Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel

Band: 41 (1985)

Heft: 2

Artikel: Die sogenannte Jothamfabel : eine politisch-religiöse Parabeldichtung : Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte

Autor: Bartelmus, Rüdiger

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878311

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 41 Heft 2 . 1985

Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung

Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte

I

In seinem vor gut 50 Jahren erstmals veröffentlichten Buch «Königtum Gottes» kommt M. Buber im Blick auf Ri 9,8–15 zu dem Ergebnis, dass dieser Text «die stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur» darstelle[1] – und viele haben seinerzeit diese Aussage, zumindest nach ihrer inhaltlichen Seite hin, zustimmend aufgenommen.

Nachdem bis in die frühen fünfziger Jahre hinein diese radikal antimonarchische Deutung von Ri 9,8–15 weitgehend unbestritten war, haben sich in jüngerer Zeit die Stimmen wieder gemehrt, die – aus den unterschiedlichsten Motiven heraus – darum bemüht sind, nachzuweisen, dass hier keine prinzipielle Kritik am Königtum vorliege. Dabei reichen die Begründungen für diese Bewertung der Tendenz der Erzählung von dem historischen Argument, im AT habe angesichts der positiven Wertung des davidischen Königtums und der damit verbundenen (politischen) Messiashoffnung eine so radikale Denkweise keinen Ort, bis hin zu der politisch-konservativen *petitio principii,* dass in der Hl. Schrift als dem Worte Gottes keine Institutionskritik vorkommen kann bzw. darf, wobei letztere Prämisse natürlich nicht immer explizit ausgesprochen wird. Ein besonders krasses Beispiel für die letztgenannte Position stellt m. E. die Arbeit E. Nielsens über «Shechem» dar, in der schlicht behauptet wird: «anarchistic tendencies are relatively recent phenomena»,[2] und von dieser historisch-soziologisch ungeschützten Behauptung aus eine schon fast romantisch zu nennende ursprünglich königsfreundliche Version der Erzählung von der Königswahl der Bäume rekonstruiert

[1] M. Buber, Königtum Gottes, Heidelberg [3]1956, 24 ([1]1932).
[2] E. Nielsen, Shechem, Kopenhagen 1955, 149.

wird: Der alte König der Bäume – eine Zeder – ist gestorben, so dass ein Nachfolger gewählt werden muss. Natürlich ist klar, dass als Nachfolger nur ein ähnlich würdiger Baum in Frage kommt. Die ganze Umfrage unter den Bäumen hat demzufolge ursprünglich nur den Zweck, den würdigsten unter ihnen herauszufinden...! Und nur weil der Kontext von einer Negativfigur wie Abimelech handelt, ist diese rekonstruierte ursprüngliche Version der Erzählung an Anfang und Schluss geändert und so in ihrer Tendenz ins Gegenteil verkehrt worden...

Dass dieser den Text in keiner Weise ernst nehmende Missgriff nirgends in der neueren Forschung positiv aufgenommen wurde, verwundert nicht weiter, doch scheint E. Nielsen die Forschung insofern entscheidend beeinflusst zu haben, als die kompromisslose Sicht Bubers, deren Berechtigung angesichts der politischen Erfahrungen der dreissiger Jahre kaum jemals in Zweifel gezogen worden war, seither wieder zur Disposition steht. So deutet etwa E. H. Maly die «Fabel» so, dass sie sich ursprünglich gegen Leute gewendet habe, die sich grundlos der «burden of leadership» entziehen wollten,[3] während etwa S. Herrmann in seiner «Geschichte Israels» zu dem Schluss kommt, die «Fabel» sei nicht generell antimonarchisch, sondern wolle nur davor warnen, den Ungeeignetsten zum König zu machen.[4]

Diese wenigen Beispiele zur kontroversen Diskussion der Grundtendenz der sogenannten Jothamfabel mögen einstweilen genügen; sie haben wohl deutlich genug gezeigt, dass hier noch Fragen offen sind und dass es sich lohnt, hier noch einmal gründlicher nachzufragen – allerdings nicht nur beschränkt auf die systematisch-theologische Frage nach der «Grundtendenz» der Erzählung, sondern unter Einbeziehung aller gängigen exegetischen Methoden und Fragestellungen.

II

Beginnen wir unsere Untersuchungen an einem Punkt, der in den bisher genannten Untersuchungen erstaunlicherweise kaum eine Rolle spielt – nämlich bei dem genauen hebräischen Wortlaut, bei der Grammatik. Dabei zeigt es sich, dass die eingangs erörterte Frage nach der Grundtendenz der «Fabel» letztlich durch die grammatisch-syntaktische Analyse einer einzigen – allerdings dreimal verwendeten – Verbform schlüssig entschieden werden kann. Es handelt sich dabei um die – schon von der Masora durch eine

[3] E. H. Maly, The Jotham Fable – Anti-Monarchical? CBQ 22 (1960) 303.

[4] S. Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973, 163.

ungewöhnliche Vokalisation deutlich hervorgehobene – Form *heḥ°daltî*[5], ein *qāṭal* in Erststellung am Beginn einer Rede. Nach alledem, was wir über die hebräische Syntax wissen, kann eine solche Form nur eine abgeschlossene, zum Gegenwartspunkt des Sprechenden vorzeitige, d.h. hier vergangene Handlung bezeichnen. Doch seit die LXX diese Form auf das folgende Futur bezogen hat[6] – es liegt ein *Participum conjunctum* vor –, hat sich – ausser bei M. Buber und in den Kommentaren von E. Bertheau und R.G. Boling[7] – überall in den mir bekannten Kommentaren und Übersetzungen die angesichts des hebräischen Wortlauts unhaltbare Übersetzung mit «Soll ich...» anstelle von «Habe ich...» durchgesetzt. Selbst die in Tempusfragen sonst meist zuverlässige Grammatik von W. Gesenius-E. Kautzsch (GK) findet hier ein angebliches *Perfectum confidentiae,* das eine futurische Übersetzung erlaube,[8] zumal dieser Zeitbezug durch das folgende *w^eqāṭal whlkty* nahege-

[5] Ri 9,9.11.13. Was die Masoreten bewogen hat, diese seltsame Vokalisation vorzunehmen, ist nicht mehr auszumachen. Möglicherweise hat K. Budde, Das Buch der Richter, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1897, 72f. das Richtige getroffen, wenn er annimmt, man wolle vielleicht «zwischen Hiph. und Hoph. die Auswahl lassen». In der Sache entscheiden sich die klassischen Grammatiken (und ihnen folgend die Kommentare) kontrovers: E. Kautzsch, W. Gesenius' Hebräische Grammatik, Leipzig [28]1909 (= Hildesheim 1977) § 63k, nimmt mit A. de Balmis an, es liege *Qal* vor, weil *Hi.* und *Ho.* der Wurzel sonst nicht belegt sind (ähnlich C. F. Burney, The Book of Judges..., New York 1903 [= 1970] 273, und neuerdings W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT, Leiden 1967, 281); das *Qāmeṣ ḥāṭûf* sei aus *Qāmeṣ* verflüchtigt, da die Silbe zwischen Ton und Gegenton stehe. Wodurch der Wechsel des Klangspektrums von *a* nach *o/u* bedingt sein soll, erklärt er allerdings nicht. F. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, hg. v. E. Mühlau, I, Leipzig 1866, 239, hält dagegen die Form für ein *Hi.* mit Haplographie des *h* (ähnlich G.F. Moore, A critical and exegetical Commentary on Judges, Edinburgh 1895, 249), weil *ḥdl* als Intransitivum nicht mit Akkusativ konstruiert werden könne. E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, I, Leipzig 1881, § 30.2γ, schliesslich plädiert mit Qimchi trotz der *nota acc.* für *Ho.,* weil in hebräischen Passivkonstruktionen öfters das (transformierte) Subjekt mit *'t* hervorgehoben sein kann und die Vokalisation für *Ho.* spricht. Eine eindeutige Entscheidung kann hier wohl nicht getroffen werden, doch scheidet die erstgenannte Möglichkeit aller Wahrscheinlichkeit nach aus, so dass nur die Entscheidung zwischen der Annahme von *Hi.* oder *Ho.* offenbleibt.

[6] LXX^A und LXX^B stimmen zwar im Wortlaut nicht überein, entscheiden sich jedoch beide für die Übersetzung mit Ptz. Zur Funktion von *w^eqāṭal* in der direkten Rede vgl. R. Bartelmus, HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes» – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems (ATS 17) St. Ottilien 1982, 73ff.

[7] E. Bertheau, Das Buch Richter und Rut, Leipzig 1845, 140, bzw. R.G. Boling, Judges, New York 1975, 166.

[8] GK § 106n. E. König, a.a.O., III, § 129ff., diskutiert verschiedene Möglichkeiten der angeblich futurischen Funktion von Perfekten, doch kann auch er keine Fälle namhaft machen, in denen etwas anderes als Futur II vorliegt, was am Redebeginn keinen Sinn ergibt. Analoges gilt

legt werde. Doch sieht man einmal davon ab, dass ein *Perfectum confidentiae* – sofern es so etwas im biblischen Hebräisch überhaupt gibt[9] – in einem Fragesatz wohl kaum am rechten Ort verwendet wäre – Frage und «Vertrauen» schliessen sich doch eher aus! –, aus Stellen wie Dt 12,9 f.; Jos 4,7; Ri 13,3 oder II Sam 7,8 f. geht eindeutig hervor, dass die Abfolge *qāṭal* – *w^eqāṭal* in der direkten Rede im Sinne der temporellen Opposition Vergangenheit *vs* Zukunft zu verstehen ist.[10] Nimmt man von daher den temporellen Wert der Form *hḥdlty* im Sinne der abgeschlossenen vergangenen Handlung ernst, dann kann freilich an der radikal antimonarchischen Tendenz der Erzählung kein Zweifel bestehen. In der «Fabel» geht es dann nämlich nicht um eine Königswahl, sondern ganz im Gegenteil um eine Art «Schwarzer-Peter-Spiel» der Bäume um das überflüssige, ja gefährliche Amt eines Königs.[11] Die Problemstellung lautet dann nicht: Wer soll, oder gar: Wer darf König werden? sondern schlicht: Wer hat so abgewirtschaftet, wer ist so impotent geworden, wer ist so heruntergekommen, dass er als König in Frage kommen könnte? Von daher erklärt es sich denn auch, dass alle Fruchtbäume, d. h. alle nützlichen Glieder der «Baum-Gesellschaft», den ironischen Antrag der übrigen Bäume empört von sich weisen – sie sind doch noch nicht so weit heruntergekommen! – und an einen ausgewiesenen Nichtsnutz, den Dornstrauch, weitergeben. Der quittiert das Angebot denn auch mit einem sarkastischen Kommentar. – Nur nutzlose Subjekte ohne Zukunft geben sich mit Herrschaft über andere ab.

Ginge es in der Exegese allein darum, die Grundtendenz eines Textes zu erheben, könnte man mit dieser simplen grammatischen Erkenntnis an dieser Stelle abbrechen; die antimonarchische Tendenz des Textes liegt offen zutage. Doch weitergehende Schlüsse lassen sich immer erst dann ziehen, wenn geklärt ist, wann, wo und zu welchem Zweck ein Text in welchem religiösen bzw. sozialen Kontext entstanden ist bzw. gebraucht wurde. Und so müssen

für P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom 1923, §112j. Auch die bei GK genannten Beispiele sind grösstenteils Belege für Futur II.

[9] M. E. liegt bei der Aussonderung dieser angeblichen grammatischen Kategorie eine illegitime Vermengung von Grammatik und Stil vor; grammatische Kategorien sind nicht mit einer Pluralität von Funktionen zu verbinden, die sich gegenseitig widersprechen.

[10] Dass *w^eqāṭal* – unabhängig von der konkreten temporellen Funktion des vorhergehenden *qāṭal* in Spezialfällen – in der direkten Rede in jedem Fall den Wechsel ins Futur signalisiert, ergibt sich auch aus Gen 12, 11–13 bzw. Jos 6,2f.; 8,1f. Zu Ausnahmen wie I Sam 12,2 vgl. R. Bartelmus, a.a.O. 67, A.102 und 131.

[11] Obwohl R. G. Boling, a.a.O. 166, die richtige Übersetzung von *hḥdlty* getroffen hat, beharrt er seltsamerweise darauf, dass in dem Text das Motiv der «rivalry between the trees for supremacy» vorliege (173).

im folgenden noch wenigstens vier weitere Fragenkreise geklärt werden. Dabei sollen zunächst in freiem Anschluss an die «Traditionsgeschichtliche(n) Untersuchungen zum Richterbuch» von W. Richter[12] einige Gedanken zur Einbettung der «Fabel» in den Kontext von Ri 9 bzw. des ganzen Richterbuches angerissen werden, dann sollen in einem syntaktisch-formkritischen Teil einige bisher kaum beachtete sprachlich-stilistische Details aus Ri 9,7–20 besprochen werden und von ihnen aus in einem weiteren Teil die Gattungsfrage einer erneuten Betrachtung unterzogen werden. Schliesslich soll dann in einem abschliessenden historischen Teil erörtert werden, in welcher Phase der politisch-religiösen Entwicklung Israels die Entstehung von Ri 9,8–15 bzw. Ri 9,7–20 am wahrscheinlichsten anzusetzen sein könnte.

III

Zunächst sei kurz geklärt, worin der angekündigte «freie Anschluss» an die bahnbrechende Arbeit W. Richters besteht,[13] bzw. worin sich meine Argumentation von der W. Richters unterscheidet. Volle Übereinstimmung mit W. Richter besteht insofern, als ich nicht bereit bin, bei der früher üblichen literarkritischen Atomisierung heute vorliegender Texteinheiten stehenzubleiben, die davon ausging, dass die Endgestalt der heutigen Texte mehr oder weniger schematisch kompilierenden Redaktoren zu verdanken sei,[14] sondern mit ihm nach den gestaltenden Kräften frage, die aus vorliegenden historiographischen Notizen, mündlichen Überlieferungen u.a.m. «Literatur» im engeren Sinne schufen, und diese erste Phase literarischer Produktion in vordeuteronomischer (= vordt) Zeit ansetze.[15] Unterschiede zu

[12] W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 1963.

[13] Im Hintergrund steht natürlich auch der zweite – getrennt veröffentlichte – Teil der Untersuchungen Richters zum Richterbuch: W. Richter, Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche, BBB 21, Bonn 1964.

[14] So neuerdings wieder H. Donner, Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift, Henoch 2 (1980) 1ff.

[15] Mit dieser Datierung setze ich mich zwar in Gegensatz zu der heute weitverbreiteten Tendenz der konsequenten Spätdatierung aller wesentlichen literarischen Werke in die nachdeuteronomische Zeit, doch solange sich die Gegenargumente gegen die Richtersche Hypothese auf schlichte thetische Negation beschränken (so etwa bei F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen 1978, 41), sehe ich keinen Grund, sie aufzugeben.

seinem Ansatz ergeben sich dort, wo W. Richter m.E. zu stark von der ihm vorgegebenen literarkritischen Fragestellung dominiert wird, so dass er auch an Stellen, die u.U. durchaus einheitlich konzipiert sein können, allzu selbstverständlich aufgrund rationalistischer, moderner Überlegungen zur literarkritischen Schere greift. Wo die Unterschiede im einzelnen liegen, wird im Verlauf der folgenden Darstellung deutlich werden, hier sei nur grundsätzlich auf die unterschiedliche Gewichtung der verschiedenen methodischen Schritte hingewiesen: Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist der Text in seiner Endgestalt – und von da aus frage ich zurück in den Entstehungsprozess des Textes,[16] während W. Richter doch eher im Sinne H. Gunkels bzw. A. Jolles' bei den kleinsten Einheiten – den «einfachen Formen» – ansetzt und von da aus nach vorwärts fragt. M.a.W., die Frage nach dem «Sitz in der Literatur», wie L. Alonso-Schökel diesen stärker ganzheitlichen Ansatz einmal genannt hat,[17] geht bei mir der Frage nach dem «Sitz im Leben» ganz prononciert voraus.

Von daher liegt es nahe, sich die wichtigsten inhaltlichen Elemente der die «Jothamfabel» umgebenden Textpartien einmal vorweg ins Gedächtnis zurückzurufen: Sieht man von den «Anhängen» zum Richterbuch in Kap. 17–21 ab, nimmt unter den im Richterbuch enthaltenen Einzelerzählungen das 9. Kap., das den literarischen Rahmen zur «Jothamfabel» bildet, eine gewisse Ausnahmestellung ein. Während die übrigen namentlich erwähnten «Helden» wie Ehud, Gideon, Jephtha oder Simson durchweg als positive Gestalten gezeichnet sind und als «Richter» bzw. «Retter» Israels eingeführt werden, die für das Überleben Israels im Kulturland Kanaan sorgen, erscheint der «Held» dieses Kapitels – Abimelech ben Jerubbaal, der aus Israel stammende König von Sichem – in einem düsteren Licht. Wie wenig Abimelech in die Reihe der «Richter» passt, bzw. wie stark die Fremdartigkeit seiner Gestalt und der von ihm handelnden Erzählung empfunden wurde, lässt sich anhand einer einfachen Beobachtung belegen: In der Abimelech-Episode fehlt die von der deuteronomistischen (= dtr) Redaktion andernorts konsequent als Klammer für die heterogenen Traditionen des Richterbuchs verwendete Formel: «und er richtete... Israel» – sie findet sich in so grundverschiedenen Erzählungen wie dem dtr Bericht vom Auftreten des Charismatikers Othniel (Ri 3,10ff.) und der Heroensage von Simson (Ri

[16] Vgl. zu diesem Ansatz u.a. R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart [3]1984, 11; H.-C. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, BZAW 154, Berlin 1980, passim (u.a. 1f. A. 15; 21ff.).

[17] L. Alonso-Schökel, Die stilistische Analyse bei den Propheten, VTS 7 (1959) 162.

13–16)[18] –, und an ihre Stelle ist eine andere, sonst nirgends im AT belegte Formulierung getreten. Mit der singulären Fügung: «Und Abimelech herrschte über Israel» (*Wyśr*...; Ri 9,22) soll Abimelech offenbar ganz bewusst als Aussenseiter in der Geschichte Israels herausgestellt werden, der nach dtr Auffassung weder unter die «Richter» noch unter die «Könige» Israels eingereiht werden kann.[19]

Analoges lässt sich übrigens auch beobachten, wenn man die Abimelech-Episode einmal ohne die beiden dtr redaktionellen Bemerkungen in V.22 und 55 liest, d.h. auf eine frühere Stufe der Überlieferungsgeschichte der Abimelech-Tradition zurückgeht. Schon in dem vordt «Retterbuch», das W. Richter als literarische Vorstufe des kanonischen Richterbuchs aufgezeigt hat,[20] spielt der durch siebzigfachen Brudermord zum kanaanäischen Stadtkönig von Sichem avancierte Abimelech keine positive Rolle, sondern dient lediglich als Kontrastfigur zu den Idealgestalten der charismatischen Retter Israels – insbesondere zu seinem Vater Jerubbaal/Gideon:[21] Auf der einen Seite Gideon, der berufene Kämpfer im Jahwekrieg gegen Midian, der die ihm dank seiner positiven Taten vom Volk angetragene Herrschaft über Israel weit von sich weist, auf der anderen Seite Abimelech, der skrupellose Machtmensch, der selbst die Ausrottung seiner ganzen Verwandtschaft in Kauf nimmt, um an die Macht zu kommen, und dessen Wirken als «König» von Sichem und Umgebung den Israeliten nur zum Schaden gereicht.

Doch nicht nur in inhaltlicher Hinsicht fällt das Kapitel weit aus dem Rahmen der im Retterbuch gesammelten Erzählungen, auch in formaler Hinsicht sind die Besonderheiten gegenüber den übrigen Texten des Retter-, ja des ganzen Richterbuchs, kaum zu verkennen. So weisen die übrigen erzählenden Einzeltraditionen – das in anderer Weise auffällige Debora-Lied

[18] Vgl. zu dieser Gattungsbestimmung und der prinzipiellen Unterscheidung von «Retter-» und «Heroentraditionen» R. Bartelmus, Heroentum in Israel und seiner Umwelt, AThANT 65, Zürich 1979, 79 ff.

[19] Die einzige annähernd vergleichbare Wendung findet sich auffälligerweise beim Nordreichpropheten Hosea (Hos 8,4), wo Hosea Israel vorwirft, es setze ohne bzw. gegen Jahwe Könige bzw. Herrscher ein (*mlk* und *śrr*, jeweils im *Hi.*). Von daher könnte man vermuten, dass die Fügung eventuell sogar schon vordtr ist. Vgl. zu diesem Problem u.A. 81 sowie H. Utzschneider, Hosea. Prophet vor dem Ende, OBO 31, Freiburg/Göttingen 1980, 66 ff., v.a. 105 ff. und 128.

[20] Vgl. W. Richter, a.a.O. (1963), passim. Die These Richters ist u.a. bei R. Smend (A.16) 126 f., zustimmend aufgenommen.

[21] So auch F. Crüsemann, a.a.O. 41 f., und bereits C. F. Burney, a.a.O. 273 – beide allerdings ohne Bezug auf die Hypothese des Retterbuchs. Mit W. Richter, a.a.O. 334 f., gehe ich davon aus, dass die genealogische Anbindung der Gestalt des Abimelech an Israel durch die Gleichsetzung von Jerubbaal mit Gideon bewusste Konstruktion des Autors des Retterbuchs ist.

(Ri 5) kann hier ausser Betracht bleiben – eine ausgesprochen einfache Erzählungsstruktur auf – knappe Angaben zum Ablauf der Ereignisse wechseln mit kurzen dialogischen Partien –, während in der Abimelech-Episode doch ein ganz anderer – wenn man so will «anspruchsvollerer» – Erzählstil zu beobachten ist.

Rund ein Viertel des Textes besteht hier aus einer gross angelegten, dem Jotham in den Mund gelegten Rede, die – wenn auch nach Meinung der meisten neueren Forscher zusammengesetzt aus Elementen verschiedener Herkunft – gleichwohl relativ geschlossen in den jetzt vorliegenden Zusammenhang eingefügt ist und die übrigen Einzelheiten des Kapitels deutlich dominiert. Der Verdacht liegt nahe, dass dieses in der frühen israelitischen Literatur nicht gerade häufige Stilmittel der «grossen Rede» gewählt ist, um das zentrale Anliegen des Autors des Retterbuchs zum Ausdruck zu bringen. M.a.W. ich vermute, dass der Autor des Retterbuchs zu dieser ungewöhnlichen, für seine Zeit modernen Stilform greift, um seinem zentralen Anliegen die nötige Aufmerksamkeit zu sichern. Das bedeutet jedoch zugleich, dass diese Redekomposition neben ihrer unmittelbar textbezogenen Funktion zur Illustration des Konflikts zwischen den Sichemiten und der Sippe des Jerubbaal/Gideon eine zweite, übergeordnete Funktion hat: Sie dient – darin vergleichbar den literaturgeschichtlich allerdings jüngeren Reden des dtr Geschichtswerks[22] – dem Autor des Retterbuchs dazu, sein eigentliches Anliegen in literarischer Verkleidung zu artikulieren, das weit über eine historiographische Auflistung der Ereignisse in der vorstaatlichen Zeit *sine ira et studio* hinausgeht, und zielt auf die eigene Gegenwart des Autors; d.h. die Rede des Jotham enthält – das belegen parallele Beobachtungen an anderen alttestamentlichen und antiken Texten – aller Wahrscheinlichkeit nach das politisch-religiöse Programm des Autors des Retterbuchs. Dieser Schluss wird zusätzlich noch durch die Stellung der Rede im Gesamtwerk des Autors des Retterbuchs gestützt: Wie W. Richter gezeigt hat, umfasste das Retterbuch wohl nur den Grundbestand der Kap. 3–9 des heutigen Richterbuchs und schloss mit einem Rückverweis auf die hier verhandelte Rede des Jotham (Ri 9,56f.);[23] von daher wird deutlich, dass der Autor dieser Rede ein beson-

[22] Vgl. dazu M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen ²1957, 5. Noth geht davon aus, dass die dtr Reden der «rückblickende(n) und vorausschauende(n) Deutung des Geschehens» dienen. Analoges gilt zweifellos im Blick auf die Verwendung von Reden in der griechischen historiographischen Literatur (z.B. bei Xenophon oder Thukydides), ja schon im Blick auf die Verwendung von Reden bei Homer.

[23] W. Richter, a.a.O. 328. Selbst wenn die Jephta-Geschichte bereits Teil des Retterbuchs gewesen sein sollte, was nach Richter wenig wahrscheinlich ist, wäre der Rede wenig von ihrem Gewicht genommen.

deres Gewicht beigemessen haben muss, das in krassem Gegensatz zur historischen Bedeutung der in ihr kommentierten Ereignisse um die Gestalt des Abimelech steht.

Sind diese ersten Beobachtungen zur Einbettung der «Jothamfabel» in den weiteren Kontext richtig, dann erscheint plötzlich ein zweiter, bisher wenig beachteter Teilaspekt in dem eingangs zitierten Satz M. Bubers, die Jothamfabel sei die «stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur», in einem neuen Licht mit Konsequenzen für die gattungsmässige Klassifikation dieses Textes und die Frage nach seiner Herkunft. Denn lassen sich die eben erwähnten Indizien für einen einheitlichen und stilbildenden Willen hinter der ganzen Redekomposition vermehren[24] und lassen sich die oft hervorgehobenen inhaltlichen Spannungen zwischen «Fabel» und umgebender Rede relativieren bzw. befriedigend erklären,[25] dann ergibt sich eine neue Sicht der Dinge, was die literar-, form- und redaktionskritischen Forschungsergebnisse der vergangenen rund 50 Jahre zu Ri 9 betrifft. Die Möglichkeit liegt dann jedenfalls nahe, dass die hier in erster Linie diskutierten VV. 8–15 gar keine ursprünglich selbständige Fabel enthalten, wie dies – sieht man von einem extrem konservativ argumentierenden Aufsatz von P.M. Adinolfi einmal ab[26] – praktisch überall in der mir bekannten neueren Sekundärliteratur angenommen wird.[27] Es könnte sich vielmehr genau umgekehrt so verhalten, dass die ganze Redekomposition das ursprüngliche literarische Werk eines einzelnen Autors – das Werk eben des Autors des Retterbuchs – ist,[28] der zur rhetorischen Form der Parabel gegriffen hat, um sein aktuelles Anliegen –

[24] Bei W. Richter, a.a.O. 238, findet sich ein Verweis auf einen (mir nicht zugänglichen) Kommentar von Studer, der ebenfalls davon ausgeht, dass die Rede des Jotham als Einheit konzipiert sei; Studer spricht jedoch von einer «Spott- und Fluchrede» und übersieht damit den aussertextlichen Bezug der Redekomposition. Auch E. Bertheau, a.a.O. 139 ff., W. Nowack, Richter-Ruth, Göttingen 1900, 87 f., und – zweifelnd – G. F. Moore, a.a.O. 250, verhandeln die Rede als Einheit.

[25] Schon G. F. Moore, a.a.O. 237, hielt 1895, d. h. in der Zeit der Hochblüte der rigorosen Literarkritik!, die Spannungen zwischen Rede und Kontext für so wenig relevant, dass er – in restriktiver Anwendung des sonst in seinem Kommentar angewandten Erklärungsmodells der neueren Urkundenhypothese – Fabel und Kontext nicht zwei verschiedenen Quellen zuweist. Anders allerdings W. Nowack, a.a.O. 84 ff., und K. Budde, a.a.O. 72, die VV. 1–6 J und 7–20 (ohne 16b–19a) E zuweisen.

[26] P. M. Adinolfi, Originalità dell'apologo di Jotham, RivBibIt 7 (1959) 322 ff.

[27] Vgl. etwa das Resumée bei A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament, Göttingen ^{5}1963, 64, sowie jüngst wieder V. Fritz, Abimelech und Sichem, VT 32 (1982) 132.

[28] Wenn K. Budde, a.a.O. 72, und W. Nowack, a.a.O. 87, betonen, die Fabel lasse sich nicht aus dem Zusammenhang von E lösen, liegen dieser These offenbar die gleichen Beobachtungen zugrunde, aufgrund derer ich die Einheit von «Fabel» und Redekontext vertrete; der Unterschied liegt allein in der Wahl unterschiedlicher Erklärungsmodelle für den Gesamtzusammen-

einen Frontalangriff auf das Königtum seiner Zeit – gewissermassen doppelt verhüllt in Form einer Parabel im Munde des Jotham zum Ausdruck zu bringen.

Als Vergleichsmaterial zu unserem Text kämen dann jedoch nicht die äsopischen Fabeln oder ägyptische bzw. babylonische Texte in Frage,[29] sondern Texte wie die Nathanparabel (II Sam 12,1ff.) oder das Weinberglied Jesajas (Jes 5,1ff.) – doch davon später. In jedem Fall erübrigt sich dann die Annahme einer ursprünglich selbständigen Existenz der «Fabel», die – das hat schon G. F. Moore in seinem Kommentar (1895!) richtig gesehen – in V. 15 keinen richtigen Schluss hätte.[30] Auf alle Fälle wirkt angesichts dessen die Sicherheit, mit der noch jüngst F. Crüsemann alle eventuellen Zweifel an der ursprünglichen Selbständigkeit der Fabel ausgeschlossen hat, indem er seine Überlegungen mit dem Satz einleitet: «Dass die Jotham-Fabel... ein gegenüber ihrem Kontext selbständiges Stück ist, nicht für ihn geschaffen wurde und also... einer eigenen Interpretation bedarf, ...kann vorausgesetzt werden», zumindest befremdlich.[31] Mag es angesichts der bisherigen Beobachtungen immerhin auch denkbar erscheinen, dass der Autor des Retterbuchs zur Gestaltung der Redekomposition auf bereits vorliegende Einzelelemente zurückgegriffen haben könnte – als Vergleichsmaterial könnte man dann *mutatis mutandis* die Redekompositionen der Evangelisten Matthäus und Lukas heranziehen[32] –, syntaktisch-stilistische Beobachtungen am Text von

hang des Richterbuchs – bei Budde und Nowack die Enneateuchhypothese, bei mir die Richtersche Hypothese des Retterbuches.

[29] Vgl. dazu etwa H. Diels, Orientalische Fabeln in griechischem Gewande, Int. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 4 (1910) 993 ff.; E. Ebeling, Die babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte, MAOG II, 3, Leipzig 1927, 3 ff.; W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford ²1967, 150 ff. Weitere Literatur bei F. Crüsemann, a.a.O. 22–27 A.23–71. Das m. E. grundlegende Missverständnis bei der Gattungszuweisung geht in diesem Falle wohl schon auf H. Gunkel zurück, der die Fabel als eine Sonderform des Märchens betrachtet (RGG², II, 490 f.) und verkennt, dass die Fabel ihre Heimat in der Tendenzdichtung, in der Rhetorik, hat. Näheres dazu u. V!

[30] G. F. Moore, a.a.O. 250. Auch wenn man F. Crüsemanns Bemühungen, die Vershälfte 15b als sekundär zu erweisen (a.a.O. 19 f.), als geglückt ansehen könnte, wäre das Problem damit nicht behoben, sondern nur um einen Halbvers verschoben.

[31] F. Crüsemann, a.a.O. 19. An diesem Punkt stimmt Crüsemann sogar einmal W. Richter (a.a.O. 308. 316) zu, den er sonst stets zu widerlegen trachtet. Der grösste Teil der Erörterungen Crüsemanns ist allein dem Problem gewidmet, Gründe für diese – m. E. falsche – Prämisse nachträglich beizubringen: Die Schwierigkeit der sozialen Verortung der völlig aus dem Rahmen der altorientalischen Fabeln und Tenzonen fallenden Erzählung des Jotham (a.a.O. 27 ff.) erweist sich als ein Scheinproblem, wenn man die Problematik der Prämisse erkannt hat!

[32] Vgl. dazu S. Schulz, Die Stunde der Botschaft, Hamburg 1967, 160. 253 f.

Ri 9,7–20[33] ergeben im Verein mit genaueren gattungsgeschichtlichen Erwägungen, allgemeinen Überlegungen historischer Art und einem Blick in die Werkstatt vergleichbarer Autoren mit ähnlichem Anliegen, dass die von F. Crüsemann, V. Fritz u.v.a. in den Rang einer Tatsache gehobene Hypothese der ursprünglichen Selbständigkeit der VV. 8–15 gar nicht so abgesichert ist, wie das meist dargestellt wird, und dass die von mir vorgeschlagene Lösung, die den Redetext als eine in sich geschlossene Redekomposition wertet, zumindest nicht *a priori* auszuschliessen ist.

IV

Zur Unterstützung der eben entwickelten Hypothese lassen sich nun noch einige weitere grammatisch-syntaktische Beobachtungen zum Text von Ri 9,7–20 beibringen. Derartigen Beobachtungen kommt wohl am ehesten so etwas wie «Beweiskraft» zu, gehören sie doch zu den Mitteln der exegetischen Wissenschaft, die am ehesten dem Ideal der intersubjektiven Überprüfbarkeit entsprechen und die somit am wenigsten dem Verdacht der blossen Spekulation ausgesetzt sind. Jedenfalls lassen sich grammatisch-syntaktische Regeln mit ungleich höherer Wahrscheinlichkeit veri- bzw. falsifizieren, als das etwa bei der Rekonstruktion eines vermuteten Gattungsformulars oder bei der Beurteilung der inneren Konsistenz von Texten möglich ist, wo das Mass an subjektiven, allein von unserer neuzeitlichen Logik diktierten Eintragungen wohl immer höher ist als im Bereich von Grammatik und Syntax – ganz einfach weil in letzterem Bereich die zu Verfügung stehende Menge an Beleg- bzw. Vergleichsmaterial in der Regel grösser ist.

Von besonderer Bedeutung für unsere Fragestellung sind naturgemäss Anfang und Schluss der angeblich ursprünglich selbständigen Einheit bzw. die Anschlussstellen im Kontext, d.h. die Stellen, an denen der postulierte sachliche Neueinsatz auch sprachlich zum Ausdruck kommen müsste. Doch seltsamerweise finden sich in der Sekundärliteratur kaum irgendwo ernsthafte Erörterungen dieser Frage. Selbst bei W. Richter, der in seinen späteren Werken zu Recht grössten Wert auf exakte sprachliche Analysen legt, fehlen in diesem Fall Erörterungen der sprachlichen Gestaltung der Übergänge, und es wird rein inhaltlich argumentiert.[34] Und bei E. Zenger, der in dem Metho-

[33] Die Frage, ob die VV. 16b–19a sekundäre (moralisierende) Auffüllung der Rede sind, ist im Rahme unserer Fragestellung ohne Belang. In diesem Fall scheinen mir die von der bisherigen Forschung vorgebrachten Argumente für eine sekundäre Einfügung relativ plausibel (vgl. W. Richter, a.a.O. 250f. 313f. bzw. W. Nowack, a.a.O. 88).

[34] Vgl. W. Richter, a.a.O. 249f.

denbuch von J. Schreiner den alttestamentlichen Teil verantwortet und der darin Ri 9 als Paradigma zur Darstellung der exegetischen Methoden verwendet, wobei er sich weitgehend an die Ergebnisse W. Richters hält,[35] erschöpft sich die sprachliche Analyse gar in folgender Feststellung: «Vor der eigentlichen Analyse» (sc. der inhaltlichen Analyse!) «ist es notwendig, den Text in seiner sprachlichen und inhaltlichen Art *etwas* aufzuschlüsseln. Dies geschieht am besten durch Übersetzung aus dem Urtext... oder zumindest durch aufmerksames Lesen verschiedener Übersetzungen.»[36] Dass bei derartiger methodischer Unschärfe das auffällige Phänomen, dass der Anfang der angeblich ursprünglich selbständigen Fabel entgegen allen Erwartungen durch eine *Figura etymologica* aus absolutem Infinitiv und finiter Verbform gebildet ist, übersehen wird, ja dass E. Zenger den absoluten Infinitiv in seiner Übersetzung mit dem Partizip gleichsetzt und demzufolge übersetzt: «Gehend gingen die Bäume...»,[37] nimmt nicht weiter wunder, sollte allerdings in einem Methodenbuch besser vermieden werden.

Dabei müsste jeder Alttestamentler – selbst wenn er die Beschäftigung mit dem Sprachsystem des biblischen Hebräisch nur für eine Randerscheinung seiner Arbeit hält und gewohnt ist, im Zweifelsfall die mehr als 70 Jahre alte Grammatik von Gesenius-Kautzsch als letzte sprachliche Instanz zu betrachten – angesichts eines so formulierten «Erzählungsbeginns» zumindest stutzig werden, kann er doch in jeder beliebigen Grammatik nachlesen, dass die paronomastische Verwendung des absoluten Infinitivs der betonten Hervorhebung von Sachverhalten dient: 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?

Unter den Kommentatoren hält trotz der eindeutigen Sachlage lediglich G. F. Moore das Phänomen überhaupt für erwähnenswert – bezeichnenderweise hält auch er die Fabel in der vorliegenden Form nicht für ursprünglich selbständig[38] –, geht der Frage jedoch nicht weiter nach und stellt nur kategorisch fest, dass hier nur «very little emphasis» vorliege.[39] Und die Gram-

[35] J. Schreiner (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 97 ff. (E. Zenger, Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament).

[36] Ebd. 98. Sperrung von mir.

[37] Ebd. 99. Ob E. Zenger dabei die LXX im Blick hat, die in ähnlicher Weise die *Figura etymologica* mit Ptz. und *Verbum finitum* wiedergibt, lässt sich aus seinen Ausführungen nicht ersehen, allenfalls vermuten. Doch selbst wenn Zenger sich an die LXX hätte halten wollen, hätte die im Deutschen völlig ungebräuchliche Verwendung des Ptz. zumindest einer Erklärung bedurft.

[38] G. F. Moore, a.a.O. 238.246.

[39] Ebd. 249.

matiken? – Selbst ein philologischer Tüftler wie E. König weiss in seiner materialreichen Syntax dem Ergebnis G. F. Moores nichts hinzuzufügen,[40] und noch die m. W. neueste sprachwissenschaftliche Untersuchung zu dieser Frage – eine Jerusalemer Dissertation von T. Muraoka[41] – beharrt auf dem gleichen Erkenntnisstand. Dort wird schlicht resignierend festgestellt: «What kind of emphasis is intended... escapes me in Jud. 9.8».[42] Wie der gleiche Autor allerdings in der unmittelbar anschliessenden Anmerkung dieses wenigstens ehrliche *ignoramus* dahingehend verschlimmbessern konnte, dass er unter Verweis auf Ez 1,3 (!) die Behauptung anfügen kann: «This is a typical way of beginning a popular-style narrative»,[43] entzieht sich wiederum meiner Kenntnis. Denn ich vermag beim besten Willen im Anfang des Ezechielbuchs keine volkstümliche Erzählung zu erkennen, und andere alttestamentliche Belege für diesen angeblich typischen Erzählungsbeginn existieren nicht. Und dass im modernen Ivrit das englische «Once upon a time...» mit *hyh hyh* wiedergegeben wird, wie T. Muraoka unter Verweis auf seinen Lehrer C. Rabin nachträgt, ist zwar interessant, hat mit dem hier verhandelten biblisch-hebräischen Problem jedoch nichts zu tun, und ist übrigens wohl weniger von der Funktion des absoluten Infinitivs her als von der Semantik von *hyh* im Ivrit her zu erklären.[44]

Etwas anders sehen die Lösungsvorschläge in den Grammatiken von GK und P. Joüon aus, doch können auch sie wenig befriedigen. So erläutert etwa E. Kautzsch, dass der paronomastisch verwendete absolute Infinitiv nicht nur zur Verstärkung der Verbbedeutung verwendet wird, sondern «häufig am Beginn einer Rede... nur im Interesse einer gewissen Volltönigkeit»[45] – was immer damit gemeint sein mag. Sieht man allerdings seine Belegstellen durch, dann wird klar, dass diese Art von Differenzierung nicht weiterführt, denn es liegt in allen Fällen eindeutig Emphase vor; stets handelt es sich um Reden, in denen der durch die *Figura etymologica* hervorgehobene Sachverhalt von existentieller Bedeutung für den Sprecher oder den Hörer ist, so z. B. in Gen 15,13, wo Jahwe seine Offenbarungsrede an Abraham mit der Fügung

[40] E. König, a.a.O., III, §329r.

[41] T. Muraoka, Emphasis in Biblical Hebrew, Jerusalem 1969.

[42] Ebd. 67.

[43] Ebd. 164 A.15.

[44] Diese scheint sich allerdings kaum von der Semantik der Wurzel im biblischen Hebräisch zu unterscheiden (vgl. dazu R. Bartelmus, a.a.O. [A.6], passim).

[45] GK §113 o.

yd' td' einleitet.[46] Immerhin belegen seine und P. Joüons[47] Beispiele überzeugend, dass diese syntaktische Fügung am Beginn einer Erzählung, d.h. in der von H. Weinrich als typisch für die «erzählte Welt» erachteten «entspannten Sprechhaltung», keinen Ort hat und haben kann, weil sie ein makrosyntaktisches Signal für «gespanntes Reden» darstellt, das seinerseits typisch für die «besprochene Welt» ist.[48]

Ähnlich dürftig ist das Ergebnis, wenn man die syntaktischen Ausführungen der Sekundärliteratur zum Anschluss zwischen V.15 und V.16 durchsieht, der mit *w'th* erfolgt. Dabei handelt es sich keineswegs um ein Zeichen für einen deutlichen Absatz, wie W. Richter meint,[49] sondern um ein makrosyntaktisches Signal für die Zusammengehörigkeit von Textblöcken, das vor allem mitten in Reden dort eingesetzt wird, wo der Text «umkippt», d.h. wo der Redner zum eigentlichen Anliegen kommt, für das die vorher erwähnten Sachverhalte gewissermassen nur ein Vorspiel waren.[50] Für unseren Zusammenhang ist in dieser Frage eine Stelle aus Jes 5 besonders aufschlussreich, handelt es sich doch beim sog. Weinberglied um einen Text, der in den meisten Einleitungen und Lexika in einem Atemzug mit Ri 9,8–15 genannt wird – wenn auch in der Regel als Gegenbeispiel: Ri 9,8–15 gilt in der Regel als Beispiel für eine Fabel, Jes 5,1–6(7) als Beispiel für eine Parabel.[51] Dort steht nun gerade dieses *w'th* in V.3 genau an der Stelle, wo Jesaja vom scheinbar distanzierten Erzählen in die unmittelbare Anrede an die Bürger Jerusalems und Judas übergeht, d.h. in der gleichen Funktion wie in Ri 9,16. M.a.W., die Überleitung zwischen angeblich ursprünglich selbständiger

[46] Weitere Belegstellen finden sich z.B. in Gen 26, 28; 43,7.20; 44,4.15; I Sam 10,16; 20, 6.7.9.21 (hypertropher Gebrauch!); 23,10; II Sam 1,6; 20,18.

[47] P. Joüon, a.a.O. §123k.

[48] Vgl. H. Weinrich, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart ²1971, 28 ff.

[49] W. Richter, a.a.O. 250.309.

[50] Als Beispiele seien genannt: Gen 4,11; Ex 3,9; Num 22,34; Dt 4,1; Jos 9,19; Ri 7,3; I Sam 8,9; II Sam 7,8; I Kön 1,12; II Kön 5,15; vgl. zum Problem auch E. Jenni, Zur Verwendung von 'attā «jetzt» im Alten Testament, ThZ 28 (1972) 8 – dort weitere Literatur. Angesichts dieses Sachverhalts wirkt es auch höchst fragwürdig, wenn E. Zenger (a.a.O. 113) behauptet, dass V.16a «gut an V.7 anknüpfen könnte», denn in V.7 ist nichts gesagt, was eine Weiterführung der Rede mit *w'th* rechtfertigen würde.

[51] Zu Ausnahmen von dieser Gattungsbestimmung vgl. u. A. 55. Bei O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964, 39 f., und G. Fohrer, Art. Fabel II, RGG³ II, 853, wird anstelle von «Parabel» als Gegenbegriff «Gleichnis» verwendet, obwohl kaum sachliche Verbindungen zu ntl. Gleichnissen vorliegen. Ganz unklar bleibt die Gattungsbestimmung bei A. Weiser (a.a.O. 64), der von einem «Fabelmotiv» im Weinberglied spricht, das er schliesslich als «Gleichnis» qualifiziert, bzw. bei H. Wildberger, Jesaja, BK X/1, Neukirchen 1972, 164 ff., der, angefangen von der Gattungsbestimmung «Beginn eines kleinen Volksliedes» (164) bis hin zu «Gleichnis», «Gerichtsrede» (166; 174), verschiedene Termini gebraucht.

Fabel und Redekontext erfolgt in Ri 9 in der gleichen Weise, in der Jesaja von seiner Parabel zu ihrer Anwendung überleitet.[52]

Will man nun nicht annehmen, dass die Anwendung der beiden genannten makrosyntaktischen Signale am Anfang und Schluss der «Fabel» auf reinem Zufall beruht, muss man wohl zugestehen, dass die sprachliche Verklammerung zwischen «Fabel» und Redekontext nicht den geringsten Anlass zu einer Scheidung beider Teile gibt, dass also die Beweislast für einen potentiellen literarkritischen Schnitt in diesem Falle allein bei den inhaltlichen Argumenten verbleibt; wenn überhaupt, hat hier der von W. Richter u.a. postulierte Redaktor die beiden Teile perfekt ineinandergefügt. Diese inhaltlichen – seit Beginn der literar- und formkritischen Arbeit am Richterbuch immer wieder vorgebrachten – Argumente, die zuletzt von E. Zenger übersichtlich zusammengefasst wurden,[53] seien hier kurz eingeschoben und vor dem Hintergrund anderer vergleichbarer Texte diskutiert, ehe ich auf die grundsätzlichen Probleme der Gattungsbestimmung unseres Textes als «Fabel» zu sprechen komme.

So hat man behauptet, dass die Tendenz von Fabel und Kontext unterschiedlich sei: Die Bäume wollen einen König – die Sichemiten bekommen ihn angeboten. Weiters wird darauf hingewiesen, dass die Bäume mehrere Möglichkeiten zur Auswahl haben, die Sichemiten dagegen im Prinzip nur eine; dass als Hauptakteure einmal die «Königsmacher» und einmal der König selbst auftreten; dass die Fabel das Königtum allein, die Erzählung dagegen die Alternative Oligarchie–Monarchie thematisiere und dass Kontext und Fabel ein unterschiedliches Ritual voraussetzen – die Fabel die Salbung zum König, der Kontext die blosse Inthronisation. Schliesslich hat man festgestellt, dass die Anwendung der Fabel auf die konkrete Situation (VV.16–20) mit dem Inhalt der Fabel nicht voll übereinstimmt, da in der Fabel der erwählte König selbst, in der Rede dagegen ein anderer – nämlich Jotham – droht, und dass die Verwendung der Fügung *b'mt* in V.15 und 16 nicht genau die gleiche Nuancierung aufweist – in V.15 zielt sie eher auf Vergewisserung, in V.16 ist sie im moralischen Sinn zur Qualifikation des Verhaltens der Sichemiten gegenüber der Sippe des Jerubbaal/Gideon verwendet.

Sieht man nun einmal davon ab, dass ein grosser Teil dieser Argumente durch die falsche futurische Übersetzung der Form *hḥdlty* und das daraus

[52] Dass *w'th* in V.5 noch einmal in etwas anderer Funktion erscheint, kann hier ausser Betracht bleiben.

[53] E. Zenger, a.a.O. 110.113. Vgl. dazu auch o. A. 25.

folgende Missverständnis bedingt ist, die Fabel sei möglicherweise gar nicht radikal antimonarchisch gemeint – ein Vergleich mit ähnlich strukturierten Texten im AT ergibt, dass schon die Prämisse, Erzählung und Redekontext müssten voll kompatibel sein, die Grundvoraussetzungen parabolischer Rede verkennt und mit allegorischer Rede verwechselt.[54] Anders als eine Allegorie verschleiert nämlich eine Parabel zunächst ganz bewusst ihren aktuellen Bezug, um an dem einen intendierten Vergleichspunkt den Hörer gewissermassen zu überrumpeln, zu «überführen». Als Vergleichsmaterial bieten sich von daher die Nathanparabel in II Sam 12 und das bereits erwähnte Weinberglied Jesajas an, die – zumindest was die jetzt vorliegende Endgestalt des Textes betrifft – offensichtlich nach dem gleichen Konstruktionsprinzip wie Ri 9, 7–20 gestaltet und (im Falle von II Sam 12) auch auf ein vorher explizit berichtetes Ereignis bezogen sind. In allen drei Fällen geht es darum, dass jemand eine Geschichte scheinbar neutral zur Unterhaltung erzählt, dann aber unvermittelt aus der Welt der Erzählung in die Gegenwart seiner Hörer überleitet und diesen die Geschichte gewissermassen als Spiegel vorhält.

Betrachtete man nun die Nathanparabel mit der gleichen Logik, die den eben zitierten Argumenten zur literarkritischen Auslösung der Jothamfabel aus dem Kontext zugrunde liegt, müsste man etwa so argumentieren: In der Parabel geht es um Viehzucht, im Kontext um Ehebruch; in der Parabel stehen sich ein Reicher und ein Armer gegenüber, im Kontext ein König und sein Feldhauptmann bzw. dessen Ehefrau, in der Parabel wird das einzige Schäflein des Armen geschlachtet, im Kontext schläft David mit Bathseba und deren Mann wird indirekt ermordet... Angesichts solcher Spannungen muss die Geschichte doch einmal selbständig existiert haben und ist nur im jetzigen Kontext recht ungeschickt mit der Bathseba-Episode verbunden! – Die Absurdität derartiger Argumentation spricht wohl für sich, so dass ich mir eine analoge Behandlung von Jes 5 ersparen kann, das im übrigen sogar noch stärker allegorische Züge aufweist und trotzdem meist als Parabel klas-

[54] Diesen Vorwurf richtet auch F. Crüsemann, a.a.O. 28 f. (A.79), m. E. zu Recht an W. Richter und eine ganze Reihe weiterer Forscher, allerdings ohne daraus Konsequenzen für seine eigene Abgrenzung zu ziehen. Zum Problem insgesamt vgl. u. a. bereits A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Darmstadt 1963 (= Tübingen 1910); E. Fuchs, Die Analogie, in: W. Harnisch (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 1 ff., bes. 9 ff.; R. Dithmar, Fabeln, Parabeln, Gleichnisse, München [6]1981, 11 ff., und W. Schottroff, Das Weinberglied Jesajas (Jes 5, 1–7). Ein Beitrag zur Geschichte der Parabel, ZAW 82 (1970) 72. Wesentliches Merkmal parabolischer Rede im Gegensatz zu allegorischer Rede ist, dass Bild- und Sachhälfte nur in einem *tertium comparationis* übereinstimmen.

sifiziert wird.[55] In jedem Fall ist durch diese oberflächliche Gegenüberstellung wohl deutlich geworden, dass die Selbstverständlichkeit, mit der man im Falle von Ri 9 davon ausgeht, die Erzählung von den Bäumen sei ursprünglich selbständig gewesen, während man im Falle von II Sam 12 davon ausgeht, die Erzählung vom Reichen und Armen sei speziell für die Kontextsituation erdacht,[56] ihren Grund nicht in der Kompatibilität bzw. Inkompatibilität von Kontext und Erzählung haben kann, sondern auf anderen Prämissen beruhen muss.

V

Der Grund für diese unterschiedliche Behandlung der strukturell so ähnlich gebauten Texte ist wohl in der gängigen unterschiedlichen Gattungszuweisung zu suchen, die unbewusst die Bereitschaft gefördert hat, die «Fabel» in Ri 9 als selbständige Einheit, die «Parabel» in II Sam 12 dagegen als Teil ihres Kontexts zu betrachten: Weil in Ri 9 Pflanzen wie Menschen handeln, spricht man von einer Fabel, weil in II Sam 12 dieses inhaltliche Element «nichtmenschliche Protagonisten» fehlt, spricht man von einer Parabel und schliesst von da aus unter Einbeziehung allgemeiner literaturgeschichtlicher Kenntnisse auf die ursprüngliche Selb- bzw. Unselbständigkeit der betreffenden Erzählung. Das allgemeine Vorwissen über das, was eine «Fabel» sei, bestimmt alle weiteren Schritte.

[55] Literatur dazu bei W. Schottroff, a.a.O. 72 f.; vgl. a. J. T. Willis, The Genre of Isaiah 5: 1–7, JBL 96 (1977) 337 ff., bzw. G. A. Yee, A Form-Critical Study of Isaiah 5: 1–7 as a Song and Juridical Parable, CBQ 43 (1981) 30 ff. (mit der sich aus dem Titel ergebenden Einschränkung). Schottroff entscheidet sich selbst allerdings mit H. Gunkel, Art. Fabel 2, in RGG^2 II, 491, dafür, Jes 5,1–6 als «Fabel» zu klassifizieren (a.a.O. 84 ff.), wobei er sich wie Gunkel eines primär inhaltsbezogenen Fabelbegriffes bedient (Näheres dazu s. u. V), in dem Fabel und Tenzone miteinander vermischt werden. Zur prinzipiellen Unterscheidung dieser beiden Gattungen vgl. F. Crüsemann, a.a.O. 23 f. – Wie wenig genau die dabei in der Forschung verwendeten Begriffe definiert sind, geht schon allein daraus hervor, dass H. Gunkel selbst in: Das Märchen im Alten Testament, Tübingen 1917, 27 f., als Vergleichsmaterial zu Jes 5,1 ff. *Tier*märchen erwähnt und daraufhin zu dem Schluss kommt: «Eine klassische Parabel mit bestrickender Naturwahrheit erzählt, von gewaltiger Leidenschaft erfüllt, und – auf alte Märchenstoffe gegründet.» Dieser verwirrenden Auslegung Gunkels – und nicht dem Art. in RGG^2, wie W. Schottroff, a.a.O. 75 A.22, unterstellt – hat J. Hempel, Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten, ZAW 42 (1924) 77 A. 2, die These gegenübergestellt, dass eine eindeutige Parabel vorliegt.

[56] Eine Ausnahme bilden hier H. Gunkel, Märchen..., 35 f., und O. Eissfeldt, a.a.O. 196, sowie – etwas vorsichtiger formulierend – W. Schottroff, a.a.O. 68, der von einer «gängigen Erzählungstradition» bzw. einer «zu lehrhaften (sic!) Zwecken tradierte(n) Fallerzählung»

Trotz weiter Verbreitung[57] bedarf diese inhaltliche, *allein* an der biologischen Qualität der Protagonisten orientierte Gattungsdefinition der Fabel mit all ihren Konsequenzen einer gründlichen Hinterfragung. Denn sie lässt sich weder mit den heute gültigen Kriterien der Gattungstheorie in der allgemeinen Literaturwissenschaft vereinbaren, die unter Gattungen Gruppen *strukturell* gleich konstituierter Texte versteht,[58] noch genügt sie literaturgeschichtlichen Anforderungen, denn im ältesten ausdrücklich als «Fabel»-Sammlung ausgewiesenen Werk, dem *Corpus Aesopicum,* finden sich durchaus auch Geschichten mit menschlichen Protagonisten,[59] die strukturell gesehen die gleichen Bauelemente aufweisen wie die umgebenden Tier- und Pflanzenfabeln. Angesichts dieses Dilemmas bedarf es einer ausführlicheren methodischen Besinnung zur Frage der Definition der Fabel; sie sei hier kurz in unsere Überlegungen zu Ri 9 eingeschoben, um von da aus einer Lösung der noch offengebliebenen Fragen näherzukommen.

Versucht man, sich einen Überblick über die uferlose literaturwissenschaftliche Literatur zum Thema «Fabel» zu verschaffen, so lassen sich im Prinzip zwei grundsätzlich verschiedene Hauptrichtungen ausmachen, denen die einzelnen Ansätze mehr oder minder zwanglos zugeordnet werden können, wenn sich auch bei einzelnen Autoren gewisse Überschneidungen ergeben.[60] Hauptmerkmal der einen, bereits in den Grundzügen angesprochenen Forschungsrichtung ist die Orientierung an der biologischen Qualität der Protagonisten. Diese Orientierung an einer aussersprachlichen Grösse bringt es mit sich, dass man die Abgrenzung zu Märchen, in denen Tiere agieren, oder zur sog. Tenzonen-Dichtung, die Streitgespräche zwischen Pflanzen oder Tieren beinhaltet, oft nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit vollziehen kann.[61] Hand

spricht. Gunkel, auf den sich die genannten Autoren offenbar beziehen, hat hier bei seiner Suche nach kleinsten ursprünglichen Einheiten das Prinzip wohl übertrieben. Auch der Versuch von U. Simon, The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable, Bibl 48 (1967) 207 ff., in der Erzählung Nathans eine reale juristische Fall-Möglichkeit aufzuweisen, indem er auf analoge Gebräuche bei heutigen Beduinen hinweist, vermag m. E. nicht zu überzeugen: Nathan trägt David ja keinen «Fall» vor, sondern erzählt im Märchenstil eine Geschichte, auf die – und das scheint mir die eigentliche Pointe – David (wie ein Kind auf Märchen) emotionell reagiert. Als Richter in einem konkreten Rechtsstreit hätte er allenfalls den vierfachen Ersatz des Lammes dekretieren können (vgl. Ex 21,37), nicht aber aufgrund einer emotionellen Aufwallung ein Todesurteil fällen dürfen (II Sam 12,5), für das der Delinquent ja auch nicht greifbar ist; läge wirklich ein Rechtsfall vor, müssten Kläger und Beklagter anwesend sein.

[57] Diese inhaltlich geprägte Gattungsdefinition findet sich in allen mir bekannten theologischen Lexika (RGG$^{2.3}$, BHH, Bibellexikon etc.) und Einleitungen.

[58] Vgl. K. Hempfer, Gattungstheorie, München 1973, 17.

[59] So z. B. die Fabel vom schiffbrüchigen Athener (A. Hausrath Nr. 30; E. Chambry Nr. 53).

[60] So etwa bei E. Jenni, Art. Fabel, BHH I, 461. Die Auswahl der im folgenden zitierten Literatur erhebt in keiner Weise den Anspruch auf Vollständigkeit.

[61] So bei E. Ebeling/H. Gunkel, Art. Fabel, RGG^2 II, 489 ff., G. Fohrer, Art. Fabel II, RGG^3 II, 853, W. Schottroff, a.a.O. 89 (im Anschluss an E. Leibfried, Fabel, Stuttgart 1967, 11 ff.),

in Hand mit dieser Orientierung an der biologischen Qualität der Protagonisten geht häufig die wohl von der angenommenen Nähe zum Märchen abhängige Vorstellung, dass die so definierten Fabeln der Volksdichtung zuzurechnen seien, also anonymen Ursprungs sind und auch anonym tradiert wurden. In den Kategorien des Aristoteles ausgedrückt: Trotz ihres (zugestandenen) lehrhaften Charakters gehören die so beschriebenen Fabeln zur Dichtung, d. h. zur eher zweckfreien Verwendung von Sprache, und nicht zur Rhetorik, d. h. zur zweckhaften Verwendung von Sprache. – Da die letztgenannten Prämissen angesichts der literaturgeschichtlichen Fakten, zumindest der griechischen Zeit, nicht haltbar sind, hat sich v. a. im Bereich der klassischen Philologie, aber auch in der neueren deutschen Literaturwissenschaft eine andere Bestimmung der Gattung Fabel durchgesetzt, die in ihren Wurzeln auf den Alexandriner Theon zurückzuführen ist. Seit dieser die Fabel als λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν definiert hat,[62] ist in diesem Bereich der Fabelforschung das Kriterium der Bildhaftigkeit – kombiniert mit der Anschauung, Fabeln zielten auf den Ausdruck einer allgemeinen Wahrheit – in den Mittelpunkt der Überlegungen gerückt worden.[63] Wiederum in den Kategorien des Aristoteles ausgedrückt: Für diesen Bereich der Fabelforschung steht fest, dass Fabeln der Rhetorik zuzurechnen sind. Als Beweis dafür lässt sich die Tatsache benennen, dass zumindest in der altgriechischen Literaturgeschichte z. B. die Fabelsammlung des Äsop in Rhetorenschulen als Exemplasammlung verwendet wurde und dass etwa Livius zum Ausweis der rhetorischen Fähigkeiten des Menenius Agrippa diesem die berühmte Fabel vom Bauch und den Gliedern in den Mund legt.[64]

Mag man dieser Richtung in der Fabelforschung auch den Vorwurf machen, das Kriterium der Bildhaftigkeit sei zu allgemein, gegenüber der erstgenannten Richtung hat sie den Vorteil, dass sie ihre Kriterien mit den literarischen Gegebenheiten vereinbaren kann, die gegen die Einbeziehung des literaturfremden Kriteriums «menschliche/nichtmenschliche Protagonisten» sprechen. Der Nachteil liegt aber darin, dass man von da aus – vor allem wenn man die Kurzformel des Theon zum Ausgangspunkt nimmt – Mühe hat, hinreichend genaue Grenzen zu den übrigen erzählenden Gattungen bildhafter Rede wie etwa Parabel, Gleichnis oder Allegorie zu

E. Nielsen, a.a.O. 147, in der o. A. 29 zitierten Literatur u. ö. Problematisch erscheint mir insbesondere die mangelhafte Abgrenzung zwischen Fabel und Tenzone, die strukturell so völlig verschieden aufgebaut sind (vgl. o. A. 55). Ganz absurd wird die Gattungsbestimmung «Fabel» m. E. in einem Fall wie der Erzählung vom Adler und der Schlange im Etana-Mythos (AOT 235 ff., ANET 114 ff.), die schon allein aufgrund ihres Umfangs und ihres höchst komplexen Inhalts wohl kaum als «Fabel» klassifiziert werden kann; dazu kommt, dass ihr das Strukturmerkmal «Einsträngigkeit» ebenso fehlt wie eine Pointe. Die in mancherlei Hinsicht fragwürdige Arbeit H. Freydanks zu diesem Text (Die Tierfabel im Etana-Mythus. Ein Deutungsversuch, MIOF 17 [1971/72] 1 ff.) macht durch die Fülle der in ihr aufgezeigten oder zumindest vermuteten allegorischen Anspielungen immerhin so viel klar, dass dort keine Fabel vorliegt.

[62] Theon, *progymn.* Kap. 3 – zitiert bei: R. Keydell, Art. Fabel, Der Kleine Pauly. dtv Lexikon der Antike in fünf Bänden, II, 485.

[63] So R. Keydell, a.a.O. 485 ff.; L. W. Daly, Art. Fabel, dtv Lexikon der Antike, Philosophie, Literatur, Wissenschaft I, 122 (unter ausdrücklicher Ablehnung einer inhaltlichen Einschränkung!), R. Dithmar, a.a.O. 11 ff., und bereits G. E. Lessing, Vom Wesen der Fabel, zitiert bei E. Leibfried, Texte zur Theorie der Fabel, Stuttgart 1978, 52 ff. bzw. R. Dithmar, a.a.O. 23.

[64] Livius, *Ab urbe condita* 2, 32, 8 ff. Dass die äsopischen Fabeln als Exemplasammlung Verwendung fanden, ergibt sich aus den häufig angefügten *Epimythoi,* die Angaben für den Anwendungsbereich enthalten.

ziehen.[65] Trotzdem meine ich, dass eine literaturwissenschaftlich praktikable Definition der Fabel von diesem Ansatz ausgehen muss, wobei ein bisher noch nicht genanntes, in den meisten Untersuchungen stillschweigend vorausgesetztes Kriterium noch eigens betont werden soll: Als Fabel kann man nur eine in sich geschlossene Geschichte bezeichnen, die auf eine Pointe abzielt;[66] sie kann in einen Kontext eingefügt sein,[67] ist jedoch auch ohne einen Kontext aus sich heraus verständlich. Demgegenüber wäre eine Parabel eine Geschichte, die kontextgebunden und in sich unabgeschlossen ist; ihre Pointe liegt nicht in einer allgemeinen Wahrheit, sondern darin, dass einer der Protagonisten im umgebenden Kontext durch sie zu einem Urteil (meist über sich selbst) veranlasst wird; d. h. ihr Schluss liegt nicht in ihr selbst, sondern im Kontext: Die Parabel will nicht pädagogisch-mäeutisch belehren, sie will überrumpeln bzw. überführen.[68]

Betrachtet man nun von diesen grundsätzlichen Überlegungen her die hier in Rede stehende Einheit Ri 9,8–15, dann ist zunächst so viel klar, dass zwar der Schluss durchaus richtig wäre, von der Gattungszuweisung «Fabel» auf die ursprüngliche Selbständigkeit der Einheit zu schliessen – das Problem liegt in der unzureichenden Gattungsbestimmung allein aufgrund der biologischen Qualität der Protagonisten.[69] Geht man nun von der inneren Struktur von Ri 9,8–15 aus, das aus einer Einleitung (V. 8a) und vier nahezu identisch

[65] Zum Problem vgl. R. Dithmar, a.a.O. 11ff., oder E. Fuchs, a.a.O. 1ff., mit verschiedenen Lösungsvorschlägen. Einigkeit besteht allein bei der Ausgrenzung der Allegorie; vgl. dazu o. A.55.

[66] Letzteres betont auch F. Crüsemann, a.a.O. 23f., übersieht aber, dass als «Fabel» nur in sich geschlossene Geschichten bezeichnet werden sollten, sonst könnte er nicht auch II Kön 14,9 unter die Fabeln einbeziehen (so auch die meisten Einleitungen und Lexika).

[67] So die älteste bekannte Fabel der griechischen Literatur, die Fabel von «Habicht und Nachtigall» (Hesiod, *Erga kai Hēmerai,* 202–212). Man kann angesichts dieser Tatsache immerhin fragen, ob nicht auch Fabeln ihren Ursprung in grösseren Texten haben.

[68] Ein gutes Beispiel für eine solche Parabel findet sich z. B. in den Übungstexten von C. Brockelmann, Arabische Grammatik, Leipzig [18]1974, 44+: Die in sich kaum sinnhafte Erzählung von der Eule von Basra, die als Brautgabe für ihre Tochter von der Eule von Mosul ein verödetes Landgut fordert, erhält ihren Sinn dadurch, dass sie dem Kalifen Ma'mun erzählt wird, der durch sie daran erinnert wird, sich um die Belange seines Reiches zu kümmern. Dass in jüngerer Zeit als «Sitz im Leben» der Parabeln häufig der Bereich der Rechtssprechung genannt wird (so z. B. bei U. Simon, a.a.O., G. A. Yee, a.a.O., J. T. Willis, a.a.O.), entspricht wohl eher einem Modetrend der alttestamentlichen Wissenschaft als den textlichen Gegebenheiten; dass Parabeln auch im Rechtsbereich eine Rolle gespielt haben können, soll damit nicht bestritten werden – überall, wo Rhetorik (mündlich oder schriftlich) eine Rolle spielt, können Parabeln als Mittel eingesetzt sein, jemanden «zu überführen»!

[69] Nach dem gleichen Prinzip vorgehend, könnte man z. B. auch Geschichten, in denen Männer als Hauptprotagonisten vorkommen, von Geschichten unterscheiden, in denen Frauen die Hauptprotagonisten sind, und die entsprechenden Geschichten als je verschiedene Gattungen zusammenfassen; es fragt sich nur, welchen Erklärungswert eine solche «Gattungsbestimmung» haben sollte.

gebauten Dialogen zwischen je einer Gruppe und einem Einzelnen besteht,[70] so liegt offen zutage, dass der für eine Fabel verbindliche, die Pointe enthaltende Schluss fehlt.[71] Nirgends ist davon die Rede, wie die Bäume auf die Rede des Dornbusches reagiert haben, ja nicht einmal die offene Frage, ob der Dornbusch nun König geworden ist oder nicht, wird beantwortet: An die Stelle eines wie immer gearteten Erzählungsschlusses ist die unmittelbare Anrede des Jotham an die Sichemiten getreten, die tendenziös die Argumentationsstruktur des Dornbusches aufnimmt und damit deutlich macht, dass hier eine unmittelbare Analogie beabsichtigt ist. Die sog. Jothamfabel stellt also keine ursprüngliche «einfache Form» dar, die im Volke von Mund zu Mund weitererzählt wurde, sondern erweist sich als absichtsvolles literarisches Konstrukt im Rahmen einer ebenso absichtsvoll in die letzte Einzelerzählung des Retterbuchs eingebauten programmatischen Rede.

VI

Was den letzten Punkt meiner Überlegungen – die Frage nach der historischen Einordnung dieser in die Abimelechgeschichte eingebauten Rede des Jotham bzw. nach dem historischen Ort des Autors des Retterbuchs – betrifft, kann ich mich wieder relativ eng an die Argumentation W. Richters anschliessen, der zwar die angebliche Fabel getrennt vom Kontext auswertet, die Entstehung von «Fabel» und Kontext jedoch zeitlich und sachlich so nahe zusammenrückt, dass man sich nur wundern kann, dass er daraus keine Folgerungen für seine formkritische Analyse gezogen hat; jedenfalls lassen sich so viele seiner historischen Argumente auch im Rahmen meiner These verwenden.

In Auseinandersetzung mit der auch nach obigen Überlegungen unhaltbaren Frühdatierung der Fabel durch M. Buber kommt W. Richter zu folgendem Ergebnis: «Ganz unmöglich kann... ein beduinischer Israelit damit

[70] Auf die stereotyp formulierte Aufforderung, das Königsamt zu übernehmen, folgt stets eine indirekte, das Amt charakterisierende Antwort; keiner der Angesprochenen antwortet mit «ja» oder «nein» (bzw. dem hebräischen Äquivalent), so dass die Geschichte – erzähltechnisch gesehen – nicht zu Ende geführt ist.

[71] So schon G. F. Moore (s. o. A.30). Die Tatsache, dass die «Jothamfabel» im Mittelalter in leicht verstümmelter Form in Handschriften der äsopischen Sammlung aufgenommen wurde, spricht nicht gegen meine Zuweisung von Ri 9,8–15 zur Gattung Parabel, sondern dafür, dass man im Mittelalter bereits einer inhaltsbezogenen Gattungsbestimmung zuneigte. Da man den Kontext kannte, konnte man davon absehen, dass dem Text die abschliessende Lehre und überhaupt der Schluss fehlt.

das Königtum der Städte Palästinas verurteilen wollen; vielmehr will die Fabel offensichtlich auf bestehende Institutionen anspielen... die Fabel... kann nicht älter sein als die Institution, auf die sie anspielt.»[72] Und in den daran unmittelbar anschliessenden Erörterungen um die Verwendung von Salbungs- und Inthronisationsformel meint er dann als «Terminus a quo die Wahl Jerobeams zum König» benennen zu können,[73] obwohl von diesem ersten König des Nordreichs keine Salbung überliefert ist und obwohl sich dieser König einer weitgehenden Zustimmung im Volk und in prophetischen Kreisen erfreuen konnte.[74] Auf der anderen Seite datiert W. Richter die Entstehung des ganzen Retterbuchs nur knapp 100 Jahre später in die Zeit der Könige Jehu und Joahas,[75] wobei er vor allem zwei Gesichtspunkte betont: Zum einen schliesst er sich der verbreiteten Vermutung an, es könne kein Zufall sein, dass sowohl von Abimelech als auch von Jehu die Ermordung von 70 potentiellen Konkurrenten berichtet wird,[76] zum anderen scheint ihm das Fehlen einer gileaditischen Tradition im Retterbuch darauf hinzuweisen, dass zum Zeitpunkt von dessen Abfassung Gilead gerade nicht zu Israel gehörte, was für die Zeit Jehus und Joahas' zutrifft.

Was W. Richter übersehen hat, ist die Tatsache, dass Jehu der einzige König des Nordreichs ist, von dem eine Salbung berichtet wird – und dies sogar gleich zweimal in den Königsbüchern[77] –, was mit der zweimaligen Erwähnung des Sachverhalts «Salben» in Ri 9,8–15 in auffälliger Weise zusammenstimmt. M. a. W., lässt man die literarkritische Auslösung der «Fabel» aus dem Kontext fallen, die nach den obigen Überlegungen weder notwendig noch überhaupt angezeigt ist, gewinnt das Plädoyer W. Richters für die historisch-soziokulturelle Einordnung der Entstehung des Retterbuchs in die Frühzeit des Hauses Jehu zusätzliche gewichtige Argumente. In der ganzheitlich interpretierten Abimelecherzählung lassen sich dann wenigstens vier Anspielungen auf die Zeit Jehus ausmachen: Der Mord Abimelechs an den 70 Halbbrüdern spielt dann auf die Ereignisse bei der Machtergreifung Jehus an. Jothams Anrede an die Sichemiten lässt sich ohne weiteres doppelsinnig als Anrede an die israelitischen Leser bzw. Hörer von Ri 9 verstehen, denn Sichem war – wie Hebron im Südreich – das natürliche Zentrum des Nordreichs,[78] das als Bild für das Ganze stehen kann. Selbst die

[72] W. Richter, a.a.O. 291f.
[73] Ebd. 293.
[74] Vgl. I Kön 11,29ff.; 12,20.
[75] W. Richter, a.a.O. 340f.
[76] Vgl. Ri 9,2.5 mit I Kön 10,1–11.
[77] I Kön 19,16; II Kön 9,1–6.
[78] So S. Herrmann, a.a.O. 238.

Tatsache, dass Abimelech als König von Sichem nicht dort residiert, sondern im nahegelegenen Aruma,[79] muss dann nicht unbedingt als historisches Detail interpretiert werden, sondern kann doppelsinnig als Anspielung darauf verstanden werden, dass Jehu und Joahas – wie die meisten Könige des Nordreichs – nicht in Sichem, sondern im benachbarten Samaria residierten.[80] Dass schliesslich in der Parabel von einer Königssalbung die Rede ist, erklärt sich wohl am besten aus dem Umstand, dass sich die mit der Parabel angegriffene Institution eben dieses sakralen Aktes bediente – und sicher ist das nur bei Jehu nachzuweisen.[81]

Eine letzte Beobachtung, die allerdings über den engeren Rahmen unseres Themas hinausweist, sei zum Schluss noch angefügt. Ist es reiner Zufall, dass in den Königsbüchern ausgerechnet in der Zeit des Joahas, der selbst gegen die Syrer nichts ausrichtet, die Gestalt eines anonymen *môšî'a,* eines «Retters», erscheint, der Israel aus der Hand der Syrer befreit?[82] Liegt hierin vielleicht der Anlass für die Aufnahme und geschlossene Neuedition der «Rettergeschichten» der Landnahmezeit?

Hier schliesst sich der Kreis unserer Überlegungen. Ausgangspunkt war die Frage nach Herkunft und Funktion der sog. Jothamfabel im Rahmen ihres engeren Kontexts, als den ich mit W. Richter das vordeuteronomische

[79] Ri 9,41.

[80] Ob man mit H. Gressmann, Die Anfänge Israels, Göttingen [2]1922, 211.216, der *lnw'* mit «umherziehen» übersetzt, so weit gehen kann, auch noch darin eine Anspielung auf die bestehenden Verhältnisse zu sehen (er denkt an I Sam 8,2), sei dahingestellt; denkbar wäre eine solche Anspielung auf die unstete Lebensweise der Könige, die ständig zwischen Residenz- und Hauptstadt hin- und herziehen müssen, durchaus.

[81] Dieser Ansatz des «Retterbuchs» in der Zeit der Dynastie Jehu scheint sich mit dem Faktum nicht zu vertragen, dass gerade Jehu «Exponent der jahwetreuen, konservativ-israelitischen Kreise gewesen ist» (A. H. J. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba, Stuttgart [2]1976, 99, mit Verweis auf I Kön 10,15 ff.), der somit wenig Anlass für eine Kritik an der Institution des Königtums bot. Das Problem wird allerdings durch Hos 1,4–5 relativiert: Offenbar waren die jahwetreuen Kreise in dieser Zeit in sich nicht so homogen, wie man es sich um einer «klaren Linie» in der Geschichte Israels willen wünschen möchte. – Schon der Dtr bzw. die Dtr hatten angesichts dieser Tatsache Mühe, Jehu mit den Mitteln des üblichen Schwarz-Weiss-Schemas zu charakterisieren, wie man aus II Kön 10,28–36 entnehmen kann, wo das übliche Resumée über die Regierungszeit doch recht zwiespältig ausgefallen ist. (Ähnliches gilt übrigens auch für Joahas in II Kön 18,1–9.) Gehörte der Autor des Retterbuchs den Kreisen an, aus denen ca. ein halbes Jahrhundert später der Prophet Hosea hervorging, löst sich auch dieses Problem in zufriedenstellender Weise. – Dass der Autor des Retterbuchs auch Ereignisse aus der Zeit vor Jehu paradigmatisch in seiner Abimelech-Erzählung mit verarbeitet hat (so den Flammentod Simris I Kön 16,18 in Ri 9,15.20.49), scheint mir sicher und spricht für die Weite des Horizonts dieses Geschichtsschreibers.

[82] II Kön 13,5.

Retterbuch annehmen zu können meinte. Die daraus entwickelte Hypothese, die die «Fabel» enthaltende Rede sei doch in stärkerem Masse als geschlossene Komposition zu betrachten, als dies in der neueren Forschung angenommen wird, hat sich von verschiedenen Aspekten her stützen lassen. Sprachliche, stilistische und inhaltliche Gestaltung der Redekomposition, insbesondere die Verwendung des konsequent doppeldeutig eingesetzten Stilmittels «Parabel», bestärkten diesen Eindruck und machten darüber hinaus deutlich, dass wir im Autor des Retterbuchs einen literarisch versierten nordisraelitischen Verfechter eines rigoros antimonarchischen Jahwismus sehen können, dessen Gedankenwelt nicht allzuweit vom Hosea-Buch anzusiedeln sein dürfte.[83] Der Erzähler der Parabel von dem «Schwarzer-Peter-Spiel» der Bäume um das nutzlose Amt des Königs stand also nicht einsam auf der Jotham-Kanzel am Berg Garizim, wie erst jüngst wieder ein Fundamentalist namens B. Cobbey-Crisler durch Schallmessungen im Talkessel von Sichem zu beweisen suchte,[84] er war auch nicht ein völlig anonymer Teil des israelitischen «Volksmunds», sondern er war als Autor des Retterbuchs ein «Schreibtischtäter» (im positiven Sinne), der den Kampf gegen die s. E. pervertierten Macht- und Gesellschaftsstrukturen seiner Zeit dadurch führte, dass er die altisraelitischen Traditionen aus der Landnahmezeit zu neuem Leben erweckte, indem er sie geordnet und mit implizitem Kommentar versehen gewissermassen «neu edierte». Er schrieb Geschichte – allerdings nicht als ein Historist, der wissen will, «wie es wirklich gewesen ist», sondern im Blick auf seine Gegenwart[85] – und ist insofern durchaus mit dem judäischen Autor der «Geschichte von der Thronfolge Davids» vergleichbar.[86] In der verworrenen Geschichte der Dynastien des Nordreichs entwickelte er ein Programm, das zwar im Gewand eines Geschichtswerks auftritt, dessen gegenwartsbezogene Absichten aber kaum misszuverstehen sind: Er sieht in der Institution des Königtums den Anfang vom Ende des Nordreichs und beschwört als Alternative die alten Institutionen der Landnahmezeit als die allein angemessene Existenzform Israels, die das Überleben in einer Welt mit immer enger werdenden politischen Spielräumen allein unter dem Schutze Jahwes ermöglichen sollen.

Rüdiger Bartelmus, München

[83] S. o. A.19 und 81.

[84] B. Cobbey-Crisler, The Acoustics and Crowd Capacity of natural Theatres in Palestine, BA 39 (1976) 128 ff; vgl. dagegen schon W. Nowack, a.a.O. 87.

[85] Vgl. dazu W. Richter, a.a.O. 341.

[86] Auch der Hesiod der *Erga* könnte in diesem Zusammenhang genannt werden, denn dessen Werk impliziert in gleicher Weise eine Systemkritik an den Verhältnissen seiner Zeit.