

Die Universalisierung der Heilshoffnung nach Micha 4, 1–5

Prof. Dr. Rudolf Mosis, Mainz, zum 65. Geburtstag

Die biblische Botschaft von der Wallfahrt der Völker zum Zion, dem Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen, vom Frieden, der ausbricht und die gesamte Völkerwelt erfaßt, hat Theologinnen und Theologen immer wieder fasziniert. Die unübersehbare Flut exegetischer und theologischer Literatur hierzu bestätigt dieses Interesse am Text, das sich bis in das Alte Testament hinein verfolgen läßt. Handelt es sich doch um eine Doppelüberlieferung, die sich neben Mi 4, 1–5 etwas abgewandelt noch in Jes 2, 2–5 findet.

Nach beiden Texten ist es der hoch aufragende Zionsberg, der „als höchster der Berge“ die erwähnte Völkerwallfahrt auslöst. Was jedoch soll unter diesem die anderen Hügel überragenden Berg zu verstehen sein? Repräsentiert er die Gesellschaft des Jahwevolkes, die durch ihr alternatives Glaubens- und Lebenszeugnis die Aufmerksamkeit der Weltvölker erregt und diese dadurch zur Wallfahrt bewegt? Wann denn soll jenes aufsehenerregende Ereignis stattfinden? Wird dieses zukünftige, universal ausgerichtete Heilsgeschehen im Michabuch nicht wieder zurückgenommen, wenn dort die Völker nicht länger auf den Zionsgott, sondern auf ihre je eigene Gottheit bezogen sind und mit dieser ihren besonderen Glaubens- und Lebensweg gehen (vgl. Mi 4, 5)?¹

¹ Zu den folgenden Ausführungen vgl. besonders die neueren Kommentare zu Micha: H. W. WOLFF, *Micha* (BKAT XIV/4), Neukirchen-Vluyn 1982; D. R. HILLERS, *Micah. A Commentary on the Book of the Prophet Micah*, Philadelphia 1984; R. L. SMITH, *Micah – Malachi* (WBC 32), Waco, Texas 1984; A. DESSLER, *Zwölf Propheten II* (NEB), Würzburg ²1986; J. T. ALFARO, *Justice and Loyalty: A Commentary on the Book of Micah* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1989; R. OBERFORCHER, *Das Buch Micha* (NSK-AT 24/2), Stuttgart 1995. Vgl. ferner folgende Aufsätze und Monographien: E. CANNAWURE, *The Authenticity of Micah IV 1–4*, in: VT 13 (1963) 26–33; K. H. GUFFEY, *The Coherence of Micah. A Review of the Proposals and a New Interpretation*, Diss., Drew. University 1987; TH. LESCOW, *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1–5*, in: ZAW 84 (1972) 46–85; D. MICHEL, *Micha 4, 1–8*. Zu guter Letzt, in: H. Hahn/R. Micheel/D. Michel, *Aufmerksam mitgehen. Der Prophet Micha*, Neukirchen-Vluyn 1995; B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V* (CRB 2), Paris 1964; DERS., *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation* (ErB), Paris 1977; E. H. H.

Aus diesen Fragen, die der Text Mi 4, 1–5 aufwirft, ergibt sich bereits der Aufbau für die folgenden Darlegungen: (I.) In welchem Verhältnis stehen die beiden Texte Mi 4, 1–5 und Jes 2, 2–5 zueinander? (II.) Ist Mi 4, 1–5 ein in sich einheitlicher Text oder wird die universale Botschaft eines Grundtextes durch eine spätere Überarbeitung korrigiert? (III.) Welche Bedeutung kommt dem Ausdruck „am Ende der Tage“ bzw. „in künftigen Tagen“ zu? Und schließlich: (IV.) Wofür stehen die „Hügel“, wofür „der Berg mit dem Haus des Herrn“, der die Hügel überragt und die Völkerwallfahrt auslöst?

1. Die Beziehung zwischen Mi 4, 1–5 und Jes 2, 2–5

Folgende drei Hauptpositionen finden sich in der einschlägigen Literatur: 1. Der Text ist ursprünglich Teil der Verkündigung des historischen Jesaja² und wurde entweder von Micha selbst, von seinen Gegnern³ oder von späteren Bearbeitern der michanischen Botschaft aufgegriffen

SCHEFFLER, Micah 4:1–5, an impasse in exegesis?, in: *Old Testament Essays* 3, Pretoria 1985, 46–61; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4, 1–3, in: F. HAHN u. a. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS f. Laurentius Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 109–125; CH. SHAW, *The Speeches of Micah* (JSOTS 145), Sheffield 1993; J. T. WILLIS, *The Structure of Micah 3–5 and the Function of Micah 5, 9–14 in the Book*, in: *ZAW* 81 (1969) 191–214; A. S. VAN DER WOUDE, *Micah in Dispute with the Pseudo-prophets*, in: *VT* 19 (1969) 244–260; DERS., *Micah IV 1–5: An Instance of the Pseudo-Prophets Quoting Isaiah*, in: A. BEEK u. a. (Hg.), *Symbolae F. M. T. de Liagre Böhl*, Leiden 1973, 396–402; H. W. WOLFE, *Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes? Praktische Fragen und exegetische Klärungen zu Joël 4, 9–12, Jes 2, 2–5 und Mi 4, 1–5*, in: *EvTh* 44 (1984) 280–292. B. M. ZAPF, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheten*. Manuskript der Habilitationsschrift (die anregende Arbeit, die ihr Autor dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat, erscheint im Herbst 1998 in BZAW).

² H. WILDBERGER, *Jesaja 1–12* (BK X/1), Neukirchen-Vluyn 1980, 78–80 formuliert in seinem forschungsgeschichtlichen Überblick zur Frage folgendes Ergebnis: „Es lassen sich also keine Gründe namhaft machen, die entscheidend gegen die jesajanische Herkunft sprechen, und wenn nicht alles trügt, gehört Jes 2, 2–4 dem Jerusalemer Propheten an ...“ (a. a. O. 80). Anders hingegen O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja*. Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen 1981, 62; R. KILIAN, *Jesaja 1–12* (NEB), Würzburg 1986, 28f.

³ Vgl. hierzu besonders VAN DER WOUDE, *Micah IV 1–5* (s. o. Anm. 1); DERS., *Dispute* (s. o. Anm. 1); T. A. BOOGAART, *Reflections on Restoration. A Study of Prophecies in Micah and Isaiah about the Restoration of Northern Israel*, Grand Rapids 1981, hier 75: Im liturgischen Text, so die Position des letztgenannten Autors, meldeten sich Michas Gegner zu Wort. Zur Kritik an dieser

und fand so Eingang in das Michabuch. 2. Der Text gehört in die Verkündigung Michas⁴ (bzw. seiner Gegner) und wurde sekundär in das Jesajabuch eingefügt. Diese Position kennt ihrerseits zwei Varianten. a) Der Prophet Micha sei nicht nur Unheils-, sondern auch Heilsprophet gewesen. Die Heilsankündigungen gingen alle oder zumindest teilweise auf ihn zurück. b) Die Heilsorakel des Michabuches gäben primär die Position der Gegner Michas wieder. Diese hätten, bezugnehmend auf Heilsaussagen der Zionstheologie, die Unheilsbotschaft Michas zu neutralisieren versucht. 3. Der Text gehört ursprünglich weder in die Verkündigung Jesajas noch in die Michas, sondern er wurde in beide Prophetenbücher sekundär eingefügt. Die Mehrzahl der Exegeten vertritt diese letztgenannte Meinung.

Für die Auffassung, daß beide Texte wahrscheinlich erst später in das jeweilige Prophetenbuch eingefügt wurden, sprechen mehrere Gründe: a) Der Kontrast dieser universalen Heilsbotschaft zu den Unheilsworten, die im Jesajawie im Michabuch unmittelbar vorausgehen, macht es unwahrscheinlich, daß sie von ein und demselben Autor stammen, der bereits vor dem Eintreffen des angekündigten Gerichtes auf das Heil jenseits des Gerichtes verweist. b) Die „Wortstatistik weist“ – so Wolff – „deutlich in die Perserzeit“.⁵ c) Die Verknüpfung verschiedener Themen und Vorstellungen wie (1) die Konzentration auf Zion – Jerusalem, (2) der weltweite Aufbruch der Völker und (3) der vollendete Friede als Auswirkung des Völkeraufbruchs, verbunden mit dem universalen Horizont der einzelnen Aussagen, spricht für eine exilisch – nachexilische Entstehung von Jes 2, 2–5 und Mi 4, 1–5.⁶ Es ist also damit zu rechnen, daß Mi 4, 1–5 und Jes 2, 2–5 in (früh-)nachexilischer Zeit in beide Prophetenbücher eingefügt wurden.⁷

Position vgl. SCHEFFLER, Micah 4:1–5 (s. o. Anm. 1), 56–58; J. G. STRYDOM, Micah 4:1–5 and Isaiah 2:2–5: who said it first? A critical discussion of A. S. van der WOUDE'S view, in: Old Testament Essays 2/2, Pretoria 1989, 15–28.

⁴ So z. B. SMITH, Micah-Malachi (s. o. Anm. 1) 37; SHAW, Speeches (s. o. Anm. 1) 109.

⁵ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 88.

⁶ Vgl. dazu WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 89.

⁷ Die Frage, wie diese spätere Einfügung in beide Prophetenbücher geschah, wird verschiedenartig beantwortet. Meist kehren die oben genannten drei Hauptpositionen variiert wieder: a) Der Text hatte seine eigene Vorgeschichte und wurde erst sekundär und modifiziert sowohl in das Jesajabuch wie in das Michabuch eingefügt (so etwa Renaud, Wolff). b) Die Jesajafassung ist gegenüber der Michafassung ursprünglicher und stellt den Gebertext für Mi 4, 1–3(5) dar (so z. B. Zapff). c) Die Michafassung ist, da sie besser in den Kontext eingebunden ist, als Spendentext für die davon abhängige Jesajafassung zu verstehen (so Cannawurf, Höffken, Kaiser, Oberforcher, Schwienhorst-Schönberger u. a.).

Nun hat Schwienhorst-Schönberger ausführlich dargelegt, daß Mi 4, 1–3 viel stärker in den Kontext des Michabuches eingeflochten ist, als Jes 2, 2–5 in den des Jesajabuches.⁸ Diese Verflechtung zeigt sich in einer Vielzahl von Stichwortverknüpfungen. Die Aussage in 4, 1 *har bêt jhwh* „Berg des Hauses Jahwes“ greift auf den unmittelbar vorausgehenden Text Mi 3, 12b zurück: *w'har habbajit* „und der Berg des Hauses“ (= der Tempelberg) werde „zur überwucherten Höhe“. Mit der Stichwortverbindung ist zugleich eine deutliche inhaltliche Opposition zwischen Mi 3, 12 und Mi 4, 1 gegeben. Die zum Zion aufgebrochenen Völker suchen nach 4, 2 „Unterweisung“, die mit dem Verb *jarāh hif* „lehren“ und dem Substantiv *tōrah* „Tora“ ausgedrückt ist. Die inhaltliche Opposition zu Mi 3, 11 ist wiederum offensichtlich. Dort hieß es: „Ihre Priester lehren (*jōrū*) gegen Bezahlung“. Dem mißbräulichen Umgang mit der Lehre durch die Priester steht nach 4, 2 Jahwe als Subjekt des Lehrens gegenüber. „Zion“ und „Jerusalem“, von denen nach 4, 2b die „Tora“ und das „Jahwe-Wort“ ausgehen, sind nach 3, 12 „umgeflühtes Feld“ (Zion) und „Trümmerhaufen“ (Jerusalem). In 3, 10 werden die Verantwortlichen des Gottesvolkes angeklagt, sie würden „Zion mit Blut und Jerusalem mit Unrecht“ erbauen.⁹ In Mi 4, 3 erwarten die Völker *sāpaṭ*, ein „Richten“ durch Gott. Nach Mi 3, 9 sind die Verantwortlichen des Gottesvolkes als „die Verdreher von Recht (*mišpāṭ*)“ qualifiziert. In 3, 11 wird ihnen vorgeworfen: „mit Bestechung richten sie (*jišpotū*)“.¹⁰ *milhāmāh* „Krieg“ wird es am Ende der Tage – so Mi 4, 3 – unter den Völkern nicht mehr geben. Nach 2, 8 und 3, 5 hingegen kennzeichnet „Krieg“ das Zusammenleben innerhalb Israels.¹¹

Die Vielfalt dieser Bezüge zum vorausgehenden Kontext macht ein Zweifaches deutlich. 1. Mi 4, 1–3 ist offensichtlich auf den unmittelbar vorausgehenden Kontext hin formuliert. Mi 1–3 ist somit gegenüber Jes 1 als primärer Kontext anzusehen. Für diese Priorität des Michatextes spricht nach Schwienhorst-Schönberger noch ein weiteres Argument: „Es ist wahrscheinlicher, daß der Text aus einem weniger bedeutsamen und kleineren Prophetenbuch in ein angeseheneres und umfangreicheres Buch gewandert ist als umgekehrt.“¹² 2. Die

⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 110–114 behandelt in seinem Aufsatz nur Mi 4, 1–3, da er V. 4 f. wohl für einen späteren Zusatz hält. Anders ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 65–78, nach dem die Michafassung von der des Jesaja abhängig sei.

⁹ „Jerusalem“ ist innerhalb von Mi 1–3 noch in 1, 1. 5. 9. 12 und „Zion“ noch in 1, 14 erwähnt.

¹⁰ Zu weiteren Vorkommen des Nomens *mišpāṭ* vgl. noch 3, 1 und 3, 8.

¹¹ Neben diesen deutlichen Bezügen, die Mi 4, 1–3 gezielt in Kontrast zum vorausgehenden Kontext setzen, gibt es noch einige weitere, weniger gewichtige Stichwortverknüpfungen. So dient das Wort *ro's* „Gipfel“ in 4, 1 zur Bezeichnung der „Gipfel“ der Berge, in 3, 9. 11 meint es die „Häupter“ des Hauses Jakobs. „Haus Jakob“ bzw. „Jakob“ (4, 2) findet sich relativ häufig in den einleitenden Kapiteln des Michabuches: 1, 5; 2, 7. 17; 3, 1. 8. 9.

¹² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 113. So auch schon KAISER, Jesaja (s. o. Anm. 2) 63. Anders ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 67,

vielfachen Bezüge zu diesem Kontext Mi 1–3 machen es sehr unwahrscheinlich, daß Mi 4, 1–3 als ursprünglich selbständiges Wort existiert haben soll und als solches lediglich nachträglich in das Michabuch eingefügt wurde. Die vielen Stichwortverknüpfungen können unmöglich zufälliger Natur sein. Das aber bedeutet, daß der Text Mi 4, 1–3 nicht als ursprünglich eigenständiges Wort im Umlauf war, sondern von Anfang an gezielt auf Mi 1–3 hin formuliert wurde.

Fazit: Mi 4, 1–3 hat als redaktionelle Erweiterung einer diesem Text vorliegenden früheren Fassung des Michabuches zu gelten. Der Verfasser von Mi 4, 1–3 hat diesen seinen Text gezielt auf das ihm vorliegende Michabuch hin formuliert. Von diesem ursprünglichen Entstehungsort aus wurde der Text an den Anfang des Jesajabuches transponiert.¹³

II. Einheit, Aufbau und Aussagegefälle von Mi 4, 1–5

Mi 4, 1–5 wird von der Mehrzahl der Exegeten als uneinheitlich angesehen. Der Grundbestand aus VV. 1–3 sei durch V. 4 und schließlich durch V. 5 ergänzt worden. Diese Arbeitshypothese soll zunächst als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen dienen, sie wird jedoch später revidiert und durch eine neue Hypothese ersetzt. Der sog. Grundbestand VV. 1–3 gliedert sich in 3 Strophen:¹⁴ Strophe 1 (VV. 1–2aa¹) besteht von der rhythmischen Gestaltung her aus 3 Doppeldreiecken. Inhaltlich bringt sie die Vision eines zukünftigen Geschehens: Der die anderen Gipfel überragende Tempelberg löst die Wallfahrt der Völker zu diesem besonderen Ort aus.

- 1aa Und sein wird's, am Ende der Tage,
da wird der Berg mit Jahwes Haus
festgegründet sein als Gipfel der Berge
1ab und erhaben – er über den Hügeln.
1b Strömen werden dann hinauf zu ihm Völker
2aa und auf den Weg sich machen viele Nationen und sagen:

Anm. 105: „Das Jesajabuch scheint auf einer bestimmten redaktionellen Stufe des Michabuches geradezu das ‚Lieblingebuch‘ schriftgelehrter Fortschreibung gewesen zu sein, eine Erscheinung, die sich übrigens auch andernorts in späten Schichten des Dodekapropheten findet.“

¹³ Von dieser Transposition her lassen sich auch die Abweichungen im Text von Jes 2, 2–5 gegenüber Mi 4, 1–3 erklären. Die Stichwortverknüpfungen von Jes 2, 2–4 mit Jes 1 (und Jes 2, 6 ff.) sind weitaus geringer und weniger offensichtlich. Die fehlende Kohärenz wurde durch die Überschrift in Jes 2, 1 aufgefangen. Ausführlicher dazu SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 124 f.

¹⁴ So SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 114 f, der sich deutlich auf WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 85 f. bezieht.

Worin besteht die Veränderung, die in jener Zukunft geschehen wird? Der Berg mit dem Haus des Herrn erscheint über die übrigen Gipfel erhoben. Die im alten Orient allgemein verbreitete Überzeugung, daß der hohe Berg die Wohnung der Götter ist, war schon in vorexilischer Zeit auf den Zion appliziert worden. Diese Vorstellung wird nun neu aktualisiert und zugleich radikalisiert. Die Veränderung in der Geographie ist einer theologischen Aussage zugeordnet: Jene zukünftige Wende besteht darin, daß der Gott Israels als der wahre, als der wirkliche und gegenwärtige Gott vor der Völkerwelt erfahrbar wird.

Wie reagieren die Völker? Unter ihnen entsteht Unruhe. Sie geraten in Bewegung. Es zieht sie dorthin, wo die Gegenwart Gottes mehr erfahren werden kann als in ihrer eigenen Mitte. Daß Völker zum Zion aufbrechen, ist nicht neu. In der Form des bedrohlichen Völkeransturms ist dies in mehreren biblischen Texten belegt. Aus dem feindlichen Ansturm kann in der exilisch – nachexilischen Zeit eine friedliche Wallfahrt werden. Nach Texten aus dem Jesajabuch bringen, ja tragen die Völker die Söhne Israels aus der Zerstreuung zurück (Jes 49, 22; 60, 4). Sie zahlen Tribut und liefern ihr Gaben ab (Jes 60, 5–9). Sie lassen sich in Dienst nehmen für die Auferbauung der Stadt Jerusalem (Jes 60, 10).

In Mi 4, 1–3 bewegt die Völker indessen ein anderes Anliegen. Sie selbst bringen dieses in der zweiten Strophe zur Sprache (V. 2a²–b).

- 2aα „Auf! Laßt uns aufsteigen zum Berg Jahwes
und zum Haus des Gottes Jakobs,
2aβ daß er uns lehre von seinen Wegen,
2aγ daß wir gehen in seinen Pfaden.“
2ba Fürwahr: Vom Zion geht Lehre aus,
2bβ das Wort Jahwes aus Jerusalem!

Die zweite Strophe zeigt in der rhythmischen Gestaltung die Abfolge Doppeldreier – Doppelzweier – Doppeldreier. Inhaltlich berichtet sie in direkter Rede von einer Selbstaufforderung der Völker. Ihr Entschluß, zum Zion zu ziehen, ist von einer präzisen Erwartung geleitet: Sie erkunden den göttlichen Willen, um ihn befolgen zu können. Durch die Rahmung mit den beiden Doppeldreiern (V. 2aα/2ba,β) ist diese ihre Erwartung (V. 2aβ,γ: „daß er uns lehre von seinen Wegen, daß wir gehen in seinen Pfaden“) schon allein durch den formalen Aufbau in die Mitte gerückt, wird also deutlich hervorgehoben. Jahwe selbst ist es, der den Weg und die Richtung weist. Von einer Mittlerfunktion des Jahwevolkes Israel ist hier nicht die Rede, wie Oberforcher zu Recht betont: „Diese friedensstiftende und Versöhnung erzielende Macht des Jahwewortes enthält bei allem Heilscharakter durchaus ein kritisches

Moment darin, daß diese Heilsutopie sich doch sehr deutlich nicht auf Israel als politisches und religiöses Handlungssubjekt bezieht, sondern ausschließlich auf Jahwe in seinem Heiligtum auf dem Zion.¹⁵

V. 2b bringt die Gegenbewegung zum Zug der Völker hinauf zum Zion und ist darum wohl nicht mehr Teil der Völkerrede. Das einleitende *kî* „fürwahr“ wird meist kausal mit „denn“ übersetzt, soll also die Völkerwallfahrt begründen. Das hier vorgeschlagene deiktische Verständnis „fürwahr“ affirmiert hingegen die Rolle Jerusalems und Zions als Ort der Gegenwart Gottes in seiner Tora und in seinem Wort. Formal betont das deiktische *kî* zudem die Eigenständigkeit von V. 2b, die auch durch den chiasmischen Aufbau des Halbverses (Zion: Lehre/Wort Jahwes: Jerusalem) unterstrichen ist. Durch diesen chiasmischen Aufbau werden auch die beiden Größen „Tora“ und „Wort Jahwes“ unmittelbar aufeinander bezogen.¹⁶ Die chiasmische Verknüpfung wird man für Mi 4, 2 im Sinne von Wolff so auslegen dürfen: „Jahwes eigenes, richtungweisendes Wort, seine *tôrâh*“, wird „nun nicht mehr vom *d'bar jhwh* als dem prophetischen Wort unterschieden“¹⁷. Das prophetische Wort erscheint als Jahwe-Wort sozusagen gleichberechtigt neben der Tora und evoziert mit ihr „JHWHs Willenskundgabe in einem umfassenden Sinn“¹⁸. Für eine noch präzisere Erfassung dieses göttlichen Willens ist der sich anschließende Kontext zu beachten, denn – so Lohfink: „Sein Lehren (und damit seine 'Tora') besteht oder setzt sich fort

¹⁵ OBERFORCHER, Micha (s. o. Anm. 1) 95.

¹⁶ I. FISCHER, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995, 32 deutet beide Größen „Tora“ und „Wort Jahwes“ im Paralleltext Jes 2, 3b unter Rückbezug auf Jes 1, 10 so, „daß Tora nicht einfach die Mosetora ist, sondern durch das aktuelle Wort JHWHs vermittelte Tora“. Diese Aktualisierung habe man sich nach Fischer so vorzustellen: „Die Tora für die Völker ist ... nicht einfach die am Sinai gegebene Tora, sondern die durch Israel prophetisch ausgelegte und vermittelte Tora“ (a. a. O. 122). Inwieweit eine solche aus dem Gesamtkontext des Jesajabuches gewonnene Verhältnisbestimmung von „Tora“ und „Jahwe-Wort“ für das Verständnis von Jes 2, 3 zutreffend ist, mag hier offen bleiben. Auf Mi 4, 2b läßt sich diese kontextgebundene Verhältnisbestimmung mit Sicherheit nicht übertragen. Es geht in Mi 4, 1–5 weder um eine durch Israel vermittelte Tora noch um ein durch Israel vermitteltes Wort Jahwes.

¹⁷ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 92.

¹⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 118. Ähnlich W. WERNER, Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker (FzB), Würzburg 1982, 158: „Wenn Jahwewort und Weisung den rechten Weg lehren wollen, dann muß es sich um umfassendere Größen handeln.“ Beide stünden „somit für die umfassende Willensäuerung Jahwes, an der sich das gesamte Leben ausrichten soll“.

im Rechtsentscheid (*w'šāpaṭ*) und in der zu neuem Handeln überzeugenden Rede (*w'hōki'h*) Gottes.¹⁹

Die dritte Strophe – V. 3 – besteht wie schon die erste Strophe aus 3 Doppeldreiecken, rahmt also mit Strophe 1 den zentralen Text in Strophe 2.

- 3aa Er wird richten zwischen vielen Völkern
- 3aß und wird zurechtweisen mächtige Nationen [bis in die Ferne].
- 3ba Dann werden sie umschmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern.
- 3bß Nicht werden sie erheben, Nation gegen Nation, das Schwert
- 3by und nimmermehr werden sie erlernen den Krieg.

Inhaltlich spricht V. 3 von den Folgen der Völkerwallfahrt: Die Schwerter werden in Pflugscharen umgeschmiedet, alle Kriege finden ein Ende. Auch hier erscheint wieder Jahwe als der Handelnde. Er ist es, der „Recht spricht“ (*šāpaṭ*). Er ist es, der als Schiedsrichter (*jākāh hif*) waltet. Die Anerkennung Gottes als des kompetenten Richters führt dazu, daß die Kriegswerkzeuge der Völker ihren Wert verlieren. Sie sind zwecklos und damit überflüssig geworden. Mit ihrer Umfunktionierung in landwirtschaftliche Geräte werden selbst die Voraussetzungen für weitere kriegerische Konflikte zerstört. Dieses „Abrüstungs“-Handeln der Völker geschieht in Reaktion auf das vorgängige Handeln Gottes. Auch hier ist von einer vermittelnden Tätigkeit Israels nicht die Rede. Die Tatsache, daß Gottes Tun es ist, das diesen Völkerfrieden und eine Neuorientierung unter den Völkern „am Ende der Tage“ oder „in künftigen Tagen“ auslöst, macht deutlich: Hier geht es nicht um ein politisches Programm. Hier ist der Friede nicht Konsequenz rein menschlicher Möglichkeiten, die nur ausgeschöpft werden müßten, und seien diese auch von Jahwe vermittelt. Dennoch hält dieser Text Mi 4, 1–3 daran fest, daß eine befriedete Völkerwelt, wie V. 3 sie beschreibt, dem Willen des Gottes Israels entspricht. Der Weg zu diesem Frieden besteht darin, daß die Völker nach dem göttlichen Willen fragen und sich daran orientieren (V. 2). Dies wiederum setzt voraus, daß den Völkern die wirksame Gegenwart des auf dem Zion wohnenden Gottes aufgeht (V. 1).

Mi 4, 1–3 wird von vielen Exegeten als in sich abgeschlossenes Wort angesehen, das durch die beiden Zusätze V. 4 und V. 5 ergänzt

¹⁹ N. LOHFINK, Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25), in: N. LOHFINK/E. ZENGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, 37–83, hier 41.

worden sei. Für V. 4 ist dem ohne weiteres zuzustimmen. Vom Satzrhythmus her unterscheidet sich der Vers durch 3 viertaktige Reihen, die die Dreier- und Zweiertakte von VV. 1–3 ablösen. Die wichtigen Wörter *gəpæn* „Weinstock“ und *te'ənāh* „Feigenbaum“ begegnen im Michabuch nur hier. Gleiches gilt für das *hif* von *hārad* „aufschrecken“ und für die Gottesbezeichnung *jhwh š'bā'ōt* „Jahwe der Heerscharen“. Außerdem fehlt die Aussage von V. 4 im Paralleltext Jes 2, 2–5.²⁰

Inhaltlich ändert sich die Aussage in V. 4 insofern, als nicht länger das kollektive Geschick der Völker, sondern das individuelle Glück zur Sprache kommt. So erscheint es auch in 1 Kön 5, 5, wo die salomonische Ära als ideale Friedenszeit dargestellt ist, ferner in Sach 3, 10. Das erwartete große, die Völkergemeinschaft betreffende Heilsgeschehen, von dem VV. 1–3 sprachen, wird auf das Leben des einzelnen Menschen (oder Israeliten?), seine Familie und seinen Alltag appliziert.²¹ V. 4 ist somit eine sekundäre Anfügung an VV. 1–3.

Der abschließende V. 5 gilt meist als weiterer, nämlich liturgischer Nachtrag. Hier komme eine gewisse Resignation darüber zum Ausdruck, daß die ernüchternde Alltagswirklichkeit jener zuvor entworfenen heilvollen Vision in der Zukunft nicht entspreche.²² Diese allgemein und breit vertretene Deutung ist jedoch aus nicht ganz unwichtigen Gründen in Frage zu stellen. Daß V. 5 eine liturgische Formulierung darstellt, zeigt seine Kohärenz mit VV. 1–3. Denn auch die Ausdrücke „Jahwe-Haus“ (V. 1), „Haus des Gottes Jakobs“ (V. 2), „Jerusalem“, „Zion“ und „hinaufziehen“ (*'alāh* in V. 2 ist *Terminus technicus* für die Wallfahrt zum Tempel) evozieren die Welt der Liturgie. Als eine in der Liturgie beheimatete Formulierung paßt V. 5 in die Vorstellungs-

²⁰ Die Tatsache, daß Jes 2, 2–5 diesen Zusatz nicht kennt, muß nicht heißen, daß der gesamte Abschnitt Mi 4, 1–5 später als Jes 2, 2–5 anzusetzen sei. Lediglich Mi 4, 4 ist später und als verdeutlichende Nachinterpretation zu begreifen.

²¹ Während nach WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 94 in V. 4a, im Unterschied zu den universalen Aussagen von VV. 1–3, die typisch „israelitischen Verhältnisse“ zur Sprache kämen, der universale Horizont der Aussagen von VV. 1–3 also auf die nationale Ebene eingengt werde, sieht ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 74 umgekehrt in V. 4 die Universalisierung einer ursprünglich (in 1 Kön 5, 5) auf das Gottesvolk bezogenen Aussage. Doch bleibt auch dann, wenn die Aussage von V. 4 universalisierend interpretiert wird, der gegenüber VV. 1–3 sekundäre Charakter von V. 4 unbestritten.

²² So u. a. auch ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 66: In Mi 4, 5 fiele „vor allem die ... gegenüber der Haltung von Vv 1–4 eher resignative Beurteilung der gegenwärtigen religiösen Praxis der Völker auf, der das Verhalten Israels in einem beinahe trotzigem Bekenntnis gegenübergestellt“ werde.

welt von VV. 1–3. Für den sekundären Charakter von V. 4 sprach u. a. das von VV. 1–3 abweichende Versmaß. V. 5 hingegen zeigt vom Satzrhythmus her einen Doppeldreier (5a) und einen Tripelzweier (5b). Der Wechsel von 2 und 3 Akzenten macht deutlich, daß sich der Schlußvers auf die zentrale zweite Strophe mit der Selbstaufforderung der Völker (V. 2a) bezieht. Dort war vom „Wir“ der Völker die Rede.²³ In V. 5b erscheint das „Wir“ des Gottesvolkes. Auch der Satzrhythmus, das „Wir“ des Gottesvolkes und die jeweilige Selbstaufforderung sprechen für den Rückbezug von V. 5 auf die zentrale zweite Strophe und legen nahe, V. 5 als ursprünglichen Text anzusehen.

Das Vokabular von VV. 1–3 ist mit dem unmittelbar vorausgehenden Kontext verflochten, auf den hin Mi 4, 1–3 formuliert ist. Für V. 4 trifft dies, wie erwähnt, nicht zu. Wie verhält sich hier V. 5? Das Verb *hālak* „gehen“ wird in Mi 1–3 mehrfach gebraucht, in 1, 8; 2, 3. 7. 10. 11. Das dreimalige Vorkommen dieses Verbs in 4, 2 macht erneut deutlich, daß 4, 5 mit zweimaliger Verwendung von *hālak* auf V. 2 Bezug nimmt. Von *hā'ammim* „den Völkern“ ist in Mi 4, 1–3 mehrmals die Rede. Der Plural *'ammim* „Völker“ findet sich in Mi 1–3 lediglich noch im redaktionell verfaßten Vers Mi 1, 2. Ansonsten ist nur das singularische *'ammī* „mein Volk“ (1, 9; 2, 4. 8. 9; 3, 5) und *hā'am hazzæh* „dieses Volk“ (2, 11) gebraucht. Zu den oben bereits erwähnten Oppositionen zwischen Mi 1–3 und 4, 1–5 gehört somit als weiterer Gegensatz, daß Mi 1–3 *'am* „Volk“ in prophetischer Gerichtsrede auf das Gottesvolk bezieht, Mi 4, 1–5 aber lediglich *'ammim* „Völker“ bzw. *'ammim rabbim* „viele Völker“ thematisiert. Von *'ammī* „meinem Volk“ weiß Mi 4, 1–5 bezeichnenderweise nichts. Der Ausdruck *'ammim rabbim* „viele Völker“ begegnet allerdings noch später in Mi 4, 13 und 5, 6. 7.²⁴

Dieser Befund ist mit einem anderen zusammenzusehen, der Verwendung von *šem* „Name“. Vom göttlichen *šem* „Namen“ wissen zwar Kap. 1–3 nichts. In Mi 5, 3 jedoch ist davon die Rede. Dieser Text ist nach Wolff von der Genese des Michabuches her älter als Mi

²³ „Wir wollen hinaufziehen“, „er lehre uns seine Wege“, „auf seinen Pfaden wollen wir gehen“.

²⁴ Die parallele Verwendung von *'am* und *gōj* bzw. *'ammim* und *gōjim* spricht für eine weitgehende Übereinstimmung in der Bedeutung. Beide Wörter werden sowohl positiv wie negativ gebraucht, wenn die Völkerwelt zum Gottesvolk Israel in Beziehung gesetzt wird. Eine eindeutige Abwertung von *gōj* und *gōjim* gegenüber *'am* und *'ammim* läßt sich zumindest im Michabuch nicht feststellen.

4, 1–5(8).²⁵ Die auf den messianischen Herrscher bezogene Aussage in Mi 5, 3 lautet: „Er wird aber auftreten und weiden in der Kraft Jahwes, im hohen Namen Jahwes seines Gottes.“ Die Ausdrücke *šēm jhw* „der Name Jahwes“ und *‘ammîm rabbîm* „viele Völker“ sind dem Text Mi 4, 1–5 somit ebenfalls vorgegeben, auch wenn sie im gegenwärtigen Textverlauf erst später erscheinen. Die Überprüfung des Vokabulars spricht also ebenfalls dafür, V. 5 nicht von VV. 1–3 zu trennen.

Während V. 3 kein Textsignal bringt, das den Abschluß einer Texteinheit markiert, gilt dies sehr wohl für V. 5. Die liturgische Wendung *l’ôlâm wā’əd* „für immer und ewig“ stellt ein solches Schlußsignal dar und bildet wohl den Abschluß der ursprünglichen Texteinheit Mi 4, 1–3. 5, die später durch V. 4 erweitert wurde. Die „israelitischen Verhältnisse“, die nach Wolff in V. 4a „im Unterschied zu V. 1–3“²⁶ unerwartet erscheinen, sind zudem von V. 5 her plausibler zu erklären als von VV. 1–3 her. Wenn V. 5 zum ursprünglichen Grundbestand gehört, erhebt sich die Frage, wieso dieser Vers nicht in Jes 2, 2–5 übernommen wurde. Nun ist Jes 2, 5 als Variante von Mi 4, 5 eher erklärbar als umgekehrt. Mi 4, 5 bringt zweimal die Wurzel *hālak* „gehen“. Sowohl das Thema des „Weges“ wie das des „Rechts“ besitzen eine besondere Affinität zum Thema „Licht“.²⁷ Das Motiv des „Weges“ bzw. des „Gehens“ wie das des „Richtens“ ist offen für eine Verbindung mit dem Motiv des Lichts. Der häufig bemühte Pessimismus von V. 5, der zum Hoffnungsbild Mi 4, 1–3 in Widerspruch stehe, wäre in V. 5 nur dann gegeben, wenn VV. 1–3 eine unmittelbar anstehende, realpolitische Wende ankündigten, die sich als zu vollmundig oder gar als leere Utopie erwiesen hätte. Nun sprechen VV. 1–3 aber gerade nicht von einer Naherwartung, sondern von einer gottgewirkten Heilswende in einer nicht näher bestimmten Zukunft. Ein Widerspruch ist hier also nicht gegeben. Die Aussage von V. 5 stimmt insofern mit dem Duktus von VV. 1–3 überein, als auch dieser Schlußvers von der Vorstellung bestimmt ist: Das entscheidende Handeln Jahwes und die damit verbundene Wende steht noch aus. Fazit: Die strophische Gliederung von

²⁵ Anders etwa ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 125f, der Mi 5, 1. 3a. 5b einer gegenüber 4, 1–3. 4. 6f späteren Bearbeitungsschicht zuweist.

²⁶ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 94.

²⁷ Vgl. dazu insbesondere B. LANGER, Gott als „Licht“ in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60, 1–3. 19 f. (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989, 81–91. 109–121. Daß die Lichtmetaphorik im Jesajabuch eine besondere Rolle spielt, erklärt, warum die Aufforderung von Mi 4, 5 durch die von Jes 2, 5 ersetzt wurde.

VV. 1–3 bleibt ohne Abschluß. Dieser Abschluß findet sich in V. 5. Als Abschlußvers gehört V. 5 somit von Anfang an zu VV. 1–3.

III. *b'ah'rit hajjämim* „im Danach der Tage“

Das Verständnis der Zeitbestimmung *b'ah'rit hajjämim* ist umstritten. Obwohl viel über diese Wortverbindung geschrieben wurde, sind ihr Sinn und ihre Leistung nach wie vor nicht geklärt.²⁸ Bedeutet sie „in künftigen Tagen“²⁹ oder „am Ende der Tage“³⁰, wie die LXX übersetzt? Wie ist dieser Ausdruck mit der Grundbedeutung „im Danach der Tage“³¹ oder „auf der Rückseite der Tage“³² im Kontext von Mi 4, 1 zu verstehen?

Diese formelhafte Wendung wurde – so Wolff – zur „Nachinterpretation von Prophetenworten der exilisch-nachexilischen Zeit“ verwendet, wobei sie „meist mit dem Gedanken der Wende verknüpft“³³ ist. Da weder hier noch in Jes 2, 2–5 von Naherwartung die Rede ist, wird man *b'ah'rit hajjämim* wahrscheinlich auch nicht im Sinne einer Naherwartung deuten dürfen. Angekündigt wird eine „umfassende Verän-

²⁸ Vgl. hierzu besonders E. JENNI, Art. *'hrit*, in: THAT I, Sp. 110–118, hier: 114–118; H. SEEBASS, Art. *'hrit*, in: ThWAT I, Sp. 224–228; J. SCHREINER, Das Ende der Tage. Die Botschaft von der Endzeit in den alttestamentlichen Schriften, in: BiLe 5 (1964), 180–195 (= H. O. PREUSS [Hg.], Eschatologie im Alten Testament [WdF CDLXXX], Darmstadt 1978, 195–216).

²⁹ So etwa KAISER, Jesaja (s. o. Anm. 2) 64; N. LOHFINK, Die messianische Alternative. Adventsreden, Freiburg 1981, 12; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Zion (s. o. Anm. 1) 115–116, hier 116: „Für den Verfasser unseres Textes handelt es sich um ein zukünftiges Geschehen, bei dem vom alttestamentlichen Sprachgebrauch her nicht zu erkennen ist, daß es mit dem Ende der Zeit oder einer radikalen Wende der Zeit zusammenfällt.“ Da „die überwiegende Mehrzahl der Belege eindeutig nicht eschatologisch qualifiziert“ sei, schlägt SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, a. a. O., Anm. 22, vor: „Wenn keine weiteren Indizien dagegen sprechen, sollte man dies auch für die wenigen restlichen Belege annehmen.“ Deutlich anders SEEBASS, Art. *'hrit* (s. o. Anm. 28), Sp. 228 zu Dan 2, 28 und 10, 14: „An beiden Stellen ist die Übersetzung ‚künftige Zeiten‘ möglich und doch nicht gemeint.“ Immerhin sechs von insgesamt 14 Stellen sind nach Seebass eher in eschatologischem Sinne zu deuten.

³⁰ So etwa WOLFF, Schwerter (s. o. Anm. 1) 286: „Man muß diese Verheißung im strengen Sinne eschatologisch nennen.“ DERS., Micha (s. o. Anm. 1) 90; ähnlich WERNER, Eschatologische Texte (s. o. Anm. 18) 149 ff.; SCHREINER, Ende (s. o. Anm. 28); MICHEL, Micha 4, 1–8 (s. o. Anm. 1) 50f.

³¹ SEEBASS, Art. *'hrit* (s. o. Anm. 28) Sp. 224.

³² KAISER, Jesaja (s. o. Anm. 2) 64.

³³ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 90.

derung der Zeit in der Zukunft“³⁴. Die unheilvollen Geschehnisse der Zerstörung Jerusalems/Zions, von denen Mi 3 zuvor sprach, die sich mit der Neubabylonischen Invasion auf schreckliche Weise realisiert hatten, und deren Schatten wohl noch über der Gegenwart des Verfassers von Mi 4, 1–5 lag, konnten und durften nicht das letzte Wort Jahwes gewesen sein. Trotz allem, was gegen die Durchsetzung des Heiles sprechen mochte, am Ende der Tage oder in jenen künftigen Tagen wird es eine von Jahwe gewirkte Wende geben.

Zur präziseren Erfassung des mit *b'ah^arit hajjämim* gemeinten Sachverhalts sei im folgenden auf Arbeiten von Jenni Bezug genommen, der sich 1978 im THAT und 1989 in ZAH zu dieser Formulierung geäußert hat. „Nachdem die Interpretation der Wendung allzu lange von der späteren Verwendung des Begriffes ἔσχατος in der Apokalyptik bestimmt und durch die Diskussion über das Wesen und Alter der atl. Eschatologie belastet gewesen war, ist in der neueren Literatur eine adäquatere Beurteilung der Formel im Rahmen der Gegebenheiten der hebr. Sprache und der atl. Religionsgeschichte erkennbar“.³⁵ Jenni weist darauf hin, daß „das Hebräische bei Ausdrücken für ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ nicht zwischen extremen und nicht-extremen Bedeutungen unterscheidet“.³⁶ *ah^arit* kann demnach sowohl extreme bzw. superlativische („letzte Zeit“ im Sinne von Ausgang, Ende) als auch nicht-extreme bzw. komparativische Färbung („spätere Zeit“ im Sinne von Folgezeit, Zukunft) haben.³⁷ Nach Jennis Veröffentlichung aus dem Jahre 1978 ist bei *ah^arit* „nicht die extreme Bed. ‚Ende‘, sondern wie in akk. *inalana ahrät umi* ‚in Zukunft‘ ... die nicht-extreme Bed. ‚spätere Zeit, Fortgang, Folgezeit, Zukunft‘“ anzunehmen. Und Jenni schlußfolgert für das Verständnis des gesamten Ausdrucks *b'ah^arit hajjämim*: „Dem ganzen Ausdruck ... eignet also von Hause aus keine speziell eschatologische Bedeutung.“³⁸ Elf Jahr später, 1989, formuliert Jenni etwas zurückhaltender: *ah^arit* habe „an den meisten Stellen die nicht-extreme Bedeutung ‚spätere Zeit, Fortgang, Folgezeit, Zukunft‘.“³⁹ Hierzu sind nach Jenni auch die Belege Mi 4, 1 und Jes 2, 2 zu rechnen.

Auch wenn man mit Jenni die nicht-extreme Bedeutung der Wendung *b'ah^arit hajjämim* für Mi 4, 1 gelten läßt, lassen sich Bedeutung

³⁴ WOLFF, Micha (s. o. Anm. 1) 90.

³⁵ JENNI, Art. *hr* (s. o. Anm. 28) Sp. 116.

³⁶ E. JENNI, Erwägungen zu Gen 1, 1 „am Anfang“, in: ZAH 2 (1989) 121–127, hier: 127.

³⁷ Vgl. JENNI, Art. *hr* (s. o. Anm. 28) Sp. 115.

³⁸ JENNI, Art. *hr* (s. o. Anm. 28) Sp. 117.

³⁹ JENNI, Erwägungen (s. o. Anm. 36) 124.

und Funktion des Ausdrucks noch weiter profilieren und für das Verständnis des Textes Mi 4, 1–5 fruchtbar machen: 1. Die Unterscheidung „extrem“ versus „nicht-extrem“ ist insofern zu relativieren, als das Hebräische für eine derartige sachliche Differenzierung gerade keinen sprachlichen Ausdruck gefunden hat. 2. Auch unter sachlichen Gesichtspunkten ist eine Unterscheidung „extrem“ versus „nicht-extrem“ zu relativieren, da beide einander nicht notwendig ausschließen, also keine Opposition im strengen Sinne bilden. Wenn sich etwa der Ausdruck *b'ah⁹ronāb* mit „nachher“ (nicht-extrem) und mit „zuletzt“ (extrem) wiedergeben läßt, dann unterscheidet das Deutsche in der Übersetzung zwischen zwei Möglichkeiten, „die ... einander logisch nicht ausschließen“. Denn „das markierte Element, der superlativische Extremwert ‚postremus‘“ bildet „nur einen Teil der umfassenderen Klasse ‚posterior‘ und bei nur zwei Gliedern“ ist „das spätere mit dem letzten identisch“. ⁴⁰ Die Tatsache, daß „postremus“ ein Sonderfall von „posterior“ ist, wird durch die abstrahierende und formalisierende Kategorisierung „extrem“ versus „nicht-extrem“ insofern verfälscht, als zwei einander gegenüberliegende, sich gegenseitig ausschließende Größen insinuiert werden, was dem mit der Wortverbindung ausgesagten Sachverhalt gerade nicht entspricht. 3. Jenni präzisiert die Beziehung zwischen extremer (superlativer) und nicht-extremer (komparativer) Bedeutung, um die Wendung *b'rešit* „am Anfang“ in Gen 1, 1 zu erklären, die wie die Mehrzahl der Belege von *b'ah⁹rit hajjāmim*, wozu nach Jenni auch Mi 4, 1 zählt, als nicht-extreme Aussage zu deuten sei. Dem superlativisch zu verstehenden „Anfangszeitpunkt“ setzt Jenni den elativisch zu verstehenden „Anfangszeitraum“ entgegen. Für das Verständnis des Elativ übernimmt er die Definition des Großen Duden aus dem Jahre 1959: „Der Elativ stimmt in der Form mit dem Superlativ überein, bezeichnet aber nicht den höchsten, sondern nur einen *sehr hohen* Grad“ ⁴¹ Eine neuere Definition des Elativ nach Bußmann lautet folgendermaßen: „Höchste Steigerungsstufe des Adjektivs zur Bezeichnung eines hohen Grades einer Eigenschaft, aber (im Unterschied zum relativen Superlativ) ohne vergleichende Komponente: man nennt den E. daher auch ‚absoluten Superlativ‘“. Er wird „im Dt. u. a. durch adverbielle Umschreibungen mit *äußerst, höchst, enorm, überaus* ausgedrückt“. ⁴²

Analog zur elativischen Wiedergabe des nicht-extremen *b'rešit* mit „in uranfänglicher Zeit“ ließe sich das nicht-extreme *b'ah⁹rit hajjāmim*

⁴⁰ JENNI, Erwägungen (s. o. Anm. 36) 124.

⁴¹ JENNI, Erwägungen (s. o. Anm. 36) 126, Anm. 18.

⁴² H. BUßMANN, Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart ²1990, 206.

elativisch mit „in fernen Tagen“, „in Endzeittagen“ oder ähnlich wiedergeben. Und weiterhin: Wie die mit Gen 1, 1 einsetzenden urgeschichtlichen Geschehnisse der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart unterlegt sind, wobei sie diese deuten, so gilt dies in ähnlicher Weise wohl auch für das mit *b'ah'rit hajjämim* markierte oder qualifizierte Geschehen. Die Wendung gibt, ob sie nun mit „in künftigen Tagen“ oder mit „am Ende der Tage“ wiedergegeben wird, die Bestimmung und das Ziel eines Prozesses an, wie er von Gott her intendiert ist, und geht als solcher die jeweilige Gegenwart unmittelbar an.⁴³ Die Wendung *b'ah'rit hajjämim* in Mi 4, 1 ist somit weniger eine Zeitangabe im strengen Sinne. Mehr denn zur Angabe der Zeit, sei es eines Zeitpunktes oder eines Zeitablaufes, dient die Aussage dazu, die Bestimmung der Zeit anzugeben und diese damit inhaltlich zu füllen.⁴⁴ Die Funktion der Präposition *b* in der Wortverbindung *b'ah'rit hajjämim* kommt damit der eines *b - essentiae* sehr nahe: „und sein wird's als Ende der Tage“ oder „als Vollendung der Tage“. Für diese Auffassung der Präposition als eines *b - essentiae* spricht zudem, daß die Präposition *b* auch im folgenden Ausdruck von V. 1aß *b'ro's hæhârim* „als höchster der Berge“ diese Funktion ausübt.

Fazit: Der Ausdruck *be'ah'rit hajjämim* mag auf einer imaginären Zeitlinie durchaus einen nicht-extremen Zeitpunkt markieren. Er schließt aber einen extremen auch nicht explizit aus. Doch ist damit die Leistung des Ausdrucks nur sehr unzureichend erfaßt. Denn als Elativ verstanden bezeichnet die Wortverbindung *be'ah'rit hajjämim* einen extremen Sachverhalt. Für den Hebräer ist die Qualität des so bestimmten Sachverhaltes entscheidend, nicht jedoch eine diesen Sachverhalt nur unzureichend wiedergebende Opposition „extrem“ versus „nicht-extrem“ auf einer imaginären Zeitlinie. Mit Michel läßt sich die Bedeutung des Ausdrucks *b'ah'rit hajjämim* treffend so wiedergeben: „Am Ende der Tage‘ d. h. also, wenn alles zu seiner gottgewollten Bestim-

⁴³ Vgl. dazu die kurzen, aber prägnanten Ausführungen von E. HAAG, Art. „Anfang“, Teil III. Biblisch-theologisch, in: LThK.Bd 1, Freiburg 1993, Sp. 642–643. Es ist vermutlich kein Zufall, daß die Opposition „Anfang“ – „Ende“, die ein Geschehen zwischen Eröffnung und definitivem Ende oder Ziel bezeichnet, auch in Mi 4, 1 und Jes 2, 2 durch die Qualifikation des Zionsberges *b'ro's hæhârim* „als Gipfel der Berge“ angedeutet ist.

⁴⁴ In diesem Sinne gelten die von Seebass für Dan 2, 28 und 10, 14 gemachten Aussagen analog auch für Mi 4, 1: „Gemeint ist also das Ergebnis der Zukunft, nicht diese überhaupt. ... Die Vision will zeigen, worin die Geschichte kulminiert, also ihr Ergebnis. Gemeint ist daher das Ende, nicht die bloße Zukunft“ (SEEBASS, Art. *'hrit* [s. o. Anm. 36] Sp. 228).

mung kommen wird.“⁴⁵ Diese Übersetzung wird bestätigt durch eine mögliche Deutung der Präposition *b* als *b – essentiae*: „und sein wird’s als Ende der Tage“ bzw. „als Vollendung der Tage.“

IV. Der alles überragende Tempelberg – eine Chiffre für die Modellgesellschaft des Gottesvolkes oder für das Königtum Gottes?

Wofür stehen die „Hügel“ und wofür „der Berg mit dem Haus des Herrn“, der die Hügel überragt? Sind die „Hügel“ Metaphern für menschliche Gesellschaften? Steht der „Berg mit dem Haus des Herrn“ für die gesellschaftliche Größe des Jahwevolkes, das durch sein Leben nach der Tora Modellcharakter vor der Weltöffentlichkeit gewinnt? Oder sind die Berge mit ihrer unterschiedlichen Höhe im Sinne der altorientalischen Vorstellung der Götterwohnung für die mehr oder weniger wirksame Präsenz der Götter bzw. des Gottes Israels zu deuten? Nach Lohfink verweisen die Berge auf die Völker als gesellschaftliche Größen, der Zionsberg jedoch auf das Gottesvolk als alternative gesellschaftliche Größe. Mit der Erhöhung des Zion werde das Gottesvolk zur Gesellschaft, die alle anderen Gesellschaften überrage. Es werde zu einem Modellfall von Gesellschaft, und zwar so sehr, daß diese Jahwe-Gesellschaft die Völkerwallfahrt auslöse.⁴⁶

Nun ist jedoch bereits deutlich geworden, daß das handelnde Subjekt im vorausgehenden Text nie Israel ist, sondern nur Jahwe und, in der Selbstaufforderung von V. 2 und in V. 3b, die Völker.⁴⁷ Mehr noch: Das Jahwevolk Israel findet in VV. 1–3 überhaupt keine Erwähnung. Israel kann dort demnach gar nicht heilsmittlerisch tätig sein. Gott wirkt alles in allen und für alle.

Ein kritischer Vorbehalt gegenüber dem Gottesvolk ist aufgrund der Mißstände innerhalb Israels, von denen die vorausgehenden Kapitel Mi 1–3 wissen, plausibel. Nach dem häufigen *'ammi* „mein Volk“ in

⁴⁵ MICHEL, Micha 4, 1–8 (s. o. Anm. 1) 50.

⁴⁶ Vgl. LOHFINK, Alternative (s. o. Anm. 29), 26 (zu Jes 2, 2–5): „Dieser Berg ist das Volk Israel als jener Teil der Menschheit, durch den Gott seine Modellgesellschaft in die Geschichte einbringen will.“

⁴⁷ S. o. S. 66 f.; vgl. ferner OBERFÖRCHER, Micha (s. o. Anm. 1); W. GROSS, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: ThQ 169 (1989) 34–44, hier: 39: Unter dem Thema „Zug der Völker zum Sion“ gebe es Texte, in denen dieser Zug stattfinde, „ohne daß irgendeine Beteiligung Israels an diesem Geschehen als Zielpunkt, Begünstigter, Vermittler auch nur mit einem Wort angedeutet wäre“. Und weiter: „Ich kann daher nicht sehen, daß hier von Israel als ‚Modell-Gesellschaft‘ die Rede wäre (a. a. O., Anm. 12).“

Mi 1–3 ist dessen Fehlen in VV. 1–3 auffällig. Die mehrfache Erwähnung der „Völker“ macht dieses Fehlen des Gottesvolkes nur noch um so deutlicher bewußt. VV. 1–3 sind insofern unabgeschlossen. Denn es steht nach wie vor die Frage im Raum, wo denn Israel im Konzert der Völker seinen Platz einnimmt, und welche Rolle ihm dabei zufällt. Diese Frage hat die nachexilische Zeit, in der Mi 4, 1–5 entstanden ist, besonders bewegt. VV. 1–3 verlangen also geradezu nach V. 5. Die Tatsache, daß Israel in VV. 1–3 unerwähnt bleibt, korrespondiert mit dem Faktum, daß V. 3 nicht mit einem Schlußsignal abschließt. Anders in V. 5. Hier liegt ein weiterer Grund für die oben vertretene literarkritische Option, V. 5 als Teil eines Grundtextes VV.1–3. 5 zu verstehen.⁴⁸

Worin besteht positiv die Leistung dieses Abschlußverses? Ein Blick in die Syntax kann weiterhelfen. In VV. 1–3 werden durchgehend Handlungen geschildert, die sich in jener von Jahwe eröffneten und herbeigeführten Zukunft zutragen werden. In V. 5 hingegen wechselt die Darstellungsweise vom Verbalsatz, der in V. 3b noch ganz bestimmend ist, in zusammengesetzte Nominalsätze.⁴⁹ Damit gewinnt die Aussage von V. 5 ein besonderes Gewicht. Sie steht den zuvor geschilderten Handlungen gleichsam gegenüber.⁵⁰ Im Vordergrund der Aussage steht somit nicht länger eine Handlung, sondern eine Qualifikation der bei-

⁴⁸ S. o. S. 72 f.

⁴⁹ Die gängige Auffassung, ein vorangestelltes Subjekt mit anschließendem Verbalsatz könne als zusammengesetzter Nominalsatz bestimmt werden, wird mitunter in Frage gestellt. Vgl. etwa W. GROSS, Das Vorfeld als strukturell eigenständiger Bereich des hebräischen Verbalsatzes. Syntaktische Erscheinungen am Satzbeginn, in: H. IRSIGLER (Hg.), *Syntax und Text* (ATS 40), St. Ottilien 1993, 1–24. Doch gibt es andererseits gewichtige Gründe für die (nicht selbstverständliche) Voranstellung eines Subjektes vor den Verbalsatz und die damit gegebene, auch hier vertretene Funktion eines zusammengesetzten Nominalsatzes.

⁵⁰ In V. 2b folgt auf die einleitende Partikel *kî* die Ortsangabe *miššijjôn* „aus Zion“, und erst daran schließt sich das Verb an. Doch nimmt der Präpositionalausdruck „aus Zion“ nicht die Funktion des Subjektes ein. Vor allem aber ist die Wortstellung in V. 2b vom Chiasmus her bestimmt, der die beiden sich gegenseitig auslegenden Subjekte „Tora“ und „Wort Jahwes“ in der Mitte bündelt und die Ortsangaben flankierend an den Anfang und das Ende des Verses situiert. Außerdem ist es möglich, daß die Formulierung V. 2b von 2 Kön 19, 31 par. Jes 37, 32 abhängig ist und die Völkerwallfahrt zum dort beschriebenen Völkeransturm, aus dem Jahwe einen Rest rettet, gezielt in Opposition gesetzt ist. Auch der Abschluß von V. 4 bringt einen zusammengesetzten Nominalsatz. Doch ist V. 4 eine spätere Ergänzung. Außerdem dürfte es sich hierbei um eine formelhafte Wendung handeln. Diese den Vers abschließende Formulierung unterstreicht die göttliche Autorität der aus 1 Kön 5, 5 übernommenen Heilsbotschaft.

den Subjekte. Nicht was die Völker oder das Jahwe-Volk tun, wird hier ausgesagt, sondern wer sie sind und wie es sich mit ihnen verhält. Der Inhalt von V. 5 läßt sich folgendermaßen paraphrasieren:

- 5a Fürwahr: Mit allen Völkern verhält es sich so – sie gehen, ein jedes im Namen seines Gottes.
- 5b Mit uns hingegen verhält es sich so: Wir gehen im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig.

Die Frage nach Israel, die in VV. 1–3 noch offen bleibt, findet hier in V. 5 ihre Antwort. Hier hat die Zukunftsvision ihren Haftpunkt in der Gegenwart. Die Topoi „Jerusalem“ und „Zion“ waren zuvor gleichsam utopisiert worden. Sie dienten als Vehikel, um die zukünftige Präsenz des universal wirkenden Gottes Israels auszusagen. Wenn er den Völkern in seiner Mächtigkeit aufgeht, ist nur er es, der an den Völkern handelt, nicht Israel.⁵¹ Das Tun Israels und das Handeln Gottes sind gerade nicht deckungsgleich wie Schrift und Spiegelschrift.

Der Ort des Gottesvolkes unter den Völkern und seine Rolle sind bescheidener. Die Aufgabe Israels besteht in der Treue zur einmal geschehenen Erwählung. Darin nimmt Israel schon etwas von dem vorweg, was den Weltvölkern erst in der Zukunft aufgehen wird, wie der Rückbezug von V. 5 auf V. 2 zeigt. Diese Antizipation, die das Gottesvolk lebt, bedeutet zugleich Kontrast. Denn die Völker gehen ihre eigenen Wege. Insofern ist Israel in der Gegenwart provozierendes Zeichen eines göttlichen Handelns, das noch aussteht. Wohlgemerkt: Israel ist provozierendes Zeichen des ausstehenden *göttlichen* Handelns. Diesem,

⁵¹ Im Gegensatz zur hier vertretenen Position bestreitet LOHFINK, Völkerwallfahrt (s. o. Anm. 19) 43, daß V. 5 „ein Interpretationsschlüssel für die vorangehenden Verse 1–4“ sei. Und er fährt fort: „Aber selbst wenn er das wäre, geriete für die Deutung des Bildes vom hochragenden Berg Zion die Größe ‚Wir‘ = Jakob-Israel in den Blick, wenn auch formal unter der Rücksicht der Treue zum Gott Jakobs. Israels durchgehaltene Treue zu JHWH wäre im Blick auf die Wahrheit von 4, 1–4 wichtig.“ Es ist freilich kein geringer Unterschied, ob diese Größe „Wir“ ein zukünftiges, ausschließlich göttliches Handeln bezeugt oder auf ihre eigene, noch ausstehende Fülle als Modellgesellschaft, die natürlich auch Frucht des göttlichen Wirkens ist, verweist. Der sicher gegebene Rückbezug von V. 5 auf V. 2 darf nicht dazu führen, daß die deutliche Theozentrik der Aussage von VV. 1–3 und die Unmittelbarkeit der Völker zu Jahwe bzw. Jahwes zu den Völkern dadurch unterlaufen wird, daß das „Wir“ von V. 5 nachträglich dem gesamten vorausgehenden Text unterlegt wird.

nicht jedoch Israels eigenem Tun kommt heilmittlerische Funktion zu.⁵² Israel ist nicht die *societas perfecta*. Israel entspricht nicht dem hoch aufragenden Berg Zion. Es verweist darauf. Dies ist seine provozierende Rolle im Konzert der Völker nach Mi 4, 1–5*.⁵³

Ein weiterer Gesichtspunkt bestätigt, daß eine „bescheidenere“ Rolle des Gottesvolkes zugleich auch die sachgemäßere ist. Nach Mi 4, 6 f. lebt das Gottesvolk noch in der Zerstreuung. Erst durch das Handeln Jahwes wird es zum „Rest“ und zum „mächtigen Volk“. Letzteres wurde von den Nationen schon zuvor in 4, 3 ausgesagt. Wie aber soll das noch in der Zerstreuung lebende Gottesvolk den Völkern und Nationen gegenüber Modellgesellschaft sein, die bereits vor ihm – so die Reihenfolge bei streng kanonischer Endtextexegeese – und ohne es, sondern allein durch das Handeln Gottes zu „mächtigen Nationen“ geworden sind? In der Sicht des Michabuches wird beides, die Wallfahrt der Völker wie die Sammlung Israels, dem Wirken des göttlichen Königs zugeschrieben. Welches der beiden Ereignisse dem jeweils anderen vorausgeht, und ob zwischen ihnen eine ursächliche Beziehung besteht, ist so einfach nicht auszumachen.⁵⁴

Das Gottesvolk hat sich also zu bescheiden. Darauf weist auch die redaktionelle Einbindung von Mi 4, 1–3. 5 unmittelbar nach Kapitel 1–3 hin. Die Erinnerung an das Versagen innerhalb Israels, die mit Mi 1–3 lebendig gehalten ist, spricht gegen eine Idealisierung des Gottesvolkes. Die Verwendung von *waⁿnahnû* „wir aber“ als Subjekt des zweiten zusammengesetzten Nominalsatzes versetzt das Jahwevolk in eine doppelte Opposition: zu *käl-hā^aammim* „allen Völkern“ (V. 5a)

⁵² Daß das ausstehende göttliche Handeln sich der gesellschaftlichen Größe des Gottesvolkes bedienen kann, ist damit nicht bestritten. Bestritten wird hier, daß Mi 4, 1–5 diese heilmittlerische Funktion des Gottesvolkes zum Thema haben soll.

⁵³ Ob dem Gottesvolk im Michabuch auch eine vermittelnde Funktion im Blick auf die Völkerwelt zukommt, und zwar sowohl für deren Heil wie für deren Unheil, sei dahingestellt. In Mi 4, 1–5 ist dies sicher nicht der Fall.

⁵⁴ ZAPFF, Michabuch (s. o. Anm. 1) 86 äußert sich zu Mi 4 folgendermaßen: „Der umfassende Völkerfriede, der unter der gerechten Herrschaft Jahwes (im Kontrast zu den ungerechten Machenschaften der Führer Israels in Mi 3, 11a) durch die Einbeziehung der Völkerwelt in die ursprünglich allein dem Gottesvolk zugedachten Segnungen Jahwes ermöglicht wird, bildet die Voraussetzung (Hervorhebung F.S.) für die Sammlung und Rückkehr der jüdischen Diaspora nach Zion, sowie die Erfüllung der bereits an Abraham ergangenen bzw. im (ersten) Exodusgeschehen Wirklichkeit gewordenen Mehrungsverheißung Israels, so daß dieses seinen Platz in der Völkerwelt finden kann ... Ziel ist die dauernde Königsherrschaft Jahwes auf dem Zion (V 7)“.

und zu *'ammî* „meinem Volk“ bzw. zu *hā'am hazzæb* „diesem Volk“, wovon in Mi 1–3 die Rede war. Zugleich zielt dieses Subjekt *wa'nahnû* „wir aber“ auf Identifikation und Stellungnahme.⁵⁵

Die Verfasser von Mi 4, 1–3. 5 bringen im Schlußvers ihre Gegenwart zur Sprache. Doch nicht in Resignation. Denn das begrenzte, vielfach mit den Weltvölkern konkurrierende Israel hat einen Gott zu bezeugen, der Herr aller Völker ist. Zu diesem bekennt sich Israel mit dem Bekenntnissatz von V. 5. In diesem seinen Gott gründet die Universalität des Heiles, das Israel bezeugt. Die Bezeugung der Universalität des Heiles, das von seinem Gott kommt, geschieht, indem Israel seinen besonderen Weg unter den Weltvölkern geht. Nur so verweist das Gottesvolk bei aller Begrenzung, die ihm notwendig eigen ist, auf eine Fülle, die nicht nur die Möglichkeit der Völkerwelt, sondern auch die des Gottesvolkes, selbst wenn man dieses als Modellgesellschaft verstehen wollte, weitaus übertrifft.

Die Vision des hoch aufragenden Berges richtet den Blick Israels somit weg von sich selbst und hin auf den Gottkönig, der auf Zion gegenwärtig ist. Die Selbstaufforderung von Mi 4, 5 ist deshalb nicht resignative Ergebung oder trotzige Reaktion angesichts unerfüllt gebliebener Hoffnungen. Sie ist vielmehr zuversichtliches Bekenntnis zum Zionsgott: Er, der Richter Israels (Mi 1–3*), ist auch Richter der Völker (5, 6 f.). Er ruft diese wie Israel in die Entscheidung. Er wird mit der Sammlung der Völker (4, 1–3) auch der Zerstreuung des Gottesvolkes ein Ende bereiten (4, 6 f.) und sich in beidem als königlicher Herr offenbaren – nicht nur als Herr Israels, sondern auch als Herr der gesamten Völkerwelt.

⁵⁵ Vgl. dazu I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments* (BZAW 123), Berlin/New York 1971, 85: „Nicht der vermeintliche Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus ist für das Verständnis entscheidend, sondern die Funktion der (formal gesehen) liturgischen Selbstaufforderung als auslegender Antwort auf das vorgegebene Verheißungswort. Man fühlt sich erinnert an die Funktion der Doxologien im Amosbuch und darf vielleicht an annähernd gleiche Entstehungszeit denken.“ Damit aber ist dieser abschließende Vers alles andere als eine resignative Selbstbeschränkung. Hier geschieht im Gegenteil Orientierung, Aneignung der vorausgehenden Heilsverheißung und positive Stellungnahme, ohne freilich die Augen vor der Gegenwart zu verschließen. Nichts verlangt danach, V. 5 als spätere Ergänzung zu bewerten.