

Jörg Jeremias*

Ein neues Gottesbild

Die programmatische Eröffnung des Buches Nahum

<https://doi.org/10.1515/zaw-2018-2004>

In der kritischen Wissenschaft der letzten Jahrzehnte hat man sich angewöhnt, das kleine Buch Nahum faktisch von hinten nach vorn zu lesen. Mit Ausnahme weniger, teilweise sehr gewichtiger Stimmen, die das Buch als literarische Einheit deuten,¹ besteht – zumindest in der deutschsprachigen Forschung – weitgehend Konsens in der Auffassung, dass sich die ältesten Texte des Buches in den Kapiteln 2–3 finden lassen, die entweder kurz vor oder bald nach dem Fall Ninives 612 v. Chr. niedergeschrieben worden seien, um den Jubel der unterdrückten Völkerwelt über die Einnahme und Zerstörung der scheinbar unbesiegbaren Weltstadt auszudrücken, sei es antizipierend, sei es im Rückblick. Im Gegensatz dazu enthielten der hymnusartige Anfang des Buches (1,2–8) und das seltsame Stimmengewirr, das ihm in 1,9–2,3 folgt, jüngere Interpretationen der älteren Texte. Als Folge dieser Erkenntnis hat man üblicherweise die Texte des Nahumbuches in ihrer vermuteten historischen Reihenfolge internalisiert.²

1 Ich nenne hier nur: Wilhelm Rudolph, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, KAT XIII/3 (Gütersloh: Gerd Mohn, 1975), 143–190; Bob Becking, *De Hymne van Nahum en de literaire eenheid van het boek*, Diss. Utrecht, 1977; Ders., »Is het boek Nahum een literaire eenheid?«, *NedThT* 32 (1978): 107–124; Ders., »Divine Wrath and the Conceptual Coherence of the Book of Nahum«, *SJOT* 9 (1995): 277–296; Jimmy Jack M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, OTL (Louisville: Westminster/John Knox, 1991); Marvin A. Sweeney, »Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum«, *ZAW* 104 (1992): 364–377; Klaas Spronk, »Synchronic and Diachronic Approaches to the Book of Nahum«, in *Synchronic or Diachronic. A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, ed. Johannes C. de Moor, OTS 34 (Leiden: Brill, 1995): 159–186; Ders., *Nahum*, Historical Commentary on the Old Testament (Kampen: Kok Pharos, 1997); Duane L. Christensen, »The Acrostic of Nahum Reconsidered«, *ZAW* 87 (1975): 17–30; Ders., »The Book of Nahum: The Question of Authorship within the Canonical Process«, *JETS* 31 (1988): 51–58; Ders., *Nahum*, AncB (New Haven: Yale University Press, 2009).

2 Vgl. neben den gängigen Einleitungen und Wörterbüchern exemplarisch Klaus Seybold, *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum*, SBS 135 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989) und Anselm C. Hagedorn, *Die Anderen im Spiegel. Israels Auseinandersetzung mit den Völkern in den Büchern Nahum, Zefanja, Obadja und Joel*, BZAW 414 (Berlin/New York: De Gruyter, 2011), 25–90.

*Kontakt: Jörg Jeremias, jeremias@staff.uni-marburg.de

1 Die Grammatik der Gottesaussagen

Jedoch muss man das Buch Nahum dringender und entschlossener als jedes andere Prophetenbuch von seinem Anfang her deuten, will man nicht seine entscheidende Aussage und seine Intention verfehlen. Das Buch Nahum ist einerseits das einzige Prophetenbuch im Alten Testament, das mit einem Hymnus beginnt – das sog. »Motto« des Amosbuches (Am 1,2) ist nicht wirklich vergleichbar und wird zudem in Nah 1,5 vorausgesetzt. Das Nahumbuch ist andererseits und vor allem das einzige Prophetenbuch im Alten Testament, das mit einer Vorstellung Gottes in seinen wesentlichen Eigenschaften (in Adjektiven und Partizipien beschrieben) einsetzt, und es tut dies ohne jede Vorrede und ohne jede Einleitung. Jeder Leser muss und soll als erstes zur Kenntnis nehmen, *wie Gott ist*, sonst kann er bzw. sie nicht verstehen, wie Gott gehandelt hat und handeln wird:

2 Ein eifernder und ein rächender Gott ist JHWH,
 ein Rächer ist JHWH und voller³ Grimm;
 ein Rächer ist JHWH seinen Widersachern
 und ausdauernd im Zorn⁴ gegen seine Feinde.
 3 JHWH – langsam zum Zorn, aber von großer Kraft,
 und ungestraft lässt JHWH wahrlich nicht.

Der programmatische Charakter der Nennung ungewöhnlicher Eigenschaften Gottes tritt in diesen Aussagen deutlich hervor. Bevor ein erstes Mal Gottes Handeln in Nah 1,3b geschildert wird, fällt zuvor in 1½ Versen (1,2–3a) fünfmal der immer neu feierlich eingesetzte Gottesname JHWH. Im gesamten folgenden Abschnitt des Hymnus begegnet er nur noch ein einziges Mal, und zwar keineswegs zufällig dort, wo ein zweites Mal adjektivisch von Gottes Wesen die Rede ist (1,7). Zudem wird die zentrale Gottesaussage »ein Rächer ist JHWH« in dem einleitenden V.2 nicht weniger als dreimal wiederholt, und zwar stets in wortgleicher Formulierung; sie wird allen Lesern regelrecht eingehämmert. Das wäre nicht nötig, wenn es sich um eine Gottesaussage handeln würde, die den Lesern

die jeweils in der Analyse des Nahumbuches den Hymnus als letzten Text behandeln. Zu den wenigen Ausnahmen, die die theologische Dynamik des Hymnus erkennen, gehört Gerlinde Bauermann, *Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2–8*, WMANT 108 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005).

3 Zur syntaktischen Funktion von בעל, um Eigenschaften zu umschreiben, vgl. Ges-K § 128s.u.; Carl Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1956), § 74b.

4 Die unterschiedlichen Bedeutungsfelder von נָצַח (»bewachen« und »zürnen«) sind trotz KBL und Ges²⁸ kaum von zwei verschiedenen Wurzeln herzuleiten, sondern die zweite Bedeutung ist eher (mit Ges²⁷ und HAL) im Sinne einer Kurzform »(den Zorn) bewahren« zu deuten.

zur Zeit der Niederschrift des Hymnus geläufig gewesen wäre. Das war sie aber keineswegs, wie sich allein schon daran zeigt, dass sich im gesamten Alten Testament nur noch eine einzige einschlägige Parallele zu ihr findet (s. u.).

Vor allem aber zeigt sich die Programmatik der Gottesaussagen am Beginn des Nahumbuches daran, wie kühn das verbreitete Bekenntnis zu JHWHs Barmherzigkeit, Gnade und Geduld in Ex 34,6 f. und Parallelen abgewandelt wird, das Hermann Spieckermann nicht eben schön, aber einprägsam »die Gnadenformel« genannt hat.⁵ Für eine so grundsätzliche und einschneidende Neudeutung der »Gnadenformel« wie in Nah 1,3a gibt es im ganzen Alten Testament keinerlei Analogie, so zahlreich und vielfältig kleinere Abwandlungen der am häufigsten belegten Normalgestalt der »Gnadenformel« auch belegt sind (vgl. u. 5). Dass der Verfasser des Hymnus in Nah 1 von Anbeginn dieses Bekenntnis im Blick hat, zeigt sich nicht erst in V.3a, wo er es zitiert und modifiziert, sondern bereits am Anfang von V.2 an der Art, wie die neuartige Gottesaussage, auf die der Hymnus abzielt, eingeführt wird. Denn rhythmisch ist die anfängliche Prädikation Gottes in Nah 1,2

אל קנוא ונקם יהוה »ein eifernder und rächender Gott ist JHWH«
 אל רחום וחנון יהוה »ein barmherziger und gnädiger Gott ist JHWH«

der »Gnadenformel«⁶ überaus ähnlich. Wenn dabei in Ex 34,6 und Parallelen zwei Adjektive zur Charakterisierung Gottes dienen, in Nah 1,2 dagegen ein Adjektiv und ein Partizip, so liegt das daran, dass das Hebräische aus gutem Grund (s. u.) kein Adjektiv zum Substantiv »Rache« (und auch keines zur folgenden Gottesprädikation »Zorn«) gebildet hat. Gott kann – und wird – in Situationen wie in Nah 1 »Rache üben« und »im Zorn« handeln, aber er ist nicht wesensmäßig »rachgierig« oder »zornig«.

Mit der Programmatik der Gottesaussagen mag auch zusammenhängen, dass der Hymnus, der das Buch Nahum einleitet, künstlerisch als ein Alphabet-Akrostichon, genauer: als ein halbes Alphabet-Akrostichon gestaltet ist.⁷ Derar-

5 Hermann Spieckermann, »Barmherzig und gnädig ist der Herr ...«, ZAW 102 (1990): 1–17, 3 = Ders., *Gottes Liebe zu Israel*, FAT 33 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001): 3–19, 4.

6 In Ex 34,6 steht freilich der Gottesname am Anfang, aber in anderen Belegen (Ps 103,8; 145,8; ähnlich Dtn 4,31; Joel 2,13; Neh 9,31) folgt er den Adjektiven wie in Nah 1,2.

7 Die geringfügigen Abweichungen des Textes von der Gestalt eines »reinen« Alphabet-Akrostichons hat James Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218 (Berlin/New York: De Gruyter, 1993), 101–111, auf redaktionelle Prozesse zur Angleichung an Mi 7 zurückzuführen versucht.

tige Akrosticha sind sonst in den Psalmen und Threni belegt, nie aber in Texten aus Prophetenbüchern.

Die neuere Forschung zu dieser Kunstform⁸ hat ergeben, dass mit ihr in dem beschränkten Raum von 22 Buchstaben ein Thema sowohl umfassend als auch abschließend – sozusagen von A bis Z – behandelt werden soll, begrenzt auf die wichtigsten Aspekte des Anliegens eines Autors. Ein Dichter, der diese Form nutzt, zwingt sich selbst zu einer Beschränkung seiner Gedanken bei gleichzeitigem Anspruch, sein Anliegen in dessen ganzer Fülle auszubreiten, unter Berücksichtigung aller entscheidenden Gesichtspunkte. Für ein halbes Alphabet-Akrostichon, wie es in Ps 9 und in der ersten Hälfte von Ps 34 belegt ist, gelten diese Merkmale ebenso, allerdings mit dem gewichtigen Unterschied, dass sie insofern nur die »halbe Wahrheit« enthalten, als sie wesensmäßig auf Fortsetzung angelegt sind.⁹

Ungewöhnlich ist schließlich, dass die Prädikationen Gottes, die das Buch Nahum einleiten, »Eifer«, »Rache« und »Zorn«, Leidenschaften und Emotionen Gottes benennen, die sich in seinem Handeln gegen Menschen, »seine Feinde«, äußern.¹⁰ Dabei gilt es freilich zu beachten, dass derartige Begriffe, die aus der Alltagserfahrung zwischenmenschlicher Beziehungen geläufig sind, sich bei ihrer Übertragung auf Gott erheblich zu wandeln pflegen, indem sie vertraute Konnotationen verlieren und neue hinzugewinnen, wie sogleich zu zeigen sein wird.

⁸ Vgl. die Literatur bei Klaus Koenen, »Akrostichon/Abecedarium,« in *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2013, besonders die dort genannten Beiträge von Wilfried G.E. Watson (1984); William M. Soll (1988) und John F. Brug (1990).

⁹ Vielfach wurden allerdings in der neueren Forschung zum Buch Nahum die Verse 2b–3a aufgrund des Alphabet-Akrostichons für sekundär erklärt, da sie zwischen der א-Zeile (V.2a) und der ט-Zeile (V.3b) stehen. Näherer Überprüfung hält diese Ansicht, die ich früher selbst vertreten habe (Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970], 17 f.) aber nicht stand, wie ich in meinem Kommentar zum Buch Nahum (BK XIV/5: im Druck) nachweisen möchte. Ähnlich urteilt Andreas Scherer, »Lyrik im Dienst der Prophetie,« in *Die unwiderstehliche Wahrheit. Festschrift für Arndt Meinhold*, hg. von Rüdiger Lux und Ernst-Joachim Waschke, ABG 23 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006): 306.

¹⁰ Vgl. zur Unterscheidung von nach innen gerichteten Gefühlen und nach außen gerichteten Emotionen im Hebräischen Andreas Wagner »Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament,« *KUSATU* 7 (2006): 16; Ders. (Hg.), *Göttliche Körper – göttliche Gefühle*, OBO 270 (Fribourg: Academic Press, 2014).

2 Der »eifernde« Gott

Die Vorstellung Gottes als »eifernder und rächender Gott« in den allerersten Worten des Nahumbuches, die auf die das Buch zusammenfassende Überschrift folgen, ist im Alten Testament ohne jede Parallele; nirgends wird JHWH adjektivisch (bzw. partizipial) »eifernd« und »rächend« in einem Atemzug genannt. Um den genauen Sinn der Prädikation »eifernder Gott« recht zu verstehen, ist die Beobachtung wesentlich, dass die alttestamentlichen Texte beim Gebrauch der Wurzel אנק mit Gott als Subjekt streng unterscheiden zwischen dem Verb »eifern« sowie dem Substantiv »Eifer« auf der einen und dem Verbaladjektiv »eifernd, eifersüchtig« auf der anderen Seite. Während Verb und Substantiv sowohl im profanen Bereich als auch bei ihrer Übertragung auf Gott in höchst unterschiedlichen Kontexten begegnen, die nur dadurch miteinander verbunden sind, dass in ihnen starke Gemütsbewegungen zum Ausdruck kommen, gilt Entsprechendes nicht für das Verbaladjektiv.

Profan kann »Eifer« in einem breiten Bedeutungsspektrum sowohl leidenschaftliche Liebe (Cant 8,6) als auch ein »sich Eiferen« über Missetäter (Ps 37,1) als auch Neid auf Begüterte (Gen 26,14) bezeichnen. Gottes »Eifer« ist überwiegend auf Israel bezogen, kann hier aber geradezu Konträres zum Ausdruck bringen, insofern Gott mit seinem leidenschaftlichen »Eifer« zugunsten Israels, aber auch – häufiger – gegen sein Volk handelnd eingreift.¹¹

Demgegenüber wird das Verbaladjektiv »eifernd« (אנוק oder אנק) nie profan, sondern stets bezogen auf Gott verwendet, und zwar in einer immer gleich bestimmten Situation – mit der einzigen Ausnahme von Nah 1,2. Es handelt sich stets um Gottes strafendes oder gar vernichtendes Eingreifen gegen Israel, wenn dieses Israel im Begriff ist, die ausschließliche Verehrung seines Gottes JHWH aufzugeben und sich von anderen attraktiven Mächten im religiösen oder politischen Bereich anziehen zu lassen, denen es dann ein höheres Maß an Vertrauen und Hoffnung entgegenbringt als seinem Gott, kurz: wenn es das 1. Gebot missachtet. In diesem Kontext bezeichnet Gottes »Eifer« seine ihn wesentlich charakterisierende Leidenschaft, mit der er über seinem Eigentumsrecht auf sein Volk wacht, das er mit niemand teilen will. Das bekannteste Beispiel bietet der Dekalog (Ex 20,5; Dtn 5,9), der mit der Betonung des göttlichen »Eifers« Israel davor warnen will, mit der Auflösung seines Gottesverhältnisses seine Existenz zu verspielen. Andere Belege sind Ex 34,14; Dtn 4,24; 6,15; Jos 24,19.

¹¹ Vgl. Georg Sauer, *THAT* II (1976): 647–650; E. Reuter, *ThWAT* VII (1993): 51–62, je mit Literatur.

Wenn das mit »eifernd« umschriebene Handeln Gottes in diesen Kontexten durch ein Adjektiv gekennzeichnet wird, so wird es als eine in den beschriebenen Umständen regelmäßig eintreffende und zu erwartende Folge des schuldhaften Verhaltens Israels gekennzeichnet. Deshalb »meint ›Eifer‹ eigentlich kein Attribut, sondern eine Reaktion«¹², wie Werner H. Schmidt zu Recht formuliert, aber eben eine Reaktion, die mit aller Gewissheit, geradezu gesetzmäßig eintritt und auf die sich Israel daher fest einzustellen hat. Entsprechendes gilt, wie sich zeigen wird, in Nah 1,2 ebenso für JHWHs »Rache« und seinen Zorn.

Die Kühnheit der ersten Gottesprädikation im Nahumbuch besteht nun darin, dass der Prophet, der hier Gott hymnisch huldigt, diese Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des leidenschaftlichen Handelns Gottes auf ein neues Gebiet und einen anderen Kontext überträgt. Worin dieser neue Kontext besteht, ist nicht dem Begriff »Eifer« selbst zu entnehmen, sondern erst dem folgenden »ein rächender Gott ist JHWH« bzw. »ein Rächer ist JHWH«.

3 Der »rächende« Gott

Dass auf Gottes »Rache« der Hauptakzent bei der Vorstellung Gottes in Nah 1,2 liegt, wird durch die einhämmernde dreifache Wiederholung der Wendung »ein Rächer ist JHWH« in immer gleicher Formulierung unübersehbar. Die Wendung ist partizipial gestaltet, und da das Alte Testament anders als bei Gottes »Eifer« kein Verbaladjektiv der Wurzel נקם kennt, muss sich dieses dreifach wiederholte Partizip »rächend/ein Rächer ist JHWH« in seiner Bedeutung nach dem vorausgehenden Bezugswort richten,¹³ also nach dem Adjektiv קנוי. Daraus folgt, dass es bei JHWHs »Rache« wie bei seinem »Eifer« um eine festliegende, in bestimmten Situationen sicher zu erwartende Handlungsweise gehen muss. Das ist angesichts der sonstigen Rede von JHWHs »Rache« im Alten Testament höchst erstaunlich, insofern seine »Rache« üblicherweise punktuell in außergewöhnlichen Situationen erfahren wird, ob von einem schuldigen Israel (Lev 26,25; Jes 1,24) oder von dessen Feinden (Num 31,3; Jes 34,8 u. ö.). Schon aus dieser für Nah 1 wesentlichen Beobachtung geht deutlich hervor, dass das hebräische נקם etwas anderes bedeuten muss als das deutsche »Rache«, das eine Art Selbstjustiz aufgrund einer vorausgehenden Verletzung im Blick hat. Die Übersetzung »ein Rächer ist JHWH« ist also nur ein Notbehelf.

¹² Werner H. Schmidt, *Das erste Gebot*, ThEx 165 (München: Kaiser, 1969), 18.

¹³ Vgl. Ges.-K. § 116.

Nun hat es zu Fragen der »Rache« im Alten Testament in den letzten Jahrzehnten eine Fülle an hilfreichen Arbeiten gegeben.¹⁴ Sie haben die Bedeutungsbreite des Begriffs aufgewiesen, die nur in sehr seltenen Fällen mit dem deutschen Begriff »Rache« zusammenfällt (z. B. Gen 4,23 f.; Jer 20,10). Gemeinhin handelt es sich bei נקם vielmehr um einen Akt göttlicher Rechtsdurchsetzung. Es ist keineswegs zufällig, dass in der Mehrzahl der Belege Gott das Subjekt ist, nicht Menschen, und in vielen Texten, die von zwischenmenschlichen Konflikten handeln, von Unrecht betroffene Menschen Gott die »Rache« anheimstellen (Dtn 32,35; I Sam 24,13; Jer 11,20; 20,12 etc.). Sie tun das in der Überzeugung, dass Gott Unrecht nicht duldet und daher den Täter strafen und dem Opfer zu seinem Recht verhelfen wird. Hier nähert sich die Wurzel נקם dem an, was das deutsche Wort »Strafe« meint. Texte im Jeremiabuch betonen Gottes Unwillen und seine Verzweiflung, wenn er sich an seinem Volk »rächen«, d. h. es strafen muss (Jer 5,9.29; 9,8).

Aber der Weg von diesen (zumeist älteren) Belegen mit rechtlicher Konnotation bis hin zu Nah 1,2, wo נקם quasi-adjektivisch verwendet wird und zwischen Gottes »Eifer« und seinem »Zorn« steht, ist noch weit. Einschlägiger sind jene Belege ab der Exilszeit, in denen Gottes נקם zur Befreiung Israels führt und vornehmlich das historische (Jes 47,3) oder das typologische (Jer 50 f.) Babylon trifft oder aber die verhassten Edomiter (Jer 34,8; 63,4). Hier ist das Unrecht, das Gott straft, die Gewalt, die seinem Volk angetan wurde. Wenn Gott »Rache« übt und durch sie die Befreiung der Gefangenen heraufführt, beginnen als Zeichen des Jubels Wüste und Steppe zu blühen (Jes 35,1.4).

Deutlicher als in den Belegen mit rechtlichem Hintergrund wird hier, dass Gottes Rechtsfürsorge zugleich der *Aufrechterhaltung der Weltordnung* dient, die er selbst geschaffen hat. Dennoch ist es bemerkenswert, dass auch in exilischer und nachexilischer Zeit Gottes »Rache« gemeinhin ein aktuelles und punktuelles Geschehen bleibt. Das Partizip des Verbes נקם mit Gott als Subjekt begegnet neben Nah 1,2 nur noch einmal (Ps 99,8), und auch hier nur, weil es im Kontext eigentlich um Gottes Vergebung geht, die durch sein »Rächen« begrenzt und eingeschränkt wird.

Es gibt im gesamten Alten Testament nur noch einen einzigen weiteren Beleg, in dem wie in Nah 1,2 grundsätzlich von Gottes »Rache« als einem ihn wesentlich charakterisierenden Handeln gesprochen wird: Ps 94,1. Hier wird das Substantiv »Rache« als Titulatur JHWHs verwendet, die wie in Nah 1,2 auffällig um der Dringlichkeit des Erbetenen willen wiederholt wird: »Gott der Rache, JHWH, Gott

¹⁴ Vgl. die Literatur in den einschlägigen Artikeln von Fritz Stolz, *TRE* 28 (1997): 82–88 und Erich Zenger, *RGG*⁴ 7 (2004): 11 f.

der Rache, JHWH, erscheine!« Wenn derart sehlich Gottes »Rache« erlebt und erhofft wird, ist deutlich, dass die Ambivalenz der älteren Texte, in denen sich Gottes »Rache« ebenso gegen Israel wie zu seinen Gunsten auswirken konnte, beseitigt ist. »Rache« meint hier eindeutig ein heilvolles Handeln Gottes, mit dem er angesichts der Not seines Volkes für die Durchsetzung seiner göttlichen Gerechtigkeit auf der Erde sorgt. Die Gemeinde von Ps 94 erbittet Gottes Erscheinen als »Rächer« mit großer Gewissheit, weil er sich als Schöpfer und Herr der Welt die Ordnung dieser Welt von Menschen nicht zerstören lassen wird. Wo die Welt aus den Fugen gerät, muss und wird er sie wieder in ihre Ordnung zurückführen. Allerdings zeigt Ps 94, dass die vorausgesetzte Not des Volkes vielschichtig ist und sowohl äußere als auch innere Ursachen besitzt. Ebenso vielschichtig muss sich daher Gottes »Rache« vollziehen. Für Nah 1 sind die entsprechenden Ursachen der »Rache« Gottes ähnlich vielschichtig, wie die folgende Untersuchung zeigen wird.

4 Der »zürnende« Gott

Wenn am Ende der einleitenden Vorstellung Gottes in Nah 1,2a Gottes »Zorn« genannt wird, so ist die Beobachtung von Gewicht, dass er nicht gleichgewichtig neben Gottes »Eifer« und seine »Rache« tritt, sondern vielmehr als eine Art Explikation der betont wiederholten »Rache« erscheint: »Ein Rächer ist JHWH, und (zwar) voller Zorn«. Für den Autor von Nah 1,2 wäre es unmöglich, den Zorn Gottes syntaktisch auf eine Ebene mit der göttlichen »Rache« zu rücken und partizipial von ihm zu reden (zum Partizip in V.2b s. u.), als sei der göttliche Zorn eine jederzeit in Gott liegende Möglichkeit seines Handelns; dazu ist die Dimension der Vernichtung, die der göttliche Zorn heraufführt und die später V.6 ausführen wird, eine viel zu schreckliche. Der Zorn Gottes gehört ja nicht in die Sphäre des Rechtsdenkens. Im Gegensatz zu Gottes »Rache«, für die zwischen Schuld und Strafe ein adäquates Verhältnis besteht, so dass mit der Beseitigung der Störung, die die Schuld verursachte, die vorherige Ordnung wiederhergestellt ist, ist für Gottes Zorn charakteristisch, dass er zwar zeitlich begrenzt, aber maßlos ist und so auf extreme, nicht mehr messbare menschliche Schuld antwortet. Für die betroffenen Menschen heißt das, dass Gottes Zorn prinzipiell tödlich ist.¹⁵ Dieser Zorn ist die furchtbarste Weise, in der Gott seine »Rache« durchführen kann. Allerdings tritt der Schrecken, der Mensch und Welt befällt, wenn der rächende

¹⁵ Vgl. Jörg Jeremias, *Der Zorn Gottes im Alten Testament*, BThS 104 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011), passim.

Gott seinem Zorn freien Lauf lässt, erst in V.6 voll zutage, wo Gottes Zorn in nicht weniger als vier verschiedenen Begriffen umschrieben wird, um seine verheerende Wirkung auszumalen.

Ein Zweites, das Gottes Zorn wesenhaft von seiner »Rache« unterscheidet, tritt hinzu. Wenn der Gott im Zorn in V.2a *בְּעַל הַמָּה* »Herr« oder »Besitzer des Zorns« genannt wird, so ist einerseits die Menge des Zorns im Blick, die sein Handeln bestimmt (darum wurde oben die Übersetzung »voller Grimm« gewählt), andererseits aber tritt Gott seinem Zorn gegenüber, so dass bewusst eine Betrachtung des Zornes als Eigenschaft Gottes vermieden wird. Der Zorn wird hier wie andernorts geradezu zu einer eigenen Wesenheit. Erinnert sei nur an Hi 14,13, wo dem Leser die (irreale) Vorstellung vor Augen gehalten wird, dass Gott Hiob vor seinem eigenen Zorn in der Unterwelt verstecken könne. Insofern wird mit dem Begriff »Herr des Zorns« prinzipiell auch die Möglichkeit eröffnet, dass Gott seinem Zorn Einhalt gebieten bzw. ihn zurückhalten könnte, wie sie im Zitat der »Gnadenformel« (V.3a) zumindest angedeutet ist.

Allerdings wird diese Möglichkeit in V.2b und danach in V.6 explizit ausgeschlossen. Jetzt, wo vom schrecklichen Zorn JHWHs die Rede ist, müssen notwendig die Menschen genannt werden, denen er gilt. Sie werden in V.2b mit denkbar generellen Begriffen als »Widersacher« (*צַר*) und »Feind« (*אֹיֵב*) Gottes« bezeichnet. Wer mit ihnen gemeint ist, geht aus V.2b selber nicht hervor, auch nur andeutend aus dem Schluss des Hymnus in V.7 f., präziser dann aus dessen Fortsetzung in 1,9 ff. Deutlich wird damit angezeigt, dass der Hymnus Nah 1,2–8 mehr sein will als nur ein Vorwort zu den Ninive-Gedichten und -Ankündigungen der Kap. 2–3. Vielmehr werden die Ninive-Orakel im Hymnus verallgemeinert und zu *grundsätzlichen Aussagen über Gottes Handeln* ausgeweitet. Als solche beanspruchen sie *generelle Gültigkeit* in verschiedensten Lagen von Not- und Feinderfahrungen. Die Ninive-Orakel bieten akutes Anschauungsmaterial für die hymnischen Gottesprädikationen; diese gehen aber in ihren grundlegenden Aussagen über Gott weit über diese punktuellen geschichtlichen Erfahrungen hinaus.

V.2b verschärft die übliche Rede von Gottes Zorn gegen seine Feinde im Alten Testament. Gemeinhin gilt, dass JHWHs Zorn, so furchtbar er in seiner Wirkung auch ist, zeitlich eng begrenzt ist; Ps 30,6 drückt diesen Sachverhalt paradigmatisch so aus: »Sein Zorn dauert einen Augenblick, seine Zugewandtheit/Güte aber lebenslang.« Demgegenüber betont Nah 1,2b, dass Gott seinen Zorn »bewahrt«, d. h. ihn so lange sein Handeln bestimmen lässt, bis er sein Ziel erreicht hat und die Feinde Gottes definitiv vernichtet sind (V.8). Hier gebraucht der Text wie bei Gottes »Rache« wieder das Partizip, das er bei der Rede von Gottes Zorn vermied: Die konsequente Intention Gottes, seine »Rache« nicht vor der Beseitigung seiner Feinde zum Halten zu bringen, gilt generell und allgemein.

5 Zitat und Abwandlung der »Gnadenformel«

Wie verträgt sich das so programmatisch eingeführte Gottesbild in Nah 1 mit dem überlieferten Bekenntnis des Alten Testaments? Diese Frage scheint hinter V.3a zu stehen, in dem unübersehbar Ex 34,6f. zitiert und gleichzeitig einschneidend modifiziert wird. Ex 34,6f. wird in Nah 1,3a nicht deshalb gewählt, weil es möglicherweise der älteste Beleg der »Gnadenformel« ist,¹⁶ sondern weil der Text (zusammen mit dem von ihm abhängigen Vers Num 14,18) die ausführliche Langform des wichtigsten Bekenntnisses der Spätzeit des Alten Testaments bietet, die als solche in Nah 1,3a zitiert wird. Die kürzere Normalform ist dreimal so oft belegt (Joel 2,13; Jona 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17), und noch weit häufiger finden sich Anspielungen auf das Bekenntnis, die es nur in charakteristischen Ausschnitten zitieren.¹⁷ Ebenso gewichtig ist, dass Ex 34,6f. deutlicher als alle anderen Belege zeigt, wie sehr das Bekenntnis Grundlage des Gottesverhältnisses Israels ist, ist es doch im Kontext von Ex 34, von Gott selber dargeboten, die alleinige Basis für die Erneuerung der Beziehung Israels zu Gott, die durch den Bau des Goldenen Kalbes und die mit ihm gegebene Verwerfung JHWHs hinfällig geworden war.

Rein äußerlich hält sich Nah 1,3a eng an Ex 34,6f., in der Sache aber bietet es nahezu das Gegenteil des dort von Gott Ausgesagten.¹⁸ Ex 34,6f. lautet:

6 JHWH, JHWH – ein barmherziger und gnädiger Gott,
langsam zum Zorn,
aber reich an zuverlässiger Güte,¹⁹

7 der Tausenden Güte bewahrt, indem er Schuld, Verbrechen und Verfehlung vergibt,
aber ganz ungestraft lässt er nicht ...

Die fünf Aussagen, die Gott grundlegend in seinem Handeln charakterisieren wollen, sind einander so zugeordnet, dass

1. zwei Adjektive (»barmherzig« und »gnädig«) voranstellen, die uneingeschränkte Geltung beanspruchen, die
2. expliziert werden durch zwei substantivisch dargestellte Handlungsweisen Gottes (»Zorn« und »Güte«), die durch vorangestellte qualifizierende Adjek-

¹⁶ So urteilen übereinstimmend die beiden jüngsten Monographien zum Thema: Ruth Scorallick, *Gottes Güte und Gottes Zorn*, HBS 33 (Freiburg: Herder, 2002) und Matthias Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, BWANT 160 (Stuttgart: Kohlhammer, 2003).

¹⁷ Vgl. die Nachweise bei Josef Scharbert, »Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f. und seiner Parallelen,« *Bib.* 38 (1957): 130–150; Franz, *Gnädiger Gott*, 222 ff.

¹⁸ Vgl. den sorgfältigen Textvergleich von Baumann, *Gottes Gewalt*, 82–102.

¹⁹ וְיִשְׁמַח וְיִרְחַם bilden ein Hendiadyoin.

tive (»langsam« bzw. »reich«) einander in scharfem Kontrast gegenüberstehen.

3. Die beiden kontrastierenden Qualifikationen Gottes werden zuletzt näher ausgelegt: in der 4. Zeile durch Partizipien, abschließend in der fünften Zeile durch ein finites Verb im Imperfekt, und zwar chiasmisch: Voran stehen die Belege für Gottes überreiche, »zuverlässige Güte«, die in Gestalt von Vergeltung aller Arten von Schuld unzählbaren Mengen an Menschen gilt; erst zuletzt wird diese Güte eingeschränkt: Auch für Gottes Vergeltungsbereitschaft gibt es eine Grenze; wenn sie erreicht ist, muss er strafen.

Nah 1,3a wählt aus den tradierten fünf Aussagen über Gottes Handeln, auf denen Israels Existenz als Gottesvolk beruht, drei aus – die zweite, dritte und fünfte –, und zwar so, dass die rahmende zweite und fünfte aus Ex 34,6 f. wörtlich zitiert, die mittlere dritte aber abgewandelt wird: An die Stelle der Charakterisierung Gottes als »reich an Güte« tritt seine »große Kraft«. Aus dieser Abwandlung geht deutlich hervor, dass auch das Zitat der fünften Zeile mit seiner durch figura etymologica verstärkten Ausdrucksweise לֹא יִנָּקֶה נֹקֶה anders übersetzt werden muss als in Ex 34,7. Nah 1,3a lautet also:

JHWH – langsam zum Zorn,
aber von großer Kraft,
und ungestraft lässt er wahrlich nicht.

Wenn Gottes »große Kraft« den Kontrast zur Langsamkeit seines Zornes bildet und nicht mehr der Reichtum seiner Güte wie in Ex 34,6 und Parallelen, dann ist in Nah 1,3a offensichtlich eine Kraft Gottes gemeint, die seinem Zorn zum Durchbruch verhilft, nachdem Gott diesen Zorn lange Zeit zurückgehalten hat.²⁰

Entscheidend ist, was Nah 1,3a in seinem Bezug auf Ex 34,6 f. *nicht* sagt. Ausgelassen wird

1. die überschriftartige Prädikation Gottes als »barmherzig und gnädig«, die im Gegensatz zu den folgenden Charakterisierungen Gottes in Ex 34,6 f. durch keine konträre Handlungsweise eingeschränkt ist; mit ihr würde in Nah 1 im Blick auf Gottes »Feinde« (V.2b.8) das genaue Gegenteil dessen ausgesagt sein, was Nah 1 intendiert. Das Gleiche gilt entsprechend

²⁰ Von der Größe der Kraft JHWHs hat Israel am häufigsten im Blick auf das Wunder des Exodus gesprochen, besonders in der Formel »mit großer Kraft und ausgerecktem Arm« (Ex 32,11; Dtn 4,37; 9,29; II Reg 17,36), allerdings unter Voranstellung des Substantivs כֹּחַ. Wenn die ungewöhnliche constructus-Verbindung כֹּחַ גָּדֹל in Nah 1,3a gewählt wird (vergleichbar sonst nur mit Ps 147,5: כֹּחַ רַב), so wirkt vermutlich die Gnadenformel bis in die Syntax hinein nach.

2. für Gottes überreiche Güte (Glied 2) und
3. seine umfassende Vergebungsbereitschaft (Glied 4).

Stattdessen fällt in Nah 1 aller Ton auf die Durchsetzung der göttlichen Strafe bzw. »Rache«, die Gott lange Zeit (»langsam zum Zorn«) unterdrückt hatte.²¹

In Ex 34,6 f. begründet die Gnadenformel, warum Gott noch immer bereit ist, eine Beziehung Israels zu sich zuzulassen, trotz Israels unüberbietbarer Schuld, als es Gott sogleich in den Tagen seiner grundlegenden Offenbarung von sich gestoßen hat. In Nah 1,3 dagegen dient die Gnadenformel der Vergewisserung von Menschen, dass Gott dem Wirken seiner »Feinde« nicht auf Dauer untätig zuschauen, sondern als »Rächer« auftreten und seinem Zorn freien Lauf lassen wird. Das im Sinn veränderte Zitat aus Ex 34,7 (»ungestraft lässt JHWH wahrlich nicht«) markiert jetzt die Grenze der göttlichen Geduld und vergewissert leidenden Menschen, dass Gott dem Recht in seiner Welt zum Durchbruch verhelfen wird, auch wenn er eine Zeit lang das Wirken des Unrechts geduldet hat.

So stark die Akzentverschiebung von Ex 34,6 f. zu Nah 1,3a auch ist, so zeigt das wörtliche Zitat zweier Glieder aus Ex 34,6 f. in Nah 1,3a doch deutlich, dass Nah 1 an Ex 34 anknüpfen und nicht einfach die Opposition zu dem tradierten Bekenntnis bieten möchte. Eher ist dem Autor von Nah 1 daran gelegen, Ex 34,6 f. und seine Parallelen vor einer allzu einseitigen Auslegung zu schützen. Gottes »Barmherzigkeit und Gnade« gelten nicht jedermann und nicht bedingungslos. Allemal gelten sie nicht Gottes Feinden. Aber wie weit reicht diese Kategorie?

6 Die Feinde Gottes

Wer sind im Hymnus die »Feinde« Gottes, gegen die sich sein »Eifer«, seine »Rache« und sein »Zorn« richten? Für die Vertreter einer literarischen Einheitlichkeit des Buches Nahum ist sie schnell beantwortet: Es sind die Assyrer, wie Nah 2–3 belegen. Aber mit dieser naheliegenden Antwort ist verkannt, dass Nah 1 mit seiner programmatischen Einleitung grundsätzlich von Gott und seinem Verhältnis zu seinen Feinden reden will und spezielle geschichtliche Situationen, wie sie in Kap. 2–3 benannt werden, verallgemeinert. Dass in Nah 1 – mit Ausnahme der Überschrift – keinerlei Eigennamen fallen, ist deutliches Indiz dafür.

²¹ Der Kontrast zu Ex 34,6 f. wäre in Nah 1,2b–3a noch weiter verstärkt, wenn diejenigen Exegeten (z. B. Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* [Oxford: Oxford University Press, 1988], 347; Baumann, *Gottes Gewalt*, 87 f.) Recht hätten, die auch Nah 1,2b (»und ausdauernd im Zorn [וְנוֹסֵר] gegen seine Feinde«) für eine bewusste Abwandlung von Ex 34,7 (»der Tausenden Güte bewahrt [וְנֹצֵר]«) halten, weil beide Verben graphisch ähnlich und beide mit der Präposition ל verbunden sind.

Damit stellt sich die Frage, ob Nah 1 oder zumindest der Hymnus in Nah 1,2–8 bei den Feinden Gottes nur an äußere Feinde Israels in Gestalt von bedrückenden Fremdvölkern denkt oder auch an Feinde im Inneren, die im Deutschen gern als »Frevler« bezeichnet werden. Dass eine solche Möglichkeit keineswegs abwegig ist, deutet nicht nur der Leitbegriff der »Rache« Gottes an, der, wie wir sahen, auf die Durchsetzung der göttlichen Weltordnung zielt, nicht nur die zuvor genannte engste Parallele zum »Rache«-Begriff von Nah 1,2 in Ps 94, sondern auch ein Text wie Jes 59,15b–20, der in einer Terminologie, die Nah 1,2 erstaunlich ähnelt, JHWH als Krieger beschreibt, der gegen seine Feinde mit einer Rüstung zu Felde zieht, die durch vier Abstrakt-Begriffe gekennzeichnet ist: Gerechtigkeit (צדקה) und Rettung (ישועה) einerseits, Rache (נקם) und Eifer (קנאה) andererseits. Hier kämpft JHWH deutlich primär gegen Feinde innerhalb Israels in einem Läuterungsgericht, das zu dessen »Erlösung« (V.20) dient. Ich selber halte es für gut möglich, dass der Autor des Hymnus von Nah 1 Jes 59 kannte, zumindest aber wird dies für die zahlreichen Belege im Ezechielbuch gelten, die Gottes Eifer, seinen Zorn und seine Rache in seinem Handeln sowohl gegen Israel als auch gegen die Völker miteinander verbinden.²²

Ist mit diesen Erwägungen die Möglichkeit bestätigt, dass die Feinde Gottes in Nah 1 nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb Israels zu suchen sind, so wird aus dieser Möglichkeit Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Gewissheit, wenn das Ende des Hymnus betrachtet wird. Nach einer grandiosen Theophanieschilderung, die der Beschreibung der unvergleichlichen Macht Gottes dient (V.3b–6), wird nämlich in V.7 zum Stil des adjektivischen und partizipialen Redens von Gott in V.2–3a zurückgekehrt. Noch einmal erfolgt eine Charakterisierung Gottes in seinem wesensmäßigen Handeln, aber jetzt werden im Gegensatz zu den Anfangsversen die Güte Gottes und sein Schutz thematisiert, bevor der abschließende V.8 das definitive Ende der Feinde Gottes ankündigt:

7 Gut ist JHWH,
eine Zuflucht am Tage der Not;
er kennt, die sich bei ihm bergen –
8 aber mit überschwemmender Flut
wird er Vernichtung ›seinen Gegnern²³ bringen
und seine Feinde (bis) in die Finsternis verfolgen.

²² Ez 5,13; 25,14; Eifer und Zorn Gottes zusätzlich in 16,42; 35,11; 36,5 f.; 38,18 f.; vgl. 23,25. Mehrheitlich handelt es sich um Worte gegen Israel.

²³ MT (»ihr [fem. Sg.] Ort«) ist ohne Bezugswort und sucht eine frühzeitige indirekte Erwähnung Ninives. LXX (τοὺς ἔπτελερομένους) las offensichtlich ein Partizip der Wurzel קים.

Die beiden Abschlussverse des Hymnus sind in deutlicher Opposition zueinander formuliert. Das gilt nicht nur für ihren Inhalt, sondern auch für ihre Tradition: Während sich V.7 terminologisch an Psalmen anschließt,²⁴ greift V.8 prophetische Sprache auf,²⁵ um das bevorstehende Ende der Feinde Gottes anzusagen. Gottes »Rache« und Zorn gegen seine Feinde, die V.2 in Nominalsätzen eingeführt und deren machtvolle Potenz die Theophanieschilderung V.3b–6 in perfektischen Verbalsätzen ausgemalt hatte, werden in V.8 in imperfektischen Verbalsätzen als unmittelbar bevorstehende Zukunft angekündigt.

Auffällig ist nun, dass V.7 in seiner Beschreibung derjenigen Menschen, die nicht unter das Zorngericht JHWHs fallen, kollektive Vorstellungen durchgehend vermeidet. Es ist nicht etwa das Gottesvolk insgesamt, dessen Rettung und Bewahrung thematisiert werden, sondern Gottes Güte und Rettung erfahren »die sich bei ihm Bergenden«, und zwar »am Tag der Not«²⁶. Wenn V.7 sich so betont an Vertrauensaussagen der Psalmen anschließt, die das Individuum im Blick haben, betont er damit eine Haltung und Lebensorientierung, wie sie nur von einem Teil des Gottesvolkes praktiziert werden. Wie eine analoge kollektive Erwartung beschrieben wird, kann man aus Joel 4,16 ersehen: »JHWH ist eine Burg für sein Volk und eine Zuflucht für die Israeliten.« Kurzum: Nah 1,2–8 sucht die »Feinde« Gottes, denen seine »Rache« gilt, weil sie die Ordnung seiner Welt zerstören, nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb Israels.²⁷

²⁴ Vgl. zu V.7a Klaus Koch, »Preist JHWH! Ja, er ist gut ...«, *EvTh* 21 (1961): 531–544 sowie zu V.7 generell das Wortfeld in Ps 32,6; 34,9; 54,8 f.; 86,5,7; 118,1,5 etc.

²⁵ Vgl. Jes 8,8; 28,15,18; Dan 11,10,40.

²⁶ Von dieser »Not« wird der auf den Hymnus folgende V.9 sagen, dass sie nach Gottes Gericht »kein zweites Mal sich erheben wird«.

²⁷ Dieser Annahme, die ich schon vor nahezu 50 Jahren vertreten habe (*Kultprophetie*, 16), haben sich zahlreiche Autoren angeschlossen, u. a. Klaus Koenen, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern!*, BZAW 229 (Berlin/New York: De Gruyter, 1994), 166; Martin Roth, *Israel und die Völker im Zwölfprophetenbuch*, FRLANT 210 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 245; Jakob Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 389 (Berlin/New York: De Gruyter, 2008), 59; Hagedorn, *Die Anderen*, 75 f.; Reinhard G. Kratz, »Der Pescher Nahum und seine biblische Vorlage.« in Ders., *Prophetenstudien*, FAT 74 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011): 99–145, 139; Walter Dietrich, *Nahum, Habakuk, Zefanja*, IEKAT (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 53. Die Formulierung in Nah 1,7 lässt auch die Möglichkeit zu, dass sich einzelne Glieder fremder Völker unter den »[S]ich bei Gott Bergenden« finden; vgl. etwa Joel 3,5bß.

7 Folgerungen

Treffen diese Überlegungen das Richtige, haben sie gewichtige Konsequenzen für die Datierung des Hymnus. Analoge umfassende Definitionen der »Feinde JHWHs« wie in Nah 1,2–8 finden sich erst in der Spätzeit des Alten Testaments, etwa in Jes 65 f.; Joel 3; Zef 1,2 f.; Sach 9–14 oder Ps 97, d. h. in Zeiten, in denen die Prophetie Israels die Welt aus den Fugen geraten sah und eine Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit auf allen Ebenen menschlichen Miteinanders erwartete, sowohl in der Beseitigung gewalttätiger, unterdrückender Weltmächte als auch im Gericht an Schuldigen im Inneren Israels, die die gemeinsamen religiösen Überzeugungen nicht mehr teilten. Schon die anfangs analysierten Begriffe des »eifernden« und des »rächenden« Gottes verwiesen implizit auf diese Spätzeit, vor allem auch die engste Parallele zum »rächenden« Gott in Ps 94. Am deutlichsten hat in jüngerer Zeit Anselm C. Hagedorn erkannt, dass der Hymnus, der das Buch Nahum eröffnet, (zumindest in seiner Endgestalt) in die hellenistische Zeit zu datieren ist.²⁸

Diese Spätdatierung wird gestützt durch die Analyse zweier Textbereiche, die den Horizont dieses Aufsatzes sprengen und deren Sinn daher hier nur angedeutet werden kann. Der eine ist die Theophanieschilderung im Zentrum des Hymnus. Bis in die jüngsten Analysen des Nahumbuches hinein sind die evidenten religionsgeschichtlichen Parallelen, besonders zu den ugaritischen Texten, immer wieder dazu missbraucht worden, um in Nah 1,3b–6 mit altem Traditionsgut zu rechnen. Dagegen habe ich schon 1977 nachzuweisen versucht, dass Nah 1,3b–6 mit seiner betont universalistischen Perspektive keineswegs beliebige Vorstellungen der im Alten Orient so verbreiteten Theophanieschilderungen aufgreift, sondern Vorstellungen spezifisch spätprophetischer Theophanietexte,²⁹ und diese Annahme ist durch die sorgfältige Analyse von Gerlinde Baumann in ihrer Habilitationsschrift voll bestätigt worden,³⁰ ohne dass sie selber die nötigen Folgerungen aus ihren Beobachtungen gezogen hat.

²⁸ Hagedorn, *Die Anderen*, 81. Hagedorn bezieht dieses Urteil primär auf V.2b–3a und 7–10, die er für Zusätze hält, m. E. ohne zureichende Gründe (vgl. o., Anm. 9). Ähnlich urteilt Dietrich, *Nahum*, 17, für den Nah 1,2–8 zu den Texten gehört, in denen sich »die Frage nach der Identität Israels bzw. Judas ... nicht mehr durch das Verhältnis zu Großreichen [bestimmt], sondern allein noch durch das Gegenüber zu Jhwh«. – Dass »Ninive« in hellenistischer Zeit typologisch für das Seleukidenreich stehen konnte und das Nahumbuch als Ankündigung von dessen Untergang gelesen wurde, belegt Tobit 14,4; vgl. Kratz, »Pescher Nahum«, 127.

²⁹ Jörg Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977), 169 f.

³⁰ Baumann, *Gottes Gewalt*, 103–153.

Der zweite Text, der hier nur gestreift werden kann, betrifft die auf den Hymnus folgenden Verse 1,9–2,1 mit ihrem schnellen Anredewechsel.³¹ Sie bilden offensichtlich jenen Textbereich, auf den das halbe Alphabet-Akrostichon als seine zwingend notwendige Fortsetzung zielt. Auch in ihm werden Ninive oder die Assyrer mit keinem Wort erwähnt, wohl aber wird eine schmerzliche Unterdrückung des Gottesvolks durch eine Fremdmacht vorausgesetzt. Ohne auf die Einzelheiten eingehen zu können, ist für unsere Thematik die Beobachtung wesentlich, dass das Leitwort »nie wieder« (לֹא ... עוֹד) in allen Untereinheiten des komplex gefügten Textes von zentraler Bedeutung ist (1,12.14; 2,1) und an dessen Anfang durch das noch stärkere »kein zweites Mal« (1,9) eingeleitet wird. Es handelt sich in 1,9–2,1 um eine explizit *eschatologische Perspektive*, in der eine Zukunft Gottes in den Blick genommen wird, die der erfahrenen Gegenwart diametral entgegengesetzt ist und die dauerhaft bleiben wird, so dass die Wiederkehr der gegenwärtigen Not für alle Zeiten ausgeschlossen sein wird.

Entscheidendes Ziel dieser eschatologischen Perspektive bildet die endgültige Vernichtung des »Widergöttlichen« bzw. »Belials« (בְּלִיעַל, 2,1). Mit dieser Bezeichnung wird die Terminologie eines älteren Nahumwortes aufgegriffen, in dem von einem Gegner JHWHs die Rede war, der »Böses gegen JHWH plante, Widergöttliches im Sinn hatte« (1,11). Im Unterschied zu 1,11 wird der Begriff »Belial« bzw. »der Widergöttliche«, der üblicherweise im Alten Testament attributiv verwendet wird und die Eigenschaften von Menschen bezeichnet (es gibt »Belial-Menschen«, »Belial-Söhne« oder »Belial-Töchter« etc.), absolut gebraucht in der Funktion eines Eigennamens. Eine derartige Verwendung ist im Alten Testament ohne Parallele,³² ist aber in nach-alttestamentlicher Zeit die übliche, sowohl in Qumran als auch in den pseudepigraphischen Schriften.³³ Die Folgen für die Datierung von 2,1 liegen auf der Hand.

Theologisch zielt das Buch Nahum mit seinen programmatischen Gottesausagen also auf ungleich mehr als nur auf den angekündigten Untergang des assyrischen Weltreiches durch Gottes Hand. Dieser weltgeschichtlich so bedeutende Untergang bestimmt das Buch nur darum so stark, weil er das gewichtigste Unterpfand für Gottes zuverlässiges »Rache«-Handeln an seinen Feinden ist. Der mit »Belial« bezeichnete Feind Gottes in hellenistischer Zeit ist noch viel furchtbarer

³¹ Nah 2,2 bildet die Einleitung zum großen Ninive-Gedicht in Nah 2 und ist nur aus redaktionellen Gründen in den Anredestil der vorausgehenden Verse versetzt worden.

³² II Sam 23,6 und Hi 34,18 steht der Begriff »Belial« zwar auch für sich, aber in beiden Fällen ist keine Einzelperson gemeint, sondern der Typos eines ungerechten Königs; Bezugsworte sind מֶלֶךְ bzw. מֶשֶׁל.

³³ Vgl. nur die Literatur in den Artikeln בְּלִיעַל von Benedikt Otzen, *ThWAT* I (1973): 654–658 und »Belial« von David S. Sperling, *DDD* (1995): 322–327.

als alle assyrischen Könige waren; seine bevorstehende Vernichtung wird nicht nur einen wesentlichen Einschnitt in der Geschichte Gottes mit seinen Menschen bedeuten, sondern den Beginn einer neuen Geschichte Gottes, in der Unterdrückung und Unrecht in der Erfahrung der Menschen keinen Platz mehr haben werden, sondern die Ordnung der Welt, für die Gott seine Welt geschaffen hat, alles Leben bestimmen wird. Zuvor müssen freilich auch die Feinde im Gottesvolk zum Verstummen gebracht werden.

So bietet das Buch Nahum Prophetie im wahren Sinn des Wortes und nicht nur Rückblick auf schon erfahrenes Gotteshandeln und erfüllte Prophetie. Ob die »Orakel gegen Ninive« (Nah 1,1a) in Nah 2,2–3,19 je ohne die hermeneutische Leseanleitung von Nah 1 im Kanon überliefert worden wären, kann man mit Fug und Recht fragen.

Abstract: Nah 1,2–3a offers a unique opening to a prophetic book. Nowhere else God is depicted at the beginning of a book in hymnic speech by behavioral characterizations that reveal his very nature, especially not as »zealot« nor as »revenge«. The first predication has no equivalent the way it is used in the book of Nahum, for the second there is only one other case in the Old Testament. Additionally the fundamental confession of Israel, the formula of the merciful god (e.g. Ex 34.6), is modified in a radical way, virtually put in the opposite. In his eschatological perspective the book Nahum aims for the advent of a heavenly world without oppression and injustice. The ground-breaking decay of the Assyrian empire served in the Hellenistic period as hint for the reliability of the prophet and gods faithfulness towards the world he made and its order.

Zusammenfassung: Nah 1,2–3a bieten eine analogielose Eröffnung eines Prophetenbuches. Nie sonst wird Gott in hymnischer Sprache in seinem wesensmäßigen Handeln am Anfang eines Buches vorgestellt, schon gar nicht als »Eifernder« und »Rächer«: Die erste Prädikation hat im Sinne des Nahumbuches keine, die zweite eine einzige sachliche Entsprechung im Alten Testament. Hinzu kommt, dass das grundlegende Bekenntnis Israels, die sog. »Gnadenformel«, in einzigartiger Kühnheit abgewandelt, ja geradezu in ihr Gegenteil verkehrt wird. Mit seiner eschatologischen Perspektive zielt das Buch Nahum auf das Kommen einer Welt Gottes ohne Unterdrückung und Unrecht. Der weltgeschichtlich bedeutende Untergang des assyrischen Weltreichs dient in hellenistischer Zeit als Indiz der Zuverlässigkeit des prophetischen Wortes und der Treue Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt und ihrer Ordnung.

Résumé: Nah 1.2–3a présente une ouverture de livre prophétique unique. Nulle part ailleurs Dieu n'est défini au début d'un livre par son action dans un langage

poétique, encore moins comme »zélé« et »vengeur«. Le premier qualificatif n'a pas de parallèle dans le livre de Nahum, et le deuxième une seule correspondance dans d'Ancien Testament. De plus, la confession d'Israël, la soi-disant »formule de grâce« qui la suit directement exprime son contraire. Avec sa perspective eschatologique, le livre de Nahum vise l'avènement d'un règne divin sans oppression ni injustice. Le déclin historique de l'empire assyrien est utilisé à l'époque hellénistique comme une indication de la fiabilité de la parole prophétique et de la fidélité de Dieu par rapport au monde créé par lui et à l'ordre qui le soutient.