

Huol

L BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 83

München 1996

✓ 300

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 exegetische Grundlagendiskussion betreffen, 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.M.Görg  
Dresdner Bank - München-Moosach  
Kt.-Nr.: 85 870 203 00  
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen  
Redaktion  
Institut für Biblische Exegese - AT  
Geschwister-Scholl-Pl. 1  
80539 München

ISSN 0178-2967

## BIBLISCHE NOTIZEN

### Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 83

München 1996

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München  
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München  
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

INHALT

Seite

NOTIZEN

St. Bombeck:	Die Verwendung der Präformativkonjugation im Aramäischen des Buches Daniel . . . . .	5
M. Görg:	Zu einigen Schutzsymbolen auf palästinischen Skarabäen .	9
V. Hirth:	Die Königin von Saba und der Kämmerer aus dem Mohrenland oder das Ende menschlicher Weisheit vor Gott . . . . .	13
V. Hirth:	Die baumgroße Senfstaupe - Bild der wahren Königsherrschaft	15
N. Na'aman:	The dedicated Treasures Buildings within the House of YHWH where women weave Coverings for Asherah (2 Kings 23,7) .	17
G. Schwarz:	"Ein Rohr, vom Wind bewegt"? . . . . .	19

ABHANDLUNGEN

V. Eid:	Ezechielvision 37, 1-14. Eine Reliefdarstellung aus dem 6. Jahrhundert in Dara-Anastasioupolis, Türkisch-Nordmesopotamien . . . . .	22
U. Kellermann:	Elia als Seelenführer der Verstorbenen oder Elia-Typologie in Lk 23,43 "Heute wirst du mit mir im Paradies sein". . . . .	35
M. Mulzer / K.-St. Krieger:	Die Jehuerzählung bei Josephus (Ant.Jud. IX.105-139.159f.)	54
P. Särkiö:	Die Struktur der Salamogeschichte (1 Kön 1-11) und die Stellung der Weisheit in ihr . . . . .	83



## Die Verwendung der Präformativkonjugation im Aramäischen des Buches Daniel

Stefan Bombeck - München

Im Aramäischen des Buches Daniel werden die Verbalformen meist so verwendet, wie es im späten Reichsaramäisch allgemein üblich ist: Perf. für VZ, Part. act. für GZ, Part. pass. für Zustand, Verbindungen eines Part. act. mit Perf. bzw. Impf. von כִּתְּרָה für Dauer oder Wiederholung in der Vergangenheit bzw. Zukunft. Wo ein einfaches Part. act. für einen vergangenen Sachverhalt steht, kann entweder "Vergegenwärtigung" in lebhafter Schilderung vorliegen<sup>1</sup> oder nur die Dauer bezeichnet sein (2,13; 5,1.5.23; 6,11). Das Impf. hat noch eine KF für Wunsch, die an der Suffigierung ohne ך zu erkennen ist und nur nach כִּי belegt ist (4,16; 5,10; undifferenzierbar 2,24). Das Impf. (LF) wird meist für NZ verwendet, was gut in den Rahmen des eben skizzierten Systems paßt. Aber wie ist die gelegentliche Verwendung des Impf. (LF) für Vergangenheit zu erklären?

St. Segert<sup>2</sup> spricht von einer auf das Buch Daniel beschränkten Funktion des Impf. "als Ausdruck der Vergangenheit" zur Andeutung der "Nichtabgeschlossenheit der Handlung", zum "Ausdruck der . . . nebensächlichen Umstände" oder zur Hervorhebung der "Allmählichkeit der Handlung". D. Cohen<sup>3</sup> unterscheidet zwischen der Verwendung des Impf. in direkter Rede, wo ein Impf. grundsätzlich nicht Vergangenheit bedeutet, und in der Erzählung, wo ein Impf. in apokalyptischen Passagen bei der Beschreibung von Visionen oder Träumen Vergangenheit ausdrücken kann. H. B. Rosén<sup>4</sup> unterscheidet zwei Klassen von Verben: bei den "point aspect verbs" soll das Impf. "future-volitive" sein, bei den "linear aspect verbs" "narrative-constative".

H. B. Rosén und D. Cohen zitieren zur Unterstützung ihrer Argumentation öfters aus griechischen Versionen. Noch deutlicher zeigt sich das Problem, wenn man das Original mit einer aramäischen Übersetzung vergleicht. Die Pšittā<sup>5</sup> übersetzt ein Impf. meist mit einem Impf. Das könnte natürlich auch an der suggestiven Kraft der Ähnlichkeit der Formen oder an der schematischen Anwendung einer einmal eingeführten Regel für die Übersetzung liegen. Aber die Verbalsyntax des syrischen Textes wirkt ganz normal. Der Hauptgrund für die regelmäßige Übersetzung mit dem syrischen Impf. dürfte also sein, daß das Impf. in der Sprache des Buches Daniel wie im Syrischen meist für einen gewünschten oder möglichen Sachverhalt verwendet wird. Ein gewünschter Sachverhalt, der geschehen soll, kann auch gemeint sein, wenn ein Impf. bei der Vorhersage der Zu-

1: In der Schilderung eines Traums 2,31; 7,2f.7.19.21; sonst für einfache Vergangenheit 3,3 (כִּיחֲנַשְׁיָן); 3,26f (מִחֲנַשְׁיָן); 4,4; 5,6.9 (מִחֲבַהֵל); שְׁנַיִן; auch bei Dauer: 3,3 (קִאמִיָן); 3,27 (חִיָן); auch bei Wiederholung (pl. Subj.): 3,7; 5,8f (מִשְׁחַבְשִׁיָן).

2: St. Segert, *Altaramäische Grammatik*, 1975, S. 379f.

3: D. Cohen, *La phrase nominale et l'évolution du système verbal en sémitique*, 1984, S. 416.

4: H. B. Rosén, *On the Use of the Tenses in the Aramaic of Daniel*, 1961, S. 192, in: *JSS* 6, S. 183ff.

5: Ich zitiere nach: *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, edited . . . by the Peshitta Institute, Part III, 4: *Dodekapropheton - Daniel-Bel-Draco*, Leiden 1980.

kunft verwendet wird, weil ja gerade im Buch Daniel alles Geschehen als dem göttlichen Willen unterworfen dargestellt wird.

Wo ein Impf. nicht mit einem Impf. übersetzt wird, sind mehrere Fälle zu unterscheiden. Wenn der gemeinte Sachverhalt zumindest mit einem Punkt in der Zukunft liegt, darf man annehmen, daß das Impf. seine NZ bezeichnet.

An folgenden Stellen wird ein Impf. mit einem Part. act. übersetzt, das für NZ steht:<sup>1</sup>

3,18 לא נסגד

"wir werden nicht anbeten".

6,6 לא נהשכח לדניאל דנה כל עלא

"wir werden gegen diesen Daniel kein-Argument finden".

2,9 ואנרע די פשרה תהוונני

"damit ich erkenne, daß ihr mir auch seine Deutung sagen werdet".

בערנא די תשמעון

"in dem Moment, wo ihr hört".

דת מדי ופרס די לא תעדא

"das Gesetz der Meder und Perser, das nicht vergehen wird".

מלכותה די לא תתחבל

"sein Reich wird nicht zerstört werden (ist das, das nicht zerstört werden wird)"; s.a. 7,14.

שלטנה שלטן עלם די לא יעדה

"seine Herrschaft ist eine ewige und wird nicht vergehen (die nicht vergehen wird)".

Auch ein Impf., das mit einem Perf. nach **ה** übersetzt wird, kann die NZ bezeichnen:

מון די תנרע

"sobald du erkennst".<sup>2</sup>

An folgenden Stellen wird ein Impf. mit einem Part. act. übersetzt, das für GZ steht:

ואנא שמעת עליך די תוכל פשרין למפשר

"und ich habe über dich gehört, daß du Deutungen geben kannst".

לא איתי אלה אחרן די יכל להצלה כרנה

"es gibt keinen anderen Gott, der so retten kann"; s.a. 2,10.

ולמן די יצבא יתננה

"um sie zu geben, wem er will"; s.a. 4,22.29; 5,21.

1: Ich übersetze jeweils den syrischen Text der Belege. Wo dessen Bedeutung sicher von der des MT abweicht, folgt in Klammern eine Übersetzung des entsprechenden Stücks des MT. Bei der Interpretation von Formen, die im reinen Konsonantentext mehrdeutig sind, richte ich mich nach den Punkten in der Leidener Edition.

2: s. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, <sup>2</sup>1898, § 258, S. 194.



An diesen Stellen handelt es sich um semantisch modale Verben in untergeordneten Sätzen. Da das "Können" oder "Wollen" sicher nicht auf die Gegenwart beschränkt ist, kann auch hier mit dem Impf. die NZ bezeichnet sein. Ansonsten wird bei GZ ein Part. act. von יכל oder כהל verwendet (2,27; 4,15.34; 2,26; 4,15).

An folgenden Stellen wird ein Impf. mit einem Perf. übersetzt, wobei Vergangenheit gemeint ist:

4,2 חלם חזית וירחלנני והרהרין על משכבי וחזוי ראשי יבהלנני

שלחט טוטל סאדלסל סטוט דוטל דוטל דלסוט "ich hatte einen Traum, und ich wurde erschreckt (er erschreckte mich), (und Gedanken auf meinem Lager) und Gesichte meines Kopfes erschreckten mich"; s.a. 4,16; 5,6; 7,15.

4,8 ורומה ימטל לשמיל:

סוטט סלל סוטט סלל סוטט סלל "und seine Höhe reichte bis zum Himmel"; s.a. 4,17.

4,30 ועשב כחורין יאכל ומטל גשמיא גשמה יצטבע:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "und er aß Gras wie ein Rind (Rinder), und vom Tau des Himmels wurde er (sein Körper) benetzt"; s.a. 5,21.

4,31 ומנדעי עלי יתוב:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "und mein Verstand kehrte zurück"; s.a. 4,33 (ווי יתוב עלי) ohne Entsprechung in der Pšittā).

4,33 ולי הרברי ורברבני יבעון:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "und meine Großen und Heerführer (Räte und Großen) suchten mich".

6,20 בארין מלכא בשפרפרא יקום:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "dann stand der König am Morgen auf".

7,16 ויציבא אבעא מנה:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "und ich befragte ihn nach der Wahrheit (bat ihn um Gewißheit)".

7,16 ופשר מליא יהודענני:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "und er tat mir die Deutung meiner (der) Worte kund".

7,26 ודינא יתב ושלטנה יהעדון:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "und der Richter (das Gericht) setzte sich, und sie nahmen ihm seine Herrschaft weg".

7,28 אנה דינאל שניא רעיוני יבהלנני וזיוי ישתנון עלי:

סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "mich, Daniel, erschreckten meine Gedanken sehr, und ich erlebte".

An folgenden Stellen wird ein Impf. mit einem Part. act. o.ä. übersetzt, wobei Dauer oder Wiederholung in der Vergangenheit gemeint ist:

4,9 תחתוהי תטלל חיות ברא ובענפוהי ידרון צפרי שמילא ומנה יתזין כל בשרא

לשולסוט, סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט סוטט "unter ihm wohnen alle Tiere des Feldes (fand das Getier des Feldes Schatten), und in seinen Zweigen wohnen alle (die) Vögel des Himmels, und von ihm ernährte sich alles Fleisch."

4,18 תחתוהי תדור חיות ברא ובענפוהי ישכנן צפרי שמילא: "unter ihm wohnte das Getier des Feldes, und in seinen Zweigen wohnten die Vögel des Himmels"; syrisch genau wie in 4,9. Der Übersetzer hat vermutlich auch in 4,9 תדור und ישכנן gelesen.

7,10 אלף אלפים ישמשונה ורבו רבון קרמוהי יקומון:

„Millionen dienen ihm, und Milliarden stehen vor ihm“ *אלו אלפי מלכיו למ יהיה זהו מלכו מנהמו*.

Die syrischen Part. act. und das Adj. *עבי* werden hier zur Vergegenwärtigung vergangener Sachverhalte bei der Schilderung von Träumen (s. 4,6; 7,1) verwendet.<sup>1</sup>

An allen Stellen, wo ein Impf. mit einem Perf. oder einem Part. act. übersetzt wird und Vergangenheit gemeint ist, konnte der Übersetzer sich vom Kontext leiten lassen: in 4,2.8.16f.30f; 5,6.21; 7,15f steht jeweils vorher im selben Vers ein Perf.; in 4,33 wird mit *אז זמנא* auf Vers 31 verwiesen; in 6,20 wird mit *בארין* an Vers 19 angeschlossen, wo viermal Perf. steht; in 7,28 wird Vers 15 wiederaufgenommen; in 7,26 kann *יתב* als Perf. wie in Vers 10 gelesen worden sein. In 4,9.18; 7,10 geht die Vergangenheit aus den Perf. in 4,8.17; 7,9 hervor. Für Vergangenheit kann ein Impf. anscheinend nur verwendet werden, wenn die Zeitstufe vorher einmal durch ein Perf. festgelegt ist.

Unter welchen weiteren Umständen wird ein Impf. für Vergangenheit verwendet? In 4,2.30f.33; 5,6.21; 6,20 ist jeweils ein König Subjekt oder Objekt, oder ein Personalsuffix bezieht sich auf einen König. In 4,2.8f.31.33 spricht der König von Babel. In 4,2.16; 5,6; 7,15.28 wird stereotyp mit immer demselben Verb *BHL* im D-Stamm gesagt, daß "Gesichte" oder "Gedanken" jemanden erschreckten. In 4,17f wird 4,8f fast wörtlich wiederholt, ebenso 4,30 in 5,21. 7,10.15f gehören zu einer großen Vision. In 7,10 beziehen sich Suffixe auf Gott, der als König dargestellt wird.

H. B. Rosén hat die Verwendung des Impf. für Vergangenheit im Buch Daniel mit der der akkadischen Verbalform *iprus* verglichen.<sup>2</sup> Eine vergleichbare Verwendungsweise liegt zumindest an den Stellen vor, wo die Pšittä mit einem Perf. übersetzt; wo sie mit einem Part. act. übersetzt, könnte man eher an das akkadische "Präsens" als "Durativ in der Vergangenheit" denken.<sup>3</sup> Hier hat das Biblisch-Aramäische meist einen Stamm oder eine Wurzel, bei deren akkadischem Pendant der morphologische Unterschied zwischen "Präteritum" und "Präsens" klein ist: zu *תטלל* vgl. den Š-Stamm mit *ušapris* und *ušapras*, zu *ישמושנה* den D-Stamm mit *uparris* und *uparras*, zu *ידרון* und *תרון* die Verben mediae *ū* mit *ikūn* und *ikān*, im Plural *ikūnū* und *ikunnū*.

Wenn der Autor des aramäischen Teils des Buches Daniel und sein Publikum noch eine Ahnung von der alten königlichen Sprache hatten, dürfte ihnen als besondere Eigentümlichkeit aufgefallen sein, daß Verbalformen, die äußerlich dem aramäischen Impf. am ähnlichsten waren, für die einfache (bzw. dauernde) Vergangenheit verwendet wurden. Wenn der Autor das aramäische Impf. sparsam und in eindeutigen Kontexten wie ein akkadisches Präteritum oder Präsens verwendet hat, konnte er damit den Eindruck verstärken, der Text würde aus der Zeit der neubabylonischen Könige und von ihrem Hof stammen. So ließe sich die Verwendung des aramäischen Impf. da, wo es keine NZ bezeichnen kann, als Stilmittel erklären. Mit einem Publikum, das solche Akkadismen erkennen kann, ist wohl weniger im Palästina des 2. Jhs. v. Chr. zu rechnen als in Babylonien.

1: s. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, <sup>2</sup>1898, § 274, S. 206.

2: H. B. Rosén, On the Use of the Tenses in the Aramaic of Daniel, 1961, S. 183, in: JSS 6, S. 183ff; vgl. W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, <sup>2</sup>1969, § 79, S. 103.

3: vgl. W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, <sup>2</sup>1969, § 78e, S. 102.

## Zu einigen Schutzsymbolen auf palästinischen Skarabäen

Manfred Görg - München

Unter den Motiven und Konstellationen auf Skarabäenunterseiten der frühen Eisenzeit sind auch Jagd- und Kriegsszenen mit dem Pharao belegt. Bisher bekannte Beispiele sind von O. KEEL mit neuveröffentlichten zusammengestellt und eingehend diskutiert worden<sup>1</sup>. Die Varianten lassen hinter dem agierenden Pharao mehrfach Hieroglyphenzeichen erkennen, deren Identifikation im Einzelfall nicht immer überzeugend gelingen will. So nimmt KEEL bei einem Stück (Abb.1)<sup>2</sup> aus der Sammlung Matouk (jetzt in Fribourg M.3269) an, daß das Zeichen hinter dem Pharao für *wsr* „stark“ stehe, um in einem Nachtrag dann eine „sehr schöne und genaue Parallele zum Matouk-Stück“ aus Lachisch (Abb.2)<sup>3</sup> beizuziehen und u.a. mit folgendem Kommentar zu versehen: „Das schwer deutbare Zeichen hinter dem bogenschiessenden König auf dem Lachisch-Stück ist von M.3269 her als *w3s*-Szepter zu deuten“. Die Erstpublikation des letztgenannten Skarabäus durch R. GIVEON hatte in dem fraglichen Zeichen lediglich „a strange cross-like device“ gesehen<sup>4</sup>.



1



2

Nun besteht zwischen den beiden problematischen Zeichen durchaus keine offensichtliche Ähnlichkeit. Könnte man für die Hieroglyphe in Abb.1 noch am ehesten eine Verbindung mit dem *wsr*-Zeichen<sup>5</sup>, weniger mit dem *w3s*-Zepter, verantworten<sup>6</sup>, kann die letztgenannte Interpretation für das kreuzähnliche Zeichen in Abb.2 kaum vertreten werden. Hier stimmen weder

<sup>1</sup> O. KEEL, Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema „Jagd und Krieg“, Erstveröffentlichung in: ZDPV 93, 1977, 141-177 mit Taf. 10-13, hier Zitation nach der Zweitveröffentlichung in: O. KEEL-M. SHUVAL - Chr. UEHLINGER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop, OBO 100, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1990, 27-65 mit Nachträgen 263-279.

<sup>2</sup> Nachzeichnung aus KEEL, Bogen, 31 (Abb.8).

<sup>3</sup> Nachzeichnung aus KEEL, Bogen, 268 (Abb.44)

<sup>4</sup> R. GIVEON, Scarabs from Recent Excavations in Israel, OBO 83, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1988, 82.

<sup>5</sup> Vgl. A. GARDINER, Egyptian Grammar, Oxford 1957, 462 (Sign-list F 12), s. auch die zeitgenössischen hieratischen Varianten bei G. MÖLLER, Hieratische Paläographie, Berlin 1927 (Osnabrück 1965), II, Nr.148.

<sup>6</sup> Gleiches gilt wohl auch für die Hieroglyphe hinter dem bogenschiessenden Pharao auf einem Stück der gleichen Sammlung, das KEEL, Bogen, 31 unmittelbar neben M.3269 bietet (Abb.9).

die hieroglyphischen Fassungen noch auch die hieratischen Entsprechungen, die notfalls zum Vergleich herangezogen werden könnten<sup>7</sup>. Natürlich kann das *w3r*-Zeichen erst recht nicht als brauchbare Alternative gelten. Ein Blick auf die hieratischen Schreibungen der *nh*-Hieroglyphe in der späten Ramessidenzeit<sup>8</sup> lehrt jedoch, daß auch mit diesem Zeichen ernsthaft zu rechnen ist, zumal es ja auch in dem ebenfalls von KEEL behandelten Stück M. 788 an einschlägiger Position (hinter dem König) plaziert ist<sup>9</sup>.

Wieder anders steht es allem Anschein nach mit einer Hieroglyphe, die auf einem Skarabäus im Besitz des Seminars für biblische Zeitgeschichte der Universität Münster hinter dem Pharao in dessen Pose des „Niederschlagens“ erscheint (Abb.3)<sup>10</sup>. Zur Deutung der Zeichen in der Nachbarschaft des Pharao stellt KEEL fest: „Hinter dem König ist der *hw*- Fächer, vor ihm ein Lebenszeichen angebracht“<sup>11</sup>.



3

Der *hw*-Fächer kann in der Tat seinen Platz hinter dem thronenden und bogenspannenden Pharao haben, wie KEEL mit einem Szenenfragment aus dem Grabschatz des Tutanchamun belegt<sup>12</sup>, um in einem Kommentar dazu u.a. zu bemerken, daß der „Fächer hinter dem König“ „oft“ beim Thema „Niederschlagen“ der Feinde erscheine<sup>13</sup>. Schon bei H. BONNET ist zu lesen: „Selbst im Kampf folgt dem Herrscher ein F(ächer), der dann zur Verstärkung der Symbolik gern von einem Lebenszeichen getragen wird“<sup>14</sup>. So erscheint es durchaus plausibel, in dem angehenden Zeichen den Fächer in Verbindung mit der Niederwerfungsszene zu sehen.

Dennoch ist der Zeremonialwedel weder in seiner hieroglyphischen Gestalt<sup>15</sup> noch in den hieratischen Formen<sup>16</sup> ohne Vorbehalt mit dem anstehenden Zeichen zu verbinden, da die angehende Darstellung doch recht eigenwillig mit den Bestandteilen und Proportionen des Wedels umgehen würde. Nicht ohne weiteres vergleichbar mit den Wedeldarstellungen wären v.a. die ausladenden und nach unten weisenden „Seitenarme“, die eher an Pflanzentriebe erinnern mögen. Auch wäre eine Positionierung des Fächers als Symbol in der Skarabäendekoration nicht ohne weiteres einsichtig, weil dem Fächer oder genauer dem

<sup>7</sup> Zum *w3s*-Zepter vgl. GARDINER, Grammar, 509 (S 40), MÖLLER, Paläographie, II, Nr.455.

<sup>8</sup> Vgl. MÖLLER, Paläographie, II, Nr.534.

<sup>9</sup> Vgl. dazu KEEL, Bogen, 267f. mit Abb.45.

<sup>10</sup> Vgl. dazu KEEL, Bogen, 268f. mit Abb.46 und Hinweis auf E. ZENGER, Erwerb von Antiken aus Palästina-Israel, in: Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität 1980/81, Münster 1981, 45..

<sup>11</sup> KEEL, Bogen, 269.

<sup>12</sup> KEEL, Bogen, 43 (Abb.17), vgl. auch den Kommentar dazu (42,44).

<sup>13</sup> KEEL, Bogen, 44.

<sup>14</sup> Vgl. H. BONNET, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, 178 mit Hinweis auf W. WRESZINSKI, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, Leipzig 1923-1938, II, 45.50.

<sup>15</sup> Vgl. GARDINER, Grammar, 508 (S 37).

<sup>16</sup> Vgl. MÖLLER, Paläographie, II, 407.

Fächer- bzw. Wedelträger zwar häufig das Attribut „zur Rechten des Königs“ zukommt<sup>17</sup>, sonst aber keine offen erkennbare, offensiv-wirkmächtige Schutzfunktion zugemessen wird, zumal der Wedelträger kein militärisches Amt bekleidet. Eine mit dem „Niederwerfen der Feinde“ kompatible Symbolik ließe sich jedoch zwar weniger über die offenbar zivilzeremonielle Rolle der Königsbegleitung mit dem Zufächeln der Kühlung und deren gewiß vorhandenen apotropäischen Funktion begreiflich machen als über die phonetisch-semantiche Nachbarschaft des Nomens *ḥw* zum Verbum *ḥwj* „schützen“, das immerhin, wenn auch erst in griechisch-römischer Zeit mit dem Fächer (Zeremonialwedel) geschrieben werden kann (Wb III,244). So bleibt eine Deutung des fraglichen Zeichens als *ḥw*-Fächer nachvollziehbar, fordert jedoch auch noch weitere Überlegungen, die es fraglich erscheinen lassen, ob der Siegelschneider ausschließlich den Fächer im Visier gehabt haben muß.

Über die Rolle des Zeremonialwedels kann man vielleicht noch zu einem komplementären Interpretationsvorschlag für das angehende Zeichen gelangen, wenn man die Illustrationen zu Räte zieht, die Wedel und Geier in Verbindung bringen: „Ceremonial fans also appear in a recurrent motif of temple ceilings dating to the Ramesside Period and later; pairs of them are held in the claws of vultures with outstretched wings, emblematic of protection“<sup>18</sup>. Der Geier selbst nämlich, genauer die Geiergöttin Nechet, wird mit einer Hieroglyphe<sup>19</sup> geschrieben, die in ihrer Normalschreibung unserem Zeichen auf dem Skarabäus doch sehr nahekommt, ohne daß man für einen Vergleich auf die hieratischen Schreibvarianten zurückgreifen müßte. Das Dreikonsonantenzeichen *nḥb* stellt eine „Binse mit Triebe“ dar<sup>20</sup> und konstituiert das Logogramm *nḥbt* „germination“ oder „shooting up“<sup>21</sup> sowie die Basis des Göttinnennamens Nechet.

Die Göttin Nechet, zunächst Stadtgöttin des oberägyptischen El-Kab (*nḥb*), ist zur Landesgöttin aufgestiegen und in Verbindung mit der unterägyptischen Uto zu gesamtägyptischer Bedeutung gelangt. Als eine der beiden „Herrinnen“ hat sie in der Königstitulatur ihren festen Platz. Die Ikonographie läßt die Kronen- und Königsgöttin bevorzugt hinter dem Pharao schweben, um ihn gerade bei dessen Demonstration der Macht über Gegner und chaotische Gewalt schützend zu begleiten. In dieser Position findet sich Nechet z.B. in Szenen mit Tutanchamun in dessen Pose des „Niederschlagens“<sup>22</sup> oder des Bogenschiessens<sup>23</sup>.

Eine weitere Assoziation könnte sich beim Blick auf die Darstellungen einer „Pfeilstandarte“ in einer Sed-Fest-Szene Tuthmosis' III. im Tempel von Karnak<sup>24</sup> ergeben. Wenn die Standarte, die neben zwei gekreuzten Pfeilen auf ihrer Spitze zwei von ihrem Schaft ausgehende Arme zeigt, mit KEEL auf die Göttin Nechet zu beziehen sein sollte<sup>25</sup>, wäre formal und inhaltlich ebenfalls eine gewisse Nachbarschaft zu dem angehenden Zeichen zu konstatieren, freilich wiederum ohne damit irgendeine Alternative zum *ḥw*-Fächer ansetzen zu wollen.

<sup>17</sup> Vgl. dazu u.a. B. SCHMITZ, Wedelträger, in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1986, 1161-1163.

<sup>18</sup> H.G. FISCHER, Fächer und Wedel, in: Lexikon der Ägyptologie II, 1977 (81-85), 83. Zu Fächerformen im Alten Reich vgl. jüngst V. VASILJEVIC, Untersuchungen zum Gefolge des Grabherrn in den Gräbern des Alten Reiches, Belgrad 1995, 49f.

<sup>19</sup> Vgl. GARDINER, Grammar, 482 (Sign-list M 22).

<sup>20</sup> Vgl. R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 1060.

<sup>21</sup> Vgl. GARDINER, Grammar, 482.

<sup>22</sup> Vgl. dazu KEEL, Bogen, 31 mit Abb.10, 36.

<sup>23</sup> Vgl. dazu KEEL, Bogen, 43 mit Abb.18, 44.

<sup>24</sup> Vgl. die Nachzeichnung der Szene bei O. KEEL, Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament, OBO 5, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1974, 190, Abb. 56.

<sup>25</sup> Vgl. KEEL, Siegeszeichen, 113f. Zum Szenentypus vgl. u.a. P. BEHRENS, Aussenden der Pfeile, in: Lexikon der Ägyptologie IV, 1007f.

Schließlich darf noch auf die semantische Assoziation des Zeichens *nhb* zur vegetativen Erneuerung hingewiesen werden, die zu dem Gesamtcharakter der Komposition der Siegeldekoration paßt. Wie KEEL mit Recht notiert, sollen die in Jagd- und Kriegsszenen häufig vertretenen Zweige (wie oben in Abb.2) „nicht nur Landschaft darstellen oder schützend zwischen dem Pharao und dem Untier stehen“, sondern gerade auch „Vegetation und damit Regeneration“ versinnbildnen<sup>26</sup>. Es scheint, als könne in dem Stück der Abb.3 gerade dieser Aspekt herausgestellt worden sein, zumal hier die Zweige fehlen und lediglich das Lebenszeichen gesetzt ist. Es ergibt sich so vielleicht eine kontrastierende Nachbarschaft zu Abb.2, da dort die Zweige auffallend ins Bild treten und möglicherweise durch das Lebenszeichen komplementiert werden.

Es sei daher bei aller grundsätzlichen Anerkennung des Fächersymbols nicht ausgeschlossen, daß sich der Siegelschneider auch an anderen formal und inhaltlich verwandten Zeichen orientiert hat, um so ein kompilatorisches Zeichen mit einer kumulativen Symbolik zu schaffen. Unsere Überlegungen abseits des *hw*-Fächers erledigen sich allerdings, wenn man dem Siegelschneider die originale Kenntnis der Fächergestalt abspricht und annimmt, es handele sich ohnehin nur noch um eine unverstandene Rezeption des Symbols. Doch dafür fehlen einstweilen die Belege.

#220 **Die Königin von Saba und der Kämmerer aus dem Mohrenland oder das Ende menschlicher Weisheit vor Gott**

#335 Ein Versuch biblischer Theologie von Volkmar Hirth, Berlin

Salomos Weisheit kann im Alten Testament nicht hoch genug gerühmt werden. Er dichtete 3000 Sprüche und 1005 Lieder und übertraf damit alle seine Zeitgenossen (1.Kön.5,9-13). Folglich werden später neben dem Buch der Sprüche auch das Hohelied, der Prediger und die Weisheit auf ihn zurückgeführt. Zwei Erzählungen demonstrieren diese Weisheit Salomos eindrücklich, die Geschichte vom Salomonischen Urteil (1.Kön.3,16-28) und die vom Besuch der Königin von Saba bei Salomo (1.Kön.10,1-10). Ist es im ersten Fall das Unrecht dieser Welt, das an der Weisheit Salomos scheitert, so ist es im zweiten Fall die Weisheit selber. Sie wird vertreten durch die Königin von Saba. Diese kommt mit aller ihrer Macht und allem ihrem Gepränge nach Jerusalem, um Salomo zu prüfen. Darum redet sie mit ihm über alles, was sie sich vorgenommen hat, und muß doch erkennen, daß Salomo ihr nichts schuldig bleibt, ja, daß er ihr in allem überlegen ist. So zeigt sich die Erzählung vom Besuch der Königin von Saba zunächst als eine Geschichte zur höheren Ehre Salomos, des nach David bedeutendsten Königs in Jerusalem. Sie ist aber vor allem eine Geschichte von der überragenden Weisheit Jahwes, die aufgrund von Salomos Gebet (1.Kön.3,5ff.) nun „in ihm“ ist. Letztlich scheitert die Königin von Saba darum nicht an Salomo, sondern an Jahwe. Seine Weisheit kann trotz aller Anstrengungen kein Mensch wirklich ergünden, sie bleibt bei ihm verborgen (Hi.28). Und ohne Gott ist alle menschliche Weisheit nichts, denn „die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“ (Spr.1,7). Ohne Gott kann die Weisheit sehr schnell zum „Haschen nach Wind“ werden (Pr.2,26). So kapituliert also auch die Königin von Saba vor der Weisheit Gottes und zollt dafür Tribut: Sie läßt ihre Geschenke bei Salomo zurück. Nie wieder kam so viel Reichtum ins Land, vermerkt der Erzähler. Das findet seinen Niederschlag in der späteren Heilshoffnung, daß die Völker und Könige ihre Geschenke nach Jerusalem bringen werden: Jes.60,6; Ps.72,10.15 (vgl. auch Jes.45,14). Die Königin von Saba ist aber auch Empfangende. Nicht nur materiell beschenkt, sondern vor allem von der Weisheit Gottes überwältigt zieht die fremde Königin zurück in ihr Land. In erzählender Weise kommt 1.Kön.10 zum Ausdruck, was Jes.2,2ff./Mi.4,1ff. als eschatologische Hoffnung formuliert, daß nämlich die Völker herzueilen werden, weil „von Zion Weisung ausgeht und des Herren Wort von Jerusalem.“

Der Weg der Königin von Saba wiederholt sich in der Reise des Kämmerers aus dem Mohrenland (Apg.8,26-40).<sup>1</sup> Auch dieser Minister hat davon gehört, daß in Jerusalem Besonderes zu erfahren ist. Er will es wissen und macht sich auf den Weg. So ist er ein Teil jener endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion von Jes.2/Mi.4. Mit dem Kauf eines biblischen Buches erfährt er im buchstäblichen Sinn, daß des Herren Wort von Zion ausgeht, nur daß ihm dieses Wort vorerst verschlossen bleibt. Zwar nennt er eine Schriftrolle mit der entscheidenden Mitteilung über das Heil sein eigen und hat Gottes Wort somit in den Händen, und er gehört auch zu den Weisen, die diese Schrift lesen können, trotzdem bleibt ihm der Sinn des Gelesenen verborgen. Und damit wird deutlich: Die Weisheit dieser Welt scheitert an der so anderen Weisheit Gottes, wenn nicht Gott selber sie erschließt. Das erfolgt nun im weiteren Verlauf der Erzählung. Gott begegnet dem Kämmerer in der Gestalt des Philippus, der das Geschehen von Jes.53 auf Jesus von Nazareth bezieht und ihn als den Christus verkündet. Das überzeugt den Kämmerer, er will sein Leben künftig von diesem Herrn bestimmen lassen und läßt sich darum auf seinen Namen taufen. In der Geschichte des Kämmerers geschieht so, was Paulus 1.Kor.1,18-20 schreibt, daß nämlich Gott durch das Kreuz Christi die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht habe. Wer aber diese ganz andere Weisheit annimmt, der kann seine Straße fröhlich ziehen.<sup>2</sup>

Die von Zion ausgehende Weisheit erhält nun in dem Geschehen von Apg.8 eine eigenartige Entschränkung. Der Kämmerer kommt wohl im Sinne der Völkerwallfahrt zum Zion nach Jerusalem, und am Ende hat er von dort Weisung erfahren und begibt sich mit einer neuen Erkenntnis auf den Weg nach Hause, doch nimmt das Geschehen einen auffälligen Umweg. Dem Kämmerer begegnet nämlich in Jerusalem die Weisheit in Form der Schrift. Es findet sich dort aber offensichtlich niemand, der ihm das Buch erklären kann. So bleibt sein Schatz unerschlossen. Erst weit weg von Jerusalem trifft er auf jemanden, der ihm alles erläutert. Der aber kommt nicht aus Jerusalem, sondern war zuvor in Samarien und wurde erst durch Gottes Geist an die Straße nach Gaza gebracht. In seiner Erklärung knüpft er zwar an die alten, auch in Jerusalem bekannten Traditionen an, stellt sie aber in einen neuen Zusammenhang. Dieser

<sup>1</sup> Der Vergleichspunkt ist an dieser Stelle das Kommen eines Menschen aus fernem, heidnischen Land. Natürlich besteht auch eine Beziehung zwischen Saba und Äthiopien, da wesentliche Teile der späteren Bevölkerung aus Südarabien kamen. Die Herleitung der äthiopischen Könige von Melinek I., dem Sohn Salomos und der Königin von Saba, ist demgegenüber eine jüngere Tradition und kann Apg.8 nicht mit 1.Kön.10 verknüpfen. (Vgl. RGG<sup>3</sup>, I, 137ff. u. V, 1256f.) Allerdings setzt Apg.8 jüdische Mission in Äthiopien voraus. Daß der Kämmerer aber schon zum Judentum übergetreten sei, kann nicht erschlossen werden.

<sup>2</sup> Das Motiv des Scheiterns der menschlichen Weisheit, auch der frommen, an der sich in seinem Handeln ausdrückenden ganz anderen Weisheit Gottes zeigt sich auch in der Verurteilung der drei Freunde des Hiob. Auch die Weisen aus dem Morgenland zollen mit ihren Geschenken der in Christus offenbaren so anderen Weisheit Gottes Tribut.



neue und andere Bezugsrahmen heißt Jesus von Nazareth. Ihn bezeugt er dem Kämmerer als den Christus. Die Struktur dieses Geschehens verweist wieder in das Alte Testament zurück. Sie erinnert an die ältesten Weissagungen auf einen messianischen Heilskönig in Jes.11,1ff und Mi.5,1ff.: Die einst durch Nathan dem Geschlecht Davids gegebene Zusage (2.Sam.7) und die damit verbundene Hoffnung auf den Davididen bleiben zwar als solche unangefochten bestehen, andererseits kommt das Heil nun doch nicht mehr aus der Königsstadt Jerusalem, sondern aus Bethlehem bzw. aus der dort ansässigen Wurzel des Königsgeschlechts, aus der Wurzel Isais. Der Messias wird so weiter in Verbindung mit dem Königtum gesehen, es ist mit ihm aber keinesfalls unmittelbar der König von Jerusalem gemeint. Der Zusammenhang, in dem von einem zukünftigen König geredet wird, erfährt auf diese Weise eine Veränderung. Ähnliches geschieht auch hier in Apg.8: Die Schrift, und was mit ihr an Tradition verbunden ist, bleibt bestehen. Und dazu gehört eben auch dies: Vom Zion wird Weisung ausgehen. Aber der Zion als der Ort des Heils ist jetzt kein einmaliger, geographisch und historisch festzulegender Platz mehr, sondern Zion wird zu dem Ort und ist die Situation, wo im konkreten Fall das Heil begegnet und angenommen wird. Das ist in Apg.8 die Landstraße nach Gaza. Dabei verändert sich nicht allein der Ort des Geschehens, sondern auch die Richtung desselben wird umgekehrt: Der Kämmerer steht für die *Völkerwallfahrt zum Zion*, und er erlebt, wie die ganz andere Weisheit Gottes als das *Evangelium zu den Völkern* kommt.

### #120 Die baumgroße Senfstauden - Bild der wahren Königsherrschaft

#155 Ein Versuch biblischer Theologie von Volkmar Hirth, Berlin

Das Gleichnis vom Senfkorn Mk.4,30-32par. schildert sehr eindrücklich die Zuversicht<sup>1</sup> auf die alles Bisherige übersteigende Größe des Reiches Gottes. Dabei „ist ... der Baum, der die Vögel beschützt, geläufiges Bild für ein mächtiges Reich, das seinen Untertanen Schutz gewährt.“<sup>2</sup> Dies hat einen alttestamentlichen Hintergrund, der das Bild unterstreicht und auf den immer wieder verwiesen wird. Vor allem ist hier an Ez.17,23 zu erinnern, wo das Israel der Heilszeit zu einer gewaltigen Zeder heranwächst, deren Herrlichkeit alle anderen Bäume

<sup>1</sup> J. Jeremias faßt dieses Gleichnis mit denen vom Sauerteig, Säemann, geduldigen Landmann sowie vom gottlosen Richter und dem nachts um Hilfe gebetenen Mann unter dem Stichwort „Die große Zuversicht“ zusammen (Gleichnisse, 1966, 145).

<sup>2</sup> Jeremias, a. a. O., 146.

übertrifft und in deren Schatten sich die Vögel, d.h. die anderen Völker, bergen können. Eben dieses Bild und seinen Anspruch nimmt das Gleichnis Mk.4 auf. Dasselbe Bild von der Zeder begegnet aber auch an anderen Stellen des AT. Es wird Ez.31,6 auf den Pharao angewendet, und es erscheint in der Vision Dan.4,9.11.18.

Dabei ist das Bild vom Baum durchaus ambivalent. Es kann auch königs- und großmachtkritisch verwendet werden, beziehen sich doch Ez.31 und Dan.4 jeweils auf einen stürzenden König. Derselbe Gedanke findet sich auch an anderer Stelle. Der Messias von Jes.11 ist wohl ein Reis, das wieder zum Baum wachsen wird, es wächst aber aus dem Wurzelstock des zuvor abgehauenen, weil verworfenen Baumes der Davididen. Auch Sach.4 nimmt das Bild vom Baum kritisch auf. Indem es von den beiden Ölbäumen (Gesalbten) spricht, wird dadurch doch der politische Messias durch den kultischen begrenzt. Den eigentlichen Gegenpol zum königlichen Baum aber bildet die Jothamfabel Ri.9,8-15, die das Königtum mit dem nutzlosen Dornstrauch vergleicht. In gewisser Weise wird diese Fabel 2.Kön.14,8-10 noch einmal aufgenommen: Als Amazja von Juda den König Joas von Israel zum Kampf herausfordert, antwortet letzterer spottend mit der Fabel von der Zeder und der Distel. Der König und seine Herrschaft können also nicht nur ein gefallener, mächtiger Baum sein (vgl. Ez.31), er kann geradezu als ein nutzloses und gefährliches Gewächs betrachtet werden.

Der Hintergrund dieser durch die Jothamfabel vertretenen und in Israel nie verstummen alttestamentlichen Königskritik<sup>3</sup> hilft nun, die Aussage des Gleichnisses vom Senfkorn nicht als eine Entwicklung zur Macht mißzuverstehen.<sup>4</sup> Voraussetzung der überraschenden und imposanten Größe der kommenden Königsherrschaft Gottes ist die Kleinheit. Ihr aber wird verheißen, sie werde ausreichen, daß sich in ihr die Völker (Vögel) der Welt ohne Furcht wiederfinden und bergen sollen und auch können, daß also nun endlich die *wahre* Herrschaft als die Königsherrschaft *Gottes* anbricht. Darum ist es nicht die immer auch Macht, bestehende oder untergehende Macht, symbolisierende Zeder, sondern die ganz andere und mit keinem herrschaftlichen Symbolgehalt belegte Senfstaude, die die Königsherrschaft Gottes verdeutlicht.

<sup>3</sup> Gerade die Messias Hoffnung als Erwartung eines künftigen Heilskönigs ist zugleich auch immer Kritik an der bestehenden Macht, insbesondere am Königtum. In ihr wird das Bild des königlichen Baumes auch in sehr eindrücklicher Weise verändert (Jes. 11; Sach. 4 - s.o.)

<sup>4</sup> Vgl. J. Mánek, ...und brachte Frucht, 1977, 27-29 und W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, 1985, 21f.

#320

THE DEDICATED TREASURES BUILDINGS WITHIN THE HOUSE OF YHWH  
WHERE WOMEN WEAVE COVERINGS FOR ASHERAH (2 KINGS 23,7)

Nadav Na'aman - Tel Aviv

The Asherah has recently been the focus of many studies which have examined all biblical references to the goddess and her cult in great detail<sup>1</sup>. Josiah's reform and the destruction of the image of Asherah hold a central place in the discussion.

2Kgs 23,6 relates how the image was removed from the temple of Jerusalem and burnt, ground to dust and scattered. The text of verse 7 is an old crux interpretum having two ambiguous terms: *battē haq' dēšim* and *battim*. The second is translated ad sensum "hangings", "coverings", "vestments", "curtains", etc., and various explanations have been offered for the term, which normally means "houses"<sup>2</sup>. The term *q' dēšim*, which is the subject of this paper, is translated variously as "male prostitutes", "cultic prostitutes" or even "unorthodox cultic officials"<sup>3</sup>. However, scholars have recently demonstrated that sacred prostitution never existed in ancient Israel and that the *q' dēšim* did not play a part in fertility rituals of any kind. The recent suggestion that they be regarded as cultic officials is also not convincing. Gen 38,13-23 and Deut 23,17-18 indicate that the *q' dēšim* engaged primarily in sexual activity<sup>4</sup>.

Furthermore, an unorthodox term for cultic officials, namely *k'mārim*, is mentioned in the description of Josiah's reform, and the appearance of a second term to designate the same class of priests would be redundant.

The *q' dēšim* were obviously male prostitutes whose hire was delivered to the temple. It is often suggested that they were part of the temple's personnel and served within its confines, an assumption that is entirely dependent on the text of 2Kgs 23,7. However, the reference of the *q' dēšim* in v. 7 is far from conclusive.

First, according to the Book of Kings, the *q' dēšim* were "in the land" in the days of Rehoboam, (1Kgs 14,24) and were removed by Asa (1Kgs 15,12) and Jehoshaphat (22,47). They are not included in the list of

<sup>1</sup>For recent literature on the Asherah, see e. g., W. A. MAIER, 'Asherah: Extrabiblical Evidence, Atlanta 1986; S. M. OLYAN, Asherah and the Cult of Yahweh in Israel, Atlanta 1988; R. J. PETTEY, Asherah: Goddess of Israel?, New York - Bern - Frankfurt a. M. - Paris 1990; M. DIETRICH and O. LORETZ, "Jahwe und seine Aschera". Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bildverbot, Münster 1992; J. DAY, "Asherah", ABD I (1992), 483-487, with earlier literature; S. A. WIGGINS, A Reassessment of 'Asherah', Neukirchen-Vluyn 1993.

<sup>2</sup>A. ŠANDA, Die Bücher der Könige II (EHAT 12), Münster 1912, 344; G. R. DRIVER, Supposed Arabisms in the Old Testament, JBL 55 (1936) 107; J. A. MONTGOMERY, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings (ICC, Edinburgh 1951, 539; M. DELCOR, Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2 R 23. Étude de religions sémitiques comparées, in: A. CAQUOT and M. DELCOR (eds.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles, Neukirchen-Vluyn 1981, 117-121; M. COGAN and H. TADMOR, II Kings (AB 11), Garden City 1988, 286.

<sup>3</sup>S. E. LOEWENSTAMM, *qādeš*, Encyclopaedia Biblica 7 (1976) 35-36 (Hebrew); J. E. FISHER, Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment, BTB 6 (1976) 225-236; M. I. GRUBER, The *qādeš* in the Book of Kings and in Other Sources, Tarbiz 52 (1983) 167-176 (Hebrew); H. A. BARSTAD, The Religious Polemics of Amos (SVT 34), Leiden 1983, 22-33; K. van der TOORN, Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel, JBL 108 (1989) 193-205; idem, Cultic Prostitution, ABD V (1992) 510-513; E. A. GOODFRIEND, Prostitution, loc. cit., 505-510, with earlier literature.

<sup>4</sup>Van der TOORN, JBL 108, 200-201; idem ABD V, 511-513.

"Manasseh's sins" against which Josiah's reform was directed. Thus, anyone reading the history of the Kingdom of Judah since the time of Jehoshaphat and finding there no mention of the *q'dēšim* would have to conclude - in view of the internal sequence of events - that they were abolished and had disappeared long before the time of Josiah<sup>5</sup>.

Second, the long-term service of male prostitutes within the temple of Jerusalem is nowhere else mentioned in the Bible. If *q'dēšim* were part of the official cultic personnel of the temple is it conceivable that they would not have been mentioned in any of the biblical sources that criticize the temple and its cult?

Third, there is no reasonable explanation for the assumed manufacture of the Asherah coverings in the houses of the *q'dēšim*. Why should the garments for the image of Asherah be woven or embroidered in such an unlikely place?

All these difficulties disappear once we make a minor change of vocalization and read the consonants *qdšym* as *qodāšim* (instead of *q'dēšim*), translating *bāutē haqqodāšim* as "buildings of the dedicated treasures". The act of donation to a temple is well known from biblical and ancient Near Eastern documents<sup>6</sup> and is attributed in the Deuteronomistic History only to "righteous" kings: David (2Sam 8,11), Solomon (1Kgs 7,51), Asa (1Kgs 15,15) and Jehoash (2Kgs 12,19)<sup>7</sup>. Within the history of the Book of Kings it serves a definite purpose: to explain how the temple's treasures were gathered before being transferred to foreign kings (Shishak - 1Kgs 14,26; Ben Hadad - 1Kgs 15,18; Hazael - 2Kgs 12,19).

The "dedicated treasures buildings" are the stores in which the treasures of the temple were assembled. Each temple had its own stores which must have included a combination of depositories and workshops<sup>8</sup>. 2Kgs 23,7 indicates that the coverings of the image of Asherah were woven by expert women in such workshops and that Josiah has destroyed not only the image of Asherah but also the workshops and storerooms in which her garments were manufactured and kept.

Eliminating the *q'dēšim* from 2Kgs 23,7 may contribute to a better understanding of the term. *Qādēš* and *q'dēšā* in biblical Hebrew are designations for male and female prostitutes whose hire was delivered to the temple as against the *zōnā* who took her wages for herself. This kind of prostitution was profitable for the temple, which at times may have organized it and perhaps encouraged the prostitutes to act near the cult places. However, no evidence suggests that *q'dēšim* or *q'dēšōt* were members of the personnel of the Jerusalem temple in the monarchial period. Their participation must have taken place on a basis other than membership in the temple staff<sup>9</sup>.

<sup>5</sup>I. L. SEELIGMANN, *Tarbiz* 16 (1956), 124 = *Studies in Biblical Literature*, Jerusalem 1992, 301-302 [Hebrew], suggests that the LXX translation of 2Chr 35,19 in which the *q'dēšim* are mentioned reflects an early text of 2Kgs 23,24. This original version was later replaced by the summary phrase "all the abominations". However, P. E. DION, *CBQ* 43 (1981) 41-48, has pointed out that the Chronicler suppresses the four references to the *qādēš/q'dēšim* which he finds in the Book of Kings. The LXX version of 2Chr 35,19 must have been composed by the Greek translator. It was apparently this translator who suppressed "all the abominations", inserting instead the *q'dēšim*, possibly in order to attribute to Josiah the removal of this group which according to his understanding of 2Kgs 23,7 operated in the temple.

<sup>6</sup>K. GALLING, *Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem*, *ZDPV* 68 (1951) 134-142; R. de VAUX, *Ancient Israel*, London 1961, 139, 320-322, 325; M. DELCOR, *Le trésor de la maison de Yahweh des origines à l'exil*, *VT* 12 (1962) 353-377; M. HARAN, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, 284-286.

<sup>7</sup>See E. T. MULLEN, *Crime and Punishment; The Sins of the King and the Despoliation of the Treasures*, *CBQ* 54 (1992) 231-248.

<sup>8</sup>For the foundry of the temple, see DELCOR (n. 6), 372-377.

<sup>9</sup>For details, see van der TOORN, *JBL* 108, 193-205.

## »Ein Rohr, vom Wind bewegt«?

‡ 335 (Matthäus 11,7 par. Lukas 7,24)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Die erste von drei rhetorischen Fragen Jesu, die Johannes den Täufer betreffen, lautet (zitiert nach A. Sand<sup>1</sup> und W. Wiefel<sup>2</sup>):

Mt 11,7 »Was ginget ihr hinaus in die Wüste, um zu betrachten?  
Ein Rohr, vom Wind bewegt?«

Lk 7,24 »Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen?  
Ein Schilfrohr, vom Winde bewegt?«

Obwohl der Text von Mt 11,7-10 par. Lk 7,24-27 an mehreren Stellen fragwürdig ist, soll hier vorrangig die Fragwürdigkeit des Wortes »Rohr« beziehungsweise »Schilfrohr« erörtert werden.

Wer den fraglichen Text aufmerksam liest, dem müßte auffallen, daß in ihm zusammengestellt worden ist, was nicht zusammen paßt (zitiert nach dem NTG):

- κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον,
- ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς (Lk + ἱματίοις<sup>3</sup>) ἡμφιεσμένον und
- προφήτην . . . . .<sup>4</sup>

Oder kann man etwa behaupten, daß ein *Profet*, ein *Mensch* und ein *Schilfrohr* eine regelgemäße Trias ergeben? Doch wohl nicht. Denn das *Schilfrohr* verletzt die hier geltende rhetorische Regel, nach der nur zusammengeordnet werden darf, was untereinander (trotz aller Gegensätze) verwandt und daher vergleichbar ist.

Da das jedoch für ein *Schilfrohr* in bezug auf einen *Menschen* und einen *Profeten* nicht gilt, ist zu fragen, ob es nicht vielleicht bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische aufgrund einer Verwechslung in den Text gelangt ist.

<sup>1</sup> Das Evangelium nach Matthäus (1986), S. 238.

<sup>2</sup> Das Evangelium nach Lukas (1988), S. 147.

<sup>3</sup> Dieses der Matthäusfassung gegenüber zusätzliche ἱματίοις »Gewänder« (Lk 7,25) ist ein lukanischer Zusatz. Er soll das voranstehende μαλακοῖς »weiche, zarte«, das für sich genommen unverständlich ist, verstehbar machen. Doch wie sich zeigen wird, steht μαλακοῖς »weiche, zarte« für ein aramäisches Wort, das auch ohne Ergänzung verstehbar ist.

<sup>4</sup> Nach der Regel des Parallelismus membrorum, der für parallele Zeilen dieselbe Länge verlangt, muß hier etwas ausgefallen sein, was dem μαλακοῖς ἡμφιεσμένον der vorausgegangenen Parallelzeile entspricht.

Mustert man daraufhin den aramäischen Wortschatz durch, so stößt man dabei auf zwei Wörter, bei denen eine Verwechslung möglich war, weil sie im unvokalisierten Zustand nicht voneinander zu unterscheiden sind: קְבִיר »ein Schilfrohr«<sup>1</sup> und קְבִיר »ein Eiferer«<sup>2</sup>.

Es folgt eine Gegenüberstellung der griechischen und der aramäischen Äquivalente jeweils mit ihren deutschen Entsprechungen (umgestellt entsprechend der im Aramäischen üblichen Wortfolge):

κάλαμον	קְבִיר / קְבִיר
Ein Schilfrohr,	Ein Schilfrohr, / Einen Eiferer,
σαλευόμενον	כְּמַלְטָל
geschüttelt	geschüttelt / verwirrt <sup>4</sup>
ὑπὸ ἀνέμου;	בְּרוּחַ
vom Wind?	im Wind / im Geist?

Außerhalb des Textzusammenhangs wären beide Übersetzungen gleich sinnvoll: »Ein Schilfrohr, geschüttelt im Wind« und »Einen Eiferer, verwirrt im Geist«. Doch wird die durch קְבִיר »einen Eiferer« veranlaßte Wiedergabe in den Zusammenhang des Lehrgedichtes »Jesus über Johannes« eingefügt<sup>6</sup>, so wird offenkundig, daß nur *sie* dem von Jesus beabsichtigten Sinn entsprechen kann (die eingeklammerten Ziffern am rechten Rand geben den Rhythmus an):

<i>Um was zu sehen, seid ihr hinausgegangen?</i>	(3)
<i>Einen Eiferer? – Verwirrt im Geist?</i>	(3)
<i>Oder:</i>	(1)
<i>Um was zu sehen, seid ihr hinausgegangen?</i>	(3)
<i>Einen Mann? – Gekleidet in Byssus<sup>8</sup>?</i>	(3)
<i>Seht!</i>	(1)
<i>Jene, die Byssus tragen –</i>	(3)
<i>sie leben in den Palästen der Könige.</i>	(3)

<sup>1</sup> Targum zu Ps 68,3: תרע יתהוך דיהך קבירא »zerbrich sie wie ein Schilfrohr!«

<sup>2</sup> Targum Neophyti I zu Dent 4,24: אלה קבירי »ein eifervoller Gott«.

<sup>3</sup> Targum zu Ps 109,25: יטלטלך רישך »sie schütteln ihren Kopf«.

<sup>4</sup> So die übertragene Bedeutung des Wortes, belegt im Targum zu Ps 75,9: לטלטלא »den Verstand zu verwirren«.

<sup>5</sup> So belegt im Sinaisyer und im Curetonsyrer zur Stelle. Die Doppelbedeutung des Wortes רוחא ist so bekannt, daß sie nicht belegt zu werden braucht.

<sup>6</sup> Gewonnen über eine Rückübersetzung ins Aramäische.

<sup>7</sup> Der Dreiheber-Rhythmus erweist das hier ausgelassene »in die Wüste« als Zusatz.

<sup>8</sup> »Byssus« war zur Zeit Jesu schon für sich der Inbegriff eines weichen und zarten Gewandes; so zum Beispiel im Targum zu Hiob 18,13: ייכרל כוצרין »er wird verzehren ihre Byssusgewänder«. Daher wird μαλακοις die griechische Wiedergabe von כוצרין sein.

<i>Sondern:</i>	(1)
<i>Um was zu sehen, seid ihr hinausgegangen?</i>	(3)
<i>Einen Profeten? - Gekleidet in ein Kamelfell<sup>1</sup>?</i>	(3)
<i>Ja!</i>	(1)
<i>Ich, ich sage euch:</i>	(3)
<i>Mehr als einen Profeten!</i>	(3)
<i>Dieser ist es, über den geschrieben steht<sup>2</sup>:</i>	(4)
<i>»Sieh! - Ich sende meinen Boten,</i>	(3)
<i>damit er den Weg bahne vor mir her.«</i>	(3)

Die folgende Trias, gewonnen aufgrund der oben vorgeschlagenen Rückübersetzung ins Aramäische -

- *Einen Eiferer? - Verwirrt im Geist?*
- *Einen Mann? - Gekleidet in Byssus?*
- *Einen Profeten? - Gekleidet in ein Kamelfell? - ,*

dürfte die von Jesus beabsichtigte Trias sein. Nicht nur, weil sie der eingangs erwähnten rhetorischen Regel entspricht, sondern vor allem, weil sie in sich schlüssig ist - im Gegensatz zu der überlieferten Trias mit einem *Schilfrohr*, einem *Mann* und einem *Propheten*.

### Zusammenfassung

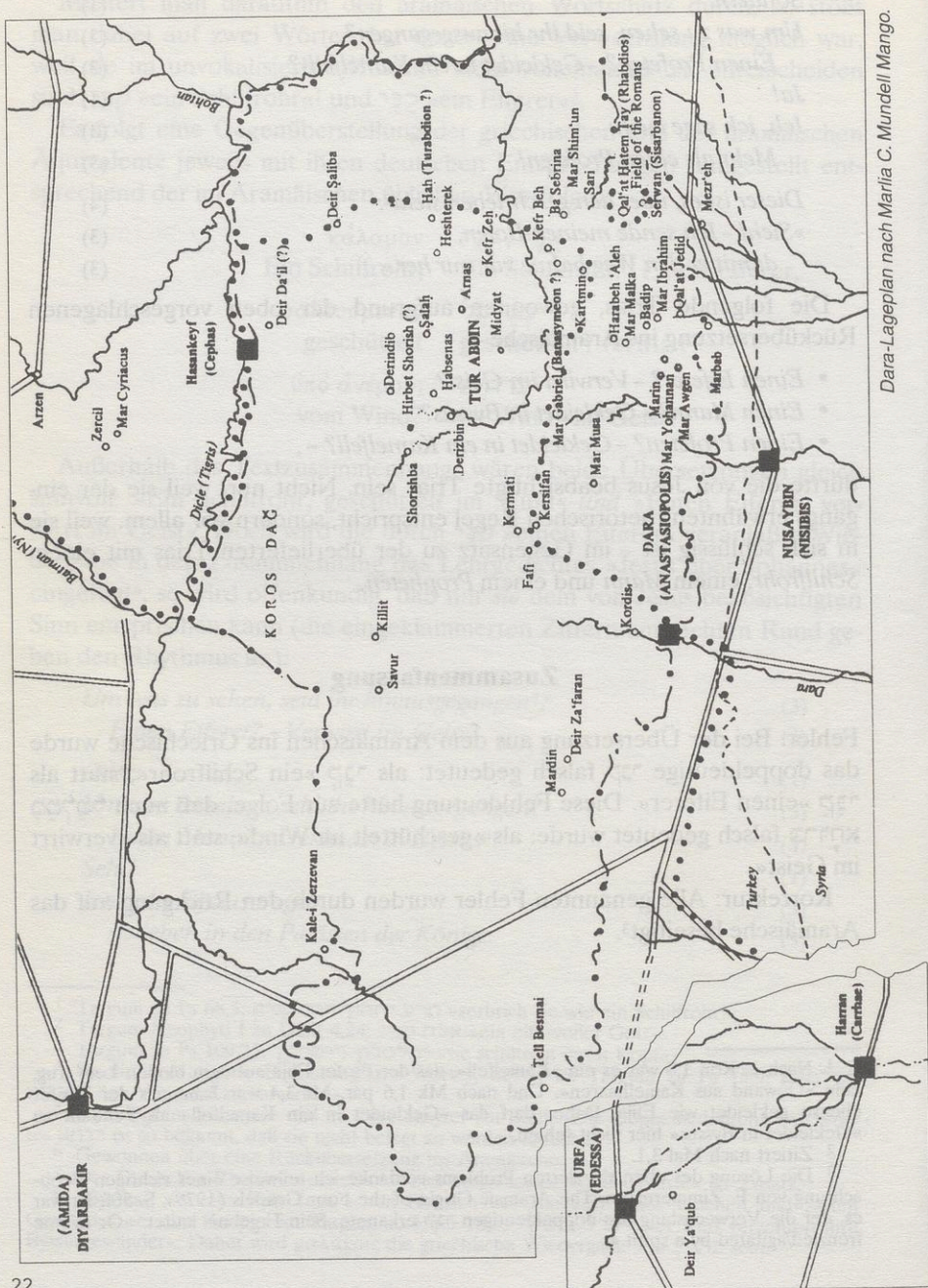
Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde das doppeldeutige קַרְיִי falsch gedeutet: als קַרְיִי »ein Schilfrohr«, statt als קַרְיִי »einen Eiferer«. Diese Fehldeutung hatte zur Folge, daß auch קַרְיִי מְטִילֵטַל falsch gedeutet wurde: als »geschüttelt im Wind«, statt als »verwirrt im Geist«.

Korrektur: Alle genannten Fehler wurden durch den Rückgang auf das Aramäische beseitigt<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nach 2. Kön 1,8 war es ein »Kamelfell«, das der Profet Elija auf dem bloßen Leib trug, kein »Gewand aus Kamelhaaren«. Und nach Mk 1,6 par. Mt 3,4 war Johannes der Täufer ebenso gekleidet wie Elija. Daher darf das »Gekleidet in ein Kamelfell« als Pendant zu »Gekleidet in Byssus« hier nicht fehlen.

<sup>2</sup> Zitiert nach Mal 3,1.

<sup>3</sup> Die Lösung des oben skizzierten Problems verdanke ich teilweise einer richtigen Beobachtung von F. Zimmermann, *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (1979), S. 50f. Er war es, der die Verwechslung des doppeldeutigen קַרְיִי erkannte. Sein Ergebnis lautet: »Or as one frenzied/agitated by a spirit.«



Dara-Lageplan nach Maria C. Mundell Mango.



## Ezechielvision 37, 1-14

### Eine Reliefdarstellung aus dem 6. Jahrhundert in Dara-Anastasioupolis, Türkisch-Nordmesopotamien.

Volker Eid - Bamberg

Nachdem viele Orientreisende seit dem 17. Jahrhundert das außergewöhnliche Relief in der Nekropole zu Dara<sup>1</sup> erwähnt hatten, lieferte erst Marlia C. Mundell im Jahre 1975 die überzeugende Deutung eines Teils dieses Reliefs aus dem 6. Jahrhundert: Ezechiel im Tal der verdorrten Gebeine<sup>2</sup>. Wegen der großen Bedeutung, die der Darstellung dieser Vision unter den Fresken der Dura Europos-Synagoge, im Zusammenhang der frühchristlichen Kunst aber auch grundsätzlich zukommt<sup>3</sup>, wäre eigentlich mit einer raschen Rezeption der Entdeckung Mundell's zu rechnen gewesen. Doch wird sie weder in der Publikation (1990) von K. Weitzmann und H.L. Kessler über die Synagogen-Fresken<sup>4</sup> noch in R. Sörries' instruktiver Darstellung (1991) der „Syrischen Bibel von Paris“<sup>5</sup> erwähnt. Auch G. Wießner, der sich um die architektur- und kunstgeschichtliche Bewahrung der Tur Abdin-Kirchen außerordentlich verdient gemacht hat, ist bei seiner Entdeckung des Reliefs der Beitrag Mundell's entgangen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Unweit südlich der Stadt Mardin bzw. unweit nördlich von Nusaybin und nahe dem Tur Abdin, dessen bis heute syrisch-christliche Bevölkerung wegen der prekären politischen Situation immer mehr schwindet.

<sup>2</sup> A sixth century funerary relief at Dara in Mesopotamia, in: *Jb. der Österr. Byzantinistik* 24 (1975) 209-277. Die weit ausgreifenden historischen, kunst- und ikonographiegeschichtlichen Darlegungen Mundell's können hier nicht hinreichend referiert werden.

<sup>3</sup> Mundell (ebd. 209): „It is worthy of note that the relief at Dara is unique among Early Christian funerary monuments for its size, is exceptional among those in the near East for its use of human figures and is one of the relatively few examples in the Early Christian and Byzantine period of a portrayal of Ezekiel in the Valley of the Dry Bones.“ - Vgl. W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung der Gemälde in der Kirche zu Schwarzrheindorf. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Typologie der christlichen Kunst, vorzüglich in den Benediktinerklöstern*, Münster 1912, v.a. 141 ff.

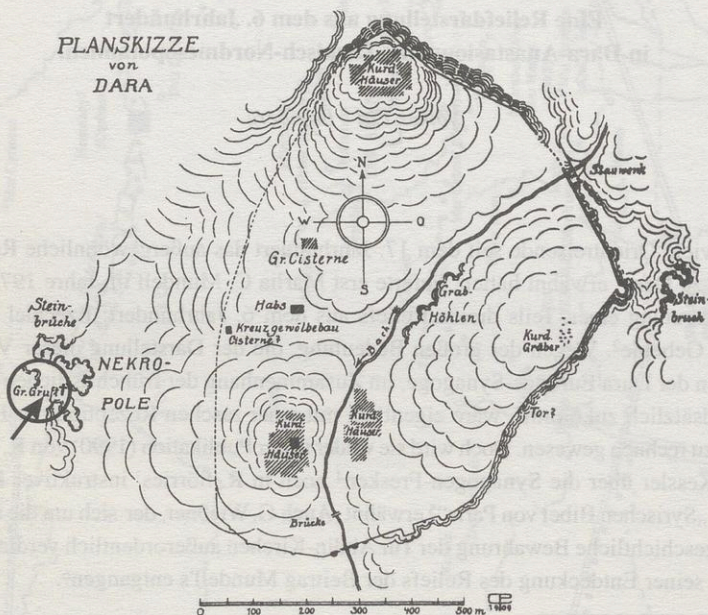
<sup>4</sup> K. Weitzmann u. H.L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington D.C. 1990. Die Fresken befinden sich im Archäologischen Museum zu Damaskus.

<sup>5</sup> *Die Syrische Bibel von Paris*. Paris, Bibliothèque Nationale, syr. 341. Eine frühchristliche Bilderhandschrift aus dem 6. Jahrhundert, Wiesbaden 1991.

<sup>6</sup> Vgl. *Nordmesopotamische Ruinenstätten*, Wiesbaden 1980, 33 f, Anm. 29, sehr gutes Relief-Foto S. 116; *Christliche Kultbauten im Tur Abdin, Teil I*, Wiesbaden 1982, 135, Anm. 91 G. Wießner identifiziert das Relief nicht mit Ez 37,1 ff, wohl aber als eine Darstellung der „Anastasis“, wie früher auch schon J. Strzygowsky.

## 1. Geschichtliche Bemerkungen

Prokop verbrachte als *consiliarius* des Belisar<sup>7</sup> zwischen 529 und 531 einige Zeit in Dara. Im zweiten Buch über die Bauten Justinians<sup>8</sup> berichtet er aus eigener Anschauung darüber, wie Justinian dieses von Anastasios zu Beginn des 6. Jahrhunderts bei dem Dorf Dara errichtete „Bollwerk des ganzen römischen Reiches“ mit großem Aufwand zur „eindeutig gegen Persien gerichteten Trutzfeste“ ausbauen ließ.



Dara-Plan nach C. Preusser.

"Gr. Cisterne": vermutlich ein Granarium aus der Zeit des Anastasios. "Habs"="Gefängnis": große Zisterne, auf der eine Kirche stand, ebenfalls Anastasios-Zeit. Im Osten die relativ gut erhaltenen Mauern aus der Justinian-Ära mit den beiden technisch interessanten Vorrichtungen für die Wasserversorgung. Das Ezechielerelief befindet sich bei der "Gr. Gruff" in der westlichen Nekropole.

Dara, das damals neben seinem alten Dorfnamen auch den Namen des Festungsgründers trug: Anastasioupolis, erlebte in diesem Jahrhundert, dem letzten der epochalen römisch-persischen Auseinandersetzungen an der Euphrat-Grenze, dem letzten auch vor der arabisch-islamischen Umwandlung der antiken Welt, ein wechselvolles Schicksal: Nach Jahrzehnten großer militärpolitischer Bedeutung wurde das „Bollwerk“ im Jahre 573 von Khosrow I. nach sechsmonat-

<sup>7</sup> Justinians *magister militum per orientem* mit Amtssitz in Dara führte damals einen erfolgreichen Feldzug gegen die Sassaniden-Könige Kewad und Khosrow I.

<sup>8</sup> Vgl. die Ausgabe von O. Veh u. W. Pülhorn, München 1977 (Werke 5), 81 ff.



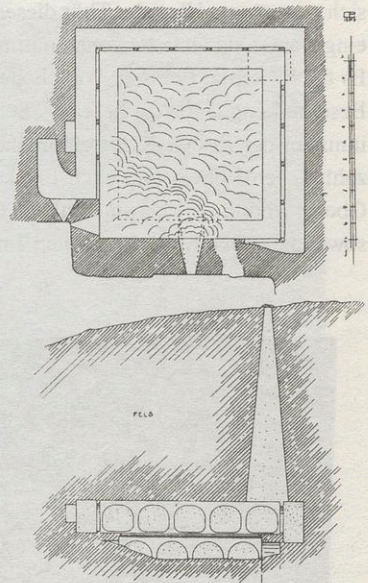
Felssaal-Relief in Dara-Oğuz



Felssaal-Relief: Ezechiel

ger Belagerung eingenommen, 591 von Khosrow II. aber an Kaiser Maurikios zurückgegeben, zum Dank für politisch-militärische Hilfe bei seiner Thronbesteigung. Dieser letzte bedeutende Sassaniden-König nahm sich nach der Ermordung seines byzantinischen „Paten“ (602 durch Phokas) Dara im Jahre 606 zurück. 639 fiel der Ort an die Araber. Im Umfeld der traditionsreichen Städte Nisibis (Nusaybin), Amida (Diyarbakır) und Edessa (Şanlıurfa) sowie des Tur Abdin an einer wichtigen Karawanenroute gelegen, verlor Dara erst seit dem 13. Jahrhundert (Mongoleneinfälle) an Bedeutung, wurde zu einem kleinen Dorf, das Tavernier im 17. Jh. als „Karasera“ kennen lernte<sup>9</sup> und das heute unter dem Namen Oğuz ein recht verlorenes Dasein inmitten respektabler Ruinen des 6. Jahrhunderts fristet<sup>10</sup>.

Um die „Entdeckungsgeschichte“ des Reliefs kurz zu kennzeichnen, sei wenigstens der Reisebericht Jean-Baptiste Tavernier's erwähnt. Der 1605 in Paris geborene Sohn eines Landkarten-Verlegers reiste zwischen 1631 und 1668 nicht weniger als sechsmal ins safawidische Isfahan, wobei sich seine Handels- und Abenteuer-Interessen sehr gut mit politischen Aufträgen des Frankreich der Louis XIV-Ära verbinden ließen. Seine lange Zeit sehr beachteten und bis heute zeitgeschichtlich wichtigen „Six voyages de Turquie et de Perse“ erschienen erstmals 1676. - Nach den „Kirchen“-Ruinen im Dorf besucht er auch die westlich gelegene Nekropole<sup>11</sup>. Den uns interessierenden Felssaal sieht er als einen großen Wohnraum an. Er erzählt, nach der deutschen Ausgabe seiner Reiseberichte von 1681<sup>12</sup>: „... Ein viertel Meil von dieser Kirchen gehet man 8 oder 900 Schritt zwischen Felsen hinab und findet beyderseits kleine in die Felsen eingehauene Kammeren. Über jeder Pforte ist ein Kreuz und in jeder Kammer ein Tisch, Banck und ein eingehauener Platz in der Länge eines Menschen ... Am Ende dieser Felsen findet man einen grossen Saal und herum ein Banck eingehauen um



Felssaal: Grund- und Aufriss nach C. Preusser.

<sup>9</sup> Es handelt sich wohl um ein Fehl-Verständnis („Kara Sera“: „Kara Saray“-„Schwarzes Schloß“) von „Kara Dara“ (so später Ainsworth).

<sup>10</sup> Vgl. H. Treidler, Dara 2, in: Der Kl. Pauly 1, München 1979, 1383; G. Bell, The Churches and Monasteries of the Tur Abdin. With an introduction and notes by M. Mundell Mango, London 1982, Notes: 102-105; T.A. Sinclair, Eastern Turkey: An architectural and archaeological survey, Bd. 3, London 1989, 219-223; V. Eid, Ost-Türkei. Völker und Kulturen zwischen Taurus und Ararat, Köln 1990, 361-363.

<sup>11</sup> Nach G. Wießner nennen die Einheimischen diesen Platz heute „Tachte Rabbi“, den Felssaal „Han“: s. Anm. 6.

<sup>12</sup> Beschreibung Der Sechs Reisen Johann Baptista Taverniers, Ritters und Freyherrns von Aubonne, In Turkey Persien und Indien, Genff Bey Johann Hermann Widerhold 1681: Anderes Buch, 73-74. Neuere französische Ausgabe: J.B. Tavernier, Les six voyages en Turquie & en Perse, Paris 1981, 2 TB-Bde.: hier Bd. 1, 250f.

sich zu setzen... Über der Thür dieser lezten Hölen ist in dem Felsen die Gestalt eines Feuers eingehauen, da viele Personen inmitten Flammen vorgestellet seynd.“<sup>13</sup>

Es blieb Conrad Preusser vorbehalten, im Jahre 1911 die erste ausführliche und kompetente Beschreibung Daras zu liefern<sup>14</sup>. Seither ist der quadratische Felsaal (ca. 13 m Seitenlänge) inmitten der in den Kalksteinbrüchen des 6. Jahrhunderts angelegten Nekropole mit ihren zahlreichen Reliefs und auch Fresken genauer bekannt: vor allem die Arkadenstruktur des Obergeschoßes, die krypta-ähnliche Gestaltung des Untergeschoßes mit den Sarkophagplätzen sowie der große Luftschacht, den Tavernier als Rauchabzug angesehen hatte.<sup>15</sup>



<sup>13</sup> Diese Feuer-Deutung mag durch einen in der Erinnerung „impressionistisch-flackernden“ Gesamteindruck veranlaßt worden sein.

<sup>14</sup> Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit, Leipzig 1911 (= 17. Wissenschaftl. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft); Neudruck: Osnabrück 1984, 44-49, Tafeln 53-61. Es ist bemerkenswert, daß sich der durch ein exaktes Foto Preussers dokumentierte Zustand des Reliefs seit seinem Besuch vor mehr als achtzig Jahren kaum verschlechtert hat.

<sup>15</sup> Preusser hielt den Saal für die Familiengruft eines „reichen Fürstengeschlechts“ und bemerkt als geplagter Pionier: „Heute ist dieses eigenartige Bauwerk ebenso wie alle unschwer zu erreichenden anderen Grabhöhlen durch die umwohnenden Kurden zum Viehstall erniedrigt worden. Es sind hier derartige Herden von Ungeziefer entstanden, daß der harmlos Eintretende bereits nach wenigen Minuten ein heftiges Brennen und Stechen auf der Haut verspürt und mit Grauen diese Höhle wieder verläßt. Man wird es mir daher verzeihen, wenn ich meinen Aufenthalt in dieser sonst so hochinteressanten Gruft so sehr wie möglich abzukürzen suchte und nach dem Nehmen der Hauptmaße mich eiligst wieder entfernte, um mich in dem nahen Bach einer gründlichen Reinigung zu unterziehen.“



Synagoge in Dura Europos: Ezechiel-Fresken an der Nordwand (um 250),  
nach A.R. Bellinger u.a. Fresken heute im Nationalmuseum Damaskus.

## 2. Felssaal und Relief

Da die Beziehung zwischen dem Fassadenrelief und dem Saal für das Verständnis beider nicht unwesentlich ist, seien, weil der Saal derzeit nicht zugänglich und stark verschüttet ist, einige Bemerkungen Preussers zitiert: „Die Wände sind unter genauer Einhaltung des rechten Winkels peinlich sauber bearbeitet. Im Abstand von 1,20 m läuft vor vier Wänden an drei Seiten eine nur 20 cm starke, aber doch als gewachsener Fels mit dem Ganzen innig verbundene Arkade herum, hinter der wohl der Bestattungsraum gewesen ist ... Der Arkade ist ein 1,10 m breiter, profilierter Umgang vorgelagert, der sich galerieartig an allen vier Wänden herumzieht, und von dem man in das tiefer liegende Innere der Höhle hinabschaut. In diesem unteren Stockwerk befinden sich in den Wänden des Umgangs unterhalb des Profils je vier Grabnischen, die aber durch den eingedrungenen Schutt zum Teil schon ganz verdeckt sind ...“ Vorbehaltlich einer zukünftigen genauen Untersuchung des Felssaals liegt die Vermutung nahe, dieser habe auch als Versammlungsstätte gedient. Der Arkadenumgang, von dem aus man in den unteren Grabraum hinabsieht, wird wohl eher als „Umgang“ bzw. Versammlungsort, nicht aber als Bestattungsraum gedient haben, auch wenn Tavernier's Beobachtung einer „Banck“ durch Preusser nicht bestätigt wird. Der künstlerische und ideelle Aufwand für das Fassadenrelief kann diese Vermutung nur verstärken.

Natürlich beschreibt Preusser auch dieses Relieffeld, das sich oberhalb einer das Saaltor erfassenden, „antikisch“ gestalteten Archivolte<sup>16</sup> ausbreitet. Zwei Relieffteile, von einem Wulstrahmen zusammengefaßt, werden durch ein rechteckiges Fenster getrennt, das sich über dem Zenit der Archivolte und unter einer diesem entsprechenden halbkreisförmigen Ausweitung des Wulstrahmens befindet. Der rechte Relieffteil zeigt eine stark hervorgehobene Zypresse, links daneben, unter einem Baldachin, vermutlich zwei Gestalten oberhalb eines Postamentes, das nur wenig aus der rechten Seite des Archivoltenbogens hervorragt. Weitere Spuren sind unverständlich; Preusser vermerkt völlig richtig, daß „das unter der Verdachung Dargestellte der Phantasie weiten Spielraum läßt“. J.M. Kinneir<sup>17</sup>, der die Reliefs anfangs des 19. Jahrhunderts studierte, gibt eine naheliegende Erklärung dafür: Die „figures“ der rechten Seite „appear to have been intentionally mutilated, or rather entirely destroyed“. Man kann beispielsweise an einen muslimisch-ikonoklastischen Eingriff denken. Es erscheint indessen als durchaus möglich, dieses Relief mit Mundell im Sinne von Gen 22, 1-19 zu deuten: Abrahams Opfer<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Der Dekor-Stil entspricht dem vieler anderer Baudekors der Anastasios- und Justinian-Zeit in der syrischen Region; vgl. M.C. Mundell a.a.O. 217 ff. - Die Nekropole wurde vermutlich erst nach dem Abschluß der justinianischen Bauarbeiten angelegt, seit etwa 540. Das Relief ist also in die Zeit um oder kurz nach 550 zu datieren.

<sup>17</sup> *Journey through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the Years 1813 and 1814*, London 1818, 436-438.

<sup>18</sup> a.a.O. 216. Vgl. das enkaustische Fresko der Abraham-Isaak-Szene in der Kirche des Sinai-Klosters, das wohl aus der Justinian-Ära stammt und Zypressen zeigt (A. Grabar, *Die Kunst im Zeitalter Justinians*, München 1967, 185). Dennoch bleibt die starke Betonung der Zypresse auf dem Relief rätselhaft, auch läßt sich der Baldachin vorderhand schwerlich von sonstigen Darstellungen der Abraham-Isaak-Szene ikonographisch ableiten.



M.E. ist auch an eine Deutung nach 1 Kön 17, 17-24 zu denken: Elija erweckt den Sohn der Witwe<sup>19</sup>. Beide Motive würden der Heils-Bedeutung des anderen Reliefteiles gut entsprechen. Dieser zeigt eine große Gestalt in *chiton* und *himation* (vermutlich), die auf der linken Seite des Archivoltenbogens hinabstürmt. Die dramatische Gebärde wird durch ein nachflatterndes Gewandteil gesteigert, ein „rhetorisches“ Motiv, das in antiker Kunst oft begegnet. Die Gestalt hält etwas mit den Händen empor, vermutlich zwei kleine Gestalten, und bewegt sich zugleich auf eine Ansammlung von Schädeln und Gebeinen in der linken unteren Ecke zu, während ihr Haupt von geflügelten Wesen umgeben ist, herbeifliegenden „Psychen“. Die stürmische Bewegung der Gestalt wird deutlich von einer rechts oberhalb gezeigten Gotteshand bewirkt. Unterhalb dieser ist in einer Art Rahmen ein Berg dargestellt, von dem her die Gestalt zu kommen scheint<sup>20</sup>. - Preusser deutete das Relief nicht sehr gut, wenn er, in Verkennung des flatternden Gewandteiles als Flügel, wie schon Kinneir von einer „Engelsgestalt“ spricht, „umgeben von Vögeln oder wenn man will von geflügelten Engelsköpfen“; sie trage „von einer durch Schädel und Gebeine angedeuteten Totenstätte eine Seele zum Himmel, von wo aus die Gotteshand sich ihr entgegenstreckt“<sup>21</sup>. Tatsächlich streckt sich diese nicht entgegen, sondern sie schickt los, sie setzt, wie gesagt, die Gesamtszene in Gang.

### 3. Semitisch-christliche Tradition

Mir scheint, daß für die glaubens-, theologie- und ikonologiegeschichtliche Einschätzung dieser Darstellung von Ez 37,1 ff dem Vergleich mit den entsprechenden Fresken der Dura Europos-Synagoge eine größere Bedeutung zukommt, als M.C. Mundell zugestehen will<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Die Personengruppe unter dem Baldachin bzw. auf dem „Postament“ erinnert an den Mittelteil des entsprechenden Dura-Europos-Freskos.

<sup>20</sup> Dieses Bergmotiv existiert auch auf dem Ezechiel-Fresko der Dura Europos-Synagoge, ebenso beispielsweise auf den weiter unten angesprochenen Darstellungen des Kölner Goldglases und der Illumination des Gregor von Nazianz-Codex. Es entspricht kontrastierend dem Motiv des Tals der verdorrten Gebeine. Daß der „Rahmen“ des Berges eine ikonographische Bedeutung habe, ist zu bezweifeln. Vielleicht ist er „technisch“ begründet (z.B. nachträgliche Einfügung des Bergreliefs). - Falls der „Berg“ aber als „Feuer“ zu deuten ist, was sich ohne genaue Untersuchung nicht feststellen läßt, ist Mundell's Hinweis (a.a.O. 216; Verweis auf L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia 1009-1959, Bd. 4, 328-333) auf jene spätere jüdische Legende interessant, die die Feuerofengeschichte Dan 3 mit Ez 37 verbindet. Der „Rahmen“ wäre dann als Zeichen für den Feuerofen zu deuten.

<sup>21</sup> a.a.O. 48.

<sup>22</sup> Dies gilt m.E. erst recht auch hinsichtlich der Bemerkung von R. Sörries: „Mit Ausnahme einer Darstellung [scil. der Ezechiel-Vision] in der Synagoge zu Dura Europos, die jedoch nicht vergleichbar ist, fehlen aus der östlichen Reichshälfte entsprechende Beispiele aus der Frühzeit“: a.a.O. 39. - In sozusagen bedeutungsgeschichtlicher Hinsicht stimme ich H.L. Kessler zu, der in seinem instruktiven Beitrag (in K. Weitzmann u. H.L. Kessler a.a.O. 153 ff) den Synagogen-Fresken hohen Erkenntnis-Wert bezüglich der Entwicklung christlicher aus spätantik-jüdischer Ikonographie zuweist: „With the discoveries [scil. in Dura Europos] - first of the Christian chapel and then of the synagogue - however, the putative ties were extended to connect specific imagery at Dura, and even the whole system of cult room design, to monuments of Jewish and Christian art from other areas and later times. Preserving as it did pagan, Jewish, and Christian monuments from the half-century during which Christian art apparently was formed, Dura-Europos seemed to be a laboratory in which the earliest experiments could still be observed... Not only are the synagogue frescoes more elaborate

Die drei Freskenabschnitte an der Nordwand der Synagoge<sup>23</sup> fassen das Heilsgeschehen der Wiederbelebung in den Grundszenen zusammen: Ezechiel, in das Tal der verdorrten Gebeine versetzt, beginnt, Gottes Heilswillen zu vollziehen; Verlebendigung durch den Geist, aus den vier Winden kommend, die durch vier „Psychen“ dargestellt werden; schließlich die feierliche Ansage des Heilshandelns Gottes durch Ezechiel vor dem wiederbelebten Volk. Der bei der Erweckungsszene erfolgende Wechsel der Propheten-Kleidung von parthischen zu römisch-„senatorialen“ Gewändern (*chiton* und *himation*: *togatus*) unterstreicht, vielleicht auch in politischer Absicht, den „Effekt“ der Wiederbelebung des Volkes<sup>24</sup>.

Sehr wahrscheinlich liegen schon diesen vor 250 n.Chr. entstandenen Fresken, erst recht den frühchristlichen „sacra parallela“ heute nicht mehr direkt nachweisbare ikonographische Konzepte zugrunde, auch literarische<sup>25</sup>. Jedenfalls erklären sich so die Verdichtung der Handlungsabläufe vor allem in der ersten Szene und auch die „narrativen“ Wiederholungen der Prophetengestalt und der Gotteshand. Eine solche Verdichtung kennzeichnet das 300 Jahre jüngere Dara-Relief noch mehr. Was beide deutlich miteinander verbindet und zugleich von allen bekannten zeitlich benachbarten Darstellungen der Ezechielvision unterscheidet, ist das Motiv der vier „Psychen“. Auf dem mittleren Fresko kommt ihnen eine intensive handlungs-tragende Bedeutung zu. Im Dara-Relief mögen sie dagegen nurmehr eine Art Zitat darstellen.



Drei Niken auf sarkischen und parthischen Münzen, nach E.E. Herzfeld.

Dennoch bedeuten sie m.E. einen starken Hinweis auf eine griechisch-parthisch, jedenfalls „pagan“ beeinflusste ikonographische Tradition, der sowohl die jüdischen Fresken in Dura Europos wie auch noch das viel jüngere frühchristliche Relief gemeinsam angehören dürften. Nike-Bilder auf sarkischen und parthischen Münzen<sup>26</sup> und ebenso das aus einem der paganen Heiligtümer von Dura Europos stam-

than those of the nearby baptistry and richer in borrowings from pagan imagery, they also reveal ties to diverse Jewish works, thereby attesting to a widespread Jewish artistic culture in late antiquity. Moreover, they offer parallels to specific motifs in later Christian works, strongly suggesting that Jewish art was a basis for some of the Christian development.“

<sup>23</sup> Vgl. hier und im folgenden A.R. Bellinger u.a. (Hg.), *The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII/ Part I: C.H. Kraeling, The Synagogue*, New Haven 1956, Reprint 1979, 178-202; ebenso K. Weitzmann u. H.L. Kessler a.a.O. 132-139. Auf die Besonderheiten der Fresken-Interpretation kann ich hier nicht eingehen.

<sup>24</sup> Vgl. A.R. Bellinger u.a. (Hg.) a.a.O. 183 ff. Keine der späteren Darstellungen der Vision zeigt Ezechiel in parthischer Kleidung. B. Goldman (*The Dura synagogue costumes and parthian art*, in: J. Gutmann (Hg.), *The Dura-Europos Synagogue: A reevaluation (1932-1972)*, American Academy of Religion - Society of Biblical Literature 1973, 53-77) mißt der relativ bunten Mischung parthischer und westlich-antiker Kleidung auf den Fresken zwar keine besondere Bedeutung zu; der Wechsel auf den Ezechiel-Fresken läßt m.E. aber doch eine programmatische Absicht vermuten, da er durchaus nicht als zufällig erscheint.

<sup>25</sup> Vgl. M.L. Thompson, *Hypothetical models of the Dura paintings*, in: J. Gutmann a.a.O. 31-52; ebenso K. Weitzmann u. H.L. Kessler a.a.O. 5 ff, 143 und 164.

<sup>26</sup> E.E. Herzfeld, *Iran in the Ancient East. Archaeological Studies presented in the Lowell Lectures at Boston*, 1941; Neudruck: New York 1988, 298.

mende Damaszener Nike-Fresko belegen m.E. die unmittelbare formale Herkunft des verwandten Psyche-Motivs; sie geben auch einen Hinweis auf seine „neue“ Bedeutung im Ezechiel-Zusammenhang: „From the Kûshân coins we learn that the Iranian interpretation of the Greek Nike was *Vanand*, the genius of ‘victorious superiority’“ (E.E. Herzfeld). Zu beachten ist auch, daß das Motiv der Psyche als Beseelungs-Symbol weit verbreitet war und noch bei der Mosaik-Darstellung der Beseelung Adams in der „Schöpfungs-Kuppel“ (um 1220) des Narthex von San Marco in Venedig verwendet wird.

Die Relief-Darstellung ist dichter, inhaltlich kompakter angelegt als die bei aller „Verschlüsselung“ doch narrativ-ausführlichen Synagogen-Fresken es sind, die ja das Vertrauen auf die Wiederbelebung des jüdischen Volkes gerade hier in der Fremde sehr nachhaltig ausdrücken sollen. Das Relief ist aber wesentlich intensiver und demonstrativer gestaltet als vergleichbare Darstellungen westlicher Prägung, bei denen es vorrangig wohl darum geht, die Vision aus Ez 37 als Propheten-„Epitheton“ zu verwenden<sup>27</sup>. Dies gilt auch für die um 400 entstandenen Sarkophag-Darstellungen der Ezechiel-Vision im Vatikan und in Gerona. Anders verhält es sich bei dem bemerkenswerten, in das 4. Jahrhundert zu datierenden

Kölner Goldglas im Britischen Museum, das im Kreis mehrerer alt- und neutestamentlicher Heilsszenen auch Ezechiel zeigt: als *togatus* mit einem „Erweckungsstab“ die Gebeine berührend, freilich ohne Gotteshand, auch ohne Figurationen der Geistes-Winde. Diese Darstellung ist im zeitgenössischen Kontext noch nicht jene Besonderheit, als die sie uns heute erscheinen muß<sup>28</sup>. Dasselbe gilt auch für die „sacra parallela“ einiger Buch-Illuminationen, unter denen jene des Gregor von Nazianz-Codex aus dem 9. Jahrhundert in der Bibliothèque Nationale besonders hervorgehoben sei<sup>29</sup>. Die seltenen späteren Darstellungen der Ezechielvision vom

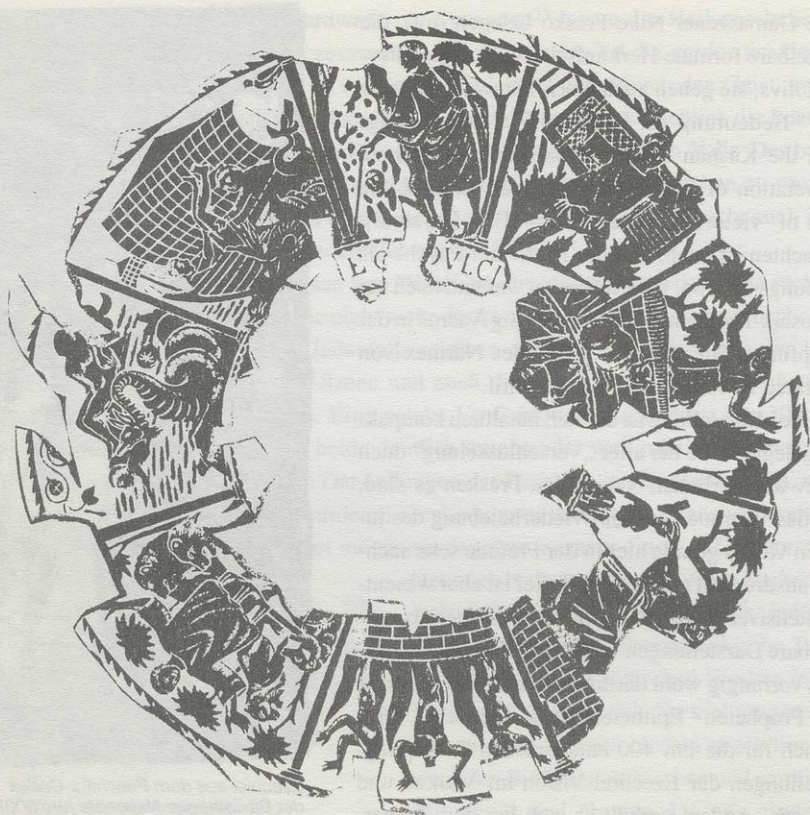


Ezechiel aus dem Peschitta-Codex der Bibliothèque Nationale (um 600), nach H. Omont.

<sup>27</sup> R. Sörries (a.a.O.) spricht in diesem Sinne vom „Typ des szenisch erweiterten Autorenbildes“. Vgl. die „Materialsammlungen“ bei W. Neuss a.a.O., A.R. Bellinger u.a. (Hg.) a.a.O., K. Weitzmann u. H.L. Kessler a.a.O. und R. Sörries a.a.O.; ebenso die Hinweise in M.Q. Smith u. Redaktion, Ezechiel, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 1, Rom/Freiburg u.a., Sonderausgabe 1990, 716-718, hier 718.

<sup>28</sup> Aus der üblichen christlichen Ikonographie, vor allem des Westens, ist die Vision Ez 37 spätestens seit dem Hochmittelalter verschwunden, von wenigen Ausnahmen abgesehen.

<sup>29</sup> Cod. gr. 510, fol 438v.



Köln's Goldglas im Britischen Museum (3./4. Jh.), nach H. Omont.

Mittelalter bis in die Barockzeit<sup>30</sup> können zur Frage des Stellenwertes unseres Dara-Reliefs im Kontext einer genuinen semitisch-syrischen Tradition nichts aussagen.

Vor vielen Jahren schon hat H. Omont auf den syrischen Peschitta-Codex (syr. 341) der Bibliothèque Nationale aufmerksam gemacht<sup>31</sup>, der noch im Jahre 1909 der ehemaligen Bischöflichen Bibliothek des türkisch-nordmesopotamischen Siirt gehört hatte. Dieser kann um 600 datiert werden, ist unserem Relief also zeitlich und räumlich benachbart. Hier wird

<sup>30</sup> Beispielsweise: Schwarzrheindorf, romanisches Fresko in der Unterkirche; L. Signorelli in Orvieto; Michelangelo in der Sistina; Tintoretto in der Scuola Gr. di San Rocco, Venedig. Vgl. auch Mundell a.a.O. 214 f.

<sup>31</sup> Peintures de l'Ancien Testament dans un manuscrit syriaque du VIIe ou du VIIIe siècle, in: Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, XVII, Paris 1909, mit Abb. - Vgl. dazu W. Neuss a.a.O. 153. Neuere Analysen des Codex, vor allem auch zu seiner genaueren Datierung, stammen von J. Leroy und K. Weitzmann; vgl. hierzu R. Sörries a.a.O. 10.



Sarkophag-Fragment aus dem Lateran (Vatikan-Museum), nach R. Sörries.

Ezechiel in *chiton* und *himation* (*toga* und *pallium*) gezeigt (fol 163r), wie er, angeleitet durch die Hand Gottes, die verdorrten Gebeine mit dem „Erweckungsstab“ berührt. Nun ist weder auf den Synagogen-Fresken, noch auf dem Dara-Relief, auch nicht auf dem Ezechiel-Bild des erwähnten Gregor von Nazianz-Codex ein solcher „Erweckungsstab“ zu erkennen; der Prophet des Dara-Reliefs trägt in seinen Händen zwei (?) neubelebte Gestalten<sup>32</sup>. Das „Erweckungsstab“-Motiv, das auch auf den Sarkophagreliefs zu beobachten ist, mag einer unterschiedlichen ikonographischen Tradition zugehören. Andererseits fehlen nämlich auf der syrischen Illumination die Psyche-Personifikationen der Geistes-Winde. Das Motiv der stürmischen Bewegung des Propheten, welches an die Dramaturgie der byzantinischen „Anastasis“ erinnert, scheint eine Besonderheit des Dara-Reliefs zu sein. Festzuhalten ist, daß auch das Ezechielbild des Peschitta-Codex das Erweckungsgeschehen betont und es nicht als bloßes „Epitheton“ der Prophetengestalt verwendet. Zwar ist hier das eigentliche Darstellungs-„Thema“ der Prophet, die „szenische Erweiterung“ dürfte für „Leser“ und „Betrachter“ aber eine bestimmte, d.h. schon bekannte und wichtige Bedeutung gehabt haben. Auf dem Dara-Relief wird diese denn auch direkt „thematisiert“. Ob dabei, wie R. Sörries vermutet<sup>33</sup>, mit westlichem ikonographischem Einfluß zu rechnen ist? Ganz sicher gab es in der frühchristlichen Kunst trotz deutlicher ikonographischer Unterschiede einen Darstellungs-Common Sense zwischen Ost und West, auch hinsichtlich Ez 37. Doch dürfte das Dara-Relief eine eigene syrische Bedeutungs-Tradition beweisen.

Es scheint freilich nicht ganz leicht zu sein, in den östlich-frühchristlichen literarischen Zeugnissen eine solche Betonung der Vision Ez 37 zu finden, die die demonstrative Darstellung auf

<sup>32</sup> Ich kann nach intensiver Betrachtung des Reliefs nicht gänzlich ausschließen, halte es aber für nicht wahrscheinlich, daß Mundell's Beobachtung eines Sarkophags zutrifft, der sich hinter bzw. über der Gebeine-Ansammlung befindet (gewissermaßen über Eck gestellt) und aus dem der Prophet die beiden wiederbelebten Gestalten herausgeholt habe.

<sup>33</sup> a.a.O. 39.

dem Dara-Relief völlig hinreichend erklärt<sup>34</sup>. Gleichwohl spielt sie in der antiochenischen und der edessinischen Literatur als Zeugnis für die Verheißung der allgemeinen Auferstehung eine gewichtige Rolle<sup>35</sup>. Zwar beharren die Synagogen-Fresken des 3. Jahrhunderts ausdrücklich auf der Israel-bezogenen Deutung der Ezechielvision und sperren sich so gegen eine allzu selbstverständliche christliche Verallgemeinerung jüdischer Heils-Ikonographie<sup>36</sup>. Doch lag es 300 Jahre später einer gewiß sehr gemischten, jedoch vorwiegend syrisch-christlichen Konfessionen anhängenden Dara-Bevölkerung<sup>37</sup> in ihrer in vielerlei Hinsicht gefährlichen Grenzsituation nahe, Hoffnungs-Bilder aus einer alttestamentlichen, semitisch-christlichen Tradition zu gebrauchen<sup>38</sup>. Die großflächige, fast schon monumentale Gestalt des gesamten Relief-Arrangements, das, zumal im Zusammenhang einer Nekropole, einzigartig ist, legt die Vermutung nahe, der Saal, dessen Eingangsfassade es wesentlich bestimmt, habe in seiner ebenfalls sehr besonderen Gestalt eine wichtige Funktion als Begräbnis-, aber auch als Versammlungsstätte gehabt: für die Feier der Erlösungshoffnung und des Gedächtnisses der im Tode Neugeborenen<sup>39</sup>. Das als solches wahrscheinlich einmalige Ezechiel-Relief zu Dara ist ein sehr beredter Beleg dafür, wie eine frühe östliche Christengemeinde, im Zusammenhang mit der großen semitisch-christlichen Tradition von Edessa und Nisibis, stark aus einer alttestamentlichen Glaubens-„Bebilderung“ lebte.

Eindrucksvoll paßt hierzu eine benachbarte griechische Grabinschrift, welche G. Wießner und F. Rehkopf als Jes 26,19 (Septuaginta) identifizieren konnten<sup>40</sup>: *„Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf; wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln. Denn der Tau, den du sendest, ist ein Tau des Lichts; die Erde gibt die Toten heraus“*.

<sup>34</sup> Vgl. W. Neuss a.a.O. 23 ff.

<sup>35</sup> Vgl. beispielsweise Aphrahats Darlegung „Über die Auferstehung der Toten“, in der Ausgabe der „Unterweisungen“ von P. Bruns, Freiburg u.a. 1991, I. Teilbd. 235-254, hier 245 f.

<sup>36</sup> Vgl. entsprechend H.L. Kessler in K. Weitzmann u. H.L. Kessler a.a.O. 178 ff.

<sup>37</sup> Hierzu M.C. Mundell a.a.O. 220 ff. Des Kaisers Anastasios Wohlwollen für das monophysitische Christentum ist bekannt; die ersten beiden Dara-Bischöfe unter diesem Kaiser waren denn auch Monophysiten. Und wenn Justinian ganz gewiß auf die Reichs-Orthodoxie in der wichtigen Festung geachtet und dort keine „häretischen“ Bischöfe geduldet hat, so weihte dennoch der von Theodora geförderte Jakobos Baradaios nach 550 in Syrien „Gegen-Bischöfe“, um 570 auch einen Metropoliten für Dara. Die sassanidische Herrschaft mag von 573 bis 591 die Nestorianer privilegiert haben; diese bestimmten vermutlich auch unter den Arabern seit 639 die christliche Gemeinde von Dara.

<sup>38</sup> Vgl. entsprechend die eindrucksvolle Darstellung von N. Brox, Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: L. Klein u. I. Jacobs (Hg.), Pro Memoria. Das Studienjahr der Dormition Abbey auf dem Berg Sion in Jerusalem. Sammlung von Artikeln und Gastvorlesungen aus verschiedenen Studienjahren. Jerusalem 1983, 61-84; ebenso: Ders., Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos N.F. 26 (1984) 1-16.

<sup>39</sup> Vgl. A. Stuiber, Art. Geburtstag, in: RAC 9, Stuttgart 1976, 217-243, bes. 229 ff, auch wenn sich nur eher mittelbare Hinweise für den Dara-Felssaal ergeben.

<sup>40</sup> G. Wießner, Christliche Kultbauten, 135. In der Nekropole gibt es viele Inschriften, meist unleserlich, jedenfalls aber sowohl griechische wie auch syrische. Eine genauere Untersuchung der historischen Zuordnung steht aus.

Ich danke Prof. Dr. Ernst Ludwig Grasmück und Franz Eisend für Beratung und Hilfe.

## #320 Elia als Seelenführer der Verstorbenen

#335 oder:

## Elia-Typologie in Lk 23,43 „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“.

Ulrich Kellermann - Mülheim / Münster

### 1. Das christologische Profil der Schächerszene

Die Schächerszene Lk 23,39-43 fällt durch ihren feierlichen Redewechsel auf, der in einem gewissen Gegensatz zur vorausgesetzten geschichtlichen Situation steht. Gewiß wird diese Art letzter Worte beim dritten Evangelisten mit dessen Stilisierung des Kreuzigungsberichts als Martyrium des Gerechten<sup>1</sup> zusammenhängen. Dabei liegt es nahe zu fragen, wo denn solche Vorstellungen zuhause sein könnten, die dem Dialog zugrundeliegen. Zu der Bitte „Jesus, gedenke meiner“ (V.42) hat man auf Grabinschriften<sup>2</sup> und ein mögliches jüdisches Sterbegebet nach Ps 106,4 („Denk an mich, Jahwe, aus Liebe zu deinem Volk“) hingewiesen<sup>3</sup>. Die mit dem Amen-Wort sehr bestimmt eröffnete Erklärung „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (V.43) spiegelt die Anschauung einer postmortalen Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und sperrt sich eigentlich gegen die Chronologie des Lukasevangeliums mit der Abfolge Kreuzigung - Grablegung - Auferstehung - Himmelfahrt. Sie entspricht eher dem jüdischen und urchristlichen Gedanken von der Erhöhung des Märtyrers unmittelbar nach seinem Sterben in die Nähe Gottes und in dieser Hinsicht nun auch der besonderen Gestaltung der Passionsgeschichte bei Lukas.

Die beiden inhaltlichen, einander korrespondierenden Grundprobleme der Textdeutung in V.42f können bei einer motivgeschichtlich orientierten Fragestellung ungelöst bleiben:

1. Die überlieferten Textvarianten in der Bitte V.42 „Wenn du in (= mit) deinem Reich kommst“ / „Wenn du in dein Reich kommst“ spiegeln die Grundfrage, ob die Basileia Jesu hier zeitlich oder räumlich zu verstehen ist.
2. Ist das „Paradies“ in der Antwort Jesu mit der „Basileia“ in der Frage des Schächers identisch oder überbietet und überrascht<sup>4</sup> die Antwort Jesu den Wunsch des Mitsterbenden?

1 Dazu vgl. SURKAU 90ff; CONZELMANN 81; GRUNDMANN 432; KELLERMANN Auferstanden 115ff; WIEFEL 397f.

2 Vgl. NAVIGAD, Excavations at Beth She'arim, 1954: IEJ 5 (1955) 205-239, 234.

3 K.H.RENGSTORF, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3) Göttingen<sup>8</sup>1958, 272f; SCHWEIZER 240.

4 Vgl. schon Th.ZAHN, Das Evangelium des Lucas (KNT 3) Leipzig - Erlangen<sup>4</sup>1920, 701-704; P.GRELOT, „Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis“ (Luc, XXIII, 43): RB 74 (1967) 194-214, 197. SCHNEIDER 485 spricht sogar von einer lukanischen Korrektur: „Diese Korrektur der Erwartung ist Bestandteil der lukanischen Bewältigung des eschatologischen Verzögerungsproblems“.

In eine minutiöse Feststellung des Textbefundes und Erörterung der Textkritik einzusteigen, ist nicht nötig und mir auch nicht möglich.

Die Lesart „Wenn du in (= mit) deinem Reich kommst“ bezeugen hauptsächlich der Sinaiticus, der Alexandrinus und die Koine-Gruppe<sup>5</sup>, die Lesart „Wenn du in dein Reich kommst“ der Papyrus 75 und der Vaticanus<sup>6</sup>. Den futurischen Ausblick der ersten Lesart unterstützt inhaltlich auch der Codex Bezae „gedenke ~~meiner~~ am Tage deines Kommens“. Die äußere Gewichtung der Textzeugen fällt schwer, wenngleich ich der Lesart „wenn du in deinem Reich kommst“ den Vorzug geben möchte. Der Inhalt des Schächerwunsches hilft nicht zu einer inneren Textkritik, allenfalls spricht der Überraschungseffekt in der Antwort Jesu beim futurischen Ausblick als *Lectio difficilior* für die erste Lesart. Nur ist die Bedeutung des Basileiabegriffs offen. Von dem der ersten Lesart entsprechenden futurischen Reich Jesu handeln Lk 1,33 und 22,29f. Dieser Basileia ordnen sich vorher der Messiaspott in V.39 und die Erwartung Jesu als des noch kommenden Messias in Apg 3,20 zu. Auch die Frage der Jünger in Apg 1,6 nach der zukünftigen Wiederherstellung des Reiches für Israel geht in diese Richtung. Im lukanischen Werk wird die Erwartung einer kommenden Basileia Jesu also durchaus bezeugt, jedoch ohne daß Lukas einen systematischen Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Vorstellung oder eine einsichtige Abgrenzung dieses Reiches herstellt, wie H. Conzelmann zur Frage betont<sup>7</sup>. Der Wunsch des reuigen Schächers könnte bei der Lesart „Wenn du in (= mit) deinem Reich kommst“ darauf aus sein, daß Jesus als kommender Initiator des Gottesreiches ihn bei der Auferweckung der Toten nicht vergessen und zur Teilhabe am kommenden Gottesreich begnadigen möchte. In diesem Fall würde die Antwort Jesu mit ihrem betonten „heute“ überraschend besagen, daß der Schächer jetzt schon durch die Hineinnahme in die Gemeinschaft mit Jesus des Heils teilhaftig wird. Das Verstehen der Passion als Martyrium bei Lukas, der neutestamentliche, exklusive Sprachgebrauch von „Paradies“ für den Himmel Gottes in 2Kor 12,4 oder die jenseitige Heilsvollendung in Offbg 2,7 und der vorausgesetzte Gedanke der Himmelfahrt vom Kreuz aus nötigen eher dazu, das „Paradies“ in V.43 als himmlische Wirklichkeit<sup>8</sup>, als den „überräumlichen Bereich der Gottesnähe“<sup>9</sup> zu begreifen. Jesus tritt „durch den Tod hindurch sofort die ihm vom Vater zugedachte himmlische Herrschaft an“ (Wiefel)<sup>10</sup>.

Bei der Lesart „Wenn du in dein Reich kommst“ würde der Schächer an die postmortale Erhöhung Jesu in den Himmel denken. Die Kennzeichnung der himmlischen Märtyrerhoheit als Herrschaft entspricht durchaus jüdischer Märtyrertheologie<sup>11</sup>. Der Überraschungseffekt bestünde hier darin, daß der Märtyrer Jesus den reuigen Sünder in seine Herrschaft mitnimmt und so sein im dritten Evangelium besonders betontes Vergebungswerk<sup>12</sup> bis in die Todesstunde hinein durchhält<sup>13</sup>. „Der mit ihm Verbundene hat Heimatrecht im Paradies“

<sup>5</sup> Favorisiert bei KLOSTERMANN 228f; SCHNEIDER 485; SCHWEIZER 238.

<sup>6</sup> Vgl. zur Textkritik z.B. KLOSTERMANN 228f; SCHNEIDER 485; SCHWEIZER 240.

<sup>7</sup> CONZELMANN 108-111.

<sup>8</sup> So auch z.B. GRUNDMANN 434; SCHWEIZER 240; WIEFEL 339.

<sup>9</sup> WIEFEL 400.

<sup>10</sup> WIEFEL 399.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Jes 52,13-15; 53,12; Weish 3,8; dazu GRUNDMANN 434.

<sup>12</sup> Vgl. Lk 5,20.30-32; 7,36-50; 15,2.11ff; 19,1-10; 23,43.

<sup>13</sup> So auch RENGSTORF 273; J. SCHMID, Das Evangelium nach Lukas (RNT 3) Regensburg 1955, 349, und viele andere.



(Schlatter)<sup>14</sup>.

Wie man sich auch entscheidet, sind den beiden Sätzen des Dialogs im Rahmen der Gesamtszene bestimmte soteriologische Funktionen und christologische Würden Jesu impliziert.

1. Jesus eignet die *Vollmacht, in das Paradies zu führen*.

2. Schuldkenntnis und Umkehr des Schächers (V.41f) und die heilvolle Zusage Jesu (V.43) schließen nach der vorangehenden Bitte V.34 („Vater, vergib ihnen“) die Vermittlung von *Vergebung der Sünden*<sup>15</sup> als Vollmacht Jesu ein.

3. Jesus weiß um den Paradiesplatz für den Schächer. Diese *Kenntnis von Plätzen im Paradies* bringt auch das vorangestellte, bekräftigende „Amen, ich sage dir“ zum Ausdruck.

Die Schächerszene gewinnt so christologisches Profil. Diesem entspricht schon der die Szene auslösende Spott des anderen Mitgekreuzigten: „Bist du denn nicht der Messias! Dann hilf dir selbst und auch uns“ (V.39). Zum Wesen christologisch geprägter Texte gehört es nun aber m.E., daß sie gerne Erwartungen und Sprache derer aufnehmen, denen sie das Christuszeugnis nahebringen wollen. Die Leitworte „Messias“, „Herrschaft (des Messias)“ und „Paradies“ weisen nun in die Glaubenswelt des Frühjudentums.

## 2. Unzureichende Motivparallelen

Die bisher in der einschlägigen Literatur zur Stelle beigebrachten *jüdischen Parallelen* zur Schächergeschichte erhellen kaum das Lk 23,39-43 prägende soteriologische und christologische Profil. Hier ist zunächst auf die Himmelsstimme beim Tode Rabbis (gest. 217) in **Ket 103b** hingewiesen worden<sup>16</sup>:

Am Todestage Rabbis ertönte eine Himmelsstimme und sprach: Wer bei dem Tode Rabbis zugegen war, ist für die zukünftige Welt vorherbestimmt. Als ein Wäscher, der jeden Tag vor ihm erschien, an diesem Tag aber ausgeblieben war, dieses hörte, stieg er auf das Dach und stürzte sich auf die Erde hinunter, woraufhin er starb. Da ertönte eine Himmelsstimme und sprach: Auch dieser Wäscher ist für die zukünftige Welt bestimmt.

Rabbi nimmt seinen Sympathisanten nicht mit in die zukünftige Welt. Er weiß auch nicht von dessen seinem Weg analoges Geschick. Gott selbst spricht die Zusage aus.

Genannt wird auch das Geschehen beim Märtyrertod des Rabbi Chanina ben Teradjon (gest. 135), der in die Tora eingewickelt verbrannt wird. Es heißt in **AZ 18a**<sup>17</sup>:

14 A.SCHLATTER, Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt, Stuttgart 1931, 447.

15 Zum Zusammenhang von Märtyrertod und Sündenvergebung durch Fürbitte des Märtyrers vgl. grundlegend II Makk 7,37f. Dazu z.B. U.KELLERMANN, Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2 Makk 7,37f: BN 13 (1980) 63-83; B.JANOWSKI, Sündenvergebung „um Hiobs willen“: ZNW 72/73 (1987) 251-280.

16 F.NORK, Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Leipzig 1839, 157.

17 So SURKAU 98f; auch GRUNDMANN 434.

Hierauf sprach der Henker zu ihm: Meister, wirst du mich, wenn ich die Flamme vergrößere und die Strähnen Wolle von deinem Herzen entferne, in das Leben der zukünftigen Welt bringen? - Er erwiderte: Ja. - Schwöre es mir. - Das schwor er es ihm. - Da vergrößerte der die Flamme und entfernte die Strähnen Wolle von seinem Herzen, worauf seine Seele schnell ausfuhr. Dann sprang auch dieser in das Feuer. Hierauf ertönte eine Himmelsstimme: Rabbi Chanina ben Teradion und der Henker sind für das Leben in der zukünftigen Welt bestimmt.

Dem Rabbi eignet Vollmacht wie Jesus. Er weiß jedoch nicht, daß der Henker ihm unmittelbar durch Suizid folgen wird. Im Unterschied zu Lk 23,43 muß die Zusage des Gerechten durch eine Himmelsstimme bestätigt werden.

Noch weniger paßt die Variante dieser Tradition **Sifre Dt 32,4 § 307 (133a)**<sup>18</sup> zu Lk 23,43:

Es stand ein Philosoph neben seinem Präfekten. Er sagte zu ihm: Mein Herr, dein Sinn sei nicht stolz, daß du die Tora verbrannt hast, denn an den Ort, von dem sie ausging, dahin ist sie zurückgekehrt, zum Hause ihres Vaters. Er sagte zu ihm: Morgen wird dein Urteil gleich dem ihrigen sein! Er sagte zu ihm: Eine gute Nachricht hast du mir gegeben, daß (nämlich) morgen mein Teil mit ihnen sein soll in der zukünftigen Welt (Übers. Bietenhard).

Der himmlische Aufstieg der Tora geschieht nicht im zeitlichen Zusammenhang mit dem des Philosophen. Dieser spricht sich selbst die Teilhabe an der himmlischen Welt zu als Deutung der für ihn bestimmten Hinrichtungsansage.

Genannt wird auch **Pirqe Rabbi Elieser 33** zur Selbsttötung Sauls<sup>19</sup>:

Samuel sagte zu Saul: Wenn du auf meinen Rat hörst, daß du dich in das Schwert stürzest, dann wird dein Tod eine Sühne für dich sein, und dein Los wird bei mir an dem Ort sein, wo ich weile. Und er hörte auf seinen Rat und stürzte sich in das Schwert, er und sein ganzes Haus (IChr 10,6): „So starben Saul und seine drei Söhne und sein ganzes Haus“. Warum? Damit sein Teil bei dem Propheten Samuel in der zukünftigen Welt sei: „Morgen wirst du und deine Söhne mit mir sein“ (ISam 28,19). Was heißt „mit mir“? R.Jochanan (gest. 279) hat gesagt: Bei mir in meinem Abteil (Übers. Billerbeck).

Eine Mitnahme Sauls und seiner Söhne durch Samuel in die himmlische Gemeinschaft wird hier nicht angezeigt; beide erfahren ein analoges Geschick, zu dessen Erlangung der himmlische Samuel einen Rat erteilt.

Schließlich weist man noch auf **äthHen 71,16** hin<sup>20</sup>. Im Schlußkapitel der Bilderreden wird dem himmlisch erhöhten Henoch (- Menschensohn) zugesprochen:

<sup>18</sup> So BILL II 264; KLOSTERMANN 229; I.H.MARSHALL, The Gospel of Luke (NIGTK 3) Exeter 1978, 873; H.BIETENHARD, Der tannaïtische Midrasch Sifre Deuteronomium (JeC 8) Bern - Frankfurt M. - Nancy - New York 1984, 741 mit Anm. 56.

<sup>19</sup> BILL ebd.; SURKAU 98f Anm.82.

<sup>20</sup> BILL II 265; SURKAU ebd.

Und alle werden auf deinen Wegen wandeln, da dich die Gerechtigkeit in Ewigkeit nicht verläßt, bei dir werden ihre Wohnungen sein und bei dir ihr Anteil, und sie werden sich von dir nicht trennen bis in Ewigkeit und von Ewigkeit zu Ewigkeit (Übers. Uhlig<sup>21</sup>).

Dieser Text kennt die Gemeinschaft der Gerechten mit dem Menschensohn, der nach äthHen 70f durch das Sterben hindurch von der Erde aus himmlisch erhöht wird. Bei seinem himmlischen Aufstieg nimmt jedoch der Henoch - Menschensohn keine Sterbenden mit. Die Verheißung der himmlischen Wohnungen erfolgt nicht durch den Henoch - Menschensohn, sondern durch Gott selbst. Auch dieser Text gibt keine Hilfe zur motivgeschichtlichen Erklärung.

In den angeführten Texten fehlt bis auf AZ 18a das konstitutive Element der *Mitnahme* des Sterbenden durch den Gerechten in die jenseitige oder zukünftige Welt. Den gerechten Toralehrern wie auch dem Menschensohn eignet so keine soteriologische Funktion, wie sie der Schächer vom Gekreuzigten erwartet und dieser dem Mitsterbenden auch zusagt. In allen Texten bis auf äthHen 71 verschaffen sich die Betroffenen das jenseitige oder zukünftige Heil durch *Suizid*. Dieses für das jeweilige Geschehen konstitutive Motiv hat in Lk 23 keine Entsprechung. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß in keinem der angeführten Texte das erwartete Heil mit dem Begriff „Paradies“ sprachlich zum Ausdruck gebracht wird.

### 3. Elia und das Paradies

Eine Hoheitsgestalt, der im Judentum solche Funktionen zugeschrieben werden, bleibt der himmlisch erhöhte<sup>22</sup> und engelgleich<sup>23</sup> gewordene Elia, der immer wieder Menschen auf Erden erscheint. Von ihm wird erzählt, daß er als Seelenführer der Verstorbenen ins Paradies auftritt und ihm auch das Wissen über die Plätze der Gerechten im Garten Eden eignet<sup>24</sup>. Deshalb liegt es nahe, bei der Zusage Jesu „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ an Elia-Typologie des Lukas oder in der von ihm aufgegriffenen Tradition zu denken.

21 S.UHLIG, Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ V 6) Gütersloh 1984, 634.

22 Vgl. IIReg 2,11; Sir 48,9; IMakk 2,58; äthHen 89,52; 93,8; JosAnt IX 28.

23 Zurückgehend auf eine Zusammenschau von Mal 3,1 und 3,23f; vgl. z.B. Engelflug des Elia Ber 4b; MTeh 8,7; Elia als himmlisches Wesen TKoh 10,20; Sib II 187; Ket 77b; Mitglied des himmlischen Gerichtshof Qid 70a; Git 6b; SOR 17; MRuth 2,14 (133a); WaR 34 (131c); MTeh 20,3. Näheres bei KOHN 284ff; GINZBERG Legends IV 201-203 mit VI 325f Nr.39.40.41.47; BILL IV 2, 766f.

24 KOHN 282.287.290; GINZBERG JE V 123; ders., Legends IV 201.204f.210f.223.226 mit VI 324 Nr.37.38; 326 Nr.54; 329 Nr.62; 333 Nr.90.93; 335 Nr.95; BERGMANN 76.78.82.150; BILL IV 2, 766f.1133f; LEVINSON 9.23.41; JEREMIAS ThWNT II 933; STIASSNY 214.233f.255; WESSEL RAC IV 1146; WIENER 51 mit 205 Anm.60; 56 mit 207 Anm.117-119; 70 mit 209 Anm.174; OSWALD TRE IX 503.

### 3.1 Elia als Führer der Verstorbenen ins Paradies

In einmaliger Weise verbindet die Haggada diese Funktion des himmlischen Elia mit der Überlieferung vom Schriftgelehrten Josua ben Levi (um 250), mit dem nach der Tradition der himmlische Prophet besonders oft Umgang pflegte<sup>25</sup>. Der Rabbi hat nach **Ket 77b** es verstanden, ohne den Tod zu erleiden, lebend ins Paradies zu gelangen. Bei diesem Geschehen führt ihn der himmlische Elia an den für ihn vorgesehenen Platz<sup>26</sup>:

Als er sterben sollte und man (Gott) zum Todesengel sagte, daß er gehen, aber doch auch ihm (dem Rabbi) zu Willen sein sollte, ging der hin und erschien ihm: Da sprach er (R.Josua) zu ihm: Zeige mir meinen Platz (sc. im Paradies). Jener erwiderte: Gut. (R.Josua:) Gib mir dein Messer, denn du könntest mich (damit) unterwegs ängstigen. Da gab er es ihm. Als er dort ankam, hob er (der Todesengel) ihn hoch und zeigte ihm (den Platz). Da sprang er (R.Josua) auf die andere Seite hinüber. Jener (der Todesengel) aber erfaßte den Zipfel seines Gewandes. Da sprach er (R.Josua): Ich schwöre, daß ich nicht zurückkehren werde. Da sprach der Heilige, gepriesen sei er: Wenn er einmal (in seinem Leben) die Lösung von einem Schwur erbeten haben sollte, dann muß er zurück; wenn aber nicht, so braucht er nicht zurückzukehren. Hierauf spricht jener (der Todesengel) zu ihm: Gib mir mein Messer. Dieser (R.Josua) wollte es ihm aber nicht geben. Da ertönte eine Himmelsstimme und sprach zu ihm: Gib es ihm zurück, denn es ist für die Geschöpfe notwendig (sc. damit sie sterben können). *Darauf ließ Elia vor ihm ausrufen: Macht Platz für den Sohn Levis! Macht Platz für den Sohn Levis!*

Diese Talmudlegende wird sehr schön wiedergegeben auch in dem späten Literaturwerk „Geschichte des Rabbi Josua ben Levi“ bei A.Jellinek **BHM II 48-51**<sup>27</sup>.

Die **Pirge Rabbi Elieser 15**<sup>28</sup> aus dem 8/9. Jh.<sup>29</sup> wissen, daß Elia den Gerechten die Tore zum Paradies öffnen läßt:

Das ist der gute (Weg): er führt zum Leben. Und das ist der böse: er führt zum Tode. Der gute Weg besteht aus zwei Nebenwegen: dem einen der Gerechtigkeit und dem anderen der Verbundenheit. Und Elia (sein Andenken sei gesegnet) sitzt zwischen ihnen. Wenn jemand kommt (auf diesen Wegen) sich einzufinden, *ruft Elia laut* (wie ein Herold) *folgende Worte aus: Öffnet die Tore, damit das gerechte Volk, das Treue bewahrt hat, eintreten kann!*

Die Überlieferung von Elia als Seelenführer der Verstorbenen wird aufgenommen auch in dem

<sup>25</sup> Dazu vgl. im Einzelnen W.Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer, Bd.1, Straßburg 1892, Nachdr. Hildesheim 1965, 187-194; GINZBERG JE V 125; LEVINSOHN 15 mit 45 Anm.73; STIASSNY 231-234; WIENER 55.

<sup>26</sup> Jeder Gerechte hat seinen für ihn vorgesehenen Platz im Paradies; vgl. z.B. Shab 152a.

<sup>27</sup> Dt. Übersetzung bei A.WÜNSCHE, Aus Israels Lehrhallen, Bd.3, Leipzig 1909, Nachdr. Hildesheim 1967, 97f.

<sup>28</sup> Ed. Warschau 1852, Nachdr. 1963.

<sup>29</sup> STEMBERGER 298.

späten Werk **Jalqut Reubeni**<sup>30</sup>, einer Sammlung kabbalistischer Pentateuchauslegungen des Prager Rabbi Ruben Höschke Kohen (gest. 1673)<sup>31</sup>. Elia ist danach an der Suspendierung der Gehinnomstrafen am Sabbat beteiligt. Er führt die Seelen der Toten bei Beginn des Sabbats aus dem Gehinnom heraus zum Himmel und am Ende des Sabbats wieder zurück. Auch geleitet er zuletzt die sündigen Seelen nach Abbüßung der Strafe zu ihren Plätzen ins Paradies.

### 3.2 Das Wissen Elias über die Plätze im Paradies

In **Sanh 98a** versichert Elia dem Rabbi Josua ben Levi, daß er gewiß in das Paradies gelangen werde:

R.Josua ben Levi traf einst Elia am Eingang der Höhle des R.Simon ben Jochai stehen. Da sprach er zu ihm: Werde ich in die zukünftige Welt kommen? Dieser erwiderte: Wenn es diesem Herrn gefällig sein wird.

Als der Rabbi nach dem Zeitpunkt für das Kommen des Messias fragt, befiehlt Elia ihm, nach Rom zu gehen und dort den Messias am Tor zwischen den Kranken Armen sitzend selbst zu fragen.

Hierauf ging er zu ihm hin und sprach mit ihm: Friede sei mit dir, Herr und Meister! Dieser erwiderte: Friede sei mit dir, Sohn Levis! Er fragte: Wann kommt der Meister? Dieser erwiderte: Heute<sup>32</sup>.

Darauf kehrte er zu Elia zurück, der ihn fragte: Was sagte er dir? Er erwiderte: Friede mit dir, Sohn Levis! Da sprach dieser: *Er hat dir und deinem Vater die zukünftige Welt verheißen*. Jener entgegnete: Er hat mich belogen, denn er sagte mir, er werde heute kommen, und er kam nicht. Dieser erwiderte: Er hat es wie folgt gemeint „Wenn ihr heute<sup>33</sup> auf seine Stimme hören werdet“ (Übers. Goldschmidt)<sup>34</sup>.

Nach der Überlieferung von **Taan 22a** bekundet Elia dem Rabbi Baroqa aus Be-Chozaï dieses Wissen und zeigt dabei ähnlich wie Jesus dem Schächer gegenüber, daß er über ein anderes Urteilsvermögen als der übliche Fromme verfügt:

R.Beroqa der Chozäer war oft auf dem Marktplatz von Be Lapet, und Elia pflegte ihn zu besuchen. Einmal fragte er ihn: Gibt es auf diesem Marktplatz ein Kind der zukünftigen Welt? Dieser erwiderte: Nein. Währenddessen bemerkte er einen Mann, der schwarze Schuhe<sup>35</sup> und keine Çiçith an seinem Gewand hatte. *Da sprach er: Dieser Mann ist ein Kind der zukünftigen Welt*. Da lief er ihm nach und fragte ihn: Was ist deine Beschäftigung? Jener erwiderte: Geh jetzt und komm morgen. Am folgenden Tag

<sup>30</sup> Jalqut Reubeni la-Tora, 2 Bde, Warschau 1925, Bd.2, Addenda S.8 s.v. Elia; vgl. KOHN 287; GINZBERG Legends IV 201 mit VI 324 Nr.38; STIASSNY 214; WIENER 51 mit 205 Anm.60.

<sup>31</sup> STEMBERGER 316.

<sup>32</sup> Vgl. Ps 95,7.

<sup>33</sup> Beim wirklichen Hören im Sinne des Gehorsams käme der Messias sofort.

<sup>34</sup> GOLDSCHMIDT IX 70f.

<sup>35</sup> Nach Raschi tragen die Juden keine schwarzen Schuhe; vgl. GOLDSCHMIDT III 709 Anm.

fragte er ihn: Was ist deine Beschäftigung? Jener erwiderte: Ich bin Kerkermeister und sperre Männer besonders und Frauen besonders ein, auch schlage ich mein Lager zwischen diesen und jenen auf, damit sie nicht zu einer Sünde kommen. Wenn ich sehe, daß Nichtjuden ihre Augen auf eine Israelitin werfen, setze ich mein Leben ein und rette sie. ...

Mittlerweile gingen zwei Brüder vorüber. *Da sprach er: Auch diese sind Kinder der zukünftigen Welt.* Da ging er auf sie zu und fragte sie: Was ist eure Beschäftigung? Diese erwiderten: Wir sind Possenreißer und erheitern die Betrübten, und wenn wir Streitende sehen, bemühen wir uns und stiften Frieden (Übers. Goldschmidt)<sup>36</sup>.

Der **Midrasch Mischle zu Spr 9,2**<sup>37</sup> aus der Zeit 7/8.Jh.n.Chr.<sup>38</sup> erzählt, daß Elia zusammen mit Rabbi Josua, dem Gräupner (um 140) die Leiche des in Haft verstorbenen Rabbi Aqiba aus dem in wunderbarer Weise offenstehenden Gefängnis, in dem sich Wächter wie Insassen im Tiefschlaf befanden, herausholte, damit dieser nicht durch die Hände der Römer entehrt würde. Beide trugen die Leiche zu einer offenen Höhle bei Cäsarea. Im Inneren der Höhle erblickten sie ein Bett, einen Stuhl, einen Tisch und einen Leuchter<sup>39</sup>. Sie legten die Leiche auf das Bett und verließen die Höhle, die sich daraufhin hinter ihnen wieder schloß. Nur das Licht des Leuchters schien noch durch die Spalten. Daraufhin sagte Elia:

Heil euch, ihr Gerechten! Heil euch, die ihr euch dem Studium der Tora widmet!  
Heil euch, ihr Gottesfürchtigen, *denn eure Plätze sind reserviert, sind festgehalten und bewacht im Garten Edén und bewahrt für den kommenden Äon.* Heil dir, Rabbi Aqiba, daß dein lebloser Körper Wohnung für eine Nacht in einer lieblichen Höhle fand.

M.E. ist in der Überführung zur Bestattung des Rabbi Aqiba durch Elia das bekannte Motiv Elia als Nothelfer<sup>40</sup> mit dem des Seelenführers der Verstorbenen verbunden. Für den Märtyrer-Rabbi dürfte die Bestattungshöhle als Übergangsort ein sich in wunderbarer Weise öffnender und schließender Eingang in das Paradies sein. Auf diese Funktion der Bestattungshöhle weisen einmal der Makarismus und zum anderen das Lichtmotiv hin. Zudem hat nach frühjüdischer Vorstellung der Märtyrer an sich schon unmittelbar nach seinem Tode die Aufnahme an den Ort der Seligkeit zu erwarten<sup>41</sup>. Elia wird so in diesem Midrasch einerseits als Seelenführer des Verstorbenen und andererseits als einer, dem besonderes Wissen über die Plätze im Paradies eignet, dargestellt.

36 GOLDSCHMIDT III 709f.

37 Ed. S.BUBER, Wilna 1893, Nachdr. Jerusalem 1965; vgl. B.L.VISOTZKY, New York 1990, 69 Apparat mit Varianten z.St.

38 STEMBERGER 296.

39 Vgl. IIReg 4,10 (Elisas Raum), auch die Parallele in PRE 36, wonach Abraham in der Grabeshöhle Adam und Eva auf ihren Liegen schlafen sah, während zu ihren Häuptern Lichter brannten und ein lieblicher Duft die Schlafenden umgab.

40 Vgl. dazu KOHN 251f; GINZBERG Legends II 202-211 mit VI 325-329 Nr.43-62; BERGMANN 75-81; BILL IV 2, 769-779; LEVINSOHN 17-24; MOLIN 83.

41 Vgl. dazu bes. KELLERMANN Auferstanden 54ff.

Diese Elia-Überlieferung ist aufgenommen in **Jalqut Schim'oni zu Mischle 9,2**<sup>42</sup> aus dem 13.Jh.(?)<sup>43</sup>.

### 3.3 Elia gibt besonderen Frommen vorübergehend Einblick und Einlaß in das Paradies

Nach rabbinischen Überlieferungen kann Elia wie der Offenbarungselig in apokalyptischen Visionstexten einzelnen Frommen vorübergehend Aufstieg und Einblick in das Paradies vermitteln. Dieses Motiv begegnet z.B. in **Baba Mecia 85b**:

R.Chabiba (um 400) sagte: Mir erzählte R.Chabiba b.Surmaqi folgendes: Einst sah ich einen Jünger, den Elia zu besuchen pflegte, dessen Augen, die abends heil waren, morgens so aussahen, als wären die durch Feuer versengt. Ich fragte ihn, woher dies komme. Da erwiderte er mir: Ich bat Elia, mir die Gelehrten zu zeigen, wie sie ins himmlische Kollegium hinaufgehen. Da sprach er zu mir: Alles darfst du anschauen, den Sessel R.Chijas darfst du aber nicht anschauen. - Welches ist dessen Kennzeichen? - Neben allen anderen gehen Engel, wenn sie hinauf- und herabsteigen, nur nicht neben dem Sessel R.Chijas, der von selbst hinauf- und herabsteigt. Ich konnte mich aber nicht enthalten und schaute ihn an. Da trafen mich zwei Feuerfunken und blendeten mir die Augen. Am folgenden Morgen ging ich und warf mich auf seine Gruft nieder und sprach: Ich studiere die Lehre des Meisters! Darauf genas ich (Übers. Goldschmidt)<sup>44</sup>.

Nach **Baba Mecia 114b** führte Elia den Gelehrte Rabbah ben Abuha (um 270), der sich über seine Armut beklagte und über der Notwendigkeit der Nahrungsbeschaffung sein Torastudium vernachlässigen mußte, in den Garten Eden und ließ ihn dort Blätter von den Bäumen des Paradieses sammeln:

Hierauf nahm er (Elia) ihn mit, brachte ihn in den Edengarten und sprach zu ihm: Breite dein Gewand aus und sammle von diesen Blättern. Da sammelte er sie und nahm sie mit. Als er hinausging, hörte er eine Stimme sprechen: Wer verzehrt seine [zukünftige] Welt wie Rabbah ben Abuha<sup>45</sup>! Da schüttelte er sie aus und warf sie fort. Dennoch hatte sein Gewand den Duft angezogen, und er verkaufte es für zwölftausend Denare, die er an seine Schwiegersöhne verteilte (Übers. Goldschmidt)<sup>46</sup>.

Schließlich weiß auch die späte mittelalterliche Haggada, daß Elia dem Rabbi Josua ben Levi nicht nur seinen Platz im Paradies zeigte (Sanh 98a) und ihn dorthin geleitete (Ket 77b), sondern ihn auch an den Eingang der Hölle stellte, um ihm die Höllenstrafen der Sünder vor

<sup>42</sup> Bd.2, Nachdr. Jerusalem 1973, 980f; vgl. dazu BERGMANN 78.150 Anm.31; LEVINSOHN 9.

<sup>43</sup> Vgl. STEMBERGER 315.

<sup>44</sup> GOLDSCHMIDT VII 732.

<sup>45</sup> Der fromme Rabbi hatte durch die Tat Elias einen Teil seines zukünftigen Lohnes schon vorwegbekommen.

<sup>46</sup> GOLDSCHMIDT VII 845.

Augen zu führen. Im Traktat **Masseket Gehinnom Kap 2 BHM I 148**<sup>47</sup> heißt es:

R.Josua sagte: Einmal zog ich des Wegs und begegnete dem Propheten Elia - sein Andenken sei gesegnet -. Er sagte zu mir: Möchtest du, daß ich dich an das Tor der Gehenna stelle? Da sagte ich zu ihm: Ja. Dann zeigte er mir Menschen aufgehängt an ...

#### 4. Erwägungen zum Alter der Überlieferung von Elia als Seelenführer der Verstorbenen ins Paradies

Wie immer in der Evangelienauslegung sind die angeführten rabbinischen Parallelen jünger als der durch sie zu erklärende neutestamentliche Text. Läßt sich das angezeigte Elia-Motiv aus älteren Quellen ableiten oder zumindest als vorlukanisch wahrscheinlich denken?

##### 4.1 Elia und der Todesengel

Einen indirekten Hinweis könnten die Konnotationen des Elia mit dem Todesengel und die Funktion Elias als Offenbarungselig geben. In Ket 77b zeigt der Todesengel den Rabbinen Josua ben Levi und Chanina ben Papa den Platz im Paradies und führt Elia den ersteren dorthin. In Baba Mecia 85b zeigt Elia den Platz im Paradies, und nach Taan 22a und Sanh 98a kennt dieser die Paradiesplätze. Die Funktion des Engels, der nach jüdischer Vorstellung die Seelen der Gerechten an den Ort der Seligkeit (und der Ungerechten an den Ort der Qual) bringt<sup>48</sup>, und die des Elia stehen in Parallelität und in Konkurrenz zueinander. So sprechen später die Kabbalisten vom Kampf zwischen Elia und dem Todesengel, der sein Recht bei allen Menschen beansprucht und folglich Elia am Betreten des Himmels zu hindern sucht. Elia gelingt es, den Todesengel auszuschalten<sup>49</sup>.

Die älteste Bezeugung einer jüdischen Vorstellung von Engeln, die Verstorbene ins Paradies tragen, finde ich in Lk 16,22: Engel tragen Lazarus in Abrahams Schoß. Dieses Motiv wird aus vorlukanischem jüdischem Überlieferungsgut stammen<sup>50</sup>. Auf Mal 3,23f in Verbindung mit Mal 3,1 geht die Vorstellung zurück, daß der himmlische Elia in Ausübung von Engelfunktion den

<sup>47</sup> Hebr. Text und engl. Übersetzung mit einer Parallelversion auch bei M.E.STONE - J.STRUGNELL, *The Books of Elijā, Parts 1-2*, Missoula Montana 1979, 16-19; vgl dazu KOHN 287; BACHER (o.Anm.25) 193f; BERGMANN 82 Anm.52; BILL IV 2, 779; WIENER 56 mit 207 Anm.117. Einblicke des R.Josua in die Gehenna schildert auch BHM II 48-51, dt. Übersetzung bei WÜNSCHE (o.Anm.27) Bd.3, 97-102.

<sup>48</sup> Dazu vgl. BILL II 223f; IV 2, 1133-1136.

<sup>49</sup> Z.B. Zohar Chadasch Ruth 1,1 (75d.76a) Warschau 1885; vgl. dazu GINZBERG *Legends IV 200f* mit VI 323 Nr.33; STIASSNY 210f; WIENER 95 mit 211 Anm.63.

<sup>50</sup> Nach GRESSMANNs Untersuchung (*Vom reichen Mann und armen Lazarus: APAW.PH 7*, Berlin 1918) rechnen die meisten Kommentare mit der Überlieferung eines ägyptischen Märchenstoffs durch alexandrinische Juden nach Palästina in vorlukanischer Zeit; vgl. z.B. J.JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen<sup>9</sup>1977, 181-185; GRUNDMANN 325; SCHNEIDER 340; SCHWEIZER 172; WIEFEL 298.



Menschen in der Endzeit die Möglichkeit zur Umkehr und die Vergebung bringt<sup>51</sup>.

(1) Siehe, ich bin dabei, meinen Engel zu senden, damit er den Weg vor mir her bahne. Und zwar wird plötzlich zu seinem Tempel kommen, der Herr, den ihr sucht, nämlich der Bundesengel, an dem ihr Gefallen habt. Siehe er kommt, hat Jahwe der Heerscharen gesprochen.

(23) Siehe, ich (selbst) bin dabei, euch Elia den Propheten zu senden, bevor der Jahwetag kommt, der große und furchtbare.

(24) Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht bei meinem Kommen das Land dem Untergang weihen muß.

Rabbinische Texte wissen den himmlischen Elia mit der Engelfunktion des Gerichtsschreibers betraut und kennen seine Mitgliedschaft im himmlischen Gerichtshof<sup>52</sup>. So läßt sich die Übertragung von Engelfunktionen im Bereich des Übergangs vom Tod zum Leben und vom Leben zum Tod auf Elia durchaus vorstellen. Der Gedanke, Elia mit solchen Aufgaben zu betrauen, lag um so näher, als Elia Redivivus schon zu Beginn des 2.Jhs.v.Chr. in Sir 48,11 in Ableitung aus IKön 17,17-24 und Mal 3,23f zeitlich und kausal mit der heilszeitlichen Totenauferstehung zusammengebracht worden ist<sup>53</sup>. In jüdischen Erwartungen kommt Elia entweder im Anschluß an die Auferweckung der Toten<sup>54</sup> oder geschieht auch durch ihn Auferweckung von Toten in der Heilszeit<sup>55</sup>. Elia als der unter Umgehung des Todes in den Himmel Erhöhte gehört von Anfang an dorthin, wo es in der jüdischen Hoffnung um Fragen von Tod und Leben, heilvollem Zwischenstand und endgültigem Heil der Gerechten geht. In diesem bunten Feld von Hoffnungen ist eine frühe Entstehung der Vorstellung von Elia als Seelenführer der Verstorbenen durchaus denkbar.

#### 4.2 Septuaginta Sirach 48,11

Die älteste Spur der untersuchten Elia-Vorstellung liegt m.E. in der griechischen Übersetzung des Ben Sira durch dessen Enkel, die nach 117 v.Chr. abgeschlossen wurde<sup>56</sup>. In der aus den Funden der Kairoer Geniza bekannten *hebräischen* Fassung Sir 48,1-11, der ältesten frühjüdischen Elia-

51 U.KELLERMANN, Wer kann Sünden vergeben außer Elia?, in: Gottes Recht als Lebensraum. FS H.J.Boecker, Neukirchen 1993, 165-177.

52 Dazu s.o.Anm.23.

53 Dazu vgl. KELLERMANN Elia Redivivus 72-84.

54 Z.B. ySheq 3,4 (47c) 58-75; yShab 1,5 (3c) 12.21ff; MMish 41a zu Prov 15,32; MShirR 1 3 (79b) 9 zu Cant 1,1; MTanna'im 149.

55 Z.B. hebr Sir 48,11; mSot IX 15; MMish 41a zu Prov 15,32; MTeh zu Ps 3,6; MShirZ zu Cant 7,14 (Buber 39); BHM II 55f; III 65-68; V 128; VI 115; vgl. auch die Eliatypologie in Lk 1,79; 7,11-17.

56 Prolog Z.27; dazu vgl. R.HANHART, Textgeschichtliche Probleme der Septuaginta von ihrer Entstehung bis Origenes, in: M.Hengel - A.M.Schwemer (Hrsg.) Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72) Tübingen 1994, 1-19, 4 Anm.2.

Haggada, sind vom Verfasser des Lobs der Väter Sir 44,1 -50,29 aus der Zeit um 190 v.Chr. die Elia-Geschichten wie auch in 48,12-14 der Elisa-Stoff ausgewählt und rezipiert unter dem Gesichtspunkt, daß der geschichtliche wie der wiederkehrende Elia und auch Elisa Funktionäre Gottes in der Machthabe über Tod und Leben sind. Die Elia-Haggada hat dabei einen zweiteiligen Aufbau: V.1-9 stellen die Zeit des geschichtlichen Elia dar, V.10f die des Wiederkehrenden in der Heilszeit.

In ihren Taten sind Elia und Elisa Exempla jener Menschen, denen der Höchste nach dem Programm des Lobs der Väter, „viel von seiner Größe ausgeteilt hat“ (Sir 44,2). Die Auswahl und Rezeption des Eliastoffs in der hebräischen Fassung ist geradezu dazu prädestiniert, aus ihr die besondere Rolle Elias als eines Seelenführers der Verstorbenen ins Paradies zu folgern.

Elia vollzieht durch sein prophetisches Wort das tötende Zornesgericht Gottes:

- (1) Bis daß aufstand ein Prophet wie Feuer,  
und seine Worte waren wie ein brennender Ofen. Mal 3,2.19

Elia sendet den Hungertod als Gottesgericht und tötet die Baalspriester:

- (2) Und er zerbrach ihnen den Stab des Brots,  
und durch sein Eifern verringerte er sie an Zahl. IKön 17,1ff  
IKön 18,40; 19,1.10

Er verhindert den lebensspendenden Regen und läßt tötendes Feuer vom Himmel regnen:

- (3) Durch das Wort Gottes verschloß er den Himmel  
und (ließ herabregnen) drei Feuer. IKön 17,1; 18,1  
IKön 18,38;  
IIKön 1,10.12.14

Wer die Schlüssel zum Himmel hat, kann auch zum Paradiespförtner werden, so wie die Rabbinen ihm den Schlüssel zur Auferstehung zueignen<sup>57</sup>. In dieser Vollmacht über Leben und Tod erweist sich die Einzigartigkeit Elias als Mandatsträger Gottes, wie die Übertragung von Unvergleichlichkeitsaussagen, die für Jahwe typisch sind, auf Elia zeigt<sup>58</sup>:

- (4) Wie furchtbar warst du, Elia.  
Wer so ist, wie du warst, möge sich rühmen.

Dabei wird aus dem Bericht über Elia in den Versen 4-11 durch die persönliche Anrede das Gespräch mit dem himmlischen Elia über seinen vergangenen und zukünftigen Weg:

- (5) Der du auferwecktest einen Verstorbenen vom Tode  
aus dem Totenreich nach dem Wohlgefallen des Herrn. IKön 17,17-24  
(6) Der du Könige in die Grube fahren ließest

<sup>57</sup> Dazu s. BILL I 737.

<sup>58</sup> Die Aussagen „Wer ist wie du“ und „furchtbar“ kommen den Formulierungen zur Unvergleichlichkeit Jahwes am nächsten; vgl. dazu bes. Ex 15,11; Jer 50,44; Ps 89,7-9. Nahe steht V.4 auch der Kennzeichnung des Mose als Mandatsträgers Jahwes in Dtn 34,10-12.

und Hochgeehrte von ihren Lagern.

IKön 21,20-24; IIKön 1,4-18

Elia führt wie Jahwe nach ISam 2,6f aus dem Tod ins Leben und aus dem Leben in den Tod. Am Gottesberg erhält er weitere Aufträge, Leben zu beenden und neue Wege zu eröffnen.

(7) Es wurden kundgetan am Sinai Anweisungen  
und am Horeb Urteile zur Vergeltung.

IKön 19,8-18

(8) Der du salbtest einen König voll Vergeltungstaten,  
und einen Propheten ließest du an deiner Stelle folgen.

IKön 19,15-17 zus. mit  
IIKön 9+10

Nach V.9 wird Elia in den Himmel aufgenommen, ohne den Tod zu schmecken; er hat ihn überwunden, wie die Kabbala es später darstellt<sup>59</sup>:

(9) Der du entrückt wurdest im Sturm nach oben  
und in Feuerscharen in die Höhe.

IIKön 2,1-11

Damit ist der Weg des Engelgleichgewordenen von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde, wie ihn Mal 3,1f.23f erwartet, vorgegeben. Er wird so später zum Nothelfer Israels, zum himmlischen Lehrer berühmter Rabbinen auf Erden; und er kann so auch zum Führer der Verstorbenen ins Paradies werden.

Am Ende der Zeiten bringt Elia Redivivus den Umkehrenden die Rettung vor dem tödenden Gericht Gottes und die Auferstehung Israels im Sinn von Ez 37,1-14:

(10) Der du nach der Schrift bestimmt bist, bereit zu sein für die Zeit,  
um zur Ruhe zu bringen den Zorn, bevor [er entbrennt,]  
um sich zuwenden zu lassen das Herz der Väter zu den Söhnen  
und um wiedererstehen zu lassen die St[ämme Israe]ls.

Mal 3,23f

Jes 49,6; Ez 37

Der in der hebräischen Fassung nur fragmentarisch erhaltene, m.E. aber rekonstruierbare<sup>60</sup> V.11, rechnet vor Anbruch der Heilszeit mit der Auferweckung von Toten durch Elia Redivivus: die Geschichte des verstorbenen Sohns der Witwe (IKön 17,17-24) wird sich für die Gerechten zu Beginn der Heilszeit wiederholen:

### אשר ראך ומת [בחסד]ך [אנתנו נח]יה

(11) Selig, der dich gesehen hat, nachdem er gestorben ist,  
[durch] deine [Gunst][werden auch wir wieder zum Leben kom]men.

IKön 17,17-24

Wichtig für das angefragte Motiv wird nun die *griechische Übertragung* des Enkels. Sie bleibt mit Ausnahme von V.11 sehr nahe bei der hebräischen Vorlage. Mit der Übertragung des Schlußverses scheint sie jedoch dem Text nun einen dreiteiligen Aufbau geben zu wollen: Elia in Vergangenheit V.1-9, Zukunft V.10 und Gegenwart V.11. Dabei wird die Geschichte des

<sup>59</sup> Dazu s.o.Ann.49.

<sup>60</sup> Dazu vgl. KELLERMANN Elia Redivivus 80ff.

verstorbenen Sohnes, die im Hebräischen singularisch erinnert war, in den Plural übertragen und für alle sterbenden Gerechten gegenwärtig gesetzt:

(11) μακάριοι οἱ ἰδόντες σε  
καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοιμημένοι·  
καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωὴν ζήσομεθα.

(11) Selig die dich sehen,  
und zwar<sup>61</sup> die in Liebe entschlafen sind.  
Und auch wir werden gewiß im Leben bleiben.

Der Vers ließe sich zwar entsprechend der hebräischen Vorlage als Verheißung der Auferweckung der Toten in der Heilszeit durch Elia verstehen<sup>62</sup>, andererseits ist eine Deutung besonders in den beiden ersten Zeilen auf Führung der verstorbenen Gerechten nach ihrem Tod in das jenseitige Heil durch den himmlischen Elia nicht auszuschließen. Dann erwartet nach der letzten Zeile der Enkel für seinen Großvater, seine Glaubensgeschwister und für sich selbst im Zeitpunkt seines Sterbens den himmlischen Elia, um ins Paradies geleitet zu werden. Auf diese Möglichkeit, den Septuagintatext zu verstehen, hat bereits J.Jeremias hingewiesen: „Vielleicht liegt die Vorstellung schon Sir 48,11 vor“<sup>63</sup>. Wer Elia nach seinem Sterben „sieht“, darf der Heimholung ins Paradies durch ihn gewiß sein.

#### 4.3 Der vermeintliche Elia-Ruf in Mk 15,35

M.E. liegt eine christliche Anspielung auf die jüdische Elia-Erwartung in der Überlieferung der Sterbeszene Jesu nach Mk 15,33-37, die weitgehend von der markinischen Redaktion gestaltet wurde<sup>64</sup>, vor. Einige Aussagen sind im Zusammenhang hier so schwierig zu deuten, daß man mit sinnverändernden Überarbeitungen gerechnet hat<sup>65</sup>. Es könnte aber sein, daß ein falsch herangetragenenes Erklärungsmodell für V.35 die Verstehensschwierigkeiten mitverursacht hat. Die Kommentare gehen in der Regel davon aus, daß das Mißverstehen des von Jesus geschrieenen Psalmverses 22,2 ἔλω· ἐλω· λεμα σαβαχθάνι auf die Anrufung Elias als Nothelfer zielt<sup>66</sup>,

<sup>61</sup> Kai epexegeticum! Vgl. dazu F.BLASS - A.DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen<sup>11</sup> 1961 § 442.9.

<sup>62</sup> So noch der Verf. selbst in Elia Redivivus 82.

<sup>63</sup> ThWNT II 933 Anm.15.

<sup>64</sup> J.GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband Mk 8,27-16,20 (EKK II 2) Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1979, 312; zuletzt G.SELLIN, Einige symbolische und esoterische Züge im Markus-Evangelium, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. FS W.Marxsen, Gütersloh 1989, 74-90, 84 mit Anm.32.

<sup>65</sup> GNILKA 312.323.

<sup>66</sup> BILL I 1042; IV 2, 770f; E.HAENCHEN, Der Weg Jesu, Berlin<sup>2</sup> 1968, 536; W.GRUNDMANN, Das Evangelium nach Markus (ThHK II) Berlin<sup>7</sup> 1977, 435; GNILKA 323; D.LÜHRMANN, Das Markusevangelium (HNT 3) Tübingen 1987, 263; U.LUCK, Das Evangelium nach Matthäus (ZBK NT 1) Zürich 1993, 308.

womit für diese volkstümliche jüdische Elia-Erwartung auch gleichzeitig der bisher älteste literarische Beleg gegeben wäre<sup>67</sup>: „Siehe, er ruft den Elia“. Die Intention des Essigtrunkes entsprechend Ps 69,22b könnte dann bei Markus in der Verlängerung des Lebens durch die reizende Wirkung des Essigs<sup>68</sup> liegen, um das lüstern erwartete Elia-Wunder doch noch möglich zu machen: ἄφετε ἕδωμεν wäre entweder zu übersetzen „laßt ihn (schreien)“ oder „laßt mich (ihn tränken)“. Durch den sofort eintretenden Tod Jesu würde ja diese Verhöhnung Jesu gegenstandslos. Es ist keine Frage, daß die Matthäusparallele Mt 27,45-50 diese Szene so verstanden wissen wollte, wenn es in 27,49 heißt „Wir wollen sehen, ob Elia kommt ihn zu retten (σώσων αὐτόν)“. Bei Matthäus wird aber das ἄφετε von den Umstehenden zu dem Tränkenden gesprochen und hat so unterbindende Absicht („laß es doch sein“)<sup>69</sup>. Offensichtlich wird bei Matthäus der Essigtrunk als lebensverkürzend verstanden wie auch in Lk 23,36 und an der Psalmstelle 69,22 (- eindeutig durch den Parallelismus membrorum<sup>70</sup>). Durch den schneller zum Tode führenden Essigtrunk soll nach Ansicht der Verhöhnenden bei Matthäus die Rettung durch Elia nicht verhindert werden.

Die Matthäusinterpretation der Markusvorlage macht mich gegenüber der oben angezeigten allgemein üblichen Deutung von Mk 15,33-37 kritisch. Die ältere Version Mk 15,36 spricht m.E. nicht vom Hohn einer Rettung Jesu, sondern von dem einer Herabnahme des Verstorbenen vom Kreuz (καθελεῖν αὐτόν) durch Elia. Man stößt hier auf eine Terminologie, die wenig später in 15,46<sup>71</sup> für die Abnahme des Leichnams Jesu vom Kreuz auch angewendet wird. In der Markusfassung richtet sich die Absicht des Tränkenden vielleicht doch wie bei Matthäus auf eine schnellere Herbeiführung des Todes Jesu und damit auch des Elia. Bei dieser Sicht wird die Elia-Verpottungs-Szene in sich schlüssig. Der Satz „Er ruft den Elia“ ist dann nicht auf eine unterstellte Rettungshoffnung Jesu zu beziehen, sondern als Sterbevorbereitung des Frommen verhöhnt. Solche Verhöhnung in der Evangeliendarstellung setzt die jüdische Erwartung vom Geleit der Gerechten im Tode durch Elia ins Paradies voraus. Folglich muß Elia erscheinen, um den Leichnam Jesu zu holen, so wie es der späte Midrasch Mischle zu 9,2 für Rabbi Aqiba erzählt. Zur Unterstützung einer solchen Deutung von Mk 15,35f ist festzuhalten, daß in den bekannten Texten, in denen Elia als Nothelfer erwartet wird, es nicht um Rettung aus Todesnot,

67 BILL IV 2, 769-771; JEREMIAS ThWNT II 932; GNILKA 322. Zweifel an der Existenz dieser Tradition bei SELLIN (o.Anm.64) 85.

68 E.LOHMEYER, Das Evangelium des Markus (KEK I 2) Göttingen 1957, 346; ders., Das Evangelium des Matthäus (KEK Sonderband) Göttingen 1958, 394; HAENCHEN 536; GNILKA 312.323; GRUNDMANN Markus 435; LUCK 308; SELLIN 85.

69 So mit Recht W.GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK I) Berlin 1968, 561; E.SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2) Göttingen 1973, 336f.

70 Vgl. IQH IV 11.

71 So auch Lk 23,53; Apg 13,29. Nirgendwo im NT hat καθαιρεῖν die Bedeutung „retten“.

sondern aus geringeren Gefahren<sup>72</sup> geht. Der Gedanke, Elia könne hier noch zur Hilfe kommen, übersieht die Realität<sup>73</sup>: in der fortgeschrittenen Situation der Kreuzigungsprozedur kommt jede Hilfe zu spät<sup>74</sup>. Man hätte mit Mk 15,35 eher einen weiteren vorlukanischen, spätestens markinisch redaktionellen Beleg für die angezeigte Elia-Erwartung. Denn daß hier auf ein Element jüdischen Volksglaubens angespielt wird, steht in allen Kommentaren fest. Die vorgetragene Deutung nennt bereits E.Lohmeyer in seinem nachgelassenen Entwurf zum Matthäuskommentar<sup>75</sup> als Alternative: Elia „ist im Glauben des Volkes der Helfer in allen Nöten, auch der Geleiter der Sterbenden“.

## 5. Weitere Elia-Typologie in der Schächerszene

Die Deutung der Zusage Jesu an den Schächer als Elia-Typologie gewinnt an Wahrscheinlichkeit auch durch die Existenz weiterer Anspielungen auf Eliageschichte und Eliaerwartung in Lk 23,39-43, in den lukanischen Passions- und Ostergeschichten und im Werk des dritten Evangelisten überhaupt.

Die zahlreichen Bezugnahmen<sup>76</sup> des Lukas vor allem in seinem Sondergut auf Elia-Geschichten und auf frühjüdische Elia-Redivivus-Erwartungen müssen an dieser Stelle nicht im einzelnen ausgeführt werden. Festzuhalten ist dabei gleichzeitig, daß Lukas im rezipierten Bild von Johannes dem Täufer weitgehend die Elia-Redivivus-Züge eliminiert, soweit sie nicht in festen Traditionsstücken oder in übernommenen Quellen festgeschrieben sind. So übernimmt er einerseits aus der Tradition der Täufersekte Lk 1,17, drückt aber aus der Markusüberlieferung das Abstiegsgespräch über Johannes den Täufer als Elia Redivivus Mk 9,11-13. So will er wohl das aus der Täufersekte überlieferte Genethliakon auf Johannes den Täufer als den vom Himmel gekommenen Elia Redivivus Lk 1,76-79 durch das Motiv der „Höhe“ wie in 1,32 und 2,14 wie auch durch das Charakteristikum der Sündenvergebung<sup>77</sup> auf Jesus bezogen wissen. Für Lukas zeichnet sich weniger in der Gestalt des Täufers, als vielmehr in der Gestalt Jesu das Bild des Elia Redivivus ab. Andererseits kann er die in der Verkündigungsüberlieferung von Mk 9,2-10 festgeschriebene Gestalt des himmlischen Elia neben der des Mose in Lk 9,28-36 nicht drücken. So muß er hier zwischen dem himmlischen Elia und Jesus (als seiner Verkörperung auf Erden) notgedrungen differenzieren. Interessant ist dabei aber, daß in der lukanischen Redaktion Elia (zusammen mit Mose) nun fast in der Vorstellung eines Seelenführers der Sterbendenscheint.

72 Vgl. z.B. BILL IV 2,769-771. Das bei GNILKA 322 herangezogene Beispiel AZ 17b (nicht Ned 50a!) greift nicht. Die Entrückung des Eleasar ben Perata durch Elia vor seinem Verhör durch die Römer setzt keine unmittelbare Todesgefahr oder -not voraus.

73 Vgl. auch WESSEL RAC IV 1149.

74 SELLIN 86 nimmt deshalb an, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem Ruf nach Elia als letztem Vorboden des Reiches Gottes und dem Bekenntnis Jesu zur Erwartung des nahen Gottesreiches, die er bis zuletzt durchgehalten habe. Ebenso G.DAUTZENBERG, Elia im Markusevangelium; in: *The Four Gospels* 1992. FS F.Neirynek, Bd. 2 (BETHL 100) Leuven 1992, 1077-1094, 1090.

75 LOHMEYER Matthäus 394.

76 Dazu vgl. bes. KELLERMANN, Zu den Elia-Motiven in den Himmelfahrtsgeschichten des Lukas, in: *Altes Testament. Forschung und Wirkung*, FS H. Graf Reventlow, Frankfurt M. - Berlin - Bern - New York - Paris - Wien 1994, 123-137, 123 Anm.1; ders., Elia Redivivus 77 Anm.29 mit weiteren Literaturhinweisen.

77 S.o.Anm.12.

wenn Jesus auf sein Sterben vorbereitet wird: „sie sprachen von seinem Ende, das sich in Jerusalem erfüllen sollte“ (V.31). In der Darstellung Jesu auch im Bild des Elia Redivivus neben anderen christologischen Modellen will Lukas offensichtlich diese jüdische Erwartung als Möglichkeit eines Zugangs zu Jesus im Unterschied zum Markusevangelium<sup>78</sup> nicht eliminieren, sondern offenhalten, wie vor allem die Elia-Christologie in der Petrusrede Apg 3,19-21 zeigt.

Auch in Lk 23,39-43 finden sich weitere Elia-Anspielungen, die die Vermutung von Elia-Typologie in der Zusage an den Schächer bestärken. Das betonte „heute“ in V.43 könnte auf das strukturierende dreimalige „heute“ in der Geschichte der Hinaufnahme Elias IKön 2,3.5.9f anspielen: „Weißt du, daß Jahwe heute deinen Herrn über deinem Haupt hinweg aufnehmen wird“. Die Erwähnung des Reiches Jesu in V.42 steht einer Elia-Typologie nicht fern, wie die Frage nach der Herstellung des Reichs für Israel in Apg 1,6 in Aufnahme von Sir 48,10 zeigt. Nach der auf Mal 3,23f fußenden Elia-Redivivus-Erwartung ist der wiederkehrende Prophet Herold und Initiationsgestalt des kommenden Gottesreichs. Die Worte des Schächers „Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsere Taten ... denk an mich“ (V.41f), bringen Umkehr in letzter Stunde zum Ausdruck. Nach der Elia-Überlieferung IKön 18 bewirkt der Prophet in Israel die Umkehr; nach Mal 3,23f bringt Elia Redivivus in letzter Stunde vor dem Kommen Gottes die Möglichkeit der Buße. Mit Elias Kommen ist in den Erwartungen des Judentums die Umkehr Israels verbunden: „Große Buße werden sie erst dann tun, wenn Elia kommt“ (PRE 43). Hinzuweisen ist schließlich auf den Platz der Schächerszene in der lukanischen Passion: Lukas, der die Markusüberlieferung gekannt hat<sup>79</sup>, läßt die Elia-Spott-Szene aus. Statt ihrer setzt er vor die Mitteilung des Sterbens Jesu das Gespräch mit dem Schächer 23,39-43 in einer wichtigen „Mittelstellung“<sup>80</sup>. Ein Grund für die Auslassung dieser am Namen Elias orientierten Verspottungsszene kann neben der Unvereinbarkeit des Verlassenheitsschreies Mk 15,35 mit dem Vertrauensgebet des Märtyrers aus Ps 31,6 (Lk 23,46)<sup>81</sup> auch darin bestehen, daß der dritte Evangelist Jesus mit dem im Frühjudentum erwarteten Elia Redivivus identifiziert hat: Elia kann nicht herbeigerufen werden, da er im Gekreuzigten gegenwärtig ist und erneut seine Auffahrt in die himmlische Herrlichkeit durch sein Sterben hindurch erfahren wird, wie es wohl auch im Frühjudentum den Gedanken eines Martyriums, des Todes und der erneuten

<sup>78</sup> Vgl. dazu zuletzt die Ausführungen DAUTZENBERGs (o.Anm.74).

<sup>79</sup> Vgl. die Lukaskommentare z.St., z.B. GRUNDMANN 431, WIEFEL 397; auch CONZELMANN 81 mit Anm.3.

<sup>80</sup> WIEFEL 397.

<sup>81</sup> CONZELMANN 81.

Hinaufnahme des Elia Redivivus gegeben hat<sup>82</sup>. In der Gewißheit der Annahme durch den Vater stirbt der Gekreuzigte. In dieser Gewißheit eröffnet er auch dem reinigen Schächer, ihn mit in das himmlische Paradies zu nehmen. Er hat die Vollmacht, weil er als der Elia Redivivus wie der himmlische Elia in der jüdischen Glaubenswelt die Seelen der Verstorbenen ins Paradies führen kann.

So läßt sich in einem Zirkelschluß gleichsam die Schächerszene und in ihr die Paradieszusage eliotypologisch von der jüdischen Erwartung Elias als Seelenführers der Verstorbenen in das Paradies her verstehen, und liefert andererseits dieser Text einen wichtigen Anhaltspunkt zum Aufweis der anzuzeigenden Motivgeschichte. Wie so oft ist ein von christlichen Juden gestalteter neutestamentlicher Text selbst das missing link einer frühjüdischen Motivkette, die dann vielleicht bis in die vorneutestamentliche Zeit mit Septuaginta Sir 48,11 zurückgeführt werden könnte.

---

82 Zur Möglichkeit einer jüdischen Vorstellung vom Martyrium des Elia Redivivus, von seinem Tod und seiner erneuten Hinaufnahme in den Himmel vgl. JEREMIAS ThWNT II 941f; vor allem K.BERGER, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes (StUNT 13) Göttingen 1976, 1-149 mit Anmerkungsstil. Eine sehr kritische Ablehnung dieser Möglichkeit bei R.BAUCKHAM, The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?: JBL 95 (1976) 447-458. Einen direkten Schriftbeleg für das Martyrium des Elia Redivivus und seine erneute Himmelfahrt nach dem Sterben gibt es bisher nicht. Man kann nur damit rechnen, daß die ältesten Texte dieser christlichen Tradition jüdische Überlieferung verarbeiten. Diese Vermutung liegt zu Apk 11,3-14 besonders nahe, wie zuletzt vor allem BERGER gezeigt hat. Hinzuweisen ist ferner auf Mk 9,13. Ausgangspunkt für die christliche Argumentation ist hier sicherlich das faktische Los Johannes des Täuflers (GNILKA Das Evangelium nach Markus 42). Jedoch bleibt eine solche Thematisierung ohne Anhalt an jüdische Tradition, die ihrerseits wiederum an IReg 19,2.10.14 anknüpfen könnte, schwer vorstellbar. Denken kann man auch an das Martyrium des Pinchas Redivivus, der mit Elia Redivivus identifiziert wird, in LibAnt 48,1. Dazu vgl. A.ZERON, The Martyrdom of Phineas-Elijah: JBL 98 (1979) 99f. Schließlich ergäbe sich ein weiterer indirekter Hinweis für das Martyrium des Elia, wenn Taxo, die levitische Zukunftsgestalt in AssMos 9, mit Elia Redivivus identisch sein sollte; so z.B. JEREMIAS ThWNT II 935; A.S. VAN DER WOUDE, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (SSN 3) Assen 1957, 86. 249f; vgl. auch F.HAHN, Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83) Göttingen<sup>4</sup>1974, 356 Anm.1, und zuletzt die Hinweise bei J.TROMP, Taxo, the Messenger of the Lord: JSJ 21 (1990) 200-209, 202f.



## LITERATUR

- (H.L.STRACK -) P.BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I, München 1926, <sup>6</sup>1974; Bd. II 1924, <sup>5</sup>1969; Bd. III 1926, <sup>3</sup>1969; Bd. IV 1, 1928, <sup>5</sup>1969; IV 2, 1924, <sup>5</sup>1969. (BILL)
- J.BERGMANN, Die Legenden der Juden, Berlin 1919.
- H.CONZELMANN, Die Mitte der Zeit (BHTh 17) Tübingen <sup>4</sup>1962.
- L.GINZBERG, Art. Elijah in Rabbinical Literature: JE V (1903) 122-127.  
- The Legends of the Jews, Bd. IV, Philadelphia <sup>5</sup>1968; Bd. VI <sup>7</sup>1968. (Legends)
- L.GOLDSCHMIDT, Der Babylonische Talmud, 12 Bde, Berlin 1929, Königstein Ts. <sup>3</sup>1980/81.
- W.GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3) Berlin <sup>9</sup>1981.
- J.JEREMIAS, Art. Ἠλ[ε]ίας: ThWNT II (1935) 930-943.
- U. KELLERMANN, Auferstanden in den Himmel. 2Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95) Stuttgart 1979. (Auferstanden)  
- Elia Redivivus und die heilszeitliche Auferweckung der Toten, in: K.Grünwaldt - H.Schroeter (Hrsg.) Was suchst du hier Elia? (Hermeneutica 4) Rheinbach - Merzbach 1995, 72-84. (Elia Redivivus)
- E.KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium (HNT 5) Tübingen <sup>3</sup>1975.
- S.KOHN, Der Prophet Elia in der Legende: MGWJ 12 (1863) 241-255.
- M.W.LEVINSOHN, Der Prophet Elia. Nach den Talmudim- und Midraschimquellen (mit Ausschluß des eschatologischen Teils), Diss. phil. Zürich 1929.
- G.MOLIN, Elijahu. Der Prophet und sein Weiterleben in den Hoffnungen des Judentums und der Christenheit: Jud 8 (1952) 65-94.
- N.OSWALD, Art. Elia II Judentum: TRE 9 (1982) 502-504.
- H.W.SURKAU, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (FRLANT 54) Göttingen 1938.
- G.SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24 (ÖTKNT 3/2) Gütersloh - Würzburg 1977.
- E.SCHWEIZER, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3) Göttingen 1982.
- (H.L.STRACK -) G.STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1982.
- M.J.STIASSNY, Le prophète Élie dans le Judaïsme, in: Élie le prophète, Bd. 2 (Les études Carmélitaines) Bruges 1956, 199-255.
- K.WESSEL, Art. Elias: RAC IV (1959) 1141-1163.
- W.WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas (ThHNT 3) Berlin 1988.
- A.WIENER, The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study, London 1978.
- R.ZION, Beiträge zur Geschichte und Legende des Propheten Elia, Berlin 1931.

#320 ✓

## DIE JEHUERZÄHLUNG BEI JOSEPHUS (Ant.Jud. IX.105-139.159f.)

Martin Mulzer / Klaus-Stefan Krieger - Bamberg

### 1. Josephus' Bearbeitung der biblischen Jehuerzählung (von Martin Mulzer\*)

Die Aufnahme alttestamentlicher Erzählungen bei Josephus hat in der letzten Zeit vermehrt die Aufmerksamkeit auf sich gezogen<sup>1</sup>. Die Jehuerzählung (2Kön 8,25-10,36 = Ant.Jud IX.105-139.159f.<sup>2</sup>) wurde dabei eingehend von C. BEGG untersucht<sup>3</sup>. Seine Ausführungen sollen hier um einige Beobachtungen ergänzt werden.

#### Die Schlacht um Ramot-Gilead (IX.105[.106f.112])

In diesem Textbereich füllt Josephus<sup>4</sup> die Leerstellen der biblischen Erzählung auf. Dort bleibt offen, wie sich die Auseinandersetzungen zwischen Israeliten und Aramäern um Ramot-Gilead ( $b' = RM-\bar{o}^*t GL^{\circ}D$  8,28a; vgl. die Verwundung Jorams  $b' = [h]a = RM-\bar{a}$  8,29aR) zur späteren Anwesenheit Jehus in dem Ort (9,1e.2b) verhalten<sup>5</sup>. 9,14b ( $w' = YWRM hayā šō^*mir b' = RM-\bar{o}^*t GL^{\circ}D$ ) deutet es im Anschluß an 9,1ff. jedenfalls so, daß Ramot-Gilead schon zu Beginn der Auseinandersetzung von den Israeliten gehalten wurde<sup>6</sup>. Josephus dagegen versteht 8,28a als Versuch der Israeliten, Ramot-Gi-

\* Für die Möglichkeit, eine Handschrift und diverse Frühdrucke des Josephus Latinus benutzen zu können, danke ich der Staatsbibliothek Bamberg (Dr. Werner TAEGERT).

<sup>1</sup> Insbesondere haben sich L.H. FELDMAN und C.T. BEGG um dieses Thema angenommen. Wegen der Vielzahl ihrer Arbeiten (s.u. Lit.verzeichnis) seien hier nur die jeweils neuesten Studien genannt, über die die vorausgehenden z.T. bibliographisch erschlossen werden können: L.H. FELDMAN, *Josephus' Portrait of Elisha*: NT 36 (1994) 1-28; C. BEGG, *Amaziah of Judah according to Josephus* (Ant. 9.186-204): Ant. 70 (1995) 3-30. Weitere Hinweise bieten die Bibliographien von L.H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship* (1937-1980), Berlin New York 1984, 121-191.907-912; und ders., *A Selective Critical Bibliography of Josephus*, in: FELDMAN, L.H./HATA, G. (Hrsg.), *Josephus, the Bible, and History*, Leiden 1989, 352-366 (330-448). Auch andere Namen wären zu nennen, so B.H. AMARU (JSS 39 [1988] 143-170), H.W. BASSER (JAOS 107 [1987] 21-30), R.P. GALLANT (Diss. Yale Univ. 1988), D.B. LEVINE (HUCA 64 [1993] 51-87), J.R. LEVISON (JSP 8 [1991] 31-44), P. PIOVANELLI (Henoch 14 [1992] 11-36), M.V. SPOTTORNO (Sefarad 52 [1992] 227-234), E. ULRICH (Sammelbd. FELDMAN, L.H./HATA, G. [Hrsg.], aaO, 81-96) und G. VERMES (JJS 42 [1991] 149-166). Einen Überblick über das Thema Josephus und die Bibel gibt FELDMAN in seinem Aufsatz von 1988 (s.u. Lit.verzeichnis).

<sup>2</sup> Text nach der Ausgabe von MARCUS 1937.

<sup>3</sup> BEGG (1993b).

<sup>4</sup> Vgl. BEGG (1993b) 451f.

<sup>5</sup> Richtig KEIL (1865) 253: "Ob der Krieg mit Hazael bei Ramoth zur Wiedereroberung dieser von den Syrern weggenommenen Stadt, oder nur zur Behauptung derselben gegen die Syrer geführt wird, läßt sich nicht ermitteln". Eine Belagerung Ramot-Gileads durch die Israeliten nehmen KRAELING (1918) 79; KITTEL (1925) 261; ROBINSON (1932) 343; MORGENSTERN (1940) 230 u. A.250a; UNGER (1957) 74; CURTIS (1961) 361, an. Vgl. noch BARRÉ (1986) 109 A.166, für den die Eroberung aber vor 8,28a liegt (aaO, 112). Von einem israelitischen Feldlager bei Ramot-Gilead (als Schauplatz der Salbung Jehus) sprechen NOTH (1971) 462 A.119; HERRMANN (1980) 274; und WÜRTHWEIN (1984) 330. Sobald man für die Deutung 1Kön 22 außer Acht läßt, spricht nichts mehr für eine Belagerung; vgl. JEPSEN (1941-44) 156; STIPP (1987) 198 A.126.

<sup>6</sup> Für den literarkritisch sekundären Charakter von 9,14b vgl. MULZER (1992) 219 u. A.23; 289. Aus 9,14b darf man also nicht auf das primäre Verständnis von 8,28a schließen.

lead zu erobern: *ἐλπιας Αραμαθην πολιν της Γαλααδιτιδος ἀφαιρησεσθαι τους Συρους* (IX.105)<sup>7</sup>. Aus 9,1ff. liest er den erfolgreichen Ausgang des Unternehmens heraus, weswegen er dazwischen Belagerung<sup>8</sup> (*ἐν τη πολιορκια τοξευθεις*<sup>9</sup> IX.105, *προς τη Αραμαθης πολιορκια* IX.112) und Fall (*ἡδη γαρ αὐτην ἤρηκει κατα κρατος* IX.105<sup>10</sup>) von Ramot-Gilead annimmt.

Auch die Betonung der militärischen Schlagkraft (*στρατευει μεν ἐπ' αὐτην μετα μεγαλης παρασκευης* IX.105) läßt sich aus dem Kontext ableiten. Jehu sitzt in 9,5b inmitten anderer Offiziere (*κατεζομενον μετα των της στρατιας ἡγεμονων μεσον αὐτων* IX.107), was eine umfangreiche militärische Aktion voraussetzt<sup>11</sup>.

### Jehu als Oberbefehlshaber (IX.105[.107])

Im AT wird Jehu als einer der in Ramot-Gilead versammelten Offiziere vorgestellt (9,2d.5b), ohne daß ihm dabei eine Vorrangstellung eingeräumt wird. Daraus, daß er nach der Mitteilung des jungen Propheten (V.5[c].d) als erster das Wort ergreift (V.5[e].f), läßt sich nicht auf eine vom Autor intendierte Primus-inter-pares-Stellung schließen<sup>12</sup>. Für Josephus ist Jehu dagegen nach der Rückkehr des Königs der Oberbefehlshaber des in Ramot-Gilead versammelten Heeres: *καταλιπων ἐν τη Αραμαθη την στρατιαν ἀπασαν και ἡγεμονα τον Νεμεσσαιου παιδα Ιηουν* (IX.105). Daraus folgt, daß die Offiziere, in deren Mitte er angetroffen wird (*καθεζομενον μετα των της στρατιας ἡγεμονων μεσον αὐτων* IX.107), ihm untergeordnet sind, und der Abgesandte sich sogleich an ihn wenden kann: *βουλεσθαι περι των αὐτα διαλεχθηνα* (IX.107). Der doppelte Redegang in 9,5c-h wird dadurch verkürzt<sup>13</sup>.

### Der Geheimauftrag an den jungen Propheten (IX.106.109)

Elischa gibt dem jungen Propheten nach 9,3f-h den Auftrag, nach der Salbung Jehus zum König unverzüglich zu fliehen. Dies geschieht nach V.10c-d. Der Sinn dieses Verhaltens liegt weder darin, das Geschehene geheim zu halten<sup>14</sup>, was nach V.5b nicht mehr möglich ist, noch darin, den Propheten vor unbequemen Fragen zu schützen, da

<sup>7</sup> BEGG (1993b) 452, rechnet damit, daß "[f]or the elements of this formulation, Josephus seems to have drawn on other contexts of A[nt.].J[ud.]" und verweist dafür auf VIII.398f. (par 1Kön 22,3). Dies gilt für die sprachliche Gestaltung, und auch sachlich ist ein Anknüpfungspunkt gegeben, da die Eroberung in 1Kön 22 scheitert. Im Vordergrund dürfte aber die Absicht gestanden haben, die Jehu-Zählung selbst zu interpretieren.

<sup>8</sup> THENIUS (1849) 310, konfrontiert dies mit 2Kön 9,14b: "von Belagerung (Joseph.) kann nicht die Rede sein".

<sup>9</sup> Die Ersetzung von hebr. NKY-H (8,28b) bzw. griech. *πατασσειν* (LXX) durch das spezifischere *τοξευειν* in IX.105 nimmt nicht *οι τοξοται* in 2Chr 22,5 auf (geg. BEGG [1993b] 452), sondern die näherliegende Stelle 2Kön 9,16c LXX + *ἀπο των τοξευματων ὡν κατοτοξευσαν αὐτον οι Αραμειν*, falls es sich nicht um eine davon unabhängige Ausdeutung von NKY-H handelt; vgl. zu der Parallele in 2Kön TREBOLLE-BARRERA (1984) 120 u. A.274; und STIPP (1987) 201 A.135.

<sup>10</sup> Vgl. BEGG (1993b) 453 A.11.

<sup>11</sup> Auf die sprachliche Berührung mit X.1 (par 2Kön 18,13) weist BEGG (1993b) 452, hin.

<sup>12</sup> Zur Funktion der Passage und zur Stellung Jehus vgl. MULZER (1992) 73 A.181; 350. Ausdrücklich lehnen eine Stellung als Heerführer ab ŠANDA (1912) 93; LANDERSDORFER (1927) 168; RÖSSLER (1966) 253 A.33; FRICKE (1972) 119; REHM (1982) 97; HOBBS (1985) 114. Als Heerführer betrachten ihn dagegen KITTEL (1900) 231; MORGENSTERN (1940) 230f. u. A.251; SOGGIN (1991) 146.147; als Primus-inter-pares VAN GELDEREN (1947) 139; MINOKAMI (1989) 168.

<sup>13</sup> Zum Wechsel von direkter zu indirekter Rede vgl. BEGG (1993b) 453 A.15, zur Szene vgl. BEGG aaO, 454.

<sup>14</sup> So FANNON (1969) 342; FRICKE (1972) 119.

Jehu selbst befragt werden kann (vgl. V.11); vielmehr soll eine mögliche Gefahr für Leib und Leben des Gesandten abgewehrt werden<sup>15</sup>. Josephus stellt dagegen den unbemerkten Weggang in den Vordergrund: *ὄπος λαθη παντας ἐκειθεν ἀπιων* (IX.106); *σπουδαζων μηδενι των ἐπι της στρατιας ὄραθηναι* (IX.109)<sup>16</sup>. Auch der Hinweg soll geheim bleiben: *ἐκελευε τροπω φυγης ποιησασθαι την πορειαν* (IX.106), was zu IX.107 in Spannung steht. Er nimmt so das Motiv der heimlichen Salbung auf, das sowohl bei Saul (1Sam 9,27) als auch bei David (Verborgenheit vor Saul, 1Sam 16,2) beobachtet werden kann<sup>17</sup> und das auch hier im Ausschluß der Öffentlichkeit bei der Salbung nachwirkt.

### Die Entehrung des Leichnams der Isebel (IX.124, nicht in IX.109)

Die Ankündigung des Prophetenschülers, daß Hunde Isebel fressen würden und sie kein Begräbnis erhalten werde (9,10a-b), fehlt bei Josephus in IX.109<sup>18</sup>. Auch in seiner Wiedergabe von 1Kön 21,23b, der als Vorlage für 2Kön 9,10a dient, beschränkt er sich auf den Tod Isebels, ohne ihre schmählige Behandlung zu erwähnen: *το τε αὐτου και το της γυναικος χυθησεσθαι αίμα* (VIII.361)<sup>19</sup>. Beim Eintreffen der Ereignisse sind es jedoch tatsächlich Hunde, die den Leichnam Isebels zerreißen: *το δε άλλο παν ὑπο κυνων ἦν δεδαπανημενον* (IX.124). Josephus erweitert hier 9,35b, während sich die biblische Vorlage dafür innerhalb einer zitierten Elijarede in 9,36 findet<sup>20</sup>. Dort verweist er dann nur allgemein auf die Todesumstände: *ούτος γαρ αὐτην ἐν Ιεζραηλα προειπε τουτον ἀπολεισθαι τον τροπον* (IX.124)<sup>21</sup>. Die verschiedenen Beobachtungen kommen darin überein, daß Josephus die entehrende Behandlung des Leichnams Isebels durch die Hunde nicht auf eine Ankündigung Gottes zurückführt<sup>22</sup>.

### Die Verrücktheit des Propheten (IX.110)

Der Wechsel von direkter Rede in 9,11d zu indirekter Wiedergabe in IX.110 führt dazu, daß die Bezeichnung 'Verrückter' für den jungen Propheten nicht sofort übernommen

<sup>15</sup> Vgl. GUNKEL (1913=1922) 72.99 A.10; VAN GELDEREN (1947) 138; SLOTKI (1950) 215; KETTER (1953) 228; MÉDEBIELLE (1955) 728; FRICKE (1972) 119; MULZER (1992) 228 A.46. Der Einwand MINOKAMIS, (1989) 136 u. A.56, hier werde nur der Erzählhaltung Rechnung getragen, überzeugt nicht. Für die fiktionale Realität erwartet man vielmehr eine nachvollziehbare Motivation.

<sup>16</sup> Vgl. BEGG (1993b) 454.456.

<sup>17</sup> Josephus verstärkt in Ant.Jud. VI.53 gegenüber 1Sam 9,27 *μηδενος ἄλλου παροντος*; für 1Sam 16,2 vgl. VI.157.

<sup>18</sup> Vgl. MARCUS (1937) 59 A.d; BEGG (1993b) 455f.

<sup>19</sup> Vgl. BEGG (1993b) 456; (1993a) 206 A.1365.1366. Auch für Ahab bedeutet dies gegenüber 1Kön 21,19g eine Abschwächung; vgl. aber Ant. VIII.407; und BEGG (1993a) 255 A.1685.

<sup>20</sup> Vgl. BEGG (1993b) 466f.

<sup>21</sup> Vgl. BEGG (1993b) 467.

<sup>22</sup> In diesem Zusammenhang interessiert auch die Behandlung der 3mal belegten formelhaften Sätze *ha=mē't l' = X b' = [h]a = 'īr yō(°)kīlū ha=kālabīm w' = ha=mē't (l=ō) b' = [h]a = šadā yō(°)kīlū 'ōp ha = šamaym* (1Kön 14,11; 16,4; 21,24) durch Josephus. Während er die dritte Stelle wegläßt (vgl. VIII.361) und an der zweiten nur pauschal auf die erste verweist (VIII.299), wird diese sogar zweimal aufgenommen, zunächst als Wort Gottes (*και κυσι και ὀρνισι βοραν ποιησω γενεσθαι* VIII.270), dann in der Ausführung (*και συνεβη κατα την του θεου προφητειαν τους μεν ἐν τη πολιει των Ιεροβοαμου συγγενων ἀποθανοντας ὑπο κυνων σπαραχθηναι και δακανηθηναι τους δ' ἐν τοις ἀγροις ὑπ' ὀρνιθων* VIII.289). Weil sich die Ansage nicht an ein Individuum richtet, läßt sie sich als Gotteswort gestalten. Sie fehlt im folgenden, da Josephus eine Wiederholung vermeiden will.

werden kann. Deswegen wird er in Aufnahme von IX.108<sup>23</sup> zunächst als *νεανισκος* bezeichnet, bevor die negative Bewertung zum Ausdruck kommt: *και προσετι μαινεσθαι λεγοντων αυτον IX.110*<sup>24</sup>.

Die Antwort Jehus (9,11f) gibt Josephus entgegen seiner Vorliebe für indirekte Rede in direkter Rede wieder: *αλλ' ορθως γε εικασατε, ειπε, και γαρ τους λογους μεμηνοτος επουησατο (IX.110)*<sup>25</sup>. Nach dem HT schließt sich Jehu implizit der Beurteilung des Propheten als Verrückten an und nennt als Kriterien dafür Person und Gerede (*ἰσ, σῆη=ō*). Josephus wandelt den zweiten Aspekt zu einer Begründung um: Der Prophet ist ein Verrückter wegen der Verrücktheit seiner Worte<sup>26</sup>.

### Die Huldigung Jehus (IX.111)

Für den Ort der Huldigung Jehus durch seine Offizierskollegen, *'il garm ha=ma'lot* 9,13c, hat Josephus in IX.111 kein Äquivalent<sup>27</sup>. Daraus läßt sich allerdings nicht ableiten, er habe den Ausdruck nicht verstanden<sup>28</sup>. Zumindest das Nomen *ma'lot*, 'Stufen, Treppe', das innerhalb der Constructusverbindung durch *garm* näher bestimmt wird, hat er sicher gekannt<sup>29</sup>. In seiner Wiedergabe hätte er sich auf dieses beschränken können, doch hielt für den Zweck der Nacherzählung die Ortsangabe wohl für entbehrlich.

### Die Wendung nach Jesreel (IX.112)

Josephus beachtet nicht, daß 9,14a trotz der formalen Weiterführung auf der Erzählebene formuliert ist und (gemeinsam mit V.14b-15a) den Zusammenhang von V.13f und V.15b auseinanderbricht<sup>30</sup>. Er interpretiert hebr. *QŠR-tD*/griech. *συστρεφειν* von V.16a.b her als Entschluß Jehus, nach Jesreel zu ziehen: *ο δε αθροισας την στρατιαν εμελλεν εξορμαν επι Ιωραμον εις Ιεζαρηλαν πολιν (IX.112)*<sup>31</sup>.

Mit V.14b, der literarisch jünger ist als V.14a und wohl die Situation von 8,28a durch Bezug auf 9,1ff. klären will<sup>32</sup>, kann Josephus nichts anfangen, da nach IX.105 Joram bereits vor der Eroberung Samarias verwundet wurde, also nie selbst in Ramot-Gilead anwesend war. Er läßt ihn daher weg: *εν η, καθως προειπομεν, εθεραπευετο την*

<sup>23</sup> Vgl. im HT 9,4 *ha=na'r ha=na'r ha=nabi(?)*.

<sup>24</sup> Auf die doppelte Bezeichnung macht BEGG (1993b) 456, aufmerksam.

<sup>25</sup> Sonst begegnet innerhalb der Jehuzählung bei Josephus nur in IX.122 (par 9,31c) eine direkte Rede.

<sup>26</sup> *μεμηνοτος* greift dabei V.11d ausdrücklich auf; vgl. MULZER (1992) 72 A.178; BEGG (1993b) 456. Mit *τους λογους* wird *σῆη* aus dem HT aufgenommen, während die LXX mit *αδολεσχια* 'Torheit' auf den Geisteszustand des Propheten abhebt.

<sup>27</sup> Vgl. MULZER (1992) 78 A.195; BEGG (1993b) 457 u. A.27; gegen MARCUS (1937) 60 A.a.

<sup>28</sup> Geg. BEGG (1993b) 457 A.27.

<sup>29</sup> Vgl. die Wiedergabe mit *βαθμης* in IV.201 (par Ex 20,26), *αναβαθμος* in VIII.140 (par 1Kön 10,19) und *βαθμος* in X.29 (par 2Kön 20,11).

<sup>30</sup> Als Überschrift bezeichnet V.14a GUNKEL (1913=1922) 68; als Abschluß ziehen ihn zu V.1-13 SKINNER (1904) 323; DHORME (1956) 1169; GRAY (1970) 541.543; HENTSCHEL (1985) 42; BARRÉ (1986) 192; NELSON (1987) 199. Beide Aspekte betont MINOKAMI (1989) 11.26.

<sup>31</sup> Vgl. BEGG (1993b) 457. Nach FELDMAN (1995) 277, wollte Josephus den Begriff 'Verschwörung' vermeiden.

<sup>32</sup> S.o. zur Schlacht um Ramot-Gilead. Er dient somit nicht primär zur Einbindung von V.14a in den Kontext (geg. MULZER [1992] 289), da dann V.15a als unabdingbare Weiterführung auf dieselbe literarische Stufe zu stellen wäre, wogegen literarkritische Bedenken bestehen (vgl. aaO, 79 A.200; 218f. u. A.21). V.15a setzt vielmehr die Abfolge V.14a.b voraus, wobei V.14b als unvollständige Hintergrundangabe für V.14a aufgefaßt wurde, die der Ergänzung aus 8,28a\*.b.29a\* (vgl. aaO, 219 A.23) bedurfte.

πληγην ἣν ἔλαβε προς τη Αραμαθης πολιορκια (IX.112)<sup>33</sup>.

### Jehus Wort an die Soldaten (IX.113)

Die Rede Jehus in 9,15[b].c-d richtet sich an eine nicht näher bezeichnete Personen-  
gruppe<sup>34</sup>, die man aber nach V.13a-f nur als seine Offizierskollegen verstehen kann<sup>35</sup>.  
Es bleibt offen, wie der Putsch von den einfachen Soldaten aufgenommen wird<sup>36</sup>. Bei  
Josephus versichert sich Jehu dagegen der Loyalität der Soldaten: *Ιηους δε βουλομενος  
αἰφνιδίως τους περι τον Ιωραμον προσπεσειν ἡξίου μηδενα των στρατιωτων ἀπο-  
δραντα μηνυσαι ταυτα τω Ιωραμῳ. τουτο γαρ ἔσεσθαι λαμπραν ἐπιδειξιν αὐτῶ της  
εὐνοιας και του διακειμενους οὕτως ἀποδειξει αὐτον βασιλεα* (IX.113)<sup>37</sup>. Die Deu-  
tung von 9,15[b].c-d als Wort an die Soldaten wird wohl durch Y<sup>2</sup>-G in V.15d ausgelöst,  
das aber auch in einer Rede an die Offiziere stehen könnte. V.15c versteht er nicht als  
Drohung<sup>38</sup>, sondern als Aufforderung zur Loyalitätsbekundung ("wenn ihr eure Zu-  
stimmung beweisen wollt")<sup>39</sup>.

### Die Anwesenheit Ahasjas bei Joram (IX.117[.112])

Josephus gibt beim gemeinsamen Auszug der beiden Könige aus Jesreel nochmals<sup>40</sup>  
den Grund für die Anwesenheit Ahasjas bei Joram an: *παρην γαρ αὐτος ὡς ἐφαρμη  
ὄφομενος αὐτον πως ἐκ του τραυματος ἔχοι δια συγγενειαν* (IX.117)<sup>41</sup>. Dies  
erschien ihm vielleicht angebracht, da der Bezugstext wegen der Umstellung von 9,16d  
vor 9,15b recht weit entfernt zu stehen kam<sup>42</sup>. Zusätzlich könnte die Texterweiterung  
der LXX in V.16c darauf eingewirkt haben<sup>43</sup>. Josephus hat sie wohl gekannt<sup>44</sup>, wegen  
ihrer Aufnahme von 9,15a (= IX.112) aber in IX.114 weggelassen<sup>45</sup>. Mit der Passage  
in IX.117 hat sie die Bezugnahme auf die Verwundung Jorams gemeinsam, auch wenn  
dort nicht mehr dieser, sondern Ahasja im Mittelpunkt steht.

<sup>33</sup> Geg. BEGG (1993b) 457, nach dem Josephus V.14b-15a in umgekehrter Reihenfolge aufgenommen hätte. Einziger Anhaltspunkt ist der Ortsname *Αραμαθης* IX.112 (vgl. *RM-ῶι GL<sup>d</sup>* V.14b), doch wird damit IX.105 aufgenommen; vgl. dort *Αραμαθην* und *πολιορκια*.

<sup>34</sup> Vgl. BEGG (1993b) 458.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. MULZER (1992) 219 A.22; 348.

<sup>36</sup> Vielleicht stellt sich der Autor die Szene so vor, daß die Heerführer in V.5b nicht abgesondert von ihren Soldaten sitzen und die Akklamation in V.13 durch beide Gruppen erfolgt. Allerdings macht er dies nicht ausdrücklich, da die Erzählung ganz auf Jehu zentriert ist.

<sup>37</sup> BEGG (1993b) 458, weist darauf hin, daß Josephus schon in IX.112 mit *ὁ δε ἀθροισας την στρατιαν* die Soldaten eingeführt habe. Auch im Folgenden füllt Josephus eine Leerstelle auf: Während in 9,16a.b die mit Jehu Aufbrechenden (vgl. V.17b.d) nicht in den Blick kommen, sind es bei Josephus *των ἰππεων τους ἐπιλεκτους* (IX.114); vgl. BEGG aaO, 459.

<sup>38</sup> Vgl. MULZER (1992) 82 u. A.210; nach WÜRTHWEIN (1984) 325.

<sup>39</sup> Zwischen der immerhin von vielen Mss gestützten Variante des HT (+ <sup>2</sup>*ii*[t]) und der Wiedergabe der LXX<sup>-L</sup> (+ *μετ' ἐμου*) besteht dabei inhaltlich kein großer Unterschied, so daß die Textform des Josephus nicht als von der LXX abhängig bewiesen werden kann; vgl. MULZER (1992) 83 A.214; geg. MARCUS (1937) 61 A.e; HOBBS (1985) 109; BEGG (1993b) 458.

<sup>40</sup> Vgl. *ἐπισκεψασθαι δε πως ἐκ του τραυματος ἔχοι δια την συγγενειαν ἐληλυθει* (IX.112).

<sup>41</sup> Vgl. BEGG (1993b) 460.

<sup>42</sup> Vgl. BEGG (1993b) 458.

<sup>43</sup> + *βασιλευς Ισραηλ ἐθεραπευετο ἐν Ιερουσαλημ ἀπο των τοξευματων ὧν κατετοξευσαν αὐτον οἱ Αραμειν ἐν τη Ραμμαθ ἐν τῷ πολεμῷ μετα Αζαη βασιλεως Συριας ὅτε δυνατος και ἀνηρ δυναμειως*; zur textkritischen Beurteilung vgl. MULZER (1992) 83-86.

<sup>44</sup> S.o. A.9.

<sup>45</sup> Vgl. BEGG (1993b) 459 A.30.

### Jehus Fahrweise (IX.117)

Nach 9,20d-e erkennt der Späher auf dem Turm (und damit auch die beiden Könige) Jehu an seiner ungestümen Art, mit dem Wagen zu fahren. Der erzählende Zug hat identifizierende Funktion<sup>46</sup>. Bei Josephus fahren die Könige dagegen einem unbekanntem Ankömmling entgegen. Auch im weiteren Verlauf spielt die Identifikation Jehus keine Rolle. Im Gegensatz zum hebr. und griech.<sup>47</sup> Text gilt seine Fahrweise als geordnet: *σχολαιτερον δε και μετ' εὐταξιας ὠδευεν Ιηους* (IX.117)<sup>48</sup>. Da man die biblische Texttradition bei Josephus voraussetzen darf<sup>49</sup>, und hier auch keine sprachlichen Probleme erkennbar sind, dürfte er in den Text eingegriffen haben, um Jehu als Herrn der Lage erscheinen zu lassen<sup>50</sup>.

### Die Ermordung Jorams (IX.118)

Nach dem HT wird Joram, der sich schon zur Flucht gewendet hat (9,23a,b), von hinten so in den Rücken getroffen (*bēn z' rō\*<sup>c</sup>-a(y)=w* V.24d<sup>51</sup>), daß der Pfeil vorne durch das Herz austritt (*wa=yiṣē(°) ha=ḥisy mil=libb=ō* V.24c). Josephus verzichtet auf diese detaillierte Schilderung. Bei ihm schießt Jehu Joram den Pfeil ins Herz: *Ιηους δε τοξευσας<sup>52</sup> αὐτον καταβαλλει του βελου δια της καρδιας ἐνεχθεντος* (IX.118)<sup>53</sup>. Der Angriff auf den Rivalen erfolgt somit nicht hinterhältig<sup>54</sup>.

### Das Wort Elijas (IX.119f)

Das von Jehu seinem Schalisch Bidkar in Erinnerung gerufene Gotteswort bleibt im HT anonym (9,[25f.]26a-d). Josephus dagegen schreibt es Elija zu: *ἀναμνησας αὐτον της*

<sup>46</sup> Vgl. MULZER (1992) 94 A.256; 338. Nicht berücksichtigt wird dies von BEGG (1993b) 461.

<sup>47</sup> Die LXX hat *ἐν παραλλαγῇ* 'in (heftiger) Bewegung, > wahn sinnig' (vgl. L-S s.v.), wobei *παραλλαγῇ* dort Hapax legomenon ist.

<sup>48</sup> Diese Angabe findet sich dort erst nach 9,21e; vgl. MULZER (1992) 93 A.252; BEGG (1993b) 460. MARCUS (1937) 63, stellt in seiner Übersetzung einen Bezug zum Vorausgehenden her ("Now Jehu was going ...") und impliziert so einen Wechsel der Fahrweise, was aber aus griech. *δε* nicht herausgelesen werden kann.

<sup>49</sup> Für die Kenntnis sowohl der im HT als auch der in LXX aufbewahrten Traditionen in den Königsbüchern vgl. BEGG (1993a) 274; (1993b) 482f. u. A.123.

<sup>50</sup> Möglicherweise hat die Lesart des Targum *bi=nyāh* 'in Ruhe, ruhig', die aus einer Verlesung des HT entstanden sein dürfte (vgl. MULZER [1992] 94 A.254; nach einem Vorschlag von Prof. Dr. H. IRSIGLER) im Hintergrund gestanden; vgl. BURNEY (1903) 299; THACKERAY (1929) 82; MONTGOMERY (1951) 19.405; ATTRIDGE (1976) 32 A.2; JONES (1984) 459; COGAN/TADMOR (1988) 110; FELDMAN (1988) 459f.; anders HARRINGTON/SALDARINI (1987) 282 A.22: positive Umwertung; beide Möglichkeiten erwägt BEGG (1993b) 460f. Festzuhalten ist der bei Josephus gegenüber dem Targum veränderte Gebrauch. Nicht überzeugen kann der Erklärungsversuch von SNAITH (1954) 234, die längere Dauer des Näherkommens solle akzentuiert werden. *εὐταξια* wird bei Josephus häufig für die bewunderte römische Militärordnung verwendet; vgl. Bell. I.22.142; II.529.580; III.85.467.488; IV.635; V.122.285.353; VI.22; sonst noch für die Essener Bell. II.151; die Ordnung der Natur vor Noah Ant. I.96; die Gestirne I.156; jeweils mit positiver Konnotation; vgl. RENGSTORF s.v.

<sup>51</sup> Im Kontext kann *bēn z' rō\*<sup>c</sup>-a(y)=w* hier nichts anderes bedeuten als 'zwischen die Schulterblätter'; vgl. THENIUS (1849) 311; KEIL (1865) 255; ŠANDA (1912) 98; G-B, 206; KBL, 266; HAL, 269; VAN DER WOUDE (1971) Sp.523; FRICKE (1972) 124 u. A.24; MICHEL (1977) 58; AVISHUR (1980) 133; ACKROYD (1982) Sp.428; MINOKAMI (1989) 127.

<sup>52</sup> Die Verwendung dieses Verbs ist durch die Textgestalt der Vorlage bedingt; vgl. HT 9,24a *b' = /h]a=qāšt*, LXX *ἐν τῷ τοξῷ*. Es liegt keine Aufnahme von IX.105 vor; geg. BEGG (1993b) 462 A.36. Zu dieser Stelle s.o. A.9.

<sup>53</sup> Vgl. BEGG (1993b) 462.

<sup>54</sup> Allerdings läßt *ἐφυγε* (IX.118) auch die Deutung als Angriff von hinten zu.

*Ηλια προφητειας* (IX.119)<sup>55</sup>. Eliza war wegen seiner Verbindung mit der Nabotepisode dafür prädestiniert. Josephus stellt die Ausrichtung des Wortes ausdrücklich in diesen Zusammenhang: *ὣν Αχαβω τω πατρι αὐτου τον Ναβωθον ἀποκτειναντι προεφητευσεν* (IX.119)<sup>56</sup>. Da Nabot hier bereits erwähnt ist, kann Josephus den Vordersatz des Gotteswortes 9,26a weglassen<sup>57</sup>. Auch der Hinweis auf die Hörsituation 9,25e hat keinen Platz mehr. Er wird nachgestellt<sup>58</sup> und hat anders als im HT<sup>59</sup> die Funktion, Jehus Kenntnis des Elizawortes verständlich zu machen: *ταυτα γαρ καθεζόμενος ὄπισθεν του ἄρματος Αχαβου λεγοντος ἀκουσαι του προφητου* (IX.120)<sup>60</sup>.

### Die Flucht Ahasjas (IX.121)

In den Zusammenhang der Flucht Ahasjas nach Megiddo und seines Todes dort (9,27f-g) fügt Josephus die Versorgung seiner Wunden ein: *κακει θεραπευομενος* (IX.121). Dies wird gewöhnlich als Aufnahme von LXX 2Chr 22,9c *ιατρευομενον ἐν Σαμαρια* betrachtet<sup>61</sup>. Da 2Chr in der Darstellung des Endes Ahasjas stark von 2Kön abweicht<sup>62</sup>, ist die Übernahme eines einzelnen Zuges durch Josephus nicht wahrscheinlich<sup>63</sup>. Vielmehr dürfte er sich an die Behandlung der Verwundung Jorams in Jesreel angelehnt haben: vgl. *μετα την θεραπειαν* (IX.106); *ἐθεραπευετο την πληγην* (IX.112).

Ahasjas Umsteigen vom Kriegswagen auf das schnellere Pferd (*καταλιπων δε το ἄρμα και ἐπιβας ἵππον* IX.121<sup>64</sup>) macht sein neuerliches Entkommen begrifflich (9,27f, vgl. V.27b)<sup>65</sup> und nimmt dabei *il ha*=*mirkabā* aus V.27e auf.

### Abschlußnotiz zu Ahasja (IX.121)

Bei Josephus fehlt die synchronistische Angabe über den Herrschaftsbeginn Ahasjas (vgl. 9,29). An deren Stelle setzt er die Regierungsdauer und die Bewertung des Königs: *βασιλευσας μεν ἐνιαυτον ἕνα, πονηρος δε και χειρων του πατρος γενομενος* (IX.121)<sup>66</sup>. Eine Anregung dafür könnte er in LXX<sup>L</sup> gefunden haben, die nach 9,29 auch

<sup>55</sup> Vgl. FELDMAN (1990) 396; BEGG (1993b) 462 u. A.39. Vgl. noch in der Jehuerzählung 9,36dR; 10,10d.17cR und Jos. Ant. IX.124.129.

<sup>56</sup> Vgl. BEGG (1993b) 462 A.41.

<sup>57</sup> BEGG (1993b) 462f., erklärt die Weglassung aus dem Widerspruch zur Nabot erzählung, die die Tötung der Söhne Nabots nicht kennt.

<sup>58</sup> Nach 9,26c. Vgl. BEGG (1993b) 462.

<sup>59</sup> Dort führt er das Wort ein.

<sup>60</sup> Bidkar spielt wegen der veränderten Funktion dabei keine Rolle mehr; die Weglassung notiert BEGG (1993b) 462 A.42. Die Formulierung des Prophetenwortes ist an die Nabotepisode angelehnt: *ὡς ἀπολειται αὐτος τε και το γενοσ αὐτου ἐν τω ἐκεινω χωριου* (IX.119) - vgl. *τον τοπον ... το τε αὐτου και το της γυναικος χυθησεται αίμα και παν αὐτου το γενοσ ἀπολεισθαι* (VIII.361); vgl. BEGG aaO, 463.

<sup>61</sup> Vgl. MARCUS (1937) 65 A.h; GERLEMAN (1946) 10; ALLEN (1974) 16; BEGG (1993b) 464 A.49. Man beachte auch den Wechsel von *ιατρευειν* zu *θεραπευειν*. Der HT hat in 2Chr *mithabbē*(?).

<sup>62</sup> Vgl. z.B. GALLING (1954) 133; WILLIAMSON (1982) 311f.; BEGG (1993b) 464 A.49.52.

<sup>63</sup> Die Nichtberücksichtigung der chronistischen Darstellung durch Josephus notiert THENIUS (1849) 313, ohne aber auf das hier diskutierte Problem einzugehen.

<sup>64</sup> Vgl. BEGG (1993b) 464.

<sup>65</sup> Jahu selbst ist nach Josephus auf einem Wagen unterwegs (IX.114; vgl. 9,16a) und wird von Reitern begleitet (IX.114).

<sup>66</sup> Vgl. BEGG (1993b) 464f.



ἐνιαυτον ἓνα ἐβασίλευσεν ἐν ἱερουσα]λημ einfügt<sup>67</sup>.

### Isebel auf dem Turm (IX.122[.123])

Im HT bleibt unklar, durch welches Fenster Isebel herabschaut (*bā<sup>c</sup>d ha=hallōn* 9,30e; vgl. V.32a)<sup>68</sup>. Josephus läßt sie dagegen auf einem Turm auftreten (*στασα ἐπι του πυργου* IX.122), in dem man einen Stadtmauerturm<sup>69</sup>, oder nach *b' = [h]a=ša<sup>r</sup>* 9,31a einen Torturm<sup>70</sup> sehen darf. Von der Plattform aus konnte sich Isebel persönlich von der Ankunft Jehus überzeugen, was nach dem HT (V.30b) nicht möglich ist<sup>71</sup>. Auch das zweistufige Näherrücken Jehus (9,30a.31a)<sup>72</sup> ist aufgegeben. Jehu zieht sofort in Jesreel ein (*του δε Ιηουδος εἰς ηλθοντος εἰς Ιεζαρηλαν* IX.122), nachdem Isebel sich geschmückt und auf dem Turm postiert hatte.

### Die Adressaten der Briefe Jehus (IX.125.126)

Die Briefe Jehus in 10,1c werden nach Josephus nur an zwei Empfängergruppen geschickt: ... *τοις παιδαγωγους ... τοις ἀρχουσι των Σαμαρειων* (IX.125)<sup>73</sup>. Der an dieser Stelle verderbte hebräische Text<sup>74</sup> könnte dazu geführt haben, daß Josephus *ha=zāqinīm* als Apposition zu *šar[r]ē YZR<sup>c</sup>°L* aufgefaßt hat<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> Mss bc<sub>2</sub>e<sub>2</sub>; vgl. BROOKE/MCLEAN/THACKERAY z.St.; FERNÁNDEZ MARCOS/BUSTO SAIZ (1992) 109.xxxiii A.69. Die Angabe stammt aus 8,26b. Auch Josephus dürfte seine Informationen aus 8,26b.27a bezogen haben, die er in IX.105 nicht wiedergibt.

<sup>68</sup> Gewöhnlich wird ein Palastfenster angenommen; vgl. z.B. MULZER (1992) 239 A.80. Dafür, daß der Palast an der Stadtmauer und das Fenster an der Innenseite der Tordurchfahrt gelegen hat (vgl. GALLING [1927] 50; [1937] Sp.165; GALLING/ RÖSEL [1977] 80; ähnlich MEISSNER/OPITZ [1939] 8f.) oder daß das Fenster über dem Tor angebracht war (vgl. LANDERSDORFER [1927] 171), gibt es im Text keine Anzeichen.

<sup>69</sup> Vgl. z.B. Ant. VIII.150; IX.219.237; X.44.

<sup>70</sup> Vgl. MULZER (1992) 118 A.359; BEGG (1993b) 465. Vielleicht hat der Spähersturm in 9,17a (HT *ha=migdal*, LXX *τον πυργον*) dafür Pate gestanden, den Josephus in IX.114 nicht erwähnt. Für eine ähnliche Aufnahme eines Motivs im Folgenden vgl. IX.123 (par 9,34a-c) und IX.128 *μετα των φιλων δειπνουντι* (Zusatz zu 10,8a.b; vgl. BEGG aaO, 469f.). Dort liegt auch ein Rückschluß aus 10,8e.9a vor, daß die Botenmeldung in V.8a.b am Abend oder in der Nacht erfolgt sei.

<sup>71</sup> Andererseits ist der Turm nicht Teil des Palastes, da Jehu sich erst danach zum Palast wendet: *παρηλθων Ιηους εις τα βασιλεια* (IX.123). Im HT 9,34a heißt es dagegen nur *wa=yabō(?)* ohne Angabe des Ortes. Jehu hält sich also bereits davor auf. Aber auch hier darf man in dem Ort den Palast sehen.

<sup>72</sup> Vgl. MULZER (1992) 240 A.80.

<sup>73</sup> Vgl. BEGG (1993b) 467.

<sup>74</sup> *YZR<sup>c</sup>°L* paßt nicht zum Kontext (vgl. MULZER [1992] 127ff.), und vor *ha=zāqinīm* fehlt die Präposition *ʾil* (vgl. aaO, 129 A.412). Herzustellen ist wohl *ha=ʾir w=ʾil*; vgl. schon KLOSTERMANN (1887) 123.

<sup>75</sup> So ist jedenfalls der überlieferte HT zu interpretieren; vgl. THENIUS (1849) 315; verteidigt von BARTHÉLEMY (1982) 394. Josephus hätte in diesem Fall das eindeutige Zeugnis der LXX, die drei Gruppen unterscheidet und die ihm jedenfalls zur Verfügung stand (s.o. A.49), geringer geachtet als das des HT. Bei der Wiedergabe von V.5a, wo die *zāqinīm* neben dem *ʾāšr ʿal ha=bayt* und dem *ʾāšr ʿal ha=ʾir* auftreten, verzichtet Josephus auf die Nennung der Personengruppen (vgl. aber *οἱ ἀρχοντες* und *οἱ παιδαγωγοι* in IX.126 [par V.4a]; ungenau BEGG [1993b] 468). Man könnte demnach auch annehmen, Josephus habe die *zāqinīm* in V.1c zwar als eigenständige, doch den *šar[r]īm* untergeordnete Gruppe verstanden, die er zu den *ἀρχοντες* gerechnet oder übergangen habe. Doch scheint dies von der Konzeption zweier Briefe (*δου ἐπιστολας* IX.125; vgl. MARCUS [1937] 67 A.c; BEGG aaO, 467) an die politisch und pädagogisch Verantwortlichen allein nicht recht motiviert. BEGG ebd, führt die Weglassung darauf zurück, daß auch im folgenden zwei unterschiedlich handelnde Gruppen auftreten.

Der ausdrückliche Vermerk, daß die Empfänger die Briefe gelesen haben (*ἀναγνοντες δε τα γραμματα* IX.126)<sup>76</sup>, korrespondiert mit 10,2aI des HT, in dem in formelhafter Sprache<sup>77</sup> die Situation der Ankunft der Briefe bereits vorweggenommen wird<sup>78</sup>.

### Die Ermordung der Königstöchter (IX.127)

Bei Josephus weicht die Schilderung der Tötung der Prinzen vom HT (*wa=yišhātū šib ʿim ʾiš 10,7c*<sup>79</sup>) ab: *οἱ δ' οὐδεν ὀλως φεισαμενοι τουτο ἐπραξαν* (IX.127). Die hinzugefügte Wendung vom fehlenden Mitleid der Mörder dient nicht zur Herausstellung der schrecklichen Tat<sup>80</sup>, sondern sie ist von hebr. *šHT-G*, '(ab-)schlachten', inspiriert, für das Josephus, wenn es sich auf den Menschen bezieht, die Wiedergabe mit gleichbedeutendem *σφαζειν*<sup>81</sup> vermeidet.

### Die Aufhäufung der abgeschlagenen Köpfe vor dem Tor (IX.128.129)

Die Präpositionalverbindung *ad ha=buqr* in 10,8e dient zur Angabe des Zeitpunktes, bis zu dem die Aufhäufung der Köpfe abgeschlossen sein soll<sup>82</sup>. Josephus bietet in IX.128 keine Wiedergabe dafür, um eine Doppelung mit IX.129 *ἀμα ἡμερα* (HT 10,9a *b' = [h]a=buqr*) zu vermeiden<sup>83</sup>.

### Die Ermordung der Verwandten Jorams in Jesreel (IX.130)

Die im HT in 10,11a als *ha=niš'arim l' = bēt ʾHʾB* vorgestellte und als *gādul-a(y)=w*, *m'yudda'-a(y)=w* und *kō\*hin-a(y)=w* explizierte Personengruppe<sup>84</sup> faßt Josephus als *τους ... εὐρεθεντας ἐκ της Αχαβου συγγενειας ἰππεις* (IX.130) zusammen<sup>85</sup>. *ἰππεις*, 'Reiter', nimmt dabei IX.115.116 auf, wo dreimal von Reitern auf der Seite Jorams die Rede war<sup>86</sup>. Die Vorstellung, daß ein Teil dieser Reiter Mitglieder des Königshauses

<sup>76</sup> Vgl. BEGG (1993b) 468.

<sup>77</sup> Vgl. dazu KALLUVEETIL (1982) 146f.; PARDEE (1982) 172f.

<sup>78</sup> Diesen Satz nimmt Josephus in IX.125 nicht auf.

<sup>79</sup> Zum syntaktischen Verständnis vgl. MULZER (1992) 28f.

<sup>80</sup> Geg. BEGG (1993b) 469.

<sup>81</sup> So die LXX. In Ant. I-XI ist es für Menschen nur in I.67 im Zusammenhang der Tötung Abels (*Ἀβελου μεν ἐσφαγμενου*) belegt; vgl. RENGSTORF s.v. In IX.131 (par 10,14d) hat Josephus für *šHT-G* das weniger drastische *ἀναφειν*, 'töten'. Vgl. noch IX.133 *οὐδενος φεισεται πονηρον* für hebr. *qin'ā*; vgl. dazu BEGG (1993b) 473 A.80.

<sup>82</sup> Nicht angezeigt wird der Zeitpunkt, nach dem die Köpfe wieder entfernt werden sollen; anders BEGG (1993b) 470.

<sup>83</sup> Immerhin wird aber in IX.129 über den HT hinaus die Ausführung des Befehls berichtet: *γενομενου δε τουτου*. Dies ist möglicherweise von *ad ha=buqr* in V.8e ausgelöst.

<sup>84</sup> Zur explikativen Deutung vgl. MULZER (1992) 143f. A.465. Die LXX bietet *τους ἐν τω οἴκω Αχαβ καταλειφθεντας* bzw. *τους ἀδρους αὐτου, τους γνωστους αὐτου* und *τους ἱερεις αὐτου*. Zu den Varianten der LXX vgl. MULZER aaO, 142 A.461.

<sup>85</sup> Vgl. MARCUS (1937) 70 A.a; BEGG (1993b) 471; korrigiere MULZER (1992) 145 A.470.

<sup>86</sup> Eine Wiedergabe mit *cum equis*, 'mit Pferden' ist daher nicht berechtigt; geg. MARCUS (1937) 70 A.a; BEGG (1993b) 471. *ἰππεις* ist in Ant. I-XI 27mal belegt mit einer auffälligen Häufung (6mal) in IX.105-139. In IX.130 fehlt *ἰππεις* allerdings im Codex M, weswegen es in der editio maior von NIESE in Eckklammern gesetzt und in der editio minor ganz weggelassen ist. Im Josephus Latinus ist *cum equis*, 'mit Pferden' (vgl. NIESE editio maior, z.St.; MARCUS aaO, 70 A.2), syntaktisch zum Folgenden gezogen (vgl. die Inkunabeln StB Bamberg Inc.typ. E II.1 [= BSB-Ink I-615], Augsburg, Schüssler 1470; und Inc.typ. E IV.12 [= BSB-Ink I-619], Venedig, A. Vercellensis 1499; *cunqve necasset eos qui apud iezrah]elitas ex ahab genere sunt inventi. cum equis ad samariam properabat*; zu den frühen und einzigen Drucken des Josephus Latinus vgl. BLATT [1958] 5.119; ergänzend NIESE [1955] 70; SCHRECKENBERG [1968] 1ff.; [1972] 59; [1979]

waren, läßt sich aus dem Kontext nicht sichern. Josephus dürfte vielmehr auf die für seinen Zweck entbehrlichen Konkretisierungen verzichtet haben<sup>87</sup>. Dann wäre *ἰππεις* wie im Josephus Latinus<sup>88</sup> zum Folgenden zu ziehen, wobei als ursprüngliche Textform \**ἰππεων* angesetzt werden müßte<sup>89</sup>.

### Das Zusammentreffen mit den Verwandten Ahasjas (IX.131)

Nach dem HT sind die Brüder Ahasjas losgezogen, um sich nach dem Befinden der Königssöhne und der Söhne der Königinmutter zu erkundigen (*Ἰ' = šālōm bānē ha = malk w' = bānē ha = gibīrā 10,13f*)<sup>90</sup>. Wenn die Personen tatsächlich auf dem Weg nach Jesreel sind, wogegen nichts spricht<sup>91</sup>, müßten sie auch über den dortigen Aufenthalt Jorams und Isebels Bescheid wissen. Da diese aber nicht erwähnt werden, schreibt der Autor den Reisenden eine zumindest verschwommene Kenntnis der Ereignisse zu. Ein anderer Grund, ihre wahre Absicht zu verschweigen, läßt sich nicht ausmachen<sup>92</sup>. Bei Josephus gilt der Besuch den beiden Königen, wobei ausdrücklich die Unkenntnis der Vorgänge in Jesreel festgestellt wird: *οἱ δ' ἀσπασομενοι τε Ἰωραμον και τον αὐτων βασιλεα Οχοζιαν ἤκειν ἐφασκον (οὐ γαρ ἤδεσαν αὐτους ἀμφοτερους ὑπ' αὐτου πεφονευμενους)* (IX.131)<sup>93</sup>. Er richtet sich dabei am Kontext aus, in dem die Könige mit Jesreel, die Nachkommen Jorams aber mit Samaria verbunden sind<sup>94</sup>.

Unklar bleibt nach dem HT, warum Jehu zunächst befiehlt, die Brüder Ahasjas lebendig zu ergreifen, diese dann aber doch mit seiner Billigung ermordet werden (10,14b-d)<sup>95</sup>.

---

163ff.; so auch die Handschrift Ba StB Bamberg, Msc. class. 78 [beschrieben bei BLATT aaO, 57f.], und alle übrigen von mit benutzten Drucke des 16.Jh. [s.u.]. Während die Weglassung von *ἰππεις* an den HT bzw. die LXX angleicht, ist der lateinische Text als freie Übersetzung unter Voraussetzung einer anderen Textvorlage (dazu s.u. A.89) deutbar. Die Streichung des Wortes in der Textausgabe erscheint somit nicht gerechtfertigt.

<sup>87</sup> Hier entspricht dies überdies seiner Tendenz, negative Bewertungen des Priestertums, zu dem er selbst gehörte, zu übergehen; vgl. dazu z.B. SCHWARTZ (1990) 88-90; FELDMAN (1993) 194. S.o. A.86.

<sup>88</sup> *ἰππευειν*, 'reiten', ist nur 2mal bei Josephus belegt (Ant. V.254; XVII.29; vgl. RENGSTORF s.v.), doch findet sich einer der drei Belege der LXX (vgl. H-R s.v.) gerade in 2Kön 9,16 (HT RKB-G): *και ἰππευσεν* (nur LXX<sup>B</sup>, gegenüber *ἐπεβη* LXX<sup>L</sup> und *ἐσπευσεν* LXX<sup>A, min.</sup>, vgl. BROOKE/MCLEAN/THACKERAY z.St.) *και ἐπορευθη εἰου και κατεβη* (fehlt in LXX<sup>L</sup>; ebd) *ἐν Ἰσραηλ*, was Josephus dort partizipial wiedergibt: *και ὁ μὲν Ἰηους των ἰππεων τους ἐπιλεκτους παραλαβων και καθισας ἐφ' ἄρματος εἰς την Ἰεζαρηλαν ἐπορευετο* (IX.114). Er weist dabei vom Kontext her Jehu den Wagen und seinen Begleitern die Pferde zu. Ob er damit HT bzw. LXX<sup>L</sup> voraussetzt (so MARCUS [1937] 61 A.h), ist nicht sicher, zumal MARCUS selbst für *ἰππευειν* auch die seltene Bedeutung 'drove a chariot' zugesteht (ebd). Der Widerspruch zwischen einem reitenden und einem kurz darauf auf dem Wagen sitzenden Jehu könnte auch Josephus latinus zu seiner freien Wiedergabe (s.o. A.86) angeregt haben. Nun ist 9,16 (Ortswechsel von Ramot-Gilead nach Jesreel) aber eine unmittelbare Parallele zu 10,12 (Ortswechsel von Jesreel nach Samaria), weswegen auch hier eine partizipiale Wendung möglich erscheint. Die Wiedergabe von *QūM-G 10,12a* durch *ἰππευειν* ist dabei als frei zu beurteilen.

<sup>89</sup> Gemeint sind König Joram und seine Mutter Isebel; vgl. z.B. MARCUS (1937) 71 A.b.

<sup>90</sup> Vgl. dazu MULZER (1992) 254f. A.132.133.

<sup>91</sup> Ein detailliertes Wissen um die Vorgänge hätte sie wohl von ihrem Vorhaben abgehalten; geg. BERNHARDT (1975) 72 A.25, der die Episode zu einem späteren Zeitpunkt ansetzt. Auch geg. MINOKAMI (1989) 74f., der mit einer Flüchtigkeit des Erzählers rechnet, für den Joram und Isebel schon tot sind.

<sup>92</sup> Vgl. MARCUS (1937) 71 A.b.; BEGG (1993b) 472.

<sup>93</sup> Nach MARCUS (1937) 71 A.b, ist die Verbesserung 'quite natural', BEGG (1993b) 471f., hält den HT für merkwürdig.

<sup>94</sup> Zur literarischen Einheitlichkeit der Passage vgl. MULZER (1992) 149 A.483; anders BARRÉ

Josephus glättet die Spannung, indem er den Mordbefehl auf Jehu selbst zurückführt und die Gefangennahme ohne Hinweis auf eine vorläufige Verschonung der Tötung unmittelbar zuordnet: *Ιηους δε και τουτους συλληφθεντας ανααιρεθηναι προσαταξεν* (IX.131)<sup>96</sup>.

### Die Begegnung mit Jonadab (IX.132-134)

Jonadab, der im HT lediglich im Sinne Jehus reagiert (10,15h.k.l<sup>97</sup>) erhält bei Josephus ein größeres Gewicht, wenn er nun Jehu Anerkennung für seine Taten zollt: *επαινειν ηρξατο τω παντα πεποιθηκναι κατα βουλησιν του θεου, την οικιαν εξαφανισας την Αχαβου* (IX.132)<sup>98</sup>. In diesem auf Josephus zurückgehenden Eingriff in die Jehuerzählung zeigt sich das Bestreben, eine Brücke zur Beauftragung Jehus zu schlagen<sup>99</sup> und so die Darstellung zu gliedern.

In seiner Antwort auf Jonadab erläutert Jehu die Motive für sein Vorgehen gegen die Fremdgötterverehrung in Samaria<sup>100</sup>. Mit der Reihe *ψευδοπροφητας, ψευδιερεις* und *εξαπατησαντας το πληθος* (IX.133) nimmt er 10,19a bzw. IX.135 vorweg<sup>101</sup>, macht aber mit der Ersetzung der Götzenverehrer durch die Verführer des Volkes deutlich, daß es Jehu um die Bekämpfung der Führungsschicht der Fremdkulte ging, was nicht mit der Einladung der Baalsdiener (*δουλους αυτων* IX.135 par 10,19a) und der Ermordung aller Anwesenden (*ανδρας απαντας κατεσφαξαν* IX.138 par 10,25f) ausgeglichen ist<sup>102</sup>.

Das Verhältnis der formal gleichartigen und sich inhaltlich berührenden Sätze 10,15l und 16d<sup>103</sup> gestaltet Josephus so, daß Jehu Jonadab zunächst auffordert, auf den Wagen zu steigen (*Ιηους δ' αναβαντα επι το αρμα ... αυτον ... παρεκαλει* IX.133), und dieser dann, überzeugt von Jehus Worten, der Aufforderung nachkommt (*τουτους πεισθεις ο Ιωναδαβος αναβας εις το αρμα* IX.134)<sup>104</sup>.

(1986) 36. Die Motivation für das Verhalten ist damit freilich nicht geklärt.

<sup>96</sup> Auf diese Umdeutung weist BEGG (1993b) 472, nicht hin. Ob Josephus dabei eine Vorlage benutzte, in der V.14c wie in LXX<sup>B.min</sup> fehlte, läßt sich an seiner Wiedergabe nicht ablesen.

<sup>97</sup> Zu 10,16d vgl. MULZER (1992) 258 A.141.

<sup>98</sup> Vgl. MARCUS (1937) 71 A.e; BEGG (1993b) 473 u. A.79, der darin eine Betonung der Rechtmäßigkeit der Handlungen Jehus erblickt.

<sup>99</sup> Vgl. den bei der Salbung erhaltenen Auftrag: *ιν' ο τουτων οικος ... προρριζος ... αφανισθη* (IX.109).

<sup>100</sup> Vgl. MARCUS (1937) 72 A.a; BEGG (1993b) 473f. u. A.81-88.

<sup>101</sup> Vgl. auch *ψευδοπροφητων* und *ιερων των Αχαβου θεων* in IX.134 (par. 10,18a); vgl. BEGG (1993b) 474.

<sup>102</sup> Vgl. aber die Ersetzung von hebr. *\*š'bidē ha=ba'l* in 10,21b durch griech. *ιερεις* in IX.136 (vgl. MULZER [1992] 162 A.535) und von hebr. *\*āšr 'al ha=malhā* in 10,22a durch *τω ιερω* (IX.136; vgl. MARCUS [1937] 73: '(chief) priest'; MULZER aaO, 172 A.561; BEGG [1993b] 476). Für die erste Wortverbindung in 10,23e hat Josephus in IX.136 *τους ιερους* (Ms R *ιερεις*), Josephus Latinus aber *sacerdotibus idolorum* (vgl. NIESE editio maior, z.St.). Die Bewertung ist schwierig: *ιερους* ist die lectio difficilior, der Vorzug des Josephus Latinus liegt in der größeren Übereinstimmung mit dem HT. Die Androhung der Todesstrafe in IX.135 (par 10,19d) gilt nur den Priestern (vgl. BEGG aaO, 475), die Aufforderung zum Losschlagen in IX.137 (par 10,25d) richtet sich gegen die Pseudopropheten. Insgesamt entspricht dies der auch sonst bei Josephus festzustellenden Tendenz, übertriebene Grausamkeiten auf ein für seine Hörer erträgliches Maß zu reduzieren; vgl. dazu z.B. FELDMAN (1989) 354.

<sup>103</sup> S. dazu o. A.97.

<sup>104</sup> Vgl. MULZER (1992) 156 A.505. Auch die LXX unterscheidet zwischen *αναβαβαζειν* 'hinaufsetzen lassen' in V.15l und *επικαθιζειν* 'hinsetzen lassen' in V.16d.

### Die Festsetzung des Opfertages (IX.136)

Im HT stehen drei Initiativen Jehus, eine Aufforderung zur Herbeirufung der Baalsgefellschaft (10,19a), eine zur Einberufung einer Festversammlung<sup>105</sup> (10,20b) und ein Bericht über eine Sendung nach ganz Israel (10,21a), unvermittelt nebeneinander<sup>106</sup>. Josephus interpretiert V.20b als von Jehu selbst vorgenommene Bestimmung des Tages für das zuvor angekündigte Opfer: *ταζας δε ημεραν καθ' ην εμελλε ποιησειν τας θυσιας* (IX.136), vgl. *θυσιας γαρ πολυτελεις και μεγαλας επιτελειν μελλειν τοις Αχαβου θεοις* (IX.135)<sup>107</sup>. Damit ist sowohl die Spannung zwischen *zah gadu(w)* in V.19c und *‘asarā* in V.20b aufgelöst<sup>108</sup> als auch V.20b aus der Konkurrenz mit V.19b herausgenommen.

### Die Überprüfung der Anwesenden (IX.136)

Eine literarische Abhängigkeit der Antwort der Baalsverehrer, *των δε ειποντων μεν ουδενα παρειναι ξενον* (IX.136), vom LXX<sup>1</sup>-Zusatz in 10,23e, *και εξαποστειλατε αυτους και ειπον ουκ εστιν*, ist zwar wahrscheinlich<sup>109</sup>, läßt sich jedoch nicht völlig sichern. Zum einen wird der erste Satz der Erweiterung nicht aufgenommen, zum anderen ist die Formulierung bei Josephus vom Kontext geprägt<sup>110</sup>, so daß auch eine selbständige Ergänzung der Befehlsausführung denkbar wäre.

### Die Teilnahme Jehus am Opfer (IX.136.137)

Während der HT nach 10,25a.αI (*wa = yihy k' = kallō\*t = o l' = ‘sōt ha = ‘ō\*lā*) eine Teilnahme Jehus an der Opferhandlung kennt<sup>111</sup>, bleibt Josephus in dieser Richtung reserviert. So gehen Jehu und Jonadab zunächst nur in 'das Haus' (*παρελθων εις τον οικον μετα του φιλου Ιωναδαβ* IX.136), ohne daß dieses mit dem Baaltempel identifiziert wird<sup>112</sup>. Beim Beginn des Opfers wirken Jehu und Jonadab jedoch nicht mit, da *καταρξαμενων δε των θυσιων* (IX.137) *των δε ειποντων* (ebd) weiterführt<sup>113</sup>. Da Jehu anders als nach dem HT<sup>114</sup> seine Soldaten erst dann vor dem Tempel aufstellt (*καταρξαμενων δε των θυσιων περιεστηκεν εξωθεν ...* IX.137), als das Opfer schon begonnen hat, hat er den Tempel zwischenzeitlich sogar verlassen<sup>115</sup>. Die Beendigung des Opfers durch Jehu (10,25a) fehlt bei Josephus folgerichtig.

### Die Ermordung der Baalsverehrer (IX.137)

Die 'Läufer' und 'Hauptleute' (*rāšim, šalī\*šim* 10,25b.g) werden bei Josephus nicht eingeführt, da sie mit den zuvor genannten 80 außerhalb des Tempels aufgestellten Soldaten identisch sind<sup>116</sup>. Doch dürfte in deren Charakterisierung als besonders treue Anhänger (*ους ηδει πιστοτατους των οπλιτων* IX.137) die Deutung der beiden Gruppen

<sup>105</sup> Vgl. HAL, 825.

<sup>106</sup> Dies deutet auf literarkritische Uneinheitlichkeit hin, vgl. MULZER (1992) 261ff.285.291.295 und bes. 354f. (mit der Ausscheidung von V.19e.20a.b aus der Grundschicht).

<sup>107</sup> Vgl. MULZER (1992) 166 A.545; BEGG (1993b) 475.

<sup>108</sup> Vgl. dazu aber MULZER (1992) 267 A.178.

<sup>109</sup> Vgl. MULZER (1992) 176 A.574; 177 A.577; BEGG (1993b) 476.

<sup>110</sup> Vgl. *παρειναι* in IX.135 und *ξενος*, das den Befehl aufnimmt.

<sup>111</sup> Vgl. auch 10,24a.αI, wo die pluralische Verbform zumindest Jehu und Jonadab (vgl. V.23a) umfaßt; vgl. MULZER (1992) 179 A.582.

<sup>112</sup> MARCUS (1937) 73 A.e, trägt dies aber wohl mit Recht ein.

<sup>113</sup> Dies noch über MULZER (1992) 178 A.578, hinaus.

<sup>114</sup> Vgl. MULZER (1992) 180 u. A.584.

<sup>115</sup> Durch diese Veränderung wird auch plausibler, warum die Opfernden keinen Verdacht hegen.

<sup>116</sup> Die Termini in 10,25b.g sind literarkritisch sekundär; vgl. MULZER (1992) 269.

als Leibtruppe eingeflossen sein<sup>117</sup>.

Josephus verbindet die Rede Jehus an die Läufer und Hauptleute in 10,25[b].c-e mit der Drohung in V.24[c].jd<sup>118</sup>, da sie sich zum Teil überschneiden<sup>119</sup>: *κελευσας αυτοις αποκτειναι τους ψευδοπροφητας ... απειλησας υπερ των διαφυγοντων τας εκεινων αφαιρεθησεσθαι ψυχας* (IX.137).

Die Weglassung der beiden Erzählsätze 10,25g,h bei Josephus läßt sich nicht mit der unterschiedlichen Textbezeugung im HT und der LXX erklären<sup>120</sup>, sondern gründet in der Unklarheit der Vorgänge selbst<sup>121</sup>, die zudem im Textzusammenhang nach der Ermordung der Baalsverehrer entbehrlich scheinen.

### Das Niederbrennen des Baalstempels (IX.138)

In dieser Passage wird bei Josephus die Tendenz zur Zusammenfassung spürbar. Für die Sätze 10,26a-27b des HT, die von der Zerstörung der Masseben des Baalstempels, einer einzelnen Baalsmassebe und des Baalstempels selbst handeln, bietet er nur den V.27b entsprechenden Satz *και τον οικον του Βααλ εμπρησαντες* (IX.138)<sup>122</sup>. Damit wird nicht eine Zerstörungsart des Tempels ('niederreißen', HT NTΣ-G, LXX<sup>Al</sup> *καθαιρειν*) durch eine andere ersetzt ('verbrennen' *εμπρηθειν*, vgl. V.26b<sup>123</sup>), sondern eher die Art und Weise präzisiert, in der die Zerstörung nach Josephus' Ansicht erfolgte.

### Die Sünde Jerobeams (IX.139.159)

Josephus vermeidet den geprägten Ausdruck 'Sünde(n) Jerobeams' für die Aufstellung der goldenen Kälber nicht nur hier (10,29.31b)<sup>124</sup>, sondern generell<sup>125</sup>, da er dessen Kenntnis bei seiner nichtjüdischen Hörerschaft<sup>126</sup> nicht voraussetzen konnte und ihn auch nicht einführen wollte.

### Die Gebietsverluste Jehus (IX.159.160)

Die militärischen Niederlagen Jehus gegen Hasael werden bei Josephus nicht wie in 10,32a auf ein Eingreifen Gottes zurückgeführt<sup>127</sup>. Das entspricht seiner auch sonst in

<sup>117</sup> Vgl. MARCUS (1937) 74f. A.a.

<sup>118</sup> Josephus plaziert diese nach dem Beginn des Opfers; s.o. zur Teilnahme Jehus am Opfer.

<sup>119</sup> BEGG (1993b) 477, findet den Tötungsbefehl nur in 10,24, und rechnet mit einer Auslassung von 10,25b-e. Für die literarische Einheitlichkeit der beiden Redegänge im HT vgl. MULZER (1992) 269 A.187.

<sup>120</sup> Geg. BEGG (1993b) 477 u. A.101. Insbesondere ist *ha=rāsīm w' = ha=šāl\*šīm* im HT wie in der LXX als Subjekt aufzufassen, da sonst keine sinnvolle Aussage getroffen wird; vgl. SCHLÖGL (1911) 252. Es liegt also kein divergierender Text vor. Auch in V.25h weicht nur LXX<sup>1</sup> ab, die *šr* nicht übersetzt und wohl nach dem Kontext glättet; vgl. MULZER (1992) 187 A.603.

<sup>121</sup> Zur Deutung von V.25g vgl. MULZER (1992) 186f. A.601, von V.25h S.188 A.607 u. S.189.

<sup>122</sup> Vgl. MARCUS (1937) 75 A.b; MULZER (1992) 192 A.618; BEGG (1993b) 478 u. A.103.

<sup>123</sup> Aus diesem Vers ist es jedenfalls gewonnen, vgl. BEGG (1993b) 478.

<sup>124</sup> Vgl. IX.139 *τας χρυσας δαμαλεις προσκυνειν τοις Ισραηλιταις Ιηους επετρεψε*; für 10,31b.bl hat er keine Wiedergabe; vgl. BEGG (1993b) 479 A.110. 490 u. A.112.481.

<sup>125</sup> Für die 13 anderen Belege im HT bringt Josephus nur in VIII.316 (par 1Kön 16,31) mit *την Ιεροβοαμου ... παρανομαν* eine annähernd entsprechende nominale Formulierung; vgl. dazu BEGG (1993a) 151f. Die anderen Belege werden freier wiedergegeben (VIII.271 par 1Kön 14,16; vgl. BEGG aaO, 93 A.562; VIII.289 par 1Kön 15,30; vgl. BEGG aaO, 116; IX.173 par 2Kön 13,2; IX.205 par 2Kön 14,24; IX.232 par 2Kön 15,18; IX.234 par 2Kön 15,28; IX.282 par 2Kön 17,22) oder weggelassen (IX.27 par 2Kön 3,3; IX.175 par 2Kön 13,6; IX.178 par 2Kön 13,11; IX.228 par 2Kön 15,9; IX.233 par 2Kön 15,24).

<sup>126</sup> Zu Josephus' Adressaten vgl. FELDMAN (1988) 470f.

<sup>127</sup> Vgl. BEGG (1993b) 480.

den Antiquitates feststellbaren Zurückhaltung vor einer Theologisierung der Geschichte<sup>128</sup>. Möglicherweise bildet die Notiz, Jehu habe sich Hasael nicht rechtzeitig entgegengestellt (οὐ γὰρ ἐφθη αὐτον Ἰηους ἀμυνασθαι κακουντα την χωραν IX.160), ein anthropologisch gewendetes Gegenstück dazu<sup>129</sup>.

### Die Regierungsdauer Jehus (IX.160)

Josephus schreibt Jehu nur 27 Regierungsjahre und damit eines weniger zu als der HT in 10,36: βασιλευσας ἑτη των Ισραηλιτων ἑπτα και εἰκοσι (IX.160)<sup>130</sup>. Da man die Kenntnis der übereinstimmenden hebr. und griech. Textüberlieferung bei Josephus voraussetzen kann<sup>131</sup> und für einen Textfehler keine Anzeichen vorliegen, dürfte es sich um eine Anpassung an ein von Josephus favorisiertes chronologisches System handeln<sup>132</sup>. Die Regierungsjahre der Könige um Jehu überliefert Josephus unverändert<sup>133</sup>, so daß die Änderung als Ausgleichung der Synchronismen mit den Regierungsjahrangaben verstehbar wird<sup>134</sup>.

<sup>128</sup> Vgl. FELDMAN (1988) 503ff.

<sup>129</sup> Vgl. die Aufnahme von 10,31 im Folgenden; vgl. BEGG (1993b) 480.481. MARCUS (1937) 86 A.b, hält den Satz für ein 'unscriptural detail'. BEGG aaO, 481 A.118, sieht darin einen Erklärungsversuch für die Verluste.

<sup>130</sup> Vgl. BEGG (1993a) 114 A.700; (1993b) 481 u. A.120. Er weist auf eine ebensolche Verkürzung für Jerobeam II. (IX.205 par 2Kön 14,23) hin. Auch das Lebensalter Rehabeams ist um ein Jahr vermindert; vgl. BEGG (1993a) 83 A.492.

<sup>131</sup> S.o. A.49. Überraschenderweise begegnet die Zahl 27 auch in der VetLat zu 10,36 (Codices 91-95: *dies quibus regnavit Hieiu in Israel annis viginti septem* [91-93: XXVII] *et erat annus Gotholiae cum regnare coepisset Hieiu ...*; vgl. MORENO HERNÁNDEZ [1992] 133f.204.315, der aber in seinem Apparat S.133 fälschlich XVII statt XXVII schreibt). TREBOLLE-BARRERA (1980) 436 A.217, weist auf diese Textform hin und scheint ihr den Vorzug vor den in LXX<sup>L</sup> bezeugten Zahlen (εἰκοσι και ὀκτο ἑτη ... ἐν ἑτει δευτερω της Γοθολιας; vgl. FERNÁNDEZ MARCOS/BUSTO SAIZ [1992] 114; vgl. auch πρωτω für δευτερω im griech. Ms 127; ebd) zu geben. Im selben Zusammenhang reklamiert die VetLat 8 Jahre für Atalja: *quae defuncto filio tenuit regnum annis octo* [91-93.95: VIII]; vgl. MORENO HERNÁNDEZ aaO, 134.315; MULZER (1992) 205.207. Es handelt sich nicht um eine isolierte Lesart, vgl. Anonymi Liber genealogus 392 (ed. T. MOMMSEN, MGH 1,9 [1892] 180; Codex Lucensis, s. VIII): *Gotholia vidua regnavit annis octo*; vgl. MORENO HERNÁNDEZ aaO, 134; vgl. noch NESTLE (1905) 361. Auch LXX<sup>B</sup> 2Chr 23,1 (par 2Kön 11,4) hat τω ὄγδω (vgl. RAHLFS z.St.; BHK 1937 z.St.; BHS z.St.), jedoch ohne explizite Verbindung mit der Herrschaftsdauer Ataljas, so daß es als Altersangabe Joaschs aufgefaßt werden konnte (vgl. GOETTSBERGER [1939] 305, im Anschluß an NESTLE, ebd.). Die Zahl 8 scheint unter Voraussetzung des LXX<sup>L</sup>-Synchronismus in 10,36 aus dem Synchronismus 12,2 gewonnen zu sein. Die VetLat korrigiert den ersten Synchronismus und beseitigt so die Nachdatierung Jehus, da nach dem Kontext Atalja erst nach der Revolution Jehus auf den Thron gekommen sein kann; vgl. auch die Diskussion des LXX<sup>L</sup>-Synchronismus bei BENZINGER (1899) 154; ŠANDA (1912) 120; BEGRICH (1929) 122; MOWINCKEL (1932) 236 A.1; 255; SHENKEL (1968) 77ff.; THIELE (1974) 189; STIPP (1987) 86 u. A.59. Die Gleichung Jehu 1 = Atalja 1 und die Angabe Atalja 8 führt zur Gleichung Jehu 8 = Atalja 8 = Joasch 1. Aus der weiteren Angabe Jehu 27 ergibt sich die Gleichung Jehu 27 = Joasch 20. Beide können wegen fehlender VetLat-Belege zu 2Kön 12,2 und 13,1 nicht überprüft werden. Eine Verbindung zur Chronologie Josephus' (s.u. A.134) ist nicht erkennbar.

<sup>132</sup> An anderer Stelle läßt Josephus widersprüchliche Synchronismen weg (vgl. BEGG [1993a] 109 A.688) oder verändert diese (vgl. BEGG aaO, 145 A.937).

<sup>133</sup> Vgl. IX.18.27.44.104.121.142f.157.172.

<sup>134</sup> Im HT ergeben sich Probleme: Nach 2Kön 12,2 wird Joasch im 7.Jahr Jehus von Israel König von Juda. Das Todesjahr Jehus läge dann bei Mitrechnung des Aufstiegsjahres im 22.Jahr, ohne diese im 21.Jahr Joaschs. Der Synchronismus 23.Jahr Joasch von Juda = 1.Jahr Joasch von Israel in 13,1 ist unter Zugrundelegung desselben Systems unmöglich. Bei Josephus er-

## Zur Textvorlage

Über die von BEGG genannten Stellen hinaus<sup>135</sup> ergibt sich für die von Josephus verarbeitete Texttradition:

Eine Übereinstimmung mit dem HT ist in IX.125 par 2Kön 10,1c (zwei Empfängergruppen der Briefe Jehus) festzustellen<sup>136</sup>.

Berührungen mit der LXX findet man in IX.105 (und vielleicht IX.117) mit dem LXX-Zusatz in 2Kön 9,16c, in IX.121 mit dem LXX<sup>1</sup>-Zusatz in 9,29 und in IX.136 mit dem LXX<sup>1</sup>-Zusatz in 10,23e<sup>137</sup>.

Gegen die unmittelbare Aufnahme einer Vorform des Targums zu 2Kön 9,20e in IX.117 spricht die veränderte Plazierung und Funktion.

## Zum Josephus Latinus

Die Einbeziehung des Josephus Latinus erbrachte noch einige interessante Ergebnisse zur Ergänzung der Angaben bei NIESE und zur Stellung der Edition von 1524 zu den übrigen Editionen:

NIESE berücksichtigt in seiner editio maior die Lesarten des Josephus Latinus. Ihm lagen dabei Kollationen guter Handschriften vor<sup>138</sup>. Hier sei auf die Fälle innerhalb der Jehuerzählung hingewiesen, in denen die von mir konsultierten Editionen 1470.1499.1511.1514 (Paris).1524 (Basel)<sup>139</sup> gemeinsam oder in bemerkenswerter Weise von seinen Angaben abweichen. Zur Ergänzung wurde auch die Handschrift Ba (10.Jh.)<sup>140</sup> herangezogen:

IX.111 *substernebat*] *substernebant* Ba Edd. (beeinflusst vom folgenden *clamabant*)

IX.120 *in alia ... parte* Niese Ba] *in aliam ... partem* Edd.

IX.126 *imperius* Niese Ba 1514.1524] *imperatoribus* 1470.1499.1511 (s. auch u.)

IX.126 *quaequae*] *qu[a]ecun[/m]que* Ba Edd.

IX.136 *pontifici* Niese Ba 1514.1524] *pontificibus* 1470.1499.1511<sup>141</sup>

BULHART nimmt für seine textkritischen Studien die Ausgabe Froben, Basel 1524, zur Grundlage. Er schließt sich dabei dem Urteil NIESES an, der sie als "niditissima et optima omnium" bezeichnet<sup>142</sup>. Johannes FROBENIUS<sup>143</sup> selbst erklärt in seinem Vor-

---

scheint dafür das 21.Jahr (*είκοστω δε και πρωτω της Ιωαβου βασιλειας* IX.173); vgl. BENZINGER (1899) 162; ŠANDA (1912) 151; THIELE (1951) 211; BARTHÉLEMY (1982) 402; COGAN/TADMOR (1988) 143. Die Ansetzung des letzten Jahres Jehus als sein 27. setzt dann voraus, daß das erste Jahr Joaschs mit dem 7.Jahr Ataljas gleichgesetzt wurde; vgl. THIELE aaO, 210.

<sup>135</sup> Vgl. BEGG (1993b) 482f.

<sup>136</sup> Dagegen könnte die Zweifzahl der Briefe in IX.125 par 2Kön 10,1b (vgl. BEGG [1993b] 467.482) aus dem Kontext entwickelt sein.

<sup>137</sup> Diese Stelle fehlt im Apparat von FERNÁNDEZ MARCOS/BUSTO SAIZ (1992) z.St., vgl. S.XXXIII.

<sup>138</sup> Vgl. NIESE (<sup>2</sup>1955) XXVII-XXIX; BULHART (1953) 140.

<sup>139</sup> Für die ersten beiden vgl. die Angaben o. A.86. Für die Ausgabe Le Preux, Paris 1511, benutzte ich das Exemplar StB Bamberg, Inc.typ. E.VI.16 (dort beige bunden), für die Ausgabe Barbier Regnault, Paris 1514, StB Bamberg, Lat. gr. 69, und für die Ausgabe Froben, Basel 1524, StB Bamberg, Lat gr. 70.

<sup>140</sup> Zu ihr s.o. A.86.

<sup>141</sup> Auch im Griechischen ist Sg. und Pl. belegt; vgl. NIESE editio maior, z. St.

<sup>142</sup> Vgl. NIESE (<sup>2</sup>1955) LXX; BULHART (1953) 140; SCHRECKENBERG (1968) 7; (1972) 59. Die von Sigismund GELENIUS besorgte Ausgabe Froben, Basel 1534 (StB Bamberg, Lat gr. 71) gilt als unzuverlässig, da nach dem Griechischen verbessert; vgl. NIESE ebd: SCHRECKENBERG (1972) 59. Dies trifft aber auf die Antiquitates nicht zu, vgl. das Vorwort [S.] und die



wort, daß er zumeist einer alten Handschrift gefolgt sei, allerdings auch nicht selten zu Verbesserungen gegriffen habe<sup>144</sup>. Seine Ausgabe weist aber in vielem dieselben Eigenheiten wie die von Robert GOULLET besorgte Ausgabe Paris 1514<sup>145</sup> auf und dürfte von dieser oder (wenig wahrscheinlich) von einer anderen vorausliegenden abhängig sein<sup>146</sup>. Demgegenüber stehen die Editionen 1470.1499.1511 relativ nahe beieinander. Angeführt seien hier einige Fälle in denen die Ausgabe von 1524, oft gemeinsam mit der Pariser von 1514, einen schlechteren Text bietet als die übrigen Editionen. Zum Vergleich wird wieder die Handschrift Ba herangezogen<sup>147</sup>:

- IX.105 *directo* 1514.1524] *derelicto* 1470.1499.1511 *καταλιπων* Gr  
 IX.110 *surrexit* 1514.1524] *surrexerat* 1470.1499.1511; vgl. BLATT (1958) 43: "normal Latin text" der Mss.  
 IX.110 *adveniret*] *advenisset* 1470.1499.1511 (so der "normal Latin text" der Mss., vgl. BLATT [1958] 43); *venisset* 1514 (wg. Wortumstellung und vorausgehendem *ad*).  
 IX.110 - 1514.1524] *esse* 1470.1499.1511; vgl. BLATT (1958) 43: "normal Latin text" der Mss.  
 IX.110 *vesana*] *vesanie* 1470.1499.1511.1514 (= *vesaniae* Ba); *vesani* BLATT (1958) 43, als "normal Latin text" der Mss.  
 IX.112 *iam dudum* 1524; *iam* 1514] *dudum* Ba 1470.1499.1511  
 IX.116 *hoc idem*] *hoc* Ba 1514; *hoc enim* 1470.1499.1511; vgl. NIESE editio maior z. St.: *hoc*<sup>148</sup>  
 IX.120 *quod aliter* 1511(!).1524] *quod taliter* 1470.1499 (vgl. BULHART [1953] 144); *qualiter* Ba 1514<sup>149</sup>  
 IX.124 *summitates manuum et pedum* 1514.1524] *summitates manuum* 1470.1499.1511; *summitates* Ba; vgl. *τα ἀκρωτηρια* Gr  
 IX.126 *imperis* Ba 1514.1524] *imperatoribus* 1470.1499.1511 *βασιλεων* Gr<sup>150</sup>  
 IX.128 *delata* Ba 1514.1524] *allata* 1470.1499.1511, vgl. zuvor *allatis* und *κομοθεισων* ... *κομοθειεν* Gr<sup>151</sup>  
 IX.136 *provinciam*] *regionem* 1470.1499.1511.1514 *regione* [sic] Ba  
 IX.136 *dicens ut*] *qui* Ba 1470.1499.1511.1514 *τους* Gr

---

Druckerbemerkung S.545; und korrekt SCHRECKENBERG (1968) 10. Es handelt sich vielmehr um einen (zumindest im Bereich der Jehuerzählung) kaum veränderten Nachdruck der Ausgabe Basel 1524, weswegen sie hier nicht weiter berücksichtigt wird. Der erste Druck des griechischen Josephus bei Froben, Basel 1544, wurde von Arnold ARLENIUS verantwortet; vgl. NIESE ebd.; SCHRECKENBERG (1968) 10f.; (1972) 52f.; beschrieben im CATALOG GENT I-254.

<sup>143</sup> Über ihn vgl. BBKL 2, 135.

<sup>144</sup> "Tam longum sit recensere quae loca sint a nobis restituta. Comperiet esse non pauca si cui vacabit conferre." (Vorwort [S.1]).

<sup>145</sup> Vgl. IMPRIMEURS 3,162-164 (Nr.223).

<sup>146</sup> SCHRECKENBERG (1968) 6, bezeichnet sie als sehr fehlerhaft. Das müßte dann auch für die Ausgabe Froben, Basel 1524, gelten (s. aber sein Urteil o. A.142).

<sup>147</sup> Sie beginnt nach einer Auslassung erst in IX.110; vgl. BLATT (1958) 57.

<sup>148</sup> Die Ausgaben 1470.1499.1511 haben zuvor eine Erweiterung, die über den griech. Text hinausgeht.

<sup>149</sup> Bemerkenswert ist das Zusammengehen der Ausgaben von 1511 und 1524. In letzterer könnte eine Konjekture des zweifellos fehlerhaften Textes von 1514 vorliegen.

<sup>150</sup> Die frühen Ausgaben basieren möglicherweise auf Handschriften, die nach dem Griechischen rezensiert sind. Den Herausgebern stand jedenfalls keine griech. Handschrift zur Verfügung; vgl. FROBENIUS 1524, Vorwort [S.2]; FELDMAN (1984) 43.

<sup>151</sup> S.o. A.150.

IX.136 *alios*] *alius* Ba 1470.1499.1511 *alium* 1514 ἀλλοτριον Gr<sup>152</sup>

IX.160 - Ba 1514.1524] *non* 1470.1499.1511 οὐ Gr<sup>153</sup>

IX.160 - ] *filium* Ba 1470.1499.1511.1514 τον υἱον Gr

Insgesamt wird man sagen können, daß eine einseitige Bevorzugung der Ausgabe von 1524 gegenüber den anderen Drucken nicht gerechtfertigt ist<sup>154</sup>.

## 2. Die Jehu-Erzählung im Gesamtkontext der Ant.Jud. (von Klaus-Stefan Krieger)

Josephus' Paraphrase biblischer Texte ist Teil seiner Darstellung der jüdischen Geschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Ausbruch des Jüdischen Krieges. Insofern empfiehlt es sich, Josephus' Wiedergabe der Jehu-Erzählung auch unter dem Aspekt in den Blick zu nehmen, wie sie sich in die Konzeption des gesamten Werkes einfügt. Die Schlüsselstellen, an denen deutlich wird, wie Josephus die Jehu-Erzählung Ant.Jud. thematisch eingeordnet hat, sind IX.133 und IX.137.

### Jehus Aufforderung an Jonadab (IX.133)

Jehus Aufforderung an Jonadab, ihn zu begleiten und die Vernichtung derer, die vom Haus Ahab übriggeblieben waren, sowie der Baalsdiener mitzuerleben, hat Josephus gründlich bearbeitet und stark erweitert. Die kurze Einladung Jehus לְכֹהֵן אֲחֵי יְהוָה לְרִיבְרָא (2 Kön 10,16) hat Josephus ersetzt durch die vom Partizip λέγων abhängige oratio obliqua ἐπιδειξεν πῶς οὐδενὸς φείσεται πονηροῦ, ἀλλὰ καὶ τοὺς ψευδοπροφήτας καὶ τοὺς ψευδιερεῖς καὶ τοὺς ἐξαπατήσαντας τὸ πλῆθος, ὡς τὴν μὲν τοῦ μεγίστου θεοῦ θρησκείαν ἐγκαταλιπεῖν τοὺς δὲ ξενικοὺς προσκυνεῖν, τιμωρήσεται κάλλιστον δ' εἶναι θεαμάτων καὶ ἡδιστον ἀνδρὶ χρηστοῦ καὶ δικαίῳ κολαζομένους πονηροὺς ἰδεῖν.

In diese Aufforderung Jehus an Jonadab hat Josephus (diff 2 Kön 10,16) die drei Personenkreise vorgezogen, die im biblischen Text erst in 2 Kön 10,19 genannt werden, wo Jehu לְכֹהֵן אֲחֵי יְהוָה לְרִיבְרָא רִיבְרָא רִיבְרָא rufen läßt. In IX.134 par 2 Kön 10,19 stehen bei Josephus nur zwei Gruppen: οἱ ψευδοπροφήται und ἱερεῖς τῶν Ἀχάβου θεῶν. Auffällig ist, daß Josephus die Bezeichnung לְרִיבְרָא רִיבְרָא durch den Begriff ψευδοπροφήται ersetzt. Das rührt sicher nicht nur daher, daß Baal erst am Ende von IX.135 eingeführt wird, und zwar in der - gegenüber dem biblischen Text einen Zusatz bildenden - Erläuterung ὁ δὲ θεὸς Ἀχάβου Βαάλ ἐκαλεῖτο.

Vielmehr ist ψευδοπροφήται bei Josephus ein terminus technicus, der Menschen bezeichnet, die fälschlicherweise beanspruchen, Propheten zu sein, und Israel bzw. Juden religiös in die Irre führen. In Ant.Jud. XVIII-XX sowie Bell.Jud. II und VI-VII läßt sich eine regelrechte Erzählgattung beobachten, die in festen Topoi vom Auftreten von ψευδοπροφήται oder γόητες spricht.<sup>1</sup>

Daß Josephus die Verehrer Baals aus 2 Kön 10,19 in IX.133 durch die Formulierung ἐξαπατήσαντες τὸ πλῆθος ersetzt, läßt sich durch die Topoi erklären, in denen Jose-

<sup>152</sup> In 1470.1499.1511 folgt *interesset*, in Ba 1514.1524 *interesse*.

<sup>153</sup> S.o. A.150.

<sup>154</sup> Unbestritten bleibt, daß die Ausgabe von 1524 (mit der von 1514) auch einen besseren Text bieten kann, vgl. nur IX.109 *Hieroboam* 1514.1524] *Naboth* 1470.1499.1511; IX.129 *hos autem omnes non ipse peremerit* (Ba *permiserit*; 1514 *peremisset*) Ba 1514.1524] - 1470.1499.1511.

<sup>1</sup> Vgl. KRIEGER (1994) 145-148. Den Begriff *ψευδοπροφήτης* verwendet Josephus in Bell.Jud. II.261; VI.285.

phus von den ihm zeitgenössischen Pseudopropheten spricht. Josephus bevorzugt nämlich zur Beschreibung des Wirkens der Pseudopropheten das Verb *ἀπατάω* und zur Bezeichnung der Pseudopropheten von diesem Verb abgeleitete Formen. Die verführte Menge wird oft *πληθος* genannt.<sup>2</sup>

Diese Beobachtungen an Josephus' Version der Jehu-Erzählung passen zu ähnlichen Änderungen, die Josephus an anderen Stellen gegenüber seiner biblischen Vorlage vornimmt:

In VIII.316-318, seiner Paraphrase von 1 Kön 16,29-33, sagt Josephus zunächst, daß Isebel - in 1 Kön 16,31f ist es König Ahab selbst - einen Baalstempel errichtete. Dann ergänzt er als Zutat zur biblischen Vorlage *κατέσθησε δὲ καὶ ἱερεῖς καὶ ψευδοπροφήτας τούτῳ τῷ θεῷ* (VIII.318). Diese Priester und Pseudopropheten sind es im übrigen, die Jehu dann umbringen läßt.

Auch in die Paraphrase von 1 Kön 12,26-13,34 hat Josephus an mehreren Stellen den Begriff *ψευδοπροφήται* eingetragen. Der Text erzählt, wie Jerobeam von Israel die Verehrung des goldenen Kalbes in Dan und Bet-El einführte. Ein - in 1 Kön nicht namentlich genannter - Gottesmann sagt Jerobeam voraus, daß auf dem Altar von Bet-El eines Tages Joschija die *מזבחות* und *מזבחות* verbrennen wird (1 Kön 13,2). Den ersten Begriff hat Josephus durch *ψευδιερεῖς* (vgl. IX.133), den zweiten durch *τὰ ὀσῆ τῶν λαοπλάνων τούτων καὶ ἀπατεῶνων καὶ ἀσεβῶν* ersetzt (VIII.232). Später heißt es in einer Erweiterung von 1 Kön 13,32, daß der Gottesmann *κατὰ ... τῶν ἱερέων καὶ τῶν ψευδοπροφητῶν* geweihsagt habe (VIII.242).

Den Gegner des Gottesmannes, der in 1 Kön 13,11-32 auftritt, bezeichnet Josephus als *ψευδοπροφήτης* (VIII.236.241). Den Gottesmann nennt Josephus *προφήτης* (VIII.231).<sup>3</sup> Außerdem sagt Josephus über den Pseudopropheten, daß Jerobeam *ἀπατάμενος ὑπ' αὐτοῦ τὰ πρὸς ἡδονὴν λέγοντος* (VIII.236).<sup>4</sup>

Wenn Josephus erzählt, daß unter Joschija die Prophezeiung von VIII.232 in Erfüllung geht, schreibt er, die Wortwahl von VIII.232 und VIII.242 kombinierend, daß der König *τὰ ὀσῆ τῶν ψευδοπροφητῶν* verbrannte (X.66).

Als *ψευδοπροφήται* bezeichnet Josephus ferner die Propheten, auf die König Zidkija hört (Ant.Jud. X.104.111). Diese Propheten finden sich in den biblischen Vorlagen (2 Kön 24,18-25,7; 2 Chron 36,11-16; Jer 37,1-10; 52,1-11) nicht.<sup>5</sup> Auch hier begegnet in X.104.111 (vgl.a. X.124) das Stichwort (*ἐξ*)*ἀπατάω*, als Objekt des Verführens erscheint aber nur der König.<sup>6</sup>

Es ist kaum zu bezweifeln, daß Josephus Elemente aus der Darstellung zeitgenössischer Pseudopropheten benutzt hat, um negativ besetzte prophetische Figuren der Bibel zu

<sup>2</sup> Vgl. KRIEGER (1994) 145 Topos c).

<sup>3</sup> BEGG (1993a) 50 stellt bei der Interpretation von Josephus' Paraphrase auf den Kontrast zwischen dem Propheten und dem Pseudopropheten ab.

<sup>4</sup> Das Stichwort *ἡδονή* fällt auch bei dem Pseudopropheten von XVIII.85.

<sup>5</sup> BEGG (1989) 99 nimmt wegen der Vorhersage der falschen Propheten, die bereits Verbannten würden mit den Tempelgeräten zurückkehren, an, daß Josephus in Ant.Jud. X.111 Jer 28,1-4 verarbeitet hat. Den dort genannten Propheten Hananja bezeichnet LXX Jer 35,1 als *ψευδοπροφήτης*.

<sup>6</sup> Ansonsten verwendet Josephus den Begriff *ψευδοπροφήτης* noch für Ahabs Propheten und deren Wortführer Zidkija ben Kenaanas, den Gegenspieler des Micha ben Jimla, aus 1 Kön 22. Hier ist ein Bezug zum Typos des Goeten/Pseudopropheten nicht erkennbar. Die Bezeichnung als *ψευδοπροφήται* rührt allein daher, daß Ahabs Propheten Falsches vorhersagen. Vgl. REILING (1971) 155. BEGG (1993a) 50 A.272 sieht in der falschen Vorhersage das entscheidende Moment der Begriffswahl und das verbindende Element zwischen VIII.236-242 und X.103-115.

beschreiben.<sup>7</sup>

Die Aufforderung Jehus an Jonadab enthält aber noch weitere bemerkenswerte Formulierungen:

Ihr Schluß stimmt inhaltlich mit Ant.Jud. I.14 überein. Im Proömium nennt Josephus als einen Zweck seines Werkes, die Geschichte Israels und der Juden solle zeigen, daß Gott die, die seinen Willen erfüllen, belohnt, während er die, die von seinem Willen abweichen, letztlich scheitern läßt.<sup>8</sup>

Die Formulierung *κολαζομένους πονηρούς* ist ein *passivum divinum*. Durch Jehu als sein Werkzeug bestraft Gott "die Falschpropheten und die Falschpriester und die, die die Menge verführten".

Ihr Vergehen besteht darin, daß sie die Menge verführten, "so daß sie den Dienst des höchsten Gottes im Stich ließ, die fremden (Götter) aber verehrte". Das Stichwort *θηρησκεία* ist in Ant.Jud. von großer Bedeutung. Unter der Fremdherrschaft nichtjüdischer Mächte war es laut der Darstellung von Ant.Jud. stets ein zentrales Anliegen der Juden, die jüdische *θηρησκεία* unbehindert ausüben zu können (XII.269.271.320.324; XIII.198f; XVI.174; XVIII.287). In den von Josephus in XIX.278-312 zitierten römischen Edikten ist *θηρησκεία* ein Schlüsselbegriff, der bezeichnet, was die römischen Autoritäten den Juden garantieren. Durchgängig bei Josephus bezeichnet der Begriff *θηρησκεία* - mit und ohne spezifizierende Zusätze - den jüdischen Gottesdienst, und zwar sowohl die Riten im besonderen wie allgemein jüdische Frömmigkeit und religiöse Praxis.<sup>9</sup>

Auffällig ist, daß die Wendung *θηρησκείαν ἐγκαταλιπεῖν* ausgerechnet bei Josephus' Schilderung der Makkabäer wiederkehrt. In XII.269 läßt er Mattathias sagen, er und seine Kinder ließen sich niemals zwingen, *τὴν πάτριον θηρησκείαν ἐγκαταλιπεῖν*.<sup>10</sup> Josephus parallelisiert Jehu mit dem Vater der Makkabäer. Beide wenden sich dagegen, daß die Verehrung des Gottes Israels aufgegeben, im Stich gelassen wird.

### Der Befehl zur Tötung der Pseudopropheten (IX.137)

Nachdem Josephus erzählt hat, daß Jehu den Tempel von 80 seiner Männer hat umstellen lassen, wird Jehu beschrieben als *κελεύσας αὐτοῖς ἀποκτείνειν τοὺς ψευδοπροφήτας καὶ νῦν τοῖς πατέριοις ἔθεισε τιμωρεῖν πολλὸν ἤδη χρόνον ὠλιγωρημένους* (IX.137). Wie schon in IX.133 par 2 Kön 10,16 hat Josephus wieder eine kurze *oratio recta* der biblischen Vorlage -  $\text{כִּי־יָדַעְתִּי} \text{ וְכִי־יָדַעְתִּי}$  (2 Kön 10,25) - nicht nur sprachlich verändert, sondern inhaltlich stark bearbeitet.

Dabei wird der Bezug zu IX.133 schon dadurch deutlich, daß Josephus wieder den Begriff *ψευδοπροφήται* einsetzt. Auch das Verb *τιμωρεῖν* greift Josephus auf. Steht es in IX.133 im Medium und mit Akkusativobjekt und bedeutet so "Rache üben an jemandem", so benutzt Josephus in IX.137 das Aktiv mit Dativobjekt, was im Deutschen "jemanden rächen" meint.

Am auffälligsten ist, für wen Rache genommen wird. *τὰ πάτρια ἔθη* ist wiederum *terminus technicus* für die religiöse Praxis der Juden.

Interessanterweise fällt das Stichwort *τὰ πάτρια ἔθη* auch bei der Paraphrase eines biblischen Textes, in dem es ebenfalls um die Bewahrung des Jahwe-Kultes geht: bei der Errichtung eines eigenen Altars durch die Rubeniter, Gaditer und den halben Stamm Manasse (Jos 22,10-34). Daß die übrigen Israeliten daraufhin gegen diese Stämme Isra-

<sup>7</sup> Weder BEGG (1993b) noch FELDMAN (1990) haben diesen Zusammenhang bemerkt.

<sup>8</sup> Auf den Bezug von IX.133 zu I.14 weist auch FELDMAN (1995) 277 hin.

<sup>9</sup> Vgl. KRIEGER (1994) 98-100; SCHMIDT (1938) 156; HERTEN (1934) 19-21.

<sup>10</sup> 1 Makk 2,21 hat die Wendung *καταλιπεῖν νόμον καὶ δικαιοῦματα*.

els in den Krieg ziehen wollten (Jos 22,12), erläutert Josephus mit der Wendung *κολάσοντες αὐτοὺς τῆς παρατροπῆς τῶν πατρίων ἐθῶν* (V.101).

In der Darstellung nachbiblischer Geschichte steht *τὰ πάτρια ἔθνη* bevorzugt in Passagen, in denen Josephus betont, daß griechische und römische Herrscher die jüdischen Sitten schützten (XI.339; XIV.194.213.216.223.258.263.267; XVI.171; XIX.290). Korrespondierend zur Garantie der Herrscher ist es laut Ant.Jud. zentrales Anliegen der Juden, *τὰ πάτρια ἔθνη* (XVI.35) bzw. *οἱ πατέρι νομοί* (XVIII.84.263; XIX.301) zu beachten und zu verteidigen.<sup>11</sup> Hier zeigt sich auch Josephus' textpragmatisches Anliegen in Ant.Jud.: Die Juden sollen an der Torah festhalten, auch wenn sie deswegen in Bedrängnis geraten, und die Nichtjuden sollen die Treue der Juden zur Torah respektieren.

### Ahasja und sein Vater Joram (IX.121)

Ins Auge zu fassen ist ferner IX.121. Josephus bezeichnet an dieser Stelle König Ahasja von Juda, der von Jehu tödlich verwundet in Meggido seiner Verletzung erliegt und in Jerusalem beerdigt wird, rückblickend als *πονηρὸς δὲ καὶ χείρων τοῦ πατρὸς γενόμενος*.

Die Bemerkung könnte 2 Chron 22,4 verarbeiten. Denn 2 Kön 9,27-29, vom Erzählablauf her die Vorlage zu IX.121, enthält keinen Hinweis auf Ahasjas Vater. Ebenso fehlt dort die Angabe, wie lange Ahasja König war. Beides findet sich hingegen in 2 Chron 22,2-4.<sup>12</sup>

Wenn Josephus den Ahasja als "schlechter als sein Vater" bezeichnet, dann ist aufschlußreich, wie er den Vater darstellt.<sup>13</sup> In IX.95 führt er Ahasjas Vater, König Joram von Juda, ein als *μηδὲν διενεγκῶν τῶν τοῦ λαοῦ βασιλείων, οἱ πρῶτοι παρηνόμησαν εἰς τὰ πάτρια τῶν Ἑβραίων ἔθνη καὶ τὴν τοῦ θεοῦ θρησκείαν*. Sachlich entspricht dies 2 Kön 8,18; 2 Chron 21,6. Doch die Formulierung ist charakteristisch für Josephus. Die beiden Termini *τὰ πάτρια ἔθνη* und *ἡ τοῦ θεοῦ θρησκεία*, die in IX.137 und IX.133 jeweils für sich die religiöse Praxis Israels bezeichnen, sind nun gekoppelt.

Das Verhalten der Könige und damit Jorams, der ihnen gleichgesetzt wird, beschreibt Josephus mit dem Verb *παρανομέω*. Das Verb und das zugehörige Substantiv *παρανομία* bezeichnen bei Josephus das Verletzen der Torah, wobei der Begriff sowohl für das Übertreten der Torah durch Juden wie für Angriffe von Nichtjuden auf die Torah verwendet wird. Bei der Paraphrase der Königs- bzw. Chronikbücher erscheinen *παρανομέω* und *παρανομία* bevorzugt in Summarien über die Herrschaft einzelner Könige (VIII.211.245.251.253.277.314.316; IX.18.27.170.199; X.37). An einigen dieser Stellen stehen Josephus' Summarien für ähnliche, den jeweiligen König ebenfalls verurteilende Summarien der Bibel. Dabei scheinen die Formulierungen mit *παρανομέω* und *παρανομία* mitunter die biblische Phrase *לְהַרְגֵנִי וְלְשַׁחֵדְנִי* o.ä. zu ersetzen.<sup>14</sup> Daß Joram des *παρανομεῖν* bezichtigt wird, dazu paßt, was Ant.Jud. IX.99 von ihm er-

<sup>11</sup> Vgl. KRIEGER (1994) 329f. Josephus benutzt auch andere Termini in diesem Zusammenhang, z.B. *ὁ νόμος* und substantivierte Formen zu *πάτριος*. Ein gutes Beispiel für den Aussagekomplex ist die Darstellung, wie Petronius den Angriff Caligulas auf den Jerusalemer Tempel vereitelt (Ant.Jud. XVIII.261-309). Vgl. dazu KRIEGER (1994) 73-95.

<sup>12</sup> Anders MULZER o. A.67.

<sup>13</sup> BEGG (1993b) 465 A.54 diskutiert lediglich, wie Josephus zu einer solchen Bewertung kommt, die durch die übrige Erzählung nicht gedeckt ist. BEGG bespricht nicht die inhaltliche und kompositorische Bedeutung der Aussage.

<sup>14</sup> Vgl. VIII.245 mit 1 Kön 13,33f; VIII.251.253 mit 2 Chron 12,1; 1 Kön 14,21-24, hier fällt bei Josephus auch wieder das Stichwort *τῆς τοῦ θεοῦ θρησκείας κατεφρόνησεν* (VIII.251);

zählt: Der Prophet Elia habe Joram vorhergesagt, daß Gott ihn dafür strafen werde, *ὅτι (...) τοῖς (...) τῶν Ἰσραηλιτῶν βασιλέων κατηκολούθησεν ἀσεβήμασι καὶ συνηγάκασε τὴν Ἰούδα φυλὴν καὶ τοὺς πολίτας Ἱεροσολύμων ἀφέντας τὴν ὁσίαν τοῦ ἐπιχωρίου θεοῦ θρησκείαν σέβειν τὰ εἰδῶλα*. Wieder verwendet Josephus das Stichwort *θρησκεία*, wobei er ausdrücklich betont, daß es sich um "den heiligen Dienst des einheimischen Gottes" handelt, der aufgegeben wird. Gleichzeitig wird deutlich, daß *σέβειν τὰ εἰδῶλα* für Juden ein *ἀσεβήμα* bedeutet.

Zwar kann *ἀσεβήμα* bei Josephus allgemein jede Schandtät meinen, doch in Ant.Jud. tritt der Begriff gehäuft in den Büchern VIII-X und damit in der Paraphrase der Königs- und Chronikbücher auf. An mehreren Stellen bezeichnet er den Abfall vom Jahwe-Glauben und die Hinwendung zu anderen Göttern (VIII.266.271.313; IX.99.246.281; X.60).<sup>15</sup>

Entsprechendes gilt für die Verwendung des stammverwandten Substantivs *ἀσεβεία* und - nicht ganz so eindrücklich, aber tendenziell - des Verbs *ἀσεβέω*. Die Verehrung fremder Götter, insbesondere der Kult der goldenen Kälber in Dan und Bet-El und die Höhenheiligtümer, brandmarkt Josephus als *ἀσεβεία* (VIII.279.287.289.309; IX.27.96.109.266; X.104) und *ἀσεβεῖν* (VIII.253; IX.173.262; XI.91).<sup>16</sup> Mehrmals sind die beiden Begriffe mit *παρανομία* und *παρανομέω* gekoppelt (VIII.253; IX.27.266; X.104).

Eine Belegstelle für *ἀσεβεία* findet sich gerade in Josephus' Paraphrase der Jehu-Erzählung: Der Jünger des Propheten Elischa erklärt, daß Gott Jehu zum König erwählt hat, damit das Haus Isebels - wie das Haus Jerobeams und das Baschas - *διὰ τὴν ἀσεβείαν αὐτῶν* vernichtet wird (IX.109). Ein direktes Pendant zu dieser begründenden Wendung fehlt in der Vorlage 2 Kön 9,8f, und zwar sowohl im MT wie in der LXX. Josephus hat *ἀσεβεία* auch an dieser Stelle mit einem Wort des Stammes *παρανομο-* zusammengebracht. Denn zuvor ist gesagt, daß Gott das Blut der Propheten, die von Isebel *παρανόμως* getötet wurden, rächen will (IX.108). Das Adverb ist wiederum Zutat zur Vorlage 2 Kön 9,7 (MT wie LXX).

Durch die beiden Zusätze verstärkt Josephus die Parallelisierung, die die biblische Vorlage in 2 Kön 9,9 herstellt. Daß Gott "das Haus Ahabs dem Haus Jerobeams, des Sohnes Nebats, und dem Haus Baschas, des Sohnes Ahijas, gleichmachen" will, wird bei Josephus auch durch sprachlich ähnliche Formulierungen ausgedrückt. Der Propheten-jünger beschreibt in seiner Vorhersage das Haus Isebels und Ahabs als *πρόριζος διὰ τὴν ἀσεβείαν αὐτῶν* (IX.109). Vom Haus Baschas sagt VIII.309: *συνέβη τὸν οἶκον αὐτοῦ πρόριζον ἀπολέσθαι διὰ τὴν ἀσεβείαν*. Ähnlich formuliert das abschließende Summarium am Ende von VIII.289, das außerdem zwar nicht *παρανομία*, aber ein Substantiv aus dem Wortfeld "Gesetzwidrigkeit" verwendet: *ὁ μὲν οὖν Ἱεροβοάμου οἶκος τῆς ἀσεβείας αὐτοῦ καὶ τῶν ἀνομημάτων ἀξίαν ὑπέσχε δίκην*. Die Formulierung *διὰ τὴν ἀσεβείαν* und die Kombination *τῆς ἀσεβείας καὶ τῶν ἀνομημάτων* ersetzt die biblischen Formulierungen

עַל־חַטָּאוֹת יִרְכָּעֵם אֲשֶׁר חָטְאוּ וְאֲשֶׁר הִחַטִּיאוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּכַעֲסוֹ אֲשֶׁר הִכְעִיס אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (1 Kön 15,30)

bzw.

אֶל־כָּל־חַטָּאוֹת בְּעִשָׂא חַטָּאוֹת אֱלֹהִים כִּנּוּ אֲשֶׁר חָטְאוּ וְאֲשֶׁר הִחַטִּיאוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל לַיהוָה

VIII.316 mit 1 Kön 16,29-31; IX.18 mit 1 Kön 22,52-54; IX.27 mit 2 Kön 3,1; X.37 mit 2 Kön 21,1f.

<sup>15</sup> Vgl. RENGSTORF s.v.

<sup>16</sup> Vgl. RENGSTORF s.v. In den übrigen Büchern erscheinen *ἀσεβεία* und *ἀσεβέω* entweder gar nicht oder sind inhaltlich viel allgemeiner verwendet.

לְיִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (1 Kön 16,13). Bereits die biblische Vorlage formuliert beim Haus Jerobeams und beim Haus Baschas parallel. Aber erst Josephus hat auch das - an der diskutierten Stelle erst angekündigt<sup>17</sup> - Schicksal des Hauses Ahabs sprachlich angeglichen.<sup>18</sup>

Eine interessante Verknüpfung des Begriffs *ἀσέβεια* mit einem anderen Wortfeld nimmt Josephus gerade bei Joram vor. In IX.96 beschreibt er Joram als *καινουργῶν ἐπ' ἀσέβεια καὶ λύμῃ τῶν ἐπιχωρίων ἐθισμῶν*.

Zwar verwendet Josephus das Verb *καινουργέω* und das zugehörige Substantiv *καινουργία* nur höchst selten.<sup>19</sup> Und nur in IX.96 bezeichnet das Verb das Einführen kultischer Neuerungen, während es ansonsten meist kunsthandwerkliche Schöpfungen meint.

Doch Josephus verwendet andere Worte der Wurzel *καιν-*, um die Veränderung der jüdischen Religion zu bezeichnen, wobei er solche Neuerungen stets negativ bewertet. In Bell.Jud. II.414 bezeichnet Josephus die Verweigerung des Kaiseropfers, mit der die Jerusalemer Aufständischen zu Beginn des Jüdischen Krieges die Unabhängigkeit von Rom demonstrierten, als *καινοτομεῖν θρησκείαν ξένην*. Der Vorgang wird zudem als *ἀσέβεια* gezeibelt.<sup>20</sup> Das Wirken des Judas Galiläus und seiner Widerstandsbewegung, die eine politisch akzentuierte, gegen den römischen Princeps gerichtete Auslegung des ersten Gebots und damit des jüdischen Monotheismus entwickelten, als Rom Judäa als Provinz dem Imperium eingliederte, wird in Ant.Jud. XVIII.9 zusammenfassend als *τῶν πατρῶν κἀίνις καὶ μεταβολή* charakterisiert.<sup>21</sup> Der von König Agrippa II. genehmigte Wunsch der Psalmsänger unter den Leviten, die gleichen Gewänder wie die Priester tragen zu dürfen, beschreibt Josephus als *καινοποιεῖν* (Ant.Jud. XX.216). Josephus verurteilt die Neuerung als eine Gesetzesübertretung, die unmöglich straflos bleibt (XX.218).<sup>22</sup>

Josephus stellt Joram den antirömischen Widerstandskämpfern an die Seite, die er scharf ablehnt.

### Die Tilgung von Jehus "Eifer" (IX.133)

Das führt uns noch einmal zurück zu Ant.Jud. IX.133. Indem Josephus eine völlig neu formulierte Rede Jehu in den Mund legt, hat er Jehus *יָהוּיָהּ* (2 Kön 10,16) bzw. *ζηλωσῶσι* (2 Kön 10,16 LXX) getilgt.

Das entspricht Josephus' genereller Tendenz, die Züge biblischer Figuren zu beseitigen oder abzumildern, die sie zu Vorbildern jüdischer Widerstandskämpfer gemacht haben oder machen konnten.<sup>23</sup>

In diesem Sinn hat Josephus 1 Makk umgearbeitet.<sup>24</sup> Für die Tilgung des Begriffs "Ei-

<sup>17</sup> Wenn sich in der Jehu-Erzählung das Schicksal des Hauses Ahabs erfüllt, haben weder die biblische Vorlage noch Josephus sprachliche Parallelisierungen zum Schicksal des Hauses Jerobeams und des Hauses Baschas vorgenommen.

<sup>18</sup> BEGG (1993b) 455 notiert den Rückbezug von IX.109 auf VIII.309 und die Einfügung von *παρὰ νόμῳ* in IX.108, zieht aber keine weitergehenden Schlüsse.

<sup>19</sup> *καινουργέω* in Ant.Jud. IX.96; XII.76; XV.303; *καινουργία* in Ant.Jud. XII.70.77; c.Ap. II.252; vgl. RENGSTORF s.v.

<sup>20</sup> Vgl. KRIEGER (1994) 224.

<sup>21</sup> Zur Einzelauslegung vgl. KRIEGER (1994) 22-27.

<sup>22</sup> Zur Funktion von XX.216-218 in der Darstellung, die Ant.Jud. von der Vorkriegszeit geben, vgl. KRIEGER (1994) 194.

<sup>23</sup> So beurteilt auch FELDMAN (1995) 277 die Stelle.

<sup>24</sup> Vgl. GAFNI (1985); GAFNI (1989).

fer" in Ant.Jud. IX.133 par 2 Kön 10,16 ist als Vergleich Josephus' Version der Abschiedsrede des Mattathias besonders geeignet.

In 1 Makk hält Mattathias vor seinem Tod eine Rede an seine Söhne (1 Makk 2,49-68). Ziemlich zu Anfang fordert der Priester seine Söhne auf: *νῦν, τέκνα, ζηλώσατε τῷ νόμῳ* (1 Makk 2,50). Es folgt die Mahnung, sich an den Vorfahren ein Beispiel zu nehmen, und es werden einzelne Vorbilder aufgeführt. Dabei fällt zweimal das Stichwort "Eifer": *Φινεες ὁ πατήρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλώσει ζῆλον* (1 Makk 2,54) und *Ηλιας ἐν τῷ ζηλώσει ζῆλον νόμου* (1 Makk 2,58).

Josephus hat Mattathias - wie Jehu - in Ant.Jud. XII.279-284 eine völlig neue Rede in den Mund gelegt. Aus ihr ist der Begriff "Eifer" wiederum getilgt. Die einleitende Ermahnung der Söhne enthält nun die Aufforderung, *ἔθῃ σώζειν τὰ πάτρια* (XII.280). Die exempla aus der Geschichte Israels fehlen komplett. An ihre Stelle sind moralische Unterweisungen getreten. Sie kreisen um die Bereitschaft *ἀποθανεῖν ὑπὲρ τῶν νόμων* (XII.281). Sie könne bewirken, daß die Makkabäer *μετ' ἀδείας τῶν ἰδίων ἀπολαύοντες ἐθῶν* werden (XII.281). Dieses "matyrological element"<sup>25</sup> beherrscht nicht nur Josephus' Version der Makkabäergeschichte,<sup>26</sup> sondern prägt auch sonst Ant.Jud. Er ist ein wichtiger Bestandteil der Textpragmatik: Josephus will seine jüdischen Leser davon abhalten, ihren Glauben durch aktiven, gewalttätigen Widerstand zu verteidigen, und sie ermuntern, durch Martyriumsbereitschaft Feinde des Judentums zu beeindrucken und so von ihren Angriffen abzubringen. Die heidnischen Leser will Josephus anleiten, die Juden als ein Volk zu sehen, das für seine "Sitten" in der Regel durch passiven Leidenswillen eintritt.<sup>27</sup>

Aufschlußreich für die Tilgung von Jehu "Eifer" ist ferner Josephus' Porträt des Pinhas ben Eleazar.<sup>28</sup> Josephus gibt in Ant.Jud. IV.152-155 nur Num 25,6-9 wieder. Die Verse Num 25,10-13, in denen in einer Rede Gottes an Mose zweimal Pinhas' *פִּינְחָס* (Num 25,10-13 LXX: *ζηλώσαι*) gelobt wird, hat Josephus völlig weggelassen.

Stattdessen fällt in IV.152-155 zweimal das Stichwort *παρανομία*: Pinhas will verhindern, daß sich *παρανομία* ausbreitet (IV.152), und von den - im biblischen Text noch nicht vorhandenen - jungen Männern, die Pinhas nachahmen, werden *πολλοὶ τῶν παρνομοσάντων* getötet (IV.154).

Die Tilgung von Pinhas' Eifer dient wie die Bearbeitung von 1 Makk der Abwehr von Deutungen, die diese Personen der Geschichte Israels jüdischerseits als Vorbilder für gewalttätigen Widerstand bzw. heidnischerseits als Kronzeugen für das gewalttätige Potential der jüdischen Religion in Anspruch nahmen oder nehmen konnten.<sup>29</sup>

Pinhas ben Eleazar diente ja in der Tat der - teilweise priesterlich geprägten<sup>30</sup> - Widerstandsgruppe der Zeloten als Vorbild.<sup>31</sup> Der im Jüdischen Krieg von ihnen nach einer Reform der Tempelaristokratie (Bell.Jud. IV.147-150) ausgeloste neue Hohepriester trug den möglicherweise erst als Amtsträger angenommenen Namen Phanni (Bell.Jud. IV.155-157), eine Abwandlung von Pinhas/Phineas. Der Pinhas ben Eleazar

<sup>25</sup> GAFNI (1989) 124.

<sup>26</sup> Vgl. GAFNI (1989) 124f.

<sup>27</sup> Vgl. KRIEGER (1994) 40f.92-95.

<sup>28</sup> Die griechische Form des Namens ist *Φινεες*.

<sup>29</sup> VAN UNNIK (1974) 260.252f notiert die Tilgung von Pinhas' "Eifer", sieht sich aber ausdrücklich zu einer Deutung nicht in der Lage.

<sup>30</sup> Vgl. BAUMBACH (1965); KREISSIG (1970) 143; HENGEL (1974) 195; RHOADS (1976) 103-105. Die Einzelheiten einer historischen Rekonstruktion der Zeloten und die sehr strittige Forschungsgeschichte müssen hier unerörtert bleiben.

<sup>31</sup> Vgl. MAIER (1982) 85f.



in Num 25 zugeschriebene Eifer, der sich in der Tötung eines Israeliten ausdrückte, der das Verbot der Unzucht mit einer Moabiterin übertrat, dürfte die Zeloten zu ihrer Selbstbezeichnung inspiriert haben. 1 Makk 2,54 legt nahe, daß die Inanspruchnahme des Pinhas durch die Makkabäer dabei eine vermittelnde Rolle spielte,<sup>32</sup> orientierten sich die Aufständischen im Jüdischen Krieg doch auch sonst am Vorbild der Makkabäer.<sup>33</sup>

Wie mit Pinhas und den Makkabäern so verfährt Josephus mit Jehu. Er entkleidet die biblische Figur jener Züge, die sie allzusehr als Vorläufer antirömischer Widerstandskämpfer erscheinen lassen.<sup>34</sup> Stattdessen zeichnet er Jehu als Verteidiger der *πατρία ἔθνη* und der *τοῦ μεγίστου θεοῦ θρησκεία*.

Jehu ist für Josephus demnach eine positive Figur. Daraus erklären sich wohl auch die kleineren Änderungen, die Josephus an der biblischen Vorlage vornimmt:

- daß Jehu von Anfang an als Oberbefehlshaber auftritt (IX.105),
- daß Jehu ordentlich und nicht wild fährt (IX.117),
- daß Jehu Joram nicht (zumindest nicht ausdrücklich) von hinten erschießt (IX.118),
- daß Jonadab Jehu lobt (IX.132).

Josephus schildert an diesen Stellen Jehu jeweils positiver, als es die Vorlage 2 Kön tut.

#### Jehus weiteres Schicksal (IX.139.159f)

In dieser Absicht, Jehu positiv darzustellen, hat Josephus den Schluß der Erzählung von Jehus Putsch durch einen ebenso einfachen wie wirksamen Kniff verändert.

Die biblische Vorlage macht - nach der die Erzählung von Jehus Putsch zusammenfassenden Bemerkung *וַיִּשְׁמַד יְהוּא אֶת־הַבְּעַל מִיִּשְׂרָאֵל* (2 Kön 10,28) - die Einschränkung, daß Jehu von den Sünden Jerobeams, den goldenen Kälbern in Bet-El und Dan, nicht abließ (10,29). Es folgt die Verheißung Gottes an Jehu, daß seine Nachkommen bis ins vierte Geschlecht Israel regieren werden, wobei dies als Lohn dafür gekennzeichnet ist, daß Jehu dem Haus Ahab das zufügte, was Gott verhängt hat (10,30). Erneut wird dann eingeschränkt, daß Jehu nicht mit ganzem Herzen das Gesetz des Herrn befolgte, viel-

<sup>32</sup> Vgl. FARMER (1956) 177f; HENGEL (1976) 154-181. BAUMBACH (1985) 105f. und (1968) 8f vermutet, die Zeloten wollten das zadokidische Priestertum im Sinne der Vision von Ez 40,46; 44,15f wiederherstellen, denn in 1 Chron 5,29-34 gelten die Zadokiden als Nachkommen des Pinhas ben Eleazar.

<sup>33</sup> Die Wahl von Anführern durch eine Volksversammlung im befreiten Jerusalem 66 n.Chr. (Bell.Jud. II.562-565) ahmt die Wahl der Makkabäer Jonathan (1 Makk 9,28-31) und Simon (1 Makk 13,2-9) nach; vgl. KRIEGER (1994) 255f. Der Sieg über die Armee des Cestius bei Bethoron (Bell.Jud. II.540-555) wurde möglicherweise als Wiederholung des an gleicher Stelle erkämpften Sieges des Judas Makkabäus (1 Makk 3,13-26) verstanden; vgl. BRANDON (1970) 43f. Einzelne Aufstandsgruppen ahmten die von den Hasmonäern praktizierte Zwangsbescheidung unterworfenen Heiden (Ant.Jud. XIII.257f.318f.395-397) nach (Bell.Jud. II.454; Vita 112f.149-154; Hippolyt Ref. omn. haeres. 9,26,2); vgl. HENGEL (1976) 201-204; FARMER (1956) 70-72. Zumindest ein Teil der Aufständischen im Jüdischen Krieg orientierte sich eindeutig an der makkabäischen Sabbat-Halacha (1 Makk 2,39-41; 9,43-49), die den militärischen Kampf am Sabbat erlaubte (Bell.Jud. II.392f.456.517); vgl. KRIEGER (1994) 314-321; FINKELSTEIN (1930) 26-32; OPPENHEIMER (1976). Zumindest auf Überlieferungen über die Makkabäerzeit (2 Makk 14,37-46; 4 Makk 12,1-20) konnten sich die Widerstandskämpfer berufen, wenn sie in aussichtsloser Lage Selbstmord begingen (Bell.Jud. I.311-313; III.331.355-360.383-391.425; IV.91; VI.280; VII.389-400; Klgl R 1,45); vgl. KRIEGER (1994) 323-325.

<sup>34</sup> Es gibt keinen Hinweis, daß die Jehu-Erzählung von antirömischen Widerstandskämpfern tatsächlich in Anspruch genommen wurde. MAIER (1982) 86 urteilt: "Doch blieb dieser Stoff - wohl wegen der Lokalisierung im Nordreich - ohne besondere Nachwirkung." Josephus geht es freilich auch darum, einer Inanspruchnahme vorzubeugen.

mehr von den Sünden Jerobeams nicht abließ (10,31). Die biblische Vorlage entwertet somit die Verheißung von 10,30 durch die Rahmung 10,29 und 10,31.

In der biblischen Vorlage wird dann erzählt, daß Gott den Staat Israel verkleinerte (10,32). Nach einem Verweis, daß Jehus übrige Geschichte in der Chronik der Könige von Israel aufgezeichnet ist (10,33), wird schließlich Jehus Tod und der Amtsantritt seines Sohnes Joahas notiert (10,34) und die Dauer der Regierungszeit Jehus angegeben (10,35).

Josephus ändert hier, indem er zwischen den Inhalten von 2 Kön 10,29f und 10,31-35 eine Zäsur setzt: Josephus erzählt in IX.139, daß Jehu nach der Beseitigung "dieses Gottes", nämlich Baals, den Israeliten die Verehrung der goldenen Kälber erlaubte. Weil er aber τῆς κολάσεως τῶν ἀσεβῶν gesorgt hatte, habe Gott Jehu durch einen Propheten vorhergesagt, daß seine Nachkommen vier Geschlechter lang die Israeliten als Könige regieren würden. An dieser Stelle schließt Josephus die Darstellung von Jehus Putsch ab mit der summarischen Bemerkung καὶ τὰ μὲν περὶ Ἰηοῦ ἐν τούτοις ὑπῆρχεν. Anschließend referiert Josephus in Ant.Jud. IX.140-158 2 Kön 11.

Erst nach der Paraphrase von 2 Kön 11 bringt Josephus in IX.159f das weitere Schicksal Jehus. Dabei stellt Josephus die Inhalte von 2 Kön 10,31f um und erzählt zunächst von den Gebietsverlusten Israels (IX.159). Nach einer gegenüber der biblischen Vorlage hinzugefügten militärischen Begründung der Gebietsverluste wird Jehu als καὶ τῶν εἰς τὸ θεῖον ὑπερόπτης γενόμενος καὶ καταφρονήσας τῆς ὁσίας καὶ τῶν νόμων beschrieben, sein Tod vermerkt sowie Amtsdauer und Nachfolger genannt (IX.160). Erst in den beiden attributiven Partizipien verarbeitet Josephus die zweite negative Bewertung 2 Kön 10,31.

Durch diese Bearbeitung hat Josephus erreicht, daß die Erzählung von Jehus Putsch mit einer positiven Aussage über Jehu endet und die negative Wertung aus 2 Kön 10,31 von der "eigentlichen" Jehu-Erzählung weit abgerückt ist.

### Zusammenfassung

Josephus hat 2 Kön 8,25-10,36 so bearbeitet und in den Gesamtkontext von Ant.Jud. eingeordnet, daß Jehu als positive Figur erscheint. Jehu ist als Verteidiger der *πάτρια ἔθνη* und der *θηρησκεία* Israels dargestellt. Jehu ist ein Gegner von *παρανομία* und *ἀσέβημα*. Er bekämpft die *ψευδοπροφήται*, die die Israeliten verführen. Seine Gewalttaten sind insoweit gerechtfertigt, als Gott gemäß dem (heils)geschichtlichen Grundprinzip von Ant.Jud. I.14 durch Jehu die *πονηροί* bestraft.

Dementsprechend hat Josephus negativ wirkende Züge Jehus aus der Vorlage entweder nicht übernommen oder sie zumindest abgemildert oder sie im Fall von 2 Kön 10,31 von der Erzählung über die Beseitigung des Baalskultes weit abgerückt. Insbesondere hat Josephus Jehus "Eifer" getilgt, der Jehu als Vorbild der Zeloten erscheinen lassen könnte. Dabei ist Josephus mit Jehu ähnlich verfahren wie mit den Makkabäern und mit Pinhas ben Eleazar.

Josephus' Bearbeitung der biblischen Jehu-Erzählung dient den apologetischen Absichten, die Josephus in Ant.Jud., auf die religiösen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen seiner Zeit reagierend, verfolgt. Im Zentrum seiner Apologie steht das Bemühen, das Judentum als eine Religion darzustellen, die zwar ihre Identität zu wahren sucht und sich daher synkretistischen Tendenzen und heidnischer Überformung widersetzt, aber nicht per se aufrührerisch, gewalttätig und gegenüber nichtjüdischer Oberherrschaft politisch unzuverlässig ist. Diese Aussage vermittelt Josephus, den historio-

graphischen Gepflogenheiten seiner Zeit folgend, gerade in den Redepassagen.<sup>35</sup> In seiner Paraphrase der Jehu-Erzählung läßt sich dies gut an jenen Stellen beobachten, wo Josephus eine kurze oratio recta der biblischen Vorlage durch eine ausführlichere oratio obliqua ersetzt.

Literatur:

- ACKROYD, P., Art. jād II-V, in: ThWAT Bd.3, Stuttgart u.a. 1982, Sp.425-455.
- ALLEN, L.C., The Greek Chronicles, Bd.1: VTS 25, Leiden 1974.
- ATTRIDGE, H.W., The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus: HDR 7, Missoula, Montana 1976.
- AVISHUR, Y., Expressions of the Type ben ydym in the Bible and Semitic Languages: UF 12 (1980) 125-133.
- BARRÉ, L.M., The Rhetoric of Political Persuasion: An Examination of the Literary Features and Political Intentions of 2 Kings 9-11, Diss. Vanderbilt University 1986 [Ann Arbor, Michigan 1986].
- BARTHÉLEMY, D., Critique textuelle de l'Ancient Testament, Bd.1: OBO 50/1, Freiburg/Schw. Göttingen 1982.
- BAUERNFEIND, O./MICHEL, O., Die beiden Eleazarreden in Jos. bell. 7,323-336; 7,341-388: ZNW 58 (1967) 266-272.
- BAUMBACH, G., Zeloten und Sikarier: ThLZ 90 (1965) 727-740.
- Ders., Die Zeloten - ihre geschichtliche und religionspolitische Bedeutung: BiLi 41 (1968) 2-25.
- Ders., Einheit und Vielfalt der jüdischen Freiheitsbewegung im 1.Jh. n. Chr.: EvTh 45 (1985) 93-107.
- BAUTZ, F.W. (Hrsg.), Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd.2, Herzberg 1990. (Abk.: BBKL)
- BAYERISCHE STAATSBIBLIOTHEK Inkunabelkatalog. BSB-Ink, Redaktion E. HERTRICH, Bd.1.3, Wiesbaden 1988.1993. (Abk.: BSB-Ink)
- BEGG, C., Josephus' Zedekiah: EThL 65 (1989) 96-104.
- Ders., Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420). Rewriting the Bible: BETL 108, Leuven 1993a.
- Ders., Josephus's Version of Jehu's Putsch (2 Kgs 8,25-10,36): Ant. 68 (1993b) 450-484.
- BEGRICH, J., Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher: BHTh 3, Tübingen 1929.
- BENZINGER, I., Die Bücher der Könige: KHC 9, Freiburg/Br. u.a. 1899.
- BERNHARDT, K.-H., Revolutionäre Volksbewegungen im vorhellenistischen Syrien und Palästina, in: HERRMANN, J./SELLNOW, I. (Hrsg.), Die Rolle der Volksmassen in der Geschichte der vorkapitalistischen Gesellschaftsformen, Berlin 1975, 65-78.
- BIBLIA Hebraica, edidit R. KITTEL, Stuttgart <sup>13</sup>1963 (= <sup>7</sup>1937). (Abk.: BHK 1937)
- BIBLIA Hebraica Stuttgartensia, ed. K. ELLIGER/W. RUDOLPH, Stuttgart 1967/1977. (Abk.: BHS)
- BLATT, F., The Latin Josephus. I. Introduction and Text. The Antiquities: Books I-V: Acta Jutlandica 30,1, Kopenhagen 1958.
- BRANDON, S.G.F., The Defeat of Cestius Gallus, A.D. 66: HT 20 (1970) 38-46.
- BROOKE, A.E./MCLEAN, N./THACKERAY, H.St.J., The Old Testament in Greek, Bd. 2.2. I and II Kings, Cambridge 1930. (Abk.: BROOKE/MCLEAN/THACKERAY)
- BÜNKER, M., Die rhetorische Disposition der Eleazarreden (Josephus, Bell. 7,323-388): Kairos 23 (1981) 100-107.
- BULHART, V., Textkritische Studien zum lateinischen Flavius Josephus: Mnemosyne 6 (1953) 140-157.
- BURNEY, C.F., Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, Oxford 1903, Ndr. New York 1970.
- CATALOGUS van de Boeken gedrukt voor 1600 aanwezig op de Centrale Bibliotheek van de Rijksuniversiteit Gent, samengesteld door J. MACHIELS, Bd. 1, Gent 1979. (Abk.: CATALOG GENT)
- COGAN, M./TADMOR, H., II Kings: AncB 11, Garden City, New York 1988.
- CURTIS, J.B., "East is East ...": JBL 80 (1961) 355-363.

<sup>35</sup> Vgl. VILLALBA I VARNEDA (1986) 89-117; BAUERNFEIND/MICHEL (1967); BÜNKER (1981); MICHEL (1984).

- DHORME, É., *La Bible. Ancien Testament I*, Paris 1956.
- FANNON, P., 1 and 2 Kings, in: FULLER, R.C./JOHNSTON, L. (Hrsg.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, London 1969, 328-351.
- FARMER, W.R., *Maccabees, Zealots, and Josephus*, New York 1956.
- FELDMAN, L.H., Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus, in: MULDER, M.J. (Hrsg.), *Mikra, Text, Translation: CRINT 2,1*, Assen u.a. 1988, 455-518.
- Ders., *Josephus' Portrait of Joshua: HThR 82* (1989) 351-376.
- Ders., *Prophets and Prophecy in Josephus: JThS 41* (1990) 386-422.
- Ders., *Josephus' Portrait of Ezra: VT 43* (1993) 190-214.
- Ders., *Rez.: BEGG, C., Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420). Rewriting the Bible: BETL 108*, Leuven 1993: *Bib. 76* (1995) 273-277.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N./BUSTO SAIZ, J.R., *El texto antioqueno de la Biblia griega. II. 1-2 Reyes: TECC 53*, Madrid 1992.
- FINKELSTEIN, L., *Some Examples of the Maccabean Halaka: JBL 49* (1930) 20-42.
- FRICKE, K.D., *Das Zweite Buch von den Königen: BAT 12/II*, Stuttgart 1972.
- GAFNI, I., *Josephus' Gebrauch des Ersten Makkabäerbuches. Zion 45* (1980) 81-95, in: *Hebräische Beiträge zur Wissenschaft des Judentums deutsch angezeigt 1* (1985) 1f.
- Ders., *Josephus and I Maccabees*, in: FELDMAN, L.H./HATA, G. (Hrsg.), *Josephus, the Bible and History*, Leiden 1989, 116-131.
- GALLING, K., *Der Bautypus des Palasttores im Alten Testament und das Palasttor von Sichem*, in: JIRKU, A. (Hrsg.), *Sellin-Festschrift, Leipzig 1927*, 49-53.
- Ders., *Art. Fenster*, in: ders. (Hrsg.), *Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937*, Sp.163-165.
- Ders., *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia: ATD 12*, Göttingen 1954.
- GALLING, K./RÖSEL, H., *Art. Fenster*, in: GALLING, K. (Hrsg.), *Biblisches Reallexikon, Tübingen 2* 1977, 79f.
- GELDEREN, C. van, *De Boeken der Koningen: Korte Verklaring der Heilige Schrift, Bd.3, Kampen (1947), 4.Aufl. o.J.*
- GERLEMAN, G., *Studies in the Septuagint. II. Chronicles*, Lund 1946.
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. BUHL, 171915, Ndr. Berlin u.a. 1962. (Abk.: G-B)
- GOETTSBERGER, J., *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon: HSAT 4,1*, Bonn 1939.
- GRAY, J., *I & II Kings. A Commentary: OTL*, London 2 1970.
- GUNKEL, H., *Der Aufstand des Jehu* (1913), in: ders., *Geschichten von Elisa. Meisterwerke hebräischer Erzählkunst I*, Berlin 1922, 67-94.98-100.
- HARRINGTON, D.J./SALDARINI, A.J., *Targum Jonathan on the Former Prophets: The Aramaic Bible 10*, Wilmington, Delaware 1987.
- HATCH, E./REDPATH, H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 3 Bände, Oxford 1897-1906. (Abk.: H-R)
- HENGEL, M., *Zeloten und Sikarier*, in: *Josephus-Studien. FS O. MICHEL*, Göttingen 1974, 175-196.
- Ders., *Die Zeloten: AGAJU 1*, Leiden Köln 2 1976.
- HENTSCHEL, G., *2 Könige: Neue Echter-Bibel*, Würzburg 1985.
- HERRMANN, S., *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 2 1980.
- HERTEN, J.C.A. van, *Ἐπιτομὴ τῆς Εὐλάβεια Ἰκέτης*. Bijdrage tot de Kennis der religieuze Terminologie in het Grieksch, Amsterdam 1934.
- HOBBS, T.R., *2 Kings: WBC 13*, Waco, Texas 1985.
- IMPRIMEURS et libraires parisiens du XVI<sup>e</sup> siècle, Bd. 3, Paris 1979. (Abk.: IMPRIMEURS)
- JEPSEN, A., *Israel und Damaskus: AfO 14* (1941-44) 153-172.
- JONES, G.H., *One and Two Kings: New Century Bible Commentary*, London 1984.
- KALLUVEETIL, P., *Declaration and Covenant. A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East: An Bib 88*, Rom 1982.
- KEIL, C.F., *Die Bücher der Könige: BC 2,3*, Leipzig 1865.
- KETTER, P., *Die Königsbücher: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt: Herders Bibelkommentar 3,2*, Freiburg 1953.
- KITTEL, R., *Die Bücher der Könige: HKAT I,5*, Göttingen 1900.
- Ders., *Geschichte des Volkes Israel*, Bd.2, Stuttgart 1925.
- KLOSTERMANN, A., *Die Bücher Samuels und der Könige: KK.AT 3*, Nördlingen 1887.
- KOEHLER, L./BAUMGARTNER, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953. (Abk.: KBL)
- Dies.en, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, 3., neu bearb. Aufl., Leiden

1967-1990. (Abk.: HAL)

- KRAELING, E.G.H., *Aram and Israel or the Aramacans in Syria and Mesopotamia*: CUOS 13, 1918, Ndr. New York 1966.
- KREISSIG, H., *Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges*, Berlin 1970.
- KRIEGER, K.-S., *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus*: TANZ 9, Tübingen Basel 1994.
- LANDERSDORFER, S., *Die Bücher der Könige*: HSAT III,2, Bonn 1927.
- LIDDELL, H.G./SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon. With a Supplement* (1968), Oxford 1940, Ndr. 1994. (Abk.: L-S)
- MAIER, J., *Die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der Zelotenbewegungen*: BiKi 37 (1982) 82-89.
- MARCUS, R., *Jewish Antiquities Books IX-XI: Josephus in Nine Volumes, Bd.6: The Loeb Classical Library*, Cambridge London 1937, Ndr. 1966.
- MÉDEBILLE, A., *Les livres des Rois*: in: PIROT, L./CLAMER, A. (Hrsg.), *La Sainte Bible*, Paris 1955, 563-800.
- MEISSNER, B./OPTIZ, D., *Studien zum Bit Hilāni im Nordpalast Assurbanaplis zu Ninive*: Preußische Akademie der Wissenschaften Berlin, *Abhandlungen der Phil.-hist. Klasse*, Berlin 1939, Nr.18.
- MICHEL, D., *Grundlegung einer hebräischen Syntax*, Bd.1, Neukirchen 1977.
- MICHEL, O., *Die Rettung Israels und die Rettung Roms nach den Reden im 'Bellum Iudaicum'. Analysen und Perspektiven*: ANRW 21.2.2 (1984) 945-976.
- MICHEL, O./BAUERNFEIND, O., *Flavius Josephus. De Bello Iudaico - Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch*, 3 Bde., Darmstadt I 1982 II.2 1963 III.2 1969 III 1969.
- MINOKAMI, Y., *Die Revolution des Jehu*: GThA 38, Göttingen 1989.
- MONTGOMERY, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, hrsg. v. H.S. GEHMAN: ICC, Edinburgh 1951.
- MONUMENTA Germaniae Historica, *Auctorum Antiquissimorum Tomus IX. Chronicorum Minorum Saec. IV.V.VI.VII*, Hrsg. T. MOMMSEN, Bd.1, Berlin 1892. (Abk.: MGH)
- MORENO HERNÁNDEZ, A., *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias vulgatas espanolas. 1-2 Reyes*: TECC 49, Madrid 1992.
- MORGENSTERN, J., *Amos Studies III. The Historical Antecedents of Amos' Prophecy*: HUCA 15 (1940) 59-304.
- MOWINCKEL, S., *Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige*: ActOr 10 (1932) 161-277.
- MULZER, M., *Jehu schlägt Joram. Text-, literar- und strukturkritische Untersuchung zu 2 Kön 8,25-10,36*: ATS 37, St. Ottilien 1992.
- NELSON, R.D., *First and Second Kings. Interpretation*, Atlanta, Georgia 1987.
- NESTLE, E., *Wie alt war Joas, als er zur Regierung kam?*: ZAW 25 (1905) 360f.
- NIESE, B., *Flavii Iosephi Opera. Edidit et apparato critico instruxit .... Vol. II Antiquitatum Iudaicarum Libri VI-X. Editio secunda*, Berlin 1955. (Abk.: NIESE editio maior)
- Ders., *Flavii Iosephi Opera. Recognovit .... Vol. II Antiquitatum Iudaicarum Libri VI-X*, Berlin 1888. (Abk.: NIESE editio minor)
- NOTH, M., *Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes. III. Die Nachbarn der israelitischen Stämme im Ostjordanland [1946-51]*, in: ders., *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, Bd.1, Neukirchen-Vluyn 1971, 434-475.
- OPPENHEIMER, A., *Oral Law in the Books of Maccabees: Immanuel 6* (1976) 34-37.
- PARDEE, D. u.a., *Handbook of Ancient Hebrew Letters: SBL Sources for Biblical Study 15*, Missoula, Montana 1982.
- REHM, M., *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg 1982.
- REILING, J., *The Use of  $\phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\omicron\rho\phi\eta\tau\eta\varsigma$  in the Septuagint, Philo and Josephus*: NT 13 (1971) 147-156.
- RENGSTORF, K.H., *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 4 Bände, Leiden 1973-1983. (Abk.: RENGSTORF)
- RHOADS, D.M., *Israel in Revolution 6-74 C.E.*, Philadelphia 1976.
- ROBINSON, Th.H., *A History of Israel*, Bd.1, Oxford 1932.
- RÖSSLER, E., *Jahwe und die Götter im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Diss. Bonn 1966.
- ŠANDA, A., *Die Bücher der Könige*, 2.Halbbd.: EHAT 9,2, Münster 1912.
- SCHLÖGL, N., *Die Bücher der Könige: Kurzgefaßter wissenschaftlicher Kommentar zu den Heiligen Schriften des AT I,3,2*, Wien 1911.
- SCHMIDT, K.L., *Art.  $\theta\eta\rho\alpha\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$* , in: ThWNT, Bd.3 (1938) 155-159.

- SCHRECKENBERG, H., Bibliographie zu Flavius Josephus: ALGHJ 1, Leiden 1968.  
 Ders., Die Flavius-Josephus Tradition in Antike und Mittelalter: ALGHJ 5, Leiden 1972.  
 Ders., Bibliographie zu Flavius Josephus. Supplementband mit Gesamtregister: ALGHJ 14, Leiden 1979.
- SCHWARTZ, S., Josephus and Judean Politics: Columbia Studies in the Classical Tradition 18, Leiden u.a. 1990.
- SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit A. RAHLFS, 2Bd., Stuttgart <sup>2</sup>1935. (Abk.; RAHLFS)
- SHENKEL, J.D., Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings: HSM 1, Cambridge 1968.
- SKINNER, J., Kings: The New Century Bible Bd.7, New York Edinburgh <sup>2</sup>1904.
- SLOTKI, I.W., Kings: Socino Books of the Bible, London Bornemouth 1950.
- SNAITH, N.H., The First and Second Books of Kings: The Interpreter's Bible, Bd.III, New York 1954, 3-338.
- SOGGIN, J.A., Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991.
- STIPP, H.-J., Elischa-Propheten-Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7: ATS 24, St. Ottilien 1987.
- THACKERAY, H.St.J., Josephus, the Man and the Historian, 1929, Ndr. New York 1967.  
 Ders., Jewish Antiquities Books I-IV: Josephus in Nine Volumes, Bd.4: The Loeb Classical Library, Cambridge London 1930, Ndr. 1967.
- THACKERAY, H.St.J./MARCUS, R., Jewish Antiquities Books V-VIII: Josephus in Nine Volumes, Bd.5: The Loeb Classical Library, Cambridge London 1934, Ndr. 1966.
- THENIUS, O., Die Bücher der Könige: KEH 9, Leipzig 1849.
- THIELE, E.R., The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, Chicago 1951.  
 Ders., Coregencies and Overlapping Reigns among the Hebrew Kings: JBL 93 (1974) 174-200.
- TREBOLLE-BARRERA, Salomón y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de I Reyes 2-12; 14: Bibliotheca Salmantiensis. Dissertationes 3, Salamanca Jerusalem 1980.
- Ders., Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11: Institución San Jerónimo 17, Valencia 1984.
- VILLALBA I VARNEDA, P., The Historical Method of Flavius Josephus: ALGHJ 19, Leiden 1986.
- UNGER, M.F., Israel and the Aramaeans of Damascus, London 1957, Ndr. Grand Rapids, Mi. 1980.
- UNNIK, W.C. van, Josephus' Account of the Story of Israels Sin with Alien Women in the Country of Midian (Num 25:1ff.), in: Travels in the World of the Old Testament. FS M.A. BEEK, Assen 1974, 241-261.
- WILLIAMSON, H.G.M., 1 and 2 Chronicles: The New Century Bible Commentary, Grand Rapids, Michigan London 1982.
- WOUDE, A.S. van der, Art. *z<sup>r</sup>rd<sup>c</sup>* Arm, in: THAT Bd.1, München Zürich 1971, Sp.522-524.
- WÜRTHWEIN, E., Die Bücher der Könige. 1 Kön 17 - 2 Kön 25: ATD 11,2, Göttingen 1984.

# Die Struktur der Salomogeschichte (1 Kön 1-11) und die Stellung der Weisheit in ihr<sup>1</sup>

Pekka Särkiö – Tübingen

## 1. Zur Einleitung

König Salomo wird im AT ambivalent dargestellt. Einerseits war er als weiser Tempelbauer, andererseits aber als abtrünniger Götzendiener (1 Kön 11,1-13) bekannt. In der atl. Forschung wird allgemein angenommen, daß der erste Teil der Salomogeschichte, in dem es um Salomos Weisheit und den Bau des Tempels geht, zu seiner Verherrlichung verfaßt worden sei. Der zweite Teil der Salomogeschichte hingegen, der von Salomos Abgötterei handelt, sei in kritischer Absicht geschrieben worden. Keine Einigkeit herrscht allerdings in der Frage, wo der erste Teil der Salomogeschichte endet und der zweite Teil anfängt. Nach der Meinung der meisten Alttestamentler fängt der salomokritische zweite Teil in 1 Kön 11,1 an.<sup>2</sup> Einige Forscher sind der Ansicht, daß der Anfang des zweiten Teils schon in 1 Kön 9,1 zu finden ist.<sup>3</sup> Manche finden die Nahtstelle zwischen den beiden Teilen auch irgendwo zwischen 1 Kön 9,1 und 1 Kön 11,1.<sup>4</sup>

Problematisch bei dieser herkömmlichen Zweiteilung der Salomogeschichte ist, daß einige salomokritische Züge, wie beispielsweise die Erwähnung von Abgaben (5,2f.6f.) und Fronarbeit (5,27-32) der Israeliten, in dem angeblich prosalomonischen ersten Teil zu finden sind. Umgekehrt wird im angeblich negativen zweiten Teil auch eindeutig positiv über Salomo berichtet.<sup>5</sup> Einige vor kurzem erschienene Untersuchungen versuchen, diese Probleme zu überwinden und andere Lösungen für die Strukturierung der Salomogeschichte zu finden. Ein Defizit bei diesen Untersuchungen ist, daß sie nur die Endgestalt der Salomogeschichte betrachten und den langen Werdegang des Textes außer acht lassen. Vermutlich haben aber spätere Zusätze die älteren Strukturen überlagert. Diese ursprünglichen Strukturen sind ohne eine grundlegende Literarkritik kaum

<sup>1</sup> Ich bin den Professoren Timo Veijola und Siegfried Mittmann dankbar für ihre Hinweise. Frau Heike Dierolf hat sich der Mühe unterzogen, das Manuskript sprachlich und stilistisch zu korrigieren. Dafür bin ich ihr dankbar. Der Alexander von Humboldt – Stiftung danke ich, daß sie meinen Forschungsaufenthalt in Tübingen ermöglicht hat. Mein Dank gilt auch dem Biblisch-Archäologischen Institut der Universität Tübingen für allerlei Hilfe.

<sup>2</sup> WÜRTHWEIN 1985, 1; DONNER 1984, 216; LEMCHE 1988, 143; O'BRIEN 1989, 143; JOBLING 1991, 57-76; FRISCH 1991, 14; NIEMANN 1993, 21; KNOPPERS 1993, 59f.

<sup>3</sup> NOTH 1968, 194ff.; SAVRAN 1987, 155-64; PARKER 1992, 10ff.; SCHÄFER-LICHTENBERGER 1995, 324ff.; VEIJOLA 1995, 46f.

<sup>4</sup> BRETTLER 1991, 90.

<sup>5</sup> In den Abschnitten über die Besuche der Königin von Saba (10,1-10.13) und anderer Monarchen (10,23-25).

oder gar nicht zu finden.<sup>6</sup>

Die Aufgabe dieses Artikels ist es, die Komposition der Salomogeschichte nochmals zu analysieren und dabei den mehrstufigen Entstehungsprozeß des Textes in Blick zu nehmen. Die grundlegende Frage dabei ist, wie man das Thema der salomonischen Weisheit strukturell lokalisieren kann und welche Rolle die weisheitlichen Abschnitte in der Gesamtkomposition spielen. Ebenfalls von Interesse ist die vieldiskutierte Frage nach dem Ursprung der salomonischen Weisheit.

## 2. Überblick über die strukturalistische Forschung der Salomogeschichte

Mit seinem Aufsatz "The Structure and Theme of the Solomon Narrative" hat B. PORTEN schon 1967 den Weg für die künftigen strukturalistischen Untersuchungen abgesteckt. Nach seiner Auffassung stellt die Salomogeschichte in ihrer heutigen Form eine wohlstrukturierte Ganzheit mit einem einheitlichen Thema dar.<sup>7</sup>

Nach K. PARKER wird Salomo innerhalb einer einheitlichen Salomogeschichte ambivalent dargestellt. In 1 Kön 3-8 schildert Dtr Salomo als einen idealen König, der den Weisungen der Tora folgte und seine Weisheit dem Dienst an seinem Volk widmete. In den letzten Jahren seiner Amtszeit (1 Kön 9-11) regierte Salomo gesetzeswidrig und mißbrauchte seine Weisheit, um sich selbst zu erhöhen und das Volk zu bedrücken. Ohne die behütende Wirkung der Tora wirkte die Weisheit also schädlich.<sup>8</sup>

Die Thesen PARKERs geben Anlaß für einige kritische Bemerkungen. Er hält die Salomogeschichte entgegen der Meinung der Mehrheit der Alttestamentler<sup>9</sup> von vornherein für einheitlich.<sup>10</sup> Erst am Schluß führt er die chiasmatischen

<sup>6</sup> VEIJOLA (1990, 5-42) hat anhand 1 Sam 23,1-13 überzeugend gezeigt, daß die alte Struktur einer Erzählung nur mit Hilfe der Literarkritik zu finden ist.

<sup>7</sup> PORTEN 1967, 93. Die Einheitlichkeit des Textes wird hier weder in Frage gestellt noch literarkritisch untersucht. Diesen Mangel weisen auch die meisten späteren strukturalistischen Untersuchungen der Salomogeschichte auf.

<sup>8</sup> PARKER 1992, 10f.94f.; 1992b, 77-86. Er weist darauf hin (1992b, 87), daß die Weisheit negativ wirken kann, wenn sie nicht (z.B. durch die Tora) kontrolliert wird. Als Beispiele dafür nennt er 2 Sam 11,14-25 (Weisheit?); 2 Sam 13,3; 2 Sam 14,20 (negativ?); 1 Kön 1-2 (1992, 103). Auch SAVRAN (1987, 155-64) sieht den Wendepunkt der positiven und negativen Teile der Salomogeschichte am Anfang des 9. Kapitels.

<sup>9</sup> Z.B. CROSS (1973) und seine Schüler. In der deutschsprachigen Forschung haben besonders die Anhänger der sog. Göttinger-Schule (SMEND 1971; DIETRICH 1972; VEIJOLA 1975) für die Mehrschichtigkeit der Salomogeschichte und des deuteronomistischen Geschichtswerks als ganzem plädiert. Zuletzt hat C. SCHÄFER-LICHTENBERGER die Salomogeschichte unter der Voraussetzung, daß es sich um ein Werk eines Dtr (=Autorengemeinschaft) handelt, analysiert (1995, 12). Sie zieht aufgrund einer in Anlehnung an KENIK (1983) durchgeführten Strukturalanalyse (1995, 266) die schwer zu verteidigende Schlußfolgerung, daß z.B. die Erzählung in 1 Kön 3,4-15 einheitlich (dtr) sei.

<sup>10</sup> Die eventuellen Spannungen bzw. Widersprüche sieht PARKER (1992, 107) als "part of the design and artistry of a text", obwohl diese herkömmlich als Zeichen der Uneinheitlichkeit des Textes betrachtet werden.



Strukturen, die er gefunden hat, als Beweis für die Einheitlichkeit des Textes an. In dem zweiten, nach PARKER negativen Teil der Salomogeschichte gibt es entgegen dessen Darstellung Verse, die ausgesprochen positiv über Salomo reden (z.B. 10,1-13.23-25). Einige widersprüchliche Angaben (z.B. 5,27f.; 9,20-22) nimmt PARKER nicht ernst genug, sondern ebnet die Widersprüche mit unzureichenden Erklärungen ein.<sup>11</sup>

A. FRISCH betrachtet noch das Kapitel 1 Kön 12 als Teil der Salomogeschichte und hält die Anfangs- und Schlußkapitel (1 Kön 1-2 // 11-12) für parallel. Den Mittelpunkt der chiasmischen Struktur sieht er im Bau und in der Einweihung des Tempels (6,1-9,9).<sup>12</sup> In der Schilderung von Salomos Pracht (9,10-10,29) sieht er indirekte Kritik, obwohl die Reichtümer auch als eine Erfüllung der göttlichen Zusage (3,13) an Salomo verstanden werden können.<sup>13</sup> Explizite Kritik an Salomo kommt nach FRISCH in 11,1-12,24 zum Ausdruck.<sup>14</sup> FRISCHs Vorschlag, das Kapitel 12 als Teil der Salomogeschichte und Bestandteil der von ihm konstatierten chiasmischen Struktur anzusehen, wirkt m.E. etwas gezwungen, weil die Endnotiz der salomonischen Zeit schon am Ende von Kapitel 11 zu finden ist.<sup>15</sup>

Nach M. BRETTLER fängt der negative zweite Teil der Salomogeschichte in 9,26 an. Hier beginnt die Beschreibung von Salomos Reichtum an Gold (9,26-10,25), Pferden (10,26-29) und Haremsfrauen (11,1-10), der auf der Grundlage des dtn Königsgesetzes (Dtn 17,14-20) kritisiert wird.<sup>16</sup> In dem angeblich salomokritischen Abschnitt 9,26-10,25 geht es nach BRETTLER um die Vermehrung der Reichtümer für die persönlichen Zwecke des Königs. Demgegenüber handle es sich im ersten Teil der Salomogeschichte um die Anschaffung von Reichtümern für den Tempel Jahwes.<sup>17</sup>

Meiner Ansicht nach ist diese Trennung nicht zutreffend. Im ersten Teil der Salomogeschichte wird im Abschnitt 5,2f.6f. über die reichlichen Mahlzeiten Salomos und über seinen Reichtum an Pferden berichtet. Salomo hat also schon

<sup>11</sup> PARKER (1992, 77.90) möchte den ersten Abschnitt über die Fronarbeit in 5,27-32 prosalomonisch und den zweiten in 9,20-22 antisalomonisch deuten. Bei der Durchführung der Fronarbeit in 5,27-32 habe Salomo das Wohlbefinden des Volkes berücksichtigt und den Arbeitern ausreichend Ruhe gewährt. Dagegen handle es sich in 9,20-22 um eine inhumane Sklaverei der Israeliten. PARKER 1992b, 80f. Der Fall ist gerade umgekehrt: Nach 5,27f. waren die Israeliten unter die Zwangsarbeit Salomos gestellt. In 9,20-22 wird dagegen gesagt, daß die übriggebliebenen Kanaanäer statt der Israeliten die Sklavenarbeit leisten mußten. Dies deutet darauf hin, daß die beiden Stellen von verschiedenen Redaktoren stammen. SÄRKIÖ 1994, 109 Anm. 192. Ähnliche Kritik gegen PARKER auch bei FRISCH (1991, 4-6) und BRETTLER (1991, 87).

<sup>12</sup> FRISCH 1991, 7-12.

<sup>13</sup> "He also sees the other side of the splendour, the injury to religious ideals which has accompanied these achievements." FRISCH 1991, 13.

<sup>14</sup> FRISCH 1991, 14.

<sup>15</sup> Kritisch dazu auch PARKER 1991, 15.

<sup>16</sup> BRETTLER 1991, 90.

<sup>17</sup> BRETTLER 1994, 91f.

hier persönlichen Reichtum in beträchtlichem Umfang erworben. Ferner sieht es so aus, als ob die Verse 10,23-25 über den Reichtum Salomos im angeblich negativen zweiten Teil ohne kritische Absicht verfaßt worden sind. Hinter diesen Versen steht die göttliche Zusage an Salomo in Gibeon, daß er reicher wird als alle anderen Könige. Vor diesem Hintergrund kann der persönliche Reichtum Salomos nicht prinzipiell negativ bewertet worden sein.<sup>18</sup>

C. SCHÄFER-LICHTENBERGER hat in ihrer ausführlichen Monographie die Salomogeschichte analysiert. Ihrer Ansicht nach beginnt der antisalomonische zweite Teil der Darstellung des Dtr in 9,1. Folglich möchte SCHÄFER-LICHTENBERGER alle prosalomonischen Verse in 1 Kön 9-11 ohne genauere Literarkritik als nach-dtr einstufen bzw. antisalomonisch deuten. Die die Bautätigkeit Salomos preisenden Verse 9,19b und 9,22, in denen die Israeliten von der Fronarbeit freigestellt werden, hält sie für nach-dtr. Demgegenüber lassen 9,20f.23 ihrer Meinung nach erkennen, "daß Salomo die nichtisraelitische Bevölkerung als Staatsbürger minderen Rangs behandelte", was gegen das Gesetz über die Behandlung der Fremdlinge verstieß. Deshalb seien die Verse 9,20f.23 antisalomonisch und ein Teil der Dtr Historiographie.<sup>19</sup> Die salomofreundliche Erzählung über den Besuch der Königin von Saba (10,1-10.13) hält SCHÄFER-LICHTENBERGER für einen nach-dtr 'Einschub',<sup>20</sup> obwohl in V. 9 eindeutig dtr Züge erkennbar sind.<sup>21</sup> Gleichzeitig ist sie der Meinung, daß V. 11f. einen dtr Zusatz innerhalb der angeblich nach-dtr Erzählung darstelle!<sup>22</sup>

Nach E. NEWING erklären sich die Wiederholungen und Spannungen der Salomogeschichte aus der Intention des Dtr, ironisch die Schwächen Salomos deutlich zu machen.<sup>23</sup> Er gibt zwar zu, daß es in 1 Kön 1-11 mehrere Bearbeitungsschichten geben könnte, untersucht diese möglichen weiteren Textschichten aber nicht, sondern betrachtet die Salomogeschichte als "eine bewußt bearbeitete Einheit".<sup>24</sup> Dadurch versucht er, die Einheitlichkeit der

<sup>18</sup> So auch FRISCH 1991, 13.

<sup>19</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER 1995, 331-334. Antisalomonisch sind diese Verse sicherlich nicht. Die Feindseligkeit gegenüber fremden Völkern in V. 20f. ist ein häufig vorkommendes Charakteristikum eines DtrN genannten Redaktors (Siehe SMEND 1971, 501; VEIJOLA 1977, 67; MAYES 1983, 44; DIETRICH 1986, 9f.), der die aktiven Jahre Salomos positiv beurteilt. SÄRKIÖ 1994, 122f.246-48.

<sup>20</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER 1995, 337, in Anlehnung an WÜRTHWEIN 1985, 115.

<sup>21</sup> "Thron Israels" (1 Kön 8,25; 9,5), "Liebe Jahwes zu Israel" (Dtn 4,37) und das Üben von "Recht und Gerechtigkeit" als Pflicht des Königs (2 Sam 8,15). VEIJOLA 1982, 149.

<sup>22</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER 1995, 338.

<sup>23</sup> In dem Abschnitt 1 Kön 1-11 "... there is a clever piece of ironic writing before the reader which makes use of various rhetorical devices such as contradiction, repetition and dislocation in order to call into question the accepted tradition of Solomon's wisdom and greatness." NEWING 1994, 247. Ähnlich möchte KNOPPERS (1993,123) die herkömmlichen literarkritischen Kriterien der Uneinheitlichkeit eines Textes, nämlich Wiederholungen und Spannungen (z.B. in 1 Kön 9,10-10,29), mit dem eigenartigen Stil des Autors erklären.

<sup>24</sup> NEWING 1991, 247f.

Salomogeschichte des Dtr zu erhalten. Seiner Meinung nach werden z.B. das Wohlbefinden des Volkes (4,20; 5,1.4f.) und die Weisheit Salomos 5,9-14 inmitten der Beschreibung der königlichen Unterdrückung (5,2f.6f.15-32) extrem ironisch und dadurch salomokritisch dargestellt.<sup>25</sup>

NEWING macht die wichtige Beobachtung, daß die Salomogeschichte von Anfang an salomokritische Momente – die er durch die Verwendung von Ironie ausgedrückt sieht – enthält. Deswegen findet er keinen Wendepunkt, mit dem der antisalomonische zweite Teil der Darstellung beginnt. Als zentralen Abschnitt der Salomogeschichte betrachtet er die Verse 8,1-13, in denen die Lade in den Tempel getragen wird.

Der These NEWINGs ähnelt die Analyse von WALSH. Er untersucht die Narrationstechnik des Erzählers, wobei er die Entstehungsgeschichte des heutigen Textes bewußt außer acht läßt. Seiner Analyse zufolge ist die Erzählung in Kap 1-5 in sich ambivalent. Unter der salomofreundlichen Oberfläche läßt der Erzähler seine kritische Einstellung zu Salomo durch leise und geschickte Hinweise erkennen.<sup>26</sup>

Auch nach SWEENEY ist Salomokritik schon am Anfang der Salomogeschichte des Dtr(H) zu finden, nämlich in der Thronbesteigungs-erzählung (1 Kön \*1-2) und im Abschnitt über die Fronarbeit der Israeliten (5,27-32).<sup>27</sup> Er macht die wichtige Beobachtung, daß die beiden Hauptkritikpunkte an Salomo nicht zu derselben Schicht gehören. Er meint, daß Dtr(H) eine vor-dtr Quelle benutzt haben könnte, in der die Unterdrückung der nördlichen Stämme thematisiert wurde und die er dann in dem Abschnitt über die fremden Frauen Salomos durch seine eigene Salomokritik ergänzte.<sup>28</sup>

Wie dieser kurze Überblick über die neuere Forschungsliteratur zeigt, ist die strukturalistische Untersuchung der Salomogeschichte durch das Streben geprägt, bestimmte Strukturen, Chiasmen und wiederholt benutzte Schemata in dem als Einheit betrachteten Text zu finden. Doch bei einem atl. Text kann man nie ausschließen, daß er in mehreren Stufen entstanden ist. Besonders wenn literarkritische Kriterien auf die Uneinheitlichkeit des Textes hinweisen, sollte man diese nicht ohne weiteres als "Stilelemente des Verfassers" einzuebnen versuchen.

Es ist durchaus möglich, die Strukturen der Endgestalt eines Textes ohne eine vorhergehende literarkritische Trennung der Textschichten zu untersuchen. In

<sup>25</sup> NEWING 1994, 252. Etwa ähnlich auch BRUEGGEMANN 1990, 130f: die weisheitlichen Abschnitte 5,9-14; 10,1-13 "may be strategically placed, both to show how the epistemological settlement was made (5,9-14) and how it was indeed linked to a disproportion of power and wealth (10,1-13)."

<sup>26</sup> WALSH 1995, 482-493. "Yet it is difficult to escape the impression that the more covert pattern of [critical] characterization is likely to be closer the opinion of the author. This is no surprise. For the author of this text, the bottom line was disapproval of Solomon: because of his sin, Yahweh rejected him, and the Davidic kingdom was divided." Siehe auch WALSH 1993, 11-27.

<sup>27</sup> SWEENEY 1995, 613f.617-619. Außer WALSH und SWEENEY hat auch ESLINGER (1989, 123-76) salomokritische Züge von Anfang an in der Salomogeschichte beobachtet.

<sup>28</sup> SWEENEY 1995, 615.

diesem Fall muß man aber berücksichtigen, daß die Struktur des Endtextes von den Materialien, Aussageintentionen und Strukturen der event. früheren Schichten abhängig ist. Für die Strukturen der späteren Bearbeitungsschichten darf man deswegen keine vollständige Einheitlichkeit und Stringenz voraussetzen. Die Intentionen und Strukturen der früheren Textschichten können in die späteren Textschichten durchscheinen, beispielsweise in Form von widersprüchlichen Betonungen. Um die Strukturen eines Textes richtig verstehen zu können, muß man sich mit Hilfe der Literarkritik die Entstehungsgeschichte des Textes klarmachen und erst dann, Schicht für Schicht, die Strukturen des Textes betrachten.

Im folgenden werde ich die beiden wichtigsten Schichten der Salomogeschichte in strukturalistischer Hinsicht untersuchen. Auf die Literarkritik werde ich im Rahmen dieses Artikels nicht gesondert eingehen, sondern mich auf die literarkritischen Untersuchungen in meiner Dissertation beziehen.<sup>29</sup>

### 3. Die Darstellung des Erstredaktors (DtrH)

#### 3.1. Die Thronbesteigung

Die Salomogeschichte des Erstverfassers DtrH<sup>30</sup> läßt sich in fünf Einheiten unterteilen:

1. Die Thronbesteigung (1 Kön \*1-2)
2. die Staatsverwaltung (1 Kön \*4; 5,2f.6-8)
3. die Bauarbeiten (1 Kön 5,\*15-26.27-32; \*6-8)
4. die Pracht (1 Kön 9,\*26-11,3)
5. die Strafe Salomos (1 Kön 11,\*26-40)

Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids (2 Sam 9 – 1 Kön 2) endet mit der Schilderung der Thronbesteigung Salomos (1 Kön \*1-2), in der berichtet wird, wie Salomo durch die List Batsebas und Natans anstelle seines älteren Bruders Adonija die Thronfolge Davids antrat. Es ist zu vermuten, daß sich in Adonija und Salomo das landjudäische und das stadtjerusalemische Königtumskonzept gegenüberstanden.<sup>31</sup> Nachdem Salomo zum König gesalbt war, begann er mit der Vernichtung seiner ehemaligen Gegner: Adonija, Priester Abjatar und Joab.<sup>32</sup> Vor seinem Tod gebot David Salomo, sich "von seiner Weisheit leiten" zu lassen

<sup>29</sup> Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 60. Helsinki - Göttingen. 1994.

<sup>30</sup> Historisch orientierter Redaktor der deuteronomistischen Schule. Siehe z.B. KAISER 1984, 176.

<sup>31</sup> WILLI-PLEIN 1995, 355; SWEENEY 1995, 617.

<sup>32</sup> Nach VEIJOLA (1975, 23) stellen 1 Kön 2,1f.4αb.5-9.24.26b-27.31b-33.37b.\*42a.\*43a.44f. die Schicht des DtrH dar. Vgl. WÜRTHWEIN 1985, 3ff.

und sowohl Joab als auch Schimi, den Sohn Geras, zu bestrafen. Diese Stellen (2,6.9) sind die einzigen, in denen die Weisheit Salomos im Geschichtswerk des DtrH erwähnt wird, und zwar in einem negativen Sinn.<sup>33</sup>

### 3.2. Die Staatsverwaltung

DtrH beginnt seine kritische Darstellung der Regierungszeit Salomos unmittelbar nach der Thronfolgeerzählung mit der Beschreibung des salomonischen Regierungsapparates in 1 Kön 4,\*1-19; 5,2f.6-8. Er beschreibt das ungerechte Besteuerungssystem, das alle Provinzen Nord-Israels, ohne Rücksicht auf ihre Leistungsfähigkeit, verpflichtete, jeweils in einem Monat des Jahres den salomonischen Hof und die Streitwagenpferde mit Lebensmitteln bzw. Futter zu versorgen.<sup>34</sup> DtrH hat ein altes Dokument über die Provinzaufteilung so bearbeitet, daß es den Anschein hat, als ob die einzige Aufgabe der Provinzaufteilung das Eintreiben der Steuern gewesen wäre. Es ist zu vermuten, daß die Provinzaufteilung vor allem die Provinzen in die Zentralverwaltung integrierte und gleichzeitig die Macht der Stämme verminderte.<sup>35</sup>

Der Verfasser übertreibt bei der Angabe der Menge der Lebensmittel, die der König und sein Hof täglich brauchten.<sup>36</sup> Auch die Zahl der Pferde ist zu hoch gegriffen. Die übertriebene Darstellung der Steuerbelastung durch DtrH unterstützt seine Kritik am salomonischen Verwaltungssystem, das besonders die Rechte der Bauernbevölkerung in Nord-Israel unterdrückte.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Dazu kommt eine neutrale Erwähnung der Weisheit Salomos in der Schlußbemerkung der Salomogeschichte in 11,41. U.a. weist auch PARKER (1992, 103) darauf hin, daß die Weisheit in der Historiographie des Dtr manchmal eine negative Bedeutung hat.

<sup>34</sup> SÄRKIÖ 1994, 51. Etwa so auch WALSH 1995, 489f. Nach WÜRTHWEIN (1985, 44) gründen sich die geschichtlichen Unstimmigkeiten darauf, daß der Redaktor nicht mehr wußte, wie das Besteuerungssystem eigentlich funktionierte. FRITZ (1995, 20) hält die Provinzaufteilung und die in 4,\*7-19 beschriebene Eintreibung der Naturalien für unproblematisch.

<sup>35</sup> In Juda bestand die alte Stammesgesellschaft fort. Darum war es nicht nötig, Juda fester zu integrieren und in Provinzen zu verteilen. THIEL 1985, 304f.; NIEMANN 1993, 39f. Die Provinzliste Salomos haben neuerdings NEEF (1995, 285-297), ASH (1995, 67-86) und FRITZ 1995, 19ff. behandelt. NEEF plädiert für den hohen geschichtlichen Wert der Liste und deren Herkunft aus der Zeit Salomos. Er ist der Meinung, daß Salomo an die alten Gegebenheiten der Josua- und Richterzeit anknüpfte. Ähnlich auch FRITZ (1995, 20). Dieser weist aber darauf hin, daß die Grenzpunktzeihen und Städtelisten in Jos 15-19 nicht unbedingt aus der Zeit Salomos stammen. Dagegen hält ASH die Liste 4,\*7-19 als Quelle für die Zeit Salomos für unzuverlässig, weil sie über 200 Jahre mündlich tradiert worden wäre. Er vermutet, daß die Flüchtlinge aus dem Nordreich die Liste in mündlicher Form nach Juda brachten. In Juda wollten die Flüchtlinge Amtsträger werden und begründeten ihr Recht auf bestimmte Ämter mit der Liste, in der ihre Vorfäter als Amtsträger Salomos aufgeführt waren. M.E. sind die Genauigkeit der Topographie und die teilweise korrupte Lesung der Namen der Vögte (FRITZ 1995, 19 Anm. 4) ohne schriftliche Vorlage nicht vorstellbar.

<sup>36</sup> In den Archiven Ninives sind Angaben über Menüs von entsprechenden königlichen Festmahlen erhalten. In einer Liste aus der Zeit Asarhaddons (681-669) werden z.B. 16 Ochsen, 10 Schafkeulen, 30 Enten, 20 Gänse, 10 Tauben und 10 Fische erwähnt. SAA 7 148. Es handelt sich aber nicht um regelmäßiges, tägliches Essen, sondern um festliche Mahlzeiten, die aus einem besonderen Anlaß (vgl. 1 Kön 3,15b) an mehreren Stellen in Ninive gegessen wurden.

<sup>37</sup> SÄRKIÖ 1994, 51. Siehe auch ALBERTZ 1992, 168f.; WALSH 1995, 480.

### 3.3. Die Bauarbeiten Salomos

DtrH beginnt seinen Bericht über die Bautätigkeit Salomos mit der Schilderung der Beschaffung von Baumaterial. Zuerst berichtet er über einen Handelsvertrag zwischen Salomo und Hiram<sup>38</sup> (5,16.\*19a.20.22-25). Grundlage dafür ist eine ältere Erzählung, die er bearbeitet. Nach dem Vertrag wird Hiram Salomo Bauholz aus dem Libanon liefern. Salomo verpflichtet sich im Gegenzug Weizen und Öl in sehr großen Mengen an Hiram's Hof zu senden. Es sieht so aus, als ob die Angaben über die jährlichen Lieferungen, etwa 7,2 Mill. Liter Weizen und zusätzlich noch eine große Menge gepreßtes Olivenöl, übertrieben hoch sind. Dadurch wollte DtrH zeigen, wie hoch die Materialkosten der Bauarbeiten Salomos waren.

DtrH hat dem alten Bericht<sup>39</sup> über den Handelsvertrag einen in den Mund Salomos gelegten Satz hinzugefügt: "Meine Knechte werden mit deinen Knechten sein" (V. 20aß). Dadurch nimmt DtrH das nächste Thema, die israelitischen Fronarbeiter im Libanon, vorweg. In 5,27-32 schreibt DtrH auf der Grundlage einiger älterer Angaben<sup>40</sup> über die harte Fronarbeit der Israeliten. 30 000 Männer arbeiteten unter der Aufsicht des verhaßten Fronaufsehers Adoniram (vgl. 12,18) als Holzfäller im Libanon. Dazu arbeiteten noch 150 000 Israeliten als Steinhauer und Lastträger im Gebirge.<sup>41</sup> Die Zusammenfassung der Vorbereitungen des Tempelbaus in 5,32 zeigt, daß außer Hiram auch andere Mitarbeiter aus phönizischen Städten, wie Byblos (Gebal), am Tempelbau mitwirkten.

Mit dem Abschnitt 5,27-32 möchte DtrH zum Ausdruck bringen, wie viel Zwangsarbeit die Bauarbeiten Salomos von den freien Israeliten forderten.<sup>42</sup> Auch hinter der Erwähnung der phönizischen Mitarbeiter ist eine kritische Absicht zu spüren. Andersgläubige Erbauer des Jahwe-Tempels waren für die späteren Leser anstößig. Dies wird in 7,13 klar, wo vom Bronzeschmied aus Tyros die Rede ist. DtrH wollte später die Schande bedecken und gab dem tyrischen Bronzeschmied jüdische Vorfahren (7,14).<sup>43</sup>

In seinem Bericht über den Tempelbau in 6,1-38 hat DtrH auf eine ältere Vorlage, die architektonische *Termini technici* aufweist, zurückgegriffen. Die Stellen, die die im Tempel verwendeten Goldmengen hervorheben oder die Ornamentarbeiten und Schnitzereien schildern, sind vermutlich spätere Zusätze (V. 18.\*20-22.28-30.32.35).<sup>44</sup> In der ursprünglichen Darstellung des DtrH wird der

<sup>38</sup> Zu Hiram vgl. LEMAIRE 1991, 135-52; BRIQUEL-CHATONNET 1992, 40-58; SÄRKIÖ 1994, 81-88.

<sup>39</sup> 5,16.\*19a (ohne das Wort  $\square\psi$ ).20 $\alpha\gamma\delta\beta$ .22f. SÄRKIÖ 1994, 77.

<sup>40</sup> 1 Kön 4,6; 9,23; 7,10f.

<sup>41</sup> Der Chronist fand es anstößig, daß die Israeliten bei den salomonischen Bauarbeiten Frondienst leisten mußten. Deswegen sagt er, daß die Arbeiter eigentlich Nichtisraeliten waren (2 Chr 2,16f.).

<sup>42</sup> SÄRKIÖ 1994, 163. Nach SCHÄFER-LICHTENBERGER (1995, 293) u.a. dienen die hohen Zahlen in 5,27ff. der Verherrlichung Salomos.

<sup>43</sup> Vgl. 2 Chr 2,12f. SÄRKIÖ 1994, 28.

Tempel Jahwes wahrscheinlich ohne reiche Verzierungen und Goldüberzüge geschildert, in bewußtem Kontrast zu Kapitel 10, wo DtrH über den Goldaufwand Salomos, über seine goldenen Schilde und seinen Elfenbeinthron (10,16-20a) redet. Aufgrund der übertriebenen Angaben über Salomos Gold in Kap. 10<sup>45</sup> ist es vorstellbar, daß ein späterer Bearbeiter etwas von den Goldreichtümern Salomos in den Bericht vom Bau des Jahwetempels eingetragen hat. Nach der zusammenfassenden Endnotiz in 6,38 baute Salomo den Tempel innerhalb von sieben Jahren.

Dem detaillierten Bericht des Tempelbaus folgt eine knappe Beschreibung des Palastbaus (7,\*1-12), aus dem hervorgeht, daß Salomo seinen Palast aufwendig aus Zedernholz und kostbaren Quadersteinen baute und daran auch viel Zeit wandte. DtrH hat die Anfangsnotiz in 7,1 in Kontrast zu 6,38 formuliert: Salomo habe an seinem Palast dreizehn Jahre lang gebaut, fast zweimal so lang wie am Tempel. Aufgrund der Beschreibung des Palastbaus wird deutlich, daß das Haus Salomos und seiner ägyptischen Gattin viel größer gewesen sein mußte als das Haus Jahwes.<sup>46</sup> Der Chronist hat vielleicht aus diesen Gründen den Abschnitt über den Bau des königlichen Palastes ausgelassen.

Nach dem Exkurs über den Bau des königlichen Palastes (7,\*1-12) kehrt DtrH wieder zum Thema Tempelbau zurück. Er beschreibt die Herstellung der bronzenen Gegenstände für den Tempel, der beiden Säulen Jachin und Boas, des ehernen Meeres und der Kesselwagen mit den Kesseln (7,13.14b.\*15-51).<sup>47</sup> Der Beschreibung folgt eine Zusammenfassung der sämtlichen Bronzearbeiten (V. \*40-51). Diese Zusammenfassung wird durch eine Aufzählung der goldenen Geräte des Tempels (V. 48-50) unterbrochen, die wahrscheinlich eine jüngere Ausschmückung darstellt. Zu diesem Zusatz gehört auch die zusammenhangslose Angabe in V. 40a.<sup>48</sup>

Der Abschlußformel über die Beendigung der Arbeiten Salomos am Tempelbau (7,51a) folgt die Überführung der Bundeslade in den Tempel (8,\*1.\*2b.\*3a.\*4a.\*6.\*12f.).<sup>49</sup> Die Priester bzw. die Ältesten Israels brachten die

<sup>44</sup> WÜRTHWEIN 1985, 69.

<sup>45</sup> Die Goldeinkünfte Salomos hätten nach den übertriebenen Angaben des DtrH (9,14.28) mehrere Tonnen betragen. Ein Inventar der Schätze aus der Zeit Assurbanipals (SAA 7 64) mit insgesamt 12,5 Kilo Gold gibt ein zuverlässigeres Bild über die Goldmengen, die sich in den antiken Schatzkammern verbargen.

<sup>46</sup> Auch NEWING (1994, 253) und WALSH (1994, 487) halten den Abschnitt über den Bau des Palastes für antisalomonisch. Der Tempel hatte nur 1/6 der Größe des königlichen Palastes. Auch die Erwähnung des Hauses, das für die Tochter Pharaos gebaut wurde (V. 8b) hält NEWING für salomokritisch.

<sup>47</sup> Nach WÜRTHWEIN (1985, 74) sind V. 13.14b nach-dtr. Zu den weiteren literarkritischen Problemen des Textes vgl. WÜRTHWEIN 1985, 74ff.

<sup>48</sup> WÜRTHWEIN 1985, 69.82-84; SCHÄFER-LICHTENBERGER 1995, 331. Ein Grund für den Zusatz in 7,48-50 sind vermutlich die Beschreibung des goldenen Geschirrs Salomos (10,21 DtrS) und der goldenen Geräte im Zeltheiligtum (Ex 25-27). Im ersten Tempel hat es wahrscheinlich wertvolle Schätze gegeben, wie die Angaben in 1 Kön 14,26; 2 Kön 14,14; 18,15f. erkennen lassen, obwohl die Beschreibung der goldenen Gegenstände in 7,48-50 sekundär ist.

Lade in das Allerheiligste des Tempels unter die Flügel der Keruben. Die Keruben waren nicht Wächter der Lade, sondern "ein ihr konkurrierendes Symbol der Gegenwart Jahwes."<sup>50</sup> Man stellte sich vor, daß Jahwe als "Kerubenthroner" (vgl. 1 Sam 4,4, u.ö.) wie üblicherweise die Wettergottheiten im syrisch-kanaanäischen Religionskreis auf den geflügelten Mischwesen flog.<sup>51</sup>

Den ausgedehnten Abschnitt über den Tempelbau rundet DtrH mit einer Schlußnotiz (9,10f.) ab, die gleichzeitig den Boden für das neue Thema "Gold Salomos" (9,26ff.) bereitet. Nach V. 10f. belieferte Hiram Salomo mit dem Bauholz (vgl. 5,23f.) und – was eine neue Angabe an dieser Stelle ist – auch mit Gold. Nach DtrH bezahlte Salomo Hiram die Holz- und Goldlieferungen mit 20 Ortschaften in Galiläa, was dem Vertrag in 5,24f. widerspricht. Die Angabe in 9,11b über die Abtretung der 20 Städte ist wahrscheinlich zuverlässig, obwohl sie von ihrem ursprünglichen Kontext getrennt worden ist. DtrH hat die Angabe hier gebracht, um die Bauten Salomos möglichst teuer erscheinen zu lassen. Außerdem will er damit zeigen, daß Salomo seine Goldschätze auf Kosten des Landes erworben habe.

Aufgrund der oben durchgeführten Betrachtung sieht es so aus, als ob DtrH mit seinem Bericht über den Bau des Tempels und des Palastes nicht den Ruhm Salomos erhöhen wollte. Eher wollte er sublim auf die Leiden und Mühen des Volkes in Form der Fronarbeit und Steuerbelastung unter dem "harten Joch" Salomos (vgl. 12,4) hinweisen. Nach DtrH war die Belastung der Bautätigkeit für die Staatsökonomie schwer erträglich, wie die übertrieben hohen jährlichen Abgaben (5,25) ahnen lassen. Salomo war deshalb gezwungen, einen Teil von Galiläa als Bezahlung von Bauholz und Gold dem Nachbarland Tyros zu geben (9,10f.). Ferner weist DtrH darauf hin, daß Salomo mehr Zeit und Mühe für den Bau seines eigenen Hauses verwendete als für den Bau des Tempels.

### 3.4. Die Pracht Salomos

Der Reichtum und die Pracht Salomos sind das gemeinsame Thema des nächsten Abschnitts (9,[10f.].26-28; 10,16-20a.26a.28.29a; 11,\*1a.3a) in der Salomogeschichte des DtrH. Als Übergangsabschnitt zwischen den Themenbereichen Bautätigkeit und Reichtümer fungieren die Verse 9,10f., in denen über die hohen Kosten des Goldes berichtet wird. Anschließend teilt DtrH mit, wie die Flotte Salomos und Hiram aus Ophir 420 Talente Gold für Salomo brachte. Um seine Macht zu erhöhen, ließ Salomo aus diesem Gold prachtvolle Gegenstände wie zeremonielle Schilde und den mit Gold verzierten Elfenbeinthron herstellen. Pferde und Streitwagen erwarb Salomo zu einem hohen Preis aus Ägypten und Koa in Nordafrika.<sup>52</sup> Ähnlich wie die Pferde waren auch die vielen Haremsfrauen

<sup>49</sup> Vgl. WÜRTHWEIN 1985, 84ff. Der Abschnitt über die Tempelweihe Salomos (8,14-66) ist stufenweise durch die Redaktoren der DtrN-Schule und spät-dtr Redaktoren verfaßt. Die älteste Stufe 8,14-28 stammt vermutlich von DtrN (DIETRICH 1972, 74; WÜRTHWEIN 1985, 95-97).

<sup>50</sup> WÜRTHWEIN 1985, 67.

<sup>51</sup> WÜRTHWEIN 1985, 67.

<sup>52</sup> Die Angabe in 10,29b darüber, daß Salomo die Pferde und Wagen weiter nach Nordsyrien



Salomos ein Zeichen der Macht des Königs.<sup>53</sup>

Auf dem ersten Blick scheinen die Angaben über die Pracht Salomos seiner Verherrlichung zu dienen. Bei genauerem Betrachten vor dem Hintergrund des Königsgesetzes in Deuteronomium (Dtn 17,14-20) wird aber die kritische Absicht des DtrH klar. Das Königsgesetz verbietet dem König, sein Eigentum – Gold, Silber, Pferde und Frauen – zu vermehren. Salomo mit seiner Pracht wirkt fast wie ein Lehrstück über einen eigenmächtigen Herrscher, der gegen das Königsgesetz verstößt.<sup>54</sup> DtrH hat wahrscheinlich den Grundbestand des Königsgesetzes (Dtn 17,14abα.15a.16αα\*.17ααb.20αα\*) verfaßt, das dem König verbietet, sein Eigentum anzuhäufen, damit er nicht hochmütig wird.<sup>55</sup>

DtrH hat die vor-dtr Traditionen über Salomo so bearbeitet, daß das Verbrechen Salomos deutlich wird. Dem Verstoß Salomos gegen das Gesetz folgte die Strafe Jahwes. Salomos Beamter Jerobeam erhob sich gegen den König (11,\*26-40)<sup>56</sup> und wurde Führer eines nordisraelitischen Aufstandes, der zur Aufspaltung des Reichs führte. Mit seiner theologischen Historiographie gibt DtrH eine Erklärung für die Aufspaltung der davidisch-salomonischen Doppelmonarchie: Salomo habe seine Untertanen mit Steuern und Fronarbeit belastet, sich mehr um sein eigenes Haus als um den Tempel Jahwes bemüht und zuletzt mit seiner Prachtentfaltung gegen das Königsgesetz verstoßen.<sup>57</sup>

Über die Weisheit Salomos in einem positiven Sinn berichtet DtrH nichts, aber in der Endbemerkung über die Regierungszeit Salomos (11,41) verweist er auf ein vor-dtr Werk, "das Buch der Taten Salomos" (ספר דברי שלמה), in dem u.a. über

vermittelt habe, ist ein späterer, Salomo entschuldigender Zusatz: Salomo habe die teuren Pferde und Wagen nicht für sich selbst gekauft, sondern mit den Pferden und Wagen Transithandel getrieben. Daraus folgt, daß alle modernisierenden Erklärungen aufgrund von 10,29b über ein Monopol Salomos auf den Transithandel mit Pferden und Wagen von Ägypten nach Kleinasien ohne Grund sind. SÄRKIÖ 1994, 208-212. Vgl. FRITZ 1985, 55; THIEL 1985, 298f.

<sup>53</sup> Die Angaben, daß die Frauen Ausländerinnen (11,1b) bzw. Frauen aus kanaanäischen Völkern innerhalb Israels (V. 2) gewesen seien, stammen von DtrP und DtrN. SÄRKIÖ 1994, 212-219.

<sup>54</sup> Gold (9,26-28; 10,16-20a // Dtn 17,17b); Pferde (10,26a.28 // Dtn 17,16αα\*); Silber (10,29a // Dtn 17,17b); Frauen (11,3a // Dtn 17,17αα). Vgl. DIETRICH 1986, 14; DREHER 1991, 59; CARR 1991, 20.75; SÄRKIÖ 1994, 235.239; SWEENEY 1995, 615-17. So auch BRETTLE 1991, 91-93; PARKER 1992, 96; LEMAIRE 1995, 114. Dagegen sind WÜRTHWEIN (1985, 115), ZOBEL (1992, 130-32), KNOPPERS (1993, 86 Anm. 59. 125) und SCHÄFER-LICHTENBERGER (1995, 266) nicht der Ansicht, daß Dtr Salomo des Bruchs des Königsgesetzes bezichtigt.

<sup>55</sup> SÄRKIÖ 1994, 239. PREUSS (1982, 137) und FORESTI (1988, 127) bestimmen den Grundbestand des Königsgesetzes von DtrH etwas anders.

<sup>56</sup> Die dtr-Bearbeitung hat die frühere Tradition über Jerobeam außer V. \*26-28.40 überdeckt. WÜRTHWEIN 1985, 139ff. Aus unbekanntem Gründen hat DtrH die Traditionen über die übrigen Widersacher Salomos, Hadad von Edom (11,14-22) und Reson von Damaskus (11,23-25) nicht in sein Geschichtswerk eingefügt.

<sup>57</sup> SÄRKIÖ 1994, 245. BRETTLE (1991, 94) ist zu relativ ähnlichen Ergebnissen gekommen, obwohl er die Salomogeschichte für eine einheitliche Fassung eines Redaktors (Dtr) hält: "Deut. 17,14-17 was used to evaluate Solomon because the editor of the Solomon pericope had to justify the split of the Kingdom after Solomon's death ...".

die Weisheit Salomos berichtet werde.

## Die Struktur der Salomogeschichte, Erstredaktion (DtrH)

1. Die Thronbesteigung Salomos und die Vernichtung seiner Gegner (1 Kön \*1-2)
2. Die Staatsverwaltung (4,\*1-19; 5,2f.6-8)
  - a Anfangsnotiz: König Salomo war König von ganz Israel (4,1)
  - b Salomos oberste Beamten (4,\*2-6)
  - c Salomos Statthalter (4,\*7-19)
  - d Der tägliche Unterhalt Salomos und seiner Beamten (5,2-3)
  - e Die Zahl der Pferde und Wagen (5,6)
  - f Zusammenfassung: Die Statthalter sorgten für den Unterhalt des königlichen Hofes und der Pferde (5,7f.)
3. Die Bauarbeiten Salomos (\*5,16-8,13)
  - A Der Vertrag mit Hiram über die Lieferung des Bauholzes (5,16.19a.\*20.22-25)
  - B Die Bearbeitung der Baumaterialien (5,27-32)
    - a 30 000 israelitische Fronarbeiter im Libanon (5,27-28a)
    - b Adoniram als Fronaufseher (5,28b)
    - c 150 000 Arbeiter im Gebirge (5,29)
    - d 3 300 Werkführer (5,30)
    - e Die Bearbeitung der Steine (5,31)
    - f Zusammenfassung über die Vorbereitungen für den Tempelbau (5,32)
  - C Der Bau des Tempels (6,\*1-38)
    - a Anfangsnotiz (6,\*1)
    - b Das Tempelgebäude (6,\*2-6.8.10)
    - c Der Innenbau (6,\*15-17.\*20-22)
    - d Die Keruben (6,\*23-27)
    - e Die Einrichtung (6,\*31.33f.36)
    - f Zusammenfassung über den Tempelbau (6,37f.)
  - D Der Bau des königlichen Palastes (7,\*1-12)
    - a Anfangsnotiz (7,1)
    - b Das Libanonwaldhaus (7,\*2-5)
    - c Die Säulenhalle (7,\*6)
    - d Die Thronhalle (7,\*7)
    - e Die Paläste für Salomo und die Tochter des Pharaos (7,\*8)
    - f Zusammenfassung über den Palastbau (7,\*9-12)
  - E Die Bronzearbeiten für den Tempel (7,\*13-51)
    - a Anfangsnotiz: Der Bronzeschmied aus Tyros (7,13.14b)
    - b Die zwei bronzenen Säulen (7,\*15-22)
    - c Das bronzene "Meer" (7,\*23-26)
    - d Die 10 Kesselwagen aus Bronze (7,\*27-39)
    - e Zusammenfassung über die Bronzearbeiten (7,40b-42a.\*43-47)
    - f Abschlußformel des Tempelbaus (7,51a)
  - F Die Übertragung der Bundeslade in den Tempel (8,\*1.\*2b.\*3a.\*4a.\*6.\*12f.)
4. Die Pracht Salomos ([9,10f.] 9,26-28; 10,16-20a.26a.28.29a; 11,\*1a.3a)
  - a Überleitung: Die Bezahlung des Bauholzes und Goldes an Hiram (9,10f.)
  - b Salomos und Hiram's Flotte brachte sehr viel Gold aus Ophir (9,26-28)
  - c Die goldenen Schilde (10,16f.)

- d Der Elfenbeinthron mit Goldüberzug (10,18-20a)
- e Die hohen Kosten für Pferde und Wagen (10,26a.28.29a)
- f Die große Zahl der Frauen (11,\*1a.3a)

5. Die Strafe Salomos: Jerobeam als Salomos Gegner (11,\*26-40)  
 Endbemerkung über die Regierungszeit Salomos (11,41-43):  
 Die salomonische Weisheit ist in der Chronik Salomos beschrieben.

In der oben skizzierten Struktur des DtrH lassen sich einige Besonderheiten wahrnehmen. Die Salomogeschichte wird von zwei Erzählungen gerahmt (Abschnitt 1 und 5), in denen es um die Thronnachfolge und um die politischen Gegner geht. Die Abschnitte 2 und 4 sind jeweils in sechs Unterabschnitte (a-f) geteilt und haben den teuren Regierungsapparat (Abschnitt 2) und die Pracht (Abschnitt 4) Salomos zum Thema.

1.	Die Thronbesteigung	Erzählung
2.	Die Staatsverwaltung	Strukturierung in a-f
3.	Die Bauarbeiten	Strukturierung in A-F
A	Der Handelsvertrag	Erzählung
B	Die Bearbeitung der Baumaterialien	Strukturierung in a-f
C	Der Bau des Tempels	Strukturierung in a-f
D	Der Bau des Palastes	Strukturierung in a-f
E	Die Bronzearbeiten für den Tempel	Strukturierung in a-f
F	Die Übertragung der Lade in den Tempel	Erzählung
4.	Die Pracht Salomos	Strukturierung in a-f
5.	Die Strafe Salomos	Erzählung

Die Mitte der Komposition bildet der umfangreichste dritte Abschnitt, der die Bauarbeiten Salomos zum Thema hat. Er ist in sechs Unterabschnitte (A-F) aufgeteilt. Den erzählerischen Rahmen bilden die Berichte über den Handelsvertrag mit Hiram (A), wo Salomo seine Absicht äußert, den Tempel für Jahwe zu bauen, und über die Überführung der Lade in den fertiggebauten Tempel (F).

Dazwischen stehen die vier Abschnitte B, C, D und E, die sich wiederum in jeweils sechs Unterabschnitte (a-f) teilen lassen. Der Abschnitt B berichtet über die Bearbeitung der Baumaterialien und die Arbeitskräfte, u.a. die israelitischen Fronarbeiter, der Abschnitt E über die Herstellung der bronzenen Geräte für den Tempel. Ein gemeinsamer Zug der Abschnitte B und E ist die Abhängigkeit Salomos von der Hilfe der Phönizier, besonders von König Hiram aus Tyros und dem gleichnamigen Bronzeschmied.

Die mittleren zwei Stücke C und D haben die eigentlichen Bauarbeiten, nämlich den Bau des Jahwetempels und des königlichen Palastes, zum Thema. Den Mittelpunkt der ganzen Salomogeschichte des DtrH findet man m.E. in 3Cf und

### 3Da (1 Kön 6,\*37f.; 7,1):

Im vierten Jahr wurde das Fundament des Jahwehauses gelegt, im Monat Ziw. Und im elften Jahr, im Monat Bul, vollendete er das Haus in all seinen Teilen und in allem, was dazu gehört; so baute er es in sieben Jahren. An seinem Haus baute Salomo dreizehn Jahre, bis er sein ganzes Haus vollendet hatte.

Aus diesen zwei mittleren Bestandteilen der Komposition geht schon die Intention des DtrH hervor: Salomo hat sich selbst, sein Wohlbefinden und seine Prachtentfaltung zumindest gleichrangig mit dem Jahwetempel beurteilt.

Bemerkenswert ist die strukturelle Sechsgliederung, die häufig in der Komposition zu erkennen ist. Obwohl diese Komposition der Salomogeschichte ungezwungen entstanden ist, ist es keineswegs gesichert, daß DtrH genau an diese Strukturierung dachte, als er seine Salomohistoriographie aus den älteren Traditionen und aus der eigenen Bearbeitung zusammensetzte. Die Rekonstruktion der Struktur ist immer etwas willkürlich und letztendlich subjektiv.

## 4. Die Darstellung des Zweitredaktors (DtrN)

Der Zweitredaktor (DtrN)<sup>58</sup> hat seine Zusätze in den Text seines Vorgängers DtrH eingewoben und eine eigene Komposition geschaffen, in der die Weisheit und Pracht Salomos positiv bewertet werden.<sup>59</sup> Er kritisiert Salomo erst am Ende der Salomogeschichte, im 11. Kapitel. Den ersten Teil der Salomogeschichte (Kapitel 1-10) hingegen hat er als Verherrlichung Salomos bearbeitet. Mit seiner Neukomposition zerstört DtrN die Struktur von DtrH. Die kritischen Stimmen des DtrH klingen jedoch noch verhalten zwischen den Salomo verherrlichenden Zeilen des DtrN hindurch.

DtrN hat salomoentlastende Gegenstücke zu den antisalomonischen Aussagen des DtrH geschrieben. Nach DtrH haben die Untertanen Salomos in den Provinzen täglich für die reichlichen Mahlzeiten des Königs gesorgt (4,1-19; 5,2f.6-8). DtrN dagegen betont den Wohlstand des Volkes: "Juda und Israel lebten in Sicherheit von Dan bis Beerscheba; ein jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, solange Salomo lebte" (5,1a\*, 4,20; 5,5).<sup>60</sup>

Um die für die Bauarbeiten benötigten Arbeitskräfte zu beschaffen hat Salomo nach DtrH in ganz Israel Fronarbeit ausgehoben (5,27-32). DtrN möchte dies leugnen und sagt, daß nur die übriggebliebenen kanaänischen Völker Zwangsarbeit leisten mußten (9,20-22).<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Nomistisch und national orientierter Redaktor der dtr Schule. Siehe z.B. KAISER 1984, 176.

<sup>59</sup> Die Schicht des DtrN stellt die Verse 1 Kön \*1-2; 3,3-15.16-28; 5,1a\*; 4,20; 5,5.9f.14; 5,15.17f.19a\*(שׁוּ).19b.21.26; 6,11-13; 9,1-9.15.\*17-23; 10,1-13.14.23-25; 11,2.4.9f.\*11f.33b.\*34f. 38.39b dar. SÄRKIÖ 1994, 246. In Kapitel 8 ist die Schicht des DtrN in 8,\*14-28 zu finden. WÜRTHWEIN 1985, 95-97.

<sup>60</sup> Diese Verse hat DtrN z.B. aufgrund 2 Sam 3,10; 17,11 verfaßt. SÄRKIÖ 1994, 53-56.

<sup>61</sup> Man braucht nicht aufgrund der unterschiedlichen Angaben in 5,27 und 9,20-22 zwei verschiedene Froninstitutionen zu rekonstruieren, wie z.B. PORTEN (1967, 110); JONES (1984, 214.217); RAINEY (1970, 191-202); METTINGER (1971, 131-139); PARKER (1992, 77.92). Die

Nach DtrH wurden Salomos Geschäfte mit dem tyrischen König Hiram sehr teuer (5,16.19a\*.20.22-25). DtrN erleichtert die Situation Salomos und vermittelt den Eindruck, als ob Hiram Salomo Freundschaftsgeschenke gegeben hätte (5,15.17f.19\*.21.26;<sup>62</sup> 10,11; 9,14<sup>63</sup>;10,12).

### Stücke des DtrH

4,\*1-19; 5,2f.6-8

Die Provinzen sorgten für den täglichen Unterhalt des königlichen Hofes.

5,16.19a\*.20.22-25; 9,10f.

Hiram forderte einen sehr hohen Preis für die Bauholzlieferungen.

5,27-32

Die Fronarbeit der Israeliten

### Gegenstücke des DtrN

5,1a\*; 4,20; 5,5

Der Wohlstand des Volkes

5,15.17f.19a\* (כח).19b.21.26; 10,\*11f.

Die Bauholzlieferungen Hiram an Salomo waren Freundschaftsgeschenke.

9,15-23

Nur die Nachkommen der übriggebliebenen Kanaaniter leisteten harte Sklavenarbeit.

DtrN hat seine eigenen Aussageintentionen durch die Bearbeitung des Textes seines Vorgängers ausgedrückt. Außerdem hat er weitere Abschnitte in den Text eingetragen: alte Traditionen<sup>64</sup> und Abschnitte, die er selbst verfaßt hat.<sup>65</sup> Die vor-dtr Erzählung über die göttliche Offenbarung (3,\*4-15) hat DtrN bearbeitet, um seine eigenen Aussagen auszudrücken.<sup>66</sup> In der bearbeiteten Erzählung gibt DtrN Salomo eine Legitimation für sein Königtum: das göttliche Charisma der richterlichen Weisheit. Weiter entschuldigt er, daß Salomo auf heidnischen Kulthöhen opferte (3,3). Von der anstößigen Kulthöhe in Gibeon hat DtrN das Opfer nach Jerusalem verlegt (3,15b $\alpha$ ).

DtrN ist der Meinung, daß die Geltung des Bundes zwischen Jahwe und Israel an die Treue Israels zur Tora gebunden ist. Deshalb mahnt er mehrmals, dem

Angabe in 5,27 bzw. in Kap. 12 über die Fronarbeit der Israeliten ist wahrscheinlich ursprünglicher als der salomoentlastende Abschnitt in 9,20-22. So z.B. DIETRICH 1986, 11; VEIJOLA 1977, 66 Anm. 98; WÜRTHWEIN 1985, 113; NIEMANN 1993, 21 Anm. 85; KNOPPERS 1993, 86 Anm. 59; SÄRKIÖ 1994, 154.

<sup>62</sup> Die Angabe über die (kostenlose) Hilfe Hiram an David (2 Sam 5,11) stammt wahrscheinlich auch aus der Feder des DtrN. DONNER 1982, 212f.; SÄRKIÖ 1994, 88f.

<sup>63</sup> Vers 9,14 ist erst später an seine jetzige Stelle gesetzt worden. SÄRKIÖ 1994, 178-181.

<sup>64</sup> Die Weisheitstraditionen in 3,\*4-15.16-28; 5,9a.10.\*14; 10,\*1-10.13 und der Abschnitt über die Bautätigkeit Salomos in 9,15.17b.18.19a.23.

<sup>65</sup> Z.B. die zwei weiteren Gottesreden 6,11-13; 9,\*1-11 und die Zusammenfassung der Besucher Salomos 10,23-25.

<sup>66</sup> 3,3.\*6(ohne "und Salomo sagte").\*7("und jetzt").8.\*9a("um das Volk zu richten").9b.10b.11b.13b.14a.15b $\alpha$ . SÄRKIÖ 1994, 19-23.

Gesetz zu folgen.<sup>67</sup> Den Besitz des Landes und das weitere Bestehen des Tempels macht er von der Gesetzestreue Israels abhängig. Dies sagt er ausdrücklich in den beiden Gottesreden (6,11-14; 9,1-9) vor und nach dem Tempelbau. Die zweite dieser Reden (9,1-9) enthält zudem die ausdrückliche Warnung, nicht den fremden Göttern zu dienen. Die Verletzung dieses Gesetzes wird ernsthafte Folgen haben: Israel wird sein Land, den Tempel und das Königtum verlieren. Am Schluß der Salomogeschichte berichtet DtrN, in Anlehnung an seinen Vorgänger, den prophetischen Redaktor (DtrP), wie Salomos ausländische Frauen ihn zur Verehrung anderer Götter verführten (11,2.4.9f.\*11f.).<sup>68</sup> Dadurch nimmt DtrN die Erklärung für das Exil und die Zerstörung des Tempels vorweg: Israel und besonders der König als Vertreter des Volkes sind nicht den Satzungen Jahwes gefolgt. Der Sünde des Volkes folgt die Strafe Gottes.

DtrN hat mehrere Ziele, wie die Beispiele gezeigt haben. Einerseits muß er auf die salomokritischen Aussagen seines Vorgängers DtrH reagieren. Andererseits macht er eigene Aussagen, die zwei Hauptgedanken aufweisen: 1) Weisheit und Reichtum Salomos sind Gaben Gottes, die diesem ermöglichten, das große Volk gut zu regieren. 2) Salomo folgte nicht den Satzungen Jahwes, sondern opferte auf den Altären der anderen Götter, die er für seine ausländischen Frauen gebaut hatte. Dies war die Ursache der Strafe Gottes, die zu der Aufspaltung des Reiches und letztlich zum Exil und auch zur Zerstörung des Tempels führte.

Bei seiner Bearbeitung des Textes von DtrH hat DtrN wahrscheinlich versucht, die Salomogeschichte gut zu strukturieren. Seine eigenen Bearbeitungen und Zusätze hat er in die Kompositionen DtrHs eingefügt. Das Ergebnis dieser Bearbeitung kann man jedoch kaum als einheitliche Komposition bezeichnen, da es einen Kompromiß der Kompositionern von DtrH und DtrN darstellt.

Als ein Beispiel für die Komposition von DtrN wird hier die Zusammenstellung der Themenbereiche Weisheit und Reichtum Salomos dargestellt.

1. **Die göttliche Zusage:** Salomo wird weiser und reicher sein als alle anderen Könige. (3,4-15)
2. **Beispiel:** Das weise Urteil des Königs als Beweis, daß Salomo von der göttlichen Weisheit zuteil wurde. (3,16-28)
3. **Ausblick:** Alle Welt kam zu Salomo, um ihm Geschenke zu bringen und seine Weisheit zu hören. (5,9-10.\*14)
4. **Beispiel:** Die Königin von Saba kam zu Salomo, um ihm Geschenke zu bringen und seine Weisheit zu hören. (10,1-10.13)
5. **Rückblick:** Alle Welt kam zu Salomo, um ihm Geschenke zu bringen und seine Weisheit zu hören. Er war weiser und reicher als alle anderen Könige. (10,23-25)

<sup>67</sup> 2,3f.; 3,14; 6,11-13; 8,25; 9,1-9.

<sup>68</sup> In dem Abschnitt über Salomos Fall stammen m.E. 11,1a\* (בכרית), 1b.3b.7aαb.8.11aαb von DtrP, einem dtr Redaktor, der zwischen DtrH und DtrN einzuordnen ist. 11,1a\* (ואת בת פרעה). 5f.7aβ stammen von dem zweiten nomistischen Redaktor, DtrN<sup>2</sup>. SÄRKIÖ 1994, 212-219.

## 5. Die Weisheit Salomos

In den Weisheitserzählungen der Salomogeschichte werden der König und seine Weisheit, wie im alten Orient üblich, idealisiert.<sup>69</sup> Die Beschreibung seiner Weisheit hat Salomo sogar zum weisen König *per se* werden lassen. Dies hängt vermutlich mit dem Ausbau eines zentral regierten Staates zur Zeit Salomos zusammen. Die Entstehung des Staates führte zu bestimmten sozioökonomischen Veränderungen in der Gesellschaft. Der Produktionsüberschuß, der als Steuern eingetrieben wurde, ermöglichte das Aufkommen der Beamtenschaft – Priester, Schreiber und Gelehrte, die die Gesellschaftsordnung aufrechterhielten. Für die Ausbildung der Beamtenschaft wurde eine Schule gegründet.<sup>70</sup> Wahrscheinlich hatte die israelitische Weisheit in dieser Schule seit der salomonischen Zeit ihren *Sitz im Leben* und Salomo galt deshalb als Patron der Weisheit.<sup>71</sup>

Die Abschnitte über die Weisheit Salomos machen, wie SCOTT bemerkt hat,<sup>72</sup> den Eindruck, als ob sie erst später in ihren jetzigen Kontext gestellt worden sind, stellen aber auf der anderen Seite deutlich frühes, vor-dtr Material dar, worauf NOTH hingewiesen hat.<sup>73</sup> Diese Beobachtungen lassen darauf schließen, daß ein Zweitredaktor des dtr Geschichtswerks, nämlich DtrN, die Weisheitserzählung in den heutigen Kontext eingetragen hat.<sup>74</sup>

DtrN hat diese Weisheitserzählungen nicht selbst verfaßt, sondern ihm stand ein vor-dtr weisheitlicher Text zur Verfügung. Sein Vorgänger DtrH erwähnt ausdrücklich ein Werk, in dem über die Weisheit Salomos zu lesen sei, nämlich das "Buch der Taten Salomos" (1 Kön 11,41). Darin hat wahrscheinlich zumindest ein Teil der weisheitlichen Traditionen der Salomogeschichte ihren Ursprung.<sup>75</sup>

Unklar ist jedoch, was alles aus dieser Quelle stammt. LIVER ist der Meinung, daß alle Abschnitte, die von dem gewöhnlichen Stoff des Dtr abweichen, aus dem "Buch der Taten Salomos" stammen, also die Aufstiegsgeschichte (1 Kön 1-2), die

<sup>69</sup> KALUGILA 1980, 90f.; FRITZ 1985, 64; LEMAIRE 1995, 113.

<sup>70</sup> WÜRTHWEIN 1985, 50; BRUEGGEMANN 1990, 122-125; WHYBRAY 1990, 133-139; LEMAIRE 1990, 169. Anders JAMIESON-DRAKE 1991.

<sup>71</sup> LEMAIRE (1990, 172) und SHEPPARD (1992, 9.) haben die wage Vermutung geäußert, daß die atl. Sprichwörter in den israelitischen Schulen seit der Zeit Salomos bzw. Hiskias als Lehrbuch für die Ausbildung der Beamtenschaft gedient hätten. Anders WHYBRAY 1982, 19.

<sup>72</sup> SCOTT 1955, 268ff.

<sup>73</sup> NOTH 1955, 235; WEINFELD 1972, 254ff.

<sup>74</sup> VEIJOLA 1982, 147; SÄRKIÖ 1994, 19-24. Nach LEMAIRE (1995, 113-117) ist es nicht möglich, das Weisheitsthema von der Salomogeschichte des Dtr zu trennen. Ein vor-dtr Redaktor habe die Weisheitstraditionen in die frühe Salomogeschichte, d.h. in das "Buch der Taten Salomos", eingetragen. In Anlehnung an LIVER (1967, 97.101) vermutet LEMAIRE, daß der vor-dtr Redaktor den Unterschied zwischen Salomo und Rehabeam mit der Betonung der salomonischen Weisheit unterstreichen möchte. Der vor-dtr Redaktor der alten Quelle, "Buch der Taten Salomos", sei mit einem der weisen Ratgeber (μυνqz) Salomos identisch, deren Rat Rehabeam mißachtete und mit einer Steuererhöhung den Aufstand Jerobeams provozierte (1 Kön 12, 1-19).

<sup>75</sup> Nach NOTH (1955, 226; 1968, 175) hat Dtr die beiden Erzählungen über die Weisheit Salomos in 1 Kön 3 aus dem "Buch der Taten Salomos" (1 Kön 11,41) übernommen.

Beamtenliste (4,2-19) und die Weisheitserzählungen im weiteren Sinne.<sup>76</sup> Die kritische Erzählung über Rehabeam in Sichem ist nach LIVER ein geeigneter Schluß für das "Buch der Taten Salomos" und gibt eine Erklärung für die Trennung des salomonischen Reichs: anders als sein Vater war Rehabeam eigensinnig und weigerte sich, die Anweisung der weisen Ratgeber seines Vaters zu befolgen.<sup>77</sup> Diese Eingrenzung des Materials aus dem "Buch der Taten Salomos" bleibt m.E. in dem Artikel LIVERS zu undifferenziert und deswegen unsicher.

Bei der Überlegung, welches Material DtrN aus dem "Buch der Taten Salomos" zitiert hat, ist es am sichersten, sich an die weisheitlichen Erzählungen zu halten. M.E. hat DtrN aus dieser alten Quelle die märchenhaften Erzählungen<sup>78</sup> über die Traumoffenbarung in Gibeon<sup>79</sup> und über den Besuch der Königin aus Saba<sup>80</sup> übernommen. Die beiden Erzählungen wurden schon in der vor-dtr Zeit durch das Bindeglied (5,9a.10.\*14) zu einer Einheit verbunden.<sup>81</sup> Die vor-dtr Erzählung über die weise Rechtsprechung des Königs (1 Kön 3,\*16-28) gehört wohl nicht zu derselben salomonischen Weisheitsquelle.<sup>82</sup>

Auch die Erzählung über den Besuch der Königin von Saba weist vor-dtr Bearbeitung (v. 2a.10) auf. Die ursprüngliche Erzählung hat vermutlich berichtet, wie eine vornehme Frau aus einem nordarabischen Nomadenstamm (vgl. 5,10)<sup>83</sup> mit ihren Knechten Salomo besuchte, ihm Rätselfragen stellte und die städtischen Vorzüge Jerusalems pries, nämlich den königlichen Palast und das Gastmahl, den Eßtisch, die Diener um den Tisch, die Gewänder und die Getränke.

Seit 7. Jh. v. Chr. wurde das Reich Saba in Südarabien wegen seines

<sup>76</sup> LIVER 1967, 83.

<sup>77</sup> LIVER 1967, 100. Seiner Meinung nach ist das "Buch der Taten Salomos" kurz nach der Zweiteilung des Reichs entstanden.

<sup>78</sup> Die Märchenmotive der Salomohistoriographie sind hauptsächlich in den drei weisheitlichen Erzählungen (1Kön \*3; 10,\*1-13) zu finden. KÖRNER 1992, 25-31.

<sup>79</sup> 1 Kön 3,4a.5.\*6.\*7.\*9a.9b.10a.11a.12.13a.14b.15abßγ.

<sup>80</sup> 1 Kön 10,\*1.2b-5aαb.6-8.13.

<sup>81</sup> Zur literarkritischen Begründung für die Unterscheidung zwischen der Grunderzählung und den späteren Elementen, siehe SÄRKIÖ 1994, 19-23; 56-59; 181-184.

<sup>82</sup> Zur form- und traditionskritischen Analyse vgl. SÄRKIÖ 1994, 33-42. HELGA und MANFRED WEIPPERT (1989,133-160) haben die Strukturen der Erzählung sorgfältig analysiert. In gattungsgeschichtlicher Hinsicht sehen sie in dem Ostrakon aus Mezad Haschavjahu (7. Jh. v.Chr.), das ein Plädoyer eines Landarbeiters an einen örtlichen Befehlshaber enthält (siehe SMELIK 1987, 87-93), eine Parallele zu unserer Erzählung. Es ist jedoch problematisch, Folgerungen aus dem Vergleich dieser beiden unterschiedlichen Texte, deren soziokultureller Kontext sehr verschieden ist, zu ziehen. Die literarischen, sozialen und gesellschaftlichen Hintergründe der Erzählung haben u.a. auch BEUKEN (1989, 1-10), DEUERLOO (1989, 11-21), LASINE (1989, 61-86) und van WELDE (1995, 623-642) erörtert. Eine grausige Variation über das Thema "Zwei Frauen streiten vor einem König über das Leben eines Sohnes" ist in 2 Kön 6,26-31 zu finden. Ein Vergleich der zwei Erzählungen (1 Kön 3,16-28; 2 Kön 6,24-33) findet sich u.a. bei LASINE 1991, 27-53; 1993, 37-53; PYPER 1993, 25-36.

<sup>83</sup> מִן־בְּנֵי קִדְמוֹת "Männer des Ostens" (5,10) verweist vermutlich auf die nordarabischen Nomaden Transjordaniens. SÄRKIÖ 1994, 182 Anm. 71; LEMAIRE 1995, 110.



Reichtums und besonders wegen seiner Aromata bekannt. Deswegen wurde die Nomadenfürstin mit der Königin des südarabischen Saba identifiziert und das Thema der reichlichen Geschenke trat in den Vordergrund.<sup>84</sup> Folglich sind alle historisierenden Spekulationen über die Kaufbeziehungen zwischen dem südarabischen Saba und dem salomonischen Israel, die auf dieser Erzählung beruhen, fruchtlos.<sup>85</sup>

DtrN störte, daß die alte Überlieferung über den Besuch der Königin ausschließlich der Verherrlichung des Menschen Salomo diene. Deswegen hat er die Erzählung so bearbeitet, daß die Verherrlichung Jahwes in den Vordergrund rückte. Er fügte die Glosse "Für den Namen Jahwes" (1 Kön 10,1\*) hinzu, um die Glorie Jahwes hervorzuheben. In V. 4b.5a $\alpha$  bewundert die Königin die Pracht Salomos, was DtrN unangemessen fand. Deswegen fügte er V. 5a $\beta$  ein, um den Eindruck zu erwecken, als ob die Opfer des Königs im Tempel Jahwes der eigentliche Grund für das Erstaunen der Königin gewesen wäre. Auch die Lobrede auf Salomo, die die Königin in V. 8 hält, ergänzt DtrN zugunsten Jahwes: Er legt der Königin noch einen theologischen Lobspruch über Jahwe (V. 9) im Mund.<sup>86</sup>

Hinter der jetzigen Form des Königsbuches kann man mit Hilfe der Literar- und Redaktionskritik eine ältere Quelle der Weisheitserzählungen finden, ähnlich wie in der Q-Forschung hinter den Evangelien von Matthäus und Lukas die Quelle der Wörter Jesu rekonstruiert wird.<sup>87</sup>

84 SÄRKIÖ 1994, 190.

85 SÄRKIÖ 1994, 190. So auch NOTH 1968, 226f.; WÜRTHWEIN 1985, 121. Anders GLUECK 1970, 101; BOWEN 1958, 35; van BEEK 1974, 48; ALBERTZ 1992, 170; LEMAIRE 1995, 109.

86 SÄRKIÖ 1994, 191.

87 Zur Q-Forschung vgl. KLOPPENBORG 1987; SCHULZ 1972. Ein Unterschied besteht jedoch darin, daß die salomonischen Weisheitstraditionen nur in einem Text (1 Kön 3-11) erhalten sind. Die Salomogeschichte in den Chronikbüchern ist zum größten Teil aufgrund von 1 Kön verfaßt worden. Anders AULD (1994), der eine gemeinsame Quelle hinter der Salomogeschichte in 1 Kön und 1-2 Chr finden möchte (AULD 1994, 42-67) und deshalb immer die kürzere Version der parallelen Stellen auswählt. Die Abschnitte, die nur in einem der beiden Bücher zu finden sind, haben seiner Meinung nach nicht in die alte Quelle gehört. (AULD 1994, 13f.). Seine Methode erweist sich als nicht praktikabel. Z.B. fehlt 1 Kön 3,7b in Chr. AULD hat jedoch diesen Satz "Ich bin ein kleiner Knabe, der nicht aus und ein weiß" in seiner rekonstruierten Quelle verwendet. Die Erzählung über die Traumoffenbarung in Gibeon bleibt in seiner Rekonstruktion ein Torso, weil Salomo weder in Gibeon noch in Jerusalem opfert, obwohl dies der eigentliche Grund für seinen Aufenthalt in Gibeon war.

## Eine Rekonstruktion der vor-dtr Weisheitsquelle<sup>88</sup>

Und der König ging nach Gibeon, um dort zu opfern, denn dies war die bedeutendste *Bama*. In Gibeon erschien Jahwe Salomo in einem nächtlichen Traum. Und Gott sagte: »Bitte, was ich dir geben soll.« Und Salomo antwortete: »Jahwe, mein Gott, du hast deinen Knecht anstelle meines Vaters David zum König gemacht. Ich bin ein kleiner Knabe, der nicht aus und ein weiß. So mögest du deinem Knecht ein verständiges Herz geben, damit er zwischen gut und schlecht unterscheide.«

Diese Antwort gefiel dem Herrn. Und Gott sprach zu ihm: »Weil du solches erbeten hast und dir nicht langes Leben erbeten hast und dir nicht Reichtum erbeten hast und dir nicht das Leben deiner Feinde erbeten hast, siehe, ich handle nach deinen Worten. Siehe, ich gebe dir ein weises und einsichtiges Herz, so daß keiner vor dir war, der dir gleichkommt, noch nach dir ein solcher aufstehen wird. Aber auch was du nicht erbeten hast, gebe ich dir: Sowohl Reichtum als auch Ehre, und ich will dich lange leben lassen.« Da erwachte Salomo und siehe, es war ein Traum. Und er brachte Trankopfer dar und veranstaltete Gemeinschaftsopfer und gab ein Gastmahl für alle seine Knechte.

Und Gott gab Salomo Weisheit und sehr viel Einsicht. Und die Weisheit Salomos war größer als die Weisheit aller Leute des Ostens und als alle Weisheit Ägyptens. Und man kam von allen Völkern, um die Weisheit Salomos zu hören. Und er empfing Geschenke<sup>89</sup> von allen Königen der Erde, die seine Weisheit hörten.

Und die Königin von Saba hörte das Gerücht von Salomo und kam, um ihn mit Rätselfragen auf die Probe zu stellen. Und sie kam zu Salomo und sprach zu ihm alles, was sie sich vorgenommen hatte. Und Salomo teilte alle ihre Worte mit; kein Ding war dem König verborgen, daß er ihr nicht Bescheid gegeben hätte.

Als die Königin von Saba die ganze Weisheit Salomos sah, und das Haus, das er erbaut hatte und die Speisen auf seiner Tafel und die Sitzordnung seiner Beamten und das Aufwarten der Diener und seine Gewänder und seine Getränke, da stockte ihr der Atem. Und sie sprach zum König: »Es ist wirklich wahr, was ich in meinem Lande gehört habe über deine Aussprüche und über deine Weisheit. Ich habe den Worten nicht geglaubt, bis ich kam und mit eigenen Augen sah, und siehe, nicht die Hälfte war mir mitgeteilt worden; du hast an Weisheit und Wohlstand das Gerücht übertroffen, das ich gehört hatte. Glückliche sind deine Männer, glücklich sind diese deine Diener, die ständig in deinem Dienst stehen und deine Weisheit hören!«

Und König Salomo erfüllte der Königin von Saba jeden Wunsch, den sie aussprach, abgesehen davon, daß er ihr gab, wie es der Freigebigkeit des Königs Salomo entsprach. Dann zog sie mit ihren Dienern wieder in ihr Land.

<sup>88</sup> 1 Kön 3,4a.5.\*6(שלמה) \*7(ohne ועתה) \*9a (ohne את עמך).10a.11a.12. 13a.14b.15abγ. (SÄRKIÖ 1994, 23); 5,9a.10.\*14 (SÄRKIÖ 1994, 59); 10,1 (ohne יהוה). 2b-5aαb.6-8.13 (SÄRKIÖ 1994, 184f.). Diese weisheitliche Quelle stammt m.E. aus dem "Buch der Taten Salomos" (1 Kön 11,41).

<sup>89</sup> Eine Textkorrektur nach LXX und Pesitta. WÜRTHWEIN 1985, 48.

## Die referierte Literatur

- Albertz, R.  
1992 Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit. Grundrisse zum Alten Testament. ATD Ergänzungsreihe 8/1. Göttingen.
- Ash, P. S.  
1995 Solomon's? District? List. JSOT 67, 67-86.
- Auld, G. A.  
1994 Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings. Edinburgh.  
van Beek, G.  
1974 The Land of Sheba. Solomon & Sheba. J.B. Pritchard (Hg.). Edinburgh.S. 40-64.  
Beuken, W.A.M.  
1989 No Wise King without a Wise Woman (1 Kings iii 16-28). OTS 25, 1-10.
- Bowen, R.L.  
1958 Archaeological Discoveries in South Arabia. Baltimore.  
Brettler, M.  
1991 The Structure of 1 Kings 1-11. JSOT 49, 87-97.
- Briquel-Chatonnet, F.  
1992 Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israel et de Juda. Studia Phoenicia XII. Orientalia Loviensi Analecta 46.
- Bueggemann, W.  
1990 The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom. in: The Sage in Israel and the Ancient Near East. J.G. Gammie und L.G. Perdue (Hg.). Winona Lake. S. 117-132.
- Carr, D.M.  
1991 From D to Q. A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon. SBL Monograph Series 44. Atlanta, Georgia.
- Cross, F.M.  
1975 Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel. Second Printing. Cambridge – London.
- Dietrich, W.  
1972 Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk. FRLANT 108. Göttingen.  
1986 Das harte Joch (1 Kön 12,4). Fronarbeit in der Salomo-Überlieferung. BN 34, 7-16.
- Deurloo, K.A.  
1989 The King's Wisdom in Judgement. OTS 25, 11-21.
- Donner, H.  
1982 The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period. Studies in the Period of David and Solomon and other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December 1979. Tomoo Ishida (Hg.). Tokyo. S. 205-214.
- Dreher, C.A.  
1991 Das tributäre Königtum in Israel unter Salomo. EvTh 51, 49-60.
- Eslinger, L.  
1989 Into the Hands of the Living God. JSOT.S. 84 / Bible and Literature 24. Sheffield.
- Foresti, F.  
1988 Storia della redazione di Dtn. 16,18-18,22 e le sue connessioni con l'opera storica deuteronomistica. Teresianum Ephemerides Carmeliticae XXXIX-I. Roma.
- Frisch, A.  
1991 Structure and its Significance. The Narrative of Solomon's Reign (1 Kgs 1-12,24). JSOT 51, 3-14.

- Fritz, V.  
 1985 Salomo. MDOG 117, 47-67.  
 1995 Die Verwaltungsgebiete Salomos nach 1Kön. 4,7-19. FS Herbert Donner. ÄAT 30, 19-26.
- Glueck, N.  
 1970<sup>3</sup> The Other Side of the Jordan. Cambridge – Massachusetts.
- Görg, M.  
 1991 Zur Darstellung königlicher Baumasnahmen in Israel und Assur. BN 59, 12-16.
- Jamieson-Drake, D.W.  
 1991 Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach. JSOT.S. 109. Sheffield.
- Jobling, D.  
 1991 "Forced Labour". Solomon's Golden Age and the Question of Literary Representation. Semeia 54, 57-76.
- Jones, G.H.  
 1984 1 and 2 Kings. Vol. I. 1 Kings 1-16:34. NCBC 5. Grand Rapids, Michigan – London.
- Kaiser, O.  
 1984<sup>5</sup> Einleitung in das Alte Testament. Gütersloh.
- Kalugila, L.  
 1980 The Wise King. Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and its Environment. CB.OT 15. Lund.
- Kenik, H.  
 1983 Design for Kingship. The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15. JBL Dissertation Series 69. Chico, California.
- Kloppenborg, J.  
 1987 The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Philadelphia.
- Knoppers, G.  
 1993 Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies. Volume 1. The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam. Harvard Semitic Museum Monographs 52. Atlanta, Georgia.
- Körner, R.  
 1992 Märchenmotive bei König Salomo (1 Kön 1-11). BN 62, 25-31.
- Lasine, S.  
 1989 The Riddle of Solomon's Judgement and the Riddle of Human Nature in the Hebrew Bible. JSOT 45, 61-86.  
 1991 Jehoram and the Cannibal Mothers (2 Kings 6,24-33): Solomon's Judgement in an Inverted World. JSOT 50,27-53.  
 1993 The Ups and Downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram in an Intertextual World. JSOT 58, 37-53.
- Lemaire, A.  
 1991 Asher et le royaume de Tyr. Phoenicia and the Bible. E. Lipinski (ed.). Leuven. S. 135-52.  
 1995 Wisdom in Salomonic Historiography.– Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of I.A. Emerton. Ed. John Day, Robert B. Gordon, H.G.M. Williamson.
- Lemche, N.P.  
 1988 Ancient Israel. A New History of Israelite Society. Sheffield.
- Liver, J.  
 1967 The Book of the Acts of Solomon. Bib 48, 75-101.
- Mattila, R. (Hg.)  
 1995 Nineveh 612 BC. The Glory and Fall of the Assyrian Empire. Catalogue of the 10th Anniversary Exhibition of the Neo-Assyrian Text Corpus Project. Helsinki.
- Mayes, A.D.H.  
 1983 The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History. London.

- Mettinger, T.N.D.  
 1971 Solomonic State Officials. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy. CB.OT 5. Lund.
- Neef, H.-D.  
 1995 Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit. BZAW 238.
- Newing, E.G.  
 1994 Rhetorical Art of the Deuteronomist: Lampooning Solomon in First Kings. Old Testament Essays 7, 247-260.
- Niemann, H.M.  
 1993 Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel. Forschungen zum Alten Testament 6. Tübingen.
- Noth, M.  
 1955 Die Bewährung von Salomos "Göttlicher Weisheit". VT.S 3, 225-237. Leiden.  
 1968 Könige. 1. Teilband. BKAT IX/I. Neukirchen -Vluyn.
- O'Brien, M.A.  
 1989 The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment. OBO 92. Fribourg – Göttingen.
- Parker, K.I.  
 1988 Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11. JSOT 42, 19-27.  
 1991 The Limits to Solomon's Reign: A Response to Amos Frisch. JSOT 51, 15-21.  
 1992 Wisdom and Law in the Reign of Solomon. Lewiston, NY – Queenston, Ontario – Lampeter, Wales.  
 1992b Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11. JSOT 53,75-91.
- Porten, B.  
 1967 The Structure and Theme of the Solomon Narrative (1 Kings 3-11). HUCA 38, 93-128.
- Preuss, H.D.  
 1982 Deuteronomium. Erträge der Forschung 164. Darmstadt.
- Pyper, H.S.  
 1993 Judging the Wisdom of Solomon: The Two-Way Effect of Intertextuality. JSOT 58, 25-36.  
 1993b The Enticement to Re-Read: Repetitions as Parody in 2 Samuel. Biblical Interpretation 1, 153-166.
- Rainey, A.F.  
 1970 Compulsory Labour Gangs in Ancient Israel. IEJ 20, 191-202.
- Särkiö, P.  
 1994 Die Weisheit und Macht Salomos in der israelitischen Historiographie. Eine traditions- und redaktionskritische Untersuchung über 1 Kön 3-5 und 9-11. SFEG 60. Helsinki - Göttingen.
- Savran, G.  
 1987 1 and 2 Kings. The Literary Guide to the Bible. R. Alter und F. Kermode (Hg.). Cambridge, MA. S. 155-64.
- Schäfer – Lichtenberger, C.  
 1995 Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im AT. VT.S. 58. Leiden - New York - Köln.
- Schulz, S.  
 1972 Q, die Spruchquelle der Evangelisten. Zürich.
- Scott, R.B.Y.  
 1955 Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel. VT.S 3, 262-279. Leiden.
- Sheppard, G.T.  
 1992 The Relation of Solomon's Wisdom to Biblical Prayer. Toronto Journal of Theology 8, 7-27.
- Smelik, K.A.D.  
 1987 Historische Dokumente aus dem alten Israel. Aus dem Niederländischen übers. Helga Weippert. KVR 1528. Göttingen.

- Smend, R.  
 1971 Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte. Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad. München. S. 494-509.
- Sweeney, M. A.  
 1995 The Critique of Solomon in the Josianic Edition of the Deuteronomistic History. JBL 114, 607-622.
- Thiel, W.  
 1985 Soziale Auswirkungen der Herrschaft Salomos. T. Rendtorff (Hg.) Charisma und Institution. S. 297-314.
- Veijola, T.  
 1975 Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung. AASF B 193. Helsinki.  
 1977 Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. AASF B 198. Helsinki.  
 1982 Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms. AASF B. 220. Helsinki.  
 1990 David in Keila. in: David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments. SFEG 52. Helsinki – Göttingen 1990. S. 5-42.  
 1995 Salomo. EKL<sup>3</sup>. Bd. 4. Sp. 46-47.
- Walsh, J.T.  
 1993 Symmetry and the Sin of Solomon. Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 12, 11-27.  
 1995 The Characterization of Solomon in First Kings 1-5. CBQ 57, 471-493.
- Weinfeld, M.  
 1972 Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford.
- Weippert, H. und M.  
 1989 Zwei Frauen vor dem Königgericht. Einzelfragen der Erzählung vom "Salomonischen Urteil". – B.Becking, J. Dorp und A. van der Kooij (Hgs.). Door het oog van de profeten. FS C. van Leeuwen. Utrecht. S. 133-60.
- Whybray, R.N.  
 1990 The Sage in the Israelite Royal Court. – The Sage in Israel and the Ancient Near East. J.G. Gammie, L.G. Perdue (ed.). Winona Lake. S. 133-139.
- Willi-Plein, I.  
 1995 Frauen um David: Beobachtungen zur Davidshausgeschichte. FS Herbert Donner. ÄAT 30, 349-361.
- van Wolde, E.  
 1995 Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew and in 1 Kings 3:16-28. JBL 114, 623-642.
- Würthwein, E.  
 1985<sup>2</sup> Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16. ATD 11/1. Göttingen – Zürich. Erste Aufl. 1977.
- Zobel, K.  
 1992 Prophetie und Deuteronomium. BZAW 199. Berlin – New York.



