

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 66 (2010)
Heft: 2

Artikel: Anmerkungen zur dritten Vision des Sacharja : Sacharja 2, 5-9
Autor: Mathys, Hans-Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877758>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Anmerkungen zur dritten Vision des Sacharja (Sacharja 2,5–9)

5) Und ich erhob meine Augen und schaute, und sieh, ein Mann, und in seiner Hand war eine Messschnur. 6) Und ich sagte: Wohin gehst du? Und er sprach zu mir: zu vermessen Jerusalem, um zu sehen, was seine Breite und was seine Länge sein würde. 7) Und sieh, als der Bote, der durch mich redet, hinausging, ging ein anderer Bote hinaus, ihm entgegen. 8) Und er sagte zu ihm: Lauf, rede zu diesem jungen Mann da: Offen¹ soll Jerusalem bleiben, wegen der Menge an Menschen und Vieh in seiner Mitte. 9) Und ich selbst werde ihm sein – Spruch des Herrn – eine Feuermauer ringsum. Und zur Herrlichkeit werde ich in seiner Mitte werden.

Die dritte Schauung Sacharjas bildet Teil eines Zyklus, in dem der Prophet eine Neuordnung für das nachexilische Jehud zeichnet. Auf den Zyklus als ganzen und die Abfolge der einzelnen Visionen wird in diesem Beitrag nicht eingegangen, auch nicht auf das «Personal», das in Sach 2,5–9 auftritt und handelt.² Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht vielmehr die Feuermauer, die der offen daliegenden Stadt Schutz gewähren wird. Inhaltlich evoziert diese ein unerschöpfliches, der Jubilarin wichtiges und von ihr so vielseitig wie originell behandeltes Thema: Grenzen; ihnen galt auch die Festschrift, die der Jubilarin 2007 überreicht wurde.³ Auf der Suche nach einer geeigneten Illustration dieser Thematik, welche die Herausgeber der Festschrift auf die Mauern in Sach 2,9 führte, stiessen sie auf das Bild «Aubade II» des palästinensischen, in Paris lebenden Malers Kamal Boullata. Sie beschreiben es wie folgt: «Wir ... [sehen in ihm] das Nebeneinander von Feldern ..., strukturierende, aber nicht gewalttätig trennende Grenzen, unterschiedliche Tönungen, aber doch ein lebendiger Grundton, Öffnungen, die Durchblick erlauben in helles Licht.»⁴ Und zum biblischen Text bemerken sie: «Auch hier

¹ Die Lesart der LXX (κατακάρπως = «voll von Früchten / reichlich») beruht auf einer Verlesung (פרייות = «Früchte» statt פרוזות). Vielleicht zeigt diese Fehlübersetzung, dass der Ausdruck Mühe bereitete. Am besten übersetzen Theodotion (πλάτος [Ebene]), der Syrer (*agurse* [Felder/Land]) und Targum Jonathan (פצחין [offen]), sachlich richtig und nur leicht verkürzend Symmachus (ἀτείχιστος [unbefestigt, offen, ohne Mauer]) und Vulgata (absque muro [ohne Mauer]).

² Vgl. dazu neben den Kommentaren vor allem L. Bauer: *Zeit des Zweiten Tempels – Zeit der Gerechtigkeit*. Zur sozio-ökonomischen Konzeption im Haggai-Sacharja-Maleachi-Korpus (BEAT 31), Frankfurt a.M. u.a. 1992, 229; er weist darauf hin, dass der geschilderte Messvorgang zwei Personen erfordert und der **שׂוֹמֵר** deshalb nicht mit dem **הַמְנַעַר הַלְזוּ** identisch ist, wie dies viele Ausleger annehmen.

³ K. Kusmierz u.a.: *Grenzen erkunden zwischen Kulturen, Kirchen, Religionen*. FS Christine Lienemann, Frankfurt a.M. 2007.

⁴ Kusmierz u.a.: *Grenzen erkunden* (Anm. 3), 7.

wieder beides: das Bedürfnis, Konturen zu erkennen und zu identifizieren, gleichzeitig die Aussicht, dass Räume weiter werden müssen, weil mehr Leben, mehr Menschen (und etliches Vieh) Platz haben soll. Die Vision lädt zum Vertrauen darauf ein, dass Identität nicht von aussen definiert werden muss, sondern von innen, von Gott selbst geschenkt und gesichert wird.»⁵ Trifft diese Auslegung das Richtige, und haben die Herausgeber der Festschrift auch das passende Bild gewählt? Diesen Fragen gilt der letzte Abschnitt der vorliegenden Untersuchung; exegetische Detailstudien führen auf ihn hin. Sie müssen von dem ausgehen, was eine Stadt ist.

Stadt bedeutet, wie wichtig ihre Plätze, Strassen (und Tore)⁶ auch sind, in erster Linie: Mauern. Wenig Übertreibung abgerechnet gilt: Eine Stadt ohne Mauern ist keine Stadt. Das soll, bevor zur Auslegung von Sach 2,5–9 übergegangen wird, an zwei zeitlich weit auseinanderliegenden Beispielen gezeigt werden.

Das neben dem Alten Testament, der Ilias und der Odyssee Homers wichtigste literarische Werk des Altertums ist zweifellos das Gilgamesch-Epos. Sein zentrales Thema bilden Tod und ewiges Leben. Dieses bleibt dem Helden des Epos, dem sagenumwobenen urzeitlichen König Gilgamesch versagt. Eine beschränkte und bescheidene Unsterblichkeit gewinnt er durch den Bau der Stadt Uruk – und das heisst nun: seiner Mauern. Fast programmatisch hält I,9–21 fest:⁷

Einen weiten Weg kam er [Gilgamesch] her, um (zwar) müde doch (endlich) zur Ruhe gekommen zu sein.
 Festgehalten auf einem Steinmonument ist all die Mühsal.
 Er baute die Mauer von Uruk, der Hürden(umhegten),
 die des hochheil'gen Eanna, des reinen Schatzhauses.
 Sieh an dessen Mauer, die wie Kupfer glänzt!
 Besieh ihre Brustwehr, die niemand nachzubilden weiß!
 Nimm doch die Treppe, die (dort) seit ewigen Zeiten!
 Komm heran an Eanna, den Wohnsitz der Ishtar,
 den kein künftiger König wird nachbilden können, noch sonst ein anderer Mensch!
 Steig doch hinauf, auf der Mauer von Uruk wandle umher!
 Die Fundamente beschaue, und das Ziegelwerk prüfe:
 ob ihr Ziegelwerk nicht aus Backstein (besteht)
 und ob die Sieben Weisen nicht (selbst) ihre Grundmauern legten!

⁵ Kusmierz u.a.: Grenzen erkunden (Anm. 3), 8.

⁶ Und Paläste! – Der Palast der Davididen spielt allerdings im Alten Testament keine grosse Rolle, die Informationen über ihn fliessen äusserst spärlich. Bewundernd äussert sich die Königin von Saba über Salomos Palast (I Kön 10,4). Dieser Vers, in die achämenidische Zeit zu datieren, besagt unterschwellig: Salomos Palast kann es durchaus mit denen von Pasargadae, Susa und Persepolis aufnehmen.

⁷ Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert v. St.M. Maul, München 2005, 46.

In der elften Tafel, ganz am Schluss, kehrt das Epos – in weitgehend identischen Worten – zu diesem Motiv zurück.⁸ Gilgamesch zeigt dem Schiffer Ur-schanabi seine Stadt und fordert ihn auf, auf der Mauer von Uruk umherzuwandeln. Nun realisiert der Held des Epos, dass der Mauerbau seine Aufgabe war, seine Leistung bildet und ihm *die* Unsterblichkeit verschafft, welche der Mensch erlangen kann.

In eine ganz andere Welt gelangen wir in der Johannesapokalypse. In Apk 21f.⁹ sieht Johannes einen neuen Himmel und eine neue Erde, und das bedeutet: ein neues Jerusalem, das vom Himmel, von Gott her auf die Erde herabsteigt, auf einen grossen, hohen Berg. Diese Stadt weist einen idealen Grundriss auf, ist sie doch als Kubus konstruiert. Udenkbar, dass dabei andere Masse als die Zwölf und die Vier Verwendung fänden: Gleichmass bedeutet Vollkommenheit. Das Mauerwerk des neuen Jerusalem besteht aus kostbarem Jaspis; die übrigen Baumaterialien setzen sich aus zwölf verschiedenen Edelsteinen sowie Perlen und Gold zusammen. All dies hat mit einer «real existierenden» Stadt wenig zu tun. Als solche gibt sich Jerusalem vor allem daran zu erkennen, dass es eine grosse und hohe Mauer mit zwölf Toren aufweist. Wieder bedeutet Stadt: Mauern! Dies gilt es umso mehr zu betonen, als das neue Jerusalem eigentlich keine Mauern brauchte – wie auch keine Tore, durch die man einzieht. Sie werden offenstehen: In die Stadt gelangen nämlich nur die Pracht und die Schätze der Völker, aber nichts Gemeines. In Apk 21 sind Stadtmauern und -tore also gleichzeitig funktionslos und unverzichtbar.

Mauern bedeuten nun in alttestamentlicher Zeit vor allem «Schutz». An den Stadtmauern von Jerusalem scheiterten 701 v.Chr. die Assyrer, als sie sich nach der Eroberung 46 fester Städte daran machten, auch die Stadt Davids einzunehmen; jedenfalls liess sich ihre wunderbare Errettung, die vielleicht ganz andere Gründe hatte, auch so erklären. Viel noch wäre vom Schutz zu erzählen, den Mauern boten – oder im Gegenteil von der Gefahr, die einer Stadt drohte, wenn Feinde oder Gott ihre Mauern in Brand setzte(n) oder sonst zerstörte(n); inhaltlich erbrächte es nichts Neues.¹⁰

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, wie schwerwiegend ein Verzicht auf Mauern, den Sach 2,5–9 als von Gott verfügt interpretiert, bei den Bewohnern Jehuds, insbesondere Jerusalems, wirken musste.¹¹ Jehud war ein schwaches Gebilde, und seine Einwohner mussten ihre Kräfte bündeln, um

⁸ XI,323–326; Text bei Maul: Gilgameschepos (Anm. 7), 152.

⁹ Zum alttestamentlichen Material, dessen sich der Verfasser des Abschnitts bedient, s. etwa A. Satake: Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, z.St.

¹⁰ Es sei hier auf eine archäologische Arbeit (F.S. Frick: The City in Ancient Israel [SBL.DS 36], Missoula 1977) und einen Überblicksartikel (W.Th. In der Smitten: Art. «חומה», ThWAT II, Stuttgart u.a. 1977, 806–811) verwiesen.

¹¹ Der Text bezieht sich nicht auf den Mauerbau unter Nehemia, wie dies J.W. Roth-

wenigstens *ein* grosses Unternehmen zu einem guten Ende zu bringen. Sie standen vor der Wahl, entweder den Tempel neu zu bauen oder aber die Stadtmauern hochzuziehen, d.h. sich stärker der ökonomisch-politischen als der religiösen Entwicklung des Gemeinwesens zu widmen. Der Entscheid war wohl stark umstritten; andernfalls wäre nämlich nur schwer zu erklären, warum Sacharja ihn, wie weiter unten zu zeigen, unter hohem argumentativem Aufwand als berechtigt und ungefährlich darzustellen versucht.

Zuerst jedoch gilt es auf einen eigenartigen, kaum beachteten Tatbestand hinzuweisen. Stadtplanung, und das heisst vor allem Stadtvermessung, ist im Alten Testament kein Thema. Das hängt zentral damit zusammen, dass Jerusalem als Hauptstadt der vereinigten Monarchie und Judas unbestritten war; die erste Hauptstadt, in der David residierte, Hebron, hinterliess bei den Judäern keine bleibenden, etwa noch mit Schmerz verbundenen Erinnerungen. So blieb es in Jerusalem bei Stadterweiterungen. Anders war es in Assyrien, das während seiner imperialen Phase eine Mehrzahl von Hauptstädten errichtete. Bei den Achämeniden verhielt es sich gleich. Jehud – und nicht nur es allein – dürfte staunend mitverfolgt haben, wie die Achämenidenkönige kurz aufeinander gleich drei imposante Hauptstädte aus dem Boden stampften: Pasargadae, Persepolis und Susa.¹² Allerdings wissen wir wenig über diese drei Städte. Die Historiker, die vom Achämenidenreich berichten, interessieren sich stärker für die grossen Herrschergestalten als für deren Residenzen.¹³ Was Pasargadae betrifft, findet da nicht zufällig das dortige Grabmal des Cyrus die stärkste Beachtung. Die Errichtung Pasargadaes fiel aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit Cyrus' II, des Vorgängers von Darius, unter dem Sacharja aufgetreten ist.¹⁴

Mussten Sacharja und seine Landsleute nicht davon träumen, Jerusalem schön und gross wiederaufzubauen, damit es neben dem fernen Pasargadae

stein: Die Nachtgesichte des Sacharja (BWAT 8), Leipzig 1910 (uns nicht zugänglich), und in seinem Gefolge einige Ausleger annehmen.

¹² S. vor allem P. Briant: *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996. – Seine Ausführungen zu diesen drei Städten können leicht über den «Index général» erschlossen werden.

¹³ So mit P. Marinković: *Stadt ohne Mauern. Die Neukonstitution Jerusalems nach Sacharja 1–8*. Diss. München 1996, 117.

¹⁴ Die Erwähnungen der Stadt in der klassischen Literatur verzeichnet und diskutiert H. Treidler, Art. «Pasargadai», *PRE Suppl. IX Acilius bis Utis*, Stuttgart 1962, 777–799; alle Quellen führt auf Marinković: *Stadt ohne Mauern* (Anm. 13), 123–125. – Die im vorliegenden Zusammenhang interessanteste Nachricht bietet Diodor I,46.4: Nach ihm verwendeten die Perser den sagenhaften Reichtum der ägyptischen Stadt Theben, die sie unter Kambyses einnahmen, beim Bau ihrer berühmten Paläste in Persepolis, Susa und in Medien. – Zum archäologischen Befund s. kurz Marinković: a.a.O. 117–122.

bestehen konnte? Sacharja schwebte sicher eine ideale, «heilige» Stadt vor, obwohl er diesen Begriff nicht verwendet. Darauf weist der schlichte Tatbestand hin, dass man sich daran macht, die Stadt zu vermessen, ihre Masse festzulegen. Masse erwähnt nun das Alte Testament in erster Linie bei Lade, Stiftshütte, Tempel und deren Ausrüstung, also in religiösem Zusammenhang; «[d]ie größte und dichteste Häufung der Belege» von מִדָּד und מִדָּה findet sich im Verfassungsentwurf Ezechiels (Ez 40–48).¹⁵ Obwohl das Vorhaben, Jerusalem auszumessen, nicht zur Ausführung gelangt, ist klar: Seine Masse wären ideale gewesen. Um das deutlich zu machen, muss die Vermessung des neuen Jerusalem zumindest versucht werden.

Doch kaum geschieht dies, wird das Vorhaben gestoppt: Die Stadt soll פְּרִזוֹת¹⁶ bleiben, d.h. unter anderem ohne Mauern, und zwar wegen der Menge an Menschen und Vieh in ihr. Auch keine Mauern hatte Pasargadae (vielleicht trifft das auch auf Persepolis und Susa zu).¹⁷ Die These, Sacharja orientiere sich in der dritten Vision an ihm und habe «das Konzept der persischen Residenzstadt»¹⁸ vor Augen, scheint von daher gut begründet.¹⁹ Überraschen

¹⁵ Durch viele Stellen abgesicherte Feststellung von H.-J. Fabry: Art. «מִדָּד», ThWAT IV, Stuttgart u.a. 1984, 699.

¹⁶ Über die genaue Bedeutung dieses Begriffs lässt sich kaum Klarheit erlangen, zu wenig zahlreich sind die übrigen Belege (mitsamt anderer Ableitungen der Wurzel) – und nur unwesentlich besser vom Kontext her zu erschliessen. Immerhin: Es stehen einander gegenüber befestigte Städte mit hohen Mauern, Toren und Riegeln und sehr viele offene Städte (בְּצִירוֹת חוּמָה גְּבוּהָה דִּלְתָיִם וּבְרִיחַ לְבַד מְעָרֵי הַפְּרִזוֹת) (Dt 3,5), respektive befestigte Städte und offene Dörfer (מְעִיר מְבֻצָּר וְעֵד) (כִּפּוֹר הַפְּרִזוֹת, I Sam 6,18) (wohl als die beiden denkbaren Extreme; vgl. auch Ez 38,11). Aus diesen Stellen geht hervor, dass פְּרִזוֹ bedeutet: keine (hohen) Mauern, Tore und Riegel, kleinere Dörfer. Solche Ortschaften liegen auf dem offenen Lande, wie man Ez 38,11 und Est 9,19 entnehmen kann. Alle zitierten Stellen bringen eine wenigstens leichte Wertung zum Ausdruck: peripher, zweitrangig. Sie gilt für Sach 2,8 nicht, da die Befestigung durch Mauern die Entwicklung Jerusalems behindern könnte. In Bezug auf sie formuliert Bauer am besten, was gemeint ist: «Die Formulierung פְּרִזוֹת הַשָּׁבֶת bezeichnet ... das Wohnen in einer offenen, landwirtschaftlich geprägten Landschaft, in der ein reges Handelsleben für wirtschaftliches Gedeihen sorgen kann. Jerusalem soll ein offenes Marktzentrum innerhalb einer florierenden landwirtschaftlichen Peripherie werden ...» (Bauer: Zeit des Zweiten Tempels [Anm. 2], 230).

¹⁷ Das einschlägige Material (auch zu anderen unbefestigten Städten, u.a. in Israel) hat vorbildlich zusammengestellt: Marinković: Stadt ohne Mauern (Anm. 13), 116–140.

¹⁸ R. Lux: Das neue und das ewige Jerusalem, in: ders.: Prophetie und Zweiter Tempel. Studien zu Haggai und Sacharja (FAT 65), Tübingen 2009, 96 (mit zusätzlichen Argumenten).

¹⁹ Vgl. dazu Marinković: Stadt ohne Mauern (Anm. 13), 113ff.; Lux: Das neue und

muss allerdings – wenigstens auf den ersten Blick – die «Naivität» des Propheten. Die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit eine Stadt auf eine Befestigung durch Mauern verzichten kann, sind in Jerusalem nicht gegeben. Die wichtigste unter ihnen hat der Althistoriker Bengtson formuliert: «Die Anlage eines völlig unbefestigten Ortes setzt die Unterwerfung und Befriedung des gesamten umliegenden Gebietes voraus.»²⁰ Als weitere Voraussetzungen nennt Marinković (bei Cyrus II) «innenpolitische Ruhe nach den außenpolitischen Erfolgen» sowie «das Bewußtsein politischer bzw. militärischer Überlegenheit».²¹

Wahrscheinlich wären Bestrebungen der Jerusalemer, – so kurz nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil! – die Stadtmauern wieder hochzuziehen, auch auf starken Widerstand gestossen: An einem befestigten Jerusalem hatten aus verschiedenen Gründen weder die Perser noch die Samaritaner und anderen Nachbarn Jehuds ein Interesse. Sacharja könnte also das Unvermeidliche in ein Ideal umgedeutet und dabei indirekt auf Pasargadae verwiesen haben.

Als wie plausibel der Vorschlag Marincovićs und Lux' gelten darf, macht ein Vergleich mit zwei älteren Erklärungen und einer hypothetisch erwogenen deutlich.

Soziologisch wertet Niemann die beiden Vorkommen von פְּרִזִּיתִין im Deboralied (Ri 5,7.11) aus. Das Lexem dient nach ihm als kollektive Selbstbezeichnung der frühisraelitischen Bauern- und Hirten-Bevölkerung verschiedenartiger Siedlungsformen, die dem Druck der städtischen Herrschaft zu entfliehen suchten. Von daher interpretiert er auch Sach 2,8: «Eine sozialutopische Rückkehr (terminologisch-phänomenologisch bewußt?) zu den Verhältnissen von Jdc 5»²². Sacharja orientierte sich also nicht am prachtvollen Pasargadae, sondern an der guten revolutionären Vergangenheit Israels.²³ Müsste Sozialutopie nicht deutlicher als solche zu erkennen sein?

Von archäologisch-ökonomischer Seite her interpretieren Meyers/Meyers, die in Israel auch gegraben haben, פְּרִזִּיתִין: «the preponderance of the agricultural units surrounding Jerusalem apparently date from the Persian period ... With the termination of Judean independence and the restructuring of

das ewige Jerusalem (Anm. 18), 96–98 (mit zusätzlichen Argumenten).

²⁰ H. Bengtson: Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die Römische Kaiserzeit (HAW III 4), München 1977, 57.

²¹ Marinković: Stadt ohne Mauern (Anm. 13), 121.

²² M. Niemann: Das Ende des Volkes der Perizziter, ZAW 105 (1993) 233–257 (242, Anm. 28).

²³ Noch bestimmter formuliert J.M. Vincent: Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament (BThSt 34), Neukirchen-Vluyn 1998, 123: «Der Begriff פְּרִזִּיתִין für das neu zu gestaltende Jerusalem enthält also eine gegen die hochmütige Stadtkultur gerichtete kritische Komponente.»

the territory into Yehud under Achaemenid rule, Jerusalem's lifeline of food-stuffs from politically dependent cities was cut off. The growth of agricultural terraces, fenced farm areas, and unwalled hamlets in the Judean hills around Jerusalem, beginning in the sixth century, testifies to the necessity for Jerusalem to secure her own food supplies by developing her formerly sparsely utilized hinterland.»²⁴ Meyers/Meyers weisen allerdings auch darauf hin, dass dies eine Sicherung Jerusalems nicht überflüssig machte.²⁵ Das heisst: Eine archäologisch-historische Erklärung von פְּרוּזָה allein reicht nicht aus.

Ein Verzicht auf den Mauerbau hätte sich – allerdings rein theoretisch argumentiert! – noch aus einem anderen Grunde nahelegen können, wie ein Blick auf Sparta zeigt. Bis in die frühhellenistische Zeit hinein besass auch es keine durchgehenden Mauern.²⁶ Es vertraute auf seine Männer. Indirekt kommt diese Haltung in Livius XXXIX,37.3 zum Ausdruck: «Und wenn heute Lykurg von den Toten auferstünde, freute er sich über ihre [der Mauern] Zerstörung und sagte, jetzt erkenne er seine Heimat und das alte Sparta wieder.»²⁷ Die Alternative lautet bei den Spartanern also «Mauern oder Männer», in Sacharjas dritter Vision, wie noch zu zeigen, «Mauern oder Gott» und noch anderswo im Alten Testament: «Menschen/Krieger oder Gott». So plakativ diese Gegenüberstellungen auch wirken mögen: Sie zeigen doch auf, in wie unterschiedlichen Welten man sich in Sparta und Jerusalem befindet. Auch und gerade in der Realität: Jehud hatte keine Soldaten.

Zurück zum Vorschlag von Marinković und Lux: Jerusalem war nicht Pargadae. Doch das kümmert Sacharja nicht. Auch begründet er den Verzicht auf den Mauerbau nicht mit zu erwartendem Widerstand von aussen oder mit fehlenden Ressourcen, sondern überraschend mit dem Reichtum an Menschen und (Nutz-)Vieh, der Jerusalem auszeichnet.²⁸ Der Doppelausdruck «Mensch und Vieh»²⁹ bedeutet häufig Reichtum, Prosperität, Leben; in Ge-

²⁴ C.L. Meyers, E.M. Meyers: Haggai, Zechariah 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 25B), New York u.a. 1987, 154f.

²⁵ Meyers, Meyers: Haggai, Zechariah 1–8 (Anm. 24), 155.

²⁶ Vgl. dazu F. Bölte: Art. «Sparta. C. Geographie», PRE 2. R. Sechster Halbband. Sparta bis Stluppi, München 1929, 1355f.

²⁷ «et si existat hodie ab inferis Lycurgus, gaudeat ruinis eorum, et nunc se patriam et Spartam antiquam agnoscere dicat»; lateinischer Text nach E.T. Sage: Livy. XI. Books XXXVIII-XXXIX, London, Cambridge MA 1949 (first printed 1936), 334.

²⁸ Etwas überzogen ist die Interpretation von R. Hanhart: Dodekapropheten 7.1. Sacharja 1–8 (BK.AT XIV/7.1), Neukirchen-Vluyn 1998, 145: «Der Inbegriff des friedlichen irdischen Daseins, jene Gemeinschaft zwischen Mensch und übriger Kreatur, die das Symbol des wohlgefälligen Lebens ist»; es geht hier nur um den Reichtum an Menschen und Vieh, nicht um deren ideales Zusammenleben. Am ehesten trifft Hanharts Auslegung von «Mensch und Vieh» auf Ps 36,7 zu.

²⁹ Die wichtigen Belege: Gen 6,7; 7,23; Ex 8,13f.; 9,9f.19.22.25; 12,12; 13,2.15; 19,13;

richtsaussagen findet er Verwendung, um das Gegenteil davon zum Ausdruck zu bringen. Ein Beispiel:

Jer 50,3

Denn von Norden zieht eine Nation herauf gegen Babel,
sie wird sein Land verwüsten,
und niemand wird mehr darin wohnen,
kein Mensch und kein Tier,
sie sind geflohen, sind weggezogen.

Eben wegen des Menschen- und Viehreichtums, besser vielleicht -zuwachses, dürfen dem Stadtwachstum nicht Grenzen gesetzt, darf also keine Mauer errichtet werden: פְּרִזוֹת תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַם. Dass in Sach 2,8 bei diesem Ausdruck der wirtschaftliche Faktor dominiert, macht etwa ein Vergleich mit Jes 54,2f. deutlich:

Den Raum deines Zelts mach weit,
und spann die Zeltdecken deiner Wohnungen aus, spare nicht,
mach deine Zeltstricke lang
und deine Pflöcke fest!
Denn nach rechts und nach links wirst du dich ausbreiten, ...

Inhaltlich sagt dieser Vers fast das Gleiche wie Sach 2,8, aber nicht mit einem Terminus technicus wie פְּרִזוֹת, sondern farbig, in einem Bild, das der nomadischen Lebensweise entnommen ist, die sich mit der Realität der in diesem Verse Angesprochenen decken kann, aber nicht muss.

Ob Sacharja aus der Not eine Tugend macht und deshalb das Fehlen einer Mauer in Jerusalem positiv bewertet oder ob er tatsächlich auf eine wirtschaftliche Entwicklung Judas setzt, bleibe hier dahingestellt. Feststeht, dass er den Adressaten seiner Vision gegenüber den revolutionären Verzicht auf eine Mauer begründen muss. Den Widerspruch, vor dem er steht: «Es wird keine Mauer geben» – «Es braucht zum Schutz der Stadt und ihrer Einwohner unbedingt eine Mauer», löst er elegant auf: Zwar wird keine Mauer aus Stein errichtet werden, aber Jahwe selbst wird für Israel die Mauer sein, und zwar eine aus Feuer. Nun finden Mauern gelegentlich als Metaphern Verwendung. Wie eine Mauer und also «nicht leicht zugänglich» ist die kleine Schwester, von der Cant 8,(8-)10 handelt,³⁰ und zu einer unüberwindbaren bronzenen Mauer wird der Prophet Jeremia für das Volk, das ihn bekämpft (Jer 15,20).³¹

Num 3,13; 8,17; 18,15; 31,11.26; Jos 11,14; Jer 7,20; 21,6; 27,5; 31,27; 32,43; 33,10.12; 36,29; 50,3; 51,62; Ez 14,17.19.21; 25,13; 29,8; 32,13; 36,11; Jon 3,7f.; 4,11; Zeph 1,3; Hag 1,11; Sach 8,10; Ps 36,7; 135,8; Qoh 3,21.

³⁰ Vgl. dazu O. Keel: Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986, 253.

³¹ Von den vielen weiteren alttestamentlichen Stellen, an denen die Mauern Jerusalems theologisch vereinnahmt werden, vgl. noch die besonders kühne Formulie-

Die nächste Parallele zu Sach 2,8 enthält jedoch ein Brief, den König Abimilki von Tyrus an den ägyptischen Pharaon richtete:³²

EA 147,52–54

Du bist der Sonnengott, der aufgegangen ist über mir,
und die Mauer aus Erz, die sich aufrichtete für ihn.

(at-ta ^dUTU ša it-ta-ší i-na UGU-hi-ya ù du-ú-ri ZABAR ša iz-qú-pu a-na ša-a-šu)

Eine Mauer aus Erz: Das ist eine naheliegende Metapher³³ – ganz im Unterschied zu der Sach 2,9 verwendeten. Diese verdankt sich allerdings nicht der überbordenden Imagination Sacharjas. Eine solche Phantasie dürfte eher Exegeten auszeichnen, die sich in ihrer Auslegung von Sach 2,8 vom germanischen Mythos inspirieren lassen, und zwar in der Gestalt, in der ihn Richard Wagner in seiner Oper «Siegfried» popularisiert hat. Das Stichwort lautet «Waberlohe».³⁴ Diese «Waberlohe» umgibt scheinbar undurchdringlich die Burg, in der Brünnhilde liegt, in einen tiefen Zauberschlaf versetzt. Siegfried gelingt es, diese Feuermauer zu durchschreiten und Brünnhilde wieder zu wecken.

Sacharja dachte in Sach 2,9 bei der חֹמַת אֵשׁ gegen Rudolph mit Sicherheit

rung von Jes 60,18: «In deinem Land wird nichts mehr zu hören sein von Gewalttat, nichts von Verheerung und Zusammenbruch in deinen Grenzen, und deine Mauern wirst du Heil (יְשׁוּעָה) nennen und deine Tore Ruhm (תְּהִלָּה).»

³² Die klassische, mittlerweile überholte Edition bildet nach wie vor J.A. Knudtzon: Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen. Erster Teil. Die Texte (Vorderasiatische Bibliothek), Aalen 1964 (Neudruck der Ausgabe 1915); Text und deutsche Übersetzung 610f. – Die vorliegende Transkription im Anschluss an: <http://www.tau.ac.il/humanities/semitic/EA115–162.html> (Sh. Izre'el).

³³ Näheres zu ihr bei S. Herrmann: Die Herkunft der «ehernen Mauer». Eine Miscelle zu Jeremia 1,18 und 15,20, in: M. Oeming u. A. Graupner (Hg.): Altes Testament und christliche Verkündigung. FS Antonius H.J. Gunneweg, Stuttgart u.a. 1987, 344–352.

³⁴ Bei ihm heisst sie freilich «wabernde Lohe» (auch «glühende Lohe»). Auf die Frage des Wanderers, wohin er wolle, antwortet Siegfried: «Einen Felsen such' ich, von Feuer ist der umwabet: dort schläft ein Weib, das ich wecken will.» (R. Wagner: Der Ring des Nibelungen. Ein Bühnenfestspiel für drei Tage und einen Vorabend. Textbuch mit Varianten der Partitur hg. u. kommentiert v. E. Voss [Reclams Universal-Bibliothek 18628], Stuttgart 2009, 298 (Siegfried, Dritter Aufzug); der Wanderer warnt Siegfried mit folgenden Worten: «Ein Feuermeer umflutet die Frau, glühende Lohe umleckt den Fels: wer die Braut begehrt, dem brennt entgegen die Brunst [...] Blick nach der Höh'! Erlugst du das Licht? – Es wächst der Schein, es schwillt die Glut; sengende Wolken, wabernde Lohe, wälzen sich brennend und prasselnd herab.» (303f.) – Die «Feuermauer» als «Waberlohe» interpretiert W. Rudolph: Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi (KAT XIII.4), Gütersloh 1976, 86; er setzt die Herkunft des Ausdrucks als bekannt voraus.

nicht an eine «Waberlohe». Für das Bild von der «Feuermauer» trifft nämlich verstärkt zu, was nach Keel³⁵ für Bilder generell gilt: Es ist Denk- und nicht Sehbild; zudem wirkt es stark konstruiert. Es stellt sich also die Frage: Welche Überlegungen liegen seiner «Konstruktion» zugrunde? Zu ihrer Beantwortung geht man am besten von einer weiteren Frage aus: Warum eine Mauer aus Feuer und nicht aus Erz? Die Antwort lautet: weil sich in der religiösen Tradition, auf die Sacharja zurückgreift, «Feuer» eng mit Gott verbindet. In der Wüste führte Jahwe die Israeliten des Nachts in einer Feuersäule.³⁶ Hat Sacharja in der dritten Vision sie vor Augen, verwandelt er die mobile Säule in eine statische Mauer, da Jahwe von einem Führungsgott in der Wüste zu einem präsenten Gott in Jerusalem werden muss.³⁷ Auch erwogen wird die Möglichkeit, dass der Prophet als Vorbild für seine *חִזְיוֹת אֵשׁ* die Keruben vor Augen hatte, die mit den Flammen des zuckenden Schwertes den Weg zum Baum des Lebens bewachen (Gen 3,24).³⁸ Allerdings fehlt an dieser Stelle der Ausdruck «Feuer» (auch wenn er der Sache nach vorhanden ist). Schliesslich könnte Sacharja an die wiederkehrende Drohung des Völkergedichts von Am 1 «Ich sende Feuer an die Mauer von Gaza» (Am 1,7; vgl. weiter Am 1,10.14) gedacht und diese Drohung in ihr Gegenteil verkehrt haben³⁹ – wenn er nicht gar ganz frei «Mauer» (Schutz) und «Feuer» (Gerichtswerkzeug) miteinander kombinierte.

Am meisten für sich hat der erste Vorschlag: Sacharja greift das Bild von der Feuersäule auf und verwandelt sie eben in eine Feuermauer, weil aus dem mitgehenden ein präsen-ter Gott werden muss. Das Bild ist also ein durch Reflexion gewonnenes. Wenn man mit ihm etwas assoziieren will, braucht man

³⁵ O. Keel: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich u.a. 21977, passim, unter anderem 7.31, im Anschluss an W. Wolf: Die Kunst Aegyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957.

³⁶ Die Belege sind weniger an Zahl als vor dem Aufschlagen der Konkordanz vermutet: Ex 13,21f.; 14,24; Num 14,14; Neh 9,12.19. Vgl. dazu M. Noth: Das 2. Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 51973, 86: «Überlieferungsgeschichtlich stammt das Erzählelement von der Wolken- und Feuersäule aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Sinaitradition. Wolkenartig aufsteigender Rauch und Feuer gehören zu den Erscheinungen der Sinaitheophanie (19,18 J), und das Phänomen der Wolken- und Feuersäule geht vermutlich zurück auf die Beobachtung eines tätigen Vulkans, wie sie in die Erzählung von den Vorgängen am Sinai zweifellos hineinspielt.»

³⁷ So mit Nachdruck R. Lux (mündlich).

³⁸ Dies erwägt – neben anderen Möglichkeiten – etwa A. Deissler: Zwölf Propheten III. Zefanja · Haggai · Sacharja · Maleachi (Neue Echter Bibel 21), Würzburg 1988, 275.

³⁹ So Bauer: Zeit des Zweiten Tempels (Anm. 2), 231.

sich mitnichten eine «Waberlohe» vorzustellen. Viel näher liegt es, in Analogie zu Kohleglut und -feuer an eine glühende Mauer zu denken.^{40.41}

Doch wie auch immer: Die «Feuermauer» ist nicht ein vorgefundenes, sondern ein konstruiertes Bild, eines «höherer Ordnung». Vergleichen lässt es sich darin unter anderem mit den Seraphim von Jes 6,2, die sechs Flügel aufweisen, während die ikonographisch belegten nur vier haben, was bedeutet: «Jahwe wird also, wie zahlreiche andere Götter und numinose Mächte von Uräen geschützt, immerhin, so meint der Hörer, von solchen, deren Potenz und Numinosität noch größer ist, als die der bekannten vierflügeligen Uräen.»⁴² Doch während Jesaja eine Figur nur leicht abändert, geht Sacharja mit dem ihm vorliegenden Material kühn um.⁴³

Bei einer ersten Lektüre von Sach 2,5–9 springen die fehlende Mauer und die **חֹמַת אֵשׁ** gleich in die Augen; schon weniger fallen Menschen- und Viehereichtum auf. Am wenigsten Beachtung finden die «abstrakten» theologischen Aussagen. Sie sollen im Folgenden das Gewicht erhalten, das ihnen gebührt, und so aus dem Schatten der «Feuermauer» treten, wo sie nicht hingehören. Die Metapher der **חֹמַת אֵשׁ** ist zwar stark und eindrücklich,⁴⁴ aber Sacharja begnügt sich nicht mit ihr, und – wichtiger noch –: Er verbindet⁴⁵ sie mit der Bundesformel⁴⁶ – und diese wiederum mit den beiden wichtigen Begriffen **כְּבוֹד** und **תְּהִיָּה**, und schliesslich spielt er auf die Erklärung des Jahwennamens in Ex 3,14 an. Diese Ballung an zentralen Theologumena macht klar, dass sich Jerusalem unbedingt auf die Hilfe und Gegenwart Gottes verlassen kann. Diesen vier Theologumena wird im Folgenden nachgegangen, wobei wir aus praktischen Gründen mit dem letzten beginnen.

– Zur Aufnahme von Ex 3,14 («Ich werde sein, der ich sein werde» [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה]): Dieser Satz hat innerhalb des Alten Testamentes selber keine beein-

⁴⁰ S. etwa Lev 16,12; II Sam 22,13; 54,16; Ez 1,13; 10,2.

⁴¹ Eine noch andere Herleitung schlägt D.L. Petersen: Haggai & Zechariah 1–8 (OTL), London 1985, 171 vor: «In and around it [Pasargadae] were a number of fire altars that symbolized the cosmic god Ahura Mazda. ... Yahweh as fire in an unwalled city probably reflects Persian notions of a mighty, ritually proper urban complex.» – Wie wird aus – zerstreuten! – Altären eine Mauer?

⁴² O. Keel: Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 112f. (in diesem Buch auch das ikonographische Material).

⁴³ So kühn wie Ezechiel im Bericht von seiner Berufung!

⁴⁴ Vielleicht schwächt der Syrer deshalb ab: **יְכִי שְׂוֵר דְּנִוְר** («wie eine Feuermauer»).

⁴⁵ Streng genommen bildet die «Feuermauer» nur Teil der Bundesformel.

⁴⁶ Sie lautet in ihrer ausgeführten Form etwa: «Und sie werden mir Volk sein, und ich werde ihnen Gott sein.» Die klassische Arbeit zu dieser Bundesformel ist R. Smend: Die Bundesformel, in: ders.: Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BEvTh 99), München 1986, 11–39.

druckende Wirkungsgeschichte entfaltet.⁴⁷ Immerhin zwei Stellen spielen auf Ex 3,14 an, und zwar auf die gleiche – versteckte – Weise: Prov 8,30 und Sach 2,9. An beiden Stellen finden sich zwei (!)⁴⁸ Belege der – eher seltenen – Verbform וְאָהֲרַתִּי . Prov 8,30 erscheint sie in der Consecutivform וְאָהֲרַתִּי :

da war ich [die Weisheit] (וְאָהֲרַתִּי) neben ihm [Jahwe] als Pflegekind,
und ich war (וְאָהֲרַתִּי) Entzücken Tag für Tag,
spielend vor ihm zu jeder Zeit

Diesen leichten, vielleicht entscheidenden Unterschied zwischen Ex 3,14 und Prov 8,30 interpretiert Meinhold wie folgt: «Die Weisheit war nicht an sich, sondern lediglich neben ihm, und ihre Gottunmittelbarkeit wird nicht für alle Zeiten, sondern nur für die Schöpfung ausgesagt.»⁴⁹ In Sach 2,8f. braucht es keine Einschränkung, da Jahwe niemanden neben sich hat. Ohne Prov 8,30, das eindeutig auf Ex 3,14 verweist, liessen sich die beiden Belege von וְאָהֲרַתִּי in Sach 2,9 nicht mit Bestimmtheit als Anspielung auf die Erklärung von Jahwes Namen in Ex 3,14 verstehen.⁵⁰ Dort dient die (Teil-)Offenbarung von Jahwes Namen der Legitimation Moses. Diese oder eine vergleichbare Aufgabe hat das doppelt verwendete וְאָהֲרַתִּי in Sach 2,9 nicht; ja, wenn es überhaupt eine sicher zu bestimmende Funktion besitzt, so ist es die, den übrigen Aussagen in der Vision Nachdruck zu verleihen – als heiliges, fast magisch wirkendes Wort.

– Zur Bundesformel: Das erste וְאָהֲרַתִּי , gilt es nun nicht allein mit dem zweiten zu lesen und interpretieren, sondern auch als Teil des Satzes: $\text{וְאָהֲרַתִּי לָהּ הוֹמַת־אֵשׁ סָבִיב}$. Er enthält eine recht starke Anspielung auf den ersten Teil der Bundesformel, d.h. die Zusage oder Selbstverpflichtung Jahwes, wie sie sich

⁴⁷ Frühere Forschung nannte Hos 1,9 als einzige Stelle, die auf die Deutung des Jahwenamens in Ex 3,14 Bezug nimmt; vgl. stellvertretend für viele Noth: Exodus (Anm. 36), 31. – Die Karriere des Satzes setzte erst mit seiner bekannten Übersetzung in der Septuaginta ein; sie verlief im Judentum zaghaft, im Christentum dagegen fulminant (vor allem bei den Kirchenvätern); vgl. dazu die kurzen Ausführungen bei B.S. Childs: *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia 1974, 84–87; *La Bible d'Alexandrie 2. L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes* par A. Le Boulluec et P. Sandevor, Paris 1989, 92f.

⁴⁸ Dieses «zwei» ist entscheidend. Einfaches Vorkommen weist nicht zwingend auf Ex 3,14 hin, sondern kann auch als Teil der Bundesformel verstanden werden; vgl. etwa den unten aufgeführten Beleg Jer 24,7.

⁴⁹ A. Meinhold: *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15* (ZBK.AT 16.1), Zürich 1991, 147. – Zu Recht bleibt Meinhold so unbestimmt und beschränkt sich auf eine abgrenzende Aussage: Was genau der Verfasser von Prov 8 mit der Anspielung auf Ex 3,14 beabsichtigte, entzieht sich unserer Kenntnis.

⁵⁰ Auf das doppelte וְאָהֲרַתִּי macht aufmerksam I. Willi-Plein: *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK.AT 24.4), Zürich 2007, 75 – allerdings ohne das «doppelt» zu betonen.

etwa in Jer 24,7 findet: וְאַנְכִי אֶהְיֶה לָהֶם לְאֱלֹהִים. Die grammatische Struktur der beiden Sätze ist ähnlich; nicht לְחֹמַת־אֵשׁ, sondern חֹמַת־אֵשׁ heisst es, weil dieser Ausdruck Metapher ist.

– In V. 9b erscheint die Bundesformel nur noch in stark «verdünnter» Gestalt, zudem mit Umstellung der Satzglieder: Zur *Herrlichkeit*, וְלִקְבוֹד, will Jahwe in seiner [d.h. Jerusalems] Mitte werden. Die Kommentierung dieses Satzes fällt meist kurz aus – kaum überraschend, erschliesst sich seine Bedeutung doch nicht leicht. Das hängt zentral damit zusammen, dass קְבוֹד hier dem nahezu-kommen scheint, was wir Abstraktum nennen. Das ist קְבוֹד meist nicht. Die Herrlichkeit Gottes, eine seiner «Hypostasen», kann man sehen,⁵¹ sie geht vorüber,⁵² thront auf dem Berge Sinai,⁵³ erfüllt Stiftshütte⁵⁴ und Tempel,⁵⁵ zieht aus diesem aus⁵⁶ (ins Exil nach Babylon) und in ihn zurück;⁵⁷ die ganze Erde ist ihrer voll.⁵⁸ Ihr Aussehen kann mit verzehrendem Feuer (אֵשׁ אֹכֶלֶת)⁵⁹ verglichen werden. Möglicherweise denkt nun auch Sacharja in Sach 2,9 weniger abstrakt, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Er will ganz einfach festhalten, dass sich Gottes קְבוֹד in Jerusalem niederlassen, dort wohnen will. Nur muss er dies wegen der beabsichtigten Anspielung auf Ex 3,14 mithilfe der Verbform אֶהְיֶה ausdrücken – und das wiederum zwingt ihn dazu, das ל revaluationis⁶⁰ zu verwenden: Der Herr wird in Jerusalems Mitte in seiner Manifestation als קְבוֹד anwesend sein.

Es gilt noch zu bestimmen, welcher Aspekt des facettenreichen Begriffes קְבוֹד an der vorliegenden Stelle dominiert. Am ehesten ist an «die Majestät Gottes [zu denken], in der er den Menschen erscheint ..., die aber ihren eigentlichen Ort im Tempel hat»⁶¹; d.h. Sacharja steht hier in der gleichen Tradition wie Ezechiel⁶² und die Priesterschrift.

⁵¹ In dieser und den folgenden Anmerkungen wird jeweils ein Beispiel gegeben; Ex 16,7.

⁵² Ex 33,22.

⁵³ Ex 24,16.

⁵⁴ Ex 40,34.

⁵⁵ I Kön 8,11.

⁵⁶ Ez 9,3.

⁵⁷ Ez 43,2.

⁵⁸ Num 14,21.

⁵⁹ Ex 24,17.

⁶⁰ Vgl. dazu E. Jenni: Die hebräischen Präpositionen. Bd. 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart 2000, 26ff.; die vorliegende Stelle ordnet er 37 unter «Revaluation als Abstraktum» ein. Vgl. dazu weiter ders.: Subjektive und objektive Klassifikation im althebräischen Nominalsatz, in: ders.: Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II, Stuttgart 2005, 65–76.

⁶¹ C. Westermann: Art. «קְבוֹד», THAT 1, München 1971, 811.

⁶² Mit dem Buch Ezechiel, insbesondere den Kapiteln 40–48 ist, worauf viele Kom-

– Diese Verwandtschaft wird durch die Präzisierung erhärtet, wonach Jahwe in Jerusalems Mitte (בְּתוֹכָהּ) zum קְבוֹד werden wolle. תְּנֵךְ findet sich – in theologischer Verwendung – überwiegend da, wo es um Jahwes Gegenwart in der Wüste / in Jerusalem geht; diese Präsenz setzt die Stiftshütte, respektive den Tempel voraus. Die einschlägigen Belege konzentrieren sich in der Priesterschrift und bei Ezechiel.⁶³ Zwei Beispiele:

Ex 25,8

Und sie sollen mir ein Heiligtum errichten, und ich werde in ihrer Mitte (בְּתוֹכָם) wohnen.

Ez 37,27

Und ich setze mein Heiligtum für immer in ihre Mitte (בְּתוֹכָם).

Ohne dass er genannt wird, macht der Tempel also auch in der dritten Vision Sacharjas seine Aufwartung.⁶⁴

Bereits in V. 8b («wegen der Menge an Menschen und Vieh in seiner Mitte») findet sich übrigens בְּתוֹכָם – reine Ortsangabe oder versteckter Hinweis auf die Heiligkeit der Stadt Jerusalem? Mehr als die Frage stellen kann man nicht; spätestens bei wiederholter Lektüre des Textes drängt sie sich auf, weil das doppelte בְּתוֹכָהּ eine gewollte Entsprechung zum doppelten אֶהְיֶה bilden könnte.

Trifft die eingangs vorgestellte Kurzcharakterisierung von Sacharjas dritter Vision das Richtige? Ja, ersetzt man «Identität» durch «Schutz». Nehemia trieb in der Mitte des 5. Jahrhunderts den Mauerbau bestimmt voran – eben um Jehuds (zahlreiche) Feinde energisch bekämpfen zu können und sein Überleben zu gewährleisten. Fragil, gefährdet war auch das Gemeinwesen, in dem Sacharja lebte und das er in seiner Verkündigung, unter anderem in der

mentatoren hinweisen, die dritte Vision Sacharjas eng verwandt. Die beiden Texte verbindet der Topos des «Vermessens» (Jerusalems), die Bundesformel, der קְבוֹד Jahwes sowie die Vokabel תְּנֵךְ. – Weiter erinnert die Vision der mauerlosen Stadt, deren einziger Schutz Jahwe ist, an Ez 38,10–12; vgl. dazu auch Hanhart: Sacharja 1–8 (Anm. 28), 145. – Auf die Frage nach der literarischen Abhängigkeit (wer ist bei diesen Stellen Spender und wer Empfänger?) braucht hier nicht eingegangen zu werden.

⁶³ Weitere wichtige Stellen: Ex 3,2.4; 9,24; 24,16.18; 25,8; 29,45f.; Lev 15,31; 22,32; 26,11f.; Num 5,3; 16,3; 35,34; Jos 22,31; Ez 37,26.28; 43,9; 46,10; 48,8.10.15.21f.; Hag 2,5; Sach 2,14f.; 8,3.8; Ps 116,19.

⁶⁴ Wenigstens diskret. – Anders interpretiert etwa Rudolph: Haggai-Maleachi (Anm. 34), 86: Der קְבוֹד «ist hier nicht auf den Tempel beschränkt (Hag 2,9; I Reg 8,11; Ez 43,2ff.), sondern erfüllt die ganze Stadt (vgl. Jes 60,1f.)» Gegen diese Deutung spricht die insgesamt enge Verwandtschaft der vorliegenden Vision mit Ezechiel; ganz von der Hand weisen lässt sie sich nicht.

dritten Vision, vor Augen hatte. In ihr geht es um den *Schutz* Jerusalems und seines Umlandes. Sacharja macht indirekt deutlich, dass den eine Mauer aus Steinen (allein) nicht bieten kann. Mit Nachdruck weist er auf Gott hin, der Schutz gewährt – durch seine Präsenz in Jerusalem. Als wie gefährdet und schutzbedürftig es sich empfand, als Sacharja seine dritte Vision niederschrieb, macht der gewaltige theologische «Aufwand» deutlich, den der Prophet, sprachlich zudem verschränkt und in äusserster Kürze, betreibt, um die Adressaten seiner Botschaft von deren Glaubwürdigkeit zu überzeugen; folgende Theologumena finden Verwendung: neben der Feuermauer, die hier im Zentrum steht, sind es die Bundesformel, **תָּוֶן, קְבוֹד** und Ex 3,14. Die darin enthaltenen Zusagen verbinden sich mit einer weiteren, welche die Israeliten gewiss nicht als «metabasis eis allo genos» empfanden: der von vielen Menschen und viel Vieh. Viele Menschen bedeuten mehr Sicherheit,⁶⁵ und viel Vieh heisst: Reichtum und gutes Leben. Die **בְּהֵמָה וּבְאָדָם** ist nicht des Merismus' «Mensch und Vieh» wegen in Sacharjas dritte Vision gelangt. Wie Texte aus achämenidischer und frühhellenistischer Zeit zeigen, war Jehud immer wieder in Auseinandersetzungen um Vieh verwickelt (zudem ist Viehwirtschaft generell ein Thema, das diese Epochen beschäftigte).⁶⁶ Es ist unwahrscheinlich, dass Sacharja an Viehdiebstahl dachte, als er vom vielen Vieh schrieb; aber ebensowenig dürfte er dabei ein friedliches, geschweige denn ideales Zusammenleben Jehuds mit seinen Nachbarn vor Augen gehabt haben – zu stark betont er den Schutz, dessen dieses Gemeinwesen bedarf. Bildlich ausgedrückt: Die Mauer ist nicht durchlässig! Der Schutz, den sie bietet, ermöglicht gedeihliches Leben.

Ein Letztes: Das abstrakte Bild, welches das Titelblatt der Festschrift für Christine Lienemann schmückt und Sach 2,9 illustrieren soll, hätte besser nicht gewählt werden können. Da es sich bei der «Feuermauer» um eine Metapher handelt, zudem eine gewagte und ungewöhnliche, ein durch theologische Reflexion gewonnenes Bild, verfehlte jede allzu realistische Darstellung der **חֹמַת אֵשׁ** – etwa in Gestalt einer «Waberlohe» – die Aussage des Textes.

⁶⁵ Vgl. damit die Aufforderung von Gen 1,28 an den Menschen, fruchtbar zu sein, sich zu mehren und zu herrschen: Sie beinhaltet in einer menschenarmen Welt die Zusage: «Ihr werdet überleben»; vgl. dazu M. Weippert: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1, in: H.P. Mathys (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35–55.

⁶⁶ Vgl. dazu H.P. Mathys: Numeri und Chronik: Nahe Verwandte, in: Th. Römer (Hg.): The Books of Leviticus and Numbers (BETHL CCXV), Leuven u.a. 2008, 571–574.

Abstract

In seiner dritten Vision (Sach 2,5–9) beantwortet Sacharja die Frage, wie der Schutz der ohne Mauer scheinbar wehrlos daliegenden Stadt Jerusalem gewährleistet werden kann. Die Antwort lautet: Diesen Schutz bietet Gott, der die Stadt als «Feuermauer» umgibt. Die Metapher – kein Ausfluss einer überhitzten religiösen Phantasie – bildet eine fast more geometrico gewonnene Neuprägung: Sacharja verwandelt in ihr die bewegliche Feuersäule in eine statische Mauer. Der Grund für diese Umprägung liegt auf der Hand: Aus dem mitgehenden Gott der Wüste muss der präesente in Jerusalem werden. Die Feuermauer bietet für die Jerusalemer Schutz. Dass Jahwe zuverlässig mit den Seinen ist, bringt Sacharja allerdings nicht allein mit dieser Metapher, sondern mit einer Ballung weiterer Theologumena zum Ausdruck, die er zum Teil in abreviaturartiger Gestalt einsetzt; es sind dies: Bundesformel, Erklärung des Jahwenamens in Ex 3,14 mit den beiden Vorkommen der Verbform אָהֵיָהּ, sowie zwei Ausdrücke, die eng mit der Präsenztheologie verbunden sind: קָבוֹד und תְּהִיָּהּ. Wie Jerusalem wies auch die achämenidische Reichsstadt Pasargadae keine Mauern auf. Wahrscheinlich hatte Sacharja sie vor Augen, als er den Adressaten seiner Vision klar zu machen versuchte, dass das Fehlen einer Stadtmauer kein Nachteil sein muss. Es kann sich wirtschaftlich als von Vorteil erweisen: Da Jerusalem offen daliegt, nimmt die Zahl seiner Bewohner und des Viehs zu.

Hans-Peter Mathys, Basel