

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 57 (2001)
Heft: 2

Artikel: Jehus Kampf gegen den Baal von Samaria
Autor: Dietrich, Walter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877962>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.10.2024

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

Jehus Kampf gegen den Baal von Samaria

I. Problemstellung

Die Bibel hat keinen leichten Stand gegen ihre Kritiker. Vor allem was die Verlässlichkeit ihrer historischen Nachrichten angeht, steht sie seit Reimarus und bis zu den heutigen sog. Minimalisten unter schwerem Beschuss. Die Wälle der biblischen Historie werden abschnittsweise destruiert oder unterminiert: zuerst Mose, dann die Landnahme, dann die vereinigte Monarchie, dann die Propheten, jetzt schon das Exil¹ – alles wird zur Fiktion nachexilischer Schriftsteller erklärt, die dem Judentum unter Aufbietung eines staunenswerten Einfallsreichtums zu einer besonderen geschichtlichen Identität verhelfen wollten (und damit ja auch sehr erfolgreich waren).

Was für die Ereignisgeschichte gilt, gilt auch für die Religionsgeschichte (oder gilt eben nicht mehr).² Nachdem die Vorstellung eines mosaischen Monotheismus längst aufgegeben ist, wird nun die Existenz eines vorexilischen Monotheismus in Israel bzw. Juda in Zweifel gezogen. Funde von Texten wie denen in Kuntillet Adschrud und Khirbet el-Qom, die neben Jhwh von «seiner Aschera» reden, oder von zahlreichen *pillar figurines*, die höchstwahrscheinlich ebenfalls Aschera abbilden, bieten willkommenen Suktors. Nun lässt sich relativ einfach Einmütigkeit darüber erzielen, dass für die Königszeit höchstens mit einer Monolatrie, nicht mit einem, gar noch theoretisch durchdachten, Monotheismus zu rechnen ist. Doch ab wann lässt sich die Idee einer für Israel verpflichtenden Alleinverehrung Jhwhs greifen? Schon im neunten Jahrhundert, bei Elija oder bei Jehu, oder im achten, bei Hosea, oder erst im siebten, unter Manasse bzw. Joschija und im Deuteronomium, oder wieder erst in (nach-)exilischer Zeit, bei Deuterocesaja etwa oder in späten Bearbeitungsschichten des dtr Geschichtswerks?

Wir untersuchen im Folgenden einen Text, der über Ereignisse des 9. Jahrhunderts berichtet: die Erzählung vom Sturz der Omriden durch Jehu in II Kön 9f. Es gibt hierzu ausserbiblische Parallelen in Form der Inschriften des Mescha von Moab³ und des Hasaël in Tel Dan.⁴ Auch nach Auskunft der Letzteren kamen damals der israelitische König (Jeho)ram und der Davidide

¹ N.P. Lemche, What If Zedekiah Had Remained Loyal to His Master? in: *Bibl. Interpretation* 8 (2000) 115-128.

² Vgl. die Zusammenstellung von Material und Positionen in dem von M.A. Klopfenstein und mir herausgegebenen Sammelband: «Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte» (OBO 139), Fribourg 1994.

³ Vgl. A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, 1989 (ASOR/SBL Archaeology and Biblical Studies 2).

(Ahas)jahu ums Leben – freilich nicht durch die Hand Jehus, sondern auf Be-treiben Hasaëls.⁵ Von religionspolitischen Implikationen des Umsturzes sprechen die ausserbiblischen Texte nicht,⁶ wohl aber die biblischen Quellen. Insbesondere geht es hier um drei Szenen am Ende des Berichtes von Jehus Putsch. Nach der Liquidierung des israelitischen und des judäischen Königs, der israelitischen Königsmutter sowie des israelitischen und des judäischen Königshauses (II Kön 9,14–10,14) werden noch die folgenden Begebenheiten geschildert:

- 10,15f.: Jehu trifft auf dem Weg nach Samaria einen Mann namens Jonadab ben Rechab, nimmt ihn zu sich auf den Streitwagen und sagt zu ihm: «Komm mit mir und sieh mein Eifern für Jhwh».
- 10,17-25abα: In Samaria angelangt, ruft Jehu «alles Volk» zusammen und verkündet ihm: «Ahab hat Baal zu wenig gedient, Jehu wird ihm mehr dienen.» Er befiehlt alle Baalpropheten und -priester⁷ zu einem grossen Opferfest für Baal in den Baaltempel. Dann lässt er eine Festversammlung für Baal ausrufen, zu der alle Baalverehrer aus ganz Israel eingeladen werden. Die Leute strömen in den Tempel und bekommen besondere Gewänder überreicht; ausdrücklich wird festgestellt, dass sich keine Jhwh-Verehrer unter ihnen befinden. Nach Beendigung der Opferriten lässt Jehu alle Kultteilnehmer von Soldaten niedermetzeln.
- 10,25bβ-27: Zu guter Letzt entweihen die Soldaten das Heiligtum, indem sie «die <Aschere>⁸ verbrennen» und «die Baalmazzebe zerschlagen», das ganze Gebäude niederreißen und in eine Latrine umwandeln, die sich dort befinde «bis auf den heutigen Tag».

Die Frage ist nun, wie diese Nachrichten von einem Vorgehen Jehus gegen den Baalkult literarisch einzuordnen und für wie alt und historisch zutreffend sie zu halten sind. Es fällt auf, dass sie zusammen gerade den Abschluss

⁴ Vgl. A. Biran/J. Naveh, An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, IEJ 43 (1993) 81-98; dies., The Tel Dan Inscription: A New Fragment, IEJ 45 (1995) 1-18. Sodann W. Dietrich, *dāwīd*, *dōd* und *bytdwd*, ThZ 53 (1997) 17-32.

⁵ Beides steht nicht in unauflösbarem Widerspruch zueinander, doch entweder versäumt es die Bibel, Jehu als Befehlsempfänger Hasaëls zu deklarieren, oder Hasaël rückt sich auf Kosten Jehus übermässig in den Vordergrund.

⁶ Die von manchen Forschern (z.B. E.A. Knauf/A. de Pury/T. Römer, **BaytDawīd* ou **BaytDōd?* Une relecture de la nouvelle inscription de Tel Dan, BN 72 [1994] 60-69) nach Auffindung des ersten Stelen-Fragments erwogene Möglichkeit, der Begriff *bytdwd* in der Stele meine nicht das Davidhaus (= Juda), sondern das Haus einer Gottheit mit dem Namen oder Epitheton *dōd*, wurde nach der Auffindung weiterer Fragmente mit Recht fallengelassen (s. E.A. Knauf, Das «Haus Davids» in der alt-aramäischen Inschrift vom Tel Dan, BiKi 51 [1996] 9f.). Mescha betont den Gegensatz zwischen der moabitischen und der israelitischen Religion, spricht aber nicht von religiösen Spannungen in Israel.

⁷ כָּל-עֲבָדָיו in V. 19a ist sekundär, s. unten.

⁸ Textus emendatus, s. unten.

der Jehu-Erzählung bilden. Man könnte argwöhnen, es handle sich um einen religiös gefärbten Anhang zu einer sonst völlig profanen Geschichte.⁹ Doch diese Annahme wäre irrig. Schon vorher blitzen in der Erzählung immer wieder Momente auf, die anzeigen, dass sie Jehus Putsch nicht als eine rein politisch motivierte Tat verstanden wissen will. Erstens ist es ein Prophetenjünger, der das ganze Geschehen in Gang setzt (II Kön 9,1-10). Es geht nicht an, diese gesamte Szene etwa für redaktionell erklären zu wollen.¹⁰ Denn sie ist *sachlich* unlösbar verwoben mit den im Kriegslager bei Ramot-Gilead ihren Ausgang nehmenden Ereignissen (II Kön 9,11-13.15b.16), und sie wird *literarisch* durch eine sekundäre dtr Erweiterung (9,7-10a) als im Kern vor-dtr ausgewiesen.¹¹ Zweitens hält Jehu dem König Joram, als dieser ihm entgegenfährt und ihn nach seinen Absichten befragt, «die vielen Hurereien und Zaubereien» seiner Mutter Isebel vor (II Kön 9,22). Das sind eindeutig religiös gefärbte Vorwürfe. Auch dieser Passus lässt sich nicht als sekundär herauslösen, weil Jorams abrupter, freilich vergeblicher Fluchtversuch (9,23) einer erzählerischen Motivation bedarf – und diese liefern eben die Vorhaltungen Jehus. Drittens begründet Jehu seinem Adjutanten gegenüber die Tötung und Nichtbestattung Jorams mit einem gegen dessen Vater, Ahab, ergangenen Jhwh-Wort im Zusammenhang der Nabot-Affäre (9,25f.) – und nicht etwa profan mit einem Justizmord o.ä.¹²

So wird Jehu nicht nur als Militär und Politiker, sondern auch als religiöser Mensch in Szene gesetzt. Es wäre nachgerade befremdlich, wenn auf einen solchen Erzählanfang lediglich die profane Schilderung einer von Jehu in Gang gesetzten politischen Säuberungswelle folgte. Nach den religiösen Sze-

⁹ E. Würthwein (Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön. 25, 1984 [ATD 11/2], 338), Y. Minokami (Die Revolution des Jehu, 1989 [GTA 38], 96f.130) und R.G. Kratz (Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000, 169) erklären mit unterschiedlichen Begründungen II Kön 10,17a für den Abschluss der Jehu-Geschichte; alles danach noch Folgende (und auch schon 10,12a**ab**-16) sei sekundär oder tertiär. J. Pakkala (Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History, 1999 [SESJ 76], 165) braucht keine halbe Seite, um zu einem ähnlichen Schluss zu kommen: «the whole passage in vv. 18-28 is a later addition to DH». Die Begründung ist bemerkenswert: Man könne das Stück auslassen, ohne dass etwas fehle. Doch worauf zielen dann die beiden, von Pakkala nicht für sekundär erklärten Passagen I Kön 19,15-18 und II Kön 10,15f.?

¹⁰ E. Würthwein tut genau dies – und ist dann zu der Behauptung gezwungen, es habe einmal eine völlig «profane Version» der jetzt religiös überarbeiteten Szene 9,1-13 gegeben, in welcher «Proklamation und Huldigung ... Ausdruck einer Offiziersrevolte» und nicht «Reaktion auf die Salbung und das Jahwewort» waren (a.a.O. 330). Solch ein Postulat ist völlig unbeweisbar.

¹¹ Vgl. W. Dietrich, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108), 1972, 47f.

¹² Dass dieser Rückverweis offensichtlich nicht genau auf die uns jetzt vorliegende Erzählung I Kön 21 verweist, spricht nur für seine Ursprünglichkeit im Zusammenhang der Jehu-Novelle.

nen zum Auftakt erwartet man hernach auch religiöse Taten.¹³ Die Leserschaft wird angeleitet, Jehus blutiges Wüten gegen die Königshäuser von Israel und Juda in einem religiösen Bezugsrahmen zu sehen. Dass Jehu selber von religiösen Motiven getrieben war, ist damit nicht gesagt – nicht einmal, dass der Erzähler das denkt. Zwar lässt er Jehu davon sprechen, er wolle einen «Lastspruch Jhwhs» über Ahab verwirklichen (9,25) und «für Jhwh eifern» (10,16), doch sind dies, wohlgemerkt, Worte im Mund einer Erzählfigur. Ob der Erzähler sie für bare Münze nimmt, und ob *wir* das tun sollen, steht dahin.¹⁴

Doch sehen wir zunächst zu, welches die konkreten religiösen Taten Jehus sind, die am Schluss der Jehu-Novelle beschrieben werden.

II. Textanalyse

Der Szene von der Verbrüderung Jehus mit Jonadab ben Rechab (II Kön 10,15-17a) kommt im Erzählablauf die Funktion einer Überleitung vom Kampf gegen die Königshäuser zu dem gegen Baal zu. Jehu steht immer noch auf dem Streitwagen, mit dem er gewissermassen das vorangehende Geschehen durchrast hat. Jetzt bewegt er sich auf Samaria zu. Die Hauptstadt des omridischen Israel darf in einem Bericht wie diesem nicht fehlen, kann doch der Machtwechsel nicht abgeschlossen sein, bevor der neue Machthaber ins alte Machtzentrum vorgestossen ist. Politische Probleme stellen sich ihm dort freilich nicht mehr. Den bisherigen König samt der Königmutter hat Jehu bei und in Jesreel getötet bzw. töten lassen, die übrigen männlichen Angehörigen des Königshauses waren, angeblich zu seiner Überraschung, von den Notabeln Samarias geköpft worden. Irdische Gegner hat Jehu in Samaria also nicht mehr, wohl aber einen himmlischen. Dass es um dessen Bekämpfung im abschliessenden Akt des Dramas gehen wird, kündigt sich eben in der Begegnung mit Jonadab an.

Der Text verrät über die Identität dieses Mannes nicht viel; offenbar wird vorausgesetzt, dass die Leserschaft ihn kennt. Schon das scheint angesichts der religiösen Grundtönung der Geschichte auf eine herausragende religiöse Persönlichkeit zu weisen. Warum sonst auch sollte Jehu gerade vom «Eifern für Jhwh» sprechen – und eben dadurch erreichen, dass Jonadab zu ihm auf

¹³ Vgl. S. Otto, Jehu, Elia und Elisa. Die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen ausgehend von der Erzählung von der Jehu-Revolution, Diss. ev. theol. Münster 1999, 69 (jetzt: BWANT 152 [2001]): «Die Erzählung von der Jehu-Revolution ist also von Anfang an auf ihr Ende, die Vernichtung des Baalkultes, hin angelegt.»

¹⁴ Wie wenig der Erzählfigur Jehu über den Weg zu trauen ist, zeigt sich wenig später, als er versichert, er wolle «Baal viel dienen» (10,18).

den Wagen steigt?¹⁵ Dank einem glücklichen Zufall taucht Jonadab ben Rechab noch einmal an ganz anderer Stelle in der Bibel auf. In Jer 35 erscheint er als Ahnherr einer Ordensgemeinschaft, die sich durch treues Festhalten an ihren Prinzipien, insbesondere am freiwilligen Verzicht auf Kulturlandfreuden wie das Wohnen in festen Häusern und das Weintrinken, auszeichnet. Die Erzählung darüber spielt am Anfang des 6. Jahrhunderts, und da erscheint die Erinnerung an einen Ahnvater im 9. Jahrhundert als durchaus möglich. Eben der Jonadab ben Rechab, der an Jehus «Eifern für Jhwh» teilhatte, erweist sich somit als Gründer eines Ordens, der über Jahrhunderte hinweg an einem von ihm propagierten, religiös motivierten asketischen Lebensideal festhielt.¹⁶

Gemeinsam fahren nun die beiden Eiferer nach Samaria. Dort existiert seit Ahabs Tagen ein Baaltempel (I Kön 16,32). Er dürfte in der Religionspolitik der Omriden eine ähnliche Rolle gespielt haben wie der Jerusalemer Jhwh-Tempel bei den Davididen oder die Staatsheiligtümer von Bet-El und Dan bei Jerobeam I. In allen diesen Fällen waren die geistlichen Würdenträger mit den weltlichen Machthabern eng verbunden, standen Thron und Altar (wie später noch so oft) nah beieinander. Insofern machte eine Attacke des gegen die Omriden putschenden Jehu gegen Baal und seine Diener in Samaria (religions-)politisch durchaus Sinn und unterläge nicht von vornherein dem Verdacht, lediglich der Phantasie späterer, streng monotheistisch denkender Theologen und Redaktoren zu entspringen.

Freilich ist der für diese Frage zentrale Textabschnitt II Kön 10,17-25 offenbar nicht aus einem Guss, sondern nachträglich aufgefüllt worden.

Da ist ein *Erzählkern*, der die hohe narrative Qualität und sachliche Dichte aufweist, die man der Jehu-Novelle oft nachgerühmt hat.

- V. 17aα schafft die Exposition für das Folgende. Jehu langt in Samaria an,¹⁷ und man ist gespannt, was sich dort ereignen wird.¹⁸ Gespannt sind natürlich auch die Samarier!

¹⁵ Entgegen C. Levin, der Jonadab zu einem Streitwagenoffizier ernannt (Die Entstehung der Rechabiter, in: FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 301-317), ist das Streitwagenfahren nicht Jonadabs Profession; denn dann führe er seinen eigenen Wagen, und Jehu müsste ihm nicht beim Besteigen des Gefährts helfen.

¹⁶ G. Hentschel kommentiert unter Verweis auf Jer 35: «Die Rechabiter ... hielten also an der nomadischen Lebensweise fest. Mit der kanaanäischen Kultur und ihrem Fruchtbarkeitskult wollten sie nichts zu tun haben. Wenn Jehu ihren Führer zu sich auf den Wagen steigen ließ, dann demonstrierte er damit, daß von nun an die Konservativen in Israel das Sagen hatten» (2 Könige, 1985 [NEB.AT 11, z. St.]. Vgl. auch M.Y. Ben-Gavriël, Das nomadische Ideal in der Bibel, StZ 171 (1962/63) 253-263.

¹⁷ Interessanterweise verlautet von Jonadab hier nichts. Anscheinend handelt es sich schon bei der alten Jehu-Erzählung um eine aus verschiedenen, ursprünglich vielleicht separat umgelaufenen Szenen zusammengesetzte Komposition. (V. 23, wo Jonadab noch einmal erwähnt wird, gehört zu einer sekundären Passage, s.u.)

- Laut V. 18 lässt Jehu die Bewohner der Stadt zusammenrufen, um ihnen etwas mitzuteilen, was sie genauso überrascht haben wird wie uns: Er, Jehu, wolle Baal hingebungsvoller dienen als Ahab! Den Dynastiegründer Omri und die späteren Dynasten Ahasja und Joram übergeht er mit Schweigen (Letzteren hat er ja auch gerade erst erschossen); bewusst und gezielt misst er sich mit dem Stifter des Baaltempels, Ahab.¹⁹
- In das Staunen platzt der Befehl V. *19, man solle alle Propheten und Priester des Baal herbeirufen;²⁰ keiner dürfe fehlen, «denn ein grosses Schlachtopfer für Baal plane ich». Die Formulierung ist, wenn man den Fortgang der Geschichte kennt, von grausamer Doppeldeutigkeit. Die Betroffenen aber haben den gefährlichen Unterton in Jehus Ankündigung anscheinend überhört; wenn nicht, hatten sie doch keine Chance auf Entkommen: «Jeder, der wegbleibt, wird nicht mehr leben!» Dass auch alle, die kommen, nicht mehr leben werden, sagt Jehu nicht. Die Religionsfunktionäre in Samaria hatten die Wahl höchstens zwischen Strick und Galgen.
- Ob arglos oder nicht, laut V. 24a «kommen sie hinein (ins Tempelgelände), um Schlachtopfer und Brandopfer zu vollziehen». Draussen organisiert Jehu bereits das vorgesehene Massaker: 80 Soldaten werden, jeder persönlich, dafür verantwortlich gemacht, dass keiner von denen da drinnen am Leben bleibt (V. 24b). Nachdem die Tieropfer beendet sind – irritierenderweise scheint sich Jehu selber an ihnen beteiligt zu haben²¹ –, beginnt das Menschenopfer. Die bereitstehende Eliteeinheit erledigt die ihr von Jehu noch einmal eingeschärfte Aufgabe emotionslos und gründlich (V. 25ab α): «Und sie schlugen sie mit der Schärfe des Schwertes und warfen sie hinaus».

In diese Erzählung mit ihren schrecklich scharfen Konturen sind indes im jetzt vorliegenden Text einige *Zusätze* eingefügt worden, die das Bild des Geschehens nicht unerheblich verändern.

- In V. 17b wird behauptet, Jehu habe in Samaria zunächst noch weitere Omriden getötet. Man erfährt nicht, um wen es sich da über die schon getöteten 70 Prinzen hinaus (10,1-10) noch gehandelt haben sollte. Die

¹⁸ Eine wichtige Beobachtung notiert S. Otto (s. Anm. 13, 69): «Die Wendungen <und ... ging nach ...> bzw. <und ... kam nach ...> bilden in der übrigen Erzählung stets nur die Überleitung zwischen den einzelnen Szenen ... Der Leser erwartet nach 10,17a α eine Schilderung der Vorgänge in Samaria».

¹⁹ Vgl. I Kön 16,32, eine offenbar zutreffende Annalennachricht. Ahab dürfte indes auch politisch der bedeutendste Omridenherrscher gewesen sein, vgl. nur seine Erwähnung in der sog. Monolith-Inschrift Salmanassars III. (²TGI, 1968, 50).

²⁰ «... und alle seine Verehrer» ist Zusatz, s. sogleich.

²¹ Das Suffix in ככלתו (V. 25a α) kann man kaum anders verstehen. J. Gray (I & II Kings, ³1977 [OTL], 561) bemerkt dazu lakonisch: «the end may have justified the means».

Nachricht verdankt sich wohl redaktioneller Gründlichkeit, welche die (von DtrP eingetragene) Ankündigung II Kön 9,8f. – von Ahabs Geschlecht sollten ausnahmslos alle, «Mündige wie Unmündige», ausgelöscht werden – haargenau erfüllt sehen möchte.²² Doch Jehu interessierte sich, wie gesagt, jetzt nicht mehr für das (bereits ausgeschaltete) Haus Omri, sondern für das Haus Baals, einen bisher noch unbehelligt gebliebenen Stützpfeiler der omridischen Macht.

- Nach Jehus scheinheiligem Bekenntnis zu Baal und seinem Aufruf zu einem grossen Opferfest (V. 18.19a) teilt ein – offenbar um Jehus Rechtgläubigkeit besorgter – Ergänzter der Leserschaft mit, wie es wirklich war: «Jehu tat das nur zum Schein, weil er die Diener Baals vernichten wollte» (10,19b). Eine solch plumpe Lesehilfe bleibt weit unter dem Niveau der echten Jehu-Erzählung.
- Die in V. 19b gebrauchte, umfassende Formulierung «die Diener Baals» evoziert die Vorstellung eines umfassenden Vorgehens gegen alle Anhänger dieses Gottes.²³ Sie findet sich in unserem Passus noch mehrmals, ist aber sekundär gegenüber der viel begrenzteren und konkreteren Vorstellung, dass Jehu gegen die Religionsfunktionäre im Staatsheiligtum der Omriden vorging. Entsprechend ist in V. 19a von den נביאים und den כהנים Baals die Rede, beide verbunden mit der Kopula ו. Dazwischen schiebt sich – sekundär eingetragen und nicht einmal durch ein ו eingereiht – die generelle Bezeichnung כל-עבדי. Jehu musste eben *alle* Baalverehrer ausrotten!
- Laut V. 20 ruft Jehu eine Festversammlung für Baal aus. Dieser Appell doppelt sich mit demjenigen von V. 18.19a, wo er bereits zu einem Opferfest eingeladen hat.
- Nach V. 21 schickt Jehu «in ganz Israel» umher und lässt alle Baalverehrer des Landes nach Samaria holen. «Und es blieb keiner übrig, der nicht kam.» Nähme man diese Aussage zum historischen Nennwert, würde dies nicht nur den Zeitrahmen, sondern auch das Tempelgebäude und die Tötungskapazität der bereitgestellten Militäreinheit sprengen – ein Fauxpas, der dem genialen Jehu-Novellisten nicht unterlaufen wäre.
- Die Idee einer nach Samaria einberufenen Massenversammlung aller israelitischen Baalanhänger zieht nun aber ein neues Problem nach sich:

²² Von gleichem Geiste und gleicher Provenienz scheint die summarische Bemerkung in 10,11 zu sein, wonach Jehu alle in Jesreel anwesenden Omriden ausgelöscht habe.

²³ Der Autor hat anscheinend klare Vorstellungen, um was für eine Religion es sich da, und vor allem: dass es sich um eine falsche Religion handelte. In Wirklichkeit ist ja durchaus unklar, ob und wie sich die Baalverehrung konkret von der Jhwh-Verehrung unterschieden hat. Vermutlich sahen die meisten Leute in Israel beides nicht als scharfen Gegensatz, traten vielmehr die beiden Gottesbezeichnungen erst nach und nach zueinander in Kontrast als plakative Sigla für unterschiedliche ethisch-politische Ausrichtungen der in Israel gelebten Religiosität.

Durch Jehus generellen Aufruf könnten ja auch arglose Gemüter oder Unaufmerksame in die Falle gelockt worden sein! Um deren Aussortierung geht es in V. 22f. Es ist hier ein Problem angesprochen, das in den späten Texten Gen 18,17-33 und Ez 18 intensiv verhandelt wird: Darf es geschehen, dass im Grunde unschuldige Menschen für die Schuld anderer mitbüßen? Die Fragestellung verrät, dass die schmerzlichen und wirren Verhältnisse der exilisch-nachexilischen Zeit das kollektive Lebensgefühl Israels bzw. Judas zerrüttet haben; man fühlt sich für die Schuld der Vorfahren bestraft oder durch die Schuld der heidnischen Umwelt bedroht – und erwartet von Gott Gerechtigkeit gegenüber dem unschuldigen Einzelnen. Unser Text spiegelt diese Thematik in die Historie zurück. Er will sichergestellt sehen, dass das von Gott verhängte und von Jehu vollstreckte Strafgericht am Baaldienst nur bewusste Baalanhänger trifft. Darum das Verteilen besonderer Kleider, mit denen sich die Betroffenen klar als Baaldiener deklarieren. Darum noch einmal die ausdrückliche Aufforderung: «Prüft und seht, dass da nicht doch unter euch einer von den Jhwh-Verehrern ist, sondern dass ihr alle wirklich Baalverehrer seid!» Diese Nachforschung lässt Jehu ausdrücklich im Beisein Jonadabs vornehmen; die Präsenz des frommen Mannes gewährleistet, dass alles gerecht und mit rechten Dingen zugeht.

Der grosse Einschub in 10,19b-23²⁴ hat somit ein einziges Grundanliegen: Es sollen *alle* Baalanhänger in Israel gewesen sein – aber wirklich *nur* sie –, die Jehu damals ausrottete. Die ursprüngliche Erzählung liess Jehu einen begrenzteren Schlag führen: Ihr zufolge wurden damals *nur* die Kultfunktionäre am Königsheiligtum von Samaria – sie aber wirklich *alle* – massakriert.²⁵

²⁴ Dazu kommt noch die vorbereitende Glosse כּל־עבְדֵי in 10,19a. – Die Hypothese einer zweifachen Textschichtung in dem fraglichen Passus ist schon öfter vertreten worden, und jedes Mal ging es darum, zwischen der Tötung <nur> von Kultfunktionären und dem Massenmord an allen Baalverehrer zu unterscheiden. V. Fritz (Das zweite Buch der Könige [ZBK. AT 10.2], 1998, 56f.) behauptet dies nur summarisch. G. Hentschel (s. Anm. 16) trennt genauerhin eine «apologetische Bearbeitung in 19f.23b.24» von einer «ursprünglichen Schilderung in 18.21f.23aα.25b». E. Würthwein wiederum (s. Anm. 9, 340-342) sieht in den – doch sehr atomisierten – Textbruchstücken 10,18aab.19aα.20.*23a.24a.25a die Grundschrift und erklärt bereits diese für dtr. Es muss nicht betont werden, dass sich diese Vorschläge nicht unerheblich von dem oben gemachten unterscheiden. Sie stimmen aber doch so weit überein, dass die von S. Otto (s. Anm. 13, 70) wieder verfochtene Einheitlichkeit des Textes äusserst fraglich wird.

²⁵ Unwillkürlich fühlt man sich an die Erzählung von der Opferprobe in I Kön 18 erinnert, derzufolge Elija <nur> die 400 Baalpropheten (eigenhändig!) massakriert (18,40). Dem Volk, auch den Baalanhängern in ihm, geschieht nichts zuleide, es wird aber auf die Seite Jhwhs gezogen. Die von R. Smend geäusserte (und wohlbegründete!) Vermutung, die Jehu-Geschichte habe als Vorbild der Elija-Geschichte gedient (Das Wort Jahwes an Elia, in: Ders., Die Mitte des Alten Testaments. Ges. Stud. I, 1986 [BEvTh 99], 138-153,

Wir wenden uns nun der Schlusszene der Jehu-Geschichte in II Kön 10,25bb-27 zu. Hier geht es um die Verwüstung und Entweihung der Baalkultstätte in Samaria. Allein die lokale Zentrierung weist den Abschnitt als logische Fortsetzung der Grundschrift von 10,17-25 aus.²⁶ Kaum haben die Soldaten ihr blutiges Handwerk an den Kultdienern vollendet – nach antiken Massstäben ein schweres Sakrileg –, nehmen sie sich der Kultstätte an, bereit, sogleich das nächste Sakrileg zu begehen.

- Sie dringen «zur Stadt des Baaltempels» vor (עִיר בֵּית־הַבַּעַל, V.25bβ). Der Ausdruck ist schwierig; das empfanden schon die antiken Tradenten. Entweder ist mit einer Textverderbnis zu rechnen²⁷ oder mit einer speziellen Bedeutung von עִיר.²⁸
- V. 26 («und sie schafften die Mazzebe(n)²⁹ des Baaltempels hinaus und verbrannten sie³⁰») und V. 27a («und sie zerschlugen die Mazzebe Baals») scheinen sich zu doppelnd und überdies zu widersprechen. Natürlich ist eine Mazzebe aus Stein und kann schwerlich verbrannt werden. Entweder also ist V. 26 der Nachtrag eines Ergänzers, der keine Vorstellung mehr

bes. 149f.), gewinnt zusätzliche Plausibilität, wenn man dabei nicht an die jetzige, sondern an die eruierte, ursprüngliche Form von II Kön 10,17-25 denkt.

²⁶ Gegen S. Otto (s. Anm.13, 49f.) die, angelehnt an H.-D. Hoffmann (Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung [ATHANT 66], 1980, 97ff.), hier «den deuteronomistischen Bearbeiter» (sie will nur einen kennen!) am Werk sieht, welcher «Jehus Beseitigung der Baalspriester, -propheten und -verehrer ... zu einer Kultreform, ähnlich der des Josia ... hochstilisieren wollte».

²⁷ עִיר fehlt in einer hebräischen Handschrift und in der lukianischen LXX-Version: *lectio facillior* – oder Hinweis darauf, dass das Wort in der übrigen Textüberlieferung eine Dittographie zu עַר ist (so HALAT 777)? Die seit Klostermann übliche Ersetzung von עִיר durch דְּבִיר wäre hilfreich, ist aber nicht leicht zu begründen. Es führt auch nicht weiter, dass LXX^A statt בֵּית־הַבַּעַל «Haus des Königs» hat; zuvor wie danach geht es ja um Massnahmen gegen den Kult, nicht gegen das Königshaus.

²⁸ Etymologisch bringt man das Wort mit ugaritisch *gr* «geschützter Ort» oder mit קִיר «ummauerte Stadt» zusammen, s. HALAT 776. Beides lässt sich auf die hier vorausgesetzte Situation etwa so beziehen, dass sich das Massaker an den Priestern und Propheten im Freien, nämlich im Tempelvorhof ereignete, wo ja die Schlacht- und Brandopfer vollzogen wurden, und dass die Soldaten sich anschliessend gegen massive Baulichkeiten innerhalb des heiligen Bezirks wandten: sei es ein abgetrenntes Areal um die Cella herum oder diese selbst. J. Gray (s. Anm. 21, 562) verweist auf eine Analogie im ugaritischen Baal-Mythus, wo sich *gr* unverkennbar auf den innersten Bezirk eines Heiligtums bezieht. Vielleicht lässt sich hier auch II Sam 10,12 beiziehen: eine einigermaßen rätselhafte Stelle, wo Joab vor einer Schlacht zur Tapferkeit auffordert «um der Städte unseres Gottes willen»; sind damit, mitten im Ammoniterland, einfach nur die Städte Israels oder Judas gemeint – oder nicht vielmehr die heiligen Stätten Jhwhs bzw. dieser selbst, für den man sich tapfer schlagen sollte?

²⁹ Einige hebräische Handschriften haben hier – passenderweise – den Singular.

³⁰ Hier ist das Suffix fem. sing. gebraucht, was an sich den Singular «Mazzebe» (oder allenfalls ein anderes Wort) erfordert.

von einem solchen Kultgegenstand hatte – was angesichts der reichlichen Belege in der Hebräischen Bibel schwer vorstellbar erscheint –, oder das Objekt des Verbrennens war ursprünglich ein anderes: wie oft vorgeschlagen und sehr plausibel, eine Aschere. Denn schwerlich befand sich das Symbol Baals, in diesem Fall eine Mazzebe, *allein*, d.h. ohne weibliches Pendant, in der Cella.³¹ Seine – gelegentlich auch Jhwhs! – Paredros, Aschera («die Segensreiche»), war häufig, wenn nicht immer, durch einen hölzernen Pfahl symbolisiert:³² Relikt des mit dieser Fruchtbarkeitsgöttin konnotierten Baumes.³³

- Nachdem die beiden zentralen Gottessymbole zerstört sind, wird der ganze Tempel niedergerissen und zur Latrine³⁴ umfunktioniert; eine solche befinde sich, heisst es abschliessend, an jenem Ort «bis auf den heutigen Tag»: eine klassische Ortsätiologie (V. 27b).

Damit ist die Jehu-Novelle in gewisser Weise zu ihrem Anfang zurückgekehrt. Was sich schon eingangs im Auftreten eines Jhwh-Propheten andeutete, ist am Schluss offenbar: Der Kampf Jehus ging um Thron und Religion zugleich. Der Umsturz wurde dieser Darstellung zufolge nicht nur von militärischen, sondern auch von streng jahwistischen Kreisen getragen. Eine kämpferische, gegen das politische und religiöse System der Omriden gerichtete Oppositionsbewegung nutzte Jehu als scharfgeschliffene Speerspitze – und dieser Waffe vermochten weder die irdischen Machthaber noch ihre himmlischen Beschützer zu widerstehen.

III. Literarische Einordnung

Wir stellen zusammenfassend fest, dass die drei untersuchten Szenen II Kön 10,15-17a, II Kön 10,17b-25ab α und II Kön 10,25ab β -27 erzählerisch wie sachlogisch eng miteinander verknüpft sind. Freilich ist die Mittelszene erheblich erweitert worden. Hatte eine relativ knappe Grundschrift ein von Jehu befohlenes Massaker an den Kultbediensteten des Baaltempels von Sa-

³¹ Immerhin stellt DtrH in I Kön 16,33, vermutlich gestützt auf das «Tagebuch der Könige von Israel», fest, Ahab habe «eine Aschera gemacht». Unmittelbar voran geht die Notiz vom Bau des Baaltempels.

³² Dieser wurde in Jhwh-Heiligtümern offenbar gern «neben» (אצל) den Jhwh-Altar «gepflanzt» (נשע, Dt 16,21) oder von dort «herausgehauen» (כרתה, Ri 6,25ff.; II Kön 23,14) und eben «verbrannt» (שרף, Dt 12,3; II Kön 23,15). Im Baaltempel von Samaria stand die Aschera offenbar neben oder gegenüber der Baal-Mazzebe.

³³ Vgl. O. Keel/C. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), 1992, 262f.

³⁴ Hier dürfte mit dem Qerê und einigen hebräischen Handschriften למוצאות (von der Wurzel צא, also etwa «Ausscheidungen») zu lesen sein, wenngleich dies in dieser Bedeutung ein Hapaxlegomenon ist.

maria geschildert (10,17aα.18.*19a.24.25abα), so zogen spätere Ergänzungen den Kreis der Opfer erheblich weiter: Jehu soll auch noch bis dahin am Leben gebliebene Mitglieder des Königshauses (10,17aβb) und er soll schliesslich sämtliche Baalverehrer in ganz Israel ausgerottet haben (10,19b-23).

Die Grunderzählung fügt sich ausgezeichnet in Intention und Erzählweise der übrigen Jehu-Novelle: Berechnend zieht Jehu in der Gestalt Jonadabs eine Galionsfigur der radikal-jahwistischen Opposition an sich, hart und skrupellos führt er seine Schläge gegen die königlichen Kultbediensteten und das Königsheiligtum von Samaria. Gibt und bekennt er sich auch als religiöser Eiferer, so agiert er doch vollkommen kaltblütig und emotionslos. Den omridischen Kultfunktionären gegenüber, die er um ihres Glaubens (und gewiss auch um ihrer politischen Bindung!) willen hasst und umbringen will, gibt er sich als Glaubensgenosse, ja, er beteiligt sich höchstpersönlich am Opferdienst für ihren Gott, um sie in Sicherheit zu wiegen und fest in der tödlichen Falle zu wissen. Was ist von einem solchen Menschen zu halten – vielmehr, was hält der Erzähler von ihm? Er lässt uns darüber im Unklaren. Vermutlich hat er Sympathie für Jehus Ziele; ob er die von ihm angewandten Mittel billigt, bleibt indes fraglich.

Die sekundäre Textebene, die vornehmlich in II Kön 10,19b-23 zu greifen ist, erscheint erzählerisch viel weniger, theologisch dafür umso mehr ambitioniert. Jehus Revolution soll ein vernichtender Schlag gegen den Baalglauben in ganz Israel gewesen sein. Um narrative Schlüssigkeit bemüht sich der Autor nicht. Jehu nimmt sich viel Zeit, um die Baalverehrer aus dem ganzen Land zusammenzurufen, nimmt sich viel Mühe, jeden einzelnen Jhwh-Verehrer aus der *massa perditionis* herauszufiltern, mutet seinen gerade achtzig Soldaten allzu viel zu, wenn er sie eine das gesamte Tempelgelände füllende Menge von Menschen abschlachten lässt. Triebfeder dieser Darstellung ist der Wunsch nach einer grundsätzlichen Abrechnung mit der Baalreligion. Deren Konturen jedoch sind ebenso ausufernd wie verschwommen. Im Grunde geht es um Apostasie generell. *Der Baalismus*, der da mit Stumpf und Stiel ausgerottet wird, ist Chiffre für eine namenlose, allgegenwärtige Bedrohung des rechten Glaubens. Jehus Kampf gegen *den Baal* schlechthin gerät zum Exorzismus alles dessen, was man für nicht-jahwistisch bzw. unjüdisch hält.³⁵ Ein derartiger intoleranter, ja militanter Monotheismus begegnet mehrfach in spät-dtr, wohl schon nachexilischen Texten, für die sich das Siglum DtrN eingebürgert hat.³⁶

³⁵ Es ist dies die letzte Stufe der von J. Jeremias (Der Begriff «Baal» im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein [Hg.], Ein Gott allein? [s. Anm. 2], 441-462) nachgezeichneten Entwicklung, welche die Baal-Figur in der altisraelitischen Religions- und Literaturgeschichte genommen hat.

³⁶ Es ist hier an die militante Landnahme- bzw. Landräumungsideologie im Josuabuch (v.a. Jos 13; 23) zu erinnern, an der R. Smend einst die Theorie einer mehrschichtigen

Es ist nun noch der Abschluss der Jehu-Perikope in II Kön 10,28-36 in den Blick zu nehmen. Er gilt allseits als dtr, ist aber allem Anschein nach nicht aus einem Guss. In V. 28 wird Jehu für die Vernichtung des Baal gelobt, in V. 29 für die Beibehaltung der Heiligtümer in Bet-El und Dan getadelt, in V. 30 für sein Dreinschlagen gegen die Omriden gelobt, in V. 31 noch einmal wegen Bet-El und Dan getadelt. V. 31 ist als klassischer Fall einer «Wiederaufnahme» zu bezeichnen³⁷, wobei sich gegenüber V. 29 nomistische Töne einmischen (die «Tora Jhwhs» nicht «von ganzem Herzen» «bewahren»), wie es also mit DtrN zu tun haben. Dessen Anliegen war offenbar die Einfügung von V. 30, einem von der Aussage her in der Tat bemerkenswerten Vers. In ihm wendet sich Jhwh persönlich an Jehu,³⁸ um ihm mitzuteilen, dass die Ausrottung des «Hauses Ahabs» in seinen Augen «das Rechte» gewesen sei und ihm zur Belohnung «vier Söhne auf dem Thron Israels sitzen» sollten. Alle Zurückhaltung im Urteil über Jehus blutige Taten wird hier aufgegeben, Gott selbst deklariert sie als seinem Willen gemäss; zwischen dem «Guttun» Jehus und der angekündigten Wohltat Jhwhs wird ein *positiver* Zusammenhang hergestellt.³⁹

Nach der älteren dtr Textebene hingegen besteht ein *negativer* Zusammenhang zwischen einem Fehlverhalten Jehus und der darauf folgenden gött-

Redaktion des dtr Geschichtswerks entwickelt hat (Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte [1971=], in: Ders., Die Mitte des Alten Testaments, [s. Anm. 25] 124-137; zusammenfassend ders., Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 1989, § 19). Die Idee, dass Nicht-Jhwh-Gläubige aus Israel auszurotten seien, wird in Dt 13 und Dt 17,2-7 propagiert, ebenfalls spät-dtr Texten, vgl. T. Veijola, Wahrheit und Intoleranz nach Deuteronomium 13, in: Ders., Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum [BWANT 149], 2000, 109-130. Veijolas Schüler J. Pakkala (s. Anm. 9) hat den – in vielem, aber nicht in allem überzeugenden – Nachweis zu führen versucht, dass alles, was im Alten Testament nach «Intolerant Monolatry» aussieht, diesen jungen Textschichten zugehört.

³⁷ C. Kuhl, Die «Wiederaufnahme» – ein literarkritisches Prinzip?, ZAW 64 (1952) 1-11. – J. Pakkala (s. Anm. 9, 165) stellt die Dinge auf den Kopf, wenn er zur Doppelung zwischen V. 29 und V. 31 bemerkt, «that v. 29 is a redactor's attempt to return to the original text».

³⁸ Dies wird in keiner Weise szenisch ausgestaltet – ähnlich wie in I Kön 9,1-9 und 11,9-13, zwei DtrN-Abschnitten (vgl. W. Dietrich, Prophetie und Geschichte [s. Anm. 11], 68f.72f.).

³⁹ Es gibt ein ganzes Netzwerk derartiger DtrN-Kommentare: zur Geschichte des Nordreichs in II Kön 13,5; 13,23; 14,26f.; 15,12, zur Geschichte des Südreichs in I Kön 11,12f.36; 15,4; II Kön 8,19; 19,34. Zur literarischen und theologischen Einordnung vgl. W. Dietrich, Niedergang und Neuanfang. Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit, in: B. Becking/M.C.A. Korpel (eds.), The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (OTS 42), 1999, 45-70.

lichen Strafe: Wegen Jehus Festhalten an der «Sünde Jerobeams» (V. 29)⁴⁰ habe Israel schwere aussenpolitische Rückschläge hinnehmen müssen (V. 32f.). Das entspricht der generellen Linie der Geschichtsschreibung von DtrH, die in der Untreue gegen Gott die Ursache für politische Unannehmlichkeiten in der Geschichte Israels und Judas, ja letztlich für den Untergang beider Staaten und das Exil sieht.⁴¹

Dem negativen Urteil von DtrH über Jehu in V. 29 (und der entsprechenden Bestrafung in V. 32f.) geht nun aber in V. 28 ein positives⁴² voraus: «Und es rottete Jehu den Baal aus Israel aus.» Die Formulierung ist ungewöhnlich; allermeist sind Objekte von רָמַד hif. (bzw. Subjekte von רָמַד nif.) Menschen, Menschengruppen oder Völker.⁴³ Auf keinen Fall haben wir in V. 28 typisch dtr Sprachstil vor uns. Sollte DtrH den Satz also einer Quelle entnommen haben? Auf den ersten Blick scheint sich dafür die Jehu-Novelle anzubieten, für die ja nicht nur V. 27 (die Latrinen-Ätiologie), sondern auch V. 28 einen eindrucksvollen Schluss abgeben könnte. Doch wie wir oben feststellten, rechnet die ursprüngliche Jehu-Erzählung nicht mit einem Vorgehen Jehus gegen Baal in ganz *Israel*, sondern nur in Samaria. Die andere Quelle, aus der V. 28 stammen könnte, ist das «Tagebuch der Könige von Israel», das DtrH immer wieder (und so auch in 10,33-36) als Quelle seines Wissens über die Geschichte des Nordreichs zitiert. Und in der Tat ist es möglich, ja wahrscheinlich, dass darin die kultpolitischen Massnahmen Jehus erwähnt, auch dass sie dort ein

⁴⁰ Die «Sünde Jerobeams» ist ein Makel, der fast allen Königen des Nordreichs anhängt. Vgl. J. Debus, Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93), 1967.

⁴¹ So grundlegend M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen ²1957. Beispielhaft wird diese Geschichtstheologie im dtr Richterbuch entfaltet: Ri 2 bietet das Programm, die Rettergeschichten mit ihrer dtr Rahmung zeigen seine Durchführung. In der Königszeit wird der Zusammenhang von Verfehlung und Bestrafung gleichfalls immer aufs Neue vorgeführt. Hier nur einige Beispiele: I Kön 11,1-13.14-40 (Salomo); I Kön 14,22-24.25f. (Rehabeam); I Kön 15,26.27f. (Nadab); I Kön 16,19.16-18 (Simri; wegen des Putschberichts hier Vertauschung der Reihenfolge); II Kön 16,2-4.5f. (Ahas); II Kön 17,2.3 (Hosea).

⁴² Diese Wertung wird durch das eine Opposition anzeigende קָר zu Beginn von V. 29 bestätigt.

⁴³ Einmal, in Dt 4,3 (einem zweifellos spät-dtr Kontext also), steht das Verb in Zusammenhang mit «Baal»; doch geht es hier um die Vernichtung der *Verehrer* des Baal Peor, nicht um diesen selbst. Und in Jos 7,12, einem ebenfalls spät-dtr Zusammenhang, ist das Objekt des Vernichtens entwendetes *Banngut*, das mit der Gottheit zu tun hat, aber natürlich nicht mit ihr identisch ist. Unserer Stelle am nächsten steht die Drohung in Hos 10,8, die $\text{בְּיַד אֱלֹהֵי אֲשֶׁר בְּמִוֹת אֲוֶן}$ würden vernichtet. Ob man hier, wie in BHS vorgeschlagen, in בֵּית־אֵין emendieren sollte, bleibe dahingestellt; dann ginge es nicht allgemein um «Höhen», sondern um die von Bet-El.

wenig generalisierend als ganz Israel betreffend dargestellt waren – wenn dies nicht sogar den Tatsachen entspricht!⁴⁴

DtrH hatte seine Informationen über Jehus Kampf gegen Baal also *nicht* aus der Jehu-Novelle. Sollte diese gar nicht in seinem Werk gestanden haben? Dafür spricht einiges. Es lässt sich mit nur ganz wenigen Ergänzungen aus den DtrH-Stücken innerhalb von II Kön 9f. ein Passus über (Joram und) Jehu rekonstruieren, der vollkommen ähnlichen Berichten über durch Putsch an die Macht gekommene Nordreichskönige entspricht. Zur Veranschaulichung sei hier eine Rekonstruktion geboten:⁴⁵

(9,14) Und es schwor sich Jehu ben Joschafat ben Nimschi gegen Joram. Joram aber hielt gerade Wacht in Ramot-Gilead, er und ganz Israel, gegen Hasaël, den König von Aram. *Und Jehu erschlug den Joram und wurde König an seiner Statt. Was sonst noch von Joram zu sagen ist, steht das nicht geschrieben im Tagebuch der Könige von Israel? Im ... Jahr des Königs ... von Juda wurde Jehu König und* (10,36) regierte über Israel 18 Jahre in Samaria.⁴⁶ (10,28) Jehu vertilgte den Baal aus Israel. (10,29) Doch von den Sünden des Jerobeam ben Nebat, der Israel zur Sünde verführt hatte, wich Jehu nicht ab: von den goldenen Kälbern, dem in Bet-El und dem in Dan. (10,32) In jener Zeit begann Jhwh Stücke von Israel abzutrennen. Hasaël schlug sie im gesamten (Ost-)Gebiet Israels: (10,33) vom Jordan an ostwärts das ganze Land Gilead und Gad und Ruben und Manasse, von Aroër am Arnonfluss an, Gilead und Baschan. (10,34) Was sonst noch von Jehu zu sagen ist, und alles, was er getan hat und all sein Heldentum, steht das nicht geschrieben im Tagebuch der Könige von Israel? (10,35) Und Jehu legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn in Samaria.

Ich habe an anderem Ort die These begründet,⁴⁷ dass die Jehu-Novelle das Schlusstück eines grossangelegten «Prophetischen Erzählwerks über den Kampf Jhwhs gegen Baal in Israel» war, das den Grossteil des in I Kön 17 bis II Kön 10 vorfindlichen Materials enthielt und erst nachträglich in das Werk von DtrH eingesetzt wurde.⁴⁸ DtrH hat dieses Werk übergangen oder über-

⁴⁴ Die «Tagebücher» nahmen jeweils die gesamte Regierungszeit der einzelnen Könige in den Blick, die Jehu-Novelle hingegen nur den Putsch, der Jehu an die Macht brachte. Warum also sollte Jehu nicht Baal am Anfang in Samaria, dann aber auch anderswo attackiert haben?

⁴⁵ Abgesehen von einigen Versumstellungen ist das Wegfallen einiger typischer DtrH-Sätze beim späteren Einbau der Novelle zu postulieren; sie sind oben im Text kursiv gesetzt.

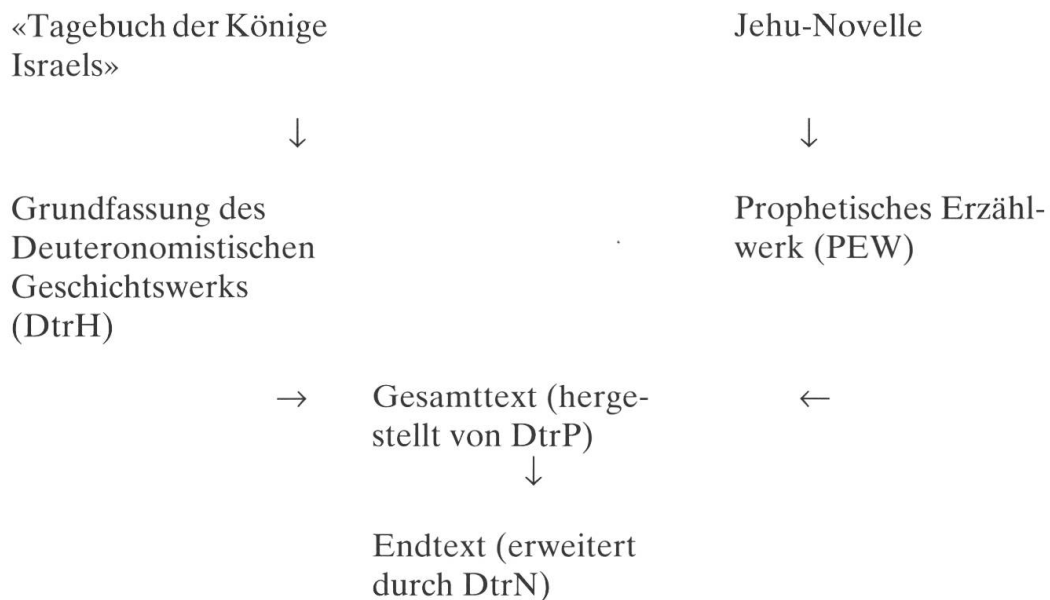
⁴⁶ Wenn es für einen Nordreichskönig nicht gar so kühn erschiene, könnte man hier das positive Urteil *Und er tat das Gute in den Augen Jhwhs* annehmen. In 10,31 jedenfalls, also in einem DtrN-Kontext, findet sich ein solcher Satz.

⁴⁷ W. Dietrich, *Prophetie im deuteronomistischen Geschichtswerk*, in: T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), 2000, 47-65; sowie *Samuel- und Königsbücher* (W. Dietrich), TRE 30, 1998, 5-20.

⁴⁸ Gegen R.G. Kratz (s.o. Anm. 9, 169f.), der eine scharfe Zäsur zwischen den Elija-Elischa-Stoffen und der Jehu-Novelle macht; nur die letztere habe schon im Werk von DtrH gestanden. Er ist dann auch gezwungen, alle Anspielungen auf Prophetisches aus der Novelle zu streichen. So entsteht ein literarisch nicht mehr zu fassender Texttorso.

sehen. Doch ein vom Geist der älteren Prophetie, insbesondere von Jeremia beeinflusster Nachfolger, DtrP, setzte es, nebst manchen anderen Stoffen und selbstverfassten Texten, behutsam und kunstvoll in das Vorgängerwerk ein. Was den Jehu-Stoff anlangt, lag ihm nicht so sehr das Thema Baal am Herzen als vielmehr das Thema Prophetie. Das zeigen die von ihm stammenden Zusätze II Kön 9,7-10a.36 und 10,17aßb, die allesamt auf den Nachweis abzielen, dass an Propheten ergangenes Gotteswort unfehlbar in Erfüllung geht.

Für die Textentstehung in II Kön 9f. zeichnet sich somit folgendes Bild ab:



IV. Historische Auswertung

Wir folgen dem Gang der (Religions-) Geschichte – bzw. der Bilder, welche die gefundenen Quellen davon zeichnen – gleichsam rückwärts: einsetzend beim Endtext und uns dann auf den verschiedenen Überlieferungswegen zurücktastend möglichst bis in die Jehu-Zeit.

Der Endtext von II Kön 9f. ist auf einer späten, wohl erst nachexilischen Redaktionsstufe des dtr Geschichtswerks zustande gekommen. Die Schlussbearbeitung (DtrN) betonte zweierlei: Erstens fand Jehus rabiates Vorgehen gegen die Omridendynastie Gottes Wohlgefallen und wurde mit einer eigenen Dynastiebildung belohnt (II Kön 10,30). Zweitens wurden zusammen mit den Omriden sämtliche Baalverehrer in ganz Nordisrael liquidiert (II Kön 10,19b-23). Der dies schrieb, kannte den biblischen Stoff genau

und wusste, dass von II Kön 10 an weder Baal noch Aschera in den Berichten über das Nordreich noch auftauchen – bis dann in der dtr Rückschau auf dessen Gesamtgeschichte der Baaldienst als einer der Gründe für den Untergang benannt wird (II Kön 17,16).⁴⁹ Also hat nicht einmal die vollkommene Ausmerzung der vom Baal-Virus befallenen Israeliten verhindern können, dass diese Krankheit dem Volkskörper tödlichen Schaden zufügte.⁵⁰ Die Lehre für das nachexilische Judentum liegt auf der Hand: Nie darf eine Krankheit wie diese wieder um sich greifen!

Gegen Ende der Exilszeit hat DtrP der dtr Geschichtsschreibung einen starken prophetischen Akzent verliehen. Indem er die Geschichte seines Volkes ins Licht der Prophetie, insbesondere der Unheilspredigt, rückte, suchte er ihren insgesamt ungünstigen Verlauf verstehbar zu machen. So griff er auch ein grosses Prophetisches Erzählwerk auf, das Herrschaft und Untergang der Omriden aus prophetischer Sicht beleuchtete. An deren Schlusserzählung vom Putsch Jehus beeindruckte ihn, wie seine Beigaben II Kön 9,7-10a.36; 10,17ab zeigen, nicht so sehr das Vorgehen gegen den Baaldienst als vielmehr der Umstand, dass sich daran in vorzüglicher Weise die zentrale Bedeutung und die absolute Zuverlässigkeit der prophetischen (Gerichts-)Botschaft demonstrieren liess. Auch hier liegt die Lehre für die Leserschaft der Exilszeit auf der Hand: Das Ende dieser und anderer Dynastien wie dann auch der israelitischen Staaten erklärt sich nicht aus der Achtlosigkeit, sondern aus der Missachtung des Gottes Israels.

Das zwischen I Kön 17 und II Kön 10 noch greifbare «Prophetische Erzählwerk vom Kampf Jhwhs gegen Baal in Israel» hat seinen Ursprung erkennbar im Traditionsgut nordisraelitischer Prophetenkreise. Die Erzählstoffe scheinen indes nach 722 v.Chr. in den Süden gelangt und dort für eine jüdische Leserschaft überarbeitet worden zu sein. Diese sollte, was sich einst im Nordreich abgespielt hatte, als paradigmatisch auch für Juda begreifen lernen. Dort herrschte zur fraglichen Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach König Manasse (696-641 v.Chr.). Er war ein bedingungslos treuer assyrischer Vasall, was neben politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen auch religiöse Konsequenzen hatte, die nicht von allen Judäern goutiert wurden. Es bildete sich eine breite politisch-religiöse Oppositions- und Reformbewegung, die nachweislich auch nordisraelitisches Gedankengut aufnahm und aus der schliesslich das Deuteronomium und die joschijanische Reform hervorgingen.⁵¹ Sie ist der fast natürliche Quellgrund des postulierten «Prophetischen

⁴⁹ Auch dies ist, notabene, ein spät-dtr Passus, vgl. meine Analyse in «Prophetie und Geschichte», 1972 (s. Anm. 11), 42-46.

⁵⁰ Später befällt das Baal-Virus dann auch Juda (II Kön 21,3); und auch hier können die Bekämpfungsmassnahmen (II Kön 23,4.5) den Volkskörper nicht mehr retten.

⁵¹ Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1 (GAT 8/1), 1992, 307-317.

Erzählwerks». Dass dieses um das Thema «Jhwh und Baal» kreist, mag eine ganz besondere Bewandnis haben: Im Manasse-Abschnitt der Königsbücher erfährt man, dieser König habe im Jerusalemer Tempel Baal-Altäre wie auch eine Aschera aufgestellt⁵² – wobei dieses autochthone Götterpaar transparent gewesen sein wird auf das assyrische Paar Aššur und Ištar.⁵³ Wer im «Erzählwerk» las, wieviel Unheil die Verehrung Baals (und auch Ascheras) in Israel angerichtet hatte und welch schwerer Kämpfe es bedurfte, um ihrer Herr zu werden, vermochte mühelos den Transfer auf das Juda der Manassezeit zu vollziehen.

Den Schlussstein des Prophetischen Erzählwerks bildete die Jehu-Novelle – zweifellos eine Erzählung *sui generis*, die einmal unabhängig von ihrem jetzigen Kontext existierte. Sie weist insgesamt einen chiasmischen Aufbau auf: Der Mittelteil, der in verschiedenen Etappen die Ausrottung der Königshäuser von Israel und Juda schildert, wird gerahmt durch stärker religiös gefärbte Szenen: Jehu lässt sich durch einen Jhwh-Propheten auf die blutige Fährte setzen und tötet seine beiden Hauptgegner, den regierenden König und die Königmutter, mit religiösen Begründungen (II Kön 9,7-10a.22.25f.); am Ende säubert er, unter den Augen und dem Beifall radikal-jahwistischer Kreise, die Hauptstadt Samaria vom staatlich geförderten Baalkult (II Kön 10,*15-19a.24-27). In allen diesen Teilen lässt die Jehu-Geschichte keinerlei judäische Einflüsse erkennen, hat ihre Gestalt also nicht erst in Juda, etwa bei der Zusammenstellung des Prophetischen Erzählwerkes, sondern in Israel erhalten. Sie führt also insgesamt in die Zeit vor 722 v.Chr. hinauf. Sie setzt sich aus verschiedenen Einzelepisoden zusammen, die durchaus je ihre eigene Vorgeschichte haben können. Dies gilt gerade für die Schlusszenen. Für die Jonadab-Episode (II Kön 10,15f.) bietet sich der Rechabiter-Orden als Trägerkreis ein, die beiden Samaria-Episoden (10,*17-27) tragen deutlich samarisches Lokalkolorit. Offenbar erzählte man sich mit einem ehrfürchtigen Schaudern, dass ein bestimmtes, als Latrine genutztes Ruinenfeld einst der Baaltempel gewesen sei und dass dort ein fürchterliches Massaker stattgefunden habe. Das abschliessende «bis auf diesen Tag» indiziert einen gewissen zeitlichen Abstand vom Geschehen, doch dürfte dieser nicht allzu gross gewesen sein. Denn anders als die – ebenfalls prophetisch geprägte – Erzählung II Kön 9f. äusserte bereits der Prophet Hosea, der gegen Ende der Jehu-Dynastie wirkte, an der blutigen Machtergreifung des Dynastiegründers offene Kritik.⁵⁴

⁵² II Kön 21,3; dort wird von DtrH ausdrücklich auf die Parallele I Kön 16,32f. verwiesen – was noch kein Verdikt gegen die Glaubwürdigkeit der Aussage sein muss.

⁵³ Vgl. H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), 1982, 200-221.

⁵⁴ Hos 1,4.

Wir nehmen nach der prophetischen nun die historiographische Überlieferungslinie innerhalb von II Kön 9f. auf. DtrH, der in der mittleren Exilszeit die Geschichte Israels von der Landnahme bis zum Landverlust schrieb, kannte bzw. benutzte das Prophetische Erzählwerk und mit ihm die Jehu-Novelle nämlich nicht. In seinem Werk bot er einen recht knappen Abschnitt über Jehu, bei dessen Abfassung er sich auf das ihm vorliegende «Tagebuch der Könige von Israel» stützte. Darin las er schwer vereinbare Nachrichten: einerseits, dass Jehu – löblicherweise! – in Israel den Kampf gegen Baal aufnahm, andererseits, dass Israel unter Jehu von den Aramäern schwer bedrängt wurde. DtrH lag daran, klarzustellen, dass beides nicht miteinander in Verbindung zu bringen war. Jehus Fehler war, dass er nicht etwa zu viel, sondern zu wenig für die Alleinverehrung Jhwhs getan hatte, verlautete doch in den Quellen nichts davon, dass er die – in dtr Sicht illegitimen – Staatsheilig-tümer von Bet-El und Dan angetastet hätte. Diese «Sünde Jerobeams» (II 10,29) entfaltete zunehmend ihre unheilvolle Wirkung; dass die Aramäer damals von Jhwh freie Hand im Ostjordanland bekamen, war der Anfang vom Ende des Nordreichs (10,32a).⁵⁵

Das «Tagebuch der Könige von Israel» enthält zwar unverkennbar nordisraelitisches Überlieferungsgut, doch dürfte es in seiner DtrH vorliegenden Gestalt erst nach 722 v.Chr. in Juda abgefasst worden sein.⁵⁶ Weil DtrH es nicht vollständig, sondern nur auszugsweise wiedergibt – das betont er ein ums andere Mal und so auch im Falle Jehus (II Kön 10,34) –, können wir über den betreffenden Abschnitt im «Tagebuch» nicht mehr wissen als das, was DtrH weiterreicht. Es sind dies Nachrichten über den erfolgreichen Putsch Jehus (II Kön 9,14), über sein Vorgehen gegen die Baalreligion (10,28), über seine Misserfolge gegen die Aramäer im Ostjordanland (10,32b.33), schliesslich über die Dauer seiner Herrschaft und sein Begräbnis (10,35f.). Die wenigen Ausschnitte lassen nach Sprache und Inhalt noch erkennen, dass das «Tagebuch» nicht zur religiösen, sondern zur höfischen Literatur gehört und dass

⁵⁵ 10,32a ist eine von DtrH verfasste Voraus-Interpretation der nüchternen, einem Militärkommuniqué gleichenden Nachrichten des «Tagebuches» in V. 32b.33. Für DtrH ist Subjekt des Geschehens nicht Hasaël, sondern Jhwh. Was dieser tut, wird gern als Abtrennung einiger Gebiete von Israel beschrieben (so HALAT 1046 mit J. Gray [s. Anm. 21], 563). Doch abgesehen davon, dass Israel diese Gebiete später noch einmal zurückgewonnen hat (II Kön 14,25, auch 13,14-19), ist אֲרָם wurzelverwandt mit אָרַם «Ende».

⁵⁶ Darauf deutet die Synchronisierung der israelitischen mit den judäischen Königsdaten. Eine solche, geradezu partnerschaftliche Wahrnehmung des Südreichs wird man von nordisraelitischen Hofchronisten kaum erwarten können. Umgekehrt dürfte in Juda das Interesse an einer Verzahnung der eigenen Königsgeschichte mit der des Bruderreiches kaum sehr lange über 722 v.Chr. hinaus bestanden haben. Das Auftauchen des israelitischen Materials und die Entstehung des israelitischen «Tagebuchs» mag auch den Anstoss für das judäische Gegenstück gegeben haben, das *formaliter* nun natürlich auch mit der israelitischen Königsgeschichte zu synchronisieren war und das *materialiter* gewiss auf Jerusalemer Hofannalen zurückgreifen konnte.

in ihm über die Vergangenheit offenbar «sine ira et studio» berichtet wurde. So spricht wenig dafür, dass die Mitteilung von der Ausrottung des Baal aus *Israel* (nicht nur aus Samaria) ein blosser religiöser Traum oder eine rühmende Übertreibung wäre. Zumindest der Verfasser des «Tagebuches», der etwa gegen Ende des 8. Jahrhunderts ans Werk ging, scheint der Überzeugung gewesen zu sein, dass Jehu ein religionspolitisches Programm verfolgte, das nicht nur die Hauptstadt Samaria, sondern das ganze Land betraf. Nun benutzte dieser Autor offensichtlich Material, das seinen Ursprung am nordisraelitischen Königshof hatte. Analogien etwa in Assyrien und Babylonien zeigen, dass altorientalische Königshöfe durchaus etwas wie Hofannalen haben führen lassen.⁵⁷ Sämtliche, im «Tagebuch» enthaltenen Nachrichten über Jehu könnten sehr wohl einer solchen Quelle entstammen. Da die Abschnitte über die einzelnen Könige jeweils relativ rasch nach ihrem Tod abgefasst worden sein dürften, kämen wir also mit der Notiz II Kön 10,28 sehr nahe an die Jehu-Zeit heran.

Eingangs wurde festgestellt, dass nur die Bibel, nicht aber die ausserbiblischen Inschriften etwas von einem Kampf Jehus gegen Baal berichten. Jetzt kann präzisiert werden: Es sind mehrere biblische Zeugen, die übereinstimmend derartige Aussagen machen. Einige von ihnen sind voneinander abhängig – aber nicht alle. Es gibt zwei Überlieferungslinien, eine prophetische und eine historiographische, die beide darauf zulaufen, dass Jehu nicht nur die Omridynastie ausgerottet, sondern auch die Baalreligion bekämpft hat. Die eine freilich weiss nur von einer beschränkten, gegen das omridische Baalheiligum in Samaria gerichteten Aktion, die andere deutet weiterreichende Massnahmen in ganz Israel an. Mehr ist nicht in Erfahrung zu bringen, aber auch nicht weniger.

Darf man auch in diesem Fall zwei unabhängigen Zeugen Glauben schenken, dann wurden die Omriden und die seinerzeit herrschende Linie der Davididen nicht nur aus politischen Gründen beseitigt, sondern auch aus religiösen. In Israel gab es damals Kreise, welche die alleinige Verehrung Jhwhs forderten und diese Forderung auch gegenüber der Staatsführung geltend machten.⁵⁸ Als sie mit ihren Vorstellungen nicht durchdrangen, sondern sich

⁵⁷ Vgl. A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley 1975; an Texten etwa den Bericht über die Taten Hammurapis ANET 269-271, die assyrische Königsliste (ebd. 272-274) oder den Auszug aus babylonischen Chroniken in TUAT I/4, 401-404.

⁵⁸ Wer die Historizität von I Kön 18 oder auch nur eines Kerns davon für zweifelhaft hält, wird sie doch einer Erzählung wie II Kön 1 schwerlich abstreiten können. Im Kreis um Elija (und Elischa) wird, so scheint es, eine der Gruppen – vielleicht die wichtigste – greifbar, welche die Alleinverehrung Jhwhs propagierten.

staatlichen Repressalien ausgesetzt sahen,⁵⁹ suchten und fanden sie die Unterstützung führender Militärs. Das Ergebnis war ein völliger Umsturz der aussen-⁶⁰ und innenpolitischen Verhältnisse in Israel.⁶¹ Dass darin auch die staatliche Religionspolitik involviert war, ist nur zu erwarten, sind doch in einer antiken Gesellschaft, und schon gar in derjenigen Israels, Religion und Politik nie reinlich voneinander zu trennen. Es ist ja gerade ein Proprium und eine Stärke des Alten Testaments, dass es die beiden Grössen immer wieder zueinander in Beziehung setzt und zum Nachdenken über eine angemessene Verhältnisbestimmung zwischen ihnen anregt. Die Überlieferungen von Jehu und seiner Revolution sind dafür ein hervorragendes Beispiel.

Walter Dietrich, Bern

⁵⁹ Das Motiv der Marginalisierung, Bedrohung und Verfolgung der streng-jahwistischen Kreise schimmert in den biblischen Darstellungen der Omridenzeit immer wieder durch.

⁶⁰ Hatte sich Ahab im Bündnis mit Aram dem Assyrer Salmanassar III. in der Schlacht bei Quarqar 853 v.Chr. entgegengestellt (vgl. ²TGI, 50), so kann dieser 841 v.Chr. Jehu zu seinen Vasallen zählen (vgl. ²TGI, 51). Der Frontwechsel zog wütende Attacken der in die Zange genommenen Aramäer nach sich, vgl. ausser II Kön 10,32 auch I Kön 19,15-18; 20; II Kön 6-8; Am 1,3-5 sowie die Tel Dan-Inschrift (s. o. Anm. 4).

⁶¹ Unter Jehu erfolgte anscheinend eine Verlagerung der Macht von den urbanen Zentren (man denke an die Verbindungen der Omriden zu den phönizischen Städten und an ihre Bautätigkeit in Samaria, Jesreel, Megiddo, Hazor und anderen israelitischen Städten) auf die bäuerlich-tribal geprägten Land- und Randregionen Israels (z.B. Gilead).