

Ulrike Bail

Das Buch Zefanja oder:

Das dreifache Jerusalem

Zefanja – der Prophet mit der Laterne in den Straßen Jerusalems. So wird in der christlichen Ikonographie des Mittelalters der Prophet Zefanja dargestellt (Zef 1,12). Auf ihm geht die mittelalterliche Sequenz »Dies irae, dies illa« aus der Totenmesse des Missale Romanum zurück, ein Text voller Zorn und Gericht. Beide Reminiszenzen zusammengenommen lassen das düstere Bild eines Rufers entstehen, der eine martialische Razzia Gottes in den Straßen und Häusern Jerusalems am Tag des Zorns ankündigt. Trifft dieses Bild die Aussagen des prophetischen Buches Zefania? Ist Zef 1,12 der Schlüsselvers für das ganze Buch? Wer ist der Prophet, dessen Name mit »Jahwe hat verborgen/geborgen« übersetzt werden kann?

In der Rezeption des christlichen Mittelalters wird die Botschaft Zefanjas auf die Ankündigung von Gericht und Strafe reduziert. Doch ein genaues Lesen des prophetischen Buches zeigt eine Fülle von theologischen Aussagen, die nicht im Dies irae aufgehen. Zefanja klagt die Ungerechtigkeit der Jerusalemer Oberschicht an, ihre Unterdrückung und Ausbeutung der Armen, er kritisiert die Anpassung an »fremder Bräutche in der Kultausübung und der Lebensweise, er redet vom Gericht Gottes gegen sein eigenes Volk und gegen Fremdvölker in militärischen Bildern, er fordert eine soziale und gerechte Gesellschaftsordnung in der Hoffnung, die Vernichtung könne vielleicht abgewendet werden, er spricht vom Rest Israels, der das Gericht überleben wird, von der Umkehr der Völ-

ker, von weltweitem Frieden und vom Ende der Armut, und er entwirft das »Projekt einer Gesellschaft ohne soziale Differenzierung und Beherrschung« (Gorgulho 1991, 85).

Die Botschaft des Propheten ist nicht linear; das prophetische Dreierschema von Unheilsansage für Israel – Unheilsansage für die Fremdvölker – Heilsansage für Israel ist in dieser klaren Form nicht zu finden. Die einzelnen Teile sind konzentrisch aufgebaut, ein langer Traditionsprozess hat das prophetische Buch geformt, produktiv-rezeptiv überarbeitet und aktualisiert (Lohfink 1984; Weigl 1994; Zenger 1995). Der Entstehungsprozess reicht von vermutlich vorexilischen Anfängen bis in die Zeit des Exils. Dies spiegelt sich wider in den verschiedenen Akzentsetzungen innerhalb des prophetischen Buches. Drohende Worte sind verknüpft mit verheißenden Worten, zukünftige Zeiten werden thematisiert und – vom Ende des Buches her gelesen (3,16-20) – in vergangene Zeiten umgewendet. Abwechselnd spricht GOTT selbst in der 1. Pers. Sg. und eine prophetische Stimme aus einer beobachtenden Perspektive heraus. Drohende, satirische (Seibold 1985), tröstende und jubelnde Stimmen sind zu hören. Die prophetischen Stimmen sprechen innerhalb verschiedener Diskurse, um auf das Versagen der Jerusalemer Elite und auf die Bedrohung durch Assur zu reagieren. Diese Diskurse sind miteinander verbunden im Motiv des Tages GOTTES, der sowohl kosmisch, topographisch, militä-

risch als auch soziologisch zur Sprache gebracht wird. Dabei ist der Tag GOTTes kein eindeutig fixierbarer Zeitpunkt, sondern eine Zeit, in der Räume und Personengruppen) 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.

Zefanja, ein Prophet äthiopischer Herkunft?

Die Überschrift des Buches verortet Zefanjas Herkunft vier Generationen zurück, ungewöhnlich für einen Propheten. Danach fielen die Wirkungszeit des Propheten in die Regierungszeit des Joschija (641-609). Eine genauere zeitliche Eingrenzung wird kontrovers diskutiert (Zenger 1995, 421; Mason 1994, 35ff; Seybold 1991, 87f). Mason hält den Versuch, das Buch auf eine einzige Zeit festzulegen, entgegen, daß das Hauptanliegen der prophetischen Worte theologisch und nicht historisch sei, zu wenig historische Verweise seien zu finden (Mason 1994, 41f). »It is probably a mistake to attempt to isolate a prophet, and certainly a prophetic book, in one historical context alone. Whoever he was and whenever he lived, tradition saw him as a much more universal figure who went on speaking to each successive generation; and the book reflects this belief. The force of his message for their own day

Ich rotte aus von diesem Ort ... (1,4)

Einsammeln, ja einsammeln will ich alles vom Angesicht der Erde weg! Spruch GOTTes. So beginnt das Buch Zefanja. Klingt am Anfang noch die Assoziation »Ernte an, präzisiert ein Weiterlesen das Tun GOTTes als Zerstörung, als Zurücknahme der Schöpfung (Zef 1,2-3). Die Totalität der Tierwelt (Tiere auf dem Land, in der Luft und im Wasser), die Erde (*ʿadāmā*) und der Mensch (*ʿādām*) sind davon betroffen. Daneben werden noch die (3. Pers. fem. Plural), die *Frevler zu Fall bringen*, erwähnt (Zef 1,3). Um diese irritierende feminine Endung zu umgehen, wird häufig eine Konjektur (*ich bringe zu Fall*) vorgenommen oder textkritisch gestrichen (Belege siehe Rudolph 1975, 259f; Weigl 1994, 5f). Bezieht sich das Partizip auf die Tiere, »wo- bei an Götterbilder in Tiergestalt und mit Tierköpfen (wie in Ägypten) gedacht ist« (Rudolph 1975, 262; Seybold 1991, 92; Weigl 1991, 8), oder sind damit weibliche Personen gemeint? Wenn ja, welche, und was tun sie genau? Eine Antwort scheint nicht möglich; was bleibt, ist die Frage, die Irritation.

In diese kosmische Dimension wird die Drohung an Juda und Jerusalem gestellt, die mit V.4 beginnt: *Ich strecke aus meine Hand gegen Juda und gegen die Bewohner von Jerusalem, und ich rotte aus von diesem Ort* – die Priester, die die religiöse Praxis verändern (1,4f), und diejenigen, die diese Praxis aktiv betreiben und nach der Meinung des Propheten dadurch *hinter GOTT her abgefallen* sind (1,5); die Hofgesellschaft, die sich fremde Lebensweisen angeeignet hat und deren Verhalten von Trug und Gewalt geprägt ist (1,8f); reiche Männer, die GOTT als Legitimation für die ungestörte Anhäufung von Kapital mißbrauchen (1,12), und wohlhabende Immobilienbesitzer (1,13). Die Liste der politischen und religiösen Führungsschicht in Jerusalem wird in Kap 3 fortgeführt. Auch

dort wird ihr unsoziales Verhalten kritisiert. Kritisiert werden die Fürsten, die Richter, die Propheten und die Priester. Ihnen allen wird der Untergang angesagt, sie sollen aus der Stadt Jerusalem entfernt werden: *Denn dann werde ich die hochmütigen Angeber aus deiner Mitte entfernen* (3,11).

Der Tag GOTTes ist kein allgemeiner Weltuntergangstag, sondern hat Gerechtigkeit als Kriterium. Zefanja trennt religiöses und soziales Verhalten nicht voneinander; sozialer Status und die Beziehung zu GOTT gehören zusammen. 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 GOTTes als Legitimation für ihr Handeln (1,12). Vertrauen in GOTT und ein Festhalten an seinen gemeinschaftstiftenden Rechtsordnungen findet er an der Spitze der Gesellschaft nicht. Insofern sieht er einen Zusammenhang zwischen sozialem Status und der Beziehung zu GOTT.

In der Mitte Jerusalems wird am Tag GOTTes Gerechtigkeit einziehen (3,5). Die Laternen, mit denen GOTT die ausbeuterische und ungerechte politische und religiöse Elite aufsucht, um sie zur Rechenschaft zu ziehen, haben ihr Pendant im Licht, mit dem das Recht GOTTes, das er jeden Morgen gibt, in Beziehung gesetzt wird (3,5). Der Tag GOTTes 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 (vgl. Ebach 1985).

Resten lasse ich in deiner Mitte ein Volk, gebeugt und verarmt (3,12)

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). *ʿani* und *dal* bezeichnen Begriffe, die eine ökonomische Situation anzeigen und nicht auf eine innere Gesinnung verweisen. »Der Kontext erlaubt nicht die verbreitete Auffassung, hier sei gar nicht von wirklich Armen die Rede, sondern nur von Demütigen, ›geistig‹ Armen, ›Armen vor Gott‹. Derartige Vorstellungen gibt es zwar im ganzen alten Orient, aber der Zusammenhang spricht hier nicht dafür, daß sie vorliegen. Es ist von real Reichen und damit auch von real Armen die Rede, und erst unter dieser Voraussetzung wird dann auch der Bezug zu hochmütiger und demütiger Gesinnung hergestellt. Dies gilt für alle Teile des Buches.« (Lohfink 1984, 107 Anm. 6; vgl. Gorgulho 1991, 83f; Weigl 1994, 258ff; anders Neef 1996, 154). Auch der Beginn der Armenpassage in Zef 2,1 spricht dafür, unter den Armen soziale Randgruppen zu verstehen. Das Verb *qāš* bezeichnet die »Tätigkeit sozialer Randexistenzen« (Weigl 1994, 269). Sowohl in Ex 5,7-12 als auch in 1 Kön 17,10,12 ist *qāš*/Stoppeln, Stroh-Sammeln eine aufgezwingene Arbeit ausgebeuteter Menschen. In Ex 5 verschärft Pharao die Unterdrückung und Ausbeutung der Arbeitskraft dadurch, daß den Israelitinnen kein Stroh mehr angeliefert wird, sie es also in mühevoller Arbeit selbst sammeln müssen. In 1 Kön 17 verweist das Verb auf höchste physische Not und Armut der Witwe von Sarepta. Die israelitischen Sklaven in Ägypten und die arme Witwe von Sarepta konkretisieren, wer die Armen bei Zefanja sind: Frauen und Männer am Rande der Gesellschaft und am Rande des Überlebens (anders Bird 1996, die der Auffassung ist, daß die prophetische Rede von dem Armen immer den armen Mann meine). 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 Rande des Über-

lebens, Jerusalem als traditioneller Ort der Präsenz Gottes mit einem Ort außerhalb, auf dem Land, an dem Gott in seinen Rechtsordnungen gegenwärtig ist. Doch auch der Ort am Rande bringt nicht Rettung aus sich selbst heraus. Zwar sieht der Prophet dort das Recht Gottes (*mišpāt*) verwirklicht (2,3), aber die unterdrückten Menschen an diesem Ort werden aufgefordert, sich Gott zuzuwenden: *Sucht Gott, all ihr Untertrocknen auf dem Land, die sein Recht noch verwirklichen. Sucht Gerechtigkeit, sucht Demut. Vielleicht könnt ihr geborgen werden am Tag des Zornes Gottes*. Der Rettung ist ein vielleicht vorgeschaltet, dem ›vielleicht‹ die Suche Gottes – dies aber heißt, die Präsenz Gottes ›als Quelle der Gerechtigkeit auf allen Ebenen des ökonomischen, politischen und ideologischen Lebens zu erkennen [...] Die Gerechtigkeit suchen heißt, die gesamte Sozialstruktur der Beherrschung verändern.« (Gorgulho 1991, 84f)

An den Rändern, wo kein Silber geschlossen, sondern Stroh gesammelt wird, um zu überleben, beginnt der Verwandlungsprozess, der die Mitte der Stadt zu einem Ort des Friedens und der Wahrheit werden läßt (3,13). Nicht mehr die Reichen und Gewalttrügigen werden die Mitte bewohnen, sondern die Gerechtigkeit (3,5), Gott als König (3,15) und die Gebeugten und Geringen (3,12). Jerusalem wird der Ort, an dem es endlich keine Unterdrückung und Ausbeutung, keine Verschleierung und Lüge, keine Gewalttat und keine Armut mehr gibt. Selbst wenn der Prophet einzig bei den Armen und Geringen die Präsenz Gottes erhofft, bedeutet dies keine Legitimation von Armut, Armut und Gottesnähe sind nicht automatisch miteinander verbunden. »Gott will nicht das Elend als das Ende seiner Wege mit seinen Volk, sondern Reichtum und Segen« (Lohfink 1984, 108) – aber dies orientiert an der Gerechtigkeit und dem Recht Gottes – »beschreibbar im Bild einer Herde,

die über die Weide zieht und sich am Abend lagert und keine Angst haben muß, daß sie aufgeschreckt würde (3,13b)« (Lohfink 1984, 108). Eine gesellschaftspolitische Umwälzung geht diesem Frieden voraus – eine Veränderung der Verhältnisse, wie Hanna sie in 1 Sam 2 besingt.

Und es werfen sich nieder – jeder von seinem Ort aus – alle Inseln der Völker (2,11)

Zefanja ordnet um die Mitte nicht nur nationale Räume, in seinem Blick sind auch die Nachbarvölker Israels (Zef 2,4-15). Nach den vier Himmelsrichtungen werden die Völker genannt und mit Vernichtung bedroht: Westen (Philistää), Osten (Moab, Ammon), Süden (Kusch), Norden (Assur, Ninive). Sie alle werden zu unbewohnbaren, steppenähnlichen Landschaften verwüstet. Während der geographische Mittelpunkt dieser Aufzählung Jerusalem ist, bildet in texttekttonischer Hinsicht V.11c die Mitte des Textes. Im Schnittpunkt der West-Ost-Achse und der Süd-Nord-Achse werden die Inseln der Völker erwähnt: *Und es werden sich niederwerfen – jeder von seinem Ort aus – alle Inseln der Völker*. Eine Spannung entsteht zwischen den nahen Regionen und den Inseln, den »Randküsten der Erde« (Seybold 1991, 107; vgl. Lohfink 1984, 104; Weigl 1994, 127ff), zwischen angezogener Zerstörung in der Nähe und Hinwendung zu Gott in der Ferne. Und diese ferneren Randzonen werden in die Mitte des Textes gerückt, gleichsam an die Seite Jerusalems.

Imittren der Vernichtung nennt Zefanja Orte, an denen Hoffnung auf Rettung und Bewahrung besteht: »Nicht im Zentrum, der Metropole Jerusalem, auch nicht bei den Juda umgebenden Völkern, sondern gerade dort, wo man es am wenigsten erwarten würde: bei den ›Armen des Landes‹ (Zef 2,1-3) und – buchstäblich – am

Ende der Welt (Zef 2,11)« (Weigl 1994, 134). Beide Rand-Gruppen werden zu ›Verbündeten, die in einem positiven Verhältnis zu Gott stehen. Im dritten Kapitel wird deutlich formuliert, daß diese randständigen Gruppen in die Mitte kommen werden (Zef 3,10,12). Angefangen bei den entferntesten Völkern werden die Völker der Welt den Namen Gottes anrufen, ihn einmütig (hebr. Schulter an Schulter) verehren (Zef 3, 9) und ihm aus der Ferne Gaben bringen (Zef 3,10).

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 Gott und seine Gerechtigkeit wohnen. Erst die Orthopraxie der Marginalisierten macht Jerusalem zu einem Ort, an dem Gottes Gegenwart sich als Gerechtigkeit und Frieden verwirklicht.

Verwüstete Städte und ein dreifaches Jerusalem

Die Androhung der Zerstörung der philistäischen Städte im Westen (Zef 2,4) wird mit den Worten geschildert: *Ja, Gaza wird eine Verlassene sein und Aschkelon zur Verwüsteren, Aschdod – am Mittag wird sie weggeführt, und Ekron wird unfruchtbar sein*. Durch diese textnahe Übersetzung wird deutlich, daß das Schicksal der Städte als Frauenschicksal dargestellt wird (Seybold 1991, 104f; 1985, 43ff). Die Städte werden verglichen mit einer verlassenen (*ʿzb*) und daher schutzlosen Frau, einer verwüsteten, vergewaltigten (*šmm*; vgl. zu *šmm* Bail 1998, 196ff) Frau, einer vertriebenen, deportierten (*grš*) und mit einer unfruchtbaren (*ʿqr*) Frau, die keine Zukunft mehr hat. An ethischen Stellen der Hebräischen Bibel wird eine eroberte und zerstörte Stadt als Stadt-Frau, die (sexuelle) Gewalt erleidet, ins Bild gebracht (z.B. Klagelieder, Nahum; vgl. Seifert 1996,

237ff; Bail 1998, 175ff). Wird damit auf das Schicksal konkreter Frauen bei der Eroberung von Städten aufmerksam gemacht, oder wird das Leid dieser Frauen durch die weibliche Personifikation der Stadt, die von konkreten Frauen abstrahiert, gerade unsichtbar?

Auch Jerusalem wird als Stadt-Frau ins Wort gebracht. In Zef 3,14 wird sie als Tochter angesprochen und aufgefordert, über ihre Rettung zu jubeln und sich zu freuen. Seifert (1997, 292) macht darauf aufmerksam, daß diese Worte des Propheten jedoch den androzentrischen Gedanken voraussetzen, die Tochter Jerusalem/Zion sei ohne GOTT schutzlos. Die Stadt-Frau »erscheint wie eine Tochter, die ganz von der Zufriedenheit und der Zuwendung ihres Vaters abhängig ist: Sie schämte sich für ihre Taten, als JHWH sich über ihr Verhalten ärgerte und sie bestrafte. Nach der erfolgreich vollzogenen Bestrafung braucht sie jedoch keine Angst mehr zu haben. Weil JHWH wieder Gefallen gefunden hat und wieder bei ihr ist, hat alle Not ein Ende (siehe Zef 3,17).« Es ist jedoch auffällig, daß die Rede von der Tochter Jerusalem/Zion bei Zefanja erst dann auftaucht, da Jerusalem eine Stadt der Gerechtigkeit (Zef 3,14) geworden ist. Gewalt, Unterdrückung und unrechtmäßige Anhäufung von Kapital und Immobilien werden ganz konkreten männlichen Bevölkerungsgruppen angelastet. Jerusalem »scheint für den Propheten mehr zu sein als die Summe ihrer Übeltäter« (Weigl 1994, 262). Erst wenn diese aus der Stadt entfernt sind, kann Jerusalem zu einer Stadt sozialer Gerechtigkeit mit offenen Toren werden. Ihre Bewohner und Bewohnerinnen sind den israelitischen Sklaven und Sklavinnen in Ägypten und der Witwe von Sarepta zu vergleichen: Es sind die Marginalisierten jener Zeit, die an den Rand gedrängten Frauen, Männer und Kinder. Die Rede Zefanjas über Jerusalem ist nicht eindimensional, Zefanja scheint in mehreren Diskursen zu sprechen: Jeru-

salem ist nicht nur Tochter, sie geht aber auch nicht in der Summe der männlichen Unrechtstäter auf, sie wird in urbanen und in ländlichen Topoi beschrieben.

Die Reihe der Städte und Völker in Zef 2 findet einen Höhepunkt in der Beschreibung der zerstörten und verwüsteten (šmm!) Stadt Ninive. Sie ist zur Wüste geworden, zur Ruinenstadt, in der kein Mensch mehr lebt. Auch hier schimmert die Personifikation Ninives als Frau durch, wenn es in Zef 2,15 heißt: *Ist dies die frohliche Stadt, die sorglos thronte, die in ihrem Herzen sprach: »Ich und niemand sonst!«* Doch auch sie ist verwüstet, verlassen und ruft entsetzten Schrecken hervor. In Zef 3,1 beghint eine Totenklage über eine Stadt. Erst beim Weiterlesen wird deutlich, daß nicht mehr von Ninive, sondern von Jerusalem die Rede ist. Zwischen den Zeilen wird mit radikaler Schärfe, verstärkt durch den Klageruf »Wehe« (hōy), Jerusalem auf eine Stufe mit Ninive gestellt. Von Ninive wird »hinüberassoziert« (Lohfink 1984, 104) zu einer noch lebenden, aber mit Gewalt erfüllten Stadt, deren Tod beklagt wird. Auf diese unterschwellige Weise werden Jerusalems Alternativen drastisch angesagt.

Doch es kommt ein Bild hinzu. Jerusalem wird in Zef 3,1 in einem Totenklageruf mit drei Partizipien vorgestellt, die mehrere semantische Möglichkeiten eröffnen: *Wehe! Verschmutzt/glänzend und befleckt/erlöst, die Stadt der Gewalt/etwa Taubel* »Je nach Aussprache verändern die verwendeten Wörter ihren Sinn. [...] Auf diese Weise wird der Spruch transparent, und zwei Bilder der Stadt werden sichtbar: ein vordergründiges: eine schmutzige, schuldbehaftete, gewalttätige Stadt in der Gegenwart, und ein hintergründiges: eine herrliche, erlöste und geliebte (Taubel als Kosewort) Stadt der Vergangenheit. Ein drittes Bild deutet sich im Wehe an: eine tote Stadt der Zukunft. Das ist die Geschichte Jerusalems in Bildern« (Seybold 1991, 110; vgl. ders. 1985, 55f; Weigl 1994, 135ff).

Jerusalem eignet nicht an sich die Qualität des Heils und der Präsenz GOTTES. Ihr Raum ist offen nach drei Seiten: Sie wird zur unbewohnbaren Wüste, wenn sie weiterhin Gewalt und Bedrückung in sich beherbergt, oder sie kann zur friedvollen Weide ohne Bedrohung werden, wenn sie Gerechtigkeit und Recht in ihrer Mitte wohnen läßt. Eine dritte Dimension deutet sich zwischen den Zeilen an: Zefanja hält fest an der Vision, daß Jerusalem die Stadt GOTTES ist, eine Vision, die sich aus den Erfahrungen der Vergangenheit nährt und die in die Zukunft weist. Doch der Raum der Stadt an sich hat keine Qualität. Es kommt auf die Menschen an, die ihn füllen – entweder die religiöse und politische Elite mit Gewalt, Ausbeutung und Reichtum oder die verarmten Menschen am Rand der Gesellschaft mit Recht. Aufrichtigkeit und sozialer Gerechtigkeit. Zefanja hofft auf die Präsenz GOTTES in der Stadt wider alle Erfahrung, er hofft verzweifelt darauf, daß GOTT das Geschick der Menschen wenden wird (Zef 2,7; 3,20). Von vorne gelesen läßt das prophetische Buch jede Hoffnung aussichtslos erscheinen und den Tag GOTTES als das Ende der Erde. Vom Schluß her gelesen aber erweist sich der Tag GOTTES als Neubeginn, der Jerusalem zu einer Stadt wandelt, der gesagt ist: *Als König Israels ist GOTT in deiner Mitte, du mußt kein Unheil mehr fürchten/schauen*.

Zefanja skizziert ein dreifaches Jerusalem: die mit Gewalttätigkeit und Unge-rechtigkeit erfüllte Stadt, deren Führungsschicht er radikal kritisiert; eine Stadt, in der ein weltweiter Frieden sich verwirklicht, und deren Ränder – die gebeugten, verarmten Frauen und Männer und die fernen Inseln – zu ihrer Mitte werden; und ein Jerusalem, das aus dem Zusammenspiel von Erinnerung und Hoffnung am Tag GOTTES zu einem Raum

der Gegenwart GOTTES und der Menschen wird, die diese Gegenwart in Recht und Gerechtigkeit konkretisieren.

Literatur:

UJRIKE BAIL, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Güterstoh 1998* – PHYLLIS A. BIRD, *Poor Man or Poor Woman? Gendering the Poor in Prophetic Texts*, in: Bob Becking/Melindert Dijkstra (eds.), *On Reading Prophetic Texts. Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes*, Leiden/New York/Köln 1996, 37–51 – WALTER DIETRICH/MILTON SCHWARTZ (Hrsg.), *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170)*, Stuttgart 1996 – JÜRGEN EBACH, *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*, in: *Einwürfe 2* (1985) 5–61 – GILBERTO GORRUCHO, *Zefanja und die historische Bedeutung der Armen*, in: *EvTh 51* (1991) 81–92 – NORBERT LOHFEINK, *Zefanja und das Israel der Armen*, in: *Biki 39* (1984) 100–108 – REX MANN, *Zephaniah. Habakkuk. Joel (Old Testament Guides)*, Sheffield 1994 – HEINZ-DIETER NEFF, *Glaube als Demut. Zur Theologie des Propheten Zephania*, in: *Theologische Beiträge 27* (1996) 145–158 – GENE RICE, *The African Roots of the Prophet Zephaniah*, in: *Journal of Religious Thoughts 36* (1979/80) 21–31 – WILHELM RUDOLPH, *Micha. Nahum. Habakkuk. Zephania (KAT 13,3)*, Neukirchen-Vluyn 1975 – JUDITH E. SANDERSON, *Zephaniah*, in: *WBC, London/Louisville 1992, 225–227* – ELKE SEIFERT, *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 – KLAUS SEYBOLD, *Nahum. Habakkuk. Zefanja (ZBKAT 24,2)*, Zürich 1991 – DERS., *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja (SBS 120)*, Stuttgart 1985 – MICHAEL WEIGL, *Zefanja und das Israel der Armen. Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja (ÖBS 13)*, Klosterneuburg 1994 – ERICH ZÄNGER U.A., *Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher 1,1)*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 418–422.