

*theol*

**BIBLISCHE NOTIZEN**

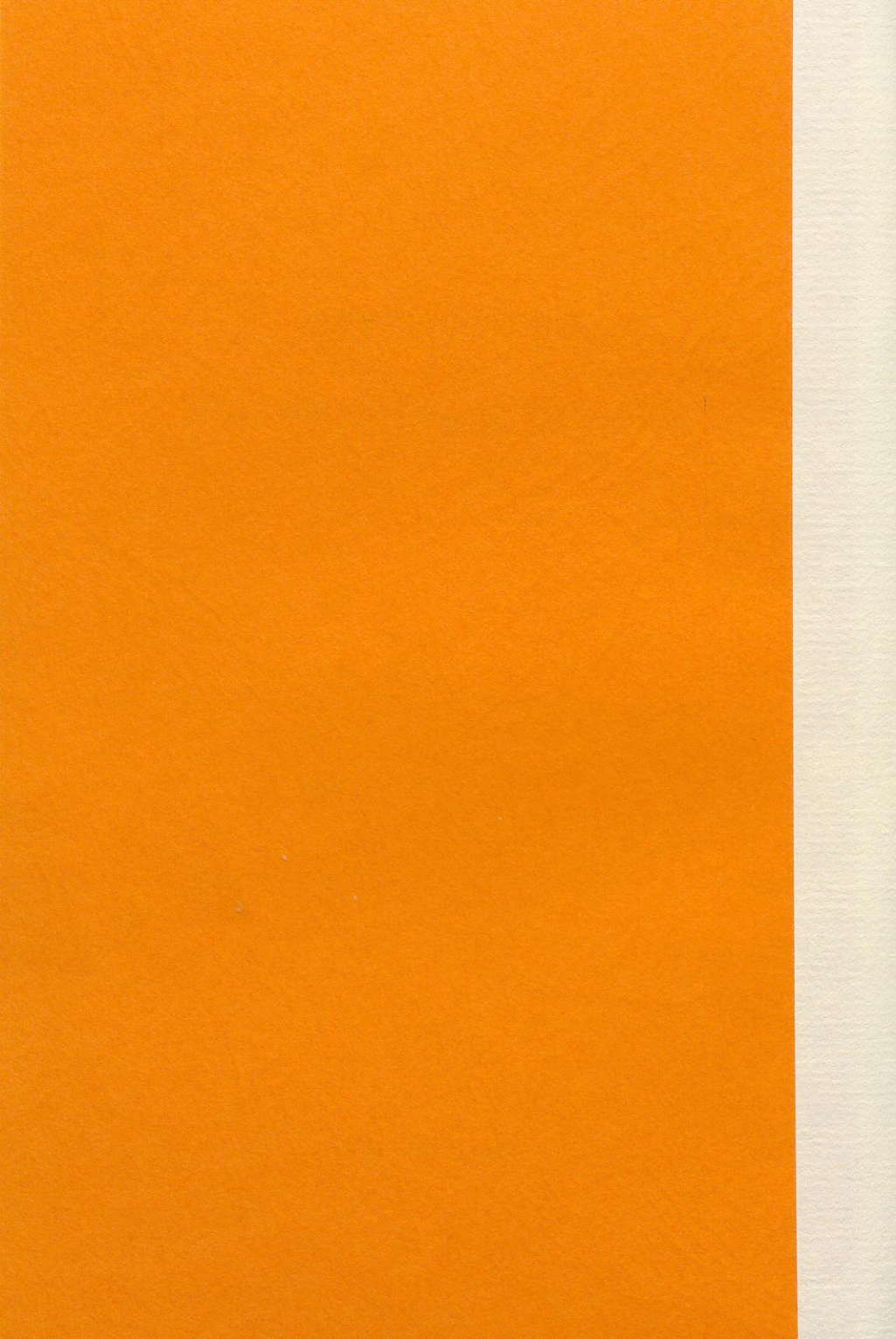
**Beiträge zur exegetischen Diskussion**

Heft 59

München 1991

12. Dez 1991

*V. 20*



### BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

1. G. Schott:	Christliche Theologie und kirchenrechtliche Systeme Trennung einer Dogma- und Ethik- und Moralik	7
2. G. Schott:	Die Darstellung Mose als Herrscher in Israel und Aegypten	13
3. G. Schott:	Bewertungen zum Verhältniß einiger Tora-Texte zu Mt 23, 23f. aus der alttestamentlichen Religion	17
4. G. Schott:	Das "lexicon" pēdā' (Mt 23, 23) in "lexicon" gillayā (Mt 23, 23f.)	23
5. G. Schott:	Die Bedeutung Israels, Evolution der Religion?	26
6. G. Schott:	ZK 2, 1-18 als Hilfe- oder Hilfe-Geschichte?	31
7. G. Schott:	Die Tischbilder und Tischgeschichten des Alten Testaments. Material und Problemstellung	37
8. G. Schott:	Der Tisch (Mt 23, 23) (Mt 23, 23) in Mt 23, 23	41
9. G. Schott:	Das Tischbild (Mt 23, 23) in Mt 23, 23	45

Heft 59

München 1991

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Hef 59

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

## INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

## NOTIZEN

St. Beyerle: Feministische Theologie und Alttestamentliche Exegese. Versuch einer Bestandsaufnahme zur Methodik . . . . .	7
M. Görg: Zur Darstellung königlicher Baumaßnahmen in Israel und Assur . . . . .	12
V. Hermann: Anmerkungen zum Verständnis einiger Paralleltexte zu Mt 25,31ff aus der altägyptischen Religion . . . . .	17
Th. Römer: Les "anciens" pères (Jér 11,10) et la "nouvelle" alliance (Jér 31,31) . . . . .	23
H.N. Rösel: Die Entstehung Israels, Evolution oder Revolution? . . .	28
H.N. Rösel: 2Kön 2,1-18 als Elija- oder Elischa-Geschichte? . . . . .	33
E. Schwab: Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen . . . . .	37
G. Schwarz: ΤΗΝ ΤΡΟΦΗΝ ([ΤΟ] ΣΙΤΟΜΕΤΡΙΟΝ) ΕΝ ΚΑΙΡΩ ? . . . . .	44
G. Schwarz: Οὐκ...μετὰ παρατηρήσεως ? . . . . .	45

## ABHANDLUNGEN

K.-St. Krüger: Die Herodianer im Markusevangelium - Ein neuer Versuch ihrer Identifizierung . . . . .	49
Th. Krüger: Literarisches Wachstum und theologische Diskussion im Jona-Buch . . . . .	57
R. Wenning: Wer war der Paredros der Aschera? Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern . . . . .	89



Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes befassen sich mehrheitlich mit Fragen zur vergleichenden Textforschung und methodologischen Problemen im Bereich gegenwärtiger Neansätze in der Forschungsarbeit.

Die ABHANDLUNGEN nehmen sich diesmal spezieller Prozesse in der Literatur- und Religionsgeschichte Israels und des Judentums an.

Manfred Görig

**Hinweise der Redaktion:**

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen mögen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7,-- (zuzüglich Versandkosten)  
(Auslagenersatz)

**Zahlungen** bitte an: Biblische Notizen - Prof. Dr. Dr. M. Görg  
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach  
(BLZ 700 800 00).  
Postscheckkonto der Bank: München 274-803

**Beiträge** (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie

**Bestellungen** bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen - Redaktion

Institut für Biblische Exegese  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967



## FEMINISTISCHE THEOLOGIE UND ALTTESTAMENTLICHE EXEGESE

## Versuch einer Bestandsaufnahme zur Methodik

Stefan Beyerle - Bonn

1

Unter den neueren Strömungen theologischen Denkens erfreut sich die feministische Theologie besonderer und anhaltender Popularität.<sup>1</sup> Diese Popularität ist keineswegs mit einer Mode zu verwechseln, besitzt sie doch theologische Relevanz, was selbst ein konservativer Theologe wie Wolfhart Pannenberg<sup>2</sup> deutlich macht: "Der Gehorsam gegen Gott beansprucht Priorität gegenüber der familiären Bindung (vgl. Gen 12,1; Dtn 13,6-11 oder Lk 14,26, Vf.). Da aber vor dieser Forderung alle Menschen gleich sind, ergeben sich daraus auch Folgerungen, die im Namen Gottes des Vaters die patriarchale Ordnung der Familie durchbrechen." Neben den Versuchen, eine eigene Theologie - wenigstens eine autonome theologische Disziplin - zu etablieren, stehen die mit immer größerer Polemik geführten Auseinandersetzungen innerhalb der jeweiligen Disziplinen.<sup>3</sup> Dabei geht es nicht nur um hermeneutische Fragen hinsichtlich des spezifisch "Feministischen", sondern zuvor bereits um methodische Grundsatzdiskussionen, die Probleme der jeweiligen Disziplin berühren, zu denen es auch jenseits der feministischen Theologie offene Fragen gibt. Gerade das Alte Testament bietet hier ein weites Problemfeld, so daß eine Standortbestimmung mehr als notwendig erscheint.<sup>4</sup> Im folgenden können unmöglich alle Aspekte erörternd gewürdigt werden.<sup>5</sup> Frauen-relevante Fragen in der Auseinandersetzung mit alttestamentlichen Texten stehen zunächst ganz grundsätzlich vor technischen Schwierigkeiten: So kann zu Stellung und Situation von Frauen im alten Israel in bezug auf ausdrücklich erwähnte Personen (Sara, Rebekka, Debora, Jael etc.) oder auf konkrete Funktionen bezeichnende Begriffe etwas gesagt werden. Hierbei besteht jedoch die Schwierigkeit, daß der hebräische Hauptbegriff *ʾišāh* bisher nur

1 "Feministisch-theologisch" wird schon lange in den verschiedenen Disziplinen gedacht. Damit verbindet sich eine inzwischen unüberschaubare Literaturflut. Aus der Vielfalt der Ansätze sei nur auf die wichtige, weil grundsätzliche, sprachhermeneutische Diskussion verwiesen; vgl. dazu neuestens S. Fritsch-Oppermann, Frauengerechte Sprache in einer praktisch-theologischen Hermeneutik; D. Zilleßen u.a. (Hgg.), Praktisch-theologische Hermeneutik, Ansätze - Anregungen - Aufgaben, FS H. Schröder, Rheinbach-Merzbach 1991, 99-108.

2 Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 425f.

3 Grundsätzlich sei verwiesen auf C. Schaumberger/M. Maaßen (Hgg.), Handbuch feministischer Theologie, Münster 1986.

4 Wichtige ungelöste Aufgaben bestehen hier etwa hinsichtlich von: Philologie, Sinn und Relevanz altorientalischer Parallelen, soziologischen Fragen, Früh- bzw. Spätdatierung der Texte etc.

5 Einen aktuellen wie kritischen Survey unternimmt H.-J. Hermisson, Zur "feministischen" Exegese des Alten Testaments: ThBeitr 22 (1991) 120-126.

ungenügend begriffsgeschichtlich bearbeitet ist.<sup>6</sup> Weiterhin fehlt im Alten Testament eine Ehegesetzgebung fast völlig, so daß sowohl die rechtliche wie soziale Seite der Ehe und somit auch die Stellung der Frau innerhalb dieser nur indirekt aus Erzählungen erschlossen werden kann.<sup>7</sup> Endlich lassen sich die Lücken auch nicht durch Erkenntnisse aus der Epigraphik schließen. Insgesamt bleibt festzuhalten, daß jede Untersuchung zur Stellung der Frau im Alten Testament durch ihre gerade aufgezeigten "natürlichen Grenzen" immer wieder auf eine Überprüfung der Hypothetik ihrer Ergebnisse angewiesen ist.<sup>8</sup> Diese Grenzen werfen dann aber auch ein Licht auf die Methodik. Innerhalb der Exegese Alten Testaments unter feministischen Vorzeichen scheinen sich zwei größere methodische Tendenzen herauszukristallisieren: eine durch bestimmte ideologische Muster determinierte sowie eine primär von historisch-kritischen Interessen geleitete Weise der Auslegung. Beide Strömungen sind ungefähr mit den von P. Trible konstatierten zur Deckung zu bringen: "Some studies document the case against women in the Bible, evaluating the abundant evidence for their inferiority, subordination and abuse. Others explore within scriptures itself a counterliterature pertaining to women that stands over against the dominant patriarchal basis."<sup>9</sup> Die anschließende Untersuchung der Autorin zu Ri 11 folgt dann eher ersterem Schema. Während methodisch reflektiertes Vorgehen einer exegetischen Erörterung der Frauenproblematik im Alten Testament unter veränderten (hermeneutischen) Voraussetzungen zu einem angemessenen Nacherzählen der Texte geriert<sup>10</sup>, zeitigen ideologisch vorbelastete Betrachtungsweisen Probleme:

1. Ausgangspunkt ist häufig ein vor Augen stehendes soziologisches Modell, in das die Texte anachronistisch gepreßt werden.<sup>11</sup> 2. Damit eng verbunden ist eine Hermeneutik, die immer wieder von aktuellen Begebenheiten ausgeht oder auf sie vorschnell

---

6 Vgl. den entsprechenden Art. von N.P. Bratsiotis: ThWAT I (1973) 238-252 [v.a. 240f], außerdem U. Bechmann/H. Giesen, Art. Frau: NBL I (1991) 693-699.

7 Vgl. B. Lang/W. Kirchschtäger, Art. Ehe: NBL I (1990) 475-479.

8 Vgl. das vorsichtige Urteil schon bei L. Köhler, Der hebräische Mensch, Eine Skizze. Mit einem Anhang, die hebräische Rechtsgemeinde, Tübingen 1953 = Nachdr. Darmstadt 1980, 72: "Das Maß, in welchem die hebräische Frau durch die Vormundschaft des Mannes eingeengt ist, läßt sich nicht leicht bestimmen. [...] und allenthalben sehen wir die hebräische Frau in dieser freien Bewegung. Aber es sind doch zwei Welten: die des Mannes und die der Frau."

9 A Daughter's Death, Feminism, Literary Criticism, and the Bible: M.P. O'Connor/D.N. Freedman (Hgg.), Backgrounds for the Bible, Winona Lake 1987, 1-14 [Zitat, 1].

10 Vgl. H.-J. Hermisson, a.a.O., 124.

11 Das ist auch bei im politischen Sinne ideologisierten Auslegern zu beobachten. Neuestes Beispiel: Die von Maximen des dialektischen Materialismus geprägte Auslegung und Darstellung der Frühgeschichte Israels bei N.K. Gottwald, The Tribes of Yahweh, A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E., New York 1979. Zur Problematik in bezug auf die Stellung der Frau im Alten Testament vgl. K. Engelken, Frauen im Alten Israel, Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament, BWANT 130, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 1-4.

rekuriert.<sup>12</sup> 3. Aus dem Schweigen des Alten Testaments zu Fragen, die für die Stellung der Frau wesentlich sind, schließt man gerne auf eine matriachale Wirklichkeit, die in spätdatierten Texten patriarchal überformt sei. Ganz grundsätzlich ist hier schon die Terminologie zu kritisieren. So bezeichnet der Terminus Patriarchat in der Soziologie eine Willkürherrschaft des pater familias, die sich im Alten Testament so nicht finden läßt;<sup>13</sup> man beachte etwa nur die Frauengestalten in der Genesis. Matriarchat wie Patriarchat bezeichnen schließlich Extrema, die – auch jenseits der Frage einer angemessenen Übertragbarkeit auf alttestamentliche Verhältnisse – kaum gesellschaftliche Wirklichkeit treffen.<sup>14</sup> An der Struktur des oben genannten Arguments wird darüber hinaus häufig verkannt, daß ein argumentum e silentio immer ein solches bleiben wird, und somit keine Theorie oder Hypothese zu Verhältnissen in der Zeit des Alten Testaments begründen kann.<sup>15</sup> 4. Schließlich versucht man dem altorientalischen Umfeld zu entnehmen, was das Alte Testament nicht zu bieten vermag. Dabei werden im Schlepptau einer Idee Differenzierungen gerne negiert. Dies geschieht vor allem bei punktuellen Aufsuchen von Parallelen, womit übersehen wird, daß alttestamentliche Texte durch Einbindung in Kontexte und als Teile eines Kanons gegenüber altorientalischen Quellen eine sehr ausgeprägte traditionsgeschichtliche Ausgangssituation besitzen.<sup>16</sup> Stattdessen sollte der Reichtum alttestamentlicher Überlieferung selbst nach allen Seiten hin ausgelotet werden, und zwar mit den methodisch überprüfbaren historisch-kritischen Erkenntnissen (literar- und traditions- bzw. überlieferungskritisch). Im ganzen schadet es der Sache der feministischen Theologie mehr, wenn ein Tatbestand in Texte eisegisiert wird, als daß es ihr nützt. So kann eine feministische Theologie, die nur mit konkreten ideologischen Vorgaben Texte "verstehen" und diese damit wieder selbst ideologisieren will, wissenschaftlich nicht ernst genommen werden. Daß bei strenger Methodik – wie

---

12 Vgl. etwa die völlig an der Aussage des Primär- wie Sekundärtextes vorbeigehende Kritik G. Weilers (Rez. zu K. Engelken, Frauen: ThLZ 116 (1991) 180-184) an K. Engelkens Auslegung zu Ri 19f: "Die Autorin sieht nur noch mit den Augen des Mannes... Der empörte Aufschrei über diesen Frauenmord wäre die angemessene Reaktion gewesen."

13 Vgl. H. Schoeck, Soziologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br./Basel/Wien <sup>8</sup>1972, 26ff.

14 Weit weniger problematisch scheint der Begriff der Patrilinearität. Eine Aufarbeitung des Themas an Texten des Pentateuch (vor allem der Genesis) bot kürzlich H. Utzschneider, Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion: BiNo 56 (1991) 60-97; zur Terminologie vgl. 60 u. FN 2 [Literaturl]. Utzschneider definiert: "Insgesamt wird man sagen können, daß die patrilineare Familienstruktur, wie sie aus dem AT für Israel erkennbar wird, die geregelte Übergabe der materiellen Ressourcen der Familie von einer Generation auf die andere ('Erbfolge'), sowie die geregelte Übergabe der Leitungsfunktion des 'pater familias' von einer Generation auf die andere ('Primogenitur') zum Thema hat." [73, Unterstreichungen im Original]

15 Auch wenn G. Weiler, a.a.O., 183, meint, die hebräische Bibel gebe den Blick frei für matriachale Lebensverhältnisse. Allerdings im Alten Testament Priesterinnen orten zu wollen (so 181), zeugt wohl von einer mißverstandenen Freiheit dieses Blicks.

16 Die Kriterien eines angemessenen religionsgeschichtlichen Vergleichs hat C. Westermann, Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen: ders., Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien II, Zu seinem 65. Geburtstag hrsg.v. R. Albertz u. E. Ruprecht, ThB 55, München 1974, 84-95, herausgearbeitet. Zur Anwendung vgl. – in Kenntnis und Vorsicht beispielhaft – S. Schroer, Art. Göttingen: NBL I (1991) 892-895.

K. Engelkens Buch zeigt – nicht unbedingt Ergebnisse zu konstatieren sind, die modernen Vorstellungen von Gleichberechtigung entsprechen, muß man zunächst sachlich festhalten, um in einem folgenden hermeneutischen Schritt diese Ergebnisse mit bestehenden oder zu erreichenden Zuständen der modernen Gesellschaftsordnung zu konfrontieren.

## II

Schließlich noch einige konkrete Beispiele aus E.S. Gerstenbergers Erarbeitung des Verhältnisses von Mann und Frau im Alten Testament.<sup>17</sup> In seiner Ausarbeitung stellt G. die Frage nach Stellung und Rolle der Frau eindeutig in den Mittelpunkt. Diese wird sogleich ideologisch belastet, indem dem eigentlichen alttestamentlichen Teil in breiter Form soziologische Grundanschauungen vorangestellt werden (z.B. Geschlechterrollen sind nicht biologisch-physisch begründet<sup>18</sup>). G. gelangt in seiner Umschreibung des vor allem weiblichen Lebensraums im Alten Testament zu Texten, die eher Ausnahmen als Regelfälle beschreiben.<sup>19</sup> Weiterhin sollte man mit dem Schluß von erwähnten weiblichen

---

17 Vgl. E.S. Gerstenberger/W. Schrage, Frau und Mann, Kohlhammer Taschenbücher 1013, Biblische Konfrontationen, Stuttgart u.a. 1980. Wenn E.S. Gerstenberger hier etwas breiter zur Besprechung kommt, dann nicht, weil er etwa für Fehler der umschriebenen Strömung besonders signifikant wäre, sondern weil sich bei seinen – exegetisch weitgehend noch vorsichtigen – Ergebnissen gut Gefahren aufzeigen lassen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch E.S. Gerstenberger, Jahwe – ein patriarchaler Gott? – Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie, Stuttgart u.a. 1988.

18 "Die Frau ihrerseits sei durch ihre ewige Bestimmung zur Mutterschaft dazu ausersehen, die echt weiblichen Qualitäten der Hingabereitschaft, Sensibilität, des Kunstsinns usw. zu pflegen. Die neuere anthropologische Forschung (...) hat mit derlei, die herrschenden Machtverhältnisse begründenden Mythen Schluß gemacht. Die Fixierung von weiblichen und männlichen Charaktereigenschaften ist eindeutig eine Folge der gesellschaftlich konventionierten Rollenverteilung." (Frau und Mann, 11) Wie sehr diese Differenzierung weitergedacht wird, zeigt die Konfrontation von "männlicher" und "weiblicher Weltordnung" bei Franz Alt (Frieden ist möglich, Die Politik der Bergpredigt, SP 284, München/Zürich <sup>13</sup>1983, 25f). Schließlich bleibt auffällig, daß sich viele Verfechter einer Matriarchats-Hypothese auf soziologische oder anthropologische Ergebnisse stützen, obwohl diese These von Anthropologen aufs heftigste bestritten wird. Dagegen gibt es erkenntnistheoretisch ein Argumentum pro zu Zeiten der sog. Sammlergruppen (Pliozän): Männer wußten nicht, daß sie Väter sind, sondern waren ihr Leben lang Söhne ihrer Mütter, vgl. K. Eberhard, Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Geschichte und Praxis der konkurrierenden Erkenntniswege, Urban-Taschenbuch 386, Stuttgart u.a. 1987, 60f.

19 Num 12,1-16, wo der Vorwurf Mirjams eher ein Nebenmotiv darstellt. Vielmehr dürfte der Vorwurf der kuschitischen Heirat des Mose überlieferungsgeschichtlich ursprünglich sein, vgl. M. Noth, Das vierte Buch Mose, Numeri, ATD 7, Göttingen 1966, 83. Außerdem Num 27,1-11 (das Erbrecht der Töchter Zelopheads), wo allerdings diskutiert wird, ob es nicht um Landansprüche ging – die Töchternamen repräsentieren Städte (stets feminin) um Sichem, vgl. N.H. Snaith, The Daughters of Zelophead: VT 16 (1966) 124-127. Anders H. Seebass, Machir im Ostjordanland: VT 32 (1982) 496-503, der in Num 36,1-11 stammesrechtliche Probleme gegenüber einer erbrechtlichen Regelung Num 27,1-11 sieht (v.B schloß demnach eine juristische Lücke). Vgl. dazu jetzt auch H. Utzschneider, a.a.O., 66f, der mögliche Matrilinearität in Num 27,1-11 durch den Nachtrag Num 36,6-8 ausgeschlossen sehen will.

"Funktionsträgern" im Alten Testament (Debora, Hulda<sup>20</sup> oder Atalja<sup>21</sup>) auf eine feminine Tradition vorsichtig sein.<sup>22</sup> So ist zu beachten, daß Frauen mit Namen und konkreten Aufgaben, die häufig im sog. deuteronomistischen Geschichtswerk begegnen, dessen Charakter als theologische Tendenz Erzählung deutlich ist, mit konkreten Absichten in die Berichte integriert wurden, die in den wenigsten Fällen mit einer uneingeschränkt positiven Würdigung der Frau in Übereinstimmung stehen (vgl. etwa Atalja, 2. Kön 11,1–20). Schließlich zeigt sich auch bei G. eine Neigung, alttestamentlich-exegetische Beobachtungen durch verfrühte Einbettung in aktuelle Bezüge zu zerdehnen.<sup>23</sup>

Noch einmal sei resümierend verdeutlicht: Der Weg muß der umgekehrte bleiben. Die alten Erzählungen dürfen nicht zuerst und ausschließlich mit Hilfe neuerer Deutungskategorien gelesen werden, sondern sollen – wenn man die historisch-kritische Methode ernst nimmt – primär nach der Bedeutung in ihrer Zeit befragt werden. Erst dann kann man in ein unabdingbar notwendiges Gespräch mit der Moderne eintreten. In bezug auf die Fragestellung und absolute Notwendigkeit des Gesprächs ist schließlich Simone de Beauvoir zu hören: "Der Mann hat zur Aufgabe, in der gegebenen Welt dem Reich der Freiheit zum Sieg zu verhelfen. Damit dieser höchste Sieg errungen wird, ist es unter anderm notwendig, daß Mann und Frau jenseits ihrer natürlichen Differenzierungen rückhaltlos geschwisterlich zueinander finden."<sup>24</sup>

---

20 Vgl. Vf., Art. Hulda: NBL.

21 Vgl. C. Levin, Der Sturz der Königin Atalja, Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v.Chr., SBS 105, Stuttgart 1982.

22 Vgl. auch die Namen bei E.S. Gerstenberger, Frau und Mann, 46.

23 Vgl. E.S. Gerstenberger, Frau und Mann, 64: "Die patriarchalische Vorrangstellung des Mannes im AT ist eine zeitbedingte Erscheinung, sie kann nicht in unsere Gesellschaft übertragen werden." Aber weiter: "Das Leben in der Familie wird in gemeinsamer Verantwortung geführt. Wenn innerhalb dieses demokratischen Rahmens Führung notwendig wird..., dann soll derjenige die Initiative...übernehmen, der...die besten Qualifikationen aufweist." Bei diesem Votum standen wohl weniger die wahrscheinlichen historischen Umstände, die die Texte nahelegen, vor Augen, als vielmehr moderne demokratische Verhältnisse.

24 So in dem Klassiker: Das andere Geschlecht, Sitte und Sexus der Frau, Reinbek, div.Aufl. 1990, 68f (franz. Originalfassung: Le Deuxième Sexe, Paris 1949). Natürlich muß zugestanden werden, daß auch Simone de Beauvoir ideologisch vorbelastet ist. Jedoch sei erstens betont, daß auch historisch-kritisch arbeitende Exegeten nie frei von Ideologie (= persönlicher sozio-kultureller Vorbelastung) sein können, ja dürfen (zum Problem sind die einschlägigen Methoden-Bücher sowie grundlegende Literatur zur Text-Hermeneutik zu vergleichen). Vf. konnte aber wohl deutlich machen, was diese von jenen unterscheidet. Zweitens muß man sich vor Augen führen, daß Simone de Beauvoir als Philosophin eben auch einer philosophischen Tradition verpflichtet ist (dem dialektischen Materialismus bzw. der Existenzphilosophie), die sie in ihrer Darstellung entfaltet.

## Zur Darstellung königlicher Baumaßnahmen in Israel und Assur

Manfred Görg - München

Die alttestamentlichen Texte, die von königlichen Baumaßnahmen handeln, lassen bekanntlich nicht mit der gewünschten Eindeutigkeit erkennen, ob im Einzelfall Neubauten, Erweiterungsanlagen, oder nur Instandsetzungsarbeiten (Restaurierungen) gemeint sind. Die Entscheidung scheint jedoch leichter zu fallen, wenn von zwei königlichen Bauherren eine gleichgerichtete Bauaktivität berichtet wird, so daß dem Späteren innovative Leistungen nicht zwingend unterstellt werden müßten. Ein klassisches Beispiel für solche Interpretationsvorgänge ist die Deutung der Nachrichten zur Bautätigkeit Davids (2Sam 5,9) und Salomos (1Kön 9,15), die sich darin zu widersprechen scheinen, daß für Salomo die Erstellung des "Millo" behauptet wird, während dieses Bauwerk bereits unter David existiert haben soll<sup>1</sup>. Da es sich somit nur um eine Art Restaurierungsarbeit unter Salomo gehandelt haben könne, wird für die Basis *BNY* eine Bedeutung veranschlagt, die über das "Bauen" hinaus auch die weitere Bautätigkeit am gleichen Objekt unter Einschluß der Instandsetzungsarbeiten erfassen soll<sup>2</sup>.

Dieser Lösungsversuch läßt freilich unbeschadet einer möglichen Bandbreite in der Semantik von *BNY* die jeweilige syntaktische Sachlage außer Sicht. Während in 1Kön 9,15 der "Millo" und die Stadtmauer lediglich an 3. und 4. Position einer Reihe von 7 Bauobjekten stehen, die ihrerseits einer Infinitivkonstruktion (*l=bnwt*) zugeordnet sind, spricht 2Sam 5,9 von der Bautätigkeit Davids in einer Narrativkonstruktion (*w=ybn*) ohne klar identifizierbares Akk.-objekt (1. Syntagma), es sei denn, man nähme das folgende *sbyb* als solches mit der Bedeutung "Ringmauer" o.ä. Wie diese Erklärung problematisch bleibt, ist auch auf das folgende (lokale) Syntagma *mn-h=mlw'* sowie auf das nicht weniger umstrittene anschließende Syntagma *byt=h* nicht viel zu setzen<sup>3</sup>. Da der

<sup>1</sup>Zur Deutung des "Millo" vgl. die bisherigen Versuche und ihre Bewertung u.a. bei M. NOTH, 1968, 219f; P. WELTEN, 1973, 60f; H. DONNER, 1977, 160. - Zur Ableitung von und zum Vergleich mit dem ägypt. *m3rw* vgl. vorläufig M. GÖRG, 1976, 29f; Ders., 1985, 60.

<sup>2</sup>Vgl. die einschlägigen Exegesen von NOTH, 1968, 219f.; K. RUPPRECHT, 1977, 39f.; E. WÜRTHWEIN, 1977, 109f.

<sup>3</sup>Zu den syntaktischen und semantischen Problemen des Satzes vgl. u.a. WELTEN, 12  
1973, 60f.

syntaktische Zusammenhang nicht einwandfrei geklärt ist, wird man nur unter großem Vorbehalt von einer Konkurrenz der beiden Nachrichten 2Sam 5,9 und 1Kön 9,15 sprechen dürfen, die einer sukzessiven Betrachtung zugänglich sein müsse. Schließlich reden weitere Angaben über den "Millo", wie in 1Kön 9,24 oder auch in 11,27, wo eigens eine komplementäre Tätigkeit Salomos gegenüber David akzentuiert wird, in keiner Weise einer dem gleichen Bauobjekt dienenden Tätigkeit des Vorgängers das Wort.

Zu diesem Vorbehalt kommen indessen noch weitere Beobachtungen, die sich an die Phraseologie von Bau- und Restaurierungstätigkeiten von Herrschern im Alten Orient knüpfen. In der Regel werden hier, und zwar insbesondere in den Bauinschriften Mesopotamiens und Ägyptens gerade die Primär- und Sekundäraktivitäten der Potentaten recht genau auseinandergehalten<sup>1</sup>. Dieser Eindruck ergab sich mir u.a. beim Studium eines Duplikatfragments einer bekannten Bauinschrift Adadnararis I. von Assur, das ich zunächst vorstellen will<sup>1</sup>:

Das Fragmentstück (vgl. Taf.1) ist offenbar Bestandteil einer Tontafel mit einer Stärke von ca. 4 cm und mißt an seiner breitesten Stelle ca. 5,5 cm. Es ist auf Vorder- und Rückseite mit Keilschriftzeichen und Trennlinien besetzt, die auf der Vorderseite 5 Zeilen identifizieren lassen, während auf der Rückseite nur wenige Zeichen in 3 Zeilen auszumachen sind. Die Zeilenhöhe beträgt einheitlich 7 mm.

Der erhaltene Text lautet in Transkription:

Vs.	x+1	a}lik pa-ni-ia
	x+2	md a-šur}EN-ni-še-šu a[bi-ma
	x+3	i-tu}ur e-na-ah[ma
	x+4	a-}lik pa-ni-ia
	x+5	a-šar }k-šir a-šar
Rs.	y+1	na-ri-}a[ aš-ku-un ?
	y+2	na-ri-ia}ma aš-ku[un
	y+3	ana ar-ka-}t ?

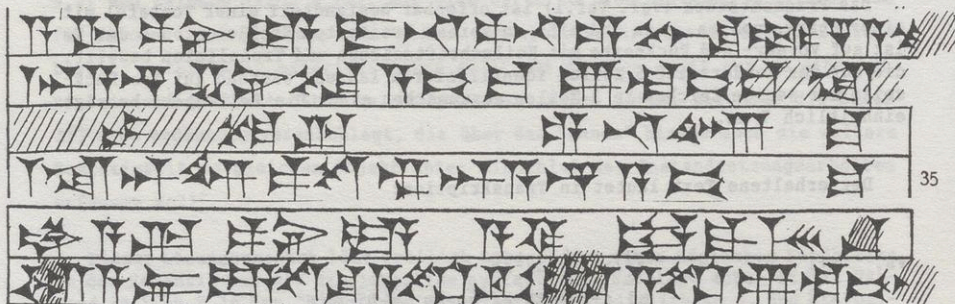
<sup>1</sup>Zur einschlägigen Phraseologie Ägyptens vgl. E. BLUMENTHAL, 1970, 112ff; N. GRIMAL, 1986, 593ff. Zum assyrischen Sprachbereich vgl. vor allem die Monographie von S. LACKENBACHER, 1982.

<sup>1</sup>Das Stück ist ein Oberflächenfund von Assur und befindet sich in Privatbesitz. Ich danke den Besitzern herzlich für die Publikationserlaubnis. 13

Vs. und Rs. korrespondieren mit dem Text einer bereits in KAH I,4<sup>6</sup> edierten Steintafel Adadnararis I. (jetzt Louvre: AO 19231, Ass. 868)<sup>7</sup>, die inzwischen mehrere Editionen und Wiedergaben erfahren hat<sup>8</sup>, so zuletzt in RIMA I (A.O. 76.13)<sup>9</sup>. Das Verhältnis der x-Zeilen (Vs.) zu den y-Zeilen (Rs.) kann im Anschluß an die bekannte Fassung näher bestimmt werden. Wenn die erhaltene unterste Zeile der Fragment-Vs. allem Anschein nach dem Abschluß der Vs. der bekannten Fassung mit Z.37 entspricht, befindet sich der identifizierbare Teil der mittleren Zeile der Rs. auf der Höhe der 7. Zeile, die wiederum der jetzigen 6. Zeile der Rs. der Steintafel nahesteht, welche leichte Differenz möglicherweise auf den Überschuß in den ersten 4 Zeilen der Rs. des Steintafeltextes zurückzuführen ist. Auf jeden Fall haben wir es mit einem gesicherten Duplikat zu tun<sup>10</sup>.

Die Edition KAH I,4 liefert die nachstehende Keilschriftwiedergabe der entsprechenden (nicht mit unserer Fassung deckungsgleichen) Zeilen:

Vs.



<sup>6</sup>L. MESSERSCHMIDT, 1911, 9\*f.

<sup>7</sup>Abb.: W. ANDRAE, 1913, Taf. LXXXVIIIb.

<sup>8</sup>Bibliographie bei A.K. GRAYSON, 1987, 147.

<sup>9</sup>Vgl. GRAYSON, 1987, 147f.

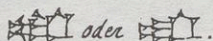
<sup>10</sup>MESSERSCHMIDT, 1911, 9\*-11\* (vgl. auch E. EBELING - B. MEISSNER - E. WEIDNER, 1926, 56-65) hat in Ass. 871 ein Duplikat zu Ass. 868 sehen wollen, wogegen nach GRAYSON, 1987, 147 das Fehlen bauinschriftlicher Teile spricht.  
14



Rs.



Die Wiedergabe des unklaren Zeichenform gegen Ende von Z.37 wird in KAH 1,73\* mit den Lesungsvorschlägen



kommentiert. Unser Fragment kann hier mit einer deutlichen Variantschreibung des Zeichens *šir* (BORGER 152) aufwarten.

Übersetzung des Fragments im Kontext (erhaltener Bestand kursiv):

Vs. "Die Mauer, die...Puzur-Assur...  
ein König, der *mir vorausging*,  
früher gebaut hatte, diese Mauer umkleidete  
*Assurbelnišešu*, ebenfalls mein *Vorfahr*,  
*sie aber verfiel wiederum*,  
und Erība-Adad... ein König, der *mir vorausging*,  
*restaurierte sie hier und umkleidete sie dort...*"<sup>11</sup>

Rs. "*meine* Steintafeln legte ich nieder...  
die Steintafeln meiner Vorfahren  
*legte ich gemeinsam mit meinen Steintafeln nieder*.  
Für *zukünftige* Tage..."

Die Bauinschrift legt offenbar großen Wert auf eine Dokumentation der zuvor geleisteten Arbeiten an der Stadtmauer, gewiß um das Verdienst des wahren Restaurators Adadnarari selbst ins Licht treten zu lassen, der nach dem Wortlaut der Steintafel seine eigene Tätigkeit als Erneuerungsarbeit mit diversen Details beschreibt und herausstellt. Die Darstellung dieser Restaurierung

<sup>11</sup>Zur Wiedergabe des *ašar-ašar* vgl. AHw 83.

der Stadtmauer von Assur ist zugleich die ausführlichste Deskription ihrer Art unter den assyrischen Textzeugnissen einer sukzessiven Bautätigkeit<sup>14</sup>.

Angesichts eines solchen Gewichts von Hinweisen auf vorgängige Bemühungen müßte es verwunderlich sein, daß die Mitteilung über Salomos Bautätigkeit in 1Kön 9,15 ohne ausdrückliche Hervorhebung der Leistungen seines Vorgängers auskommt, sollten diese das gleiche Bauobjekt betroffen haben. Stattdessen wird mit einer Innovation Salomos zu rechnen sein, wie sie auch in 9,24 mit der Gegenüberstellung mit David ausdrücklich zur Sprache kommt.

- ANDRAE, W., Die Festungswerke von Assur (WVDOG 23), Leipzig 1913.  
BLUMENTHAL E., Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I. Die Phraseologie, Berlin 1970.  
Jerusalem, BRL<sup>2</sup>, 1977, 157-165.
- DONNER, H., Die Inschriften der altassyrischen Könige, Leipzig 1926.  
EBELING, E.- "Maru" und "Millo": GM 20, 1976, 29-30.  
MEISSNER, B.- Methodological Remarks on Comparative Studies of Egyptian  
WEIDNER, E., and Biblical Words and Phrases: S.I. GROLL (Hg.), Pharaonic  
GÖRG, H., Egypt. The Bible and Christianity, Jerusalem 1985,  
GÖRG, H., 57-64.
- GRAYSON, A.K., Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to  
1115 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian  
Periods (= RIMA) I, Toronto/Buffalo/London 1987.
- GRIMAL, N., Les Termes de la Propagande Royale Égyptienne de la XIX<sup>e</sup>  
Dynastie à la conquête d'Alexandre, Memoires de l'Academie  
des Inscriptions et Belles-Lettres, Nouvelle Serie VI,  
Paris 1986.
- LACKENBACHER, S., Le Roi Bâtitteur. Les récits de construction assyriens des  
origines à Teglatphalasar III, Paris 1982.
- MESSERSCHMIDT, L., Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts (=KAH), I,  
Leipzig 1911.
- NOTH, M., Könige I. Teilband (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968.  
RUPPRECHT, K., Der Tempel von Jerusalem (BZAW 144), Berlin/New York 1976.  
WELTEN, P., Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern,  
WMANT 42, Neukirchen-Vluyn 1973.
- WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16 (ATD 11,1), Göttingen  
1977.

<sup>14</sup>Vgl. die einschlägige Kollektion bei S. LACKENBACHER, 1982, 182f.





## Anmerkungen zum Verständnis einiger Paralleltexte zu Mt 25,31ff aus der altägyptischen Religion.<sup>1</sup>

*Volker Herrmann - Heidelberg*

Für das Verständnis der Perikope vom Weltenrichter zeichnet sich kein allgemein akzeptierter Konsens ab, obgleich der Text Mt 25,31-46 zahllosen Untersuchungen unterzogen wurde. Dennoch gibt es immer noch einige Punkte, an denen undifferenziert geurteilt wird, da hier bisher wenig gearbeitet wurde. So finden sich bereits einige Zusammenstellungen von Paralleltexten.<sup>2</sup> Während aber bei Mt 25,31ff differenziert und bedacht argumentiert wird, werden die Paralleltexte z.T. sehr pauschal kategorisiert. Dies sei am Beispiel der altägyptischen nur einmal angedeutet. Unter diesen ägyptischen Paralleltexten fallen zwei Typen von Texten besonders auf. Zum einen sind es die häufigen Textbelege des "negativen Bekenntnisse" aus dem 125. Kap. des sog. Totenbuches und zum anderen sind es die selbstbiographischen Inschriften.

Innerhalb der religiösen Literatur Ägyptens finden sich die ausführlichsten Spruchsammlungen im Bereich der für diesen Lebensraum charakteristischen Totenliteratur. Niedergeschrieben wurden die hier eingeflossenen meist kultischen Formeln aus dem Bedürfnis, diesen höchste Wirkung zu verleihen. Den Pyramidentexten des Alten Reiches (2705-2180 v.Chr.) und den Sargtexten des Mittleren Reiches (1987-1640 v.Chr.) folgt das Totenbuch im Neuen Reich (1530-1075 v.Chr.). "Es ist ein Kompendium des gesamten Wissens, das der Mensch beim Schritt über die Todesschwelle mit sich führen muß, Ergebnis einer Wissenschaft vom Jenseits"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine Zusammenfassung der Ergebnisse meiner Abschlußarbeit im Rahmen des Curriculums am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg: V.Herrmann, *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125 / Texten der idealen Selbstbiographie und Mt 25,31-46*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, N.F. 146, Heidelberg 1991, (masch., 99 Seiten).

In Ermangelung der Sprachkenntnis mußte bei den altägyptischen Texten auf Übersetzungen zurückgegriffen werden. Auf die Darstellung der methodischen Grundlagen und Probleme dieses Vergleichs muß hier verzichtet werden.

<sup>2</sup> Vgl. die Auflistung bei E.Brandenburger, *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31-46*, SBS 99, Stuttgart 1980, S.62.

<sup>3</sup> E.Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Bibliothek der Alten Welt, Zürich/München 1979, S.23.

Das 125. Kap. beschreibt das Totengericht, das über die weitere Existenz entscheidet: Von der "Fresserin" für alle Zeiten vernichtet zu werden oder mit dem bestandenen Gericht, das einen mächtigeren Schutz verleiht als jeder Zauber, zu einem Osiris NN zu werden und in die Rolle des Gottes einzutreten, so verhiessen es jedenfalls die Jenseitshoffnungen der Ägypter. Eine wichtige Rolle spielen hierbei die positiven Versicherungen oder das sog. negative (Sünden-) Bekenntnis:

"Ich habe getan, was die Menschen raten  
und womit die Götter zufrieden sind.

Ich habe den Gott zufriedengestellt mit dem, was er möchte:

Brot gab ich dem Hungrigen,

Wasser dem Dürstenden,

Kleider dem Nackten,

ein Fährboot dem Schifflosen,

Gottesopfer habe ich den Göttern,

Totenopfer den Verklärten (seligen Toten) dargebracht."<sup>4</sup>

Da nur der König Unsterblichkeit besaß, mußten sich die übrigen Menschen selbst ernsthaft um ihre Fortdauer bemühen. Die Bestrebungen hierfür untergliedern sich in zwei Bereiche. Für die leibliche Fortdauer sorgte die Konservierung der Leiblichkeit und das gesamte Bemühen um die Ausstattung des Grabes, zu dem auch das Totenbuch gehörte, das dem Toten nun quasi als Ausweis diene. Denn wer ein Totenbuch im Grab bei sich hatte, wußte um die positiven Versicherungen und deren Bedeutung, wie auch die Nachschrift zum 125. Kap. deutlich macht:

"Derjenige, für den diese Buchrolle angefertigt wird,  
der wird gedeihen, und seine Nachkommen werden gedeihen,  
der wird ein Vertrauter des Königs und seines Hofstaates sein.

Ihm werden Kuchen und Bier, Brot und Fleisch gegeben vom Altar des Größten Gottes.

Er kann nicht zurückgehalten werden von irgendeinem Tor des Westens,<sup>5</sup>

(sondern) wird hereingeführt zusammen mit den Königen von Ober- und Unterägypten  
und wird im Gefolge des OSIRIS sein.

Ein wahres Heilmittel, Millionen Mal (erprobt)."<sup>6</sup>

Schriftlichen Formulierungen kam im Alten Ägypten eine wichtige Stellung zu, denn was geschrieben stand, das existierte und wer beschrieben war, der existierte auch weiterhin, nämlich

<sup>4</sup> Hornung: Totenbuch (s. Anm. 3), S.240, Z.123-131.

<sup>5</sup> Gemeint ist das Totenreich im Westen.

<sup>6</sup> Hornung: Totenbuch (s. Anm. 3), S.245, Z.12-20.

im Gedächtnis der anderen. Für diese soziale Fortdauer sollten die selbstbiographischen Inschriften sorgen, insbesondere der Typ der sog. Idealbiographie:

"...Ich tat, was die Menschen lieben und die Götter loben,  
ein wahrer Ehrwürdiger, der keinen Fehler hatte.  
Ich gab Brot dem Hungrigen, Kleider dem Nackten,  
ich war einer, der Leiden vertrieb und die Bedürftigkeit fernhielt,  
der die Ehrwürdigen begrub und für die Alten sorgte,  
der die Not des Nichts-Habenden vertrieb  
ein Schatten der Waise, Helfer der Witwe;  
der ein Amt einem übertrug, der noch in Windeln war.  
Ich tat dies, da ich die Belohnung dafür kannte.  
Der Lohn dafür beim Herrn der Opfer ist:  
Bleiben im Munde (der Lebenden) unvergänglich bis zur Ewigkeit,  
ein gutes Gedenken noch nach Jahren..."<sup>7</sup>.

Hier verbot es sich naturgemäß, etwas Negatives festzuhalten, da man damit das Ungute auf ewig fixierte und dessen Fortbestand sicherte.

Betrachtet man nun das Umfeld der Texte genauer, so stellt man fest, daß es sich bei den Besitzern bzw. Auftraggebern der Totenbücher und der in Gedenksteinen festgehaltenen Idealbiographien zumeist um Beamte handelt. Sie waren nicht nur die einzigen, die es sich leisten konnten, je nach Rang, Privilegierung durch den König (mittels Ämterverleihung) und Geldbeutel ihre eigenen Totenbücher oder Idealbiographien anfertigen zu lassen oder notfalls 'von der Stange' zu kaufen. Sie waren es auch, die die eigentliche Macht im Staat besaßen. Als 'konservierende Oberschicht' waren sie der systemsichernde Faktor in der Gesellschaft. Nicht zuletzt auch deshalb, weil sie im Grunde die einzige gesellschaftliche Gruppierung waren, die über die Fähigkeit verfügte, lesen und schreiben zu können.

In der religiös-kultisch-sozialen Hierarchie, die auf den (Gott-) König ausgerichtet war, wurde die Verwirklichung der Ma'at von den Göttern an den König delegiert, der sie wiederum an seine Beamten mittels Ämterverleihung weitergab. Den Zustand der Ma'at, der sinnhaften Ordnung alles Seienden, wie es in der Schöpfung ursprünglich gemeint, im Mythos aufbewahrt,

---

<sup>7</sup> E.Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung, PÄ 2, Leiden 1954, S.152.

aber in der gegenwärtigen Welt nicht verwirklicht war, galt es wieder herzustellen. Der göttlichen Komponente, zu der die Besänftigung und Befriedigung der Götter durch Götteropfer an die Götter und Totenopfer an die Verstorbenen zu zählen sind, stand die menschliche Komponente in Form von Rechtsprechung und Versorgung derjenigen, an denen sich die Fülle als der Sinn der Schöpfung nicht verwirklicht hatte, gegenüber. Mit der Erlangung des Zustands der Fülle ergab sich auch Ordnung und Gerechtigkeit<sup>8</sup>.

Diesem Anspruch der Fülle kamen die Beamten nun, was sie selbst betraf, zu allen Zeiten des Alten Ägypten rasch nach. Dies läßt sich auch heute noch sehr leicht an den Beamtenstatuen nachprüfen<sup>9</sup>, denn hier galt Körperfülle als Zeichen des Wohlstands, und Fettleibigkeit war geradezu ein Statussymbol. Wollten die Beamten aber ebenso ihre postmortale Zukunft sichern, so mußten sie sich auch um die ihnen aufgetragene Versorgung der in ihrem Amtsbereich lebenden Menschen kümmern. Da dies ja ein Hauptentscheidungskriterium im Endgericht war, wie das 125. Kap. des Totenbuchs deutlich vor Augen führte, versicherte man sich also anhand des (gekauften) Totenbuchs und der aufgestellten Stele mit der Idealbiographie seiner 'blütenreinen weißen Weste'. So konnte das geschriebene Wort auch die Realität der Wirklichkeit ersetzen. Für die Notleidenden wurde damit aber gleichzeitig auch der Soll-Zustand als Erwartung und Anspruchshaltung immer wieder neu wachgehalten. Da die Nichteinhaltung der Ma'at-Verwirklichung etwas Ungutes war, verbot es sich, sie durch Verschriftung zu tradieren und damit am Leben zu erhalten. So gibt es bis auf wenige Ausnahmen auch keine Darstellungen mangelhafter Versorgung. In einem Bericht über einen Arbeiteraufstand wird die Hilfeleistung von seiten der Beamten unter deutlichem Bezug auf Status und Rang gefordert, ja geradezu eingeklagt:

"Wir sind hierher gelangt vor Hunger und Durst,  
wir haben keine Kleider, wir haben kein Öl,  
wir haben keine Fische, wir haben kein Futter.  
Schreibt dieserhalb an den Pharao, unseren gnädigen Herren  
und schreibt an den Vezier unseren Vorgesetzten,  
daß man uns zu leben giebt."<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. J.Assmann, Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Urban 366, S.11f.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. A.Eggebrecht (Hg.), Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht, Katalog-Handbuch, Mainz 1987, S.246f.

<sup>10</sup> W.Spiegelberg, Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreich unter den Rammesiden (ca. 1400-1100 v.Chr.). Eine kulturgeschichtliche Studie, Straßburg 1895, S.19.



Vergleicht man nun diese altägyptischen Paralleltex te mit Mt 25 unter Berücksichtigung der jeweiligen Voraussetzungen und unter Beachtung des Kontextes, so ergibt sich, daß Ähnlichkeiten lediglich auf die Befriedigung urmenschlicher Bedürfnisse wie Essen, Trinken oder Gastfreundschaft als Inhalt der thematisierten Hilfe beschränkt bleiben. Die Unterschiede treten bereits bei Betrachtung der weiteren Hilfeleistung deutlich vor Augen. So ist die kostenlose Fährfahrt aufgrund der Geographie nur in Ägypten eine überlebenswichtige Tat. Dem starken, religiös motivierten Interesse an der Bestattung der Toten in den ägyptischen Texten steht in Mt 25 das Fehlen eines solchen Hinweises gegenüber. Andersherum verhält es sich mit der Nennung des Besuchens Kranker und Gefangener. Dies taucht in Mt 25,31ff als wesentlicher Bestandteil auf, ist aber in ägyptischen Texten selten anzutreffen. Das kann auch nicht verwundern, wird man doch von den Beamten auch kein starkes Interesse an einem regen Besuchsverkehr ihrer Gefangenen erwarten können.

Ein gewichtiger Unterschied bezieht sich nun auf das 'Personal' in den Texten: Während sich hinter dem 'Ich' der altägyptischen Texte der Helfer verbirgt und hier wesentlich mehr über ihn ausgesagt werden kann, so gilt für die Perikope vom Weltenrichter umgekehrt, das 'Ich' spricht aus der 'Perspektive des Hilfsbedürftigen'. Über die Gruppe der Helfer lassen sich hier dagegen keine gesicherten Aussagen machen.

In der altägyptischen Religion trat die Person des Helfers zugunsten seiner Rolle<sup>11</sup> zurück. Es war die Schicht der Verwalter, der schreibenden Beamten, die die Hilfsbedürftigen in ihren Beschreibungen auf ein Bild festlegten, sie stigmatisierten. Die Hilfsbedürftigen waren auf einen Bezugsrahmen, z.B. den Gau, angewiesen.

In der urchristlichen Religion macht der Weltenrichter Selbstaussagen über sich aus der 'Innenperspektive der Notleidenden'. Einer Stigmatisierung des Notleidenden durch den Helfer ist entgegengewirkt, denn einem satten, bekleideten etc. Menschen kann nicht ohne weiteres angesehen werden, ob er vorher auch schon satt und bekleidet oder ob er hungrig und nackt war, also ob ihm geholfen werden mußte. Die vollzogene Hilfe ermöglicht die Loslösung von einem anhaftenden Bild. Ebenso wenig läßt sich aus dem Text Mt 25 so etwas wie ein 'geborener Helferstatus' erkennen, es entscheidet sich vielmehr an der einzelnen Person.

---

<sup>11</sup> J.Assmann spricht von der 'vertikalen Solidarität'. Vgl. J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S.92-121.

Abschließend sei kurz auf die unterschiedliche Motivation der Hilfe eingegangen: Im Alten Ägypten hat die enge Verflochtenheit von Staat, Gesellschaft und Religion für den göttlich und königlich eingesetzten und vom Volk geforderten Helfer - den Beamten - ein vielschichtiges Ineinander von Motivationen zur Folge: Religiöser Anspruch - Erhaltung von Staat, Gesellschaft und eigener Stellung in ihr - eigene Lohnerwartung im Jenseits.

Die entstehende neue urchristliche Religion mit ihrem universalen Anspruch entwickelt nicht die Rolle des Berufshelfers. Von jedem Menschen ist Hilfe gefordert. Motiviert ist sie nach Mt 25,31ff durch die Not der leidenden Mitmenschen und durch die Glaubensaussage, den geringsten Brüdern des Weltenrichters zu dienen.

## Les "anciens" pères (Jér 11,10) et la "nouvelle" alliance (Jér 31,31)

Thomas Römer - Genève

Dans le livre de Jérémie, 11,1-13<sup>1</sup> constitue la première grande réflexion sur la berit que Yhwh a conclu avec son peuple<sup>2</sup>. Plus précisément, il s'agit d'un constat de rupture d'alliance, fait par les éditeurs dtrs du livre<sup>3</sup>. Le texte est parcouru par trois mots-clé, à savoir:

- שמע (destinataire: le peuple): v. 2. 3. 4. 6. 7. 8. 10.<sup>4</sup>
- הברית (דברי): v. 2. 3. 6. 8. 10.
- אבות: v. 4. 5. 7. 10 (2x).

Tous ces mots apparaissent ensemble et pour la dernière fois au v. 10 ce qui indique que nous avons là le centre ou le "point culminant" de la péricope. C'est, en effet, ce verset qui thématise la rupture d'alliance provoquée par la génération

<sup>1</sup> Contrairement à la plupart des commentateurs il me semble plus judicieux d'exclure le v. 14 de cette péricope; ce verset introduit en effet par le ומה une nouvelle thématique: l'interdiction d'intercession. On trouve le même principe de composition en Jér 7,1-15; 7,16ss.

<sup>2</sup> En 3,16 il est question de l'arche de l'alliance, mais il s'agit là d'un texte très tardif, cf. W. McKane, *Jeremiah I. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, Vol. I (ICC) Edinburgh 1986, p. 77; M.E. Biddle, *A Redaction History of Jeremiah 2:1-4:2* (ATHANT 77), Zürich 1990, pp. 101-104, etc.

<sup>3</sup> A mon avis, le livre de Jérémie a connu deux éditions dtrs qui furent décisives pour sa structure actuelle, cf. T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Göttingen- Fribourg, 1990, pp. 395-491, surtout pp. 458ss. De toute façon, le caractère dtr de Jér 11,1-13 me paraît incontestable, cf. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973, pp. 139-157; R.P. Carroll, *The Book of Jeremiah. A Commentary* (OTL), London 1986, pp. 267-271.

<sup>4</sup> Au v. 11 il est question du refus de l'écoute de la part de Yhwh.

actuelle (ברית) ... (הפרו). Cette rupture est décrite de la manière suivante: שבו על עונות אבותם הראשנים.

La désignation des pères comme הראשנים est inhabituelle est très peu fréquente.

Un seul texte dans l'Ancien Testament a la même construction, Es 43,27: אביך הראשון השא<sup>5</sup>. Job 8,8 met en parallèle רישון דר et אבות. En Dt 19,14; Es 61,4; Qoh 1,11 ראשנים est employé pour désigner les ancêtres en général, Lév 26,45 mentionne une alliance conclue avec les ראשנים après l'Exode, Ps 79,8 est assez proche de Jér 11,10 puisqu'il parle des ראשנים.

Les commentateurs se trouvent assez embarrassés devant cette expression qui est unique dans la littérature dtr. Il n'est pas étonnant que les traductions divergent: "erste Väter" (Weiser<sup>6</sup>), "ancêtres" (Robert<sup>7</sup>), "earlier fathers" (Holladay<sup>8</sup>), "earliest forfathers" (McKane<sup>9</sup>).

Cette diversité de traductions possibles dépend de la polyvalence du mot ראשון. Ainsi, pour mieux comprendre le sens de Jér 11,10 certains exégètes ont essayé d'identifier les ראשנים אבותם. D'après Robert et d'autres il s'agirait de la génération qui a précédé la "réforme" de Josias<sup>10</sup>. Cette thèse dépend d'une interprétation erronée de la berit en 11,1-13 qui devrait selon cette hypothèse se référer à une alliance sous Josias (2 R 23). Pourtant, déjà 11,3s. montre qu'il s'agit de l'alliance établie lors de la sortie d'Egypte, alliance qui peut -au moins pour les dtrs- se confondre avec le Deutéronome. C'est la même alliance dont il est question en Dt 5,3.

Faut-il alors voir dans האבות הראשנים la génération du désert ou, de manière plus générale, tous les ancêtres rebelles jusqu'à la génération des contemporains

<sup>5</sup> La plupart des exégètes identifient le père en question à Jacob, mais une interprétation collective (cf. déjà LXX) semble préférable, cf. T. Römer, *Israels Väter*, op. cit., pp. 528s. Nous reviendrons sur ce contexte deutéro-ésaïen.

<sup>6</sup> A. Weiser, *Das Buch Jeremia: Kapitel 1-25,14* (ATD 20), Göttingen 1976<sup>7</sup>, p. 93.

<sup>7</sup> A. Robert, "Jérémie et la réforme deutéronomique d'après Jér XI, 1-14", *ScR* 1943, 5-16, p.13.

<sup>8</sup> W.L. Holladay, *Jeremiah 1. A Commentary of the Book of Jeremiah Chapters 1-25* (Hermeneia), Philadelphia 1986, p. 347.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 236.

<sup>10</sup> A. Robert, *op.cit.*, p. 13; W.L. Holladay, *op. cit.*, p. 354. C'était déjà la thèse de Kimchi.

de Jérémie ?<sup>11</sup> Pour trancher cette question d'identification il convient de s'intéresser à la description des fautes qu'on attribue à ces "pères d'antan": באָנזן ל'שמועו. Cette construction, באָנזן suivi de l'infinitif de שמועו, se trouve encore trois fois dans l'Ancien Testament: 1Sam 8,19; Jér 13,10 et Néh 9,17. Les deux premiers textes parlent simplement du refus du peuple d'écouter la voix de Samuel/Dieu. En Néh 9,16, par contre, il est question des *pères* qui ont refusé d'écouter (9,17) projetant de retourner à l'état de l'esclavage et construisant un veau d'or (9,17). Ce parallèle nous invite à voir en Jér 11,10 une allusion au "péché originel" du peuple<sup>12</sup> qui -selon la conception dtr- s'est produit immédiatement après le don de la loi<sup>13</sup>.

Ayant ainsi cerné de plus près ces הראשונים אבותם il reste la question de savoir pourquoi les éditeurs dtrs n'utilisent qu'en cet endroit l'adjectif ראשונים pour caractériser les pères fautifs. La réponse à cette question ne se trouve pas en Jér 11, mais plus loin en 31,31-34.

L'annonce de la nouvelle alliance forme avec 30,1-3 l'encadrement dtr<sup>14</sup> de la collection d'oracles de salut en Jér 30-31\*. Mais, avant tout, Jér 31,31-34

<sup>11</sup> Cf. p.ex. A.W. Streane, *The Book of the Prophet Jeremiah together with the Lamentations* (CBSC), Cambridge 1903, p. 93 et R.P. Carroll, *Jeremiah, op.cit.*, p.269.

<sup>12</sup> En commentant Jér 11,10 A.Weiser, *op. cit.*, p. 97, renvoie à Ex 32 (!) avec une toute autre argumentation ("im Rahmen des kultischen Denkens").

<sup>13</sup> Pour l'idéologie dtr la désobéissance des pères commence au désert (cf. par contre Ez 20: en Egypte!). Des textes (dtrs) comme 2Rois 21,15; Jér 7,25s parlent de la rébellion des pères depuis la sortie d'Egypte. mais c'est le même "raccourci" qu'en 1Rois 8,9 et Jér 11,3s où il est question de l'alliance conclue lors de la sortie d'Egypte.

<sup>14</sup> En dépit des nombreuses tentatives d'attribuer Jér 31,31-34 au prophète Jérémie le caractère dtr de cette péripécie ne peut, à mon avis, guère être contesté (cf. surtout S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel* (BWANT 85), Stuttgart 1965, pp. 179ss; 195ss; S. Böhmer, *Heimkehr und neuer Bund: Studien zu Jeremia 30-31* (GTA 5), Göttingen 1976, pp. 75ss; W.Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-48* (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 24ss. La théorie de C. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologieggeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen 1985, qui décèle en 31,31-34 quatre couches (cf. p.60) (exiliques et postexiliques) est trop compliquée pour pouvoir convaincre.

fonctionne aux yeux des rédacteurs d'trs comme la "réponse" au constat de Jér 11,1-13. Le v. 32 qui essaie de définir la nouvelle alliance d'abord de manière négative reprend mot à mot des expressions de Jér 11:

31,32a לא כבדית אשר כרתתי את אבותם ביום ... להוציאם מארץ מצרים  
11,10 בריתי אשר כרתתי את אבותם ביום הוציאתי אותם מארץ מצרים

De même le rappel de la rupture d'alliance en 31,32b fait clairement référence à 11,10:

31,32b אשר הזמה הפרו את בריתי  
11,10 הפרו ... את בריתי

C'est également par rapport à Jér 11 que la finale étonnante de 31,32 prend du sens: לקטר לבעל en 11,13<sup>15</sup>: Israël a servi le Baal en oubliant que son "vrai Baal" c'est Yhwh<sup>16</sup>. C'est dans ce contexte de la bipolarité<sup>17</sup> du discours sur l'alliance en Jér 11 et 31 qu'il faut comprendre l'expression הראשים אבותם en 11,10. Car le problème de la nouvelle alliance est qu'elle n'est pas tellement "nouvelle". En effet, son contenu principal (la "formule d'alliance") est le même que celui de l'alliance rompue (cf. 31,33b et 11,4b).

En quoi la ברית חדשה est elle alors "nouvelle" ? D'abord, il faut souligner que l'adjectif חדש apparaît avec force dans des textes exiliques et postexiliques, surtout en Es 40-66: Es 42,9; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22; Jér 31,22<sup>18</sup>; Ez 11,19; 18,31; 36,26; Thr 3,23. Dans ces textes on oppose souvent "l'ancien" au "nouveau", comme par exemple en Es 42,9:

הראשנים הנה באו וחדשות אני מציד

C'est dans le contexte d'une attente de (re)nouveau qu'il faut comprendre l'expression הראשנים אבותם<sup>19</sup>. Si Jér 11,1-13 et 31,31-34 peuvent être

<sup>15</sup> Nous aurions ici un argument contre l'élimination courante de ce verset qui serait d'après la majorité des chercheurs à considérer comme une glose tardive.

<sup>16</sup> Cf. également les remarques de H. Weippert, "Das Wort vom neuen Bund in Jeremia xxxi 31-34", VT 29, 1979, 336-351, p. 337.

<sup>17</sup> Pour une définition de la bipolarité cf. F. Marty, *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Paris 1990, p. 19: "la notion de pôle indique d'emblée une relation ... à un autre point de repère ... Ainsi la notion de pôle est-elle fondamentalement «bipolaire»".

<sup>18</sup> L'annonce que Dieu créera du nouveau a peut-être également influencé l'expression "nouvelle alliance" en 31,31.

<sup>19</sup> C'est justement dans le corpus deutéro-ésaïen que se trouve en 43,27 l'expression

compris comme les deux pôles<sup>20</sup> de la réflexion dtr sur la berit l'adjectif ראשון en 11,10 renvoie déjà à הדש en 31,31. En effet, c'est par rapport aux pères que se définit la "nouveau" de l'alliance. Comme en Dt 5,<sup>21</sup> les pères symbolisent le passé pour insister sur le fait que l'alliance en question sera *actuelle*. Pour Jér 31 cela signifie: L'alliance sera nouvelle parce que Dieu ne tient pas compte du passé, il pardonne (31,34)<sup>22</sup>. La nouvelle alliance est donc une alliance qui "fonctionne" pour les destinataires du texte, c'est une alliance "renouvelée"<sup>23</sup>, dépassant ainsi les temps anciens auxquels les הראשים אבותם de 11,10 faisaient allusion. Ainsi cette expression singulière est au service d'une structure bipolaire à l'aide de laquelle les éditeurs dtr cherchent à lier l'explication de la catastrophe (rupture d'alliance) et l'espoir d'un nouveau commencement (renouveau de l'alliance)<sup>24</sup>.

**Résumé:** Les "anciens pères" en Jér 11,10 préparent l'annonce de la "nouvelle alliance" en Jr 31,31.

---

אב ראשון . Cf. ci-dessus et la note 5.

<sup>20</sup> Cette définition a l'avantage de donner au texte de Jér 11,1-13 toute son importance à côté de 31,31-34 car "un pôle n'est jamais quelque réalité constituée en elle-même" (F. Marty, *Babel, op. cit.*, p. 19).

<sup>21</sup> Pour l'interprétation de ce texte cf. T. Römer, *Israels Väter, op. cit.*, pp. 45-53.

<sup>22</sup> On pourrait éventuellement voir une nouveauté aussi en ce qui concerne la médiation de l'alliance: Dieu même l'écrira dans le cœur. Pour C. Levin, *Verheißung, op. cit.*, pp. 58s, le v. 33a constitue un ajout extrêmement tardif. Il y a, en effet, une certaine tension entre הנה ימים באים en v. 31a et אחרי הימים ההם en v. 33a.

<sup>23</sup> Cf. pour cette interprétation également A. Schenker, "Les origines d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament", *RB* 95, 1988, 184-194, p. 194.

<sup>24</sup> La plupart des autres textes qui thématissent la berit en Jér (3,16; 33,20.21.25; 50,5) sont probablement postdtr (cf. W.Thiel, *Redaktion II, op. cit.*, p. 27). Jér 34,13 et 32,40 (ברית עולם) appartiennent au milieu dtr, 32,40 peut être compris comme une précision de 31,31-34.

## Die Entstehung Israels, Evolution oder Revolution?

Hartmut N. Rösel - Qiryat Tivon

An den Anfang dieses Referats<sup>1</sup> seien zwei Kernsätze gestellt, die für unsere Thematik von entscheidender Bedeutung sind:

1. Israel ist im Land Israel bzw. im Land Kanaan entstanden.
2. Israel ist nicht gleich Kanaan. Man war sich in Israel immer des Unterschieds zu Kanaan bewußt.

Diese beiden Sätze bezeichnen zwei gegensätzliche Pole. Die hier bestehende Spannung oder Dialektik ist für das Verständnis der Entstehung Israels grundlegend. Israel im Land Kanaan, in Kanaan, bedeutet auch Israel mit Kanaan, und dies impliziert zwangsläufig "Evolution". Der andere Pol ist: Israel gegen Kanaan, abgegrenzt von Kanaan; ihm kann der Begriff "Revolution" zugeordnet werden.

Damit wären die Thesen dieses Referats schon ausgebreitet. Das Folgende soll lediglich als Ausführung und Begründung für diese Thesen dienen.

Vorausgeschickt seien allgemeine Bemerkungen zu den Begriffen von Revolution und Evolution. "Revolution" darf hier auf keinen Fall als politische Revolution gefaßt werden. Die These vom Ursprung Israels aus einer Revolution in der kanaänischen Gesellschaft ruht auf schwachen Füßen, sie hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt und wird dies, soweit voraussehbar, auch in Zukunft nicht tun. Es ist aufschlußreich, daß selbst MENDENHALL in einem Aufsatz des Sammelbandes von D.N. FREDMAN und D.F. GRAF, Palestine in Transition, Sheffield 1983, von der These der politischen Revolution abrückt (S. 92). MENDENHALL entschuldigt sich hier quasi dafür, daß er einmal den Ausdruck "peasant's revolt" gebraucht habe und fährt fort: "In publications

---

1 Dieses Referat wurde im August 1990 auf dem International Meeting der Society of Biblical Literature in Wien gehalten. Es beruht auf Untersuchungen, die sich in einem Buch niedergeschlagen haben, welches voraussichtlich in den nächsten Monaten erscheinen wird und den Titel trägt: Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels, Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris.



since then, I (MENDENHALL) have emphasized ... that the Israelite movement was much more a cultural and ideological revolution than a political one". "Revolutionär" bedeutet im Zusammenhang unserer Themenstellung also nicht "politischer Umsturz", sondern "etwas grundsätzlich Neues, nicht Ableitbares".

Nachdem wir unseren Gebrauch von "Revolution" erläutert haben, sei als weiterer Punkt herausgestellt, daß "Revolution" und "Evolution" keine einander ausschließende Gegensätze sind. Die Voraussetzungen für die französische Revolution etwa (um doch eine politische Revolution anzuführen) sind evolutionärer Natur. Auch die Anthropologen wissen natürlich, daß Revolution und Evolution keine sich ausschließende Gegensätze sind. Es handelt sich hier um eine allgemein menschliche Erfahrung, die eigentlich nicht bewiesen werden muß.

Nun wenden wir uns wieder den beiden anfangs angeführten Kernsätzen und damit Israel zu. Israel ist im Land Israel bzw. im Land Kanaan entstanden. In Zusammenhang mit diesem Satz, der eigentlich selbstverständlich sein sollte, sei M. NOTH zitiert: "Die Stämme, die das größere Ganze "Israel" bildeten, haben sich ... erst mit der Landnahme auf dem Boden des palästinischen Kulturlandes vollständig zusammengefunden; und damit kann für uns die eigentliche "Geschichte Israels" beginnen" (M. NOTH, Geschichte Israels, Göttingen 1963<sup>5</sup>, 13). Nicht umsonst stehen am Anfang der Darstellung der Geschichte Israels NOTHs Kapitel über das Land Israels (§2) und über die Wohnsitze der Stämme im Kulturland (§5). Als weiterer Beleg dafür, daß die Entstehung Israels mit dem Land (Palästina) verknüpft ist, sei das Zeugnis der Merneptastele angeführt: Es ist bedeutungsvoll, daß der Schreiber des Pharaos, der etwa oder genau zur Zeit des Exodus lebte, ein "Israel" in Palästina (und nicht etwa in Ägypten oder anderswo) erwähnt.

Es besteht leider wieder Veranlassung dazu zu betonen, daß Israel und seine Stämme in Palästina entstanden sind und nicht etwa als fertige oder halbfertige Größe unter der Führung Josuas in Palästina eingewandert sind. Jetzt schon sei vor neofundamentalistischen Tendenzen einzelner Archäologen gewarnt, die in nächster Zeit voraussichtlich auch in englischer Sprache ausführen werden, daß Josua und die Stämme Israels zwar nicht bei Jericho, aber doch weiter im Norden, aus dem Ostjordanland kommend, einwanderten und schnurstracks an einem Tag bis zum Heiligtum auf dem Berge Ebal marschierten. Möglicherweise wird man in diesem Zusammenhang auch von der Entdeckung des wahren Gilgal Josuas im Norden Israels lesen können, alles unter der Devise:

Von Gilgal zum Garizim (bzw. zum Ebal) ... und die Bibel hat doch recht.

Aber zurück zum Thema: Wenn Israel in Kanaan entstanden ist, so ist es mit Kanaan entstanden. Der Kontakt mit Kanaan führte zur Auseinandersetzung und im Endeffekt zur Absorbierung von Kanaan. Kanaan ist ein wesentlicher Faktor bei der Entstehung Israels. Und mit ihm ist das Element der evolutionären Entwicklung Israels verknüpft. Nicht umsonst lernen unsere Studenten Ugaritisch. Diese Studien der Umwelt Israels sind nur deshalb gerechtfertigt, weil evolutionäre Entwicklung Israel bestimmte.

Selbst wenn der Faktor des Nomadentums für die Entstehung Israels von Bedeutung war - eine Auffassung, die nicht von allen Forschern geteilt wird - selbst dann hieße das, daß diese Entstehung nicht losgelöst von der kanaänischen Kultur verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang kann auf das schöne und wichtige Buch von A.M. KHAZANOV (Nomads and the Outside World, Cambridge 1984) verwiesen werden, in dem deutlich wird, daß Nomaden nicht losgelöst von ihrer seßhaften Umwelt verstanden werden können. Nomaden sind danach auf den Austausch mit der andersartigen Umwelt angewiesen.

Auch ein Blick auf die archäologische Hinterlassenschaft der Eisen I - Zeit zeigt, was ohnehin anzunehmen und ganz natürlich ist: Die kanaänische Kultur hat die israelitische Kultur beeinflusst; die israelitische Kultur nahm Elemente der kanaänischen Kultur auf. Besonders was die Keramik betrifft, sind diese Verbindungslinien deutlich.

Andererseits macht die archäologische Keramik aber auch etwas anderes deutlich. Sieht man vom einzelnen Gefäß ab, das in der Eisen I - Zeit, wie gesagt, bronzzeitliche Tradition bewahren kann, und betrachtet man statt dessen das gesamte Keramikrepertoire einer früheisenzeitlichen Siedlung (wie beispielsweise der von Giloh), dann wird deutlich, daß dieses Repertoire in seiner Gesamtheit nicht bronzzeitlich ist. Und selbst wenn hier manchmal Zweifel bestehen mögen, so ist folgendes deutlich: Die Architektur des einzelnen Hauses und die der ganzen Siedlung unterscheiden sich in der Spätbronze- und in der Eisenzeit grundlegend. Die Ambivalenz von Kontinuität und Diskontinuität in den Kulturen dieser beiden Epochen wird auch in dem neuen empfehlenswerten Buch deutlich, das von N. NA'AMAN und I. FINKELSTEIN herausgegeben wurde und den Titel trägt: From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel, Jerusalem 1990 (hebr.), hier besonders in den Beiträgen von FINKELSTEIN und FRANKEL.

Wenden wir uns nun von der Archäologie ab und dem alttestamentlichen Zeugnis zu. Hier im Alten Testament läßt sich eine spezifisch israelitische Ideologie feststellen, wonach Israel deutlich von Kanaan unterschieden ist bzw. unterschieden sein soll. Natürlich ist richtig, daß diese Ideologie ihre klassische Formulierung im deuteronomistischen Geschichtswerk - also spät - fand. Es ist aber doch erkennbar, daß diese Ideologie älter ist und in früheren Zeiten (m.E. David - Salomo) neben entgegengesetzten Tendenzen bestand. Der Gegensatz Kanaan - Israel ist etwa in den vorpriesterschriftlichen Erzählungen von Genesis, im Deboralied und in Ri 1 (m.E. davidisch - salomonisch) feststellbar. Mit dieser Ideologie verbunden sind möglicherweise die antiköniglichen Tendenzen (bzw. die entsprechende Ideologie), die von F. CRÜSEMANN (Der Widerstand gegen das Königtum, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978) untersucht und von ihm zeitlich früh eingeordnet wurden.

Auch wenn man den Bedeutungsnuancen im Begriff "Israel" nachgeht, stößt man auf eine eigenartige, religiös-kriegerisch gefärbte Ideologie, die WELLHAUSEN zu dem berühmten Satz vom Kriegslager als Wiege der Nation veranlaßte, wo auch Jahwe sei.

Schließlich muß auf die tiefverwurzelte Vorstellung verwiesen werden, wonach Israel in Kanaan nicht autochthon ist. In der Vorstellung des Einzugs der Kinder Israel in Kanaan findet das Wissen seinen Ausdruck, daß Israel Wurzeln hat, die über Kanaan hinausreichen. Auch war der Gott Israels kein Gott Kanaans; als Gott vom Sinai zeigt er sich Kanaan vor- und übergeordnet.

Nachdem wir also in der ersten Hälfte des Referats die Wurzeln Israels herausgestellt haben, die in Kanaan liegen, stoßen wir nun auf die Wurzeln, die außerhalb, vor Kanaan liegen. Über wahrscheinlich kleine Menschengruppen gelangte eigentümliches, "revolutionäres", u.a. antikanaanäisches Gedankengut nach Israel. Dadurch wurde seine (Israels) Entstehung und Entwicklung geprägt. Diese besondere Ideologie ist auch dafür verantwortlich, daß Israel in seiner evolutionären Entwicklung und trotz seiner Entwicklung in allem Wandel sein Eigenes, seine Identität nie verlor.

M.E. kommt man also nicht um die Annahme herum, daß sich zu Beginn der Entwicklung Israels Entscheidendes ereignet hat, was dann das Wesen Israels prägte. Israel stellt eben nicht nur die Summe der Einflüsse seiner kanaanaïschen Umwelt dar. Damit ergibt sich, daß ein Modell, das sich lediglich auf Erklärungen im Rahmen evolutionärer Entwicklung beschränkt, einseitig ist.

Das Verhältnis von Kanaan und Israel hat sich als von dialektischer Art erwiesen. Mit ihm verknüpft sind die Gegensätze von Evolution und Revolution. Nur wenn diese Dialektik begriffen und kein Element in einseitiger Weise herausgestellt wird, kann der Versuch, Israels Entstehung und sein Wesen zu verstehen, mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden.

## 2Kön 2,1-18 als Elija- oder Elischa-Geschichte?

Hartmut N. Rösel - Qiryat Tivon

Auf dem 12. Kongreß der "International Organization for the Study of the Old Testament", der im August 1986 in Jerusalem stattfand, hielt J. CONRAD einen Vortrag mit dem Titel "2Kön 2,1-18 als Elija-Geschichte"<sup>1</sup>. Die folgenden Zeilen sind als Fortsetzung der lebhaften Diskussion gedacht, welche sich im Zusammenhang mit diesem Vortrag entwickelte.

Wie schon in der Formulierung dieses Titels deutlich wird, wendete CONRAD sich gegen die verbreitete Auffassung, daß 2Kön 2,1-18 eine Elischa-Geschichte sei. Da Ziel der biblischen Darstellung nicht sei, Elischa "als den ebenbürtigen Nachfolger Elijas zu erweisen" (S. 262), könne es sich nicht um eine Elischa-Erzählung handeln. In einer solchen könnte "Elija ... nur eine dienende Funktion zugebilligt werden" (S. 263), was nicht dem Tatbestand entspricht. Elija sei "im vorliegenden Text ... die überragende und maßstabgebende Gestalt", auf der "somit ... das eigentliche Gewicht liegt" (S. 265). "Elischa steht ganz im Schatten Elijas und kann nur als dessen Epigone Anerkennung und Autorität beanspruchen" (S. 264). "So besehen ist der Text ad majorem gloriam Eliae verfaßt und folglich durchaus eine Elija-Geschichte" (S. 266).

Jedoch stellt dies m.E. einen Trugschluß dar. Es ist methodisch unabdinglich, daß zwischen zwei Aspekten geschieden wird, zwischen der Bedeutung einer Person in Geschichte und Überlieferung einerseits und der Frage nach der Hauptperson in einer literarischen Einheit andererseits. Je nach dem Gesichtspunkt hat man zwischen "Hauptpersonen" zu unterscheiden. Selbst unter der Voraussetzung CONRADs, "daß sich der Übergang von Elija zu ihm (Elischa) nicht

1 J. CONRAD, 2Kön 2,1-18 als Elija-Geschichte, in: M. AUGUSTIN - K.-D. SCHUNCK (Hrsg.), Wünschet Jerusalem Frieden. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 13, Frankfurt a.M. 1988, S. 263-271. Dieser Aufsatz wird im folgenden nur mittels Seitenzahl zitiert. In den folgenden Ausführungen wird besonders auf solche Literatur Bezug genommen, die für CONRAD seinerzeit weitgehend unzugänglich war.

problemlos vollzieht" (S. 264), sowie daß Elischa als Epigone Elijas erscheint und an ihm gemessen wird, kann es sich bei der Erzählung um eine Elischa-Geschichte handeln. Nicht der Rang einer Person ist in dieser Sache entscheidend, sondern die innere Dynamik der Erzählung. Diese Tatsache wird etwa auch von A. ROFE herausgestellt, mit dessen Ausführungen<sup>2</sup> weitgehende Übereinstimmung besteht. Aber schon H. GUNKEL hat dies gespürt, wenn er schreibt: "Die alte Geschichte ... will zeigen, wie Elisa der Nachfolger von Elia geworden ist. Die Hauptperson ist also Elisa. Der Erzähler stellt ihn dem Größeren gegenüber und zeigt, daß er ihm, wenn auch nicht völlig gleich, so doch fast ebenbürtig ist"<sup>3</sup>.

Prüfen wir unter dem Gesichtspunkt der inneren Dynamik die Erzählung nach ihren Bestandteilen. V. 1e spricht das Thema der Himmelfahrt Elijas "im Wetter" schon an und nimmt als solcher V. 11 teilweise vorweg; teilweise deshalb, weil in V. 1 nur eines der beiden konkurrierenden Motive von V. 11 erscheint. Für den Verfasser von V. 1a kann die Himmelfahrt Elijas nicht der "Höhepunkt des Textes, wie er jetzt vorliegt" (S. 265) gewesen sein, wenigstens nicht der einzige Höhepunkt; die Himmelfahrt wird eben als bekannt vorausgesetzt. Die Tatsache, daß die Erzählung nicht mit V. 11 oder V. 12 abschließt, zeigt das gleiche: Der Erzähler ist noch nicht zum Ende gekommen und das Ende betrifft den Nachfolger Elischa.

Auch in den Versen 2-6 geht es um Elischa auf dem Hintergrund des sich abzeichnenden Geschehens der Himmelfahrt. Zwei Fragen leiten die Darstellung: 1. Wird Elischa seinem Meister bis zuletzt folgen<sup>4</sup>? 2. Weiß er vom Geschick seines Meisters, und wie reagiert er hierauf? Die Himmelfahrt Elijas ist der Fixpunkt, an dem Elischa gemessen wird und sich zu bewähren hat. Fraglich

---

2 A. ROFE, *The Prophetic Stories*, Jerusalem 1982, S. 45f (hebr.). Auch ROFE gelangt deshalb zu der m.E. zutreffenden Schlussfolgerung, daß es sich in 2Kön 2,1-18 um eine Elischa-Erzählung handelt.

3 H. GUNKEL, *Meisterwerke hebräischer Erzählkunst*, I Geschichten von Elisa, Berlin 1922, S. 14. Unter den neueren Forschern siehe auch F. FORESTI, *Il rapimento di Elia a cielo*, *Rivista Biblica* 31 (1983), S. 257-272; Chr. SCHÄFER-LICHTENBERGER, "Josua" und "Elischa" - eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers, *ZAW* 101 (1989), S. 198-222.

4 Zu Recht betont Chr. SCHÄFER-LICHTENBERGER (*ZAW* 101, 1989, S. 215) die Bedeutung des Motivs, wonach "beide" zusammenbleiben, 2Kön 2,6.7.8.

ist die Rolle Elischas, nicht dagegen die Himmelfahrt bzw. Entrückung Elias. Alle Beteiligten - einschließlich des Lesers der Erzählung - ist das sich abzeichnende Ereignis mehr oder minder bekannt.

In diesem Abschnitt findet sich auch ein formaler Hinweis darauf, daß es um Elischa geht: Elischa erscheint als Partner in allen Dialogen, aus denen sich dieser Teil zusammensetzt. Elija und die Prophetenjünger müssen sich dagegen in die Rolle des Gegenübers teilen.

Auch in V. 9f ist das Thema weniger die Himmelfahrt Elias, sondern vielmehr Möglichkeit und Wirklichkeit der Geistübertragung auf Elischa<sup>5</sup>. Vor allem in diesem Zusammenhang erscheint im folgenden die Tradition von der Himmelfahrt Elias, V. 11f. "Und Elischa sah", mit diesen Worten beginnt V. 12; hierauf kommt es an. Dementsprechend die dramatische Reaktion Elischas auf das dramatische Geschehen. Auf dem Hintergrund der Aussage Elias von V. 10 ("wenn du mich sehen wirst ...") bezeugt V. 11f, daß Elischas Bitte von V. 9 offensichtlich erfüllt wurde: Er erhielt den Erstgeborenenanteil, im anderen Falle "hätte er ja nicht gesehen". In V. 14f, den beiden Versen, die die Erzählung auch nach CONRAD (S. 263) ursprünglich abschlossen, liefert Elischa gleich eine Probe aufs Exempel für seine Geistbegabung, er wiederholt die Handlung Elias, indem er mit dessen Mantel das Wasser des Jordans teilt. Die Prophetenjünger ziehen die Schlußfolgerung, auf die es dem Erzähler ankommt, und sprechen sie aus: "Der Geist Elias ruht auf Elischa" (V. 15). Durch Proskynese erkennen sie ihn als ihren neuen Meister an.

Es ist bedeutungsvoll, daß V. 15 und nicht etwa die Darstellung der Himmelfahrt V. 11f die Erzählung beschließt. Selbstverständlich stellt auch V. 11f einen Höhepunkt der Erzählung dar, auch die Himmelfahrt Elias soll in 2Kön 2,1-15 erzählt werden. Man darf sogar annehmen, daß ihre Schilderung den eindrucksvollsten Teil der Erzählung darstellt. Dieser Höhepunkt findet seine Erklärung in der traditionsgeschichtlichen Vorgeschichte der Erzählung, auf die noch eingegangen werden muß. Zu ihrem Ziel gelangt die Erzählung aber erst mit V. 15. Unter dem Gesichtspunkt der inneren Dynamik stellt V. 15 also den Schlußpunkt der Erzählung dar, auf den alles hinführt. In ihm ist der "Grundgedanken der Geschichte" (GUNKEL) ausgesprochen. Dabei besteht m.E.

---

5 Aus diesem Grund muß Elija seine Antwort so formulieren wie dies geschieht. Auf keinen Fall läßt diese Antwort bzw. überhaupt das Verhalten Elias Rückschlüsse auf seinen Seelenzustand oder auf ein mögliches Schwinden seiner prophetischen Kräfte zu.

übrigens keine Spannung zwischen der Aussage dieses Verses und dem Motiv vom Erstgeborenenanteil in V. 9.

Ausgeschlossen ist damit die Auffassung CONRADS (S. 266f), wonach ausgerechnet der Schlußvers V. 15 den Restbestand einer älteren Elischaüberlieferung darstellt, welcher vom Verfasser gegen seine eigentliche Absicht aufgegriffen wurde. Eine solche Unklugheit ist dem Verfasser der Erzählung nicht zuzutrauen. Was hätte ihn denn zwingen können, seine Erzählung mit Versen zu beschließen, die ihre Pointe zerstören oder wenigstens in Frage stellen?

Es handelt sich in 2Kön 2,1-18 also nicht, wie CONRAD meint, um eine Elija-Geschichte, in die eine ältere Elischa-Tradition eingegangen ist, sondern - wie meist gesehen - umgekehrt um eine Elischa-Geschichte, die unter Verwendung von Motiven aus der Elija-Tradition gestaltet wurde. Die entsprechenden Motive, zu denen neben dem von der Himmelfahrt Elias etwa auch das des Mantels Elias gehört, wurden von Z. WEISMAN<sup>6</sup> herausgestellt. Es spricht viel für die Auffassung GUNKELS und anderer, wonach der Erzähler eine ältere Überlieferung von Elias Himmelfahrt kannte und benutzte. "Es ist selbstverständlich, daß in dieser von ihm vorgefundenen Erzählung Elia selber die Hauptperson gewesen ist"<sup>7</sup>. Wichtig ist allerdings, daß die Existenz der Motive aus der Elija-Tradition, die traditionsgeschichtlich vor der Elischafassung einzuordnen sind, nichts über die Abzweckung und Zugehörigkeit der Erzählung als Ganzes zwingend aussagen kann. Selbst wenn diese Motive zu Recht als Grundbestandteile der Erzählung bezeichnet werden können, folgt hieraus nicht, daß es sich in 2Kön 2,1-18 um eine Elija-Erzählung handelt<sup>8</sup>.

---

6 Z. WEISMAN, *Elijah's Mantel and Consecration of Elisha*, *Shnaton - An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 2 (1977), S. 93-99 (hebr.).

7 H. GUNKEL, *Meisterwerke hebräischer Erzählkunst*, I *Geschichten von Elisa*, Berlin 1922, S. 15.

8 Wenn wir 2Kön 2 als Elischa-Geschichte erklären, in der Motive aus der Elijaüberlieferung sowie übrigens auch solche aus der Elischatradition wie das des Ehrennamens Elischas in verwandelter Gestalt verwendet wurden, dann folgt hieraus, daß diese Geschichte einem relativ späten Stratum der traditionsgeschichtlichen Entwicklung zuzurechnen ist. Dies wird in der Forschung auch weitgehend so gesehen. Auf diese Weise erklärt sich auch, daß sich die Erzählung deutlich von den für Elischa charakteristischen Erzählungen unterscheidet. Andersherum ausgedrückt: Man darf aus dem unterschiedlichen Charakter der Elischa-Erzählungen sowie auch aus Überlegungen zum chronologischen Verhältnis der Elischa- zur Elijaüberlieferung nicht schließen, daß die Erzählung etwa doch zum Zyklus der Elija-Erzählungen gehöre.



## Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments Material und Problemanzeigen

*Eckart Schwab - Wuppertal*

Bei Vorarbeiten zu einer Untersuchung mit anderem Schwerpunkt sowie zu einem Wörterbuchartikel<sup>1</sup> war es notwendig, die im Alten Testament vorkommenden Tierbilder und Tiervergleiche zusammenzustellen. Eine entsprechende Übersicht, und zwar nach Tierarten geordnet, scheint zuletzt 1906 von A. WÜNSCHE publiziert worden zu sein<sup>2</sup>. Sicher enthielt auch die - nicht mehr zugängliche - maschinenschriftliche Habilitationsschrift von G. J. BOTTERWECK entsprechende Angaben<sup>3</sup>. Durch einige zwischenzeitlich im Umfeld des Themas erschienene Arbeiten hat sich allerdings das zur Verfügung stehende Material erheblich erweitert<sup>4</sup>.

Die folgenden Ausführungen können eine detaillierte monographische Aufarbeitung der vorliegenden Arbeiten nicht ersetzen, erst recht wollen sie keine abschließende literaturwissenschaftliche Würdigung versuchen. Es soll lediglich das Material für weitere Forschung zur Verfügung gestellt werden und auf einige Problemanzeigen bzw. Desiderate der bisherigen Analysen hingewiesen werden.

Die unten zusammengestellte Liste bemüht sich, in einem eher weiten Verständnis alle Arten von »bildlicher« Redeweise<sup>5</sup> im Alten Testament hinsichtlich der Tiere einzuschließen. Auf einige Probleme der Klassifikation muß jedoch kurz hingewiesen werden:

1 Art. תַּיִם, ThWAT VI (1989) 1102-1107, bes. 1106.

2 Die Bildersprache des Alten Testaments, 1906, bes. 41ff; vgl. auch O. KEEL / M. KÜCHLER / CH. UEHLINGER, Orte und Landschaften der Bibel I. Geographisch-geschichtliche Landeskunde, 1984, 100-181 (im Folgenden = OuL I).

3 Die Tiere in der Bildersprache des Alten Testaments unter besonderer Berücksichtigung der ägyptischen und akkadischen Literatur, Bonn 1953. Die Arbeit ist weder über Fernleihe noch beim Katholisch-theologischen Seminar in Bonn erhältlich.

Die gelegentlich in diesem Zusammenhang zitierte Hallenser *diss. phil.* von J. ZOBEL, Der bildliche Ausdruck der Verwandtschaftsnamen im Hebräischen, 1932, beschäftigt sich nicht mit Tierbildern.

4 Vgl. zur atl. Bildsprache allgemein L. ALONSO-SCHOKEL, Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk, 1971 (Lit!); O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, <sup>4</sup>1984; W.G.E. WATSON, Classical Hebrew Poetry, JSOTS 26, 1984, bes. 251ff; C. WESTERMANN, Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament, 1984; u.a.

Einzeluntersuchungen u.a. A.J. BJØRNDAL, Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja, BZAW 165, 1986; J. HEMPEL, Jahwewegleichen der israelitischen Propheten (1924); Apoxymata, BZAW 81, Berlin 1961, 1-29; J. LINDBLÖM, Profetiskt Bildspråk: FS R. PIPPING, AABo.H 18 (1949) 208-223 (zu Dtjes); R. MAYER, Zur Bildersprache der alttestamentlichen Propheten, MThZ 1 (1950) 55-65; H.-P. MÜLLER, Vergleich und Metapher im Hohenlied, OBO 56, Freiburg (Ch), 1984, bes. 27f; H. WEIPPERT / K. SEYBOLD / M. WEIPPERT, Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien, OBO 64, 1985. Mir nicht zugänglich war J.W. KLOTZ, Domestic Animals and Bible Symbolism: Concordia Journal 7/4 (1981) 144-149.

Zur biblischen Tierwelt und ihrer Theologie vgl. auch R. BARTELMUS, Die Tierwelt der Bibel: BN 37 (1987) 11-37 (Lit!); F.S. BODENHEIMER, Animal and Man in Bible Lands, 1960, bes. 196ff; OuL I, 100ff; u.a.

5 Zur literaturwissenschaftlichen Forschung vgl. A. HAVERKAMP (Hg.), Theorie der Metapher, WdF 389, 1983, mit ausführlicher Bibliographie 455-489, speziell zur religiösen Sprache P. RICOEUR / E. JUN-

a) Sind Heils- oder Unheilsansagen wie Jer 5,6a<sup>6</sup>: "Deshalb wird sie ein Löwe aus dem Wald schlagen, ein Steppenwolf wird sie überwältigen ..." bildlich zu verstehen? Auch wenn die hier »herbeizitierten« Tiere im Augenblick des Sprechens oder Schreibens nur gedachte sind, so sind sie im Orient doch bis in dieses Jahrhundert hinein reale Bestandteile des menschlichen Lebensraumes, mit deren Erscheinen jederzeit gerechnet werden muß<sup>7</sup>. Die Erwähnungen der Tiere in diesen Texten haben, wie auch Parallelen in den Fluchformeln altorientalischer Staatsverträge belegen<sup>8</sup>, konkretes Unheil im Sinn. Genausowenig ist umgekehrt die heutigen Menschen vielleicht unwirklich anmutende Schilderung des Tierfriedens "als bloßes Spiel der Phantasie oder gar symbolisch und allegorisch" aufzufassen<sup>9</sup>. Es wäre nicht sachgemäß, diese Texte unter die »Bildsprache« zu rechnen, sofern sie nicht in sich selbst einen Vergleich enthalten<sup>10</sup>.

b) Schwieriger sind Gerichtsankündigungen wie Jes 34,11 zu beurteilen: "Und Eule und Igel(?) werden es in Besitz nehmen, und Ibis und Rabe werden darin wohnen"<sup>11</sup>. Ein gewisses figuratives Element kann hier nicht geleugnet werden. Nimmt man die Weissagungen jedoch ernst, so erwarten sie den ausgemalten Zustand konkret<sup>12</sup>, nicht bloß übertragen-sinngemäß. Auch sie sind daher in die Übersicht nicht aufgenommen worden<sup>13</sup>.

c) Während der Vergleich mit charakteristischen Körperteilen<sup>14</sup> nicht ohne Vorstellung des Tieres verständlich ist, gilt dies nicht für Anspielungen auf isolierte tierische Produkte<sup>15</sup>. Sie sollten daher nicht unter die eigentlichen Tiervergleiche gerechnet werden.

Eindeutigstes Kriterium für den Bild- oder Vergleichscharakter ist die Formulierung mit einer Vergleichspartikel<sup>16</sup>, etwa כִּי<sup>17</sup>, כִּמוֹ<sup>18</sup>, כְּאִשֶׁר wie<sup>19</sup>, auch כִּמֶן<sup>20</sup> (Komparativ), אֲנִי auch,

GEL, Metapher: Ev.Th.SonderH (1974); N. FRYE, The Great Code, 1982, bes. 53ff/150ff/166f; J.M. SOSKICE, Metaphor and Religious Language, 1985. Einen kurzen Überblick des Ertrages der bisherigen literaturwissenschaftlichen Forschung für die Untersuchung der Bilder des AT gibt G.J. BOTTERWECK, Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern: FS J. ZIEGLER, FzB 2, 1972, 117-128, bes. 117-120 (dort 126 auch weitere Lit!); vgl. BJØRNDALEN, 7ff (Lit!).

6 Vgl. Ps 63,11; 68,24; Jes 30,6f; 32,14; Jer 15,3; Ez 14,21; Am 9,3 u.a., auch Prv 22,13; 26,13; im Heilskontext Lev 26,6; Ps 91,13; Jes 35,9; Ez 34,25ff.

7 Vgl. z.B. Gen 37,20.33; I Reg 13,24ff; 20,36; II Reg 2,24; bes. Am 5,19f.

8 Vgl. z.B. KAI 223 A.9.30f; TUAT I, 159.426.451.468.599; auch Lev 26,22; Dtn 28,26.38ff.

9 B. DUHM, Das Buch Jesaja, HK III/1, 41922, 107 zu Jes 11,7f.

10 So z.B. Jes 65,25 "ein Löwe wird Stroh fressen wie das Rind", vgl. Jer 14,6 "die Onager ... schnappen nach Luft wie Schakale" u.a.

11 Vgl. 13,21f; 30,6; 32,14; Jer 9,10; 10,22; 49,33; 50,39; 51,37; Zef 2,14f, ähnlich Hi 7,5; 24,20; Jes 14,11 u.a.

12 Vgl. Thr 5,18.

13 Vgl. aber WÜNSCHE, 69.72.76.87f.94.101; BOTTERWECK, Gott und Mensch 124.

14 Z.B. קֶרֶן Horn (des Wildstieres) I Sam 2,110; Ps 18,3; 75,5f; Hi 16,15(!); Jer 48,25 u.a. (vgl. H.-P. STÄHLI, רֶוּחַ THAT II (1979) 753-761, bes. 756 (Lit!); כִּנְיַף Flügel (des Geiers) Dtn 32,11; Ruth 2,12; Ps 17,8 || 36,8 || 57,2 || 61,5 || 63,8 || 91,4; Jes 8,8 (vgl. W. DOMMERSHAUSEN, ThWAT IV (1984) 243-246). Bei כִּנְיַף scheint im übertragenen Gebrauch (z.B. Flügel = Zipfel des Mantels; I Sam 15,27 u.s.) die konkrete Bedeutung teilweise ganz verbläut zu sein (vgl. Konzertflügel, Lungenflügel u.a.).

15 Vgl. etwa Ps 19,11 u.s.; 68,3; 147,16; Ct 7,6; Jes 1,18; Thr 4,7 u.a.; WÜNSCHE 53.96.

16 Vgl. zum Ganzen WÜNSCHE, 36; E. JENNI, רֶוּחַ THAT I (1978) 451-456; MÜLLER, 11ff.

17 Weitaus die am häufigsten gebrauchte Partikel, vgl. Gen 49,9; Num 22,4; 23,24; II Sam 17,8; Hi 10,16; Ps 7,3; 17,12; 58,5; Prv 19,12; 26,11; Jes 5,29; 59,11; Jer 25,38; 46,22; Hos 13,7f; Mi 5,7 u.v.a.; vgl. zu כִּי, כִּמוֹ und כְּאִשֶׁר K. SEYBOLD, ThWAT IV (1984) 1-7 (Lit!).

18 Ps 29,6; 58,5; 140,4; Hos 13,7; Sach 10,2 u.s.

selbst<sup>21</sup> oder den Verben שוה *ähnlich sein*<sup>22</sup>, משל I *ni. gleich werden*<sup>23</sup>, כ חשב *abschätzig klassifizieren wie*<sup>24</sup>, ל דמה I *gleichen*<sup>25</sup> oder כ היה *sein wie*<sup>26</sup>.

Der Übergang vom expliziten, durch ein besonderes Lexem angezeigten Vergleich zur Metapher ist jedoch fließend. Dies zeigen Beispiele, bei denen die Anwendung desselben Bildes auf die nämliche Sache mit wie ohne Vergleichspartikel begegnet<sup>27</sup>. In den in der letzten Anm. genannten Beispielen ist die gemeinte Sache in Parallele zum Bild ausdrücklich genannt (syntaktische Äquivalenz), in anderen Fällen folgt seine Auflösung erst später als Erläuterung nach<sup>28</sup>. Der Vergleich gewinnt so den Charakter einer Parabel oder eines Rätsels<sup>29</sup>.

Schließlich kann die explizite Benennung der gemeinten Sache auch ganz hinter dem – mehr oder weniger fest geprägten – Bild zurücktreten. Besonders im politischen Bereich substituieren so Tierbilder als Chiffren Personen- und Völkernamen<sup>30</sup> oder Bezeichnungen von Führungspositionen<sup>31</sup>.

Nicht ausdrücklich aufgeschlüsselte Tiermetaphern finden sich besonders auch in den Klage Liedern des einzelnen für dessen Feinde<sup>32</sup>. Sogar bei der metaphorischen Selbstbezeichnung der Beter kann ansatzweise das Tierbild in der Rede durchschlagen<sup>33</sup>.

Der Vergleichscharakter dieser nicht ausdrücklich aufgelösten Bezugnahmen auf Tierbezeichnungen kann nur durch den Kontext oder sachliche Parallelen gesichert werden<sup>34</sup>.

Im übrigen nennt ein Vergleich das Tier, auf das er anspielt, (bzw. einen seiner Körperteile) nicht unbedingt explizit. Auch charakteristische Verben (etwa עוף *fliegen*, נחנן *stoßen* [vom Stier] u.a.) oder ein noch indirekterer Bezug können den Vergleich herstellen. Es ist insofern kaum möglich, alle Anspielungen erschöpfend zusammenzustellen.

19 Dtn 28,49; Jdc 7,5 I Sam 16,20; Jes 31,4; Hos 5,14; Am 3,12; 5,19.

20 Jdc 14,18; II Sam 1,23; Koh 9,4; Hab 1,8 u.ä.

21 Ps 84,4; Thr 4,3; Jer 13,23.

22 Mit עפ Dan 5,21.

23 Ez 17,2 (|| חודר); Ps 49,13; K.-M. BEYSE, ThWAT V (1986) 69-73.

24 Ps 44,23; vgl. K. SEYBOLD, ThWAT III (1982) 243-261, bes. 249.

25 Ct 1,9 u.ä.; Dan 7,5; Ps 102,7; רמין 17,12; רמוח 58,5; vgl. Ez 1,10; H.D. PREUSS, ThWAT II (1977) 266-277.

26 Ps 102,7 (|| רמה ל); vgl. E. Jenni, רמה, THAT I (3<sup>1978</sup>) 451-456, 451.

27 So etwa Gen 49,9a (vgl. Dtn 33,22) gegenüber Gen 49,9b (vgl. Num 24,9; 23,24); Zef 3,3 (vgl. Gen 49,27) gegenüber Ez 22,25a,27a; Ps 22,17,21 gegenüber 59,7,15 oder Thr 3,10 gegenüber Hos 13,7.

28 Vgl. II Sam 12,7; Ez 17,12ff; Dan 7,16ff,23ff; 8,16,20ff **בשר** **hi**.

29 Ez 17,2; Jdc 14,12ff; וזשל וזשל; vgl. I Reg 10,2; 5,9-11; V. HAMP, ThWAT II (1977) 870-874; BEYSE (o. Anm. 23) 71.

30 Vgl. u.a. Ps 68,31(?); 87,4; Jes 14,29; 27,1 (anders allerdings H. WILDBERGER, Jesaja, BK X/2, 1978, 1003); 46,11; Jer 4,7; 8,17; 25,38; 46,20; 48,40 || 49,22.

31 P.D. MILLER, Animal Names as Designation in Ugaritic and Hebrew, UF 2 (1970) 177-186. Es ist allerdings fraglich, ob der Bildcharakter bei festgeprägten Ausdrücken noch empfunden wird; insbesondere bei אביר *Gewalthaber* ist auch kaum entscheidbar, ob die Konnotation *Stier* gegenüber *Starker* primär ist. Die Änderungen MILLERS von אלה *Götter* im Ps 29,1; 58,2 *inc.*; vgl. Hi 41,17 zu אלה *Hirsche* = *Anführer* (186) sind Erleichterungen.

32 Vgl. Ps 22,13,22; 22,21f; 35,17; 57,5; 58,7; vgl. 58,8,16; u.ä.; vgl. O. KEEL, Feinde und Gottesleugner: SBM 7, 1969, 201-206.

33 Vgl. Ps 74,19a; mit "ich" z.B. 22,7.

34 Zur genaueren Differenzierung von Vergleich, Gleichnis, Metapher, Synekdoche, Metonymie, Allegorie u.a. bezogen auf die alt. Sprache vgl. WÜNSCHE, *lff*; BOTTERWECK, 117ff; auch W. SCHOTTROFF, Das Weinberglied Jesajas, ZAW 82 (1970) 68-91.

Dennoch lassen sich inzwischen anhand der genannten Kriterien Tierbilder und -vergleiche des AT durch Auswertung einschlägiger Arbeiten und Konkordanzarbeit in einem gegenüber WÜNSCHES Arbeit erheblich erweiterten Umfang auffinden. Dabei ist nach eben diesen Kriterien in der folgenden Übersicht auch einiges von dem dort noch gebotenen Material ausgeklammert worden<sup>35</sup>. Eckige Klammern weisen darauf hin, daß nicht sicher ist, ob der Text wirklich bildlich (anstatt konkret) zu verstehen bzw. der bildliche Hintergrund des Bildes möglicherweise verblaßt ist<sup>36</sup>:

Gen	16,12; 41; 49,[6?]; 9.14.17.21.27; vgl. 48,15
Ex	15,15; 19,4; vgl. 11,7
Num	13,33; 22,4; 23,22.24    24,8f; 27,17
Dtn	1,44; 23,19; 28,49; 32,11ff.[15],33; 33,17.20.22
Jdc	6,5; 7,5.12; 14,6.18 <sup>bis</sup>
Ruth	2,12
I Sam	[2,1.10]; 17,43; [21,8]; 24,15; 26,20
II Sam	1,[19?]; 2,3; 2,18; 3,8; 9,8; 12,1ff; 16,9; 17,8.10; 22,[11],34; 23,20?; 24,17
I Reg	12,11.14; 20,27; 22,11.17
II Reg	[2,12    13,14]; 8,13; [14,9]; 19,28; 24,15Q
I Chr	[11,20]; 12,9; 17,19 <sup>cf.</sup> ; 21,17
II Chr	10,11.14; 18,10.16; vgl. auch 25,18
Neh	3,35
Hi	4,10f.19; 5,7 <sup>LXX</sup> ; 6,5; 7,12; 8,14; 9,26; 10,16; 11,12; 13,28; 16,15; 17,14; 20,[8],14.16; 21,11; 24,5.[22?]; 25,6; 27,18; 28,7f; 29,18 <i>txt. inc.</i> ; 30,1.29; [34,20?]; 35,11 (vgl. 28,21); 39,20; 40,15.29; vgl. auch 38f; 40f
Ps	7,3; 10,7f.8ff; 11,1; 17,8.12; 18,[3.11],34; 22,7.13f.17.21f; 23,1-4; 29,6; 32,9; (kaum 34,11) <sup>37</sup> ; 35,16f; 36,8; 39,12; 42,2; 44,6.12.23; 49,[11],13.15; 55,7f; 57,2.5; 58,5.7.9; 59,7f.15f; 61,5; 63,8; 68,14.31; 73,22; 74,1.[13f],19; [75,5f.11]; 77,21; 78,52.71f; 79,13; 80,2; 84,4; 87,4; [89,18.25]; 90,10; 91,4; 92,[7],11; [94,8]; 95,7; 100,3; 102,7f; 103,5; [104,3]; 107,41; 109,23; [112,9]; 114,4.6; 118,12; 119,176; 124,7; [132,17]; 140,4.[12]; [148,14]
Prv	1,17f; 5,19; 6,5.6ff.[26]; 7,22f; 11,22; [12,1]; 17,12; 19,12    20,2; 23,5.32; 26,2.3.11.17; 27,8; 28,1.15; 30,[2],15.19.25-28.29-31
Koh	3,18ff; 9,4.12; 10,1; 12,4f; vgl. auch 10,8.11.20
Ct	1,9f.15; 2,8f.14.[15],17; 4,1f.5    6,5f+7,4; 5,2.11f; 6,9; 8,14
Jes	1,3; 5,29; 7,18f (vgl. 5,26); 8,8; 10,13Q.14; 11,7.14; 13,14; 14,9.29; [15,9]; 16,[1?],2; [23,9?]; 24,17f; 27,1; [29,1?]; 30,7.28; 31,4f; 33,4.[7]; 34,6f; 35,6; 37,29; 38,13f 40,11.22.31; 41,14; 46,11; 50,9; 51,8.20; 53,6f 56,10f; 59,5.11; 60,8f; 63,11.13f; 65,25

35 Vgl. oben Anm. 6.11.15.

36 So. Anm. 14. Die Entscheidung ist sicher gelegentlich subjektiv, zumal hier kein Raum für ausführliche Einzelbegründungen (Philologie, Textkritik, Traditionsgeschichte) ist. Es wurden daher auch umstrittene, mir selbst weniger einleuchtende Anspielungen aufgenommen, sofern sie in der Literatur ernsthaft diskutiert werden.

37 Vgl. H. GUNKEL, Die Psalmen, HK II/2, <sup>4</sup>1929, 144 u.a.

Jer	2,14f.23f.30; 4,7.13.[22 <sup>LXX</sup> ]; 5,8.26f; 8,6f.17; 10,[8]21; 11,19; 12,3.5.8f; 13,17.20.23; 14,6; 16,16; 17,11; 22,19; 23,1ff; 25,34ff; 31,10.18; 34,18; 46,[15].20f.22f; 48,6.25.28.40.43f; 49,16.19f.22; 50,6ff.11.17.19.[27].44; 51,14.23.27.34.38.40
Thr	1,6.[15?]; 2,[3].16[f]; 3,10f.52; 4,3.19f
Ez	1,7.[10?]; 2,6; 7,16; [10,14?]; 13,4.[18?].20; 17,1ff.13; 19,2-9; 22,25.27; 23,20; 29,3ff.[21]; 30,13cj.; 31,11; 32,2; 34; 36,37f; [38,4.13txt. inc.]; 39,18
Dan	4,22.29f; 5,21; 7,3ff; 8; [9,27; 11,40]
Hos	4,16.[19]; 5,14; 7,11f; 8,1.9; 9,11.13; 10,11; 11,10f; 13,7f (nicht 5,12 <sup>38</sup> ; 14,3 <sup>39</sup> )
Jl	1,6; 2,4; vgl. 4,16
Am	1,2; 3,4f.8.12; 4,1f; 5,19; 6,12
Ob	4
Mi	1,8.16; 2,12; 4,6-8.13; 5,7; 7,2.14.16f
Nah	2,8.12-14; 3,15-17
Hab	1,8.14ff; 3,[4?].19
Zef	3,3
Sach	[2,1ff]; 5,9; 9,16; 10,2f; 11; 13,7

Diese Liste umfaßt rund 375 Textkomplexe<sup>40</sup>. Auffallend ist die Konzentration in den beiden Bereichen der Psalmen<sup>41</sup> und der Weisheit<sup>42</sup>.

Zahlreiche biblische Eigennamen implizieren ebenfalls einen Tiervergleich<sup>43</sup>. Auch hier läßt sich inzwischen das bei NOTH (229f) gebotene Material der entsprechenden hebräischen<sup>44</sup> PN stark vermehren. Umstrittene oder fragliche Bedeutungen sind mit Fragezeichen gekennzeichnet; die Anordnung versucht, in etwa der alttestamentlichen Einteilung (תחטת, חמ) zu folgen:

38 **ע** ist aufgrund des Parallelismus nicht - so traditionell - *Motte* zu übersetzen, sondern als **ע** II *Eiter* (arab. *gafsa*) zu verstehen; G.R. DRIVER, *Difficult Words in the Hebrew Prophets*; F.S. TH.H. ROBINSON, 1950, 52-72, 66f; vgl. HAL 848 und die Kommentare.

39 Vgl. BH und die Kommentare z. St.

40 Die Abgrenzung eines zusammengehörenden Gedankenganges kann nicht immer - wie etwa beim *Parallelismus membrorum* - eindeutig gezogen werden.

41 Vgl. außer den Ps- und Thr-Belegen auch psalmensprachlich geprägte Texte wie II Sam 22,34; Jes 38,13f; vgl. 59,5.11; 63,11.13f u.a.

42 Außer den Hi-, Prv- und Koh-Stellen scheinen auch Gen 41; Jdc 14,18; II Sam 12,1ff; II Reg 14,9 || II Chr 25,18; Jer 17,11; vgl. auch Ps 32,9; 49,13; 73,22 u.a. weisheitlich beeinflußt zu sein. Daneben begegnen Tiervergleiche gehäuft in den Stammesprüchen Gen 49; Dtn 33 (nicht Jdc 5), im Hohenlied (vgl. auch I Sam 1,23) und in den Prophetenbüchern.

43 Vgl. G.B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names*, 1896, 86ff; M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT III/10, 1928, 229f; H. BAUER, *Die hebräischen Eigennamen als sprachliche Erkenntnisquelle*; ZAW 48 (1930) 73-80; L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, 1953, 53; J.J. STAMM, *Hebräische Frauennamen* (1967); Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde, OBO 30, 1980, 97-135, bes. 125f; Oul I, 100f.108; A. MURTONEN, *Hebrew in its West Semitic Setting I. A Comparative Lexicon A. Proper Names*, Stud. in Sem. Lang. and Ling. 13, 1986 u.a.; zur Epigraphik R. LAWTON, *Israelite Personal Names on Pre-Exilic Hebrew Inscriptions*; Bibl. 65 (1984) 330-346. Deutsche Umschrift nach J. LANGE (Bearb.), *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien*, <sup>2</sup>1981; Bedeutung soweit möglich nach HAL; KBL<sup>2</sup>; Oul I, 100ff.

44 Daneben begegnen im AT besonders pers. Tiernamen als PN.

- Haustiere** (בהמה, בעיר): Kleinvieh (צאן) אילון *Elon Widder*; *cj. Jobel<sup>LXX</sup> Widder?*; רחל *Rahel Mutterschaf*; אמר *Immer Lamm*; Groß-/Rindvieh (בקר, אלה, בקר) *Rebekka Kuh?*; עגלון *Egla, Eglon Kälbchen*; sonstige: חמור *Hamor Esel*; סוסי *Susi Pferd*; נמלי *Gemalli Kamel?*; (ככר) *Becher, Bichri junges Kamel*
- Hund**: כלב *Kaleb Hund*; נבח *Nobach Hund, eig. Beller*
- Flugtiere** (עוף השמים): עיט *Efai Vogel; Kreischer* (עיט) איה *Aja Habicht*; גזם *Gasam Raubvogel (oder Raupe?, Wespe?)*; חרחור *Harhur Rabe?*; ערב *Oreb Rabe*; Zwitscherer (צפור) *Zippor(a) Vögelchen*; יונה *Jona Taube*; ימימה *Jemima Täubchen*; קרא *Kore Steinhuhn, eig. Rufer*; נוני *Guni schwarzüflügeliges Rebhuhn*; חגלה *Hogla Rebhuhn; Insekten* (שרץ העוף) *Debora Biene*; נעל *Gaal Mistkäfer*; חגבה *Hagaba Heuschrecke?*
- Wildtiere** (חית השדה): ארח *Arach wildes Rind*; לאה *Lea Wildkuh*; ראוּמָה *Rëuma Wildkuh??*; דיסחון *Dischon Wisent?*; עירד *Irads Onager*; פיראם *Piram Onager?*; (עירד) *Ir(a/i) Onagerhengst*; עפרה *Efer, Ofra Hirschkalb*; ארנן *Aran, Arnan(?) Steinbock*; תרח *Terach Steinbock*; יעלה *Jaël, Jaala Steinbockweibchen*; צביא *Zibja = aram. טביחה Tabita (Apg. 9,36ff) Gazelle*; חזיר *Hesir Wildschwein*; שפן *Schafan Klippdachs*
- Raubtiere** (חיה רעה): Katzen: ארי *Ari Löwe*; אריאל *Ariel Gott ist Löwe?*; לַיִשׁ *Lajisch Löwe*; שבע *Scheba Löwe??*; אלישבע *Elisheba, Joscheba Gott/JHWH ist Löwe??*; שבער *Scheber Löwe??*; ניםשי *Nimschi Ichneumon*; Wilde Caniden: זאב *Seëb Wolf*; שועל *Schual Fuchs*; שִׁמְעוֹן *Simeon Hyänenhund*; צבעון *Zibon kleine Hyäne*
- Kriechtiere** (רמש): Schlangen: נחשון *Nahasch, Nachschon Schlange*; פיתון *Piton Hornvipere*; שפופן *Schefufan Schlange??*; שפיים *Schuppim Schlange?*; סרף *Saraf Kobra*; sonstiges »Gewürm« (שרץ על־הארץ) *Hamutal kleine Eidechse??*; גללל *Galal, Gilalai Schildkröte*; חלד *Heled, Heldai, Hulda Maulwurf (weibchen)*; אכבור *Achbor Maus*; ארצא *Arza Holzwurm*; חולע *Tola Wurm*; פילדש *Pildasch Spinne?*; פרוש *Parosch Floh*
- Wassertiere** (דגני הים): נון *Nun Fisch*; תחש *Tahasch Tümmeler?*
- Sonstiges**: נחור *Nahor, Nachrai Schnauber (Pferd, Schwein, Delphin o.ä.??)*

Mit Tiernamen gebildete Ortsnamen<sup>45</sup> weisen dagegen eher auf eine örtlich konzentrierte Population oder Tierzucht<sup>46</sup> hin, als daß sie Vergleichscharakter haben. Topographische Auffälligkeiten beschreiben aber möglicherweise z.B. דבשח *Dabbesch* *Kamelhöcker*, אבן הזחלה *Eben Sohelet Schlange*; קרנים *Karnajim Doppelhörner* oder רמת־לחי *Ramat-Lehi Kinnbackenhöhe*.

Die Tierbilder des AT lassen sich nun in verschiedener Hinsicht klassifizieren; in dieser Hinsicht sind bereits einschlägige Untersuchungen vorgenommen worden<sup>47</sup>, meist hinsichtlich verschiedener Tierarten<sup>48</sup>.

Als Beispiel seien Stellen (ohne PN) angeführt, die den Vergleich zu Vögeln ziehen: Ex 19,4; Dtn 28,49; 32,11ff; Ruth 2,12; I Sam 26,20; II Sam 1,23; Hi 5,7<sup>LXX</sup>; 9,26; 28,21; 30,29; 35,11; 40,29; Ps 11,1; 17,8 || 36,8 || 57,2 || 61,5 || 63,8 || 91,4; 55,7; 68,14; 74,19; 84,3f; 102,7f; 103,5; 124,7; Prv 1,17; 6,5; 7,23; 23,5; 26,2; 27,8; 30,19.31; Koh 9,12; 12,4; vgl. 10,20; Ct 1,15; 2,14; 4,1; 5,2.11.12; 6,9; Jes 8,8; 10,14; 16,2; 24,17f; 31,5; 38,14; 40,31; 46,11; 59,11; 60,8; Jer

45 Vgl. GRAY, 88ff.

46 Vgl. OUL I, 296.

47 Vgl. oben Anm. 2-4.

48 So vor allem WUNSCH, 42-102.

4,13; 5,26f; 8,7; 12,9; 17,11; 48,28.40.44; 49,16.22; vgl. 16,16; Thr 3,52; 4,3.19; Ez 7,16; 13,20; 17,1ff; Dan 4,30; 7,4; Hos 7,11.12; 8,1; 9,11; 11,11; Am 3,5; Ob 4; Mi 1,8.16; Nah 2,8; Hab 1,8; Sach 5,9.

Andere mögliche Einteilungen hinsichtlich des sog. *tertium comparationis* sind etwa Aussehen<sup>49</sup> und physische Eigenschaften<sup>50</sup>, Art des Lautes<sup>51</sup>, Bewegungsart<sup>52</sup>, Wesensmerkmale oder Charaktereigenschaften<sup>53</sup>, Jagd- und Angriffsverhalten<sup>54</sup>, Freßgewohnheiten<sup>55</sup>, »Soziologie«<sup>56</sup>, Lebensraum<sup>57</sup>, sonstige charakteristische Besonderheiten<sup>58</sup>, Umgang des Menschen mit der betreffenden Tierart<sup>59</sup>.

Es wäre weiterhin wichtig, die Tiervergleiche auf eine zeitliche Entwicklung oder spezifische »Sitze im Leben« hin zu untersuchen. Ergebnisse können hier nicht vorweggenommen werden; das bisher schon aufgezeigte breite Vergleichsmaterial im Alten Orient und Occident<sup>60</sup> weist aber eher darauf hin, daß diese Vergleiche *ad hoc* aus der Anschauung gebildet werden bzw. auf Austausch in einem letztlich doch verwandten Kulturraum beruhen.

#### Literaturnachtrag:

F. Jenni, Zur Semantik der hebräischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche: ZAH 3 (1990) 133-166

- 49 Vgl. etwa Nu 13,33; I Chr 12,9; Ps 68,14; 140,4; Ct 1,9f.15; 4,1f; 5,11f; 6,5f; Jes 40,22; Jer 13,23; 46,21 (vgl. Dtn 32,15); Ez 1,7.10; 10,14; Dan 4,30; 7,4-6; Mi 1,16; Sach 5,9.
- 50 Vgl. etwa Jdc 14,18; II Sam 1,23; Neh 3,35; Hi 8,14f (vgl. 27,18c*j*; Jes 59,5f); 28,7; Ps 58,5; Prv 30,25f, auch Ps 58,5 (vgl. 140,4; Hi 20,14.16; Prv 23,32); Koh 10,1.
- 51 Z.B. Jes 5,29; 38,14; 59,11; Jer 50,11; Mi 1,8 u.a., auch Jes 53,7.
- 52 Z.B. Ps 29,6; Prv 3,18f.30f; Ct 8,14; Jes 13,14; Jer 4,13; Mi 6,12 u.a., auch Jes 51,20.
- 53 Vgl. Gen 16,12 (vgl. Hi 39,5ff); 49,15; I Sam 17,43f; II Sam 17,8.10.43f; 24,17 (II I Chr 21,17); II Reg 19,28; Hi 7,22; 11,12 (vgl. 39,9ff); Ps 32,9; 73,22; 74,19; 84,4f; Prv 7,22; 12,1; 28,1; 30,2 (vgl. I Reg 49,13; Koh 3,18; Dan 5,21); Jes 1,3; 10,14 (vgl. 16,2); 13,14; 37,29; 56,10; Jer 2,23f; 5,8; 8,7; 11,19; 31,18; Ez 13,4f; 23,20; Hos 4,16; 10,11; 7,11; 13,8.
- 54 Z.B. Gen 49,17; Dtn 33,20; Ps 10,9; 22,17.21; 35,16f; 59,7f; 118,12; Thr 3,10f; Hos 13,7; Nah 2,13 u.a.
- 55 Vgl. Gen 49,27; Nu 22,4; Dtn 33,20; 23,24 (vgl. Ps 68,24 u.ä.); 24,8f; Jdc 7,5; Hi 4,11; 6,5; 13,28; 24,5; 40,15 (vgl. Jes 11,7; 65,25); 50,9; 51,8; Ps 39,12; 42,2; 57,5; Prv 6,8; 30,15; Koh 12,5; Ct 2,15; 4,5 II 7,4; Jes 5,29; 33,4; 38,13; 56,11; Thr 1,6; Ez 19,36f; Dan 4,22.29; 5,21; Hos 5,14; Am 3,4; Mi 7,17 (vgl. Gen 3,14; Jes 65,25); Nah 2,12; Zef 3,3.
- 56 Z.B. Jdc 6,7; Ps 102,7f; Prv 6,6f; 30,27; Jer 50,8; Hos 8,9; Hab 1,14 u.a.
- 57 Vgl. Gen 16,12; 49,14.17; Num 24,21f; Dtn 33,22; I Sam 26,20; II Sam 22,34 (II Ps 18,34); I Chr 12,9; Neh 3,35; Hi 7,12; 24,5; 38,40; 39,6ff.27ff; Ps 10,9; 11,1; 23,2; 55,7f; 80,14f; 84,4f; 102,7; Koh 10,8; Ct 2,14f.17; 4,2 II 6,5; 8,14; Jes 7,18f; 14,29; Jer 4,7; 8,17f; 7,18f?; 46,20 (vgl. Gen 41); 46,22; 48,6; 48,28; 49,16 (II Ob 4)19f (II 50,44f); 50,19 (vgl. Num 32,1); Thr 5,18; Ez 13,4; 29,3ff; 32,2ff; Am 5,19; Mi 7,14; Nah 2,12c*j*; Hab 3,19.
- 58 Z.B. I Reg 12,11.14; Ct 4,2,6; Jes 1,3; 40,31; Jer 8,7; 14,6; 17,11; Thr 4,3; Hos 11,11 u.a.
- 59 Vgl. z.B. Jdc 14,6; I Sam 26,20; Hi 4,19; 40,29; Ps 23,1-4; 109,23; Prv 26,3; Ez 19,2-9; Hab 1,14ff u.a.
- 60 Die wichtigste Literatur ist bei BOTTERWECK, 126 Anm.5f genannt; vgl. auch M. LURKER (Hg.), Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie (BSIM) I-III, 1968-70; DERS., Adler und Schlange. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker, 1983; V. PÖSCHEL u.a., Bibliographie zur antiken Bildsprache: Bibliogr. d. klass. Altertumswiss. NF 1, 1964. Auf viele Parallelen, bes. zu Ilias und Odyssee verweisen WÜNSCHE, 9,15f.37f.45.47ff.61.66.78.82f.85f.88.90.96f, HEMPEL, 28, u.a. Beispielfhaft sei hier der herabsetzende Vergleich mit dem Hund genannt: I Sam 24,15; II Sam 9,8; 16,9; II Reg 8,13 u.ä.; KAI 192,3f u.ä.; EA 60,7; 61,3; 71,18; 76,12; 201,15; 247,15 u.ä.; TUAT 1,380 (Sargon) u.ä. (AHW 424,Nr.5); Homer, Od. XIX,372; II. L225; XI,362 u.ä. In Ägypten scheinen dagegen eher Gehorsam und Treue des Hundes verglichen zu werden; vgl. H. GRAPOW, Die bildlichen Vergleiche des Ägyptischen 1924, 75f, allerdings haben die genannten Amarna-Briefe ägyptische Adressaten; vgl. hierzu auch den hebr. PN כֶּלֶב Kaleb *Hund*. Frappierende, bisher unbeachtete Ähnlichkeit besteht z.B. auch zwischen den Bildern in II. XX,495 und Mi 4,13 // II. XV,323ff und Jes 13,14; vgl. I Reg 22,17 u.ä. // II. V,639 und II Sam 17,10.

## ΤΗΝ ΤΡΟΦΗΝ ([ΤΟ] ΣΙΤΟΜΕΤΡΙΟΝ) ΕΝ ΚΑΙΡΩ?

Mt 24,45 / Lk 12,42

Günther Schwarz – Wagenfeld

Das Gleichnis von »dem mit der Aufsicht betrauten Knecht«<sup>1</sup> (Mt 24,45-51 par. Lk 12,42-46) enthält in der einleitenden Frage einen Semitismus, der in beiden Fassungen, weil nicht erkannt, falsch wiedergegeben wurde:

Mt 24,45 mit τὴν τροφήν ἐν καιρῶ,

Lk 12,42 mit ἐν καιρῶ [τὸ] σιτομέτριον<sup>2</sup>.

So wie diese beiden Wendungen lauten, zielen sie auf das Handeln jenes Knechts ἐν καιρῶ, also: »zur rechten (oder festgesetzten) Zeit«. Wann aber war die rechte (oder festgesetzte) Zeit? Und warum war es so wichtig, daß er »die Speiseportion« zu einer festgesetzten Zeit ausgab? Mußte er dies nicht täglich tun? – Wenn aber täglich, kann man dann noch im Wortsinne von *der* rechten (oder festgesetzten) Zeit sprechen? Wohlgermerkt: im Singular!

Da das auszuschließen ist, müssen τὴν τροφήν ἐν καιρῶ und ἐν καιρῶ [τὸ] σιτομέτριον Fehlübersetzungen sein; und zwar Wiedergaben einer mehrdeutigen aramäischen Wendung, deren Äquivalent für ἐν καιρῶ zwar so übersetzt werden kann, hier aber anders übersetzt werden muß.

Bei der Suche nach einer vergleichbaren hebräischen Wendung stößt man auf חֶקֶךָ לֶחֶם (Prov 30,8). Dazu ist anzumerken: 1. לֶחֶם meint bekanntlich nicht nur »Brot«, sondern auch »Speise«. 2. חֶקֶךָ bedeutet u.a. sowohl »das Festgesetzte« (so belegt in Hiob 23,14: חֶקֶךָ, »das mir Festgesetzte«) als auch »eine festgesetzte Zeit, eine Frist« (so bezeugt in Hiob 14,13: חֶקֶךָ לִי חֶקֶךָ, »du setztest mir eine festgesetzte Zeit, eine Frist«).

Doch obwohl חֶקֶךָ u.a. beides bedeuten kann, gibt es keinen Zweifel daran, daß mit חֶקֶךָ לֶחֶם in Prov 30,8 »die für mich festgesetzte Speise« gemeint sein muß. Jede andere Wiedergabe wäre eine Fehlübersetzung.

Daraus folgt: Mit חֶקֶךָ, das als »hebräischer Rechtsausdruck«<sup>3</sup> ins Aramäische eingegangen war, lautet der fragliche Passus aus Mt 24,45 / Lk 12,42: חֶקֶךָ לֶחֶם לְהוֹרֵךְ פְּלוֹנָא חֶקֶךָ לְהוֹרֵךְ. In deutsch:

»daß er ihnen gebe die für sie festgesetzte Speiseportion«<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> So die Überschrift nach J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (1965), S. 63.

<sup>2</sup> Σιτομέτριον ist genauer als τροφή, »Nahrung, Speise«. Es meint »das Zugemessene, Festgesetzte an Getreide, Proviant«. Ihm entspricht im Aramäischen פְּלוֹנָא, »die Speiseportion« (so belegt im Targum zu 2. Sam 6,19: וּפְלוֹנָא חֶקֶךָ, »und eine Speiseportion«).

<sup>3</sup> Siehe dazu M. Black, Die Muttersprache Jesu (1982), S. 228.

<sup>4</sup> Demnach war dem Erzähler des Gleichnisses, also Jesus, nicht der Zeitpunkt der Speiseausgabe wichtig, sondern die Speiseausgabe überhaupt.



## I

In der Übersetzung von W. Wiefel<sup>1</sup> lautet Lk 17,20.21, »Jesu Antwort auf die Frage nach dem Kommen der Gottesherrschaft«<sup>2</sup> (hier in Sinnzeilen)<sup>3</sup>:

- (20) Als er von den Pharisäern gefragt wurde,  
wann das Reich Gottes komme,  
antwortete er ihnen und sprach:  
»Das Reich Gottes kommt nicht in beobachtbarer Weise.
- (21) Auch wird man nicht sagen:  
siehe hier oder dort (ist es).  
Siehe, das Reich Gottes (mitten) unter euch ist es!«

In seinem Kommentar zur Stelle ging Wiefel besonders auf die Begriffe *παράτηρησις* und *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* ein.

Zu *παράτηρησις* bemerkte er, es werde vor allem für astronomische Beobachtungen gebraucht, habe aber auch einen technisch-kalendarischen Sinn. Er folgerte: »Eine temporal bestimmbare oder berechenbare Zukünftigkeit wird damit abgelehnt«<sup>4</sup>.

Zu *ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν* meinte er, die umfängliche Musterung zeitgenössischer griechischer Belege führe zu der Übersetzung »im Wirkungsbereich von«. Er schloß: »Wenn die Königsherrschaft Gottes sich bis in den Wirkungsbereich der Angeredeten hin ausdehnt, dann ist sie in der Geschichte Jesu für die Anwesenden zur Gegenwart geworden«<sup>5</sup>.

Aus beiden Folgerungen ergibt sich: Offenbar hat Wiefel nicht empfunden, daß die Antwort Jesu und die Frage der Pharisäer, so wie sie formuliert sind, logisch nicht zueinander passen. Aber gerade darauf kommt es hier an und – als Folge davon: zu erkennen, daß die griechische Vorlage Zusätze enthält, die den ursprünglichen Sinn verändert haben.

<sup>1</sup> Das Evangelium nach Lukas = ThHNT III (1988), S. 307. Dieser Kommentar wurde hier gewählt, weil er der derzeit neueste ist im deutschsprachigen Bereich.

<sup>2</sup> So die Perikopenüberschrift nach Wiefel.

<sup>3</sup> Einen Text, wie im folgenden dargestellt, in Sinnzeilen zu setzen, verschafft von vornherein eine Klarheit und einen Überblick, die auf keine andere Weise zu gewinnen sind. Bemerkenswert ist in diesem Falle die Überlänge der Zeilen 4 und 7, verglichen mit den Zeilen 5 und 6.

<sup>4</sup> AaO, S. 308.

<sup>5</sup> AaO, S. 309.

Wie in der neutestamentlichen Wissenschaft *leider* immer noch üblich, berücksichtigte Wiefel für seine Interpretation der Begriffe παρατήρησις und ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν nur deren griechische Bedeutung: so als habe Jesus griechisch statt aramäisch gesprochen.

Sollte ihm die folgende Forderung J. Wellhausens unbekannt sein, die er bereits vor sechsundneunzig Jahren erhoben hat?<sup>1</sup>: »Wer die Reden Jesu wissenschaftlich erklären will, muss im stande sein, sie nötigenfalls in die Sprache zurückzuübersetzen, die Jesus gesprochen hat.«

Wäre Wiefel dieser Forderung Wellhausens gefolgt, wenigstens bei der Erklärung der Begriffe παρατήρησις und ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν, dann wäre ihm zweifellos bewußt geworden, wie fragwürdig es ist, sich auf den griechischen Wortlaut einer ursprünglich aramäisch formulierten Jesusüberlieferung zu stützen: fragwürdig, weil nach Wellhausen - *unwissenschaftlich*. Der Beweis für diese Behauptung ist leicht zu führen.

1. Zu μετὰ παρατήρησεως, wörtlich: »mit Beobachtung«<sup>2</sup>. - Wer auch immer das zugrundeliegende aramäische מֵתָא בְּנִטְרָא mit μετὰ παρατήρησεως wiedergegeben hat, er hat falsch übersetzt: weil er מֵתָא als μετὰ und נִטְרָא als παρατήρησεως deutete.

Für sich genommen bedeutet נִטְרָא zwar παρατήρησις, »Beobachtung«, aber mit בְּ zu מֵתָא בְּנִטְרָא verbunden, wird es zu einem Adverb (!) und bedeutet »insgeheim«. Belegt ist es so im Targum zu Hiob 4,12: וְלִוְתָר פִּתְנָם אֵתְאֹמַר בְּנִטְרָא, »mir ist ein Wort insgeheim gesagt worden«: eine Tatsache, die jeder deutschsprachige Neutestamentler seit 1888 wissen konnte<sup>3</sup>.

Mit »insgeheim« aber gewinnt Lk 17,20d einen der obigen Wiedergabe Wiefels genau entgegengesetzten Sinn; nämlich: »Die Herrschaft Gottes kommt *nicht insgeheim*« statt »*nicht in beobachtbarer Weise*«. Denn: »Nicht insgeheim« ist indirekt eine doppelte Verneinung und meint daher, mit den Worten Wiefels: »in beobachtbarer Weise«.

Dieses Ergebnis ist insofern bemerkenswert, als es die beiden folgenden Zeilen (nach Wiefel),

- (21) »Auch wird man nicht sagen:  
siehe hier oder dort (ist es)«,

<sup>1</sup> Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai, Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-hist. Klasse, Heft 1 (1895), S. 11.

<sup>2</sup> So E. Dietzfelbinger, Das Neue Testament, Interlineaübersetzung Griechisch-Deutsch (1986) z. St.

<sup>3</sup> Siehe J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums II (3<sup>1959</sup>), S. 107.

als im jetzigen Zusammenhang unlogisch und damit als einen späteren Zusatz erweist. Denn wenn die Herrschaft Gottes nach der wahren Bedeutung von כְּנִטִיר »in beobachtbarer Weise« kommt, dann sind jene beiden Zeilen wegen ihres »auch nicht« widersinnig.

2. Zu ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν, wörtlich: »mitten unter euch«<sup>1</sup>. – Wer den Sinn dieser Wendung ergünden will, darf sich nicht, wie Wiefel, auf eine »Musterung zeitgenössischer griechischer Belege« verlassen. Denn griechische Belege und daraus gewonnene Folgerungen sind bei einem ursprünglich aramäisch formulierten Text völlig wertlos.

Zu fragen ist vielmehr, welches aramäische Äquivalent dem griechischen ἐντὸς ὑμῶν ἐστὶν zugrundeliegt. Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein; denn alle syrischen Quellen zur Stelle, die ich einsehen konnte<sup>2</sup>, haben כִּינְתְּכֹרְךְ, »zwischen, unter euch«: ein Wort, das dem aramäischen כִּינְתְּכֹרְךְ genau entspricht<sup>3</sup>.

Folglich läßt sich Wiefels Deutung »im Wirkungsbereich von«, bei der er sich auf A. Rüstows Untersuchung<sup>4</sup> stützte, nicht halten. Wenn aber nicht, dann ist seine Exegese insgesamt hinfällig.

### III

Wenn Vers 21a.b, dies das Zwischenergebnis, aus logischen Erwägungen zu streichen ist, dann rücken Vers 20d und Vers 21c zu folgendem Distichon zusammen (die Schrägstriche geben den Rhythmus an):

»Die Herrschaft / Gottes / kommt / nicht / insgeheim!

Denn siehe! / Die Herrschaft / Gottes / ist unter euch!«

Dazu ist anzumerken: Umfangreiche Untersuchungen am gesamten Corpus der Jesusüberlieferung haben ergeben:

1. Ausnahmslos alle Jesusworte und -gleichnisse sind poetisch formuliert: nach den vier Regeln des Parallelismus membrorum (synonym, synthetisch, antithetisch, klimaktisch) und nach den vier rhythmischen Regeln der hebräischen Poesie, wie sie sich in allen poetischen Büchern und Redeteilen des Alten Testaments, der alttestamentlichen Apokryphen und der frühchristlichen Hymnen finden (Zweiheber, Dreiheber, Vierheber, Fünfheber = 3 + 2 Hebungen)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E. Dietzfelbinger, aaO.

<sup>2</sup> Syr<sup>s</sup>, Syr<sup>c</sup>, Syr<sup>p</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. J. Levy I, aaO., S. 93f.

<sup>4</sup> Εντὸς ὑμῶν ἐστὶν. Zur Deutung von Lukas 17,20.21, ZNW 51 (1960), 197-224.

<sup>5</sup> Siehe dazu G. Schwarz, »Wenn die Worte nicht stimmen« (1990), S. 15-23; ders. Die Poesie der frühen Christen (1990); ders. Die Bergpredigt – eine Fälschung? (1991), S. 118-124.

2. Entsprechende Untersuchungen von J. Jeremias<sup>1</sup> und anderen Forschern haben gezeigt, daß Jesus bei der Formulierung seiner Worte den antithetischen Parallelismus bevorzugt hat: bedingt – wahrscheinlich auch – durch den antithetischen Charakter seiner Verkündigung.

#### IV

Diese beiden Forschungsergebnisse, auf das obige Distichon angewandt, führen zu folgendem Schluß: Da der erste Stichos fünf und der zweite vier Hebungen (rhetorische Sinneinheiten) hat, ist, so die Regel (!), im ersten Stichos eine Hebung zu streichen; und zwar »insgeheim«: ein Begriff, den bereits J. Jeremias mit guten Gründen als »redaktionell« bezeichnete<sup>2</sup>. Ohne »insgeheim« lautete Jesu ursprüngliche Antwort demnach:

»Die Herrschaft Gottes *kommt* nicht!

Denn siehe! Die Herrschaft Gottes *ist* unter euch!<sup>3</sup>«

Gemeint ist: Jesu Wirken in Wort und Tat signalisiert den Anbruch der Herrschaft Gottes. *Seit er den »Starken«* (Mk 3,27 parr. Mt 12,29 / Lk 11,21. 22) *überwunden hat, ist sie da!*

Bezeugt und damit bestätigt wird diese Deutung durch Lk 11,20 (vgl. Mt 12,28), zitiert nach Wiefel zur Stelle:

»Wenn ich aber durch den Finger<sup>4</sup> Gottes die Dämonen austreibe, dann ist zu euch gekommen die Königsherrschaft Gottes.«

Weitere Belege sind: Lk 10,9 und 11. An beiden Stellen empfiehlt sich über den Rückgriff auf das aramäische כּוּמּוּ die Wiedergabe »die Herrschaft Gottes ist da«; wohlgemerkt: »Herrschaft«, nicht »Reich« – ein Begriff, der das richtige Verständnis unsäglich *und* unnötig erschwert hat!

Schlußbemerkung: Auf den vorausgegangenen Seiten ging es mir nicht darum, gegen einen Menschen, W. Wiefel, zu polemisieren. Meine Absicht war vielmehr, den Nachweis dafür zu liefern, daß auf dem Felde der Evangelienforschung *zutreffende Ergebnisse* ohne den »Rückgang aufs Aramäische«<sup>5</sup> nicht zu erzielen sind.

<sup>1</sup> Neutestamentliche Theologie I (1971), S. 24-30.

<sup>2</sup> Die Sprache des Lukasevangeliums = KeKNT Sonderband (1980), S. 266: »παρρησις im NT nur an dieser Stelle; da das dazugehörige Verbum lukanisch ist (→ 14,1f. Red S. 236), wird auch das Substantiv entsprechend zu beurteilen sein.«

<sup>3</sup> Zu diesem Distichon passen die ausgelassenen Textteile Vers 21a,b auf keinen Fall!

<sup>4</sup> Das Wort »Finger« ist ein Symbolwort und steht hier für »Macht«.

<sup>5</sup> A. Meyer, Jesu Muttersprache (1896), S. 91f.

## Die Herodianer im Markusevangelium - Ein neuer Versuch ihrer Identifizierung

Klaus-Stefan Krieger - Nürnberg

Im Markusevangelium erscheint neben uns besser bekannten jüdischen Gruppierungen wie den Pharisäern, den Sadduzäern oder den Hohenpriestern eine Gruppe, die Markus als οἱ Ἡρῳδιανοί bezeichnet. Die Identifikation dieser Gruppe bereitet der Forschung ziemliche Probleme. Denn der Begriff erscheint in keiner anderen zeitgenössischen Quelle. Er begegnet nur im MkEv und in dem von ihm abhängigen MtEv. Da bisher kein konkreter Identifizierungsversuch allgemeine Zustimmung fand,<sup>1</sup> behilft sich die Forschung mit der zurückhaltenden Auskunft, die Herodianer seien ganz allgemein Anhänger des herodianischen Fürstenhauses, die sich nicht weiter beschreiben lassen und auch gar keine homogene Gruppe gebildet haben müssen.<sup>2</sup>

Die Herodianer erscheinen aber stets im Verbund mit den Pharisäern. Markus versteht die Herodianer demnach als eine Gruppe, die ähnlich den Pharisäern ein charakteristisches Profil besitzt. Sie sind für ihn daher wohl kaum nicht näher zu definierende Anhänger der Herodesdynastie.

Markus präsentiert die Herodianer ferner als eine Gruppe, die Jesus feindlich gesinnt ist. In Mk 3,6 fassen die Pharisäer zusammen mit den Herodianern den Beschluß, Jesus zu vernichten. In Mk 12,13f schicken die Gegner Jesu einige von den Pharisäern und den Herodianern zu Jesus und diese stellen Jesus die Fangfrage, ob man dem Kaiser Steuern zahlen soll oder nicht.

Auffällig ist nun, daß in Mk 8,15 auch der Tetrarch Herodes Antipas mit den Pharisäern zusammengestellt wird und daß die Pharisäer und Herodes als Bedrohung für die Jünger Jesu charakterisiert sind:

ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρώδου.

Diese Parallelität zwischen Mk 8,15 einerseits und Mk 3,6 und 12,13f andererseits macht es wahrscheinlich, daß Markus sich die Herodianer als Anhänger des Herodes Antipas gedacht hat. Markus nennt den Tetrarchen auch stets nur Herodes, so

1 Zur Forschungsgeschichte s. H.H. Rowley: The Herodians in the Gospels, in: JThS 41, 1940, S. 14-27; für die neuere Forschung s. W.J. Bennett: The Herodians of Mark's Gospel, in: NT 17, 1975, S. 9-14.

2 s. B.H. Branscomb: The Gospel of Mark, London <sup>7</sup>1964, S. 61; E. Schweizer: Das Evangelium nach Markus, Göttingen <sup>6</sup>1983, S. 36; R. Schnackenburg: Das Evangelium nach Markus II, Düsseldorf 1971, S. 159; W.L. Lane: The Gospel according to Mark, London u. Grand Rapids 1974, S. 125; R. Pesch: Das Markusevangelium I, Freiburg u.a. 1976, S. 195; W. Schmithals: Das Evangelium nach Markus, Gütersloh u. Würzburg 1979, S. 192 u. 526; J. Ernst: Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1981, S. 107. Dieser Minimalkonsens geht auf das Ergebnis von H.H. Rowley: a.a.O., S. 27 zurück.

daß *οἱ Ἡροδιανοί* durchaus eine mit ihm in Verbindung stehende Gruppe bezeichnen kann.

Nach diesem ersten Ergebnis stellt sich die Frage, ob Markus mit den Herodianern noch weitere, konkretere Vorstellungen verbindet. Zu ihrer Beantwortung ist auf die Stellen, an denen sie bzw. Herodes genannt sind, im einzelnen einzugehen:

Bei Mk 3,6 ist die Frage nach Tradition und Redaktion umstritten. Vorzuziehen dürfte aber die Option sein, daß der Vers vom Evangelisten redaktionell gebildet wurde.<sup>3</sup> Als Abschluß für Mk 3,1-5 ist der Inhalt von 3,6 nicht unbedingt einsichtig; eher wäre er hinter 2,28 verständlich. Der Vers empfängt seine Funktion und Bedeutung aus dem Makrokontext. Mk 3,6 bringt zum einen den Komplex Mk 2,1-3,5, der die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern zum Inhalt hat (Markus versteht die Schriftgelehrten hier als Pharisäer), zum Abschluß. Der Vers weist zum anderen auf die Passion voraus, indem er den ersten Tötungsbeschluß der Gegner Jesu erzählt. Zum allerersten Mal wird der Leser auf das spätere Schicksal Jesu aufmerksam gemacht. Mk 3,6 steht am Anfang einer Kette von Vorankündigungen, die sich durch das ganze Evangelium zieht und immer wieder verdeutlicht, daß das Geschick des Messias Leiden und Tod ist. Mk 3,6 thematisiert demnach ein wichtiges theologisches Anliegen des Markus.

Da die Herodianer aber in Mk 2,1-3,5 und ebenso in der Leidensgeschichte keine Rolle spielen, ist davon auszugehen, daß Markus die Zusammenstellung von Pharisäern und Herodianern aus Mk 12,13f nach Mk 3,6 übernommen hat.

Dies bestätigt uns die Bearbeitung des Verses durch Matthäus. Matthäus hat Mk 3,6 als Abschluß für Mk 3,1-5 verstanden. Gleichzeitig hat er gewußt, daß zwischen der Frage nach der Einhaltung des Sabbat und der Eigenart der Herodianer keine Affinität besteht. Daher hat er in seinem Parallelvers Mt 12,14 die Herodianer gestrichen.

Ebenfalls mk Redaktion verdankt sich die Erwähnung des Herodes in Mk 8,15.<sup>4</sup> Der unmittelbare Kontext Mk 8,14-21 behandelt das Unverständnis der Jünger gegenüber Jesus. Dieses Thema, das - wie die zahlreichen Bezüge zum weiteren Kontext zeigen - Markus selbständig bearbeitet hat, haben den Evangelisten veranlaßt, weitere Personen zu benennen, die Jesus nicht verstehen. Zu diesem Zweck hat Markus zunächst die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer eingefügt. Sie verweist auf die Zeichenforderung der Pharisäer, die unmittelbar zuvor in Mk 8,10-13 erzählt ist. Sodann hat Markus den Sauerteig der Pharisäer um den Sauerteig des Herodes ergänzt. Der Leser soll bei seiner Nennung an Mk 6,14-16 denken; dort wird erzählt, Herodes habe Jesus für Johannes den Täufer gehalten, der von den Toten

---

3 So das Urteil von J. Gnilka: *Das Evangelium nach Markus I*, Zürich u.a. 1978, S. 126. 129. 132; W. Schmithals: a.a.O., S. 192; D. Lührmann: *Das Markusevangelium*, Tübingen 1987, S. 66; W. Harrington: *Mark*, Wilmington 1979, S. 38.

4 S. das Urteil von J. Gnilka: a.a.O., S. 309-311; W. Schmithals: a.a.O., S. 370; D. Lührmann: a.a.O., S. 137f.

aufgeweckt worden sei und in dem daher wunderbare Kräfte wirken. Die Pharisäer und Herodes haben gemeinsam, daß sie im Unglauben verharren. Bezug genommen ist dabei auf Mk 3,5, wo Jesus seinen Gegnern, die 3,6 dann als Pharisäer und Herodianer spezifiziert, Verstocktheit des Herzens vorwirft - wie in 8,17 den Jüngern. In seiner jetzigen Form ist Mk 8,15 somit eine mk Bildung, die sich aus Mk 3,5f und 6,14-16 speist. Auch inhaltlich wirft der Vers für eine nähere Identifikation der Herodianer nichts ab, da er im Grunde nur noch einmal sagt, was der Leser schon weiß: Herodes und seine Anhänger haben kein Verständnis für Jesus.

Als einzige Stelle, die uns weiteren Aufschluß über die Herodianer zu geben vermag, bleibt so die Perikope Mk 12,13-17. In ihr geht es um die Frage, ob es dem Juden erlaubt ist, dem römischen Kaiser Steuer zu zahlen. Sie war in der Zeit der römischen Direktverwaltung vor dem Jüdischen Krieg eine brisante politisch-theologische Streitfrage. Denn dem Widerstand gegen die Durchführung des census (d.i. eine Volkszählung und die Feststellung der Besitz- und Vermögensverhältnisse) und die Erhebung des Tributs durch die Römer hatte der Schriftgelehrte Judas Galiläus eine theologische Begründung gegeben (Ios. bell.Iud. 2,118.433; ant.Iud. 18,4-10.23-25). Und er hatte, als im Jahre 6 n.Chr. Judäa in eine römische Provinz umgewandelt wurde, eine Widerstandsgruppe gegründet, die gegen den census agitierte. Diese Gruppierung war, geleitet von Söhnen des Judas, auch in späteren Jahren der römischen Herrschaft über Palästina aktiv (Ios. ant.Iud. 20,102; bell.Iud. 2,433f; Hippolyt Ref.omn.haeres. 9,26). Das Problem, daß bestimmte jüdische Kreise Anstoß daran nahmen, daß Juden, sprich ein Teil des Volkes Gottes, an den heidnischen Imperator für das gelobte Land Tribut entrichteten, blieb also virulent. Mit diesem Problemkreis müssen die Herodianer in einem sachlichen Zusammenhang stehen. Denn allein die Steuerfrage gab den Anlaß, daß sie im MkEv eine Rolle spielen. Und noch mehr läßt sich sagen: Da ihre Frage nach der Erlaubtheit des Steuerzahlens vom Erzähler als eine Falle für Jesus (12,13 ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν; Lukas verdeutlicht in Lk 20,20 ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος) und als Heuchelei (12,15 ὑπόκρισις) charakterisiert ist, müssen die Herodianer eine Gruppe sein, die den Widerstand gegen census und Tribut ablehnten und sich im Gegenteil mit der römischen Besatzungsmacht arrangiert hatten.

Ihre Verbindung mit den im Synedrion vertretenen Gruppen (als Subjekt von ἀποστέλλουσιν in 12,13 ist οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι aus 11,27 zu ergänzen) hat allerdings nur erzähltechnische Funktion. Markus will die verschiedenen Gegner Jesu zusammenbinden.<sup>5</sup>

Will man nun nicht annehmen, die Herodianer seien eine reine Fiktion des Markus,<sup>6</sup> so stellt sich die Frage, ob sich die Herodianer des MkEv mit einer uns aus anderen Quellen bekannten Gruppierung identifizieren lassen. Dabei gibt es

---

5 So auch J. Gnlika: a.a.O. II, 1979, S. 150f u. 154.

6 Diese Lösung vertritt W.J. Benett: a.a.O. (Anm. 1), S. 13f.

prinzipiell zwei Möglichkeiten: Entweder man nimmt an, daß es zur Zeit des Herodes Antipas tatsächlich eine solche Gruppe gab, die Markus dann als Herodianer bezeichnen konnte. Oder man geht davon aus, daß Markus eine Gruppierung seiner Zeit in die Zeit des Herodes Antipas zurückprojiziert hat. Bei dieser Rückfrage sind folgende Kriterien anzulegen:

1. Die Gruppe muß mit der Frage nach census und Tribut in einem signifikanten Zusammenhang stehen und muß dabei in Gegnerschaft zu Judas Galiläus stehen.
2. Sie muß eine jüdische Gruppe sein.
3. Sie muß in Zusammenhang gebracht werden können mit den Pharisäern.
4. Sie muß sich auf irgendeine Weise mit Herodes Antipas in Zusammenhang bringen lassen.
5. Gleichzeitig muß sie aber, da ihre Anwesenheit in Galiläa in Mk 3,6 redaktionell ist, eher in Jerusalem anzusiedeln sein, wo Jesus die Frage nach der Steuer gestellt wird.

Diese Kriterien führen zu dem Ergebnis, daß gerade aus der Amtszeit des Herodes Antipas keine aus den zeitgenössischen Quellen bekannte Gruppe in Frage kommt.<sup>7</sup>

Ernsthaft zu diskutieren sind zwei Möglichkeiten, bei denen davon auszugehen ist, daß Markus spätere Verhältnisse in die Zeit des Herodes Antipas rückprojiziert hat: Die eine Hypothese geht davon aus, daß Anhänger von König Agrippa I. das Vorbild für Markus' Herodianer abgaben:

Als Caligula den Versuch unternahm, im Jerusalemer Tempel sein Kultbild aufstellen zu lassen, erschienen laut Ios. ant.Iud 18,273f bei dem römischen Legaten Petronius "Aristobulos, der Bruder des Königs Agrippa, und Helkias der Ältere sowie die anderen Vornehmen dieses Hauses und die Ersten (d.h. die übrigen jüdischen Würdenträger)", um ihn darauf hinzuweisen, daß die Juden gegen jenes Vorhaben "sich widersetzen, indem sie sich vom Bestellen der Äcker fernhalten, (...) so daß, weil das Land unbesät bleibt, die Räuberei zunimmt wegen der Unmöglichkeit, die Steuer zu bezahlen". Sie argumentieren also damit, daß die Arbeitsverweigerung der Bauern dazu führt, daß die landwirtschaftlichen Erträge ausbleiben und daß als Folge davon die Landbevölkerung nicht in der Lage sein wird, ihre Steuern zu bezahlen. Vor den dann drohenden Konsequenzen wie Verschuldung, Schuldklaverei oder Bestrafung werden sie zu Banditentum oder gewalttätigem Widerstand ihre Zuflucht nehmen. Beim Auftreten dieser Gruppe besteht also durchaus die geforderte Beziehung zum Tribut an Rom: Sie ist gegen einen gewaltsamen Aufstand gegen Rom und will die Entrichtung des Tributes sicherstellen. Sie will erreichen, daß Caligulas Befehl zurückgenommen wird, damit die bestehenden Verhältnisse nicht gefährdet werden.

Allerdings ist stark damit zu rechnen, daß ant.Iud. 18,237f eine redaktionelle Bildung ohne historischen Wert im Detail ist. Wahrscheinlich ist das Auftreten jener Personen aus der Umgebung Agrippas nachträglich herausgesponnen aus der knappen No-

---

7 Die Koalition aus Verwandten und Gefolgsleuten des verstorbenen Königs Herodes, die Antipas gegen dessen Bruder Archelaos unterstützten, als diese in Rom vor Augustus um die Umsetzung von Herodes' Testament stritten, erfüllt weder Kriterium 1 noch 5 und war auch nur ein temporäres Zweckbündnis.



tiz von Ios. bell.Iud. 2,199, daß Petronius "sowohl die Einflußreichen für sich als auch die Menge öffentlich zusammenrief", um sie zum Nachgeben zu überreden. Zumal in bell.Iud. 2,200 die Beobachtung, daß die Juden die Felder nicht bestellen, dem Petronius selber zugeschrieben wird.

Daß Anhänger Agrippas I. als Vorlage für die Herodianer dienten, wird v.a. deshalb gern vermutet, weil rabbinische Quellen (Sota VII,8; Bik III,4; bKet 17a; LevR 3,5 zu Lev 1,17) ein positives Verhältnis zwischen Agrippa und den Pharisäern bezeugen bzw. nahelegen.<sup>8</sup> Übersehen wird dabei jedoch, daß sich das günstige Urteil der Rabbinen auf die Zeit bezieht, als Agrippa auch Judäa und Jerusalem regierte und die Frage des tributum an Rom nicht aktuell war.

Keine Bedenken bei der historischen Rückfrage erheben sich hingegen bei einer Gruppe aus der Zeit Agrippas II.<sup>9</sup> Verwandte Agrippas, deren Namen Josephus mit Saulos, Kostobar und Antipas angibt (Ios. ant.Iud. 20,214; bell.Iud. 2,418), residierten in Jerusalem und genossen dort als Adelige Ansehen und Einfluß, umgaben sich auch mit einem bewaffneten Gefolge (Ios. ant.Iud. 20,214).<sup>10</sup> Als in Jerusalem im Jahr 66 n.Chr. jene Unruhen ausbrachen, die am Anfang des Jüdischen Krieges standen, und die Widerstandsgruppe um den Tempelhauptmann Eleazar ben Ananias mit der Einstellung des Kaiseropfers ein Zeichen zur Befreiung Jerusalems von der heidnischen Besatzung setzte, begaben sich Saulos, Kostobar und Antipas zu Agrippa II., um von ihm militärische Unterstützung zu erbitten (Ios. bell.Iud. 2,418). Ihr Ziel war es, ἐπικόψαι τὴν στάσιν (Ios. bell.Iud. 2,419), also die bisherige Ordnung in Jerusalem wiederherzustellen. Agrippa II. gab ihnen 2000 Reiter unter der Führung des Philippos ben Jakimos mit (Ios. bell.Iud. 2,420). Josephus bezeichnet diese Truppe einschließlich der Personen, von denen sie nach Jerusalem geholt wurde, als οἱ βασιλικοί (bell.Iud. 2,423.426.429.431.437). Die Truppe bestand zumindest zum Teil (s. Ios. vita 47) aus Nachkommen babylonischer Juden, die König Herodes als Grenzschutz in der Batanäa angesiedelt hatte (Ios. ant.Iud. 17,23-31).<sup>11</sup> Josephus nennt sie abkürzend οἱ Βαβυλώνιοι (ant.Iud. 17,26.29; vita 47.54.177.183).

8 Z.B. von B.W. Bacon: Pharisees and Herodians in Mark, in: JBL 39, 1920, S. 102-112; J. Gnika: a.a.O., I, S. 128f; II, S. 151.

9 Auch P. Winter: On the Trial of Jesus, Berlin 1961, S. 128 u. L. Schenke: Das Markusevangelium, Stuttgart u.a. 1988, S. 99f denken an eine solche Rückprojektion, allerdings ohne ausführliche Begründung. Winter meint, Anhänger Agrippas II. hätten zusammen mit den Pharisäern Judenchristen verfolgt, die mit dem Aufstand gegen Rom sympathisierten, doch für eine solche Spekulation fehlt ein Anhalt in den Quellen.

10 Wenn ant.Iud. 20,214 dieses Gefolge als Räuberbande beschreibt, mit deren Hilfe Saulos und Kostobar ἀρπάζειν τὰ τῶν ἀσθενεστέρων ἔτοιμοι waren, so wirkt sich hierin das negative Bild aus, das Josephus in ant.Iud. für die letzten Vorkriegsjahre von den jüdischen Adeligen und Agrippa II. zeichnet. Wahrscheinlich diente das Gefolge in jener unruhigen Zeit als Leibwache zum Schutz vor den Attentaten der Sikarier; vgl. R.A. Horsley: The Sicarii, in: JR 59, 1979, S. 435-458, hier 450-454.

11 Philippos ben Jakimos ist ein Enkel des Zamaris, des Anführers dieser Militärkolonisten. Zu Philippos' Herkunft und Position vgl. ant.Iud. 17,29-31; bell.Iud. 2,421; vita 46. S. Applebaum: The Troopers of Zamaris (hebr. m. engl. Zus.), in: Studies in the History of the Jewish People and Land of Israel in memory of Zvi Avneri, Haifa 1970, S. 79-90 u.

Diese Soldaten eröffneten in Jerusalem den Kampf mit den Aufständischen, wobei sie die Oberstadt besetzt hielten (Ios. bell.Iud. 2,422-424). Allerdings unterlagen sie nach einwöchigen Gefechten, so daß sie die Oberstadt räumen und sich in den Herodespalast zurückziehen mußten (Ios. bell.Iud. 2,426.429), wo sie von den Aufständischen belagert wurden (bell.Iud. 2,431f). Unter den Belagerten befanden sich auch οἱ πρεσβεύσαντες πρὸς Ἀγρίππαν (bell.Iud. 2,429), d.h. Saulos, Kostobar und Antipas. Die Belagerung blieb zunächst erfolglos (bell.Iud. 2,430-432). Dann kam jedoch der Aufstandsführer Manaem mit seiner Anhängerschaft nach Jerusalem (bell.Iud. 2,433). Er war Sohn und Nachfolger des Judas Galiläus, leitete also jene Widerstandsgruppe, die sich einst aus Protest gegen den census formiert hatte. Manaem hatte seine Anhänger in der Festung Masada, die bereits in der Hand von Aufständischen war (bell.Iud. 2,408), mit Waffen aus dem dortigen Magazin ausgerüstet und übernahm nun die Leitung bei der Belagerung des Herodespalastes (bell. Iud. 2,433f). Mit Hilfe von Pioniermethoden (bell.Iud. 2,435f) konnte er diese soweit vorantreiben, daß die Belagerten um freien Abzug baten. Dieses Ersuchen wurde allerdings μόνοις τοῖς βασιλικοῖς καὶ τοῖς ἐπιχωρίοις gewährt, nicht den römischen Soldaten, die sich ebenfalls im Herodespalast verschanzt hatten, (bell.Iud. 2,437f). Offenbar waren die Aufständischen zu dem Zugeständnis freien Geleits nur gegenüber Mitjuden bereit.<sup>12</sup> Nachdem diese abgezogen waren, mußten die Römer sich in die Türme des Herodespalastes zurückziehen, so daß Manaems Leute die übrige Burg einnehmen konnten (bell.Iud. 2,439f).

Wo Agrippas Verwandte und seine Soldaten sich von da an aufhielten, sagt Josephus nicht. Jedenfalls blieben sie vorerst in Jerusalem. Auf Philippos ben Jakimos, der den Herodespalast vielleicht schon vor dem Abzug der übrigen βασιλικοί verlassen hatte, verübten Manaems Anhänger alsbald ein Attentat, das jedoch einige von Philippos' Soldaten vereitelten; Philippos floh danach aus Jerusalem nach Gamala (Ios. vita 46f).<sup>13</sup> Dort konnte er mit Mühe gerade noch verhindern, daß sich Βαβυλώνιοι

---

VIII interpretiert Philippos' Rang eines στρατοπεδάρχης als ein Amt, das in seiner Funktion dem des praefectus castrorum Aegypti entspricht, d.h. er überwachte den Dienstbetrieb der Truppe, wenn sie im Lager stationiert war (s. ant.Iud. 17,31), erfüllte gelegentlich auch taktische Aufgaben (so bell.Iud. 2,421) und war der Stellvertreter für den Statthalter des Herrschers (daher sein Konflikt mit Varos). Allgemein ist στρατοπεδάρχης das griechische Äquivalent für praefectus castrorum; s. H.J. Mason: Greek Terms for Roman Institutions, Toronto 1974, S. 13 u. 87.

12 Als die Aufständischen später die römischen Soldaten töteten, obwohl sie diesen dann auch freies Geleit zugesichert hatten, schonten sie deren Anführer Metilius, weil er bereit war, sich beschneiden zu lassen (Ios. bell.Iud. 2,454).

13 Die Flucht des Philippos erfolgte demnach, als Manaem noch am Leben war, also vor dem Feldzug des Cestius gegen Jerusalem, denn Manaem wurde einige Zeit vor dem Anmarsch der Römer ermordet (bell.Iud. 2,442-448). Ios. bell.Iud. 2,556 erzählt, Philippos sei zusammen mit Saulos und Kostobar nach der Niederlage des Cestius geflohen. Offenbar hat Josephus in bell.Iud. (zumindest) die Flucht des Philippos nach hinten gezogen, um mehr Beispiele für seine Darstellung bieten zu können, daß nach der römischen Schlapppe πολλοὶ τῶν ἐπιφανῶν Ἰουδαίων die Stadt verließen (bell.Iud. 2,556).

dem Aufstand anschlossen, nachdem Agrippas Reichsverweser Varos<sup>14</sup> siebzig dieser Militärkolonisten hatte überfallen und töten lassen, (vita 46-61; vgl. bell.Iud. 2,481-483). Später wurde Philippos von Vespasian zu Kaiser Nero geschickt, weil Philippos des Verrats gegen Rom beschuldigt wurde,<sup>15</sup> in Rom brachen dann aber die Wirren des Bürgerkriegs aus, und Philippos kehrte zu Agrippa II. zurück (vita 407-409). Saulos und Kostobar flohen aus Jerusalem zu den römischen Truppen, als sich abzeichnete, daß die Belagerung der Stadt durch das Heer des syrischen Legaten Cestius Gallus scheitern würde (bell.Iud. 2,556). Saulos wurde bald darauf von Cestius mit einer Gesandtschaft zu Kaiser Nero betraut (bell.Iud. 2,558). Antipas hingegen blieb in Jerusalem (bell.Iud. 2,557) und wurde später, als die Widerstandsgruppe der Zeloten die Macht in der Stadt an sich riß, von Aufständischen zunächst inhaftiert und dann umgebracht (bell.Iud. 4,139f.143-146).<sup>16</sup> Diese Gruppe - die Verwandten Agrippas und die vom König nach Jerusalem entsandten Soldaten - erfüllt alle Kriterien für die Identifikation der Herodianer:

1. Sie ist ein erklärter Feind des antirömischen Widerstandes allgemein und des Manaem und seiner Anhänger im besonderen. Sie steht in einem militärischen Konflikt mit jener Aufstandsgruppe, die aus dem Widerstand gegen census und Tribut hervorgegangen ist.
2. Sie ist eine jüdische Gruppe. Denn sie besteht zum einen aus den Verwandten Agrippas II., zum anderen aus den Nachfahren babylonischer Juden, die König Herodes als Militärkolonisten in der Batanäa angesiedelt hatte.
3. Sie läßt sich problemlos mit Pharisäern in Zusammenhang bringen, denn unter den Juden, die in Jerusalem den Aufstand gegen Rom abzuwenden suchten, befand sich neben den dort residierenden Verwandten Agrippas auch ein Teil der Pharisäer (Ios. bell.Iud. 2,411).<sup>17</sup>
4. Sie läßt sich aufgrund der ähnlichen politischen Geographie in die Zeit des Herodes Antipas zurückprojizieren. Wie 66 n.Chr. so war auch z.Z. Jesu Jerusalem Teil einer römischen Provinz Judäa; wie Agrippa II. so regierte auch Antipas ein Gebiet außerhalb dieser Provinz. Markus stellte sich offenbar vor, daß Antipas ähnlich wie Agrippa II. in Jerusalem Verwandte bzw. Gefolgsleute als Vertreter seiner Interessen fungieren ließ.
5. Dieser Aufgabe entsprechend ist Jerusalem der zentrale Ort der Aktivitäten jener Gruppe.

14 Ios. bell.Iud. 2,481-483 nennt ihn Noaros.

15 Eben weil er die römischen Soldaten im Herodespalast zurückgelassen hatte.

16 Ios. bell.Iud. 4,140 bezeichnet Antipas als einen Mann τῶν κατὰ τὴν πόλιν δυνατωτάτων, ὡς καὶ τοὺς δημοσίους θησαυροὺς πεπιστεύσθαι, der also in der Finanzverwaltung Jerusalems eine verantwortliche Position innehatte. Wann er diese Aufgabe wahrnahm - noch vor oder erst nach der Erhebung gegen Rom - ist jedoch nicht gesagt.

17 Ein anderer Teil der Pharisäer unter Führung des Simon ben Gamaliel unterstützte den Aufstand (Ios. vita 189-203).

Wir kommen daher zu dem Ergebnis: Die Herodianer sind für die Zeit des Herodes Antipas und als Gruppe, die als Anhänger des Antipas für den politischen status quo z.Z. Jesu eintritt, eine Fiktion des Markus. Die Vorlage für deren Schaffung lieferten die Verwandten und Soldaten<sup>18</sup> Agrippas II., die in Jerusalem dessen Interessen vertraten. Insofern verbergen sich hinter den Ἡρωδιανοί des Markus die βασιλικοί des Josephus.<sup>19</sup>

---

18 Der Latinismus Ἡρωδιανοί ist für beide Arten von Gefolgsleuten offen. Dies zeigen das grammatisch entsprechend gebildete Substantiv Plural Caesariani und das zugehörige Adjektiv Caesarianus, die bei den Fortsetzern Caesars zur Bezeichnung sowohl der politischen Anhänger wie der Soldaten Caesars im Bürgerkrieg verwendet werden; s. Bell. Alex. 59,1; Bell. Afr. 7,5; 13,1; 14,2,3; 24,3; 52,2; 66,3; Bell. Hisp. 34,1; s. dazu H. Schnorr v. Carolsfeld: Das lateinische Suffix *anus*, in: Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 1, 1884, S. 177-194, hier 185 u. 191; G.Ch. Crusius: Vollständiges Wörterbuch zu den Werken des Julius Caesar, Hannover 1938, S. 36 s.v. Caesarianus.

19 Ist diese Annahme richtig, so ergeben sich Konsequenzen für die Datierung des MkEv. Es muß dann, selbst wenn sein Autor noch nicht auf die Zerstörung Jerusalems zurückgeblickt haben sollte, nach 66 n.Chr. entstanden sein.

Literarisches Wachstum und theologische Diskussion  
im Jona-Buch<sup>1</sup>

Thomas Krüger - München

Das Buch Jona gehört zweifellos zu den besonders eindrucksvollen Texten des Alten Testaments. Lange Zeit haben v.a. die wunder- und märchenhaften Züge der Jona-Erzählung das Interesse der Leser und Interpreten auf sich gezogen.<sup>2</sup> Die neuere historisch-kritische Exegese geht demgegenüber davon aus, daß diese Elemente für die Aussage des Buches nicht von vorrangiger Bedeutung sind. Ihr Interpretations-Ansatz läßt sich mit Klaus Koch folgendermaßen umreißen: "Nicht Aufweis von Wundern ist das Anliegen, sondern Belehrung. Darüber sind sich die Exegeten heute einig. Unklar bleibt aber, wieweit der Erzähler bewußt märchenhaft darstellt, wieweit er das Ganze für tatsächlich passiert hält. Weiter ist umstritten, welche Art von Lehre er bezweckt."<sup>3</sup>

---

1 Probevorlesung vor der Evang.-Theol. Fakultät der Universität München am 22.2.1991; für den Druck um Anmerkungen erweitert.

2 Besonders der dreitägige Aufenthalt Jonas "im Bauch des Fisches" ist auf der einen Seite als Beweis für die Allmacht Gottes angesehen worden, auf der anderen als Illustration für die Unglaubwürdigkeit der Bibel (s. K. Koch, Die Profeten II: Babylonisch-persische Zeit, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1980, 185). Er konnte rationalistisch erklärt werden als Rettung des Propheten durch ein Schiff namens "Großer Fisch" oder als dreitägiger Aufenthalt Jonas im Gasthaus "Zum Großen Fisch" in Jafo (s. E. Bickerman, Four Strange Books of the Bible: Jonah/ Daniel/ Koheleth/ Esther, New York 1985, 4). Oder er konnte psychoanalytisch gedeutet werden als Ausdruck der "Sehnsucht nach dem Aufenthalt im Mutterleib" (Koch, a.a.O. 187 mit Hinweis auf H. Fingert, "Psychoanalytical Study of the Minor Prophet Jonah," Psychoanalytical Review 41 [1954] 55-65).

3 Koch, a.a.O. (s. Anm. 2) 186.

## I

Hinsichtlich der "Lehre" des Jona-Buchs, seines Themas und seiner Funktion, werden in der neueren Forschung i.W. drei Hypothesen vertreten:

Nach einer *ersten*, verbreiteten Deutung ist das zentrale Thema des Buches das Verhältnis von *Juden und Heiden*: Es stellt den eher negativ gezeichneten Jona als Repräsentanten Israels (bzw. des zeitgenössischen Judentums oder einer seiner Strömungen) den "heidnischen" Seeleuten und Ninivitem gegenüber, die im Kontrast zu Jona ausgesprochen wohlwollend dargestellt werden. Damit wendet es sich gegen Tendenzen zu einer "intoleranten" und "exklusivistischen" Haltung gegenüber der "heidnischen" Umwelt im zeitgenössischen Judentum. Diese Deutung des Jona-Buchs wird etwa von Wilhelm Rudolph, Otto Kaiser und Hans Walter Wolff vertreten.<sup>4</sup>

Nach einer *zweiten* Interpretation, die u.a. von Ronald E. Clements, Klaus Koch und Rolf Rendtorff vorgeschlagen wird,<sup>5</sup> behandelt das Jona-Buch konzeptionelle Probleme der alttestamentlichen *Prophetie*: Welchen Sinn haben prophetische Gerichtsankündigungen, wenn sowohl auf Seiten der Menschen als auch auf Seiten Gottes die Möglichkeit einer "Umkehr" besteht? Indem das Jona-Buch vorführt, wie eine mit allem Nachdruck auf

---

4 W. Rudolph, Joel - Amos - Obadja - Jona, KAT XIII 2, Gütersloh 1971, 325f; O. Kaiser, "Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil; Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona," EvTh 33 (1973), 91-103: 102f (vgl. Ders., Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984, 200f); H.W. Wolff, Dodekapropheten 3: Obadja und Jona, BK XIV 3, Neukirchen-Vluyn 1977, 64ff. Vgl. weiter z.B. M. Smith, Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament, New York/ London 1971, 159. 161; H. Witzernath, Das Buch Jona, ATS 6, St. Ottilien 1978, 95ff; G. Vanoni, Das Buch Jona, ATS 7, St. Ottilien 1978, 149ff; W.H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin/ New York 1979, 287f sowie P.R. Ackroyd, Exile and Restoration, London 1968, 244ff und S. Schreiner, "Das Buch Jona - ein kritisches Resümee der Geschichte Israels," ThVer 9 (1977) 37-45.

5 R.E. Clements, "The Purpose of the Book of Jonah," Congress Volume Edinburgh 1974, SVT 28, Leiden 1975, 16-28; K. Koch, Die Profeten II (s. Anm. 2), 187f; R. Rendtorff, Das Alte Testament; Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983, 238f. Vgl. auch A. Berlin, "A Rejoinder to John A. Miles, Jr., with some Observations on the Nature of Prophecy," JQR 65 (1975/ 76) 227-235.

Jahwe zurückgeführte, unbedingte Unheilsankündigung gegen Ninive aufgrund der "Umkehr" Ninives von Jahwe selbst wieder zurückgenommen wird, zeigt es, daß auch scheinbar "unerfüllte" Prophezeiungen "wahr" sein können - und legt zugleich eine Rezeption von Unheilsprophezeiungen als Aufforderungen zur "Umkehr" nahe. Daß es sich bei Ninive um eine "heidnische" Stadt handelt, wäre nach diesem Verständnis des Textes eher nebensächlich.

Nach einer dritten Gruppe von Interpretationen schließlich verfolgt das Jona-Buch mehr "theoretische" Interessen: Es zielt auf eine "dogmatische" Klärung der Eigenschaften Gottes, insbesondere seiner Schöpfer-Macht (1,9), seines "Mitleids" mit seinen Geschöpfen (4,11) und seiner daraus resultierenden Freiheit, von ihm angekündigtes Unheil zurückzunehmen (4,2) (Ludwig Schmidt). Oder es behandelt die "Theodizee"-Frage (Terence E. Fretheim) bzw. noch allgemeiner die "philosophische" Frage nach der Gerechtigkeit (Étan Levine).<sup>6</sup>

Zweifellos gibt es für jede dieser Interpretationen Anhaltspunkte am Text. Jonathan Magonet hat daraus den Schluß gezogen, das Jona-Buch behandle nicht nur ein Thema, sondern eine ganze Reihe von Themen, und überlasse es dem Leser, den Text von seinen eigenen übergeordneten Fragestellungen und Interessen her zu interpretieren. So gebe es eine Mehrzahl möglicher Deutungen des Textes, ohne daß eine davon die "richtige" sein müsse.<sup>7</sup> Bevor man das Jona-Buch als einen derart "offenen"

---

6 L. Schmidt, "De Deo"; Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1, BZAW 143, Berlin/ New York 1976, 124ff; T.E. Fretheim, "Jonah and Theodicy," ZAW 90 (1978) 227-237; É. Levine, "Jonah as a Philosophical Book," ZAW 96 (1984) 235-245.

7 J. Magonet, Form and Meaning; Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah, BET 2, Bern/ Frankfurt a.M. 1976, 112: "Different emphasis on any single element or group of elements can result in quite different readings ... no single reading is the 'true' one". In seiner "Analysis of Themes" (85ff) nennt Magonet "four main sets of contrasting ideas": "i. Knowledge of God/ Disobedience of God. ii. Particularism/ Universalism. iii. Traditional Teaching/ New Experience. iv. The Power of God/ The Freedom of Man" (90).

Text interpretiert, sollte man jedoch prüfen, in welcher Weise die hier angesprochenen Themen miteinander verknüpft sind.<sup>8</sup>

Daß zwischen den Themen "Juden und Heiden", "Prophetie und Umkehr" und "Eigenschaften Gottes" ein sachlicher und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, hat Jörg Jeremias in seiner Untersuchung über "die Reue Gottes" gezeigt: Nach Jeremias "ist die Selbstbeherrschung Jahwes", seine Freiheit, angekündigtes Unheil zurückzunehmen, von der im Jona-Buch in 3,9-10 und 4,2 die Rede ist, "ein Begriff der klassischen Prophetie Israels".<sup>9</sup> Er wurde in exilischer und nachexilischer Zeit aufgenommen zur "Neudeutung klassisch-prophetischer Unheilsverkündigung", die nun "nicht mehr als gültige *Ansage* der Zukunft begriffen wurde, sondern als *Warnung*, die Israel zur *Umkehr* bewegen sollte".<sup>10</sup> Das Jona-Buch setzt nach Jeremias diese konzeptionelle Entwicklung bereits voraus; seine spezifische Pointe besteht darin, daß es - im Gegensatz zum Buch Joel - "Jahwes Verschonungswillen" auch für die "*Heiden*" gelten läßt.<sup>11</sup>

Die Untersuchung von Jörg Jeremias macht den argumentativen Zusammenhang der Themen "Juden und Heiden", "Unheilsprophetie und Umkehr" und "Eigenschaften Gottes" im *vorliegenden* Jona-Buch in *traditionsgeschichtlicher* Perspektive deutlich.<sup>12</sup> Im Folgenden möchte ich ergänzend dazu noch etwas genauer nach der *literarischen* Verknüpfung dieser Themen im Text des Jona-Buchs fragen. Meine These ist, daß die thematische Komplexität und Mehrdeutigkeit des Textes auf ein literarisches Wachstum zurückzuführen ist, in dessen Verlauf seine "Lehre" sukzessive weiterentwickelt und neu akzentuiert wurde, in kritischer Dis-

---

8 Vgl. Kaisers (Wirklichkeit [s. Anm. 4], 102) Hinweis, daß "Nebenmotive unentbehrlich, Konklusionen ohne Prämissen unmöglich sind".

9 J. Jeremias, *Die Reue Gottes; Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Biblische Studien 65, Neukirchen-Vluyn 1975, 111.

10 A.a.O. 112 (Hervorhebungen T.K.).

11 A.a.O. 113 (vgl. 97).

12 Vgl. etwa auch F.W. Golka, "Divine Repentance; A Commentary on the Book of Jonah," in: G.A.F. Knight/ F.W. Golka, *Revelation of God; A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah*, International Theological Commentary, Grand Rapids/ Edinburgh 1988, 125ff.



kussion mit anderen Texten und Konzeptionen des Alten Testaments.

## II

Anders als noch vor 100 Jahren wird das Jona-Buch heute gewöhnlich als literarisch einheitlicher Text betrachtet.<sup>13</sup> Spannungen und Brüche in der Jona-Erzählung werden meist überlieferungsgeschichtlich und/oder stilistisch erklärt: Der Verfasser habe auf verschiedene "Stoffe" oder "Motive" zurückgegriffen und die Logik des Handlungsablaufs seinen "theologischen" Aussageabsichten untergeordnet.<sup>14</sup> Nur der "Jona-Psaln" in Kap.2 wird häufiger als sekundärer Einschub ausgeschieden.<sup>15</sup> Hypothesen über ein umfänglicheres literarisches Wachstum des Textes haben in der neueren Forschung v.a. Ludwig Schmidt und Peter Weimar entwickelt.<sup>16</sup>

Es ist hier nicht möglich, die literarkritischen Beobachtungen und Schlußfolgerungen von Schmidt und Weimar im Einzelnen kritisch zu würdigen. Mein eigener Vorschlag der Rekonstruktion

---

13 S. z.B. Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 12ff; H.-J. Zobel, TRE 17, 230f. Vgl. den Überblick über ältere literarkritische Hypothesen bei J.A. Bewer, "A Critical and Exegetical Commentary on Jonah," in: H.G. Mitchell/ J.M.P. Smith/ J.A. Bewer, A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah, ICC, Edinburgh (1912) 1961, 13ff.

14 Vgl. jüngst wieder J.M. Sasson, Jonah; A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation, AB 24B, New York 1990, 16ff sowie bes. G.H. Cohn, Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst, Studia Semitica Neerlandica 12, Assen 1969; Magonet, Form and Meaning (s. Anm. 7), 13ff. 35ff; N. Lohfink, "Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4,5)," BZ NF 5 (1961) 185-203.

15 So z.B. auch Witzernath, Jona (s. Anm. 4), 9; Vanoni, Jona (s. Anm. 4), 28ff.

16 Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 4ff (Zusammenfassung: 124ff); P. Weimar, "Literarische Kritik und Literarkritik; Unzeitgemäße Beobachtungen zu Jon 1,4-16," in: L. Ruppert/ P. Weimar/ E. Zenger (Hg.), Kündler des Wortes (FS J. Schreiner), Würzburg 1982, 217-235; Ders., "Jon 2,1-11; Jonapsalm und Jonaerzählung," BZ NF 28 (1984) 43-68; Ders., "Jon 4,5; Beobachtungen zur Entstehung der Jonaerzählung," BN 18 (1982) 86-109; s. die Tabelle im Anhang. Vgl. ferner E. Nielsen, "Le message primitif du livre de Jonas," in: Law, History and Tradition; Selected Essays by E. Nielsen; Issued by friends and colleagues, Kobenhavn 1983, 169-179: 175f (= RHPHr 59 [1979] 499-507), der folgenden "récit primitif du livre de Jonas" rekonstruiert: 1,1-2 - 3,1-4 - 4,5 - 3,5 - 3,10 - 4,1-2a - 4,3a<sup>b</sup>.4 - 4,8.9a.

eines literarischen Wachstums im Jona-Buch<sup>17</sup> versucht, neben literarkritisch relevanten Einzelbeobachtungen an der "Oberfläche" des Textes dessen narrative "Tiefen-Struktur" stärker zu berücksichtigen.<sup>18</sup>

Schon bei einer ersten Lektüre des Jona-Buchs fällt auf, daß hier mehrere Erzählstränge ineinander verwoben sind. Im ersten Hauptteil des Buches ist deutlich ein Hauptfaden der Erzählung zu erkennen, der von 1,1 bis 3,3/4 reicht: Mit Jonas anfänglicher Weigerung, den Auftrag Jahwes zu erfüllen, wird ein Spannungsbogen aufgebaut, der bis zur schließlichen Erfüllung des Auftrags durch Jona reicht. Hauptakteure dieses Erzählfadens sind Jona und Jahwe, der durch einen Sturm die Flucht Jonas vereitelt, ihn durch einen Fisch aus dem Meer rettet und ihn erneut beauftragt.

Eingewoben in diesen erzählerischen Hauptfaden ist in Kap.1 eine Geschichte der "Rettung" und "Bekehrung" der Seeleute, mit denen Jona unterwegs ist, und die durch den eigentlich ihm geltenden Sturm in Todesgefahr geraten: Während sie in ihrer Not anfänglich "ein jeder zu seinem Gott" schreien (V.5), rufen sie am Ende Jahwe an (V.14) und verehren ihn nach erfolgter Rettung mit Opfern und Gelübden (V.16). Diese Nebenlinie der Jona-Erzählung ist für den Fortgang ihres Hauptfadens entbehrlich. Für ihn sind die Seeleute nur insofern funktional, als sie Jona ins Meer befördern.

Mehrere Indizien an der "Text-Oberfläche" deuten nun darauf hin, daß dieser Nebenfaden der Erzählung erst nachträglich mit ihrem Hauptfaden verwoben wurde. So unterbricht V.5b den Fortgang der Erzählung mit Verben in der Progreßform (wajjiqtol) durch eine "Nachholung", die im Hebräischen durch Voranstellung des Subjekts vor ein perfektisches Verb (w-x-qatal) markiert

---

17 Vgl. die Übersetzung im Anhang.

18 Vgl. Clements, Purpose (s. Anm. 5), 20: "we must see that this is a story which should be viewed as a whole in which the action is of primary significance." Daß "the purpose of the book is straightforward, and that it lies evident within the narrative which we have," wie Clements (ebd.) meint, erscheint mir jedoch aufgrund der im Folgenden aufzuzeigenden narrativen Komplexität des Textes fraglich.

ist: "Jona aber war ins Unterste des Bootes hinuntergestiegen (w<sup>j</sup>w<sup>n</sup>h jrd ...)". Dabei wechselt zugleich die Terminologie: Das "Schiff" heißt nun nicht mehr wie in V.3-5a (3x) (h)'n<sup>j</sup>h, sondern h<sup>s</sup>p<sup>j</sup>n<sup>h</sup>. Der "Kapitän" des Schiffes (rb h<sup>h</sup>b<sup>l</sup>) tritt in V.6 ebenso unvermittelt in Erscheinung, wie er danach wieder aus der Erzählung verschwindet. Seine Aufforderung an Jona, seinen Gott anzurufen, bleibt unbeantwortet. V.7 berichtet wieder im Plural von Aktionen der Seeleute und schließt bruchlos an V.5a an. Das hier erzählte Losverfahren scheint überdies voraussetzen, daß sich Jona im Gegensatz zur Darstellung von V.5b-6 an Deck des Schiffes befindet. All dies spricht m.E. dafür, daß in V.5b-6 ein sekundärer Einschub vorliegt.<sup>19</sup>

Eine ganze Reihe von charakteristischen Eigentümlichkeiten dieses Einschubs kehrt dann aber in V.10-14 wieder: Wie der Kapitän in V.6 stellen in V.10 die Seeleute Jona eine vorwurfsvolle Frage. Der Kontrast zwischen den eifrig um ihre Rettung bemühten Seeleuten und dem schlafenden Jona in V.5 wiederholt sich in V.11-13 in gesteigerter Form: Jona will ins Meer geworfen werden - die Seeleute wollen ihn retten. Wozu der Kapitän in V.6 Jona - offenbar vergeblich - auffordert, das tun die Seeleute selbst in V.14: Sie rufen Jahwe an, sie vor dem Tode zu retten. Daß in V.10-14 terminologisch nicht mehr wie in V.5a von "den Seeleuten" (h<sup>m</sup>l<sup>h</sup>j<sup>m</sup>) die Rede ist, sondern unbestimmter von "den Männern" (h'n<sup>s</sup>j<sup>m</sup>), könnte ein weiteres

---

19 So auch Weimar, Kritik (s. Anm. 16), 227 (vgl. bereits W. Böhme, "Die Composition des Buches Jona," ZAW 7 [1887] 224-284: 227f; H. Schmidt, "Die Komposition des Buches Jona," ZAW 25 [1905] 285-310: 293f). Dagegen erscheint mir eine Ausscheidung von 1,4a<sup>a</sup> und 1,5a<sup>az</sup> (so Weimar, Kritik, 226f) nicht angezeigt. Zur Abfolge Handlung Jahwes - Resultat (mit w<sup>j</sup>h<sup>j</sup>) in 1,4a vgl. 2,1 (von Weimar, Jon 2 [s. Anm. 16], 49 nicht beanstandet!). Ob 1,5a<sup>az</sup> "durch das - trotz Referenzidentität - neue Subjekt 'J' aus der Folge der drei Aussagen (scil. in 1,5a) herausgehoben ist" (Weimar, Kritik, 226), erscheint fraglich (vgl. 1,7; 3,8). Daß 1,5a<sup>az</sup> "betont eine theologische Perspektive einträgt" (Weimar, ebd.), gilt erst in Verbindung mit den (sekundären) Aussagen 1,6b und 14 (sowie 1,10a<sup>a</sup>. 16). Ebensogut möglich - und m.E. aufgrund der terminologischen Variation Z'Q (1,5a) - QR' (1,6. 14) wahrscheinlicher - ist, daß 1,5a<sup>az</sup> als Bestandteil des Grundtextes den Anknüpfungspunkt für die Eintragung einer "theologischen Perspektive" in den folgenden Bearbeitungen gebildet hat.

Indiz dafür sein, daß diese Verse zusammen mit V.5b-6 einer sekundären Bearbeitungsschicht in Jon 1 zugehören.<sup>20</sup>

Hinweise für ein weiteres literarisches Wachstum des Textes liegen in V.8-10 vor: Nachdem die Seeleute in V.7 Jona als den für das Unwetter Verantwortlichen ausgelost haben, wirkt ihre ausführliche Erkundigung nach seiner Identität in Anbetracht der akuten Bedrängnis doch recht künstlich - zumal V.3 die Annahme mindestens nahelegt, und V.10b<sup>a</sup> ausdrücklich feststellt, daß sie bereits wußten, daß Jona auf der Flucht vor Jahwe war. Ihre Frage an Jona, "um wessentwillen uns dieses Unglück trifft" (V.8a<sup>b</sup>: *b'sr lmj-hr'h hz't lnw*), wirkt überflüssig, nachdem eben diese Frage (V.7a<sup>b</sup>: *bšlmj hr'h hz't lnw*) in V.7 bereits durch Losentscheid beantwortet ist. Das spricht dafür, daß V.8 dazu dient, das "Bekenntnis" Jonas zu Jahwe in V.9 nachträglich in den vorgegebenen Kontext einzubinden. Dieselbe Funktion dürfte der nachklappende Satz "denn er hatte es ihnen mitgeteilt" (V.10b<sup>b</sup>: *kj hgjd lhm*) am Ende von V.10 haben, der auf die Aufforderung von V.8a: "teile uns doch mit ..." (*hgjdh-n' lnw*) zurückverweist. Da V.10b<sup>b</sup> an den bereits einer sekundären Erweiterung zugewiesenen V.10b<sup>a</sup> anknüpft, muß es sich hier um einen tertiären Textzuwachs handeln.<sup>21</sup>

---

20 Dagegen beläßt Weimar, Kritik (s. Anm. 16), 228f in V.10-14 V.11a und 12 im Grundtext. Das auffällige Nebeneinander der beiden Fragen in V.10a<sup>b</sup> und 11a<sup>a</sup> kann jedoch ebenso wie die Unterbrechung der Abfolge von V.12 und 15 durch V.13-14 auf das Interesse des Bearbeiters zurückgehen, Motive aus V.4-6 (in der von ihm produzierten Gestalt) wieder aufzunehmen (vorwurfsvolle Frage an Jona; Kontrast zwischen dem "lebensmüden" Jona und den "lebenswilligen" Seeleuten). Zudem dient der Dialog in V.11-12 offenbar (ebenso wie V.14) der "Ent-Schuldigung" der Seeleute, was der Tendenz zu ihrer positiven Zeichnung (im Kontrast zu Jona) in der ersten Bearbeitungsschicht entspricht.

21 Vgl. Weimar, Kritik (s. Anm. 16), 227f, der V.8a (+10) der ersten, V.8b-9 der zweiten Bearbeitung zuweist. Gegen Weimar dürfte jedoch die doppelte Begründung in V.10b (*kj-jd'w h'nšjm ... kj hgjd lhm*)<sup>b</sup> schwerlich auf eine Hand zurückgehen (weshalb V.10b<sup>b</sup> häufig - neben V.8a<sup>a</sup> - als Glosse ausgeschieden wird, s. BHS). Ordnet man aber V.10b<sup>b</sup> der zweiten Bearbeitung zu, kann dieser schon V.8a<sup>a</sup> zugehören, auf den V.10b<sup>b</sup> zurückverweist (vgl. Lohfink, Jona ging zur Stadt hinaus [s. Anm. 14], 193 Anm.31; s. Weimar, Kritik, 234 Anm.40). Eine "Konkurrenz" zwischen V.8a<sup>a</sup> und "den nachfolgenden beiden Doppelfragen" in V.8b (Weimar, Kritik, 227) besteht nicht, wenn man

Dieser zweiten Bearbeitungsschicht in Jon 1 dürften nun auch noch V.10a<sup>a</sup> ("da fürchteten sich die Männer mit großer Furcht") und V.16 ("da fürchteten die Männer mit großer Furcht Jahwe ...") zuzurechnen sein: Jonas Bekenntnis zur "Jahwe-Furcht" (V.9) versetzt die Männer zunächst in "große Furcht" (V.10a<sup>a</sup>) und führt sie schließlich selbst zur "Jahwe-Furcht", die ihren Ausdruck findet in Opfern und Gelübden (V.16). In dem nach Ausscheidung der beiden Bearbeitungsschichten in Jon 1 verbleibenden Grundtext schließt 1,7 ebenso bruchlos an 1,5a an wie 1,15 an 1,7 und 2,1 an 1,15.<sup>22</sup>

Daß in Kap.2 das Gebet Jonas (V.3-10) nachträglich in den vorliegenden Kontext eingeschaltet ist, wird häufig angenommen. Es rekapituliert den Hauptfaden der Jona-Erzählung im Kontext und interpretiert ihn als Rettung Jonas vor dem Ertrinken durch Jahwe. Dabei wird jedoch völlig ausgeblendet, daß Jona durch eigenes Verschulden in Todesgefahr geraten ist; und Jonas Betonung seiner eigenen Frömmigkeit in Abgrenzung zu den "Götzendienern" (V.9f) steht in krassem Gegensatz zu dem in Kap.1 Berichteten.<sup>23</sup> Da in 2,1 und 11 zur Bezeichnung des "Fisches" dreimal das Maskulinum (*h*)*dg* gebraucht ist, in V.2

---

V.8a<sup>b</sup> in dem Sinne versteht, daß die Seeleute wissen wollen, wer *derjenige* ist, um dessentwillen sie (laut Losentscheid: V.7) das Unglück trifft.

22 Zur Unterbrechung der Abfolge von 1,15 und 2,1 durch 1,16 s. Weimar, Kritik (s. Anm. 16), 229 (mit Anm.44). Weimars (a.a.O. 229) Zuweisung von 1,14(a)<sup>b</sup> zur zweiten Bearbeitung resultiert aus seinem Verständnis dieses Halbverses als "generelle Aussage ... über Jahwe", die "aus dem Erzählzusammenhang herausfällt" (ebd.). Ebensogut möglich - und im Kontext m.E. näherliegend - ist es jedoch, V.14b als Rückverweis auf das hinter Sturm (1,4) und Losentscheid (1,7) stehende Handeln Jahwes zu beziehen (was nicht ausschließt, daß V.14b im Lichte des - tertiären - V.9b dann *auch* als "generelle Aussage über Jahwe" gelesen werden konnte).

23 Vgl. Weimar, Jon 2 (s. Anm. 16), 46ff. Da die Notschilderung im Gebet Jonas - bes. in V.4 und 6 - gleichwohl deutliche Bezüge zur Erzählung im Kontext aufweist, ist eher anzunehmen, daß der "Jona-Psalm" mit Rückgriff auf Motive und Formulierungen vorliegender Psalmen auf den vorgegebenen Kontext hin konzipiert ist (vgl. Kaiser, Einleitung [s. Anm. 4], 200 mit Anm.3 zum "Musivstil" des Textes), als daß er als bereits fertig vorliegendes Versatzstück vom Verfasser (oder einem Bearbeiter) aufgenommen wurde (so z.B. A.S. van der Woude, Jona/ Nahum, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1978, 11: "uit andere bron overgenomen").

dagegen das Femininum *hdgh*, ist wahrscheinlich auch der Einleitungs-Vers 2,2 als sekundär zu betrachten.<sup>24</sup>

Ein Indiz dafür, daß 2,2-10 seinerseits mehrschichtig ist, liegt in der Unterbrechung der Schilderung des Ertrinkens in V.4 und 6 durch V.5 vor. Das hier eingeschobene Motiv der Verzweiflung des Beters wird ebenso wie der Hinweis auf den Tempel in V.8 wieder aufgenommen. Während in V.3-4 und 6-7 die Rettung des Beters aus Todesgefahr im Mittelpunkt steht, ist es in V.5 und 8 seine Erinnerung an und Rückwendung zu Jahwe in der Not. Um die religiöse Bindung an Jahwe im Gegensatz zum "Götzendienst" geht es aber auch in V.9-10. Da in V.3-4 und 6-7 ebenso wie in der ersten Bearbeitungsschicht in Kap.1 von der Rettung vom Tode (V.7) als Folge der Anrufung Jahwes (V.3) die Rede ist (vgl. 1,6. 14), und V.10 die Stichwörter "opfern" und "Gelübde" aus 1,16 aufnimmt, der zur zweiten Bearbeitungsschicht in Kap.1 gehört, liegt es nahe, mit einer Fortsetzung der in Jon 1 identifizierten doppelten Bearbeitung in Kap.2 zu rechnen.<sup>25</sup>

In Kap.3<sup>26</sup> zeigt der Abschnitt V.6-10 eine Reihe von Auffälligkeiten, die auf eine nachträgliche Einfügung hindeuten: Die

---

24 Vgl. Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 56; Weimar, Jon 2 (s. Anm. 16), 48f.  
25 Mein Vorschlag einer literarkritischen Analyse von Jon 2,2-10 stimmt hinsichtlich der inhaltlichen Beobachtungen i.W. mit dem von Weimar (Jon 2 [s. Anm. 16], 57ff) überein. Die formalen und stilistischen Kriterien, die Weimar zu seiner abweichenden Aufteilung der Bearbeitungsschichten führen (1: V.2-3a<sup>a</sup>. 3b-4a [ohne *mšwlh*]. 7b - 2: V.3a<sup>b</sup>. 4b-7a. 8-10), können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Zu wenig berücksichtigt werden bei Weimar m.E. die sprachlichen und motivischen Bezüge zwischen Jon 2,2-10 und den beiden Bearbeitungsschichten in Kap.1 und 3-4 (vgl. z.B. 2,3a<sup>b</sup>: *qr'tj* ... 'l-jhwh ... mit 1,6b: *qr' 'l-'lhjk*; 1,14: *wjqr'w 'l-jhwh* und 3,8: *wjqr'w 'l-'lhjm* [erste Bearbeitung]). - In 2,4a<sup>a</sup> dürfte *mšwlh* als Glosse zu streichen sein (s. BHS).

26 Gegen Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 26 und Weimar, Jon 4,5 (s. Anm. 16), 101 mit Anm.60 (vgl. bereits C. Kuhl, "Die 'Wiederaufnahme' - Ein literarkritisches Prinzip?" ZAW 64 [1952] 1-11: 10) erscheint mir eine literarkritische Ausscheidung von 3,1-2 nicht geraten. Zur Funktion dieser Wiederholung von 1,1-2 für die Konzeption des "Wortes Jahwes" in der Grundschrift des Textes s.u. III.1. Ob 3,3b-4a als "Nachholung" zu betrachten ist, die den Erzählzusammenhang von V.3a und 4b (vgl. 1,2) unterbricht (so Weimar, a.a.O. 93 mit Anm.31), erscheint mir fraglich. Im Kontext ist 3,3b (*wjnwh hjth 'jr-gdwlh*) mit 4,11a (... 'l-njnwh h'jr hgdwlh) und 3,4a (*wjhl jwnh lbw' b'jr* ...) mit 4,5a (*wjg' jwnh mn-h'jr* ...) verbunden, die auch von Weimar der Grundschrift zugerechnet werden.

Ausrufung einer Fasten- und Bußzeit durch den König von Ninive wirkt nach dem in V.5 bereits berichteten Verhalten der Niniviter verspätet. Das Thema "Umkehr", das in V.8-10 im Vordergrund steht, wird im Fortgang des Textes nicht wieder aufgenommen. Wenn Jahwe in 4,11 bei der abschließenden Begründung seines "Mitleids" mit Ninive darauf hinweist, daß dessen Bewohner "zwischen rechts und links nicht (zu unterscheiden) wissen", scheint dies vielmehr in Spannung zu stehen zur Motivierung der "Reue" Gottes durch die "Umkehr" der Niniviter in 3,6-10. Da hier erneut das "Rufen zu Gott" mit der (unsicheren) Hoffnung auf Rettung vor dem Tode verbunden ist, liegt wahrscheinlich wieder ein Einschub vor, der der ersten Bearbeitungsschicht des Jona-Buchs zuzuweisen ist. Dabei wird mit dem "König" ein Repräsentant der Niniviter eingeführt, der an den "Kapitän" als Repräsentant der Seeleute in Kap.1 erinnert.<sup>27</sup>

In Kap.4 fällt schließlich die eigentümlich zwiespältige Reaktion Jonas auf das in Kap.3 Berichtete auf: Einerseits zeigt Jona "großen Mißmut" und Zorn (V.1) und will sterben (V.3). Damit reagiert er offenbar auf die Verschonung Ninives durch Jahwe, von der 3,10 berichtete. Andererseits läßt er sich östlich der Stadt nieder und wartet ab, was in bzw. mit ihr geschieht (4,5). Dieses Verhalten ist nach 3,10 schwer verständlich; dagegen würde es bruchlos an 3,5 anschließen. So ist mit einer Fortsetzung der in 3,6 einsetzenden ersten Bearbeitung bis 4,4 zu rechnen.<sup>28</sup>

---

27 Zum sekundären Charakter von 3,6-10(a) vgl. Weimar, Jon 4,5 (s. Anm. 16), 95ff. Daß V.10b zum Grundbestand (a.a.O. 108) und 3,9 zu einer zweiten Bearbeitungsschicht (so Weimar, Jon 2 [s. Anm. 16], 68 Anm.96) gehören, ist von Weimar, wenn ich recht sehe, (noch) nicht näher begründet worden. Für die Zugehörigkeit von 3,9 zur ersten Bearbeitungsschicht spricht m.E. die Nähe der Formulierung (*mj-jwd<sup>c</sup> jšwb wnhm h'lhjm ... wl' n'bd*) zu 1,6b (*'wlj jt<sup>c</sup>št h'lhjm lnw wl' n'bd*). Die Annahme, 4,5a folge ursprünglich auf 3,10b (Weimar, Jon 4,5, 106) setzt die Ausscheidung des gesamten Halbverses 4,5b voraus. A.a.O. 87ff begründet Weimar aber nur den sekundären Charakter von 4,5b<sup>a</sup>. V.5b<sup>b</sup> ist jedoch als Bestandteil der Grundschrift leichter verständlich als als spätere Ergänzung (s.u. III.1.).

28 So - abgesehen von der Beurteilung von 3,10b und 4,5b<sup>b</sup> (s.o.) - i.W. auch Weimar, Jon 4,5 (s. Anm. 16), 91. Scheidet man nur 4,2-4 aus (so

Ebenso zwiespältig wie die Reaktion Jonas auf das Geschehen in Ninive ist aber auch die folgende "Rizinus-Episode": Sie bereitet zum einen 4,11 vor, der als Antwort auf Jonas Frage nach der Zukunft der Stadt in V.5 gelesen werden kann. Auf der anderen Seite bearbeitet sie den "Mißmut" und "Zorn" Jonas und seinen Todeswunsch und mündet in eine Wiederholung der Frage Gottes nach der Berechtigung seines Zorns aus 4,4 in 4,9. Angesichts der auffälligen Doppelung in der Zweckbestimmung des Rizinus in V.6a dürfte dies als eine sekundäre Neuakzentuierung der "Rizinus-Episode" zu betrachten sein, die in V.6a<sup>b</sup> und V.8b-9 relativ leicht vom Grundtext abgehoben werden kann. Im Kontext dieser mit 3,6-10 verbundenen Neuinterpretation kann 4,11 dann nicht nur als Aussage über die Zukunft Ninives verstanden werden, sondern auch als Begründung der - jetzt bereits feststehenden - Verschonung der Stadt durch Jahwe.<sup>29</sup>

Auf das Vorliegen einer zweiten Bearbeitung in Kap.4 deutet neben der durch den Bau einer "Laubhütte" in V.5b<sup>a</sup> bewirkten Doppelung des "Sich-Niederlassens" Jonas in V.5 die Spannung zwischen Jonas Bekenntnis zu Jahwe als "gnädigem und gütigem Gott" in V.2 und seiner Verärgerung über Jahwes gnädiges Verfahren mit Ninive in V.1: Konnte der Zorn Jonas in V.1 gleichermaßen auf das Verhalten Jahwes wie auf die Rettung Ninives bezogen werden, wird er durch V.2 auf die Rettung Ninives zugespitzt: Daß Jahwe grundsätzlich bereit ist, angekündigtes

---

Schmidt, "De Deo" [s. Anm. 6], 27ff), bleibt die Spannung zwischen V.1 und V.5(b<sup>b</sup>) bestehen. (Schmidt, a.a.O. 29 streicht deshalb V.5b ganz, dagegen s. jedoch oben).

29 Zur Ausscheidung von 4,6a<sup>b</sup> vgl. Weimar, Jon 4,5 (s. Anm. 16), 90 und Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 29f; zum sekundären Charakter von 4,9 und seinen Beziehungen zu 4,4 Weimar, a.a.O. 106. Zwischen V.8b und 9b besteht m.E. keine Konkurrenz (so Weimar, ebd.), sondern ein Zusammenhang beabsichtigter Steigerung: Jona beharrt auch angesichts der (erneuten) Anfrage Jahwes auf seinem Todeswunsch. Zudem entspricht V.8b inhaltlich V.3 (= erste Bearbeitung). Gegen die Ausscheidung von V.8a<sup>2</sup> (so Weimar, a.a.O. 89 Anm.16) spricht, daß der "Ostwind" als funktionales Element der "Rizinus-Episode" in der Grundschrift erklärbar ist (s.u. III.1.). Die Ausscheidung von *šmḥh gdwlh* in V.6b ist bei Weimar (a.a.O. 90 Anm.23) mit dem Hinweis auf die analogen Formulierungen in 1,10. 16 (*jr'h gdwlh*) und 4,1 (*r'h gdwlh*) nur schwach begründet.



Unheil zurückzunehmen, hat Jona bereits "gewußt"! Da 4,2 ebenso wie 1,9 und 2,9f eine "bekenntnis"-artige "theologische" Aussage formuliert, und mit der "Laubhütte" in 4,5b<sup>a</sup> vielleicht ebenso wie in 1,16 und 2,10 (Opfer, Gelübde) und 2,5 und 8 (Tempel) auf Elemente der "religiösen Praxis" angespielt wird, dürften hier erneut Ergänzungen der zweiten Bearbeitung des Jona-Buchs vorliegen - wobei deren Anteil in 4,2f aufgrund der Struktur der "Textoberfläche" genauer mit V.2a<sup>a2</sup>-3a<sup>a</sup> abzugrenzen sein wird.<sup>30</sup>

Die Annahme eines dreistufigen literarischen Wachstums des Jona-Buchs bleibt natürlich hypothetisch. Sie würde aber die Komplexität der Erzählung, die Spannungen und Brüche im Text und die daraus resultierende Mehrdeutigkeit seines Themas und seiner "Lehre" erklärbar machen. Für das *Verständnis* des Textes trägt diese literarkritische *Erklärung* jedoch nur dann etwas aus, wenn sie die theologische *Diskussion* erkennbar macht, die sich im Wachstum des Textes niedergeschlagen hat. Diese Diskussion möchte ich nun im Durchgang durch die drei hypothetisch rekonstruierten literarischen Schichten des Jona-Buchs aufzeigen. Dabei muß ich mich hier auf die großen Linien beschränken.

### III

1. Die *Grundschrift* des Jona-Buchs erzählt in ihrem ersten Teil (1,1-3,4<sup>\*</sup>), wie sich das "Wort Jahwes" gegen Jona durchsetzt. Durch die sog. "Wortereignisformel" in 1,1 (wjhj dbr-jhwh 'l-jwnh bn-'mtj l'mr) wird das "Wort Jahwes" als

---

30 Zu V.2a<sup>a1</sup> (wjtpll 'l-jhwh wj'mr 'nh jhwh) vgl. 2,2f (wjtpll jwnh 'l-jhwh ... wj'mr ...) und 1,14 ('nh jhwh), die beide der ersten Bearbeitung zugewiesen wurden. An V.2a<sup>a1</sup> kann V.3a<sup>b</sup> bruchlos anschließen. Daß V.2b<sup>a2b</sup> tertiär ist, nimmt auch Weimar, *Jon* 2<sub>b</sub> (s. Anm. 16), 68 Anm.96 an. V.2a<sup>a1</sup> ist aber enger mit V.2b als mit V.3(a<sup>b</sup>) verbunden. Die Ausscheidung von V.10b und 11b<sup>a2b</sup> ist bei Weimar (*Jon* 4,5 [s. Anm. 16], 107 Anm.75) nur schwach begründet. Die Erwähnung des "Viehs" in V.11b<sup>b</sup> muß nicht 3,8 voraussetzen; sie kann ebensogut umgekehrt Anlaß zu seiner Erwähnung in 3,8 gewesen sein. Gegen Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 18ff erlaubt m.E. der Wechsel der Gottesbezeichnungen in Kap.3-4 (vgl. dazu auch K. Almbldh, *Studies in the Book of Jonah*, Acta Universitatis Upsaliensis; *Studia Semitica Upsaliensia* 7, Uppsala 1986, 32ff) keine literarkritischen Rückschlüsse. Vgl. den Versuch einer Erklärung unten III.1.

Initiator des folgenden Geschehens eingeführt. Mit seiner Flucht nach Tarschisch macht sich Jona zum Opponenten des Wortes Jahwes. Wenn Jahwe auf Jonas Opposition damit reagiert, daß er einen Sturm aufs Meer wirft, der dazu führt, daß Jona über Bord geht, könnte die Geschichte damit bereits zu Ende sein: Der Widerstand Jonas gegen das Wort Jahwes zieht seinen Tod als Strafe nach sich. Eben dies widerfährt in den Prophetenerzählungen von 1 Kön 13,8ff und 1 Kön 20,35f Propheten, die sich dem "Wort Jahwes" (13,9.17; 20,35) widersetzen.

Während diese Propheten aber jeweils durch einen Löwen getötet werden, wird Jona von einem Fisch verschlungen - und gerettet. Erneut ergeht das "Wort Jahwes" an ihn (3,1), und diesmal handelt Jona "dem Worte Jahwes entsprechend" (*kdbr jhwh*: V.3a): Er geht nach Ninive und ruft dort genau das, was Jahwe ihm "sagt" (*'šr 'nkj dbr 'ljk*: V.2b): "Noch 40 Tage, und Ninive ist zerstört!" (V.4b). Damit ist der zu Beginn des Textes mit Jonas Opposition gegen das Wort Jahwes aufgebaute Spannungsbogen ans Ziel gekommen: Das "Wort Jahwes" hat sich gegen Jona durchgesetzt!

Mit der Reaktion der Niniviter auf das Auftreten Jonas in 3,5 wird aber sofort wieder neue Spannung aufgebaut. Ihr Verhalten ist eigentümlich ambivalent: Indem sie ein Fasten ausrufen und Säcke anziehen, zeigen sie, daß sie "die angedrohte Gefahr genauso ernst" nehmen "wie eine schon eingetretene" (H.W.Wolff<sup>31</sup>); sie rechnen also damit, daß die Ankündigung in Erfüllung geht. Durch die Vorwegnahme der Folgen des angekündigten Unheils in Trauer und Fasten versuchen sie nun aber zugleich, dieses Unheil doch noch abzuwenden: Sie "vertrauen auf Gott" (*wj'mjnw ... b'lhjm*),<sup>32</sup> d.h. sie gehen davon aus, daß hinter dem Wort Jonas ein Gott steht, der seine Ankündigung wahr machen, sie aber auch zurücknehmen kann. Damit stellt sich nun - zumal nach dem Bericht über die Durchsetzung des Wortes Jahwes gegen Jona in 1,1-3,4\* - die Frage, ob und wie

---

31 Wolff, Jona (s. Anm. 4), 125.

32 Vgl. H.Wildberger, THAT I, 187ff.

sich das Wort Jahwes gegen Ninive durchsetzen wird. Indem Jona die Stadt verläßt und abwartet, was in bzw. mit ihr geschieht (4,5), wird er zum Träger dieser Frage in der Erzählung.<sup>33</sup>

Unter dem Vorzeichen dieser Frage nach der Zukunft Ninives (und der Erfüllung des Wortes Jahwes) erschließt sich nun m.E. eine Sinndimension der "Rizinus-Episode" in 4,6-8a, die in der Forschung meist übersehen wird: Das wunderbare Wachsen und Eingehen des Rizinus auf Initiative Gottes hin kann von Jona (miß)verstanden werden als zeichenhafte Ankündigung der Zukunft Ninives!

In der alttestamentlichen Prophetie begegnen mehrfach Pflanzen als Chiffren für Städte bzw. Staaten und ihre Herrscher: Ez 17 (V.1-10) und 19 (V.10-14) stellen Zedekia als "Weinstock" dar, Ez 31 den Pharao als Zeder, Dan 4 Nebukadnezar als Baum, und Nah 3,12 vergleicht die Bollwerke Ninives (!) mit Feigenbäumen. In der Bildsprache des Baumes als Chiffre für Herrschaft<sup>34</sup> haben sowohl der "Schatten" als Bild für den vom Herrscher gewährten Schutz (vgl. Ez 31,6; Dan 4,9) als auch der "Ostwind" als Instrument des göttlichen Gerichts (vgl. Ez 17,10; 19,12) ihre Funktion und Bedeutung. Von beidem ist auch in der "Rizinus-Episode" des Jona-Buchs die Rede (4,6. 8). Von daher kann es sich Jona (und dem Leser) zunächst durchaus nahelegen, das Wachsen und Eingehen des Rizinus als zeichenhafte Ankündigung eines göttlichen Gerichts über Ninive zu interpretieren.

Die Pointe der "Rizinus-Episode" besteht dann aber darin, daß sie Jona nicht in der Rolle des distanzierten Beobachters beläßt: Er ist vom Wachsen und Eingehen des Rizinus auch selbst betroffen! An dieser Betroffenheit Jonas von dem Geschick des Rizinus setzt die abschließende Jahwe-Rede in V.10-11 an, die aus der "Rizinus-Episode" eine unerwartete "Lehre" zieht: Jona

---

33 Daß Jona in 4,5b auf den *Untergang* Ninives wartet (so z.B. Schmidt, "De Deo" [s. Anm. 6], 29 im Anschluß an H.Gunkel, RGG<sup>3</sup> 3, 367), ist im Text gerade nicht gesagt. Erst im vorliegenden, redaktionell erweiterten Kontext dürfte V.5b so zu verstehen sein.

34 Vgl. dazu B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem; Die Politik des Propheten Ezechiel*, SBB, Stuttgart 1981, 65ff (bes. die dort, 68f angeführten Träume im Zusammenhang mit der Perserherrschaft bei Herodot I, 107f; VII, 19).

ist betroffen von dem Rizinus - sollte da Jahwe nicht betroffen sein von Ninive?

Die Spannweite der Bedeutung des hier verwendeten Verbs *HWS* reicht von "betrübt sein" über "sich erbarmen" bis hin zu "schonen".<sup>35</sup> Der letzte Satz des Jona-Buchs kann also besagen, daß Jahwe über den trotz allem bevorstehenden Untergang Ninives ebenso "betrübt" sein wird wie Jona über das Ergehen des Rizinus, oder daß Jahwe mit Ninive "Erbarmen" hat und es "schonen" wird. Die Frage nach der Zukunft Ninives und der Realisierung des Wortes Jahwes wird damit nicht beantwortet, sondern überwunden, indem sie in einen weiteren Horizont gestellt wird: das "Mitgefühl" Jahwes mit allen seinen Geschöpfen - auch mit Ninive, auch mit denen, "die zwischen rechts und links nicht (zu unterscheiden) wissen", auch mit dem Vieh.

Trifft diese Rekonstruktion der Grunderzählung des Jona-Buchs zu, setzt sie sich mit einem *Problem* auseinander, das in den prophetischen Traditionen des Alten Testaments enthalten ist, und sich im Zuge ihrer Rezeption und weiteren Überlieferung verschärft stellen mußte: der Frage nach der besonderen Qualität des Prophetenwortes als Wort Jahwes.

Schon bei Amos ist die Konzeption eines wirksamen Jahwe-Wortes zu erkennen, die am Ende des Deuterocesaja-Buches gleichsam "auf den Begriff gebracht" wird: Das Wort Jahwes "kehrt nicht leer zu (ihm) zurück, sondern wirkt, was (er) beschlossen, und führt durch, wozu (er) es gesendet" hat (Jes 55,11).<sup>36</sup> Von besonderer Bedeutung ist diese Konzeption für die

---

35 Vgl. H.-J. Stoebe, THAT II, 764. KBL s.v. gibt nur "betrübt sein" an, GB s.v. nur "sich erbarmen" und "schonen".

36 Vgl. z.B. K. Koch, Die Profeten I: Assyrische Zeit, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1978, 82 (zu Amos); W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, ThW 3, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1978, 88; Ders., Ezechiel I, BK XIII 1, Neukirchen-Vluyn 1969, 89. S. auch Jes 9,7; 40,8; Jer 23,29 sowie Ps 133; 147,15. Im Umkehrschluß macht dann Dtn 18,21f die Erfüllung des Prophetenwortes zum Kriterium dafür, daß es sich um ein Wort Jahwes handelt (vgl. 1 Kön 22,28; Jer 28,8f). Die Bedeutung dieser Konzeption eines wirksamen Jahwe-Wortes für Rezeption und Tradierung prophetischer Überlieferungen wird erkennbar in den Überschriften mehrerer Prophe-

Darstellung der Königszeit im deuteronomistischen Geschichtswerk. Sie zeigt sich hier nicht nur in den bereits genannten Prophetenerzählungen. Mehr als ein dutzend mal wird in den Königsbüchern ein berichtetes Geschehen ausdrücklich als Erfüllung eines zuvor ergangenen Jahwe-Wortes bezeichnet - wobei in 2 Kön 14,25 Jona einer der Propheten ist, deren Wort sich erfüllt hat!<sup>37</sup> Für die Königsbücher "besteht also", wie Gerhard von Rad feststellt, "ein Korrespondenzverhältnis von Jahwes Wort und der Geschichte in dem Sinne, daß Jahwes einmal gesprochenes Wort kraft der ihm eigenen Mächtigkeit unter allen Umständen zu seinem Ziele kommt."<sup>38</sup> Die Verwirklichung des Jahwe-Wortes kann allenfalls - wie bei Ahab (1 Kön 21,27-29) oder Josia (2 Kön 22,18-20; vgl. 23,25f) - aufgeschoben werden, nicht aber aufgehoben.

In dieser Anwendung der prophetischen Konzeption eines wirk-samen Jahwe-Wortes auf die Interpretation der Geschichte in den Königsbüchern wird eine Möglichkeit einer "deuteronomistischen" Rezeption prophetischer Traditionen erkennbar: Prophetische Zukunftsprognosen können aufgenommen werden, weil und insofern sie bevorstehende Wendungen im Geschichtsverlauf im Wort Jahwes

---

ten-Bücher: dbr-jhwh 'šr hjh 'l-N.N. (Hos 1,1; Joel 1,1; Mi 1,1; Zeph 1,1; vgl. Hos 1,2; Ez 1,3; Hag 1,1; Sach 1,1; Mal 1,1). Der Prozeß der Rezeption der Worte eines Propheten als Manifestation des einen Jahwe-Wortes ist noch zu erkennen in Jer 1,1f: dbrj jrmjhw ... 'šr hjh dbr-jhwh 'ljw ... (anders dann G!). Weil die Worte des Propheten N.N. Manifestationen des einen Jahwe-Wortes sind, und weil dieses Jahwe-Wort wirksam ist, sind die Worte des Propheten N.N. rezeptions- und traditions-würdig (vgl. M. Saebo, "Vom 'Zusammen-Denken' zum Kanon; Aspekte der traditions-geschichtlichen Endstadien des Alten Testaments," JBTh 3 [1988] 115-133: 124), kann man ihre Erfüllung erwarten (vgl. Dan 9,2) und gegebenenfalls ihr Eintreffen konstatieren (vgl. 2 Chr 36,22; Esr 1,1).

37 Vgl. weiter 1 Kön 2,27; 8,20; 12,15; 15,29; 16,12. 34; 22,38; 2 Kön 1,17; 9,36; 10,17; 17,23; 23,16; 24,2. R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, ThW 1, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1984, 122 weist diese Texte i.W. einer "prophetisch-deuteronomistischen" Redaktionsschicht des DtrG ("DtrP") zu (vgl. W. Dietrich, Prophetie und Geschichte; Eine redaktions-geschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk, FRLANT 108, Göttingen 1972).

38 G.v. Rad, "Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern," in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (I), TB 8, München 1971, 189-204: 192.

angekündigt haben. Damit ist die Möglichkeit der Rezeption prophetischer Traditionen nun aber zugleich auch begrenzt: Nicht aufgenommen werden können prophetische Zukunftsprognosen, die sich nicht in der näheren Zukunft erfüllt haben - und die darüber hinaus vielleicht auch der weiteren Zukunfts-Perspektive der Königsbücher widersprechen.

So stellt 2 Kön 14,27 - im Anschluß an die Notiz über die Erfüllung der Heilsankündigung Jonas (V.25) - ausdrücklich fest: "Jahwe hatte *nicht* gesagt, daß er den Namen Israels wegwischen wollte unter dem Himmel". Mit Frank Crüsemann ist anzunehmen, daß hier eine "deuteronomistische" Kritik an Amos vorliegt, der zur Zeit Jerobeams II. das "Ende" Israels angekündigt hatte (Am 8,2). Dies war in der Sicht der Königsbücher *nicht* das wirksame Wort Jahwes für diese Zeit - und wohl auch nicht das gültige Wort Jahwes für die Zeit nach der Katastrophe Jerusalems.<sup>39</sup>

---

39 F. Crüsemann, "Kritik an Amos im deuteronomistischen Geschichtswerk; Erwägungen zu 2.Könige 14,27," in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie (FS G.v. Rad), München 1971, 57-63. Das "im Kontext unverständliche <sup>o</sup>nī jīsrā'el aus 2 Kön 14,26" ist nach Crüsemann "letztlich nur als die Not der Exilzeit zu verstehen" (a.a.O. 63), so daß s.E. nicht nur "zur Zeit Jerobeam II" (a.a.O. 62) sondern auch "in dieser Lage ... für die Deuteronomisten das radikale 'Nein des Amos' nicht das Wort Jahwes" war (a.a.O. 63). Die Beurteilung des Stellenwerts der Konzeption eines wirksamen Jahwe-Wortes für die "Geschichtstheologie" des DtrG und seiner Funktion für dessen Gesamt-Konzeption hängt von einer Reihe in der gegenwärtigen Forschung noch offener Fragen ab: Ist das DtrG ein einheitlich konzipiertes Werk (so z.B. jüngst wieder R. Albertz, "Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks," in: Ders./ F.W. Golka/ J. Kegler [Hg.], Schöpfung und Befreiung [FS C. Westermann], Stuttgart 1989, 37-53)? Oder ist mit einem längeren literarischen Wachstum zu rechnen - und wie sind die Stadien dieses Wachstums dann genauer zu rekonstruieren (vgl. etwa H. Weippert, "Das deuteronomistische Geschichtswerk; Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung," ThR 50 [1985] 213-249)? Welche Zukunfts-Perspektive entwickelt das DtrG - als Ganzes bzw. in seinen verschiedenen Vorstufen - für die Zeit nach der Katastrophe Jerusalems (vgl. zur Diskussion etwa G. v. Rad, Geschichtstheologie [s. Anm. 38], 198ff; K. Baltzer, "Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage," in: R. Rendtorff/ K. Koch [Hg.], Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen [FS G.v. Rad], Neukirchen-Vluyn 1961, 33-43; Albertz, Intentionen, 40ff; E. Würthwein, Die Bücher der Könige [2]; 1.Kön.17-2.Kön.25, ATD 11/2, Göttingen 1984, 481ff)? Im Zusammenhang unseres Themas sind bes. auch die Überlegungen von K. Koch ("Das Profetenschweigen im deuteronomistischen Geschichtswerk," in: J. Jeremias/ L. Perliitt [Hg.], Die Botschaft und die Boten [FS H.W. Wolff], Neukirchen-Vluyn 1981, 115-128) zum "Profetenschweigen" des DtrG zu verglei-

In kritischer Auseinandersetzung mit der Konzeption eines wirksamen Jahwe-Wortes in den Königsbüchern hält nun die Grund-erzählung des Jona-Buchs daran fest, daß das Wort Jahwes von seinem *Inhalt* her ernst zu nehmen ist - das zeigen das Scheitern des Fluchtversuchs Jonas und die Reaktion der Niniviter je auf ihre Weise. Sie macht aber ebenso deutlich, daß das Wort Jahwes als *Wort* ernst zu nehmen ist, d.h. als ein Mittel kommunikativer Verständigung, das beiden Kommunikations-Partnern einen Freiheits-Spielraum beläßt.<sup>40</sup> Der Schluß der Erzählung in 4,11 stellt die *Freiheit* Jahwes gegenüber seinem Wort heraus: Sein "Mitgefühl" mit seinen Geschöpfen steht über seinem Interesse, sein Wort zu verwirklichen.

Diese Konzeption kann man - mit der nötigen Vorsicht gegen-über derartigen Etikettierungen - wohl als "weisheitlich" be-

---

chen. Im Blick auf 1 Kön 14,25-27 erscheint mir Kochs (a.a.O. 120) Beobachtung wichtig, daß das "Erfüllungskriterium des Dtn (18,21f.): *Echt ist nur ein Nabi, dessen dbr sich nachweislich erfüllt,*" in den Königsbüchern "restriktiv verstanden, auf Erfüllung *noch zu Lebzeiten des Sprechers* gedeutet" wird (Hervorhebung T.K.). Erwägenswert ist weiter Kochs (a.a.O. 123) Überlegung: "Die in den Profetenbüchern niedergelegten *Unheilsansagen* könnten zu radikal klingen, zu unerbittlich, indem sie auf eine Katastrophe verweisen, wie sie 587/6 in solcher Entsetzlichkeit nun doch nicht eingetreten ist" (vgl. allerdings im Kontrast zu 2 Kön 14,27 1 Kön 9,7; 2 Kön 13,23; 17,19f; 21,13; 23,27; 24,3. 20 - und dazu wiederum Koch, a.a.O. 122f). Kochs (a.a.O. 123ff) Vermutung, daß für das "Profetenschweigen" im DtrG v.a. ein Verständnis des prophetischen Jahwe-Wortes als Aufruf zur *Umkehr* ausschlaggebend ist (vgl. H.W. Wolff, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks," in: Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 22, München 1964, 308-324), wäre angesichts des Kontrasts zwischen 2 Kön 14,25-27 und Jer 26,17-19 noch einmal kritisch zu diskutieren. M.E. deutet er eher darauf hin, daß in den Königsbüchern und im "dtr." Jeremia-Buch zunächst *unterschiedliche* Konzeptionen des prophetischen Jahwe-Wortes entwickelt werden (s.u.). Rechnet man mit einem literarischen Wachstum des DtrG, könnte jedoch die "dtr.-jer." "Umkehr-Theologie" dann auch wieder ihren Niederschlag im DtrG gefunden haben ...

40 Jahwes Wort *gegen* bzw. *über* Ninive (1jnh: 1,2) muß auch zu Ninive gesagt werden (1jnh: 3,2). Der Widerstand Jonas gegen das Wort Jahwes führt nicht zu seiner Vernichtung (anders 1 Kön 13,8ff; 20,35f). Und nach seiner Rettung wird er ausdrücklich erneut beauftragt (3,1f); d.h.: Jahwes Wort *zwingt* ihn nicht zum Handeln, sondern *fordert* ihn dazu auf. Die Wiederholung von 1,1f in 3,1f ist damit als für die Aussage des Grundtextes funktional erklärbar und nicht als literarkritisches Indiz zu werten (vgl. o. II.).

zeichnen:<sup>41</sup> Jahwe steht seinen Geschöpfen gegenüber; die Unterscheidung zwischen Israeliten bzw. Juden und Heiden spielt keine Rolle. Daß die Niniviter auf "Gott" vertrauen (3,5) und nicht ausdrücklich auf "Jahwe", ist kein Problem; die Bezeichnungen *jhwh*, *'lhjm* und *h'lhjm* sind austauschbar (4,6-8a).

Von einem derart uneingeschränkten "Mitgefühl" Jahwes mit allen seinen Geschöpfen ist im Alten Testament relativ selten die Rede, am deutlichsten wohl in Ps 145,9: "Gut ist Jahwe zu allen (*lkl*), und sein Erbarmen ist über allen seinen Werken."<sup>42</sup> Ausführlicher entfaltet wird diese Konzeption dann in der "Weisheit Salomos" (11,23-26): Gott hat mit allen Erbarmen, liebt alles, was ist, und schont alles, weil es sein Eigentum ist. Sie ist aber bereits in der vor-priesterschriftlichen Urgeschichte in Gen 2-11 zu erkennen: Auch hier spielt Israel im Gegenüber von Jahwe und seinen Geschöpfen (noch) keine Rolle. Auch hier läßt Jahwe im Vergleich mit den von ihm angekündigten Strafen immer wieder Schonung walten - nach der "Sintflut" sogar mit ausdrücklichem Hinweis auf die unverändert große "Bosheit" der Menschheit (vgl. Gen 8,21 mit 6,5)!<sup>43</sup>

Die Grunderzählung des Jona-Buchs kann also verstanden werden als "weisheitliche" Auseinandersetzung mit der "deuteronomistischen" Konzeption eines wirksamen Jahwe-Wortes. Sie hält fest an dem *Ordnungs-Willen* Jahwes, der in seinem Wort zum Ausdruck kommt, das dem Urheber von "Bosheit" (*r<sup>h</sup>*) "Unheil" (*r<sup>h</sup>*) ankündigt. Ihre "Lehre" besteht jedoch darin, daß Jahwes Ordnungs-Wille seinem "Mitgefühl" mit seinen Geschöpfen *untergeordnet* ist.<sup>44</sup> Von daher kann auch ein Propheten-Wort, das sich nicht unmittelbar erfüllt hat, gültiges Jahwe-Wort sein.

---

41 Vgl. Schmidt, "De Deo" (s. Anm. 6), 41f.

42 Vgl. Schmidt, a.a.O. 98ff.

43 Vgl. F. Crüsemann, "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte; Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten'," in: J. Jeremias/ L. Perliitt (Hg.), Die Botschaft und die Boten (FS H.W. Wolff), Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29: 22ff (bes. 24).

44 Daß die Erzählung diese "Lehre" an Jona und Ninive exemplifiziert, wird aus der skizzierten Diskussionslage verständlich: Jona ist im deuteronomistischen Geschichtswerk der Prophet, bei dem in 2 Kön 14,25-27 sowohl das Konzept des wirksamen Jahwe-Wortes erkennbar wird als auch die Probleme



2. Die erste Bearbeitung des Jona-Buches nimmt nun die Problemstellung der Grundschrift auf, profiliert und konkretisiert sie weiter und schließt sie in der Diskussion zwischen "weisheitlich" und "deuteronomistisch" geprägter Theologie an weitere alttestamentliche Texte und Konzeptionen an.

Hinsichtlich der Frage nach der Wirksamkeit des Wortes Jahwes fällt die erste Bearbeitung mit 3,10 eine Entscheidung, durch die die Mehrdeutigkeit und Offenheit des Schlusses der Grunderzählung reduziert wird: Jahwe hat sein Wort gegen Ninive zurückgenommen! Dieser Rücknahme des Jahwe-Wortes geht in 3,6-10 eine umfassende "Umkehr" Ninives voraus.<sup>45</sup>

Die Abfolge von Umkehr Ninives und Rücknahme des angekündigten Unheils durch Jahwe entspricht einer Konzeption des prophetischen Jahwe-Wortes als Aufruf zur Umkehr, die im Jeremia-Buch in Kap. 26; 36 und 18 entwickelt wird.<sup>46</sup> In Jer 26

---

dieses Konzepts angesichts von (unerfüllten) Prophezeiungen eines totalen Untergangs Israels. Während 2 Kön 14,27 im Rahmen der deuteronomistischen Geschichtstheologie behaupten muß, Jahwe habe solche Ankündigungen "nicht gesagt", eröffnet die Jona-Erzählung mindestens die Möglichkeit, daß Jahwe eine totale Katastrophe zwar ankündigt, dann aber doch nicht eintreffen lassen kann. Indem die Erzählung das Wort Jahwes an Ninive ergehen läßt, kann sie zum einen die "universale" Dimension des "Mitgeföhls" Jahwes mit seinen Geschöpfen deutlich machen. Zum anderen hält sie damit die Spannung zwischen "Wort" und "Mitgeföhls" Jahwes offen: Zur - jedenfalls nach-exilischen - Abfassungszeit der Erzählung ist Ninive längst untergegangen! - Heißt das, daß Jahwe sein Wort gegen Ninive nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben hat? Oder zeigt es, daß Ninive in den Augen Jahwes ebenso flüchtig und vergänglich ist wie der Rizinus in den Augen Jonas (4,10: "der innerhalb einer Nacht entstanden und innerhalb einer Nacht zugrundegegangen ist"), und ihm gerade deshalb das schonende "Mitgeföhls" Jahwes gilt? - Dagegen meint H. Gese, "Jona ben Amittai und das Jonabuch," Theologische Beiträge 16 (1985), 256-272: 260, daß Ninive im Jona-Buch als "der zukünftige Todfeind Israels vor seinem tödlichen Angriff gegen Israel" im Blick sei. Eine Beziehung zwischen Ninive und Israel dieser Art ist jedoch im Jona-Buch nirgends angedeutet.

45 Darin wird deutlich, daß Jahwes Wort als Ausdruck seines Ordnungswillens zu verstehen ist: Sobald die "Bosheit" Ninives (1,2) beseitigt ist (3,8b. 10a), kann Jahwe das von ihm angesagte "Unheil" zurücknehmen (3,9. 10b). Durch die "Umkehr" Ninives wird so die in der Grundschrift offengehaltene Spannung zwischen dem Ordnungswillen Jahwes und seinem Willen zur Lebens-Erhaltung in der Weise aufgelöst, daß beide zum Zuge kommen: Die "Bosheit" und lebensfeindliche "Gewalttätigkeit" (hms: 3,8) Ninives ist beseitigt, und Ninive ist am Leben geblieben.

46 Vgl. dazu Jeremias, Reue (s. Anm. 9), 75ff.

beauftragt Jahwe den Propheten: "Tritt in den Vorhof des Hauses Jahwes und rede zu den Leuten aus allen Städten Judas ... alle Worte, die ich dir zu ihnen zu reden befohlen habe; laß kein Wort weg! Vielleicht ('wlfj) hören sie und kehren um, ein jeder von seinem bösen Wege,<sup>47</sup> so daß ich mich des Unheils gereuen lasse, das ich ihnen zu tun gedenke<sup>48</sup> wegen der Bosheit ihrer Taten." Was Jahwe hier (und in Kap. 36) vergeblich erwartet und in Aussicht stellt, geschieht nach Jon 3 in Ninive.

Ebenso wie bei der Konzeption eines wirksamen Jahwe-Wortes, mit der sich die Grundschrift des Jona-Buches kritisch auseinandersetzt, handelt es sich auch bei dieser "Umkehr-Theologie", die die erste Bearbeitung des Jona-Buchs aus dem Jeremia-Buch aufnimmt, um ein "deuteronomistisches" Konzept; die Texte, in denen es im Jeremia-Buch entwickelt wird, gehören zu seiner "deuteronomistischen" Redaktionsschicht.<sup>49</sup> Auch diese "deuteronomistische Umkehr-Theologie" begründet die Rezeptions- und Überlieferungswürdigkeit prophetischer Jahwe-Worte, jedoch in anderer Weise als die Königs-Bücher: Jede Unheilsankündigung Jahwes ist als Aufruf zur Umkehr zu verstehen.

In diesem Sinne können dann - im Gegensatz zu 2 Kön 14,27 - auch unerfüllte Ankündigungen einer totalen Katastrophe als Aufforderungen zur Umkehr rezipiert werden. Das zeigt in Jer 26,17-19 der Hinweis der Ältesten auf Micha von Moreshet: Er hatte geweissagt: "Der Zion wird zum Acker umgepflügt und der Tempelberg zu Trümmern werden ..." (V.18). Daraufhin hat Hiskia "Jahwe gefürchtet und Jahwes Angesicht besänftigt, so daß Jahwe sich des Unheils gereuen ließ" (V.19). Die Königs-Bücher und das Jeremia-Buch lassen also verschiedene "deuteronomistische" Konzeptionen des Wortes Jahwes erkennen.<sup>50</sup>

47 wjšbw 'jš mdrkw hr'h; vgl. Jer 36,3. 7; 18,11 und Jon 3,8: wjšbw 'jš mdrkw hr'h.

48 wnhmtj 'l (mlt. Mss.: 'l)-hr'h 'šr ḥšb l'št lhm; vgl. Jer 26,13. 19; 18,8; 42,10 und Jon 3,10: wjnḥm h'lhjm 'l-hr'h 'šr-dbr l'šwt-lhm.

49 Vgl. S. Herrmann, Jeremia; Der Prophet und das Buch, EdF 271, Darmstadt 1990, 81 zur "deuteronomistischen" Redaktion in Jer 18; 26; 36 und 42.

50 Vgl. die Überlegungen Herrmanns (a.a.O. 180) im Anschluß an C. Hardmeier (Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas; Erzählkommunikative Studien

Während die Grundschrift des Jona-Buchs sich mit dem Konzept eines wirksamen Jahwe-Wortes in den Königs-Büchern vorwiegend *kritisch* auseinandersetzt, wird die "Umkehr-Theologie" des Jeremia-Buches von der ersten Bearbeitung vorwiegend *zustimmend* aufgenommen. Dabei wird sie jedoch zugleich modifiziert im Sinne der in der Grundschrift entwickelten "weisheitlichen" Konzeption des "Mitgeföhls" Jahwes mit allen seinen Geschöpfen.

Das zeigt sich zunächst darin, daß ein Verständnis einer unbedingten Unheilsankündigung Jahwes als Aufforderung zur Umkehr hier auch für das "heidnische" Ninive möglich ist.<sup>51</sup> Dem entspricht Jer 18,7-10: Nach diesem Abschnitt nimmt Jahwe gegenüber *jedem* Volk angekündigtes Unheil oder Heil zurück, wenn es sein gegenwärtiges Verhalten ändert. Im Gegensatz zu diesem Text<sup>52</sup> hält Jon 3,9 jedoch mit seinem "Wer weiß?" (vgl. 1,6: "vielleicht") im Sinne der Grundschrift an der Unberechenbarkeit des Handelns Jahwes fest.

Mit der starken Akzentuierung des Lebens-Willens der Seeleute in Kap.1 und der Niniviter in Kap.3 - und in Kap.2 auch Jonas - unterstreicht die erste Bearbeitung des Jona-Buchs ganz im Sinne der Grundschrift, daß Jahwes Ordnungswille seinem Willen

---

zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40, BZAW 187, Berlin/ New York 1990), ob "uns im dtr Geschichtswerk ein ganz anderer Typ von Deuteronomismus entgegentritt als im Jeremiabuch. Gab es einen Deuteronomismus, der nach 587 den Propheten der vor-exilischen Zeit skeptisch begegnete und einen solchen, der Jeremia unterstützte, der sich in der Bearbeitung des Jeremiabuches niederschlug und möglicherweise in der Tradition der Jeremia nahestehenden Schaphan-Familie zu Hause war?"

51 Daß dies keineswegs selbstverständlich ist, läßt z.B. der Aufriß des vorliegenden Ezechiel-Buchs erkennen mit seiner Abfolge von Unheilsankündigungen gegen Israel (Kap.1-24), Unheilsankündigungen gegen andere Völker (Kap.25-32), Aufruf zur Umkehr an Israel (Kap.33) und Heilsankündigungen an Israel (Kap.34ff; vgl. T. Krüger, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch, BZAW 180, Berlin/ New York 1989, 298f). Mit der Möglichkeit einer Umkehr auf Seiten der Fremdvölker wird hier offenbar nicht gerechnet.

52 Vgl. Jeremias, Reue (s. Anm. 9), 85: "Jahwes Selbstbeherrschung ist nicht länger als seine äußerste Möglichkeit gesehen, Israel vor dem Verderben zu verschonen, sondern ist zur üblichen, normalen, erlernbaren und damit zur im Voraus bestimmbar und *voraussehbar Weise seines Reagierens* auf menschlichen Willenswandel geworden."

zur Lebens-Erhaltung untergeordnet ist.<sup>53</sup> Diese Form einer "Umkehr-Theologie" bringt Ez 18 sozusagen "auf den Begriff": "Habe ich etwa Gefallen am Tod eines Frevlers - Spruch des Herrn Jahwe - nicht vielmehr daran, daß er umkehrt von seine<m> Weg<><sup>54</sup> und lebt?!" (V.23; vgl. V.32; 33,11).

Mit ihrer Darstellung Jonas in Kap.1 und 4 macht die erste Bearbeitung ihn zum Opponenten des Willens Jahwes zur Lebens-Rettung und -Erhaltung. Bei Jona ist der Ordnungs-Wille dem Willen zur Lebens-Erhaltung übergeordnet: Er akzeptiert es, ins Meer geworfen zu werden - mit der sicheren Aussicht, zu sterben -, sobald er sich selbst als Schuldigen erkennt (1,12); und er will lieber sterben als leben, nachdem er erkennt, daß Jahwes Wort gegen Ninive sich - vordergründig - nicht erfüllt (4,3. 8b). So muß Jona in Kap.4 anders als in Kap.2 nicht vor dem Tod gerettet werden, sondern vor seinem lebensfeindlichen Ordnungs-Denken (vgl. 4,6a<sup>b</sup>: *lhšjl lw mr<sup>c</sup>tw*).

Als solches wird es entlarvt durch die Neuinterpretation der "Rizinus-Episode" in 4,8b-9: Obwohl Jona "in Wirklichkeit" "betrübt" ist über den Rizinus, der ihm Schatten gesendet hatte

---

53 Den Ninivitern geht es bei ihrer "Umkehr" letztlich darum, daß sie "nicht umkommen" (3,9). Genau dies ist auch das Interesse der Seeleute in Kap.1 (V.6. 14), das von der ersten Bearbeitung zu einer "Rettungs-Geschichte" ausgestaltet wird. Dabei sind die Seeleute nicht nur um ihr eigenes Leben besorgt, sondern auch um das Jonas: Nachdem ihn das Los als für das Unglück Verantwortlichen identifiziert hat, werfen sie ihn nicht gleich ins Meer, sondern machen ihm Vorwürfe (V.10) und fragen ihn, was sie mit ihm tun sollen (V.11). Selbst auf Jonas ausdrückliche Aufforderung hin, ihn ins Meer zu werfen (V.12) unternehmen sie zunächst noch einen Rettungsversuch (V.13). Erst als dieser fehlschlägt, werfen sie Jona ins Wasser (V.15) - nicht ohne zuvor Jahwe anzurufen und ihn auf den von ihm gefügten Losentscheid als Grund ihres Handelns hinzuweisen (V.14). Die Grundstruktur der Geschichte der Rettung der Seeleute in Kap.1 - Bedrohung durch Unheil, Anrufung Jahwes, Rettung vor dem Untergang - kehrt in der ersten Bearbeitung des Jona-Buchs noch zweimal wieder: im "Jona-Psalm" in Kap.2 (V.2-4. 6-7) und in 3,6-10 (V.8ff). Sie illustriert die Bereitschaft Jahwes, Leben zu erhalten und zu retten, wenn man ihn anruft (vgl. Ps 107). Diese Bereitschaft gilt Jona als Jude genauso wie den "heidnischen" Seeleuten und Ninivitern. Wenn dabei in Kap.1 das Rufen der Seeleute zu Jahwe (V.14) mit einer - wenigstens zeitweiligen - Abwendung von ihren Göttern (V.5) verbunden ist, wird hier vielleicht eine Konzeption des DtrG (vgl. Ri 2!) von Israel auf die Völkerwelt übertragen (und damit *kritisch* rezipiert).

54 L. *mdrkw* statt *mdrkjw* (s. BHS).

(V.10), beharrt er auf seinem "Zorn" über ihn (V.9) - weil er ihn als Chiffre für Ninive betrachtet!<sup>55</sup>

Mit einiger Vereinfachung könnte man zusammenfassend sagen: Während die Grundschrift des Jona-Buchs eine "weisheitliche" Auseinandersetzung mit der "deuteronomistischen" "Wort-Gottes-Theologie" in den Königs-Büchern führt, zeigt seine erste Bearbeitungsschicht eine "weisheitliche" Rezeption der ebenfalls "deuteronomistischen" "Umkehr-Theologie" im Jeremia-Buch.

3. Die zweite Bearbeitung des Jona-Buchs schließlich knüpft an seine Grundschrift und seine erste Bearbeitung an und bindet deren "Lehren" zurück an grundlegende "Bekenntnis"-Aussagen Israels bzw. des Judentums: Jahwe ist Schöpfer von Himmel, Erde und Meer und damit Herr der ganzen Welt (1,9); "Rettung ist bei Jahwe" (2,10); und Jahwe ist "ein gnädiger und gütiger Gott, zögernd im Zorn und reich an Huld, der das Unheil bereut" (4,2).<sup>56</sup> Nimmt man diese drei Aussagen zusammen, sollte die lebens-erhaltende und -rettende Zuwendung Gottes zu allen seinen Geschöpfen eigentlich selbstverständlich sein.

An Jona demonstriert die zweite Bearbeitung nun aber, daß das richtige "Bekenntnis" nicht automatisch zur richtigen "Praxis" führt. Jona gerät mit seiner religiösen Selbst-Definition in einen Selbst-Widerspruch: Auf der einen Seite versteht er sich als "Hebräer"<sup>57</sup> (1,9) in Abgrenzung und Ge-

---

55 Die Spannung zwischen V.9 (*ḥrh-lk ʿl-hqjqqwn*) und V.10 (*ḥst ʿl-hqjqqwn*) wird von den Kommentatoren meist dadurch verschleiert, daß sie als selbstverständlich unterstellen, Jonas "Zorn" und seine "Betrübnis" richteten sich auf "das Hinschwinden der schattenspendenden Wunderstaude" (so z.B. A. Deissler, Zwölf Propheten II; Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, NEB Lfg. 8, Würzburg 1984, 164; Hervorhebung T.K.). Nimmt man den Text dagegen wörtlich, richten sich "Zorn" und "Betrübnis" Jonas auf den Rizinus - und sind dann schwerlich miteinander vereinbar. Trifft die oben vorgeschlagene Interpretation von 4,9-10 im Rahmen der ersten Bearbeitungsschicht zu, wäre dies ein Indiz dafür, daß diese die für die Grundschrift angenommene Sinn-Dimension der "Rizinus-Episode" als zeichenhafte Darstellung der Zukunft Nives noch wahrgenommen hat.

56 Zum traditionsgeschichtlichen Horizont dieser Aussagen s. z.B. Wolff, Jona (s. Anm. 4), 91f. 113f. 140f, zu 4,2 auch Vanoni, Jona (s. Anm. 4), 139ff.

57 Nach O. Loretz, Ugarit und die Bibel; Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990, 190 (vgl. 183ff) wäre die Verwendung

gensatz zu den "Götzendienern" (2,9). Auf der anderen Seite definiert er sich als "Hebräer" gerade durch die Bindung an Jahwe, der der Gott der ganzen Welt (1,9) und ihr gnädig und gütig zugewandt ist (4,2). Dieser Selbst-Widerspruch ist für Jona "tödlich": Er kann in seinen Augen nur so aufgelöst werden, daß entweder die "Heiden" zugrunde gehen oder er selbst.

Eine gewisse Ironie der Geschichte liegt darin, daß Jona des Auswegs aus diesem Selbstwiderspruch, den Kap.1 aufzeigt, nicht gewahr wird, weil er sich bereits "im Bauch des Fisches" befindet: Während er nämlich dort - in Absetzung von den "Götzendienern" - Jahwe "Opfer" und die Erfüllung seiner "Gelübde" verspricht (2,9-10), kommen ihm die "heidnischen" Seeleute auf ihrem Schiff darin zuvor (1,16).<sup>58</sup>

Waren in der Grundschrift und in der ersten Bearbeitungsschicht des Jona-Buchs die "Heiden" in erster Linie in ihrer Beziehung zu Jahwe im Blick, thematisiert die zweite Bearbeitung nun in der Gegenüberstellung von Jona als "Hebräer" (1,9) und den (vermeintlichen) "Götzendienern" (2,9) das Verhältnis von Juden und Heiden. Sie gestaltet Kap.1 weiter aus zu einer Geschichte der "Bekehrung" der Seeleute zur "Jahwe-Furcht" - wobei sich diese "Bekehrung" offenbar gegen die Interessen Jonas und ohne sein Wissen vollzieht. Andererseits nimmt sie aber in Kap.3 augenscheinlich keinen Anstoß daran, daß die Niniviter auf "Gott" vertrauen und "Gott" anrufen - und nicht "Jahwe". Von daher erscheint es fraglich, ob sie für eine "Heiden-Mission" plädieren will.<sup>59</sup> Vielleicht geht sie - in persischer Zeit - von

---

des Ausdrucks <sup>6</sup>brj in Jon 1,9 "nicht etwa als Anachronismus oder als ein unverständlicher Sonderfall einzuordnen, sondern als Widerspiegelung des zur Zeit der Abfassung des Jona-Buchs [bzw. seiner zweiten redaktionellen Bearbeitung, T.K.] (3. Jh. v.Chr.) lebendigen Sprachgebrauchs".

58 Die Möglichkeit, das Jona-Buch als "Satire", "Burlesque", "Parodie" oder "Karikatur" zu lesen (s. die bei H.-J. Zobel, TRE 17, 232 genannten Autoren; dazu kritisch S. Herrmann, "Hans Walter Wolffs Verständnis des Buches Jona; Eine Anfrage," in: Ders., Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, TB 75, München 1986, 221-231), ist m.E. allenfalls für seine vorliegende Gestalt, aufgrund der Zusätze der zweiten Bearbeitung gegeben.

59 Vgl. z.B. W. Eisenblätter, "Mission im Alten Testament? Zum Verständnis des Jonabuches," Theol. Gespräch 1-2 (1979) 40-45 (s. Zobel, TRE 17, 232).

einem Juden und "Ninivitem" (=Persern) gemeinsamen "Monotheismus" aus und identifiziert Jahwe als "Himmels-Gott" (1,9) mit "dem Gott" der "Niniviter" (=Perser).

Jedenfalls wendet sie sich aber deutlich gegen ein "exklusivistisches" jüdisches Selbstverständnis, das Jahwes "Gnade und Güte" nur für Israel gelten lassen will. Ein derartiges Selbstverständnis formuliert das Joel-Buch, in dem die Gottesprädikationen von Jon 4,2 nahezu wörtlich wiederkehren (Jl 2,13) und noch weitere terminologische Parallelen zu Jon 3-4 vorliegen. Auch wenn eine literarische Abhängigkeit in die eine oder die andere Richtung nicht eindeutig nachzuweisen ist, ist doch deutlich, daß die Bücher Joel und Jona (in seiner vorliegenden Endgestalt) Extrepositionen in einer zeitgenössischen Diskussion über das Verhältnis von Juden und Heiden markieren.<sup>60</sup>

Wahrscheinlich enthält die zweite Bearbeitung des Jona-Buchs auch einige polemische Seitenhiebe gegen eine exklusivistische "Kult"-Religion: Die "Jahwe-fürchtigen" Seeleute können Jahwe auch außerhalb des Jerusalemer Tempels Opfer darbringen (1,16) - was der Konzeption des "deuteronomistischen Geschichtswerks" eklatant widerspricht.<sup>61</sup> Jonas "Tempel-Frömmigkeit"<sup>62</sup> in 2,5 und 8 erscheint angesichts seines sonstigen Verhaltens nicht gerade in vorteilhaftem Licht. Und wenn sich Jona - im Zorn auf Ninive

---

60 Die in Joel 4 artikulierte "Hoffnung klingt geradezu wie eine Kampfansage an das Buch Jona" (Jeremias, Reue [s. Anm. 9], 97). Zu den Beziehungen zwischen Joel und Jon vgl. etwa Magonet, Form (s. Anm. 7), 77ff und Vanoni, Jona (s. Anm. 4), 137. 137ff. 147f. Die Frage nach der Richtung einer möglichen literarischen Abhängigkeit wäre unter der Voraussetzung eines literarischen Wachstums des Jona-Buchs neu zu diskutieren.

61 Vgl. Albertz, Intentionen (s. Anm. 39), 45: "Zielpunkt des Werkes ist es ..., den Weg der königlichen Kultreformpolitik, wie er unter Josia beschritten worden war, gegen mögliche Zweifel und begründete Einwände aus der voraufgegangenen Geschichte Israels als die allein richtige und zukunftssträchtige Handlungsalternative zu erweisen. Der auf den Jerusalemer Tempel beschränkte und von allen fremdreligiösen Einflüssen gereinigte königliche Staatskult ist die Option, die die Verfasser des DtrG als Lehre aus der Geschichte in die exilische Diskussion um die Bedingungen und Grundlagen eines möglichen Neuanfangs einbringen wollten."

62 Vgl. dazu neben den etwa bei Wolff, Jona (s. Anm. 4), 110. 112 genannten Psalm-Stellen bes. auch 1 Kön 8!

und Jahwe! - eine "Laubhütte" baut (4,5), kann man mit Gottfried Vanoni erwägen, ob hier "eine parodistische Anspielung auf die Laubhüttenfest-Liturgie" vorliegt.<sup>63</sup>

#### IV

Das Jona-Buch erweist sich bei näherem Zusehen als ein literarisch höchst komplexer Text, in dem mehrere Erzähl-Fäden kunstvoll ineinander verwoben sind. Mehrere Unstimmigkeiten, Spannungen und Brüche auf der "Text-Oberfläche" deuten auf ein literarisches Wachstum dieses Textes hin, in dem eine Grundschrift und zwei Bearbeitungsschichten zu unterscheiden sind.

In der Abfolge dieser Textschichten wird eine konsequent fortschreitende Diskussion "deuteronomistischer" Konzepte auf der Grundlage eines "weisheitlich" bestimmten Denkens erkennbar: Jahwes Interesse daran, sein "Wort" durchzusetzen, ist seinem "Mitgefühl" mit allen seinen Geschöpfen untergeordnet. Sein Wille zur Lebens-Erhaltung steht über seinem Ordnungs-Willen. Das schließt eine "exklusivistische" Selbst-Definition der religiösen Bindung an Jahwe in Theorie und Praxis aus.

Die - hypothetische - Rekonstruktion eines literarischen Wachstums des Jona-Buchs und der dahinterstehenden theologischen Diskussion verleiht dem Text ein diskursives Profil und hält dazu an, auch im vorliegenden Text die verschiedenen Diskussions-Ebenen in ihrem Eigengewicht wahrzunehmen. Sie kann dazu beitragen, die Diskussion offen zu halten, die im Jona-Buch geführt wird. Der Text kann dann wieder als Impuls zur theologischen Reflexion wirksam werden - und nicht nur als Illustration einer "Lehre", die scheinbar schon bekannt und selbstverständlich ist.<sup>64</sup>

---

63 Vanoni, Jona (s. Anm. 4), 148.

64 Wie wenig selbstverständlich die "Lehren" des Jona-Buchs sind, wurde zu Beginn des Jahres 1991 in der Gegend von Jafo und Ninive in schrecklicher Weise erneut demonstriert.



## ANHANG

### 1. Übersetzung des Jona-Buchs mit Kennzeichnung der literarischen Schichten

#### Grundschrift

erste Bearbeitung

zweite Bearbeitung

1,1 Und es erging Jahwes Wort an Jona, Amittais Sohn, folgendermaßen: 2 »Steh auf, geh nach Ninive, der großen Stadt, und rufe gegen sie; denn ihre Bosheit ist vor mein Angesicht aufgestiegen.«

3 Da stand Jona auf, um nach Tarschisch zu fliehen, weg vom Angesicht Jahwes. Und er ging nach Jafo hinunter und fand ein SCHIFF, das nach Tarschisch fuhr. Und er gab den Preis dafür und stieg ein (hinunter), um mit ihnen nach Tarschisch zu kommen, weg vom Angesicht Jahwes.

4 Doch Jahwe warf einen großen Wind aufs Meer, und es entstand ein großer Sturm im Meer, und das SCHIFF drohte zu zerbrechen. 5 Da fürchteten sich die SEELEUTE und SCHRIEN ein jeder zu seinem Gott und warfen die Ladung, die im SCHIFF war, ins Meer, um es von ihr zu entlasten.

Aber Jona war ins Unterste des BOOTES hinuntergestiegen und hatte sich hingelegt und war tief eingeschlafen. 6 Da kam der Kapitän zu ihm und sagte zu ihm: »Wie kannst du schlafen?! Steh auf, RUFE zu deinem Gott! Vielleicht kümmert sich der Gott um uns, so daß wir nicht umkommen.«

7 Dann sagten sie zueinander: »Geht, und wir wollen Lose werfen, damit wir wissen, wessentwegen uns dieses Unglück (trifft).« Und sie warfen Lose, und das Los fiel auf Jona.

8 Da sagten sie zu ihm: »Teile uns doch mit, wessenthalben uns dieses Unglück (trifft), was dein Beruf ist und woher du kommst, was dein (Heimat)Land ist und aus welchem Volk du stammst!« 9 Und er sagte zu ihnen: »Ein Hebräer bin ich, und **Jahwe, den Gott des Himmels, fürchte ich**, der das Meer und das Festland gemacht hat.« 10 **Da fürchteten sich die MÄNNER mit großer Furcht.**

Und sie sagten zu ihm: »**Was hast du da getan!**« Denn die MÄNNER wußten, daß er weg vom Angesicht Jahwes flüchtete;

denn er hatte es ihnen mitgeteilt.

11 Und sie sagten zu ihm: »Was sollen wir mit dir machen, damit das Meer uns in Ruhe läßt?« Denn das Meer TOBTE immer heftiger. 12 Und er sagte zu ihnen: »Nehmt mich und werft mich ins Meer, damit das Meer euch in Ruhe läßt. Denn ich weiß, daß meinetwegen dieser große Sturm über euch (tobt).« 13 Doch die MÄNNER legten sich

in die Ruder, um wieder das Festland zu erreichen, aber sie vermochten es nicht. Denn das Meer TOBTE immer heftiger gegen sie. 14 **Da riefen sie zu Jahwe** und sagten: »Ach, Jahwe! **Laß uns doch nicht unkommen** wegen der Person dieses Mannes und gib nicht auf uns unschuldiges Blut. Denn du bist Jahwe, wie es dir gefallen hat, so hast du gehandelt.«

15 Und sie nahmen Jona und warfen ihn ins Meer. Da hörte das Meer auf zu WÜTEN.

16 **Da fürchteten die MÄNNER mit großer Furcht Jahwe** und schlachteten Jahwe ein **Opfer** und legten **Gelübde** ab.

2,1 Da bestimmte Jahwe einen großen FISCH, Jona zu verschlingen. Und Jona war drei Tage und drei Nächte im Bauch des FISCHES.

2 Und Jona **betete zu Jahwe**, seinem Gott, aus dem Bauch des FISCHES 3 **und sagte:**

»**Ich habe gerufen** aus meiner Drangsal **zu Jahwe**, und er antwortete mir.

Aus dem Leib der Unterwelt habe ich um Hilfe geschrien, du hast meine Stimme gehört.

4 Du warfst mich [die Tiefe] in das Herz der Meere, und die Flut umringt mich.

Alle deine Brandungen und Wogen sind über mich hinweggegangen.

5 Und ich habe gedacht: Verstoßen bin ich weg von deinen Augen.

<Wie> kann ich ferner schauen **deinen heiligen Tempel?**

6 Wasser haben mich umschlossen bis an die Kehle, das Urmeer umringt mich.

Seetang ist um mein Haupt geschlungen 7 am Wurzelgrund der Berge.

Hinabgestiegen bin ich (in) das Land, das seine Riegel hinter mir für immer (schließen wird).

**Du führtest aus dem Grab herauf mein Leben**, Jahwe, mein Gott!

8 Als ich selbst an mir verzweifelt war, habe ich an Jahwe gedacht.

Da kam zu dir mein Gebet, **zu deinem heiligen Tempel.**

9 Die Haltlos-Nichtiges verehren, verlassen ihre Hilfe.

10 Doch ich will dir mit der Stimme des Danklieds **opfern.**

Was ich **gelobt** habe, will ich erfüllen. Rettung ist bei Jahwe.«

11 Da sagte Jahwe zu dem FISCH (...), und der spuckte Jona aufs Festland.

3,1 Und es erging Jahwes Wort zum zweiten Mal an Jona, folgendermaßen: 2 »Steh auf, geh nach Ninive, der großen Stadt, und rufe ihr zu die Botschaft, die ich dir (jetzt) sage!«

3 Da stand Jona auf und ging nach Ninive, dem Worte Jahwes gemäß. Aber Ninive war eine große Stadt für Gott, drei Tages-Wege (groß). 4 Da fing Jona an, in die Stadt

hineinzugehen, einen Tages-Weg. Dann rief er und sagte:  
»Noch 40 Tage, und Ninive ist zerstört.«

5 Da vertrauten die Männer von Ninive auf Gott und riefen ein Fasten aus und zogen Säcke an, (sie alle,) von ihrem Größten bis zu ihrem Kleinsten.

6 Da erreichte das Wort den König von Ninive und er stand auf von seinem Thron und warf sein Herrschergewand von sich ab und zog einen Sack an und setzte sich in den Staub. 7 Und er ließ rufen und sagte in Ninive als Erlaß des Königs und seiner Großen folgendermaßen: »Der Mensch und das Vieh, das Rindvieh und das Kleinvieh sollen überhaupt nichts genießen; sie sollen nicht weiden und sollen kein Wasser trinken, 8 und sollen sich Säcke anziehen, der Mensch und das Vieh, **und sollen mit Macht zu Gott rufen**. Und **umkehren** sollen sie, jeder einzelne von seinem bösen Wege und von der Gewalttat, die an ihren Händen (haftet). 9 Wer weiß, (vielleicht) **berent** es der Gott noch einmal und kehrt um von seinem glühenden Zorn, **so daß wir nicht umkommen**.«

10 Und der Gott sah ihre Taten, daß sie von ihrem bösen Wege **umgekehrt** waren. Da **berente** der Gott das Unheil, das er ihnen zu tun angesagt hatte. Und er tat es nicht. 4,1 Da wurde Jona **mißmutig** mit großem Mißmut und wurde **zornig**. 2 Und er **betete zu Jahwe und sagte**: »**Ach, Jahwe!**

War das nicht mein Wort, als ich noch auf meinem Boden war? Darum wollte ich zuerst nach Tarschisch flüchten. Denn ich wußte, daß du ein gnädiger und gütiger Gott bist, zögernd im Zorn und reich an Huld, der das Unheil bereut. 3 Aber jetzt, Jahwe:

**Nimm doch meine Seele für mich! Denn mein Tod ist besser als mein Leben**.« 4 Aber Jahwe sagte: »Ist es gut (richtig), daß du **zornig** bist?«

5 Und Jona ging aus der Stadt heraus und ließ sich östlich von der Stadt nieder.

Und er machte sich dort eine Laubhütte und ließ sich in ihrem Schatten nieder,

bis er sähe, was in/mit der Stadt geschähe.

6 Da bestellte Jahwe-Gott eine Rizinusstaude. Und sie stieg über Jona auf, um seinem Kopf Schatten zu spenden, um ihn aus seinem Mißmut herauszureißen.

Da freute sich Jona über die Rizinusstaude mit großer Freude. 7 Aber der Gott bestellte einen Wurm, als das erste Morgenlicht am folgenden Tage aufstieg. Und er stach die Rizinusstaude, und sie welkte dahin. 8 Als aber die Sonne aufging, bestellte Gott einen sengenden (?) Ostwind. Da stach die Sonne auf Jonas Kopf, und er wurde schwach.

**Und er erbat sich zu sterben und sagte**: »**Mein Tod ist besser als mein Leben**.« 9 Da sagte Gott zu Jona: »Ist es gut (richtig), daß du **zornig** bist wegen der Rizinusstaude?« Und er sagte: »Es ist gut (richtig), daß ich **zu Tode zornig** bin.«

10 Da sagte Jahwe: »Dir tut es leid um die Rizinusstaude, um die du keine Mühe gehabt und die du nicht großgezogen hast, die innerhalb einer Nacht entstanden und innerhalb einer Nacht zugrundegegangen ist. 11 Aber mir soll es nicht leid tun um Ninive, die große Stadt, in der es mehr als 120.000 Menschen gibt, die zwischen rechts und links nicht (zu unterscheiden) wissen, und viel Vieh?!«

## 2. Literarkritische Analysen des Jona-Buchs

L.Schmidt

...	1,1
1,2	1,3-2,1* [1,8a <sup>b</sup> . 10b <sup>b</sup> ]
	2,2-10
	2,11-3,2
3,3-4,1*	3,3: <i>kabr</i> <i>jhwh</i>
4,5-11*	4,2-4 4,5b.6a <sup>b</sup>

Grund-  
schicht

Bearbei-  
tung

Redak-  
tion

P.Weimar

1,1-5a*	1,4a <sup>a</sup> .5a <sup>a2</sup> 1,5b-6	
1,7	1,8a	1,8b-9
	1,10 1,11b	
1,11a 1,12a	1,13-14a <sup>a</sup>	1,12b 1,14a <sup>b</sup> b
1,15	1,16	
2,1	2,2-3a <sup>a</sup> 2,3b-4a <sup>a</sup> 2,7b	2,3a <sup>b</sup> 2,4b-7a 2,8-10
2,11	3,1-2	
3,3a	3,3b-4	
3,5	3,6-8 3,10a	3,9
3,10b	4,1-4 <sup>a</sup> 4,5b	4,2b
4,5a 4,6-8*	4,6a <sup>b</sup> .b <sup>b</sup> . 8a <sup>a2</sup> 4,9	
4,10-11*	4,10b.11b <sup>b</sup>	4,11b <sup>a</sup> *

Grund-  
schicht

1.Bear-  
beitung

2.Bear-  
beitung

T.Krüger

1,1-5a	1,5b-6	
1,7		1,8-9
	1,10*-14	1,10a <sup>a</sup> .b <sup>b</sup>
1,15		1,16
2,1	2,2-4 2,6-7	2,5 2,8-10
2,11 -3,5		
	3,6-4,4*	
		4,2a <sup>a2</sup> -3a <sup>a</sup> 4,5b <sup>a</sup>
4,5-8a*	4,6a <sup>b</sup>	
	4,8b-9	
4,10-11		

Grund-  
schicht

1.Bear-  
beitung

2.Bear-  
beitung

**Wer war der Paredros der Aschera?**

**Notizen zu Terrakottastatuetten in eisenzeitlichen Gräbern**

*Robert Wenning - Münster*

Terrakottastatuetten oder Tonfigurinen, um die in der Palästina-Archäologie gebräuchlichere Bezeichnung zu wählen, sind in den eisenzeitlichen Gräbern Palästinas breit belegt. Es ergeben sich bemerkenswerte Unterschiede bei den Typen in den einzelnen Großregionen<sup>1</sup>. An dieser Stelle sollen nur einige der Beobachtungen zu Funden aus den Gräbern in Juda vorgelegt und zur Diskussion gestellt werden. Erste Aufschlüsse gewinnt man bereits, wenn man sich den Befund zunächst auf statistischem Weg erschließt. Methodisch muß stets der Gesamtbefund vor die Interpretation des Einzelobjekts gestellt werden.

Nur für 23 von insgesamt 336 Gräbern in Juda können noch Statuetten nachgewiesen werden. Dies erklärt sich zum einen daraus, daß der überwiegende Teil der Gräber ohne Grabinventare überkommen ist, zum anderen daraus, daß keineswegs jeder Bestattung eine Statuette beigegeben wurde. Dennoch erlaubt der Befund, die Beigabe einer Statuette als ein Brauchtum anzusehen.

---

1 Dazu ausführlich Verf. in einer Studie über "Eisenzeitliche Gräber in Juda und den angrenzenden Regionen" (in Vorbereitung).

Hinsichtlich der Quantität der Statuettenbeigabe ist festzuhalten, daß der einzelnen Bestattung in der Regel (16 Gräber, davon 3 ungestört aufgefunden) nur 1 Statuette beigegeben wurde<sup>2</sup>. Eine größere Anzahl kommt meist dadurch zustande, daß in diesen Gräbern mehrere Bestattungen mit Statuettenbeigabe erfolgt sind. Doch ist jeder einzelne Befund daraufhin zu hinterfragen. Dies wirft Probleme auf, weil einerseits die Befundsituation, andererseits die archäologische Dokumentation oft keine Aufteilung der Funde auf einzelne Bestattungen erlauben<sup>3</sup>.

Als Typen begegnen in Juda teils in variablen Ausbildungen, teils in mehr oder weniger stereotyper Form<sup>4</sup> Göttin (18 Exemplare), Gott (8), Tier (21) und Sitzmöbel (8)<sup>5</sup>. Jeder Typ ist als Einzelbeigabe belegt. Zunächst scheint die Göttin dominant, doch muß gesehen werden, daß die Tiere häufiger stellvertretend für den Gott (mind. 9) als für die Göttin (4) präsent sind<sup>6</sup>. Entgegen der verbreiteten Vorstellung und der Forschungsdiskussion, die überwiegend unter dem Aspekt der "Aschera" nur die Figur der Göttin anspricht, sind demnach durchaus auch Präsenzbilder des Gottes in den Gräbern vertreten. Von der Befundsituation her ist nirgends die Gruppierung von zwei Statuetten gesichert. In der Forschung sind gelegent-

---

2 Jerusalem Kenyon Cave I und Samaria *shrine E 207* mit zahlreichen Statuetten halte ich nicht für Gräber.

3 Eine Ausnahme bildet die alte Publikation der NW-Nekropole von Bet-Schesch durch D. Mackenzie in PEFA 2, 1912/13, der in seine Grabpläne die vorgefundenen Positionen der einzelnen Funde eingetragen hat.

4 Besonders deutlich bei den aus Modeln gewonnenen Köpfen der Statuetten der Göttin. Die Köpfe wurden mit Zapfen in die meist handmodellierten, seltener gedrehten Körper eingesetzt.

5 Für die Diskussion dieses Befunds, für die Ikonographie und für die Interpretation der Typen sei auf die oben genannte Studie verwiesen. In der weiteren Diskussion sind auch die figürlichen Gefäße (19) und die sog. Rasseln (12) hinzuzunehmen.

6 Noch deutlicher wird dies bei den Figuralgefäßen mit 12:2. Doch treten hier funktional zusätzliche Bedeutungen hinzu, so daß diese Statistik nicht direkt übertragen werden kann.

lich Statuetten der Göttin und der Taube als Gruppe angesehen worden, doch muß die Taube nicht von der Göttin begleitet sein. Zu einem möglichen Götterpaar s.u.

Benennung und Funktion dieser Statuetten können gemäß ihren Kontexten ganz unterschiedlich sein<sup>7</sup>. Für die Gräber verdeutlicht der Befund von Bet-Schemesch, daß diese Statuetten nicht separat als Verehrungs- und Kultbilder (Ikone), sondern funktional integriert mit anderen Beigaben auf der Grablege nahe dem Bestatteten aufgestellt waren. Keine der Götter- und Tierstatuetten aus diesen Gräbern läßt sich m.E. als Spielfigur interpretieren. Ebenso wenig ist an Wiedergaben von Adoranten (Frauen) oder Kriegerern (Reitern) zu denken (Votivgabe). Bezüge der Statuetten zu den Figuralgefäßen aus den Gräbern unterstützen vielmehr die Annahme, daß sich beide Denkmalgruppen dem Aspekt des Spendens einordnen. Dabei ist nicht die Libation für die Gottheit, sondern die Gottheit, die Segen gewährt, gemeint<sup>8</sup>. Bei der Göttin werden stets die Brüste überproportional herausgestellt; der Schoß wird dagegen weder dargestellt noch markiert<sup>9</sup>. Der Unterkörper wird vielmehr durch den langen Rock der Göttin (eher als Säule = Pfahl der Aschera) vollständig bedeckt und "entwertet". Im funktionalen Kontext des Grabes kann man durchaus von einer "Dea Nutrix" sprechen<sup>10</sup>, auch wenn das Nutrixmotiv nicht explizit formuliert ist. Der Aspekt der Fruchtbarkeit im Sinn von Geschlechtsverkehr, Zeugung und Gebären/Wiedergeburt kommt nicht zum Tragen. Neben dem Dea Nutrix-Aspekt beinhaltet der Bildtyp jedoch vor allem den Aspekt der Entblößung und der

7 Vgl. zuletzt U. Hübner, ZDPV 105, 1989, 52f.

8 Von einigen Wissenschaftlern wird die Ansicht vertreten, die Figuren seien rituell zerbrochen worden. Das würde die hier vorgeschlagene Interpretation als Segensbild aufheben. Doch sind mehrere ungebrochene Statuetten überkommen, so daß man eher an sekundäre Beschädigungen denken muß.

9 Darin unterscheiden sich diese Statuetten von den bz. Typen der nackten Frau/Göttin. In anderen Kontexten ist auch dieser Typ in der EZ II belegt.

10 Vgl. übergreifend zum Motiv der Dea Nutrix U. Winter, OBO 53, 1983, 385ff.

erotischen Offerte durch das Stützen und Präsentieren der nackten Brüste. Im Sinn eines Zuteilwerdenlassens des Ewigweiblichen ist auch dies eine Form des Segens, der von der Göttin ausgeht. Die Statuetten verkörpern primär den persönlichen Schutzgott des Toten, der ihm wie im Leben in der als bedrohlich empfundenen Situation im Grab beistehen soll<sup>11</sup>. Durch die Darstellung der Gottheit oder ihres Symboltieres war die Gottheit präsent und wirkkräftig. Ich bezeichne die Statuetten daher als "Segensbilder".

Jede namentliche Benennung der Statuetten der Götter muß berücksichtigen, daß der gleiche Bildtyp, z. B. der der sog. Pfeilergöttin, für mehrere Konnotationen offen war und erst durch die jeweilige Situation und die Ansprache des jeweiligen Verehrers seine Konkretisierung erfuhr. Für die weibliche Gottheit wäre eine Bezeichnung als "die Göttin" sachgemäß. Dies entspricht einer üblichen Form von Götternamen, die erst durch die Bedeutung der jeweiligen Gottheit quasi zu "Personennamen" wurden.

Nun wird man nicht verkennen, daß in Juda in der EZ II seit dem 9./8. Jh. unter dem Namen "Aschera" eine Göttin<sup>12</sup> bekannt war, die in Inschriften als Paredra von Jahwe genannt wird, wobei eine der Inschriften sogar aus einem Grab stammt, aber keine Grabinschrift, sondern eine Votivinschrift in einem Grab

---

11 Das Vorkommen einer Statuette der Göttin besagt daher nicht, daß es sich bei der Bestattung um ein Frauengrab handelt, will man nicht unterstellen, daß die Göttin nur von Frauen als Schutzgott erwählt worden ist.

12 Auch wenn die Diskussion noch im Gange ist, sprechen doch sowohl philologische wie religionsgeschichtliche Überlegungen dafür, "seine [?] Aschera" als Göttin und als die Paredra von Jahwe zu verstehen. So auch M. Weippert, in J. Assmann - D. Harth (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt 1990, 157 mit Anm. 40. Die neugefundenen Gefäßaufschriften "für Aschera" von *Tēl Miqnē* (BA 53, 1990, 232) verstärken die Argumente für die Annahme einer eigenständigen Göttin.



ist<sup>13</sup>. Bemerkenswert ist, daß Aschera hier jedesmal mit Segen verbunden ist<sup>14</sup>.

In der EZ II C, aus der unsere Statuetten stammen, potenziert sich die Verehrung der Göttin/Aschera dadurch, daß über assyrisierende Astralkulte mit der Verehrung der Himmelskönigin auch auf Aschera reflektiert werden konnte. Als Symboltier der Göttin begegnet auch unter den Terrakottastatuetten die Taube (auf einer Stütze). Dies verweist bekanntlich auf die Liebesgöttin Ischtar/Astarte<sup>15</sup>. Man muß aber sehen, daß dieser Bildtyp der Taubengöttin eine lange Tradition hat<sup>16</sup> und die Taube sich von daher mit "der Göttin" verbindet. Es besteht kein Grund, die Göttin jetzt als Astarte (oder Anat) zu bezeichnen<sup>17</sup>. Man muß außerdem festhalten, daß bei den neuen Kulturen neben dem erotischen Gehalt<sup>18</sup> vor allem der astrale Charakter betont wird. Es geht um die Himmelsgöttin, die neben den schon immer präsenten Himmelsgott gesetzt wird. Als eine Hoch- oder Allgöttin konnte sie die Wirkkräfte und Wesensformen auf sich ziehen, die man zuvor mit "der Göttin" verbunden hatte<sup>19</sup>. Ein Bezug der Himmelskönigin/Aschera auf die Terra-

13 *Hirbet el-Kôm* Grab 2, Inschrift 3. Dazu vgl. z.B. A. Lemaire, RB 84, 1977, 595-603; Z. Zevit, BASOR 255, 1984, 39-46; W. H. Shea, VT 40, 1990, 110-116. - Zur Kruginschrift von *Kuntilet Aḡrūd* vgl. z.B. A. Lemaire, RB 84, 1977, 595-608; Z. Meshel, BAR 5, 1979, 24-35; W. G. Dever, BASOR 255, 1984, 21-37.

14 Zum Verhältnis von Segen und Aschera vgl. K. Koch, UF 20, 1988, 100.

15 Vgl. O. Keel, SBS 114/115, 1984, 53-62.

16 Vgl. U. Winter in O. Keel, OBO 14, 1977.

17 Gegen S. M. Olyan mit K. Koch a.O. Bei aller Problematik der Benennung, auf die u.a. Winter 1983 a.O. 194f., 466-469 hingewiesen hat, scheint "Aschera" in ihren verschiedenen Erscheinungsformen in Juda den Typ der Göttin schlechthin zu verkörpern.

18 Vgl. dazu neben dem Bildtyp die Hinweise von K. Koch a.O. 106.

19 Für einen Synkretismus dieser Traditionen auch im offiziellen Staatskult und zur Benennung der Himmelskönigin als Aschera vgl. K. Koch a.O. 97-120. - E. Zenger verdanke ich den Hinweis auf eine frühe Gefäßinschrift aus Lachisch: "Eine Gabe für meine Herrin, die Göttin"; vgl. R. Hestrin, IEJ 37, 1987, 212-214.

kottastatuetten der Göttin erscheint mir aufgrund des Bildtyps und der Zeitstellung statthaft.

Wie sehr man bei der Statuette der Göttin an die Himmelsgöttin denken muß, erhellt aus der Deutung der Statuetten des Gottes und seines Symboltieres. Es kann nicht als zufällig angesehen werden, daß die Tierstatuette so häufig eine Darstellung des Gottes ersetzt. Dazu treten folgende Beobachtungen: Nur zweimal ist der Gott als Standfigur, aber sechsmal als Reitfigur dargestellt. Bei den Reitfiguren muß man unterscheiden zwischen dem Typ des Reiters und dem Typ, bei dem die Standfigur des Gottes auf den Rücken des Pferdes gestellt ist (jeweils 3 Exemplare). Da die beiden Typen nebeneinander vorkommen, kann man den zweiten Typ nicht als Unvermögen des Künstlers erklären, einen Reiter sachgerecht dazustellen<sup>20</sup>, sondern muß den Typ so nehmen, wie er gestaltet ist, nämlich als Epiphaniedarstellung eines Gottes auf dem Pferd. Das Pferd ist hier Trägerfigur oder Podesttier. Ikonographische Vorbilder sind im assyrischen Raum zu finden<sup>21</sup>, so im Maltaya-Relief<sup>22</sup> sargonidischer Zeit, wo der Gott auf dem Pferd als *Šams* gedeutet wird. Eines dieser Terrakottaexemplare stammt

---

20 T. A. Holland, *Levant* 9, 1977, 152 verweist darauf, daß bei den Statuetten die Hände abgebrochen sind, was Zufall oder Absicht sein könne. Seine Deutung eines rituellen Zerbrechens überzeugt mich nicht, kann nicht an diesem Detail festgemacht werden und ist auch nicht bei allen Figuren bezeugt. Ich erkläre mir den Befund so: Die für den Brennvorgang etc. notwendige Stabilisierung der Standfigur auf dem Pferd wurde dadurch erzielt, daß die Figur wie der Reiter typ den Hals des Pferdes "anfaßte". Um nach dem Brennen wieder deutlich zu machen, daß nicht ein Reiten gemeint sei, wurde die Verbindung durchgebrochen. Die breitgedrückte Haftmasse "Hände" ließ sich jetzt allerdings nicht mehr gut vom Hals des Pferdes entfernen.

21 Vgl. S. Schroer, *OBO* 74, 1987, 288-291, bes. Abb. 107. Daneben ist für Palästina eine lokale Tradition der Darstellung von Göttern auf Trägertieren zu beachten; vgl. O. Keel, *OBO* 100, 1990, 394f.

22 ANEP 537.

aus Grab 8 in Bet-Schemesch<sup>23</sup>, einem Ort, an dem ein Šamskult eine lange Tradition besaß.

Auch das Pferd für sich gilt als Symboltier des Šams<sup>24</sup>. Manche der Pferde tragen eine Sonnenscheibe zur Verdeutlichung dieses Bezugs. Elemente der Verehrung des Sonnengottes in Juda sind verschiedentlich herausgestellt worden. Gleichzeitig wird oft betont, daß Jahwe in seiner Funktion als Himmels-gott und Gottkönig an die Stelle des Sonnengottes gesetzt wurde.

Auch der Reiter könnte den Sonnengott oder Himmelsherrn wiedergeben<sup>25</sup>. Dafür sprechen Beziehungen, die zwischen den beiden Statuettentypen bestehen, und Astralelemente bei den Siegeln mit Reitern. Nun bestehen aber auch zwischen dem assyrischen Typ des "Mannes/Gottes in der Flügelsonne"<sup>26</sup> und dem Reitertyp durchaus Verbindungen, wie die Siegel zeigen. Der assyrische Typ aus der Flachkunst war koroplastisch nicht direkt umsetzbar. Der Reitertyp könnte die lokale, jüdische Ersatzlösung darstellen, beinhaltet er doch alle Hauptelemente des Motivs, wie Epiphanie ("Reiten"), König (Reiter), Herrscher u. Krieger (Helm), Sonnen-/Himmels-gott (Pferd). Der sphärische Umraum des Prototyps mußte bei der Statuette naturgemäß fortfallen.

23 D. Mackenzie, PEFA 2, 1912/13, 88 Taf. 55.

24 Vgl. S. Schroer a.O. 282-300, mit Belegen für Palästina.

25 Zu Reitern auf Siegelfunden aus Palästina vgl. S. Schroer a.O. 293-295, 297. Ihre Deutung dieser Amulette und Statuetten von Pferden und Reitern als lebensfördernde und unheilabwehrende Kräfte wird dadurch spezifiziert, daß man annimmt, sie sind als Präsenzbilder des Himmels-gottes Wirkbilder. - Von dem besprochenen Reitertyp sind die ammonitischen und perserzeitlich-phönizischen koroplastischen Reiterkrieger eher abzugrenzen. - Zum späten Aufkommen der Reiter im assyrischen Heer vgl. W. Mayer, UF 10, 1978, 181-186.

26 Aus Betlehem Grab 8 stammt eine in diesem Zusammenhang kaum beachtete, gut erhaltene Tridacna-Muschel mit eben diesem Bildmotiv. Vgl. R. Stucky, The Engraved Tridacna Shells. Dédalo 10/19, 1974, 32 Nr. 26 Taf. 16f.

In allen Fällen<sup>27</sup> handelt es sich bei den Terrakottastatuetten des Gottes um Figuren mit handmodellierter sog. vogelköpfiger Gestaltung! Bei der Göttin kommt der vogelköpfige Typ nur viermal vor. Beide Techniken, handmodellerte und aus der Model gezogene Köpfe und Körper, kommen nebeneinander in der EZ II C vor<sup>28</sup>. Daher erfordert die Wahl der ersten Technik für die Darstellungen des Gottes eine Erklärung. Es legt sich nahe, daran zu denken, daß die rein anthropomorphe Darstellung des Gottes vermieden werden sollte. Welcher Gott auch immer in den Statuetten gesehen wurde, der Verzicht auf ein Abbild Jahwes in Menschengestalt<sup>29</sup>, wie die Götterbilder der Assyrer, wirkte sich hier aus. Dennoch bestand zumindest im Bereich der familiären Frömmigkeit ein Bedürfnis, sowohl den Gott als auch die Göttin bildmäßig zu verkörpern.

In Grab 5 in Bet-Schemesch wurden die Statuette einer Aschera und eines stehenden Gottes gefunden. Leider war das Grab gestört. Von der Aschera ist nur das Oberkörperfragment<sup>30</sup> erhalten, das sich mehr oder weniger in situ vorn auf der östlichen Grabbank befand. Die 14 cm hohe, ungebrochene Statuette des Gottes wurde dagegen in der Südecke auf dem Gangboden gefunden und könnte von der östlichen oder der südlichen, rückwärtigen Grablege gefallen sein<sup>31</sup>. Die beiden Figuren sind sicher vom gleichen Koroplasten hergestellt worden. Beide Figuren sind vogelgestaltig<sup>32</sup>. Ich möchte die Möglichkeit

- 
- 27 Der Befund ist in einem weiteren Schritt auf die Statuetten des Gottes aus anderen Kontexten zu erweitern. Leider ist die wichtige Studie von T. A. Holland über die eisenzeitlichen Tonfigurinen in Palästina (Oxford 1975) unpubliziert geblieben, um hier einen schnelleren Zugang bieten zu können. In seinem Artikel in *Levant* 9, 1977 geht er nicht näher auf die hier anstehenden Fragen ein.
- 28 Keine der Statuetten von Gott und Göttin aus den Gräbern Judas ist vor die EZ II C zu datieren.
- 29 Mit S. Schroer a.O. 162 ablehnend zu bisherigen Vorschlägen.
- 30 Ein ungebrochenes Exemplar stammt aus Bet-Schemesch Grab 1.
- 31 D. Mackenzie, *PEFA* 2, 1912/13, 76f. Taf. 41f. u. Plan Taf. 8,2.
- 32 Anders als die beiden Ascherastatuetten aus Grab 1.

nicht ausschließen, daß in diesem Fall dem Toten ein Götterpaar beigegeben worden ist<sup>33</sup>. Daß ein Götterpaar als persönliche Schutzgötter angerufen wurde, bezeugen ja gerade die Inschriften von "Jahwe und seiner [?] Aschera".

Abgesehen von der Deutung als Himmelsgott wurde oben bewußt von einer konkreten Benennung der Terrakottastatuetten des Gottes abgesehen, die noch problematischer als die der Statuetten der Göttin scheint. Will man nicht mit der allgemeinen Bezeichnung Himmels Herr vorliebnehmen, muß man sich im späteisenzeitlichen Juda zwischen Šams, ggf. auch Ba'al-Šamen, und Jahwe entscheiden. Wer war der Paredros der Aschera?

---

33 Ein weiteres entsprechendes "Paar" befindet sich vielleicht unter den Statuetten aus Lachisch Grab 106 C; vgl. Lachish III Taf. 27,1.3. Vgl. ferner "Paredros und Paredra" (Bes und Beset?) auf einem Krug aus Kuntilet 'Ağrūd; vgl. P. Beck, TA 9, 1982, 27-31 Abb. 5, 13 Taf. 5,2.

nicht beschließen, dass in diesem Fall dem Toten ein Grab-  
platz zu sein wird. Das ist ein Grabschritt als persönliche  
Entscheidung zu betrachten, die nicht die Nachfolge-  
konventionen von Tadel und einer (7) Nachfolge  
als in bestimmten Fällen, sondern in einem anderen Fall  
für Abschiedsreden. Die Abschiedsrede ist ein Schritt  
von einem konkreten Namen zum Begriff der Totenruhe.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Tod zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Tod.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.

Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.

Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.

Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.  
Die Abschiedsrede ist ein Schritt vom Leben zum Leben.