ oder *Neubeginn*³⁰². Die bei-

300. So Kessler, Ich rette das Hinkende, 99.

301. Wolff, Micha, 83.95.

302. Crüsemann, Frieden lernen, 14.

den letzten Übersetzungen versuchen, die positive Qualifizierung des Restgedankens, die in exilisch-nachexilischer Zeit prominent wurde,³⁰³ zur Sprache zu bringen. Dies wird syntagmatisch mit dem synonymen Parallelismus membrorum zwischen לשארית und לנוי עצום begründet. Kessler zufolge rückt dies die Stelle »ganz in die Nähe von Texten wie Jes 6,13; Esr 9,2, wo die der Katastrophe Entronnenen als »heiliger Same« apostrophiert werden«³⁰⁴. Gegen die starke Betonung der Synonymität von *Rest* und *starkem Volk* wenden Andersen/Freedman allerdings ein:

»The difficult with the usual interpretation is that ›the lame‹ is not made a remnant, it is the remnant. A remnant is the very opposite of a mighty people, so how can these two items be in synonymous parallelism? The remnant is the result of decimation and the object of ingathering (2:12); but it cannot be the result of the ingathering unless the meaning of the word is reversed, unless the ›mighty people‹, once a remnant, is still called ›the Remnant‹, a reminder of past weakness in future strength. Such a turn of events transforms the meaning of a word; it is retained to celebrate the transformation. Verse 7aA can then be understood as concessive: ›even though only a remnant, they will be a mighty nation.«³⁰⁵

Andersen/Freedman betonen zu Recht, dass die Struktur nur bedingt parallel sei und die Hinkende nicht zum Rest gemacht werden müsse, da sie bereits der Rest sei. Hier kommt die eine Grundbedeutung von שארית ins Spiel: Es sind die Überlebenden von Katastrophen gemeint und »im allgemeinen wird das Schicksal derer, die nach einem Krieg übrigbleiben und mit Hungersnot und Seuchen, die ein Krieg gewöhnlich nach sich zieht, fertig werden müssen, als jämmerlich und elend geschildert«³⁰⁶. Eine scharfe Trennlinie zwischen einer physischen und sozialen Bedeutung von *übrig bleiben*, *entrinnen*, *überleben* und einer theologischen Bedeutung, zu ziehen, ist sehr fragwürdig, da jener Vorstellungskomplex vom *Rest Israels* als Ausdruck der Bewältigung der Katastrophe zu verstehen ist, eine Bewältigung, in der die Katastrophe präsent bleibt, aber Zukunft ermöglichen will. Zwischen Katastrophe und Rettung verortet sich Überleben und genau in dieser Leere ist die Vorstellung vom Rest verortet.

303. So Wildberger, Art.: שאר, 852f.; Clements, Art.: שאר, 941f. Hausmann, *Israels Rest*, 198, betont, dass die Vorstellung des Restes als theologische Größe ihren Haftpunkt im Exil, ihr Schwergewicht und endgültige Ausprägung aber erst in nachexilischer Zeit erfahren hat. Sie schreibt: »Vielmehr wird der ›Sitz im Leben‹ des Restgedankens jeweils darin zu suchen sein, dass die konkrete Erfahrung der Dezimierung des Volkes durch die militärische Niederlage einerseits in der Konfrontation mit den Assyrern, andererseits im Konflikt mit den Babyloniern zu einer Deutung angesichts der bisherigen Gotteserfahrung geführt hat. Die zunächst profane Erfahrung wird theologisch-ätiologisch gedeutet und den jeweils eigenen Interpretationsmustern eingeordnet, wie das alttestamentliche Israel auch sonst Geschichte von JHWH her oder auf ihn hin gedeutet hat« (ebd., 211).

304. Kessler, Micha, 194.

305. Andersen/Freedman, *Micah*, 435.

306. Clements, Art.: שאר, 938.

ZwischenRaumText

»There is the white space before the event and the white space after. But who could tell them apart?« – »The blank remains. Read the blank.«³⁰⁷

Ein genauer Blick auf Mi 4,6a zeigt, dass die Bedeutung des Lexems שְׂאִרִית nicht allein durch die syntaktische Parallelität pointiert wird; einerseits wird das Lexem auch durch die enge syntaktische Verbindung zu הַצְּלֵעָה bestimmt, zum anderen ist die Hinkende nicht in allen Aspekten identisch mit der Umherirrenden. Beide sind Überlebende der Katastrophe, aber während die Umherirrende durch die dynamische Zentrierung des Sammelns in ihr Gegenteil verkehrt wird, indem sie nun wieder einen Ort hat, bleibt die Hinkende hinkend. Der körperliche Defekt wird nicht aufgehoben.³⁰⁸ Der Gang bleibt hinkend, in der Fremde und in Jerusalem/Zion. Diese Behinderung hält die Katastrophe präsent. Die Hinkende bleibt Überlebende, sie bleibt ›Rest‹ auch als ›Rest‹ und insofern immer auch Zeugin³⁰⁹ für die Zerstörung, die Deportationen, das Exil. Insofern müsste von einem synonymen Parallelismus, in den eine Klimax eingeflochten ist, gesprochen werden. So schwingt in dem Lexem שְׂאִרִית/Rest in Mi 4,7aα beides mit: das Überleben der Katastrophe und der Neubeginn in Jerusalem/Zion, der aus den Überlebenden ein großes Volk machen wird. In Mi 4,7 mag der Rest zwar »geradezu eine Auszeichnung, ein Würdetitel«³¹⁰ und »eine besondere Auszeichnung«³¹¹ sein, dennoch bleibt die Bedeutung von שְׂאִרִית/Rest aus Mi 2,12 als Überlebende der Katastrophe präsent.³¹²

Der Übergang vom einen zum anderen ist markiert durch die Hoffnung, dass das Überleben wenigstens einiger Weniger eine Überlebensemöglichkeit der

307. Jabès, *The Book of Margins*, 91.166.

308. Gerade auch im Vergleich mit Jakobs Hinken ist dies festzuhalten. Zwar schreibt Seebaß, *Genesis II*, 397 (in Anlehnung an Westermann, *Genesis*, 634): »In V 32b deutet nichts darauf hin, dass Jakob für immer hinken müsste.« Es deutet aber auch nichts darauf hin, dass die Behinderung nur eine vorübergehende sei. Blum, *Die Komplexität*, 43 Anm. 109, weist darauf hin, dass »mit der Verwendung eines mit einem Partizip gebildeten Nominalsatzes [...] ein Vorgang als durativ und gleichzeitig zu einem anderen Vorgang oder zur Sprachsituation bezeichnet« wird. Es ist von einer Dauer des Hinkens auszugehen, deren Ende offen bleiben muss. Zumindest bleibt das Hinken Jakobs im kollektiven Gedächtnis und begründet ätiologisch das Gebot, den Hüftnerf nicht zu essen, bzw. dieses Gebot hält die Verletzung Jakobs fest. Jacob, *Das Buch Genesis*, 642, formuliert geradezu gegenteilig: »Die Rettung Jakobs ist seine Lähmung« und verbindet so Kampf und Rettung, Katastrophe und Überleben. Auch Spieckermann, *Der Gotteskampf*, 20.26, betont das Hinken als bleibendes Zeichen des Gotteskampfes.

309. Auf das Zeugesein der Überlebenden weist auch Clements, *Art.: שְׂאִר*, 939, hin.

310. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments* 2, 275; Hausmann, *Israels Rest*, 175, spricht von einem Ehrentitel.

311. Kessler, *Micha*, 193.

312. Condamin, *Interpolations*, 386, übersetzt שְׂאִרִית in Mi 2,12 mit *survivants* und betont so den Aspekt des Überlebens.

Gruppe impliziert: »A remnant means life and existence for the individual, community, tribe, city or people.«³¹³ Dass aus diesem Überleben Leben wird, scheint nach Mi 4,7 nicht selbstverständlich und kann aus eigener Kraft nicht gelingen. JHWH ist das Subjekt dieser Veränderung, die Zukunft eröffnet. »Rest sein heißt nicht (nur), ein mit knapper Not entkommenes Häuflein zu sein, sondern vor allem, ein von Gott bewahrter Teil des Volkes zu sein, mit dem die Geschichte weitergeht oder gar einen neuen Anfang nimmt.«³¹⁴

Bleibt der hinkende Schritt im Neubeginn eingeschrieben, die asymmetrische Gangart ein Moment des großen Volkes, dann entwirft Mi 4,7 keinen Triumphalismus. Wer hinkt, kann nicht im militärischen Gleichschritt gehen. Und so wirkt die Asymmetrie des Hinkens als subversives Moment und verhindert, dass Macht und Größe sich im Entwerfen symmetrischer Herrschaftssymbole feiern. »Nicht als ›Phönix aus der Asche‹ oder strahlender Jeschurun geht Zion/Jerusalem, alias ›Haus Jakob‹ in die Heilszeit ein, sondern als Hinkende, als Geheilte, die die Spuren der vergangenen Taten und Erfahrungen an sich und in sich trägt.«³¹⁵ Das Hinken bleibt eingeschrieben in die Identität der Überlebenden.

Das Verb צלע ist in der hebräischen Bibel nur noch an zwei weiteren Stellen zu finden: Zef 3,19 und Gen 32,32. Zef 3,19 ist Mi 4,6 formal und inhaltlich verwandt. Auch dort geht es um die Rettung, Sammlung und Heimkehr der Exilierten, um eine Wende und Rückkehr (שוב). Gen 32,32 schildert den nächtlichen Kampf Jakobs mit dem Unbekannten am Fluss Jabboq. Nach dem Kampf hinkt Jakob, nun mit der Verheißung des Namens Israel. Dieser Text ist mit Mi 4,7aα mehrfach vernetzt. In Mi 2,12 ist Jakob an der syntaktischen Stelle genannt, in der in Mi 4,7aα die Hinkende steht; Jakob und die Hinkende sind jeweils Objekt des Verbs אסף. »Damit rückt das Kollektiv des Volkes Israel in die Rolle des ursprünglichen Stammvaters Jakob ein und wird mit dessen Geschichte eng verbunden.«³¹⁶ Dazu kommt die Erwähnung Jakobs in den davor liegenden Versen: Die Völker strömen zum Haus des Gottes Jakobs (Mi 4,2). Während in Mi 2,12 Jakob explizit genannt ist, wird er in Mi 4,7, wo es um die Rückkehr der Exilierten geht, nur indirekt eingespielt. Die Episode am Jabboq spielt auf dem Weg von Mesopotamien, Jakobs eher unfreiwilligem Exil, zurück in seine Heimat, zurück zu seinem Bruder Esau, einer Begegnung, die durch den nächtlichen Kampf geprägt werden wird. Jakob »wird nicht mehr mit stolzen, zielgerichteten Schritten einhergehen, sondern er wird seinen Bruder hinkend begrüßen.«³¹⁷ Jakob kann so »für die Heimkehrer aus dem Exil, Esau für die im Lande Verbliebenen«³¹⁸ stehen. Im folgenden soll überlegt werden, wel-

313. Hasel, *The Remnant*, 100; vgl. auch Müller, *Die Vorstellung*, 84.

314. Rendtorff, *Israels Rest*, 275.

315. Utzschneider, *Michas Reise*, 166.

316. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 55 f.

317. Plaut, *Bereschit*, 295.

318. Fischer, *Jabboq*, 178.

cher Textraum sich öffnet, wenn die Jakob-Jabboq-Passage in Mi 4,6 eingespielt wird. Doch zuerst wird Gen 32,23-33 im Fokus der Analyse stehen.

5.7.4 Jakob am Jabboq – hinkend aus der Nacht gehen

Gen 32,23-33 ist eine Erzählung voller Risse und Fugen, aber gerade dadurch hat sie »jene innere Weitläufigkeit erhalten« und man »wird auch bei dieser Erzählung nicht auf die Ermittlung nur eines Sinnes bestehen dürfen«³¹⁹. Die ganze Weite der Erzählung kann hier nicht durchschritten werden, die Texträume des Überlebens werden die Karte sein, an der sich die Auslegung orientieren wird. Die Erzählung wird als Erinnerungsraum in Mi 4,7 eingespielt, ein Erinnerungsraum, der in den utopischen Raum die Spuren des Überlebens und des Lebens – Hinken und Segen – einzeichnet.

ZwischenRaumText

»Der Ausgang der Geschichte gibt den verkrüppelten Sieg und die großartige Niederlage dieser Nacht zu. Jakobs Leben bleibt erhalten, aber er hinkt, als er den Jabbok verlässt. Als Beispiel für eine Begegnung mit dem Schrecken wird diese Geschichte uns auf der vor uns liegenden Reise Kraft geben, denn Geschichten des Schreckens zu erzählen und zu hören heißt, des Nachts mit Dämonen zu ringen, ohne einen mitleidsvollen Gott, der uns rettet. Während des Kampfes fragen wir uns, wie die Dämonen denn eigentlich heißen, gleichzeitig erkennen wir unsere eigenen Namen in höchst erschreckender Weise. Der Kampf selbst ist ein einsamer und intensiver. Wir ringen mit aller Kraft – nur um verwundet zu werden. Aber wir halten aus und suchen einen Segen: das Heilen der Wunden und die Wiederherstellung unserer Gesundheit. Wenn der Segen kommt – und wir wagen nicht, das als sicher zu behaupten –, kommt er gewiss nicht zu unseren eigenen Bedingun-

319. Von Rad, Das erste Buch Mose, 283; Floß, Wer schlägt wen?, 94, spricht von Unbestimmtheit, die vor allem durch die »Häufigkeit des getilgten Subjektausdruckes« entsteht. Allerdings löst er mithilfe textlinguistischer Recherchen die Unbestimmtheit auf, indem er zu belegen versucht, dass das Subjekt in Gen 32,32c mit Gott zu bestimmen ist, und von einer vorliterarischen Erzählung ausgeht, in der es Gott sei, der eine Blessur davontrage (ebd., 95). Zur Uneindeutigkeit als durch den biblischen Text selbst vorgegeben und Auslegung als Reduktion dieser vorgegebenen Uneindeutigkeit in jeweils bestimmten historischen Kontexten siehe Utzschneider, Das hermeneutische Problem, 182 ff.; auch Blum, Die Komposition, 506, verweist auf die Polyvalenz der Väterüberlieferung insgesamt.

gen. Sondern wenn wir das Land des Schreckens verlassen, werden wir hinken.»³²⁰

Jakob hat am Fluss Jabboq in der Nacht »eine erschreckende Begegnung«³²¹. Jakob ringt die ganze Nacht mit einem Mann. Es ist ein Kampf, der sich auch in den Worten widerspiegelt, im Verdrehen, im Ringen der Buchstaben. Die Konsonanten **ב**, **ק** und **ע** werden in den »Leitworten der Erzählung geradezu programmatisch vertauscht, verdreht«³²²: **יַעֲקֹב**/*Jakob*, **וַיֵּאבֶק**/*und er rang, umschlang*, **יַבְבֹּק**/*Jabboq*, **וַיִּתְקַע**/*es wurde verdreht, ausgerenkt*. Dazu gehört auch das Verb, von dem der Flussname Jabboq vermutlich abgeleitet ist: **בָּקַע**/*spalten*. Diese »wortspielartigen Anklänge an den Jakobsnamen« finden sich nur in den Versen, die den eigentlichen Kampf zur Sprache bringen,³²³ – also die Verse, die die körperliche Auseinandersetzung in der Nacht formulieren. Die Verben **אָבַק**/*ringen* und **נָגַע**/*berühren* haben eine eminent physisch-haptische Bedeutung. Das Verrenken (**יָקַע**) der Hüftpfanne (**בְּרִירָךְ**) zieht eine körperliche Beeinträchtigung nach sich. Die Auseinandersetzung in der Nacht zeichnet nicht nur Jakobs Körper, sie ist in die Worte selbst eingezeichnet. Diese Verdrehungen werden am Schluss der Erzählung in wiederum einer den Körper betreffenden Aussage zusammengefasst: **וְהוּא צִלַּע עַל־יָרְכוֹ**/*und er, er hinkte auf seiner Hüfte* (Gen 32,32). Genau beim Überschreiten der Grenze zum verheißenen Land wird das Hinken notiert. Auf diesen Zusammenhang könnte die grammatikalische Verbindung von **עָבַר**/*überschreiten* mit **אֵת** hinweisen, die als terminus technicus für die Landnahme gilt.³²⁴ Erst nach der Konfrontation auf der Grenze – ein Kampf um Leben und Tod³²⁵ – kann die Grenze überschritten werden. Erst im Bewusstsein des Gotteskampfes am Jabboq kann in Mi 4,7 die/das Hinkende zum Ausgangspunkt werden, kann mit dem Überschreiten sich Neues eröffnen, eine heilvolle Zukunft.

Der zweite Teil der Erzählung³²⁶ ist von anderen Leitworten geprägt, und gerade »mit Hilfe der Leitworttechnik gelingt es dem Erzähler, hinter dem dargestellten Geschehen verborgene innere Zusammenhänge sichtbar zu machen, so dass diesem dadurch neue Bedeutungsdimensionen zuwachsen.«³²⁷ Dies wird besonders deutlich bei dem Leitwort **שֵׁם**/*Name*, das in V 28.29.30.31 vorkommt. In diesen Versen bekommt Jakob den Namen Israel verheißen, und der

320. Tribble, *Mein Gott*, 20.

321. So bringt es Hermisson, *Jakobs Kampf*, 241, zur Sprache.

322. Ebach, *Der Kampf am Jabboq*, 19. Vgl. auch Fokkelmann, *Narrative Art*, 210 ff.; McKay, *Jakob*, 4; Diebner, *Das Interesse*, 26.

323. Darauf weist Weimar, *Beobachtungen*, 59 Anm. 26, hin.

324. Siehe Fuhs, Art.: **עָבַר**, 1027.

325. Westermann, *Genesis*, 627, spricht davon, dass Jakob von der Vernichtung durch einen übermächtigen Gegner bedroht ist; vgl. auch ebd., 629.

326. Hier schließe ich mich der Analyse von Weimar, »O Israel«, 101, und ders., *Beobachtungen*, 61 ff., an.

327. Weimar, »O Israel«, 82 Anm. 15.

Ort (בְּמִקְוֵם) Peniel wird zu Penuel. Bezieht man den Ortsnamen Jabboq von V 23 mit ein, dann ergibt sich eine chiasmatische Anordnung der Namen für Jakob und der Namen für die Orte: *Jabboq – Jakob – Israel – Peniel/Penuel*.³²⁸ Die Orte rahmen Jakob/Israel, der Ort des Überschreitens (עָבַר) am Beginn (V 23), der Ort der Gottesschau und Rettung am Ende (V 32).

Es geht um Jakob, um die Identität von Jakob/Israel und um eine Auseinandersetzung mit Gott, die hart an die Grenze des Sagbaren reicht – eine Konfrontation mit der gewaltvollen Anwesenheit Gottes in der Katastrophe. Diese Auseinandersetzung mit der Widersprüchlichkeit der Gotteserfahrung in und nach der Katastrophe spiegelt sich auch in den Klageliedern wieder – und kann als theologische Grundfrage in exilisch-nachexilischer Zeit gewertet werden.³²⁹ »Die Rettung aus einer Notsituation erscheint nicht als selbstverständliche Konsequenz eines unumstößlichen und wohlfunktionierenden Heilsmechanismus, sondern will gerade in der Auseinandersetzung mit (dem fremden) Gott erst bestanden und errungen sein. Unter diesem Aspekt kommt der Gotteskampfepisode geradezu eine theologiekritische Funktion zu.«³³⁰

Die Widersprüche in der Gotteserfahrung werden besonders deutlich im Widerspruch der V 26aα und 26aβb, 29b und 31b:

- V 26aα Und er sah, dass er ihn nicht überwinden konnte (לֹא יָכַל),
 V 26aβb und er berührte seine Hüftschale,
 und die Hüftschale Jakobs verrenkte sich
 in seinem Ringen mit ihm.
 V 29b Ja, du hast gestritten mit Gott (אֱלֹהִים) und mit Menschen
 und hast überwunden (וְהוֹכַל).
 V 31b Ja, ich habe Gott (אֱלֹהִים) gesehen von Angesicht zu Angesicht
 (וְהִנְצַל נַפְשִׁי), und mein Leben wurde gerettet.

In V 26 wird einerseits zum Ausdruck gebracht, dass die nächtliche Gestalt keine Gewalt über Jakob bekommt, ihm aber dennoch Gewalt antut. In V 29, der Erklärung des Namens Israel, wird Jakob als einer benannt, der überwindet, der im Kampf, im Streit, einen Sieg davon trägt,³³¹ während in V 31 Jakob von der

328. So auch Weimar, Beobachtungen, 60.

329. Vgl. Weimar, Beobachtungen, 60. Auch McKay, Jakob, 10, geht davon aus, dass in der Jabboq-Erzählung sich »some of the tensions of the exilic community« spiegeln. McKay fokussiert dabei weniger die Gotteserfahrung als die Situation der Heimkehrer in Bezug auf diejenigen, die im Land verblieben waren.

330. Weimar, »O Israel«, 97.

331. Interessant ist die syntaktische Struktur. Der Satz ist chiasmatisch aufgebaut: Verb – Gott – Menschen – Verb. Dennoch hinkt die symmetrische Struktur, da das erste Verb die Kampfsituation umschreibt, das zweite die Überwindung des Kampfes zur Sprache bringt. Außerdem bezieht sich das erste Verb auf die beiden Objekte, das zweite in inhaltlicher Weise auf das erste Verb. Eslinger, Hosea, 93, und Andersen, Note, 200, dagegen beziehen das Verb יָכַל nur auf die Menschen.

Rettung seines Lebens spricht. Bedrohung und Rettung, Verletzung und Überwinden sind ineinander geflochten. Eine Unmittelbarkeit zwischen der nächtlichen Gestalt bzw. Gott und Jakob ist m. E. sowohl im hautnahen Kampf³³² als auch im Sehen von Angesicht zu Angesicht ausgedrückt. Und dieser Unmittelbarkeit, die kein Ausweichen erlaubt, ›muss‹ Jakob sich stellen: Der Anwesenheit Gottes im Kampf auf Leben und Tod, in der Gewalt *und* der Anwesenheit Gottes im Segen und der Rettung seines Lebens, seiner vitalen Lebensbedürfnisse. Die beiden Seiten des Kampfes sind miteinander verwoben, so dass es nicht um die einfache Alternative von Sieg oder Niederlage geht,³³³ sondern um eine theologische Auseinandersetzung, aus der man nur gezeichnet hervorgehen kann. »Ob die Verletzung [...] im wörtlichen oder übertragenen Sinn zu verstehen ist, kann offen bleiben. Diese Verletzung zeugt in jedem Fall von der hohen theologischen Reflexion und dem tiefen Realismus der Jakobserzählung in ihrer uns heute vorliegenden Gestalt.«³³⁴

Der Gegner Jakobs bleibt im Dunkeln, so wie auch der Kampf in der Nacht stattfindet. Außer der Bezeichnung מַאֲוֵי/Mann (V 25) zu Beginn wird bis zum Schluss der Erzählung seine Identität ›verdunkelt‹, indem jedes explizite Subjekt vermieden wird. Die Identifizierung mit Gott (אֱלֹהִים) ist nur in der Aussage Jakobs zu finden.

Diese Unschärfe aber ist Reflexion der drängenden theologischen Frage, ob JHWH in der Gewalt *anwesend* oder *abwesend* ist, und wie mit einer gewaltvollen *Anwesenheit* umgegangen werden kann.³³⁵ Blum fragt zu Recht, ob nicht die Unschärfe und Undeutlichkeit des Bildes, welches durch die verhüllende Sprache bei den Hörenden evoziert wird, am ehesten der Ungeheuerlichkeit dieses Geschehens gerecht wird.³³⁶

Es sind »die dunklen Seiten Gottes«³³⁷, denen sich Jakob stellt und die er zu bestehen hat. Jakob hält Gott »als den Unheimlichen aus«³³⁸, und »diesem seinem Gott ist Israel ausgeliefert, ihm kann es nicht ausweichen, »zu Gott verrenkt« und von ihm gezeichnet«³³⁹.

332. Dies betont auch Nederland, Jakobs Kampf, 136 Anm. 3, der anmerkt, dass die Erzählung in so »verflochtener Sprache« geschrieben sei, dass es den Lesenden schwer falle, den Angreifer vom Angegriffenen zu unterscheiden. Seine tiefenpsychologische Interpretation des Kampfes jedoch überzeugt nicht, v. a. da er sie auf dem Hintergrund einer »ambivalent-homosexuell-aggressiven« Beziehung zwischen Jakob und Esau entwickelt (ebd., 137). Hermisson, Jakobs Kampf, 258, spricht von einem »Ringens Leib an Leib«; vgl. auch Spieckermann/Dähn, Der Gotteskampf, 17; Recker, Die Erzählung, 236.

333. Dies betont auch Blum, Die Komplexität, 16.18; vgl. Taschner, Verheißung, 152; Jacob, Das Buch Genesis, 639.

334. Taschner, Verheißung, 195; vgl. Weimar, »O Israel«, 80.

335. Vgl. zum Thema Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Gewalt Bail, Die entsetzte Leserin.

336. Blum, Die Komplexität, 22; vgl. auch Taschner, Verheißung, 152.

337. So der Titel des zweibändigen Buches von Dietrich/Link.

338. Seebaß, Genesis II, 403; vgl. auch Hermisson, Jakobs Kampf, 260; Weimar, »O Israel«, 95;

339. Weimar, »O Israel«, 113. Er bezieht sich auf das Gedicht von Nelly Sachs ›Jakob‹ (in dies., Fahrt ins Staublose, 90 f.).

ZwischenRaumText

»Und aus der dunklen Glut ward Jakob angeschlagen / und so verrenkt; so wars am ersten Abend eingezeichnet. / Was im Gebiß der Mitternacht geschah, / ist so mit schwarzem Rätselmoos verflochten – / es kehrt auch niemand heil zu seinem Gott zurück – // Doch die entgleisten Sterne ruhen aus im Anfangswort / und die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort.«³⁴⁰

Durch das Lexem *die Hinkende* in Mi 4,7 wird der Erzählraum Gen 32,23-33 hereingespielt. Durch diese intertextuelle Verknüpfung weitet sich die Bedeutung des Lexems aus. Jakob wird in Gen 32 der Name Israel verheißen und er verlässt die Nacht des Kampfes gesegnet, aber gezeichnet. Jakob überlebt, aber die Erinnerung an jene Nacht ist in seinen Körper eingeschrieben; der asymmetrische Gang des Hinkens zeugt davon.

Dieses asymmetrische Gehen prägt auch die Überlebende in Mi 4,7. Ihr wird verheißen, ein neuer Anfang zu werden. Durch die Verknüpfung mit der Jakob-Jabboq-Erzählung wird die Anfangsgeschichte Israels gegenwärtig. Indem durch das Lexem *die Hinkende* ein Erinnerungsraum eröffnet wird, geht am Ende des Textraumes der Utopie der Weg zurück zum Jabboq, um hinkend zum Ausgangspunkt zu gelangen und um hinkend der Anfang zu sein.

Der Erinnerungsraum verstärkt die Zusage JHWHs in Mi 4,7, die Überlebenden der Katastrophe zu sammeln und zu einem mächtigen Volk zu machen. Gleichzeitig aber wird gewissermaßen das Hinken verstärkt. Die Auseinandersetzung mit der Erfahrung Gottes in der Gewalt bleibt im utopischen Raum eingeschrieben. Der ›Rest‹ ist beides: gezeichnet überleben und ausgewählt leben. Die Utopie eines friedvollen Raumes bewahrt die Erinnerung an die Katastrophe.

340. Nelly Sachs, *Fahrt ins Staublose*, 213; vgl. auch Holmqvist, *Das Buch der Nelly Sachs*, 18; Fuchs, *Angeschlagen*, 388 ff.

E. »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihren Ort«¹ – eine Zusammenfassung

In Mi 4,1-7 wird ein utopischer Raum entworfen, ein Noch-nicht-Ort eines umfassenden Friedens. Die utopische Intention, die das Grundmovens des Textes bildet, eröffnet Räume des Möglichen über die Textränder hinaus. »It is only a practice of imagination which presents the unthinkable, underived future.«² Entworfen wird ein komplexer Raum, der nicht auf eine Formel gebracht werden kann. Weder verliert sich der imaginierte Raum in der Idylle noch steht er der Legitimation dominanter Denk- und Herrschaftsstrategien zur Verfügung. Die Utopie weist zurück auf die Zeit und den Raum, in denen die Utopie noch keinen Ort und noch keine Zeit hat. Indem sie einen umfassenden Raum friedlicher Sozialität und ein horizontales Verhältnis der Völker untereinander skizziert, markiert sie in der Realität das Abwesende. »Auch Sehnsüchte sind aber m. E. als utopische Marken im Sinne E. Blochs interpretierbar, die bestimmte Leerstellen, nämlich in unserem Fall die Abwesenheit von Frieden und Gerechtigkeit, markieren.«³

Es ist eine Utopie am Rande der Zeit, die sich nicht im Jenseits verortet. Durch die Zeitangaben, die den Textraum strukturieren, kommen alle Zeiten in den Blick. Der Noch-nicht-Ort beginnt schon in der jeweiligen Gegenwart und ist ihr dennoch entzogen. Den Anfang und Ausgangspunkt des in Mi 4,1-7 imaginierten utopischen Raums bildet die Hinkende, die in sich selbst Spuren der Katastrophe, des Überlebens und der Heilung trägt. Ihr asymmetrischer Gang prägt den utopischen Raum.

Auch der Textraum ist nicht durch Symmetrie geprägt, weder in der literarischen Struktur, noch in seinem Inhalt. Asymmetrisch werden Partikularität und Universalität zur Sprache gebracht, geographische Verortung und narrative, imaginale Orte, räumliche Zentrierung und Dezentrierung der Weisung JHWHs, Bewegung und Ruhe, Erwartung und Erinnerung. Der asymmetrische Blick widerspricht linearen und symmetrischen Entwürfen, die häufig Herrschaft von Menschen über Menschen ästhetisch zum Ausdruck bringen, und sprengt jedes Insistieren auf Totalität und auf symmetrische binäre Ordnungen.⁴

1. Aus dem Gedicht über Jakob von Nelly Sachs, in: Holmqvist, Das Buch der Nelly Sachs, 18.
2. Brueggemann, Vine, 190.
3. Schwendemann, Weisung, 163.
4. Vgl. hierzu Reschke, Die Asymmetrie, 12 f.20 ff. Lux, Erinnerungskultur, macht im Vergleich der ägyptischen Monumentalarchitektur und des unbekanntes Mosegrabes (Dtn 34,6) sowie v. a. an der erinnerten Gestaltung des doppelten Exodus deutlich, dass nicht Steine (als Erinnerungsmodus imperialer Stadtkulturen), sondern die Schrift zum Dokument der Erinnerung im alten Israel wurde. Die Erinnerung an den doppelten Exodus

ZwischenRaumText

»Und deine Hoffnung, gesiedelt / gegen die symmetrische Welt!«⁵

Durch das Hereinspielen des Hinkens Jakobs nach dem Kampf am Jabboq wird der hinkende Gang als Merkmal eines Gehens im utopischen Raum intensiviert. Asymmetrie als Kennzeichen der Utopie ist ein Einspruch gegen die Forderung einer Deckungsgleichheit zwischen Utopie und möglicher Verwirklichung der Utopie. Die Kritik am Abwesenden allerdings bleibt erhalten, die utopische Intention bleibt Kritik an einer scheinbaren Unveränderlichkeit der Realität. Die Asymmetrie des Hinkens schreibt unveräußerlich die Erinnerung an die Verletzung – die Narbe in den utopischen Raum ein. Die Katastrophe bleibt unvergessen und mit dieser Erinnerung wird die Frage nach dem Ort Gottes in der Katastrophe und der Gewalt festgehalten und damit offengehalten.

Dieser Aspekt wird auch deutlich, werden Mi 3,12 und Mi 4,1-7 in der Weise eines *spatial reading* zusammengeselen. Zwischen Katastrophe und Utopie offenbart sich ein fast unüberbrückbares Schweigen. Gleichzeitig wird die Kluft zwischen Zerstörung und utopischem heilen Raum durch Stichwortverbindungen überbrückt. Der utopische Raum bleibt an den zerstörten Raum gebunden, sie grenzen gewissermaßen Wand an Wand aneinander.

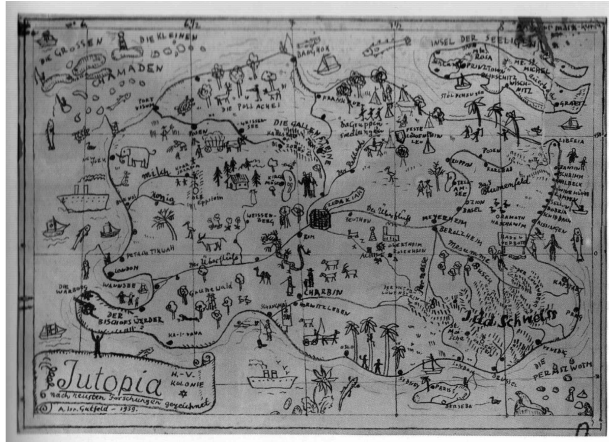
ZwischenRaumText

1939 zeichnet A. Isr. Gutfeld, vermutlich ein jüdischer Jugendlicher aus Berlin, eine Landkarte, die er Jutopia nennt.⁶ »Die Landkarte der Insel Jutopia mit den umliegenden kleinen Archipelen ist nicht nur eine Topographie von Fluchtorten (z. B. New York, Shanghai, Paris), sondern zeigt auch Städte und Landschaften in Deutschland (z. B. Frankfurt, Wannsee), wo der Aufenthalt für die jüdische Bevölkerung 1939 bereits le-

»sollte gerade nicht der Legitimation von politischer Macht, sondern dem Auszug aus politischen Herrschaftsstrukturen dienen. Doch eben darin war sie alles andere als unpolitisch« (ebd., 204). Auch Albertz, *Die Exilszeit*, 329 f., sieht v. a. in nachexilischen geschichtstheologischen Entwürfen eine Durchkreuzung imperialer Theologie. »Die alleinige Göttlichkeit JHWHs relativierte jeden imperialen Absolutheitsanspruch« (ebd., 220).

5. Aus dem Gedicht *An Friedrich Hölderlin* von Volker Braun (ders., *Gegen die symmetrische Welt*, 18). Er nimmt Bezug auf einen Brief Hölderlins an seinen Bruder: »Der nach optischen Regeln gezeichnete Vor- und Mittel- und Hintergrund ist noch lange nicht die Landschaft, die sich neben das lebendige Werk der Natur stellen möchte. Aber die Besten unter den Deutschen meinen immer noch, wenn erst die Welt hübsch *symmetrisch* wäre, so wäre alles geschehen.« (vgl. Hölderlin, *Brief an den Bruder*, 892).
6. Abbildung in Hanak, *Eden*, 151.

bensgefährlich war. Viele der nichtdeutschen Ortsangaben tragen reale Namen, andere lehnen sich an Begriffe an, die im Judentum oder für Zufluchtssuchende Bedeutung haben: der Hafen Port Visum, die Inselgruppe Permizwot, der Gebirgsort St. Moische oder die drei Flüsse Milch, Honig und Überfluß.«⁷



Auf der Karte sind gefährdete und gefährliche Orte neben utopischen Orten eingezeichnet. Genau in der Mitte befindet sich der Ort ZEDAKIAH, asymmetrisch rechts von der Mitte ist Zion verortet.

Die in Mi 3,12 repräsentierte semantische Dekodierung oder *demandalization* des Raumes der unbedingten Gegenwart JHWHs wird in Mi 4,1-7 nicht einfach rückgängig gemacht. Die zerstörte *mental map* wird nicht einfach wieder in der gewohnten Weise gezeichnet. Zion wird zwar wieder als der absolute und stabile Mittelpunkt der *mental map* konstituiert, aber der Raum ist wesentlich von Mobilität geprägt, die auf eine friedliche Sozialität der Völker untereinander zentriert ist. Der utopische Entwurf dieses anderen Raumes entwirft eine imaginale Topographie, in der die erinnerte Katastrophe präsent ist, und fordert ein, was noch keinen Raum in der Wirklichkeit hat.

Die Klagelieder repräsentieren die Abwesenheit JHWHs, wie sie in Mi 3,12 radikal zur Sprache kommt, indem die Stimme JHWHs keinen Ort im Text findet. Der leere Raum wird transponiert in einen Textraum, der sich der Hoffnung öffnet ohne den Raum der Katastrophe zu verlassen (ohne ihn verlassen zu können). Im hinkenden Rhythmus der Qinah wird ein Textraum zwischen Tod und Leben entworfen, der durch die alphabetische Ordnung sowie intra-

7. So der Begleittext zum Bild, siehe Hanak, Eden, 150.

146 »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihrem Ort«

textuelle Vor- und Rückverweise eine Räumlichkeit entfaltet, die Zuflucht mitten im Schrecken ermöglicht. Der utopische Raum einer Rettung wird in der Sprache verortet, die zu einem bewohnbaren, wenngleich immer auch gefährdeten Raum wird. Der offene Schluss der Klagelieder mündet solange immer wieder in den Anfangsschrei des *Echa*, solange Gott nicht antwortet. Der leere Raum der Abwesenheit JHWHs wird zur Sprache gebracht in der verzweifelten Erwartung, dass JHWH mit einem Wort in den Textraum einziehen möge.

ZwischenRaumText

»Lobe den Herrn. Lies die verblichene Schrift. / Sieh, wie schön du wirst über den Zeilen, ein Freund / der Lieder. Rufe ihn, meine Seele, ruf ihn jetzt. / In jedem »Wo bist du?« sind hundert / »Hier.«⁸

Die Texte aus den Klageliern und dem Michabuch verarbeiten literarisch die Zerstörung Jerusalems/Zions und das gewaltsame Auswischen der zionstheologisch orientierten *mental map*. Doch anstelle einer Rekonstruktion der Mauern werden Texte entworfen: Zum einen Raumtexte, die die Topographie einer vertikalen Orientierung an JHWHs Weisung und eines horizontalen Völkerfriedens entwerfen. Diese Topographie wird in der Imagination begehbar. Der utopische Raum in Mi 4,1-7 führt zur Realität zurück, allerdings mit hinkendem Schritt. Zum anderen wird in den Klageliern ein Textraum entworfen, dessen Räumlichkeit einzig in der Schrift besteht und gewissermaßen ein »house for sorrow«⁹ baut, und so – gleichsam in hinkendem Sprechen – die Erwartung formuliert, JHWH möge sich wieder zuwenden, seine Gegenwart möge sich Raum nehmen in der Welt.

Eine *mental map* oder in der Terminologie des Geographen Edward W. Soja der *Secondspace* ist immer auch als ein Herrschaftsraum konstruiert, als ein Raum »of power and ideology, of control and surveillance«¹⁰. Dies wird in Mi 3,9-11 sichtbar, wenn die *mental map* der Zionstheologie als Ausbeutungssystem entlarvt und die soziale Praxis der Gerechtigkeit eingeklagt wird.¹¹ Die Aussage, dass Zion mit Blut und Jerusalem mit Unrecht gebaut sei (Mi 3,10), meint nicht nur das Erbauen realer Mauern und realer Räume, nicht nur die Zwangsarbeit bei den konkreten Bauarbeiten, sondern auch die »Grundlagen,

8. Aus dem Gedicht *Psalm* von Ralf Rothmann (ders., Gebet in Ruinen, 53).

9. O'Connor, *Lamentations*, 15.

10. Soja, *Thirdspace*, 67. Soja definiert *Secondspace* als »space that is constructed in mental or cognitive terms (ebd.)«. Dieser Raum findet Ausdruck in Zeichen, Symbolen und Texten. *Secondspace* in seiner symbolischen Repräsentation definiert und ordnet die realen Räume (in Sojas Terminologie *Firstspace*).

11. Vgl. auch Mi 2,1-11; 3,1-12.

die Fundamente [...] der Herrschaft in der Stadt«¹², d.h. die Konstruktion einer theologisch sanktionierten *mental map*, um die Herrschaft der führenden Elite zu stabilisieren. Die Kritik an dieser Beherrschung des Raumes findet in der Begründung *deshalb: um euretwillen* der absoluten Zerstörungsansage in Mi 3,12 radikal Ausdruck.

Die Texte der Klagelieder und Mi 4,1-7 setzen nach der Zerstörung des realen Raumes Zion/Jerusalem und der Ausradierung der *mental map* eine andere *mental map* entgegen, die dem *Thirdspace* Sojas auf gewisse Weise entspricht. Soja versteht unter *Thirdspace* eine Strategie, um neue Möglichkeiten des Raumes aus der Perspektive der Peripherie, der Ränder und der Marginalisierten zu denken.¹³

»This is the dominated space that is created by the imagination of Second- or conceived space. But these lived, ›dominated‹ spaces are also the domain for generating what Soja calls ›counterspaces‹, spaces of resistance to the dominant order that arise from within subordinate, peripherals, or marginalized contexts.«¹⁴

Im sog. *Thirdspace* stehen Erfahrungen und Leben im Mittelpunkt und ermöglichen es, Alternativen und Gegenräume zu den dominanten *mental maps* zu entwerfen und zu leben. In kritischer Aufnahme der Raumtheorien Sojas weitet die Bibelwissenschaftlerin Claudia Camp den *Thirdspace* auf literarische Texte aus: Nicht nur der *Secondspace*, jene gesellschaftlich dominierende *mental map* wird über Sprache vermittelt, auch der *Thirdspace* findet Ausdruck in Sprache und Schrift: »But words also create space; certainly they create Secondspace, as well as providing an essential part of the texture of Thirdspace.«¹⁵

Die ausgewählten Texte aus dem Michabuch und den Klageliedern entwerfen Raumtexte und Texträume, die Alternativen gegen herrschaftsausübende Raumkonzepte ermöglichen. In den Klageliedern kommen Stimmen zu Wort, die den Schrecken durchlebt haben und die Auswirkungen der Katastrophe zu überleben suchen. Diese Orientierung an den Opfern ist auch in Mi 4,1-7 zu finden: Es sind die Hinkende und die Umherirrende, die gesammelt werden, es ist die Entfernte, die zu einem großen Volk, und die Hinkende, die zum Anfang gemacht wird. Die Marginalisierten werden ins Zentrum der neuen *mental map* gerückt.

Der utopische Möglichkeitsspielraum von literarischen Texten eröffnet weite Räume, um in der Imagination andere Räume zu entwerfen: Räume, die von Horizontalität und Asymmetrie geprägt sind und sich so einer ästhetischen Konstruktion von Symmetrie, die herrschaftslegitimierend wirkt, verweigern. Dazu kommt das schon erwähnte Einschreiben der erlebten und erinnerten Katastrophe in den utopischen Gegenraum.

12. Kessler, Micha, 165.

13. Soja, *Thirdspace*, 31 f.62 f.67 f.

14. McNutt, *Fathers*, 35; vgl. ders., *Spatiality*, 4.

15. Camp, *Storied Space*, 69.

148 »Die verzogene Sehnsucht hinkt an ihrem Ort«

Die masoretische Notiz am Rand von Mi 3,11-12 verstärkt dies. Sie weist hin auf die Mitte des Dodekapropheten, die genau zwischen verfehlter und zerstörter Mitte der *mental map* notiert ist. Über Stichwortverbindungen ist der utopisch imaginierte Raum an diese Mitte des Textraumes gebunden. Die masoretische Randbemerkung kann so auf die Gefahr hinweisen, die entsteht, wenn ein Raumkonzept herrschend wird und andere an den Rand drängt – wörtlich und im übertragenen Sinn. So bleibt die Utopie eines Raumes umfassender friedlicher Sozialität verbunden mit der Erinnerung an die Katastrophe und die Opfer und gleichzeitig an die Möglichkeit, jenen Raum zu verfehlen.

Die hinkende Gangart hält dies zusammen.

F. Literatur

Abkürzungen nach: Schwertner, Siegfried M., *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis, Berlin – New York ²1994.

Zusätzlich bzw. abweichend:

ATD.E	Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe
ATM	Altes Testament und Moderne
BibInt	Biblical Interpretation
BHS	Biblica Stuttgartensia, hg. v. K. Elliger/W. Rudolph, Stuttgart ⁴ 1990.
ESWTR	European Society of Women in Theological Research
HBS	Herders Biblische Studien
KBL	Köhler, L./Baumgartner, W., <i>Lexicon in Veteris Testamenti Libris</i> , Leiden 1953 (1958 mit Supplementum)
NEB.AT	Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
RIBLA	Revista de interpretación bíblica latino-americana

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, Frankfurt [1951] 1989.

ders., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970-86, Bd. 6), Frankfurt am Main 1973.

ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, München 1963.

Albertz, Rainer, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart – Berlin – Köln 2001.

ders., *Die sozial- und religionsgeschichtlichen Folgen der Exilszeit*, BiKi 55 (2000), 127-131.

ders., *Exile as Purification: Reconstructing the Book of the Four*, SBL Seminar Papers (2002), 213-233.

ders., *Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven*, in: *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* JBTh 10 (1995), 177-187.

ders., *Konfliktschlichtung durch Machtverzicht – Jesaja 2,2-5 auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Kriegs- und Friedenstraditionen*, in: ders., *Der Mensch als Hüter seiner Welt. Alttestamentliche Bibelarbeiten zu den Themen des konziliaren Prozesses*, Stuttgart 1990, 114-131.

Andersen, Francis I./Freedman, David Noel, *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 24 E), New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000.

ders., *Note on Gen 30:8*, JBL 88 (1969), 200.

ders./Forbes, Dean A., *What Did the Scribes Count?*, in: D. N. Freedman et al (ed.), *Studies in Hebrew and Aramaic Orthography* (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 2), Winona Lake, Indiana 1992, 297-318.

Ashkenasi, Abraham, *Identitätsbewahrung, Akkulturation und die Enttäuschung in der Diaspora*, in: M. Dabag/K. Platt (Hg.), *Identität in der Fremde*, Bochum 1993, 106-144.

Assmann, Aleida und Jan, *Kanon und Zensur als kultursociologische Kategorien*, in: dies. (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7-27.

150 Literatur

- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1997.
- ders., Text und Kommentar, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995, 9-33.
- Bachelard, Gaston, Poetik des Raumes, Frankfurt 1997.
- Bachmann, Ingeborg, Gedichte, in: dies., Werke I: Gedichte, Hörspiele, Libretti, Übersetzungen, hrg. v. Christine Koschel u. a., München – Zürich ³1984, 9-173.
- dies., Literatur als Utopie (Frankfurter Vorlesungen: Probleme zeitgenössischer Dichtung V), in: dies., Werke IV: Essays, Reden, Vermischte Schriften, Anhang, hrg. v. Christine Koschel u. a., München – Zürich ³1984, 255-271.
- Bail, Ulrike, Das Buch Zefanja oder das dreifache Jerusalem, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Exegese, Gütersloh ²1999, 259-365.
- dies., Die entsetzte Leserin, in: J. Ebach u. a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? (Jabboq 2), Gütersloh 2002, 100-110.
- dies., Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.
- dies., Von zerstörten Räumen und Barfußgehen. Anmerkungen zu Text-Räumen der Enge in der Hebräischen Bibel, EvTh 61 (2001), 92-101.
- dies., Wehe, kein Ort, nirgends ... Überlegungen zum Sprachraum der Klagelieder Jeremias, in: Ch. Methuen (Hg.), Time – Utopia – Eschatology (Jahrbuch der ESWTR 1999), Leuven 1999, 81-90.
- Barstad, Hans M., The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archaeology of Judah during the »Exilic« Period (S.O.S 28), Oslo 1996.
- Baumann, Gerlinde, Das Buch Nahum. Der gerechte Gott als sexueller Gewalttäter, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, 347-353.
- dies., Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000.
- Beal, Timothy K., The Book of Hiding. Gender, Ethnicity, Annihilation, and Ester, London – New York 1997.
- Becking, Bob/Korpel, Marjo C. A. (Hg.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (OTS XLII), Leiden – Boston – Köln 1999.
- Ben Zwi, Ehud, Micah (FOTL 21B), Grand Rapids/Cambridge 2000.
- ders., Micah 1.2-16: Observations and Possible Implications, JSOT 77 (1998), 103-120.
- ders., Twelve Prophetic Book of »The Twelve«: A Few Preliminary Considerations, in: James W. Watts/Paul R. House (Hg.), Forming Prophetic Literature. Essays in Honor of John D. W. Watts (JSOT.S 235), Sheffield 1996, 125-156.
- Ben-Amos, Dan, Lamentations Rabbah: Trauma, Dreams and Riddles, Prooftexts 3 (2001), 399-408.
- Berges, Ulrich, Klagelieder (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2002.
- Berquist, Jon L., Critical Spatiality and the Construction of Ancient World, in: D. M. Gunn/P. M. McNutt (Hg.), »Imagining« Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan (JSOT.S 359), Sheffield 2002, 14-29.
- Beyses, Karl-Martin, Art.: ׀, ThWAT VI (1989), 1223-1225.
- Bhabha, Homi K., The Location of Culture, London 1994.
- Bible Windows 5.5, Silver Mountain Software 1998.
- Bible Works 5, software for biblical exegesis and research, Big Fork/Mt. 2001.
- Biddle, Mark E., The Figure of Lady Jerusalem: Identification, Deification and Personification of Cities in the Ancient Near East, in: K. Lawson Younger, Jr. et al, The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scripture in Context 4 (ANETS 11), Lewiston et al 1991, 173-194.

- Biesterfeld, Wolfgang, Die Literarische Utopie (Sammlung Metzler 127), Stuttgart ²1982.
- Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1-3, Frankfurt 1959.
- ders., Geist der Utopie (Unveränderter Nachdruck der bearbeiteten Neuauflage der zweiten Fassung von 1923), Frankfurt 1973.
- Blum, Erhard, Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23-33, DBAT 15 (1980), 2-55.
- ders., Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Blumenthal, David R., Facing the Abusing God. A Theology of Protest, Louisville/Kentucky 1993.
- Boecker, Hans Jochen, Klagelieder (ZBK.AT 21), Zürich 1985.
- Boehler, Michael, Literarische Utopien und utopische Funktion in der Literatur. Einige Überlegungen zur Einleitung, in: H. J. Braun (Hg.), Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen (Zürcher Hochschulforum 9), Zürich 1987, 193-198.
- Boer, Roland, Sanctuary and Womb: Henri Lefebvre and the Production of Space, SBL Seminar Papers Series 39 (2000), 24-48.
- Bohrer, Karl-Heinz, Utopie des ›Augenblicks‹ und Fiktionalität. Die Subjektivisierung von Zeit in der modernen Literatur, in: ders., Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Mit einem Nachwort von 1998, Frankfurt ²1998, 180-218.
- Boman, Thorleif, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen ⁴1965.
- Borgmann, Lutz, Blauer Schmied auf weißem Grund. Erinnerungen an ein Friedenssymbol – Auseinandersetzungen um »Schwerter zu Pflugscharen«, Zeitzeichen 2 (2001), 11-13.
- Bosshard-Nepustil, Erich, Rezeption von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1997.
- Brandscheidt, Renate, »Mein Herz ist krank« (Klgl 1,22). Umgang mit Leid im Buch der Klgl, rbs 31 (1988), 236-245.
- dies., Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3 (TThSt 41), Trier 1983.
- Braun, Volker, Gegen die symmetrische Welt. Gedichte, Halle (Saale) 1977.
- Brenner, Athalya/Van Dijk-Hemmes, Fokkelien, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation Series 1), Leiden – New York – Köln 1993.
- Brettler, Marc Zvi, God is King. Understanding an Israelite Metaphor (JSOT.S 76), Sheffield 1989.
- Brin, Gershon, Micah 2,12-13. A Textual and Ideological Study, ZAW 101 (1989), 118-124.
- Bronfen, Elisabeth, Der literarische Raum. Eine Untersuchung am Beispiel von Dorothy M. Richardsons Romanzyklus *Pilgrimage* (Studien zur Englischen Philologie NF 25), Tübingen 1986.
- Brongers, Hendrik A., Die Wendung *b^csem jhwh* im Alten Testament, ZAW 77 (1965), 1-20.
- Bruckstein, Almut Sh., Rosenzweig über Heimkehr und Entfremdung. Exil als hermeneutischer Topos in der jüdischen Überlieferung, in: dies., Die Maske des Mose. Studien zur jüdischen Hermeneutik, Wien 2001, 81-112.
- Brueggemann, Walter, »Vine and Fig Tree«: A Case Study in Imagination and Criticism, CBQ 43 (1981), 188-204.
- Buber, Martin, Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 4 Bde., Heidelberg ⁶1986.
- Buber, Salomon (Hg.), Midrasch Echa Rabbati. Sammlung agadischer Auslegung der Klagelieder. Hrg. nach einer Handschrift aus der Bibliothek zu Rom cod. J. I. 4, und einer Handschrift des British Museum cod. 27089, Hildesheim 1967.
- Budde, Karl, Das hebräische Leichenlied, ZAW 2 (1882), 1-52.
- ders., Micha 2 und 3, ZAW 38 (1919/1920), 2-22.
- ders., Verfasser und Stelle von Mi. 4,1-4 (Jes. 2,2-4), ZDMG NF 6 [81] (1927), 152-158.

152 Literatur

- Callender, Dexter E., Jr., Servants of God(s) and Servants of Kings in Israel and the Ancient Near East, *Semeia* 83/84 (1998), 67-82.
- Camp, Claudia V., Storied Space, or, Ben Sira ›Tells‹ a Temple, in: D. M. Gunn/P. M. McNutt (Hg.), ›Imagining‹ Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan (JSOT.S 359), Sheffield 2002, 64-80.
- Cannawurf, E., The Authenticity of Micah IV 1-4, *VT* 13 (1963), 26-33.
- Cantzen, Ralf, Damit der Tagtraum nicht zum Alptraum wird ... Skizzen zu einem libertären Utopiebegriff, in: K.-J. Scherer, /U. C. Wasmuth (Hg.), Mut zur Utopie! FS für Fritz Vilmar, Münster 1994, 104-122.
- Carmignac, Jean, Der Begriff »Eschatologie« in der Bibel und in Qumran, in: H. D. Preuß (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 306-324.
- Carroll, Robert P., The Myth of the Empty Land, in: D. Jobling/T. Pippin (Hg.), Ideological Criticism of Biblical Texts (Semeia 59), Atlanta 1992, 79-93.
- Celan, Paul, Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen, in: ders., Gesammelte Werke in sieben Bänden, hrg. v. Beda Allemann und Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rolf Bücher, Frankfurt a. M. 2000, Bd. 3, 185-186.
- ders., Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises. Darmstadt, am 22. Oktober 1960, in: Gesammelte Werke in sieben Bänden, hrg. v. Beda Allemann und Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rolf Bücher, Frankfurt a. M. 2000, Bd. 3, 187-202.
- ders., Gesammelte Werke in sieben Bänden, hrg. v. Beda Allemann und Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rolf Bücher, Frankfurt a. M. 2000.
- Certeau, de, Michel, Kunst des Handelns, Berlin 1980.
- Cha, Jun-Hee, Micha und Jeremia (BBB 107), Bonn 1993.
- Clements, Ronald E., Art.: מִשְׁפָּחָה, ThWAT VII (1993), 933-950.
- Cohen, Ammon (Hg.), The Five Megilloth. Hebrew Text, English Translation and Commentary, London 1961.
- Cohen, Shaye J. D., The Destruction: From Scripture to Midrash, *Prooftexts* 2 (1982), 18-39.
- Collins, Terence, The Mantle of Elijah. The Redaction Criticism of the Prophetic Books (BiSe 20), Sheffield 1993.
- Comer, Krista, Landscapes of the West. Gender and Geography in Contemporary Women's Writing (Cultural Studies of the United States), Chapel Hill – London 1999.
- Condamine, Albert, Interpolations ou transpositions accidentelles? (Michée 2,12.13; Osée 2,1-3.8.9; Isaie 5,24.25; 19,21.22), *RB* 11 (1902), 379-397.
- Conrad, Edgar W., Forming the Twelve and Forming Canon, *SBL Seminar Papers* (2002), 234-247.
- Conrad, Joachim, Art.: מִשְׁפָּחָה, ThWAT V (1986), 910-921.
- Cross, Frank Moore, Studies in the Scripture of Hebrew Verse: The Prosody of Lamentations 1:1-22, in: C. L. Meyers/M. O'Connor (Hg.), The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman, Winona Lake 1983, 129-155.
- Crüsemann, Frank, Das »portative Vaterland«. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: A. u. J. Assmann (Hg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 63-79.
- ders., Frieden lernen. Eine Auslegung von Micha 4,1-7, in: J. Denker/J. Marquardt/B. Winkler-Rohlfing (Hg.), Hören und Lernen in der Schule des Namens. Mit der Tradition zum Aufbruch. FS für Bertold Klappert zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1999, 13-22.
- ders., Gottes Ort. Israel- und Armentheologie in Ps 14, in: U. Bail/R. Jost (Hg.), Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel, Gütersloh 1996, 32-41.
- ders., Israel, die Völker und die Armen. Grundfragen alttestamentlicher Hermeneutik am Beispiel des Zefanjaabuches, in: W. Dietrich/M. Schwantes (Hg.), Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (BBB 170), Stuttgart 1996, 123-133.
- Cuffey, Kenneth H., Remnant, Redactor, and Biblical Theologian: A Comparative Study of

- Coherence in Micah and the Twelve, in: J. D. Nogalski/M. A. Sweeney (Hg.), Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15), Atlanta/Georgia 2000, 185-208.
- Dahood, Mitchell, New Readings in Lamentations, Bib. 59 (1978), 174-179.
- Deissler, Alfons, Zwölf Propheten II. Obadja. Jona. Micha. Nahum. Habakuk (NEB.AT 8), Würzburg 1984.
- Dempsey, Carol, Micah 2-3: Literary Artistry, Ethical Message, and Some Considerations about the Image of YHWH and Micah, JSOT 85 (1999), 117-128.
- Der Midrasch Echa Rabbati. Das ist die haggadische Auslegung der Klagelieder, Hildesheim 1967, hrg. v. August Wünsche (Bibliotheca Rabbinica 13. u. 14. Lfg.), Hildesheim 1967.
- Derrida, Jacques, Feuer und Asche. Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Michael Wetz, Berlin 1988.
- Descourvières, Benedikt, Utopie des Lesens. Eine Theorie kritischen Lesens auf der Grundlage der Ideologiekritik Althussers dargestellt an Texten Georg Büchners, Theodor Fontanes, Ödön von Horváths und Heiner Müllers (Germanistik im Gardez 6), St. Augustin 1999.
- Diebner, Bernd J., Art.: Exil, babylonisches, NBL 1 (1991), 625-631.
- ders., Das Interesse der Überlieferung an Gen 32,23-33, DBAT 13 (1978), 14-52.
- Dietrich, Walter/Link, Christian, Die dunklen Seiten Gottes Bd. 1 u. 2, Neukirchen-Vluyn 1995 u. 2000.
- Dietrich, Walter/Schwantes, Milton (Hg.), Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170), Stuttgart 1996.
- Dobbs-Allsopp, Frederick W., Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible (BibOr 44), Rom 1993.
- Dohmen, Christoph/Hossfeld, Frank-Lothar/Reuter, E., Art.: מִכָּיִת, ThWAT V (1986), 929-944.
- Dohmen, Christoph/Rick, D., Art.: רֵעַע, ThWAT VII (1993), 582-612.
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart – Berlin – Köln 1996.
- Dohmen, Christoph/Stenmans, P., Art.: מִכָּיִת, ThWAT IV (1984), 13-23.
- Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba (ATD.E 4/2), Göttingen 1986.
- Dotan, Aron, Art.: Masorah, Encyclopaedia Judaica 16 (1971), 1401-1482.
- Ebach, Jürgen, »Meine Zeiten in deiner Hand«. Alttestamentliche Erinnerungen zum Thema »Zeit«, Sexauer Gemeindepreis für Theologie 8 (1989), 1-20.
- ders., »Schrift« und Gedächtnis, in: ders., »... und behutsam gehen mit deinem Gott«. Theologische Reden 3, Bochum 1995, 171-189.
- ders., »Ein Sturm vom Paradiese her«. Walter Benjamins Geschichtsphilosophie und die hebräische Bibel, in: ders., Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 48-74.
- ders., Das Zitat als Kommunikationsform. Beobachtungen, Anmerkungen und Fragestellungen am Beispiel biblischen und rabbinischen Zitierens, in: ders., Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 27-84.
- ders., Der Kampf am Jabboq. Gen 32,23-33. Eine Geschichte voller Verdrehungen, in: ders. u. a. (Hg.), »Leget Anmut in das Geben«. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabboq 1), Gütersloh 2001, 13-43.
- ders., Die »Schrift« in Hiob 19,23, in: ders.: Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 32-54.
- ders., Die biblische Rede vom Volk Gottes angesichts der aktuellen deutschen Diskussion um nationale Identität, EvTh 58 (1998), 196-212.

154 Literatur

- ders., Die Niederlage von 587/6 und ihre Reflexion in der Theologie Israels, *Einwürfe* 5 (1988), 70-103.
- ders., Die Utopie hat einen Ort. Bibelarbeit über Jesaja 65,17-25, in: ders., *Vielfalt ohne Beliebigkeit*. Theologische Reden 5, Bochum 2002, 34-56.
- ders., Erinnerung gegen die Verwertung der Geschichte, in: Wieland Eschenbach (Hg.), *Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit*, Darmstadt 1988, 100-113.
- ders., Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist. Perspektiven einer »Theologie des Alten Testaments« im Angesicht Israels, *EvTh* 62 (2002), 37-53.
- ders., Messianismus und Utopie, in: ders., *Vielfalt ohne Beliebigkeit*. Theologische Reden 5, Bochum 2002, 12-33.
- ders., Mobilität, in: ders., *Vielfalt ohne Beliebigkeit*. Theologische Reden 5, Bochum 2002, 211-229.
- ders., Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1-20, Neukirchen-Vluyn 1995.
- ders., Über Freiheit und Heimat. Aspekte der jüdischen Tradition, in: ders., »... und behutsam gehen mit deinem Gott«. Theologische Reden 3, Bochum 1995, 142-156.
- ders., Utopie nach dem Ende der Utopie, in: ders., *Biblische Erinnerungen*. Theologische Reden zur Zeit, Bochum 1993, 9-26.
- ders., Völker sind hinzugekommen. Exegetische und hermeneutische Erwägungen zu einer Marginalie in Ez 2,3, in: J. Denker/J. Marquardt/B. Winkler-Rohlfing (Hg.), *Hören und Lernen in der Schule des Namens*. FS Bertold Klappert zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1999, 41-53.
- ders., Vom Werden eines (Heiligen) Buches, in: ders., *Vielfalt ohne Beliebigkeit*. Theologische Reden 5, Bochum 2002, 230-248.
- Ego, Beate/Lange, Armin/Pilhofer, Peter (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple*. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999.
- Eisenberg, Paul/Mennasse, Robert, » ... Wir haben ja noch ein bisserl Zeit«, in: W. Hanak, *Eden – Zion – Utopia*. Zur Geschichte der Zukunft im Judentum (Jüdisches Museum Wien 24.11.1999 – 20.02.2000), Wien 1999, 19-45.
- Elbogen, Ismar, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, (2. Nachdr. der 3. verb. Aufl., Frankfurt/M 1931) Hildesheim u. a. 1995.
- Emmendorffer, Michael, *Der ferne Gott. Israels Ringen um die Abwesenheit Jhwhs in tempelloser Zeit*. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen 1998.
- Eslinger, Lyle M., *Hosea 12:5a and Genesis 32:29. A Study in Inner Biblical Exegesis*, JSOT 18 (1980), 91-99.
- Fabry, Heinz-Joseph, Art.: **בְּרֵאשִׁית** I, ThWAT VI (1989), 1113-1122.
- Fackenheim, Emil, *The Jewish Bible after the Holocaust: A Re-Reading*, Bloomington 1990.
- Feilke, Helmuth, *Wie man sprachlich Zeit gewinnt*, *Diagonal* 3 (1998), 113-116.
- Fischer, Irmtraud, *Jabboq*, in: J. Ebach u. a. (Hg.), *Gretchenfrage*. Von Gott reden – aber wie? (*Jabboq* 2), Gütersloh 2002, 172-190.
- dies., *Rut* (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien 2001.
- dies., *Schwerter oder Pflugscharen? Versuch einer kanonischen Lektüre von Jesaja 2, Joel 4 und Micha 4*, *BiLi* 69 (1996), 208-216.
- Flanagan, James W., *Ancient Perceptions of Space/Perceptions of Ancient Space*, *Semeia* 87 (1999), 15-43.
- ders., *The Trialectics of Biblical Studies*, <http://www.cwru.edu/affil/GAIR/papers/2001/flanagan1.htm> [01.11.02].
- Fleischer, Gunther, Art.: **קִינָה**, ThWAT VII (1993), 20-26.

- Floß, Johannes P., Wer schlägt wen? Textanalytische Interpretation von Gen 32,23-33*, BN 20 (1983), 92-132, BN 21 (1983), 66-100.
- Flusser, Vilém, Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?, Göttingen 1987.
- Fohrer, Georg, Geschichte Israels: von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg³ 1982.
- Fokkelmann, Jan P., Narrative Art in Genesis (SSN 17), Assen 1975.
- Follis, Elaine R., The Holy City as Daughter, in: dies. (Hg.), Directions in Biblical Poetry (JSOT.S 40), Sheffield 1987, 173-184.
- Freedman, David Noel/Willoughby, B. E., Art.: **נָפֶת** I.II, ThWAT V (1986), 626-629.
- Freedman, David Noel (Hg.), The Leningrad Codex: a facsimile edition, Grand Rapids/Michigan 1998.
- ders., Discourse on Prophetic Discourse, in: H. B. Huffmon u.a. (Hg.), The Quest for the Kingdom of God, FS G. E. Mendenhall, Winona Lake 1983, 141-158.
- Frettlöh, Magdalene L., Gotteslehre als Utopie – oder: eine Einladung in die Lobe-Räume Gottes, EvTh 59 (1999), 220-226.
- ders., Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. *Māqôm*, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: M. L. Frettlöh/J.-D. Döhling (Hg.), Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh 2001, 86-124.
- Frevel, Christian, Art.: Gottesberg, NBL 1 (1991), 919-923.
- ders., Gott in der Krise. Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung. Antrittsvorlesung an der Universität zu Köln, 17.01.2001, <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/kaththeol/Frevel/antritt/antritt.html> [12.09.2002].
- ders., Zerbrochene Zier. Tempel und Tempelzerstörung in den Klageliedern (Threni), in: O. Keel/E. Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg – Basel – Wien 2002, 99-153.
- Frömming, Undine Urte, Vulkane und Gesellschaft. Naturaneignung auf Flores (Indonesien), in: U. Luig/H.-D. Schulz (Hg.), Natur in der Moderne. Interdisziplinäre Ansichten (Berliner Geographische Arbeiten), Berlin 2002, 165-186.
- Fuchs, Gotthard, Angeschlagen und ausgezeichnet. Zur Aktualität der Geschichte vom Jakobs-kampf (Gen 32,23-33), KatBl 103 (1978), 385-394.
- Fuhs, Hans E., Art.: **עֵבֶר**, ThWAT VI (1989), 84-105.
- ders., Art.: **עֵבֶר**, ThWAT V (1986), 1015-1033.
- Geertz, Clifford, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt⁴ 1995, 44-95.
- Gehlen, Rolf, Art.: Raum, HRWG 4 (1998), 377-398.
- Genzmer, Herbert, Sprache in Bewegung. Eine deutsche Grammatik, Frankfurt a.M.-Leipzig 1998.
- Gerleman, Gillis, Der Sinnbereich »fest-lose(e)« im Hebräischen, ZAW 92 (1980), 404-415.
- Gerstenberger, Erhard S./Jutzler, Konrad/Boecker, Hans Jochen, Zu Hilfe, mein GOTT. Psalmen und Klagelieder, Neukirchen-Vluyn⁴ 1989.
- ders., Psalms, Part 2, and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids/Michigan u.a. 2001.
- Gesenius, Wilhelm/Kautzsch, Emil/Bergsträsser, Gotthelf, Hebräische Grammatik, Hildesheim – Zürich – New York 1991 (Sechste Nachdruckauflage Leipzig²⁸ 1909).
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (bearbeitet von Frants Buhl), Berlin – Göttingen – Heidelberg¹⁷ 1962.
- Geyer-Ryan, Helga, Imaginary Identity: Space, Gender, Nation, in: Teresa Brennan and Martin Jay (Hg.), Vision in context. Historical and Contemporary Perspectives on Sight, New York – London 1996, 117-125.
- Ginsburg, Christian D., Introduction of the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible. With a Prolegomena by Harry M. Orlinsky, The Masoretic Text: A Critical Evaluation, New York 1966.

156 Literatur

- Gladigow, Burkhard, Der Kommentar als Hypothek des Textes. Systematische Erwägungen und historische Analysen, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995, 35-49.
- Gleis, Matthias, Die Bamah (BZAW 251), Berlin – New York 1997.
- Goldberg, Arnold, Formen und Funktionen von Schriftauslegung in der früh-rabbinischen Literatur (1. Jahrh. v. Chr. bis 8. Jahrh. n. Chr.), in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995, 187-197.
- Goldschmidt, Lazarus, Der babylonische Talmud, 12 Bde, Berlin 1929-36 (Ndr. Königstein/T 1980-1).
- Gordis, Robert, The Conclusion of the Book of Lamentations (5,22), JBL 93 (1974), 289-293.
- Görg, Manfred, Art.: Achor, NBL 1 (1991), 27.
- Gosse, Bernard, Michée 4,1-5, Isaïe 2,1-5 et les rédacteurs finaux du livre d'Isaïe, ZAW 105 (1993), 98-102.
- Gottwald, Norman K., The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction, Philadelphia 1987.
- Gradwohl, Roland, »Denn von Zion geht die Lehre aus ...«. Jes 2,1-5, in: ders., Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, Bd. 1: Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. und 4. Jahrgangs, Stuttgart ²1995, 140-150.
- Grapard, Allan G., Geotyping Sacred Space: The Case of Mount Hiko in Japan, in: Benjamin Z. Kedar/R. J. Zwi Werblowsky (Hg.), Sacred Space. Shrine, City, Land, New York 1998, 215-249.
- Grønbaek, Jakob H., Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten, in: H. D. Preuß (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 129-146.
- Gross, Heinrich, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament (TThS 7), Trier 1956.
- ders., Klagelieder (NEB.AT 14), Würzburg 1986.
- Grünbein, Durs, Falten und Fallen. Gedichte, Frankfurt ⁶1996.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, Déconstruction Deconstructed. Transformationen französischer Logozentrismus-Kritik in der amerikanischen Literaturtheorie, PhR 33 (1986), 1-35.
- Gunkel, Hermann, Genesis (Neudruck der 3. Auflage 1910 mit ausführlichen Registern. Mit einem Geleitwort von Walter Baumgartner. Die 1.-5. Auflage ersch. im Göttinger Handkommentar I/1), Göttingen ⁸1969.
- Gunneweg, Antonius H. J., Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz ⁵1984.
- Haag, Ernst, Art.: 72, ThWAT V (1986), 1066-1074.
- Hagstrom, David Gerald, The Coherence of the Book of Micah: a Literary Analysis, Atlanta/Georgia 1988.
- Hanak, Werner, Eden – Zion – Utopia. Zur Geschichte der Zukunft im Judentum (Jüdisches Museum Wien 24. 11. 1999 – 20. 02. 2000), Wien 1999.
- Hardmeier, Christof, Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie (BEvTh 79), München 1987.
- Hartenstein, Friedhelm, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Harvey, David, Spaces of Hope, Berkely – Los Angeles 2000.
- Hasel, Gerhard. F., The Remnant: the history and theology of the remnant idea from Genesis to Isaiah (Andrews University Monographs/Studies in Religion 5), Berrien Springs/Michigan 1972.
- Häusl, Maria, Die Klagelieder. Zions Stimme in der Not, in: L. Schottroff/M. Th. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 270-277.

- Hausmann, Jutta, *Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde* (BWANT 124), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1978.
- Heine, Heinrich, *Sämtliche Schriften*, hg. v. K. Briegleb, München² 1985.
- Hermann, Matthias, *Der gebeugte Klang. Gedichte*, Tübingen 2002.
- Hermisson, Hans-Jürgen, *Jakobs Kampf am Jabbok* (Gen 32,23-33), ZThK 71 (1974), 239-261.
- Hillebrand, Bruno, *Mensch und Raum im Roman. Studien zu Keller, Stifter, Fontane. Mit einem einführenden Essay zur europäischen Literatur*, München 1971.
- Hillers, Delbert R., *Lamentations. Introduction, Translation, and Notes* (AncB), Garden City – New York 1972.
- ders., *Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah*, Philadelphia 1984.
- Hoheisel, Karl, Art.: *Religionsgeographie*, HRWG 1 (1988), 108-120.
- Hölderlin, Friedrich, *Brief an den Bruder, Silvester 1798/99*, in: Hölderlin. *Werke und Briefe* Bd. 2, hg. v. F. Beißner/J. Schmidt, Frankfurt 1969, 887-893.
- Holmqvist, Bengt (Hg.), *Das Buch der Nelly Sachs*, Frankfurt 1968.
- Horkheimer, Max, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930.
- ders., *Die Utopie*, in: A. Neusüss (Hg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Soziologische Texte 44), Neuwied – Berlin 1986, 178-192.
- ders./Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1969.
- Hubrath, Margarethe, *Einführung*, in dies. (Hg.), *Geschlechter-Räume. Konstruktion von »gender« in Geschichte, Literatur und Alltag* (Literatur-Kultur-Geschlecht. Studien zur Literatur und Kulturgeschichte 15), Köln – Weimar – Wien 2001, 1-3.
- Huey, F. B. Jr., *Jeremiah. Lamentations* (The New American Commentary 16), Nashville/Tennessee 1993.
- Hunter, Jannie, *Faces of a Lamenting City. The Development and Coherence of the Book of Lamentations* (BEAT 39), Frankfurt/Main 1996.
- Ivanović, Christine, *Böhmen als Heterotopie*, in: M. Mayer (Hg.), *Interpretationen. Werke von Ingeborg Bachmann*, Stuttgart 2002, 109-121.
- Jabès, Edmond, *Das Buch der Fragen*, Berlin 1979.
- ders., *The Book of Margins*, trans. R. Waltrip, Chicago 1993.
- ders., *Vom Buch zum Buch*, Wien 1989.
- Jahnow, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36), Gießen 1923.
- Janowski, Bernd, *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*, in: O. Keel/E. Zenger (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg – Basel – Wien 2002, 24-68.
- ders., *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: B. Ego/B. Janowski (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 3-26.
- ders., *Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition*, in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 247-280.
- Jacob, Benno, *Das Buch Genesis* (Nachdr. der Orig.-Ausg. Berlin 1934), Stuttgart 2000.
- Japhet, Sara, *Some Biblical Concepts of Sacred Places*, in: B. Z. Kedar/R. J. Zwi Werblowsky (Hg.), *Sacred Space. Shrine, City, Land*, New York 1998, 55-72.
- Jenni, Ernst, Art.: *קִבְיָ, THAT II* (⁴1993), 583-586.
- ders., Art.: *אֲהָרָה, THAT I* (⁵1994), 110-118.
- ders., Art.: *עֵת, THAT II* (⁴1993), 370-385.
- ders., *Erwägungen zu Gen 1,1 »am Anfang«*, ZAH 2 (1989), 121-127.

158 Literatur

- Jeppesen, Knud, »Because of you!« An Essay about the Centre of the Book of the Twelve, in: Ball, Edward (Hg.), *In search of true wisdom. Essays in Old Testament interpretation in honour of Ronald E. Clements* (JSOT.S 300), Sheffield 1999, 196-210.
- Jeremias, Jörg, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThS 31), Neukirchen-Vluyn ²1997.
- ders., *Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten*, JBTh 14 (1999), 18-35.
- ders., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1965.
- ders., *Tradition und Redaktion in Micha 3*, in: A. Graupner u. a. (Hg.), *Verbindungslinien*. FS Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 137-151.
- Jones, Barry A., *The Book of the Twelve as a Witness to Ancient Biblical Interpretation*, in: J. D. Nogalski/M. A. Sweeney (Hg.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL Symposium Series 15), Atlanta/Georgia 2000, 65-74.
- Jost, Renate, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh 1995.
- Joüon, P. Paul, *Études de Philologie Sémitique*, MFOB 6 (1913), 121-212.
- Jüngst, Britta, »Dein goldenes Haar Margarete«. *Christlich-feministische Theologie nach Auschwitz*, JK 55(1994), 602-608.
- dies., *Auf der Seite des Todes das Leben: Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoa*, Gütersloh 1996.
- Kaiser, Barbara B., *Poet as »Female Impersonator«: The Image of Daugther Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering*, JR 67 (1987), 164-182.
- Kaiser, Otto, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh 1994.
- ders., *Klagelieder*, in: Helmer Ringgren/Walther Zimmerli/Otto Kaiser, *Sprüche. Prediger. Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD 16), Göttingen ³1981, 291-386.
- ders., *Die Klagelieder*, in: Hans-Peter Müller/Otto Kaiser/James Alfred Loader, *Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther* (ATD 16/2), Göttingen ⁴1992, 95-198.
- Keel, Othmar/Zenger, Erich (Hg.), *Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg – Basel – Wien 2002.
- Keel, Othmar, *Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel*, in: B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Gleßmer (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israels*, Neukirchen-Vluyn 1993, 156-193.
- ders., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn ⁴1984.
- Kelley, Page H./Mynatt, Daniel S./Crawford, Timothy G. (Hg.), *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*, Grand Rapids/Michigan, 1998.
- Kessler, Rainer, »Ich rette das Hinkende, und das Versprengte sammle ich«. *Zur Herdenmetaphorik in Zef 3*, in: W. Dietrich/M. Schwantes (Hg.), *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zephanja* (SBS 170), Stuttgart 1996, 93-101.
- ders., *Das Buch Micha als Mitte des Zwölfprophetenbuchs. Einzeltext, redaktionelle Intention und kontextuelle Lektüre*, in: E. Zenger (Hg.), »Wort JHWHs, das geschah ...« (Hos 1,1). *Studien zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 35), Freiburg u. a. 2002, 139-158.
- ders., *Micha* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 1999.
- ders., *Rez. Zapf, Burkard M., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekaprophetens* (BZAW 256), Berlin – New York 1997, ThLZ 124 (1999), 272-274.
- ders., *Zwischen Tempel und Tora. Das Michabuch im Kontext der Perserzeit*, BZ NF 44 (2000), 21-36.
- Kiedaisch, Petra (Hg.), *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Stuttgart 1995.

- Knauf, Ernst Axel, Wie kann ich singen im fremden Land. Die »babylonische Gefangenschaft« Israels, BiKi 55 (2000), 132-139.
- Koch, Klaus, Profetenbuchüberschriften. Ihre Bedeutung für das hebräische Verständnis von Profetie, in: A. Graupner u. a. (Hg.), Verbindungslinien. FS W. H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 165-186.
- ders., Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese, Neukirchen-Vluyn ³1974.
- Koenen, Klaus/Kühschelm, Roman, Zeitenwende (NEB Themen 2), Würzburg 1999.
- Köhler, Ludwig/Baumgartner, Walter, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953.
- Koyama, Kosuke, The Mountain of the Lord. Micah 4:1-7, IRM LXXVII (1988), 194-200.
- Kraus, Hans-Joachim, Klagelieder (Threni), BK.AT XX, Neukirchen-Vluyn ⁴1983.
- Krause, Hans-Joachim, hōj als prophetische Leichenklage über das Volk im 8. Jahrhundert, ZAW 85 (1993), 15-46.
- Kreuzer, Siegfried/Dieter Vieweger u. a., Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart – Berlin – Köln 1999.
- Kriener, Tobias, Völkerwallfahrt zum Zion – heute – praktisch, BiKi 51 (1996), 166-167.
- Kronholm, Trygve, Art.: תְּרַגְּוּ, ThWAT V (1986), 254-260.
- Kühlewein, Johannes, Art.: קִהָה, THAT II (⁴1993), 768-771.
- ders., Art.: קִהָה, THAT II (⁴1993), 162-173.
- Kutsch, Ernst, »Trauerbräuche« und »Selbstminderungsriten« im Alten Testament, in: K. Lüthi/E. Kutsch/W. Dantine, Drei Wiener Antrittsreden, Zürich 1965, 25-37.
- Labahn, Antje, Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur anthropologischen Theologie der Klagelieder, VT 52 (2002), 513-527.
- Lang, Bernhard, Art.: Zeit, NBL 3 (2001), 1189-1195.
- ders., Was ist ein Prophet? in: ders., Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament, Düsseldorf 1980, 11-30.
- Lau, Israel Meir, Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste, Gütersloh 1988.
- Ledderose, Lothar, Schrift als Kunst, Schrift als Kommentar, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995, 463-481.
- Lee, Nancy C., The Singers of Lamentations. Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo ... (Biblical Interpretation Series 60), Leiden – Boston – Köln 2002.
- Lefebvre, Henri, The Production of Space. Translated by Donald Nicholson Smith, Oxford u. a. 2000.
- Lescow, Theodor, Worte und Wirkungen des Propheten Micha. Ein kompositionsgeschichtlicher Vergleich (AzTh 84), Stuttgart 1997.
- Levine, Étan, The Transcription of the Torah Scroll, ZAW 94 (1982), 99-105.
- Libeskind, Daniel, Im Gespräch mit Doris Erbacher und Peter Paul Kubitz, in: Jüdisches Museum Berlin/Architekt Daniel Libeskind. Mit einem Photoessay von Héléne Binet, Amsterdam – Dresden 1999, 14-45.
- ders., trauma/void, in: E. Bronfen/B. R. Erdle/S. Weigel (Hg.), Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster, Köln – Weimar – Wien 1999, 3-26.
- Liedke, Gerhard, Art.: קִהָה, THAT I (³1994), 626-633.
- Linafelt, Tod (Hg.), Strange Fire. Reading the Bible after the Holocaust, New York 2000.
- ders., »Mad Midrash« and the Negative Dialectics of Post-Holocaust Biblical Interpretation, in: Gerhard Bodendorfer/Matthias Millard (Hg.), Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft, Tübingen 1998, 263-274.
- ders., Margins of Lamentation, Or, The Unbearable Whiteness of Reading, in: T. K. Beal/D. M. Gunn (Hg.), Reading Bibles, Writing Bodies. Identity and The Book, London – New York 1996, 219-231.
- ders., Surviving Lamentations, in: A. Brenner/C. Fontaine (Hg.), A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies, Sheffield 1997, 344-357.

160 Literatur

- ders., *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, Chicago – London 2000.
- ders., *The Refusal of a Conclusion in the Book of Lamentations*, *JBL* 120 (2001), 323-340.
- ders., *Zion's Cause: The Presentation of Pain in the Book of Lamentations*, in: ders. (Hg.), *Strange Fire. Reading the Bible after the Holocaust*, New York 2000, 267-279.
- Lipiński, E., *Dans les textes préexiliques*, *VT* 20 (1970), 445-450.
- Lippuner, Heinz/Mettler, Heinrich, *Literatur: der Ort des Nirgendwo?*, in: H. J. Braun (Hg.), *Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen* (Zürcher Hochschulforum 9), Zürich 1987, 199-206.
- Loewy, Hanno/Bodek, Andrzej, »Les Vrais Riches« – Notizen am Rand. Ein Tagebuch aus dem Ghetto Łódz (Mai bis August 1944), Leipzig 1997.
- Lohfink, Gerhard, »Schwerter zu Pflugscharen«. Die Rezeption von Jes 2,1-5 par Mi 4,1-5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, *ThQ* 166 (1986), 184-209.
- Lohfink, Norbert, *Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt* (Jesajabuch und Psalm 25), in: ders./E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen* (SBB 154), Stuttgart 1994, 37-83.
- Luther, Martin, *Die Bibel. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984*, Stuttgart 1985.
- Lux, Rüdiger, *Erinnerungskultur und Zensur im alten Israel*, *BThZ* 15 (1998), 190-205.
- Lyons, John, *Einführung in die moderne Linguistik*, München⁵ 1980.
- Maag, Viktor, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951.
- Maier, Christl, *Die Klage der Tochter Zion. Ein Betrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremiabuch*, *BThZ* 15 (1998), 176-189.
- Manguel, Alberto, *Eine Geschichte des Lesens*, Hamburg 2000.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997.
- Marshall, Liselotte, *Die verlorene Sprache. Roman*, Frankfurt 1997 [Titel des englischen Originalmanuskripts: *Tongue-tied*].
- McCormick, Clifford Mark, *Palace and Temple. A Study of Architectural and Verbal Icons* (BZAW 313), Berlin – New York 2002.
- McKane, Willam, *The Book of Micah. Introduction and Commentary*, Edinburgh 1998.
- ders., *Micah 1,2-7*, *ZAW* 107 (1995), 420-434.
- McKay, Heather, *Jakob makes it across the Jabbok. An Attempt to Solve the Success/Failure Ambivalence in Israel's Self-consciousness*, *JSOT* 38 (1987), 3-13.
- McNutt, Paula M., »Fathers of the Empty Spaces« and »Strangers forever«. *Social Marginality and the Construction of Space*, in: D. M. Gunn/P. M. McNutt (Hg.), »Imagining« *Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan* (JSOTS 359), Sheffield 2002, 30-49.
- dies., *Spatiality and Marginal Groups in Ancient Israel*, <http://www.cwru.edu/affil/GAIR/papers/2001/papers/mcnutt.htm> [01.11.02]
- Mechtenberg, Theo, *Utopie als Ästhetische Kategorie. Eine Untersuchung der Lyrik Ingeborg Bachmanns* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 47), Stuttgart 1978.
- Meek, Theophile James, *Some Emendations in the Old Testament*, *JBL* 48 (1929), 162-168.
- Mendecki, Norbert, *Die Sammlung der Zerstreuten in Mi 4,6-7*, *BZ NF* 27 (1983), 218-221.
- Metzner, Gabriele, *Kompositionsgeschichte des Michabuches* (EHS.Th 635), Frankfurt a.M. u. a. 1996.
- Meyer, Franz, *Utopie in der Kunst – Kunst als Utopie*, in: Hans Jürg Braun (Hg.), *Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen* (Zürcher Hochschulforum 9), Zürich 1987, 217-250.
- Meyer, Ivo, *Die Klagelieder*, in: E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln⁴ 2001, 430-435.
- Meyer, Rudolph, *Hebräische Grammatik*, Berlin – New York (1972) 1992.
- Michaels, Anne, *Fluchtstücke. Roman*, (Toronto 1996) Frankfurt 1999.

- Miller, Charles William, Reading Voices: Personification, Dialogism, and the Reader of Lamentations 1, *BibInt* 4 (2001), 393-408.
- Mintz, Alan L., Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature, New York 1984.
- Mittmann, Siegfried, »Königliches *bat*« und »*tēt*-Symbol«. Mit einem Beitrag zu Micha 1,14b und 1 Chronik 4,21-23*, *ZDPV* 107 (1991), 59-76.
- Moltmann, Jürgen, Apokalyptische Katastrophentheologien, in: H. D. Becker u. a. (Hg.), *Katastrophe. Trauma oder Erneuerung?* Tübingen 2001, 25-40.
- Mommer, Peter, Art.: קִבְיָ, *ThWAT* VI (1989), 1144-1149.
- Mosala, Itumeleng J., *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids/Michigan 1989.
- ders., *Biblical Hermeneutics of Liberation: The Case of Micah*, in: R. S. Sugirtharjah (Hg.), *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World*, Cambridge 1991, 104-116.
- Mosis, Rudolf, Art.: מִדְּבַר II-III, *ThWAT* I (1973), 928-956.
- Mulder, Martin J., Art.: מִדְּבַר, *ThWAT* III (1982), 777-787.
- Müller, Werner E., *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Borsdorf – Leipzig 1939.
- Müllner, Ilse/Dschulnigg, Peter, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 9)*, Würzburg 2002.
- Müllner, Ilse, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon. 2 Sam 13,1-22 (HBS 13)*, Freiburg u. a. 1997.
- Na'aman, Nadav, »The House-of-no-Shade shall take away its tax from you« (Micah I 11), *VT* 45 (1995), 516-527.
- Nebe, G. Wilhelm, *Qumranica I: Zu unveröffentlichten Handschriften aus Höhle 4 von Qumran*, *ZAW* 106 (1994), 307-322.
- Nebenzahl, Kenneth, *Atlas zum heiligen Land. Karten der Terra Sancta durch zwei Jahrtausende*, Stuttgart 1995.
- Nestle, D. Eberhard, *Miszellen*, *ZAW* 29 (1909), 230-234.
- Neusüss, Arnhelm, *Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens*, in: ders. (Hg.), *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen (Soziologische Texte 44)*, Neuwied – Berlin 1986, 13-112.
- Niederland, William G., *Jakobs Kampf am Jabbok. Bemerkungen zur Flußsymbolik*, in: Yorick Spiegel (Hg.), *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*, München 1972, 128-138.
- Niehr, Herbert, Art.: מִדְּבַר, *ThWAT* V (1986), 921-929.
- Nogalski, James, *Literary Precursors to the Book of the Twelve (BZAW 217)*, Berlin – New York 1993.
- ders., *Redactional Process in the Book of the Twelve (BZAW 218)*, Berlin – New York 1993.
- ders., *Intertextuality in the Twelve*, in: James W. Watts/Paul R. House (Hg.), *Forming Prophetic Literature. Essays in Honor of John D. W. Watts (JSOT.S 235)*, Sheffield 1996, 102-124.
- Nowack, W., *Die kleinen Propheten (HK III/4)*, Göttingen 1922.
- Oberforcher, Robert, *Das Buch Micha (NSK.AT 24/2)*, Stuttgart 1995.
- O'Connor, Kathleen M., *Lamentations and The Tears of the World*, New York 2002.
- Otto, Eckart, Art: Micha/Michabuch, *TRE* 11 (1992), 695-704.
- Ouaknin, Marc-Alain, *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen. Aus dem Französischen von Dagmar Jacobsen und Lutz Mai*, Weinheim – Berlin 1990.
- Pannenberg, Wolfhart, *Diskussionsbeitrag*, *EvTh* 44 (1984), 293-297.
- Petersen, David L., *A Book of the Twelve?*, in: J. D. Nogalski/M. A. Sweeney (Hg.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15)*, Atlanta/Georgia 2000, 3-10.
- Pezzoli-Oligiati, Daria, *Images of Cities in Ancient Religions: Some Methodological Considerations*, *SBL Seminar Papers* 39 (2000), 80-102.

162 Literatur

- Plaut, W. Gunther, Bereschit. Genesis, Autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Annette Böckler (Die Tora in jüdischer Auslegung Bd. 1), Gütersloh 1999.
- Pola, Thomas, Hoffen und Hoffnung im Alten Testament, ThBeitr 28 (1997), 211-228.
- Pongratz-Leisten, Beate, *Mental Map* und Weltbild in Mesopotamien, in: B. Ego/B. Janowski (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 261-279.
- Preuß, Horst D., Art.: מִצְרַיִם, ThWAT III (1982) 795-822.
- Provan, Iain W., Lamentations (NCBC), Grand Rapids 1991.
- ders., Reading Texts against an Historical Background. The Case of Lamentations 1, SJOT 1 (1990), 130-143.
- Recker, Christoph, Die Erzählung vom Patriarchen Jakob – ein Beitrag zur mehrperspektivischen Bibelauslegung (Theologie 27), Münster 2000.
- Redditt, Paul L., The Production and Reading of the Book of the Twelve, in: J. D. Nogalski/M. A. Sweeney (Hg.), Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15), Atlanta/Georgia 2000, 11-33.
- Reimer, Haroldo, Ruina y reorganización – El conflicto campo – ciudad en Miqueas, RIBLA 26 (1997), 78-88.
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, Art.: מִצְרַיִם I-IV, ThWAT VIII (1995), 122-174.
- Rendtorff, Rolf, Israels »Rest«. Unabgeschlossene Überlegungen zu einem schwierigen Thema der alttestamentlichen Theologie, in: Axel Graupner (Hg.), Verbindungslinien. FS W. H. Schmidt zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2000, 159-279.
- ders., Alas for the Day! The »Day of the LORD« in the Book of the Twelve, in: ders., Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2001, 253-264.
- ders., Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19 (1991), in: ders., Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2001, 71-82.
- ders., Esra und das Gesetz, ZAW 96 (1984), 165-184.
- ders., How to read the Book of the Twelve as a Theological Unity, in: ders., Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2001, 139-151.
- ders., Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Einwurf. Bd. 1: Kanonische Grundlagen, Neukirchen-Vluyn 1999.
- ders., Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Einwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltungen, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Renkema, Johan, Lamentations (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 1998.
- Reschke, Renate, Die Asymmetrie des Ästhetischen. Asymmetrie als Denkfigur historisch-ästhetischer Dimension. Öffentliche Vorlesung 25. Mai 1995 an der Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät III (Öffentliche Vorlesungen 95), hg. v. H. Mayer, Berlin 1998, <http://dochostr.rz.hu-berlin.de/humboldt-vl/reschke-renate/PDF/Reschke.pdf> [30.07.02].
- Roberts, Bleddyn J., The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text and the History of the Ancient Versions, Cardiff 1951.
- Rosen, Jonathan, The Talmud and the Internet. A Journey between Worlds, New York 2000.
- Rothmann, Ralf, Gebet in Ruinen. Gedichte, Frankfurt a. M. 2000.
- Rudolph, Wilhelm, Die Klagelieder (KAT XVI/3), Gütersloh ²1962.
- ders., Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja (KAT XIII/3), Gütersloh 1975.
- Runions, Erin, Playing it again. Utopia, Contradiction, Hybrid Space and the Bright Future in Micah, in: F. C. Black u. a. (Hg.), The Labour of Reading. Desire, Alienation, and Biblical Interpretation (SBL Semeia Studies 36), Atlanta/Georgia 1999, 285-300.
- ders., Zion is Burning: »Genderfuck« in Micah, Semeia 82 (1998), 225-246.

- Ryssel, Victor, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Ein kritischer Kommentar zu Micha, Leipzig 1887.
- Saage, Richard, Utopieforschung. Eine Bilanz, Darmstadt 1997.
- Sachs, Nelly, Fahrt ins Staublose. Gedichte, Frankfurt a. M. 1961.
- Salters, Robert B., Lamentations 1.3: Light from the History of Exegesis, JSOTS 42 (1986), 73-89.
- ders., Structure and Implication in Lamentations 1, SJOT 14 (2000), 293-300.
- ders., Using Rashi, Ibn Ezra and Joseph Kara on Lamentations, JNWSL 25 (1999), 201-213.
- Schäfer, Peter, Text, Auslegung und Kommentar im rabbinischen Judentum, in: J. Assmann/ B. Gladigow (Hg.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995, 163-181.
- Schart, Aaron, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitung von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260), Berlin – New York 1998.
- ders., Reconstructing the Redaction History of the Twelve Prophets: Problems and Modells, in: J. D. Nogalski/M. A. Sweeney (Hg.), Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15), Atlanta/Georgia 2000, 34-48.
- ders., Zur Redaktionsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs, VF 43 (1998), 13-33.
- Schmid, Konrad, Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte einer Forschungsgeschichte, in: R. G. Kratz/Th. Krüger/K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS Odil Hannes Steck zum 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin – New York 2000, 1-22.
- Schmidtgen, Beate, Die Stadt als Frau im Buch Jesaja, Diss.masch. Basel 2001.
- Schmidt, Burghart, Utopie ist keine Literaturgattung, in: G. Ueding (Hg.), Literatur ist Utopie, Frankfurt 1978, 17-44.
- Schmidt, Thomas, Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie, Bodenheim 1996.
- Schmitt, John J., Israel and Zion – Two Gendered Images: Biblical Speech Traditions and Their Contemporary Neglect, Horizons 18/1 (1991), 18-32.
- ders., Samaria in the Books of the Eighth-Century Prophets, in: S. W. Holloway/L. K. Handy (Hg.), The Pitcher is Broken. Memorial Essays for Gösta W. Ahlström (JSOT.S 190), Sheffield 1995, 355-367.
- Schneider, Wolfgang, Grammatik des Biblischen Hebräisch. Völlig neue Bearbeitung der »Hebräischen Grammatik für den akademischen Unterricht« von Oskar Grether, München⁴ 1980.
- Schottroff, Luise, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Schottroff, Willy, Die Armut der Witwe, in: M. Crüsemann/W. Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden, München 1992, 54-89.
- ders., Die Friedensfeier. Das Prophetenwort von der Umwandlung von Schwertern zu Pflugscharen (Jes 2,2/Mi 4,1-5), in: F. Crüsemann u. a. (Hg.), Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte (Theologische Bücherei. Altes Testament 94), Gütersloh 1999, 205-224.
- Schreiner, Josef, Das Ende der Tage. Die Botschaft von der Endzeit in den alttestamentlichen Schriften, in: H. D. Preuß (Hg.), Eschatologie im Alten Testament (WdF 480), Darmstadt 1978, 199-216.
- Schreiner, Stefan, Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum, in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 371-392.
- Schroer, Silvia, Das »Kommen des Tages« und unsere Zeitrechnung – ein Entwurf, in: W. Die-

164 Literatur

- trich/M. Schwantes (Hg.), *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja* (BBB 170), Stuttgart 1996, 84-87.
- dies., Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen – am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung, *lectio difficilior* 2 (2002), 1-29, http://www.lectio.uni-be.ch/o2_1/schroer.htm [20.09.02].
- Schulz, Hermann, *Das Buch Nahum. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 129), Berlin – New York 1973.
- Schürer, Emil, *The history of the jewish people in the age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D. 135), Vol II, Edinburgh 1979.
- Schwendemann, Wilhelm, Weisung vom Zion (Mi 4,1-5), *BiKi* 51 (1996), 163-165.
- Schwertner, Siegfried, Art. תָּשׁוּבָה, THAT I (♣1994), 127-130.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1-3, in: F. Hahn u. a. (Hg.), *Zion. Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres* (BBB 90), Hanstein 1993, 107-125.
- Sedlmaier, Franz, Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4,1-5, *TThZ* 107 (1998), 62-84.
- Seebaß, Horst, Art.: תְּהִי־לָנוּ, ThWAT I (1973), 224-228.
- dies., Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43), *Neukirchen-Vluyn* 1999.
- Seidmann, Naomi, »Burning the Book of Lamentations.« in: Christina Büchmann/Celina Spiegel (Hg.), *Out of the Garden: Women Writers on the Bible*, New York 1994, 278-288.
- Seifert, Elke, *Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter* (Neukirchner Theologische Dissertationen und Habilitationen 9), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Semprun, Jorge, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt 1997.
- Septuaginta, hg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart 7 1962 (2 Bde.).
- Septuaginta. *Vetus Testamentum Graecorum. Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum*, Göttingen 1954 ff.
- Seybold, Klaus, Art.: תְּהִי־לָנוּ II-IV, ThWAT IV (1984), 933-956.
- dies., *Nahum. Habakuk* (ZBK.AT 24.2), Zürich 1991.
- Shyovitz, David, *The Hep Hep Riots*, in: Jewish Virtual Library, <http://www.us-israel.org/jsource/anti-semitism/hep.htm> [11.09.02].
- Siegert, Folker, *Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers*, in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118), Tübingen 1999, 335-369.
- Sievers, Eduard, *Metrische Studien I. Studien zur hebräischen Metrik. 2. Teil: Textproben*, Leipzig 1901.
- Simian-Yofre, Horacio, Art.: מְהִי־לָנוּ, ThWAT V (1986), 366-384.
- Smith, Jonathan Z., *Constructing a Small Place*, in: B. Z. Kedar/R. J. Zwi Werblowsky (Hg.), *Sacred Space. Shrine, City, Land*, New York 1998, 18-31.
- Soja, Edward W., *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imaged Places*, Malden/MA–Oxford, 1996.
- Spaller, Christina, »Die Geschichte des Buches ist die Geschichte seiner Auslöschung ...« *Die Lektüre von Koh 1,2-11 in vier ausgewählten Kommentaren (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretationen aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht 7)*, Münster 2001.
- Sperber, Alexander, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew. A Presentation of Problems with Suggestions to their Solutions*, Leiden 2 1966.
- Sperber, Manès, *Isaak Babel*, in: dies.: *Churban oder Die unfassbare Gewissheit*, Wien 1979, 217-228.
- Spieckermann, Hermann/Dähn, Susanne, *Der Gotteskampf. Jakob und der Engel in Bibel und Kunst*, Zürich 1997.

- ders., Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, Bib. 73 (1992), 1-31.
- Staerk, Willy, Der Gebrauch der Wendung **בְּאֵרֵי הַיְמִינִים** im alttestamentlichen Kanon, ZAW 11 (1891), 247-253.
- Steck, Odil Hannes, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons (BthSt 17), Neukirchen-Vluyn 1991.
- ders., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fahrten der Antwort, Tübingen 1996.
- ders., Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen, Jesaja, Deuterocesaja (ThSt 111), Zürich 1972.
- ders., Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BthSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001.
- ders., Prophetische Prophetenauslegung, in: H. F. Geißer u. a. (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. Eine Zürcher Vorlesungsreihe zu Gerhard Ebelings 80. Geburtstag am 6. Juli 1992, Zürich 1992, 198-244.
- ders., Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und als Frau im Alten Testament, ZThK 86 (1989), 261-281.
- Stern, Marc, Gelebte jüdische Feste. Erinnern – Feiern – Erzählen, Gütersloh 1999.
- Stoebe, Hans Joachim, Art.: **נָחַם**, THAT II (⁴1993), 59-66.
- Struppe, Ursula, Exil – Krise als Chance, BiKi 55 (2000), 110-119.
- Sweeny, Marvin A., Sequence and Interpretation in the Book of the Twelve, in: J. D. Nogalski/ M. A. Sweeney (Hg.), Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15), Atlanta/Georgia 2000, 49-64.
- ders., Reconceiving the Paradigms of Old Testament Theology in the Post-*Shoah*period, BibInt 2 (1998), 143-161.
- ders., The Twelve Prophets. Vol I: Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Maleachi (Berit Olam), Collegeville/Minnesota 2000.
- Taschner, Johannes, Verheißung und Erfüllung in der Jakobserzählung (Gen 23,19-33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens (HBS 27), Freiburg u. a. 1999.
- Taxacher, Gregor, Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken (KT 157), Gütersloh 1998.
- Thiel, Winfried, Geschichte Israels, in: W. H. Schmidt/W. Thiel/R. Hanhart (Hg.), Altes Testament (Grundkurs Theologie 1), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1989, 89-140.
- Tilly, Michael, Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktion von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum, Stuttgart 2002.
- Tov, Emanuel, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart – Berlin – Köln 1997.
- Trible, Phyllis, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament 1987 (engl.: Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984).
- Ueding, Gert, Literatur ist Utopie, in: ders., Literatur ist Utopie, Frankfurt 1978, 7-14.
- Utzschneider, Helmut, Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte – dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33*), EvTh 48 (1988), 182-198.
- ders., Michas Reise in die Zeit. Ein Werkstattbericht, in: Wolfgang Sommer (Hg.), Zeitenende – Zeitenwende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie (Theologische Akzente 2), Stuttgart 1997, 11-42.
- ders., Michas Reise in die Zeit. Studien zum Drama als Genre der prophetischen Literatur des Alten Testaments (SBS 180), Stuttgart 1999.

166 Literatur

- Van den Berg, Gundula, Gebrochene Variationen. Beobachtungen und Überlegungen zu Figuren der Hebräischen Bibel in der Rezeption von Elie Wiesel (ATM 7), Münster – Hamburg – London 2001.
- Van der Woude, Adam S., Micha, Nijkerk 1977.
- Virilio, Paul, Krieg und Fernsehen. Aus dem Französischen von Bern Wilczek, Frankfurt a. M. 1997.
- Von Oldenburg, Helene, Der imaginale Ort IV, in: S. Baumgart u. a. (Hg.), Denkräume zwischen Kunst und Wissenschaft. 5. Kunsthistorikerinnentagung in Hamburg, Berlin 1993, 161-175.
- Von Rad, Gerhard, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4), Göttingen ⁸1967.
- Von Samsonow, Elisabeth, Ursprünge und Untergänge von Räumen, in: T. Fecht/D. Kamper (Hg.), Umzug ins Offene. Vier Versuche über den Raum, Wien – New York 2000, 176-186.
- Von Soden, Wolfram, Zu einigen Ortsbenennungen bei Amos und Micha, ZAH 1 (1990), 214-220.
- Vrietzen, Theodoor C., Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes *ki*, in: J. Hempel/L. Rost (Hg.), Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. FS Otto Eissfeldt (BZAW 77), Berlin ²1961, 266-273.
- Wächter, Ludwig, Art.: קָרַח, ThWAT VII (1993), 490-496.
- Wagenaar, Jan A., »From Edom he went up ...«: Some Remarks on the Text and Interpretation of Micah II 12-13, VT 50 (2000), 531-539.
- ders., The Hillside of Samaria. Interpretation and Meaning of Micah 1:6*, BN 85 (1996), 26-30.
- Wahl, Harald-Martin, Die Überschriften der Prophetenbücher. Anmerkungen zu Form, Redaktion und Bedeutung für die Datierung der Bücher, ETHL 70 (1994), 91-104.
- Wallis, Gerhard, Art.: קָרַח, ThWAT VII (1993), 709-718.
- Walter, Otto F., Das fünfte Gesicht der Utopie, in: H. J. Braun (Hg.), Utopien – Die Möglichkeit des Unmöglichen (Zürcher Hochschulforum 9), Zürich 1987, 207-211.
- Wanke, Gunther, Art.: Bibel. I. Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon, TRE 6 (1993), 1-8.
- ders., Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang (BZAW 97), Berlin 1966.
- Waschke, G., Art.: קָרַח, ThWAT VI (1989), 1225-1234.
- Wassermann, Henry, Art.: HEP! HEP!, Encyclopaedia Judaica 8 (1971), 330-332.
- Watson, Wilfred G. E., The Hebrew Word-pair 'sp // qbs, ZAW 96 (1984), 426-434.
- Watts, John D. W., Superscriptions and Incipits in the Book of the Twelve, in: J. D. Nogalski/M. A. Sweeney (Hg.), Reading and Hearing the Book of the Twelve (SBL Symposium Series 15), Atlanta/Georgia 2000, 110-124.
- Weigel, Sigrid, Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses, Wien 1999.
- Weil, Gérard E., Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19a, Vol I (Pontificium Institutum Biblicum), Rom 1971.
- Weimar, Peter, »O Israel, Erstling im Morgengrauenkampf« (Nelly Sachs). Zu Funktion und Theologie der Gotteskampfepisode Gen 32,23-33*, MThZ 40 (1989), 79-113.
- ders., Beobachtungen zur Analyse von Gen 32,23-33, BN 49 (1989), 53-81.
- Weinfeld, Mose, Art.: קָבֹוד, ThWAT IV (1984), 23-40.
- Weinrich, Harald, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart u. a. ⁵1994.
- Weiser, Arthur, Das Buch der zwölf kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24), Göttingen ⁶1974.
- Welten, Peter, Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militärpolitik Judas unter Hiskia und Josia (ADVP 3), Wiesbaden 1969.

- ders., Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung. Bemerkungen zu unerledigten Fragen, VT 42 (1982), 297-310.
- Wenz, Karin, Cybertextspace. Raummetaphern und Raumstruktur im Hypertext, http://www.dichtung-digital.de/Wenz/30-Juni-99-C/Wenz_Cybertextspace.htm [31.07.01].
- dies., Cybertextspace: Culture as Programm – Textual Sign Spaces and Textual Signs of Space as Result, <http://landow.stg.brown.edu/cspace/hat/wenz/intro.html> [31.07.01].
- dies., Raum, Raumsprache und Sprachräume. Zur Textsemiotik der Raumbeschreibung (Kodikas/Code Suppl. 22), Tübingen 1997.
- Werblowski, R. J. Zwi, Introduction: Mindscape and Landscape, in: B. Z. Kedar/R. J. Zwi Werblowski; (Hg.), Sacred Space. Shrine, City, Land, New York 1998, 9-17.
- Werner, Wolfgang, Eschatologische Texte in Jes 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker (FzB 46), Würzburg 1982.
- West, Naomi, S-PACES. The distances travelled by a single step (BA Honour thesis, Edinburgh College of Art), Edinburgh 1998.
- Westermann, Claus, Art.: כּוּבַר, THAT I (⁵1994), 794-812.
- ders., Art.: קוּי, THAT II (⁴1993), 619-629.
- ders., Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990.
- ders., Genesis. 2. Teilband: Genesis 12-36 (BKAT I/2), Neukirchen-Vluyn 1981.
- Wex, Corell, Lefebvres Raum: Körper, Macht und Raumproduktion, in: T. Fecht/D. Kamper (Hg.), Umzug ins Offene. Vier Versuche über den Raum, Wien – New York 2000, 32-40.
- Widengren, Geo, The Gathering of the Dispersed, SEÅ 41-42 (1976/77), 224-234.
- ders., Yahweh's Gathering of the Dispersed, in: W. B. Barrick/J. R. Spencer (Hg.), In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature. In Honor of G. W. Ahlström (JSOT.S 31), Sheffield 1984, 227-245.
- Wiesel, Elie, Messengers of God: Biblical Portraits and Legends, New York 1981.
- Wildberger, Hans, Die Völkerwallfahrt zum Zion. Jes. II 1-5, VT 7 (1957), 62-81.
- ders., Art.: שָׂרָה, THAT II (⁴1993), 844-855.
- Willi-Plein, Ina, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch (BZAW 123), Berlin – New York 1971.
- dies., Warum musste der Zweite Tempel gebaut werden? in: B. Ego/A. Lange/P. Pilhofer (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 57-73.
- dies., Zeit, Zeitlichkeit und die Geschichte der Zeit in der Bibel, BiKi 54 (1999), 150-155.
- Wischnowski, Marc, Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn 2001.
- Wolff, Hans Walter, Dodekapropheten 4: Micha (BKAT XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982.
- ders., Mit Micha reden. Prophetie einst und jetzt, München 1978.
- ders., Schwerter zu Pflugscharen – Missbrauch eines Prophetenwortes? Praktische Fragen und exegetische Klärungen zu Joel 4,9-12, Jes 2,2 und Mi 4,1-5, EvTh 44 (1984), 280-292.
- Wonneberger, Reinhard, Leitfaden zur Biblia Hebraica Stuttgartensia, Göttingen ²1986.
- Zapff, Burkard M., Die Völkerperspektive des Michabuches als »Systematisierung« der divergierenden Sicht der Völker in den Büchern Joel, Jona und Nahum, BN 98 (1999), 86-99.
- ders., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekaprophetens (BZAW 256), Berlin – New York 1997.
- Zehnder, Markus Philipp, Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung (BZAW 268), Berlin – New York 1999.
- Zobel, Hans-Jürgen, Art.: בְּרֵךְ, ThWAT I (1973), 511-518.

