

## Die Fabel des Yotam in Ri 9,8-15 - Versuch einer strukturellen Deutung

Hanna Liss, Heidelberg

### Einführung

Die Yotamfabel gehört bis heute zu den Texten, die innerhalb der Diskussion um die in der Hebräischen Bibel formulierte Königskritik am meisten umstritten sind. Ein Teil der Forschung sieht in ihr ein Dokument "radikaler Institutionenkritik",<sup>1</sup> andere bestreiten dies und sehen die in der Fabel geäußerte Kritik lediglich auf das Königtum Avimelechs oder auf soziale Verhältnisse bezogen.<sup>2</sup>

Unabhängig von dieser Beurteilung sind sowohl die redaktionelle Einbettung der Fabel als Ganze in ihren umliegenden Kontext als auch die literarische Abgrenzung dieses kleinen Textstückes nach innen (Vers 15b) immer wieder zur Diskussion gestellt worden. Während ein Großteil der Untersuchungen in Ri 9,8-15 eine ursprünglich selbständige Fabel voraussetzt,<sup>3</sup> sucht R. Bartelmus<sup>4</sup> die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Fabel mit der Rede des Yotam in Ri 9,7b-20 nachzuweisen. Er stützt seine Argumentation vor allem auf die grammatikalische Struktur der *figura etymologica* in V 8, die seiner Ansicht nach nicht am Anfang einer Erzählung zu stehen kommen dürfte.<sup>5</sup> Darüber hinaus fehle "der für eine Fabel verbindliche, die Pointe enthaltende Schluß":<sup>6</sup> die

<sup>1</sup> F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 1; ähnlich auch K. H. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament. Unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt, VTS 8, Leiden 1961, 145; M. Buber, Königtum Gottes, in: ders., Werke, Bd. 2: Schriften zur Bibel, München-Heidelberg 1964, 485-723, 562; T. Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF.B 198, Helsinki 1977, 112.

<sup>2</sup> So z.B. G. H. Davies, Judges VIII 22-23, in: VT 13, 1963, 151-157, 156; T. Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology, BZAW 142, Berlin - New York 1977, 185; E. H. Maly, The Jotham-Fable - Anti-Monarchical?, in: CBQ 22, 1960, 299-305, 303.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Crüsemann 19; J. Ebach - U. Rütterswörden, Pointen in der Jotamfabel, in: Biblische Notizen 31, 1986, 11-18, 11f.; V. Fritz, Avimelech und Sichem, VT 32, 1982, 132; W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 2/1966, 308, 310; E. Zenger, Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament, in: Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hg. v. J. Schreiner, Würzburg 1971, 113.

<sup>4</sup> R. Bartelmus, Die sogenannte Jothamfabel - eine politisch-religiöse Parabelichtung. Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte, in: Theologische Zeitschrift 2, 1985, 97-120.

<sup>5</sup> Bartelmus 108: "Was hat eine solche Stilfigur der Rhetorik am Anfang einer Erzählung zu suchen, die dadurch eine völlig absurde Umverteilung der Gewichtung ihrer Aussagen erfahren würde?"

<sup>6</sup> Ders. 117.

Reaktion der Bäume auf die Dornstrauchrede sowie der Ausgang der Königswahl.<sup>7</sup> Bartelmus gelangt zu dem Schluß, daß in Ri 9,8-15 keine ursprünglich selbständige Fabel, sondern ein "absichtsvolles literarisches Konstrukt im Rahmen einer ebenso absichtsvoll (...) eingebauten programmatischen Rede"<sup>8</sup> vorliege. Diesem Ergebnis widerspricht nun allerdings sein Zugeständnis einer sekundären Zuweisung von V 15b,<sup>9</sup> dessen Zugehörigkeit zur Fabel ebenfalls kontrovers diskutiert wird. T. Veijola<sup>10</sup> möchte V 15b zum ursprünglichen Textbestand hinzunehmen und argumentiert gerade mit dem literarischen Umfeld von Vv 8-15 (v.a.Vv 16b-19a.24b.57: die Schuld der Bürger Shekhems), das im besonderen auf V 15b Bezug nimmt.<sup>11</sup> Demgegenüber wird jedoch insbesondere die Bezugnahme auf den Kontext zur Stützung der These von einer ursprünglich selbständigen Fabel verwendet.<sup>12</sup> So wird vor allem darauf hingewiesen, daß die Pointe der Fabel in V 15a liege, und, da in V 57 sogar vom "Fluch Yotams" (קללת יותם) die Rede sei, mit V 15b eine Akzentverschiebung der Aussage deutlich werde, die das eigentliche Anliegen der Fabel unkenntlich mache. Zudem wirke der "Erstauftritt" der Libanonzedern an dieser Stelle unvermittelt. Insgesamt sei die inhaltliche Korrespondenz zwischen der Fabel und ihrem Kontext (Yotam-Rede) nicht gegeben: Während in der Fabel die Bäume einen König suchen, bekommen die Bürger von Shekhem ihren König aufgedrängt. Blicke den Bäumen zumindest theoretisch die Wahlmöglichkeit, ist eine solche den Bürgern von Shekhem von vornherein versperrt.<sup>13</sup>

Der umstrittene Schlußsatz V 15b schließt stilistisch in der Tat nicht glücklich an das Vorhergehende an. Dies macht bereits der Subjektwechsel von der 1. in die 3. Pers. sg. deutlich.<sup>14</sup> Für eine literarkritische Abtrennung von V 15b spricht weiter die Tatsache, daß noch V 15a sprachliche Wendungen aus den Vv 8-14 aufnimmt (bes. ... למשח מלך על... in V 8) und damit in deutlichem Gegensatz zu V 15b steht. Umgekehrt wird vor allem in V 20 die Drohung aus V 15b aufgenommen und ausgeführt: ... ויאה איך תבזה אש. V 15b stellt eine Interpretation der Fabel dar und gehört somit bereits zur Rede des Yotam. Stärkstes Argument für eine Abtrennung

<sup>7</sup> Hier liegt nun allerdings auch für Bartelmus "die Beweislast allein bei den inhaltlichen Argumenten" (vgl. seinen Vorwurf auf ebd. 111: "... daß also die Beweislast für einen potentiellen literarkritischen Schnitt (...) allein bei den inhaltlichen Argumenten verbleibt").

<sup>8</sup> Bartelmus 117.

<sup>9</sup> Vgl. Bartelmus 106 m. Anm. 30 in Aufnahme von Crüsemann 20.

<sup>10</sup> Vgl. Veijola 103 m. Anm. 18; zum Ganzen vgl. seine Ausführungen S. 104-108; so auch Richter 283.

<sup>11</sup> Nach Veijola 104-108 stellen Vv 16a.19b-20 einen älteren Deutungsversuch der Fabel dar. Einen sekundären Bearbeiterzusatz sieht er in Vv 16b-19a.24b.57, der sein inhaltliches Schwergewicht auf die Schuld der Bürger Shekhems legt.

<sup>12</sup> Crüsemann 19f.; Maly 303.

<sup>13</sup> Weitere Argumente bei Zenger 110ff. Bartelmus 111f. hat diese Argumente mit dem Hinweis auf das Wesen einer Fabel (bei ihm: Parabel), die ihren aktuellen Bezug verschleierte, zurückgewiesen; dazu vgl. im folgenden.

<sup>14</sup> LXX<sup>B</sup> hat diese literarische Unebenheit mit ἀπ' ἐμοῦ (= מִמּוֹנִי) aufgehoben.

von V 15b ist jedoch der gattungskritische Gesichtspunkt, nach dem eine Fabel verhüllte Kritik, nicht jedoch einen unmittelbar einsichtigen aktuellen Bezug oder gar Zukunftsperspektiven vermitteln will.<sup>15</sup> Darüber hinaus spricht auch der gesamte Textduktus gegen einen Schluß wie ihn V 15b bietet: Hier soll doch auf recht witzige Art und Weise eine Situation lächerlich gemacht werden, und die ungläubige, auch belustigte Antwort des Dornstrauchs paßt schlecht zu einer ernst gemeinten Drohung.<sup>16</sup> Die nachfolgende Interpretation legt daher Vv 8-15a zugrunde.<sup>17</sup>

### Übersetzung von Ri 9,8-15a

- 8 Einst gingen die Bäume hin,  
um einen König über sich zu salben.  
Da sprachen sie zum Ölbaum:  
"Sei König <sup>18</sup>über uns!"
- 9 Aber der Ölbaum sprach<sup>19</sup> zu ihnen:  
"Sollte ich mein Fett aufgeben,<sup>20</sup>  
mit dem<sup>21</sup> man Götter und Menschen ehrt,  
und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?"

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu z.B. G. Fohrer, Art. Fabel, II. Im AT und NT, in: RGG II, 853f., 853. Y. Kaufmann, *Sefer Shoftim*, Jerusalem 1978 (hebr.), 200 sieht in der Fabel eine gattungsmäßige Verbindung zwischen einer Fabel vom Typus des *Corpus Aesopicum* und einer Allegorie; der Verfasser der Rede des Yotam habe zunächst lediglich die (nicht allegorische) Erzählung über die Königssuche der Bäume vor sich gehabt; zur gattungskritischen Diskussion vgl. auch ausführlich Bartelmus 112ff.

<sup>16</sup> Es kann daher auch als nicht wahrscheinlich gelten, daß in Ri 9,7b-20 eine geschlossene Redekomposition vorliegt.

<sup>17</sup> Selbst unter der Voraussetzung, daß die Fabel eigens für den hiesigen Textzusammenhang verfaßt worden wäre und das ganze Stück eine geschlossene literarische Einheit bildete, wäre V 15b als Interpretation der Fabel durch Yotam zu betrachten; es bliebe also auch in diesem Fall die Berechtigung bestehen, die Fabel (Vv 8-15a) gesondert zu analysieren und zu interpretieren. Man denke nur an Kafkas Erzählung "Vor dem Gesetz", die sich sowohl in seinen Erzählungen "der Landarzt" als auch im "Prozeß" (dort sogar intern interpretiert) findet.

<sup>18</sup> Lies מלכה (Qere).

<sup>19</sup> Lies mit MT; זית ist maskulin.

<sup>20</sup> Diese Übersetzung wird von Bartelmus 99 als "unhaltbar" abgelehnt, da die Formen der Affirmativ-Konjugation (Perfekt) stets vorzeitige und somit abgeschlossene Handlungen bezeichneten; dieser Prämisse wird sogar der Vorschlag von Gesenius-Kautzsch (vgl. W. Gesenius' Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, 28. Aufl., Ndr. Hildesheim - Zürich - New York 1985), es handle sich um ein *Perf. confidentiae* (vgl. § 106n), auf dem grammatikalischen Altar geopfert. Es sei jedoch noch angemerkt, daß auch der Targum (Yonatan) die Form החדלתי mit einer Präformativ-Form von שבק (האשבוק) übersetzt und damit ebenfalls eine futurische Deutung des Wortes zuläßt. R. Dawid Qjmchi z.St. (Miqra'ot Gedolot, Ndr. der Warschauer Ausgabe, Jerusalem 1982) kann sich bei dieser Verbform nicht zwischen Hiph. und Hoph. entscheiden, verweist jedoch ebenfalls auf TYonatan.

<sup>21</sup> Lies בו (mit LXX (und BHS)). Das Mittel des כבוד pi. ist stets mit der Präposition ב verbunden (vgl. dazu E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963, 13f.); die Wendung "Götter und Menschen" ist hier Objekt.

- 10 Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum:  
"Auf, Du, sei König über uns!"
- 11 Aber der Feigenbaum sprach zu ihnen:  
"Sollte ich meine Süße aufgeben und meinen guten Ertrag,  
und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?"
- 12 Da sprachen die Bäume zum Weinstock:  
"Auf, Du, sei König<sup>22</sup> über uns!"
- 13 Aber der Weinstock sprach zu ihnen:  
"Sollte ich meinen Wein aufgeben,  
der Götter und Menschen erfreut,  
und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?"
- 14 Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch:  
"Auf, Du, sei König über uns!"
- 15 Da sprach der Dornstrauch zu den Bäumen:  
"Wenn Ihr wirklich mich zum König über Euch salben wollt,  
so kommt, sucht Zuflucht in meinem Schatten!"

### *Die Deutung der Fabel*

Mehr noch als die Frage nach der Zugehörigkeit von V 15b zur Fabel ist deren Aussagegehalt und Deutung umstritten. Dies hängt nicht nur mit der innerhalb der Forschung unterschiedlich akzentuierten Betrachtungsweise des Königtums, sondern auch mit dem Problem der Interpretation der literarischen Gattung "Fabel" zusammen.<sup>23</sup> Der Text läßt zunächst erkennen, daß es für die Bäume selbstverständlich ist, einen König ihrer Gemeinschaft vorstehen zu lassen. Gründe dafür sind in der Fabel nicht genannt. Aus der Antwort des Dornstrauchs läßt sich jedoch als erste und wichtigste Aufgabe des Königs die Schattenspendung eruieren. Crüsemann hat in seiner Interpretation darauf hingelenkt, daß in der altorientalischen Königsideologie die Schutzfunktion des Königs seinem Volk gegenüber gerne symbolhaft mit "Schatten" umschrieben wurde.<sup>24</sup> Die Fabel habe an eine solche Vorstellung angeknüpft und sie mit Hilfe der "Figur" des Dornstrauchs ad absurdum geführt.<sup>25</sup>

Es erhebt sich jedoch die Frage, ob eine solche Interpretation, die das inhaltliche Anliegen der Fabel ausschließlich ihrer Pointe in V 15a entnimmt, der Gattung Fabel gerecht werden kann, denn die Deutung einer Fabel läßt sich nicht in erster Linie der Pointe, sondern dem formalen Aufbau entnehmen; die in der Fabel

<sup>22</sup> Lies מלכי (Qere).

<sup>23</sup> Zur altorientalischen Fabel als Hintergrund der Yotamfabel vgl. Crüsemann 23ff.

<sup>24</sup> Vgl. Crüsemann 21.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 22.

verwendeten Metaphern haben lediglich die Funktion, die sich aus dem Aufbau selbst ergebende Intention noch zu verstärken.<sup>26</sup>

Der formale Aufbau der Yotamfabel ist durch zwei aufeinander bezogene Elemente konstituiert:

1. Die Aufforderung der Bäume an die Kandidaten:

8b	מלכה עלינו
10b	לכי את מלכי עלינו
12b	לכי את מלכי עלינו
14b	כך אתה מלך עלינו

2. Die Ablehnung des Amtes durch die Kandidaten:

9	החדלתי את דשני והלכתי לנוע על העצים
11	החדלתי את מתקי והלכתי לנוע על העצים
13	החדלתי את תירושי והלכתי לנוע על העצים

Es zeigt sich dabei, daß jedes Element wiederum aus einzelnen Gliedern besteht, die ihrerseits grammatikalisch parallel konstruiert sind. Verbunden sind beide Elemente durch nahezu gleichartig aufgebaute Redeeinleitungen:

I	8b	ויאמרו לדית
	10a	ויאמרו העצים לתאנה
	12a	ויאמרו העצים לגפן
	14a	ויאמרו כל העצים אל האטד
II	9a	ויאמר להם הדית
	11a	ותאמר להם התאנה
	13a	ותאמר להם הגפן
	15a	ויאמר האטד אל העצים

Als eine erste wichtige Beobachtung läßt sich zunächst feststellen, daß die Fabel allein durch das Prinzip von "Rede" und "Gegenrede" strukturiert ist. Der Textaufbau hat somit dialogischen Charakter. Dieses "dialogische Prinzip" zwingt nun allerdings dazu, nicht nur ein Element für die Deutung der Fabel heranzuziehen, sondern beide Elemente - die ablehnende Antwort der Königsanwärter und die Aufforderung der Bäume - in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen.<sup>27</sup> Die Intention der Fabel expliziert sich also in der

<sup>26</sup> Vgl. dazu bes. Richter bes. 284f., 299.

<sup>27</sup> Auch M. Buber (bes. 562f.) legt seiner Interpretation lediglich eines der beiden Elemente - die Ablehnung der Gefragten - zugrunde.

Verbindung von Aufforderung einerseits und Ablehnung andererseits. Diese Verbindung wird insgesamt dreimal durchgeführt und könnte - der formalen Anlage nach - beliebig oft wiederholt werden. Erst die vierte Anfrage an den Dornbusch zeitigt einen positiven Bescheid. Auch hier müssen Aufforderung und Erwiderung zusammen betrachtet werden, da die Antwort des Dornstrauchs formal zunächst nur dem Verfahren der Königssuche ein Ende setzt. Aufgrund dieser Charakterisierung des Aufbaus ergibt sich nun eine in Nuancen andere Deutung, die dem Anliegen der Fabel wohl am nächsten kommen dürfte: Die Aufforderung der Bäume, ihr "Wählerverhalten", koinzidiert in der Fabel mit der Ablehnung des Amtes durch die potentiellen Kandidaten: Unbekümmert ob der Antwort der Königsanwärter gehen sie vom einen zum nächsten. Offensichtlich fällt ihnen nicht im mindesten auf, welch negatives Bild die potentiellen Könige von der Aufgabe eines Königs zeichnen (\*וַיַּעַב\*) und wie positiv sie ihren bisherigen Aufgabenbereich umschreiben (\*מַלְכִי\*).<sup>28</sup> Auch die dritte Ablehnung kann die Bäume nicht dazu bewegen, von ihrem Vorhaben abzulassen, und so bieten sie schlußendlich dem Dornstrauch, der als einziger keine sinnvolle Aufgabe zu erfüllen hat, das Amt an. Dieser gibt allein durch die Annahme der Wahl seine Wähler der Lächerlichkeit preis. Mit seinem "Angebot" verhöhnt er zusätzlich deren Sicherheitsbedürfnis.

Nur aus dieser formalen und inhaltlichen Verbindung von Rede und Gegenrede läßt sich die Intention der Fabel voll erschließen. Dies entspricht auch am ehesten der Fabelgattung, denn deren inhaltliche Spitze liegt in ihrem Hintersinn und nicht etwa im Vordersinn.<sup>29</sup> Und so sind auch die wählenden Bäume ganz unauffällig dargestellt. Ihnen werden keine Metaphern beigeordnet, die positive (wie bei Ölbaum, Dattelpalme oder Weinstock) oder negative (wie beim Dornstrauch) Assoziationen wecken könnten, noch enthalten ihre Aufforderungen - im Gegensatz zu den Erwiderungen der Königsanwärter<sup>30</sup> - positive oder negative Axiologien. Die königsuchenden Bäume werden allein dadurch karikiert, daß ihre stereotypen Anfragen letztlich in keinem Verhältnis zu den Antworten der Kandidaten stehen. Dadurch wird ihre Unfähigkeit, die Tragweite der Negativbescheide zu ermessen und daraus die Konsequenzen zu ziehen, aufgezeigt und so ihr hartnäckiger Königswunsch als unsinnig entlarvt. Mit der Aufforderung an den Dornstrauch und dessen Erwiderung gelangt die

<sup>28</sup> Auch R. Yosef Qaras Auslegung zu Ri 9,9 basiert auf diesem scharfen Gegensatz: Das Hervorbringen der Früchte ist eine Notwendigkeit für das Leben (auf der Welt); das Schwanken über den Bäumen ist ein nutzloses Geschäft: **מַשְׂאִין בּוֹ צוֹרֵךְ לַעֲוִלִים**... (vgl. *Perush Sefer Shoftim le-Yosef Qara*, hg. v. S. Eppenheim, in: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft IV*, 1906/7, 15); ebenso auch Bartelmus 100; Crüsemann 28.

<sup>29</sup> Vgl. auch Richter 299.

<sup>30</sup> Ob diese Erwiderungen einem "aristokratische[n] Selbstvertrauen" entspringen (Crüsemann 32), läßt sich der Fabel nicht entnehmen.

gestörte Gesprächssituation zu ihrem Höhepunkt, denn ein Dornstrauch spendet beim besten Willen keinen Schatten, sondern teilt eher schmerzhaft Stiche aus.<sup>31</sup>

In der Fabel geht es also nicht darum, zum Königsamt befähigte Mitglieder einer Gesellschaft zu kritisieren, weil sie diese Position abgelehnt haben;<sup>32</sup> noch weniger sollen von vornherein der König oder das Königtum angegriffen werden.<sup>33</sup> Vielmehr werden die Wähler, d.h. die künftigen Untertanen, aufs Korn genommen und schärfster Kritik durch beissenden Spott preisgegeben. Daß mit der Verhöhnung der Untertanen auch das Königtum selbst ins Visier gerät, ist evident.

An dieser Stelle könnte sogar ein Bezug zum Kontext hergestellt werden, der ahnen läßt, vor welchem Hintergrund der Verfasser der Rede des Yotam die Fabel in diesen Kontext integrierte: Zu Beginn des Kapitels wird berichtet, wie sich die Brüder des Avimelekh mit ihrem Eintreten für ihn bei den Bürgern von Shekhem ihr eigenes Grab schaufeln und überdies noch die von ihm angeheuerten (Mord-) Buben bezahlen (Ri 9,2-5). Dennoch oder, wie es uns die Erzählung überliefert, zumindest ungerührt von diesen ungeheuerlichen Vorgängen machen die Bürger Shekhems Avimelekh zum König (Ri 9,6). Auch in der Rahmenerzählung wird also der denkbar ungeeignetste Kandidat gekrönt (übrigens nicht gesalbt!); das schlechte Licht fällt auf die Wähler, und um sie geht es ja auch in der Droh-Rede des Yotam.

Festzuhalten bleibt also, daß sich die Königskritik der Yotamfabel auf rein "politischer" bzw. "soziologischer" Ebene bewegt. Auch von einem "widergöttlichen" oder "gegen den göttlichen Willen gerichteten"<sup>34</sup> Königtum ist hier nicht die Rede.<sup>35</sup> In der Fabel wird die (Un-)Relation zwischen Wählern und (zukünftigem) König thematisiert und zum Ausgangspunkt der Kritik erhoben. Damit wird jedoch keine grundsätzliche Kritik am Königtum formuliert; mittels der Dimension "Volk" wird ein Königtum kritisiert, in dem "Krethi und Plethi" zum König gewählt werden kann.<sup>36</sup> Die Fabel, die um die negativen Seiten einer solchen Königsherrschaft weiß, kritisiert das Königtum, indem sie seine Basis angreift und deren Lächerlichkeit herausstellt.

---

<sup>31</sup> Vgl. auch Crüsemann 22; Ebach - Rütterswörden 16ff. bieten an dieser Stelle einen elaborierten botanischen Exkurs über Garten- bzw. Nutzpflanzen und den Dornstrauch, den sie sogar als giftige *Lycium europaeum* identifizieren.

<sup>32</sup> Vgl. Maly 303.

<sup>33</sup> Die Deutung von Ebach - Rütterswörden 15, nach der die Fabel "die [Königs]kritik einer bäuerlichen Oberschicht am (...) 'kontraproduktiven' Königtum" formuliere, stützt sich vor allem auf die Auslegung des \*כֹּנֵן, und geht m.E. zu sehr über den Text hinaus.

<sup>34</sup> Crüsemann 1. - Von Gott ist in dem gesamten Abschnitt überhaupt nicht die Rede.

<sup>35</sup> So auch Kaufmann 201.

<sup>36</sup> Ähnlich auch Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München, 2. überarbeit. Aufl., 1980, 163; Kaufmann 201.