

Zum motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingung des Jona

Autor(en): **Gerhards, Meik**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **59 (2003)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877922>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zum motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingung des Jona

Die Episode, in der der ungehorsame, vor Gott flüchtige Jona von dem grossen Fisch verschlungen und zurück an Land gebracht wird (2,1-11¹), zog seit der Zeit der Alten Kirche mehr als andere biblische Wundergeschichten Zweifel an ihrer Glaubwürdigkeit auf sich², von denen auch Luther nicht unberührt war, wenn er ihnen auch aus Respekt vor der Heiligen Schrift nicht nachgab³. Nachdem die frühe historisch-kritische Forschung zur Erklärung des Verschlingungsereignisses z. T. etwas abenteuerliche Thesen aufgestellt hatte⁴, setzte es sich bald durch, das Jonabuch nicht als Tatsachenbericht, sondern als Werk der erzählenden Literatur zu lesen⁵. Mit dieser veränderten Grundauffassung hat sich das Problem der Verschlingungsepisode von der Frage der faktischen Glaubwürdigkeit in den Bereich der Motiv- und Überlieferungsgeschichte verschoben.⁶ Israel war alles andere als eine Seefahrernation, und so weiss das AT, wie H.W. Wolff feststellt, auch nur «sehr wenig von der großen Seefahrt auf dem Mittelmeer zu sagen»⁷. Von Israeliten unternommene Seefahrten sind abgesehen von Jon 1f. und der sehr anders garteten Stelle Ps 107,23-32 nur noch in den Notizen über die Schiffsexpeditionen Salomos (I Kön 9,26ff.; 10,22) und Josaphats (I Kön 22,49f.) erwähnt, und auch diese Mitteilungen zeigen, wie fremd Israel die Seefahrt eigentlich war:

¹ Stellenangaben ohne Erwähnung eines Buches beziehen sich immer auf das Jonabuch.

² Vgl. Hieronymus' Jonakommentar zu 2,2, in: Jérôme, Commentaire sur Jonas, hg. v. Y.-M. Duval (SC 323), Paris 1985, 224ff.; Augustins 102. Brief, in: S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae I, hg. v. A. Goldbacher (CSEL XXXIII), Wien 1895, 570ff.

³ M. Luther, Der Prophet Jona ausgelegt, in: WA 19, Weimar 1897, 219.

⁴ Vgl. etwa die Überlegungen von H. v. d. Hardt, Jona sei in Wirklichkeit «in ein Wirthshaus mitten im Meere mit dem Schilde und Namen «zum Wallfisch» gekommen, oder von J.G. Leß, Jona sei von einem anderen Schiff mit dem Namen «grosser Fisch» aufgenommen worden, nach P. Friedrichsen, Kritischer Überblick der merkwürdigsten Ansichten vom Buche Jonas nebst einem neuen Versuche über dasselbe, Altona 1817, 21f. (Die zweite Auflage von Friedrichsens Buch, Leipzig 1841, lag mir nicht vor.) Interessanter ist vielleicht die These, dass der Seesturm und die Verschlingung überhaupt keine realen Ereignisse, sondern Traumerlebnisse Jonas waren, vgl. dazu Friedrichsen a.a.O. 68ff.; E.J. Bickerman, Les deux erreurs du prophète Jonas, RHPPhR 45 (1965) 232-264 (233 m. Anm. 7).

⁵ Friedrichsen, Kritischer Überblick, 78, stellt schon 1817 fest: «Bei weiten [*sic!*] die meisten Ausleger halten unser Buch Jonas für eine Dichtung».

⁶ Spätere Versuche, die faktische Glaubwürdigkeit der Verschlingungsepisode durch den Verweis auf zoologische Gegebenheiten bzw. auf Parallelfälle zu untermauern, vgl. etwa A.J. Wilson, The sign of Jonah and its modern confirmation, PTR 25 (1927) 630-642, blieben ein Randphänomen.

⁷ H.W. Wolff, Studien zum Jonabuch, Neukirchen-Vluyn 1975, 26.

Die erfolgreichen Unternehmungen Salomos verliefen mit phönizischer Begleitung (I Kön 9,27; 10,22), während bei Josaphats Unternehmen keine ausländischen Fachleute genannt sind – und vielleicht war ja gerade das Fehlen solcher Fachkräfte der Grund dafür, dass seine Flotte schon in Hafennähe zerschellte (I Kön 22,49). Unter diesen Umständen scheint es kaum wahrscheinlich, dass in der Geschichte von Jonas Schifffahrt und Verschlingung israelitische Volksüberlieferung vorliegt.⁸ Eher haben wir das Werk eines Autors vor uns, der seinen Blick über geläufige Traditionen hinauslenkte auf die zwar geographisch nicht allzu weit entfernte, den Israeliten aber nicht wirklich vertraute Welt des Meeres und der Seefahrt. Da es sich aber bei der Verschlingung durch ein grosses Meer- oder Flusstier um ein über die ganze Welt verbreitetes Motiv handelt⁹, ist es einigermaßen wahrscheinlich, dass der Verfasser bei der Verschlingungsszene auf nichtisraelitische Stoffe zurückgriff. Im Folgenden wollen wir der Frage nachgehen, um welche Stoffe es sich dabei konkret gehandelt haben könnte.

Die m. W. bis heute umfangreichste Untersuchung zum motivgeschichtlichen Hintergrund der Verschlingungsszene, H. Schmidts Jona-Buch aus dem Jahre 1907, ist immer noch eine Fundgrube für Vergleichsmaterial; es ist aber so stark von Voraussetzungen seiner Zeit geprägt und Schmidts Rekonstruktionen sind z. T. so gewagt, dass seine Schlussfolgerungen allenfalls bedingt zu übernehmen sind.¹⁰ Wir nehmen also Abstand von seiner These, nach der alle Verschlingungserzählungen letztlich auf einen im Indischen Ozean beheimateten Sonnenmythos zurückgehen¹¹, und bemühen uns um einen eigenständigen

⁸ Anders etwa O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, Tübingen ³1964, 546f.; Jona/Jonabuch (H.J. Zobel), TRE 17, Berlin/New York 1988, 231. Aber auch nach Eißfeldt und Zobel ist das Verschlingungsmotiv keine urisraelitische Bildung, sondern beruht auf einem weitverbreiteten Motiv.

⁹ H. Schmidt, Jona (FRLANT 9), Göttingen 1907 erwähnt Material aus der Südsee (Jona, 30ff.; 39ff.), dem Baltikum (a.a.O. 38f.), Amerika (a.a.O. 41ff.), Südeuropa (a.a.O. 127ff.) und Indien (a.a.O. 135ff.); I.A. Ben-Yosef, *Jonah and the Fish as a Folk Motif*, Semitics 7 (1980) 102-117 nennt Material von allen Erdteilen.

¹⁰ So zeigt Schmidt sich etwa von dem zu seiner Zeit herrschenden Evolutionismus abhängig, wenn er davon ausgeht, dass sich in den Naturmythen von Südseevölkern ältere Überlieferungsstufen griechischer Sagen oder europäischer Volksmärchen erhalten haben. Er setzt dabei voraus, dass die Menschheit überall dieselben Entwicklungsstufen durchlaufen hat, wobei einige Völker auf niedrigeren Stufen stehen geblieben sind. Diese Auffassung, für die Schmidt sich auf den Evolutionisten E. Tylor beruft, vgl. Schmidt, Jona, 30, gilt der heutigen Forschung wohl allgemein als «unbewiesene These», so etwa J.F. Thiel, Grundbegriffe der Ethnologie (Collectanea Instituti Anthropos 16), St. Augustin ³1980, 29. Wie gewagt Schmidts Konstruktionen z. T. sind, zeigt sich etwa darin, dass er zur Rekonstruktion der ursprünglichen Form des Mythos vom «Fisch als Retter» gerade eine ausgesprochen junge Quelle heranzieht, nämlich den Philosophen Aeneas von Gaza aus dem späten 5. Jh. n. Chr., vgl. Schmidt a.a.O. 125.

¹¹ Vgl. Schmidt, Jona, 29-37; 65f.; 122f. Diese These wirkt noch in Wolff, Studien, 20ff. nach.

gen Zugang zum Vergleichsmaterial, wobei mir in zweifacher Hinsicht Scheidungen angebracht scheinen: Zunächst ist zwischen mythischem und nicht-mythischem Gebrauch des Verschlingungsmotivs zu scheiden, sodann zwischen Kampfgeschichten und Seeabenteuern ohne Kampf.

Mythischen Gebrauch des Motivs finden wir in Erzählungen, Bildern und Riten, die eine Wahrheit zum Ausdruck bringen, welche für die jeweilige Gemeinschaft von grundlegender Relevanz ist.¹² Sinn mythischer Repräsentationen in Wort, Bild und Handlung ist es, Wahrheit in ein Geschehen umzusetzen und so «in die Reichweite unserer Lebensbegabung»¹³ zu bringen. Der Mythos fällt aus dem Rahmen der Zeit. Er spielt *in illo tempore*, jener mythischen Vorzeit – was er erzählt, gehört aber zu den Fundamenten der Gegenwart, ist stetig wahr und wiederholbar.¹⁴

Ein auch nur annähernd repräsentativer Überblick über Verschlingungsmythen kann an dieser Stelle nicht gegeben werden und liegt m. W. auch nirgends vor. Einen Einblick gewährt die Sammlung von U. Steffen.¹⁵ In der Umwelt des AT finden wir die ägyptische Vorstellung, dass die Himmelsgöttin Nut die Sonne am Abend verschlingt und morgens wiedergebiert und ebenso die Sterne im umgekehrten Zyklus.¹⁶ Sonnenuntergang und –aufgang wurden in Entsprechung zu Tod und Wiedergeburt gesehen, so dass die Göttin Nut auch im Totenkult bedeutend war.¹⁷ Anderenorts findet sich das Verschlingungsmotiv auch ohne Bezug zum Sonnenlauf auf Tod und Wiedergeburt bezogen, so bei Initiationsriten, in denen der Tod als Kind und die Wiedergeburt als Mann durchlebt werden.¹⁸ Auch ist im Zusammenhang mit Initiationen die Vorstellung belegt, dass das Verschlungenwerden zu einer *unio*

¹² Zum Problem der Definition von Mythos vgl. Mythos (A. u. J. Assmann), HRWG IV, Stuttgart u. a. 1998, 179-181. Unsere Bestimmung fällt in der Terminologie dieses Artikels in den Bereich des Mythosbegriffs M 3 – Mythos als «fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung» (a.a.O. 180).

¹³ O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 2000, 94. Marquard setzt allerdings «die mythische Technik» allein mit dem «Erzählen von Geschichten» gleich. Bilder und Rituale kommen in seinem Zusammenhang nicht vor.

¹⁴ Vgl. dazu Mythos (A. u. J. Assmann), HRWG IV, 188.

¹⁵ U. Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung, Göttingen 1963, 30-65.

¹⁶ Vgl. Nut (D. Kurth), LÄ IV, Wiesbaden 1982, 535f.; K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion, Stuttgart u. a. 1993, 132f. Zum Realienhintergrund dieses Mythos vgl. R.A. Wells, The mythology of Nut and the Birth of Ra, SAÄK 19 (1992) 305-321.

¹⁷ Vgl. dazu die Darstellung des Mythos in einer Deckenmalerei aus dem Grab Ramses' VI (1141-1133) in: Wells, The mythology of Nut, 306f. oder in einem Sarkophagdeckel der 30. Dynastie (4. Jh. v. Chr.) in: Steffen, Mysterium, Tafel I; Koch, Geschichte d. ägypt. Religion, 503 Abb. 136; vgl. auch Nut (D. Kurth), LÄ IV, 536f.; J. Bergman, Nut – Himmelsgöttin – Baumgöttin – Lebensgeberin, in: H. Biezais, Religious symbols and their functions (Scripta Instituti Donneriani Aboensis X), Stockholm 1979, 58-61.

¹⁸ Vgl. Steffen, Mysterium, 45ff.

mystica mit der verschlingenden Gottheit führt¹⁹, oder dass jemand durch Verschlingung seitens eines mythischen Wesens magische Macht gewinnt²⁰.

U. Steffen fasst den Sinn der Verschlingungsmythen folgendermassen zusammen: «Das Verschlungenwerden bedeutet ‹sterben›. Das Ungeheuer ist ein Sinnbild des Todes, sein Bauch stellt die Unterwelt dar. Die Ausspeieung bedeutet Auferstehung, Wiedergeburt, Neuschöpfung. Es handelt sich bei unserem Motiv also um das Mysterium von Sterben und Auferstehen, um das Mysterium der Wiedergeburt»²¹. Damit hat er ein Grundschema umrissen, das sich zum Teil nur mit Differenzierungen anwenden lässt.²² Wer Verschlingung und Befreiung aus dem Leib des Ungeheuers durchgemacht hat, hat eine grundlegende Wandlung durchlebt. Er ist ein anderer als vorher.

Beim Vergleich des Jonabuches mit mythischen Verschlingungserzählungen fällt zunächst auf, dass es nicht ein grundlegendes Geschehen *in illo tempore* erzählt, sondern ein einmaliges Erlebnis einer historischen Persönlichkeit.²³ Zugleich ist das verschlingende Wesen, der grosse Fisch, offenbar als Geschöpf gedacht. Die Gottheit, Jahwe, ist zwar an prominenter Stelle am Geschehen beteiligt, greift aber nicht leibhaftig ein, sondern als transzendente *causa prima* dessen, was der Fisch wirkt (2,1.11). Sollte ein Verschlingungsmythos zugrunde liegen, wäre er also historisiert und monotheistisch bearbeitet worden.

Nun lassen sich die Umstände der Verschlingung Jonas als Reminiszenz an einen Sonnenmythos deuten: «Daran erinnert Jonas Reise von Joppe zum Westen, sein Verschlungenwerden im Westen und seine Rückfahrt im Dunkel des Fischleibes zum Osten. (...) Der Mythos ist historisiert und re-naturalisiert, indem der geschichtliche Prophet Jona die Stelle der Sonne einnimmt und der ‹grosse Fisch› die Rolle des Meeres spielt»²⁴, doch ist das keineswegs

¹⁹ So in einem Ritual der Kwakiutl-Indianer in British Columbia, das die Initianten in eine der verschlingenden Gottheit verbundene religiöse Gemeinschaft einführt, vgl. W. Müller, Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas, in: W. Krickeberg u. a., Die Religionen des alten Amerika (RM 7), Stuttgart 1961, 246ff.; v. a. 250; 252.

²⁰ Vgl. hierzu die bei Steffen, Mysterium, 55f. erwähnten Beispiele von Einweihungsabenteuern zukünftiger Schamanen; vgl. auch die Verschlingungsgeschichte im 17. Gesang des Kalevala, der zweifellos derselbe Gedanke zugrunde liegt wie den Einweihungsabenteuern. Da aber der Verschlungene, Väinämöinen, zu diesem Zeitpunkt bereits ein «urzeit-alter Zauberwisser» ist, ist die Initiation abgeflacht zur Episode im Leben eines Zauberkundigen, der etwas dazulernen soll.

²¹ Steffen, Mysterium, 64.

²² Vgl. Steffen, Mysterium, 64f.

²³ Auch wenn wir das Jonabuch nicht zur Geschichtsschreibung rechnen, sondern als Erzählung betrachten, bleibt zu berücksichtigen, dass es auf den aus II Kön 14,25 bekannten Propheten zurückgreift. Vgl. H. Gese, Jona ben Amittai und das Jonabuch, in: Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 123ff., der m. E. zurecht betont, dass die Auslegung diesen Rückgriff stärker als üblich berücksichtigen sollte.

²⁴ Wolff, Studien, 22.

zwingend. Die Richtung der Flucht lässt sich ausreichend mit dem erzählerischen Bedürfnis erklären, Jonas Ungehorsam zu unterstreichen. Er flieht nach Westen, während er doch nach Osten, nach Ninive, geschickt war²⁵. Dementsprechend kann die «Rückfahrt im Dunkel des Fischleibes» gar nicht anders als ostwärts verlaufen, da Jona ja wieder an einen Ort gebracht werden muss, von dem aus er nun doch nach Ninive aufbrechen kann.

Um die Frage einer Beeinflussung der Verschlingungsepisode durch mythische Stoffe zu klären, empfiehlt es sich zu prüfen, ob ihre erzählerische Funktion an den Sinn von Verschlingungsmythen anklingt. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass, während die Mythen grundlegende Wandlungen ausdrücken, Jona im Wesentlichen der alte bleibt. Der Unwille gegen die Sendung nach Ninive, der sein Handeln von Anfang an bestimmt, ist ihm geblieben. Wenn er in 3,3 dem erneuten Auftrag widerspruchslos nachkommt, wirkt das zwar zunächst anders; doch bricht nach der Verschonung Ninives der alte Unwille erneut aus ihm heraus (4,1ff.). Der widerspruchslose Gehorsam von 3,3 zeigt also keinen Wandel der Einstellung zu seinem Auftrag, sondern nur, dass er eingesehen hat, wie zwecklos es ist, sich Gott und seinem Auftrag entziehen zu wollen. Dann hat sich aber immerhin sein Gottesverständnis gewandelt. Er hat die Universalität Jahwes erlebt, konkret seine Unentrinnbarkeit, die ihm offenbar noch nicht endgültig klar war, als er zur Flucht aufbrach. Wäre aber mit dem Wandel des Gottesverständnisses etwas gefunden, das an den Sinn von Verschlingungsmythen anklingt? Bevor wir diese Frage beantworten, sind noch ein paar exegetische Beobachtungen wichtig.

In der Verschlingungsszene (2,1-11) nimmt der Psalm den grössten Raum ein (2,3-10). Die Streitfrage, ob es sich dabei um einen ursprünglichen Bestandteil des Buches handelt oder um einen Zusatz, kann an dieser Stelle nicht angemessen erörtert werden, doch hat die Annahme der Ursprünglichkeit m. E. mehr für sich.²⁶ Die Form sowie eine Fülle von Zitaten und Anklän-

²⁵ Warum er gerade dorthin geschickt wird, welche Bedeutung Ninive bzw. die Konstellation Jona-Ninive in der Erzählung also hat, wäre an anderer Stelle zu klären.

²⁶ Dem steht eine beachtliche exegetische Tradition entgegen, die den Psalm als sekundär ansieht und sich mindestens bis zu de Wette zurückverfolgen lässt, vgl. W.M.L. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1845, 361. «Bis heute gilt der Psalm bei der überwiegenden Mehrheit der Ausleger als sekundäre Zutat» (H.J. Opgen-Rhein, *Jonaspsalm und Jonabuch* (SBB 38), Stuttgart 1997, 129). In der jüngeren Forschung mehren sich freilich gegenteilige Stimmen, vgl. etwa O. Kaiser, *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil*, in: *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin/New York 1985, 57f.; Gese, *Jona b. Amittai*, 136f.; R. Lux, *Jona. Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam»* (FRLANT 162), Göttingen 1994, 165ff.; Opgen-Rhein, *Jonaspsalm*, 129f. Für die Ursprünglichkeit des Psalms sprechen zunächst kompositorische Gründe. Das Jonabuch ist durch die variierte Wiederholung von 1,1f. in 3,1f. in zwei etwa gleich lange Abschnitte geteilt, die sich nach der jeweiligen Exposition, d. h. der jeweiligen Beauftragung durch Jahwe und der Reaktion des Propheten (1,1-3; 3,1-3a), in je zwei Szenen glied-

gen an andere Psalmen²⁷ zeigen Orientierung an überlieferter Gebetstradition, andererseits finden sich aber auch deutliche Anpassungen an die spezielle Situation Jonas. Der Verfasser des Buches wird den Psalm wohl für den vorliegenden Zusammenhang geschaffen haben.

Der Gattung nach handelt es sich um ein «Danklied des Einzelnen», dessen Sitz im Leben eine Dankopferfeier im Tempel ist, die jemand veranstaltet, der aus grosser Gefahr gerettet wurde.²⁸ Zu beachten ist nun, dass V. 10 in Kohortativen redet, durch die eindeutig klargestellt ist, dass der Beter noch nicht bei der Opferdarbringung ist, ihre Durchführung aber vorhat. Auffällig ist das im Vergleich mit Ps 116,14.17f., ebenfalls Stellen aus einem Danklied, die mit V. 10 durch die Stichworte זָבַח, הַוִּדָּה und שָׁלַם pi. verbunden sind. Dort wird allerdings im Imperfekt gesprochen, so dass das Verständnis als Vollzugsschilderung immerhin möglich ist. Wenn in V. 10 demgegenüber der Kohortativ gewählt ist, lässt sich das als Anpassung an die Situation Jonas im Fisch verstehen, wo er ja für den Augenblick gar nicht in der Lage ist, ein Opfer darzubringen. Eine weitere Anpassung an seine Situation zeigt auch die einen Sturz ins Meer berichtende Notschilderung der VV. 4-7a, die Anlehnungen an andere Psalmen enthält, aber auch das originelle, allenfalls entfernt an andere Psalmenaussagen anklingende Bild des um den Kopf des Beters gewundenen Schilfes (V. 6b).²⁹ Alles in allem ist der Psalm zwar als traditionell geprägtes, aber dennoch individuelles Gebet Jonas in seiner konkreten Situation ernst zu nehmen³⁰, als ein vorweggenommenes Danklied, das auf die noch zu entrichtende Tempelfeier vorausschaut.

dern. In der ersten Szene jedes Abschnitts begegnet Jona jeweils nichtisraelitischen Völkern, den Seeleuten in 1,4-16, den Niniviten in 3,3b-10, in der zweiten Szene steht er jeweils Jahwe alleine gegenüber, als Betender in der Verschlingungsszene bzw. als Gesprächspartner in 4,1-11. Streicht man den Psalm heraus, gerät der symmetrische Aufbau durcheinander, da die Verschlingungsszene zu kurz würde, um das Gegenstück zu 4,1-11 zu bilden, vgl. dazu auch Gese, *Jona b. Amittai*, 134; 137. Darüber hinaus ist der Psalm trotz sprachlicher Abweichungen zu den erzählenden Teilen durch Leitworte mit diesen verknüpft, vgl. Lux, *Jona*, 173 (zu קָרָא in 2,3); 177 (zu יָרַד in 2,7).

²⁷ Vgl. dazu die Liste bei Kaiser, *Wirklichkeit*, 47 Anm. 22; auch die Analyse von Lux, *Jona*, 171-181. Lux spricht im Blick auf den Psalm von «Musivstil», vgl. dazu a.a.O. 172 m. Anm. 47.

²⁸ Vgl. dazu Oppen-Rhein, *Jonapsalm*, 147ff.

²⁹ Vgl. dazu Lux, *Jona*, 174ff.

³⁰ Lux bewertet die individuellen Momente unter und die traditionelle Prägung über. Er sieht die erzählerische Funktion des Psalms darin, den ungehorsamen Jona durch die traditionelle Sprache wieder in die Jahwe-Gemeinde einzugliedern und so zum gehorsamen Propheten zu machen, vgl. Lux, *Jona*, 173f. Auf dieser Basis kommt es zu dem merkwürdigen Sachverhalt, dass der Psalm, der doch eindeutig auf Bedrängnis und Rettung zurückschaut, zu einem Gebet wird, dass Jahwe erst zu rettendem Handeln bewegt, vgl. a.a.O. 174; 180f.

Die Auslegung der Verschlingungsszene kann nun aber nicht daran vorbeigehen, dass der verschlungene Jona auf Bedrohung und Rettung ausdrücklich zurückblickt.³¹ Was aber hat er konkret als Rettung erlebt? Offenbar nichts anderes als gerade die Verschlingung durch den grossen Fisch! Damit weicht aber die Verschlingung des Jona von dem bei Steffen umrissenen Grundschema der Verschlingungsmythen erheblich ab. Sein Verschlungenwerden bedeutet gerade nicht Sterben. Der Leib des Fisches stellt nicht die Unterwelt dar. Nicht er wird in 2,3b «Leib der Scheol» genannt, sondern die mittlerweile überstandene Bedrängnis, die in 2,3a im Parallelismus dazu steht. Freilich befremdet es einigermassen, dass Jona sein Verschlungenwerden als Rettung preist. Es ist doch eigentlich etwas Schauerhaftes, und so wird der Leser von 2,1 darin zunächst eher «das endgültige Ende des ungehorsamen Propheten» sehen als seine Rettung³². Es stellt sich die Frage, wie der verschlungene Jona schon ein Danklied anstimmen kann, wo er doch noch gar nicht wissen kann, ob er jemals aus dem Fisch befreit, also jemals wieder Licht und Land sehen wird. Die Spannung zwischen dem Danklied und Jonas Situation ist u. a. als Argument gegen die Ursprünglichkeit des Psalms verwandt worden.³³ Eine mögliche Lösung des Problems ergibt sich, wenn man berücksichtigt, dass Jona Prophet ist, und mit H. Gese darauf verweist, dass «Psalmen <dichten> für das Alte Testament prophezeien ist»³⁴. Näher am Text liegt aber eine andere Lösung: In 1,9 hatte sich Jona vor der Schiffsmannschaft zu Jahwe als Schöpfer des Meeres und des trockenen Landes bekannt. Dem Bekenntnis nach wusste er also, dass der Machtbereich seines Gottes auch die Tiefen des Meeres umfasst, die ja zu seiner Schöpfung gehören. Nimmt man die Notschilderung des Psalms ernst, dann hatte Jona sich trotz des Bekenntnisses im Meer verloren und von Jahwe getrennt geglaubt (2,5), was ohne weiteres dazu passt, dass er sich Jahwes Anspruch durch Flucht zu entziehen sucht. Auch dabei rechnet er ja offenbar damit, dass der Wirkradius seines Gottes begrenzt ist. Aber wiederum hat Jona auch im Meer zu Jahwe gerufen (2,3.8). Die Verschlingung durch den Fisch, bei der er – man

³¹ Dies zeigt schon zu Beginn der «Bericht über den Gebetsakt» in V. 2,3aßb, vgl. Lux, Jona, 171. In der Notschilderung wird der Bericht durch das *Imperfectum consecutivum* bzw. durch Perfekt an späterer Stelle des Satzes, also durch erzählende Vergangenheits-tempora, fortgeführt (2,4aob.5.7aob.8). Daneben stehen begleitende Schilderungen im Imperfekt an zweiter bzw. im Perfekt an erster Stelle des Satzes oder in Nominalsätzen (2,4aß.6.7aß). Zum Gebrauch der Tempora H. Bobzin, Überlegungen zum althebräischen «Tempus»system, WO 7 (1973/74) 141-153 (v. a. 149f.).

³² Lux, Jona, 166. Lux nennt ebd. Belege dafür, dass בלע auf den Menschen bezogen immer Gefährdung und Vernichtung bedeutet.

³³ Vgl. etwa W. Rudolph, Joel-Amos-Obadja-Jona (KAT XIII/2), Gütersloh 1971, 348; oder H. Seidel, Jona, in: G. Wallis (Hg.), Erfüllung und Erwartung, Berlin 1990, 97f. Das Problem wurde schon in der Antike empfunden, vgl. Bickerman, Les deux erreurs, 236f.

³⁴ Vgl. Gese, Jona b. Amittai, 138.

muss wohl sagen wundersamerweise – unversehrt geblieben war, konnte er als Erhörung seines Gebets erleben, weil er ja, wie das Bekenntnis zeigt, im Grunde wusste, dass auch tief im Meer mit Jahwes wunderhaftem Eingreifen zu rechnen ist. Von hier aus konnte er die Verschlingung vertrauensvoll als Rettung verstehen und preisen.

Wie sieht nun aber von hier aus betrachtet der Wandel seines Gottesverständnisses aus? Er besteht darin, dass Jona die allumfassende Gegenwart Jahwes ernstzunehmen lernte, von der er zuvor offenbar nicht wirklich überzeugt war, obwohl er sich zu Jahwes allumfassendem Schöpfertum bekannte. Der Wandel bedeutet also, dass ihm das vielleicht als Tradition übernommene Bekenntnis persönlich erfahrene Wahrheit wird. Das ist gewiss nicht wenig, aber Jona wird dadurch – anders als etwa ein Initiant, der durch einen Verschlingungsritus zum Erwachsenen, zum Mitglied eines religiösen Bundes oder zum Schamanen wird – nicht wirklich ein Anderer, und so sind die von Steffen benutzten Begriffe «Auferstehung, Wiedergeburt, Neuschöpfung» sicher zu stark, um den von Jona erlebten Wandel zu charakterisieren. Von der erzählerischen Funktion her besteht also allenfalls eine sehr bedingte Nähe zu mythischen Verschlingungsgeschichten.

In der Frage, ob die Verschlingungsszene des Jonabuches von entsprechenden Mythen beeinflusst ist, ist festzuhalten, dass die Unterschiede zu den Mythen grösser sind als die Gemeinsamkeiten. Der eventuelle Anklang, dass Jona einen Wandel im Gottesverständnis durchlebt, ist wohl zu schwach, um von hier aus die Annahme einer Beeinflussung durch mythische Parallelen zu begründen. Sollte der Erzähler auf einen Verschlingungsmythos zurückgreifen, hätte er ihn seiner Konzeption so stark eingepasst, dass allein das Motiv der Verschlingung übrig blieb. Dass in der Wirkungsgeschichte des Buches der dreitägige Aufenthalt im Leib des Fisches zum Paradigma von Tod und Auferstehung wurde³⁵, was deutlich an die mythische Verwendung des Motivs erinnert, kann selbstverständlich für die Vorgeschichte der Episode nicht in Anspruch genommen werden.

Wir können in unserer Untersuchung also noch nicht stehen bleiben, sondern müssen weitere Parallelen prüfen, ob sie wohl dem Jonabuch näher stehen und ein Einfluss von ihnen her somit plausibler ist. Dabei wollen wir uns zunächst Kampfgeschichten zuwenden, d. h. Erzählungen, die vom Kampf gegen ein grosses Tier oder Ungeheuer berichten, in dessen Verlauf der Held verschlungen wird. Solche Erzählungen können mythischen Charakter haben, müssen es aber nicht. Übergänge sind möglich. Zwei in ihrer jetzt geläufigen Form nichtmythische Kampfgeschichten sind schon oft bei der Frage

³⁵ Vgl. schon Jesu Wort vom «Zeichen des Jona» in Mt 12,40. Zur Bedeutung von Jonadarstellungen in der frühchristlichen Kunst als Symbol für die Errettung aus dem Tod vgl. U. Steffen, *Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994, 57ff.

nach dem motivgeschichtlichen Hintergrund von Jon 2 herangezogen worden: die Herakles-Hesione-Sage und die Perseus-Andromeda-Sage. Beide gehören demselben Erzählungstyp an, bei dem der Held eine junge Frau vor einem Ungeheuer rettet.

In der Herakles-Hesione-Sage tötet Herakles ein Meerungeheuer, dem die trojanische Königstochter Hesione ausgesetzt wurde. Ihr Opfer sollte Poseidon besänftigen, der das Ungeheuer aus Zorn über einen Betrug durch Hesiones Vater Laomedon gesandt hatte.³⁶ In manchen Quellen, einem Fragment des Hellanikos von Mytilene (5. Jh. v. Chr.)³⁷ und dem Epos «Alexandra» des alexandrinischen Bibliothekars und Dichters Lykophron (3. Jh. v. Chr.)³⁸, ist eine Version erhalten, nach der sich Herakles von dem Ungeheuer verschlingen lässt und es von innen heraus tötet.³⁹

Eine enge Parallele zur Hesionegeschichte bildet die Perseus-Andromeda-Sage. Diese erzählt, dass Perseus die Königstochter Andromeda rettet, die genau wie Hesione an einen Küstenfelsen gebunden war, um einem Seeungeheuer preisgegeben zu werden. Der Grund war wiederum eine Verärgerung Poseidons. Er hatte ein Ungeheuer geschickt, um das Land des Königs Kepheus, des Vaters der Andromeda, zu verwüsten, weil ihre Mutter Kassiopeia die Nereiden beleidigt hatte. Perseus tötet das Ungeheuer.⁴⁰ Diese Sage wird aus zwei Gründen gerne als Parallele zur Jonageschichte herangezogen: Zum einen verbindet wiederum Lykophron in der «Alexandra», diesmal aber als einziger erhaltener Zeuge⁴¹, den Kampf mit dem Verschlingungsmotiv⁴²; zum anderen – und hieraus begründet sich ein ganz besonderes Interesse mancher

³⁶ Vgl. dazu Apollodor II 5,9; Diodorus Siculus IV 42; Hygin, Fabula LXXXIX.

³⁷ Zu Hellanikos vgl. O. Lendle, Einführung in die griechische Geschichtsschreibung, Darmstadt 1992, 63-71.

³⁸ Zu Lykophron und der «Alexandra» vgl. A. Körte, Die hellenistische Dichtung, 2., vollst. neubearb. Aufl. von P. Händel, Stuttgart 1960, 280-286; zum Problem der Verfasserschaft angesichts einiger auf die Grösse Roms gedeuteten Anspielungen vgl. Opgen-Rhein, Jonapsalm, 194f. (Lit!).

³⁹ Vgl. dazu Schmidt, Jona, 4ff.; O. Weinreich, Antiphanes und Münchhausen, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl. 220/4, Wien/Leipzig 1942, 17ff. Die genannte Version findet sich in einem Fragment der «Troika» des Hellanikos, in: C. u. Th. Müller (Hg.), Fragmenta Historicorum Graecorum I, Paris 1841, 64 (Nr. 136), und Lykophron, Alexandra 31ff.; 472ff. Sie liegt auch der Abbildung eines etruskischen Kraters aus Perugia zugrunde, vgl. dazu Schmidt a.a.O. 8f. m. Abb. 1; Weinreich a.a.O. 132-144 (Anhang II) m. Tafel I/II, und war dem skeptischen Philosophen Sextus Empiricus aus dem 2. Jh. n. Chr. bekannt, vgl. ders., Adv. mathem. I 255.

⁴⁰ Vgl. Apollodor II 4,3; Hygin, Fabula LXIV; Ovid, Metam. IV 663-739.

⁴¹ So Schmidt, Jona, 19; Weinreich, Antiphanes und Münchhausen, 20.

⁴² Lykophron, Alexandra 834-843; zur Erklärung des sehr kryptischen Textes vgl. den Kommentar in: Lykophron, Alexandra. Griech./Dt. mit erklärenden Anmerkungen von C. v. Holzinger, Leipzig 1895, 292-294.

Jona-Ausleger – lokalisiert ein Zweig der Tradition das Geschehen in Jaffa⁴³, also dem Ort, an dem Jona das Schiff nach Tarsis besteigt (1,3)⁴⁴. Zu diesem Zweig gehört wiederum Lykophron.⁴⁵

H.J. Opgen-Rhein sieht in der Perseus-Andromeda-Sage die einzig benennbare «konkrete Quelle für den in Jona 2,1f. 11 verarbeiteten Stoff»⁴⁶ und leitet daraus sogar ein Indiz für Entstehungszeit und -ort des Jonabuches ab. Da das Verschlingungsmotiv ja nur bei Lykophron auf Perseus bezogen ist, sei die Sage «für den biblischen Autor erst in der Fassung verwendbar» gewesen, «in der sie in der 1. H. des 3. Jh. in Alexandria zu Hause war»⁴⁷. Gegen Letzteres lässt sich freilich einwenden, dass nicht sicher ist, ob Lykophron selbst das Verschlingungsmotiv aus der Herakles-Hesione-Geschichte auf Perseus übertrug⁴⁸. Möglicherweise folgt er dabei einer Jaffa'schen Lokaltradition, die ohne weiteres vorgriechisch gewesen sein kann und erst durch spätere *interpretatio graeca* mit Perseus verbunden wurde.⁴⁹ Dann könnte der

⁴³ Diese Verortung ist bei griechischen Geographen ab dem 4. Jh. v. Chr. belegt. Nach Schmidt, Jona, 14f. ist der zwischen 338 und 335 geschriebene «Periplus» des Pseudo-Skyllax der älteste erhaltene Zeuge dafür. Der «Periplus» findet sich in: C. Müller (Hg.), *Geographi Graeci minores I*, Paris 1882, 15-96; die freilich auf Ergänzung beruhende Erwähnung Jaffas a.a.O. 79. Der andere Zweig der Überlieferung nennt als Schauplatz Äthiopien, vgl. Apollodor II 4,3 und Ovid, *Metam.* IV 669.

⁴⁴ Vgl. dazu W.W. Graf Baudissin, Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1901, 597; Wolff, *Studien*, 26f.; W. Baumgartner, Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen, in: *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, Leiden 1959, 157; E. Blum, *Das Buch Jona*, in: H.V. Geppert (Hg.), *Grosse Werke der Literatur*, 2. Band, Augsburg 1992, 18f.; Opgen-Rhein, *Jonapsalm*, 192ff.; 203.

⁴⁵ Das ergibt sich aus dem Zusammenhang der in Anm. 42 genannten Verse. Die «kephheidischen Türme» (V. 834) und die Doppelfelsen (V. 836), bei denen sich das Geschehen abspielt, liegen zwischen Myrrha (V. 829) und dem Grab des Adonis (V. 831) einerseits sowie dem «Strom Libyens» (πεῖθρον Ἀσβύσταο) (V. 848) andererseits. Myrrha ist Byblos, und das Grab des Adonis liegt auf dem Libanon, während mit dem «Strom Libyens» der Nil gemeint ist; vgl. zu den Örtlichkeiten den Kommentar von Holzinger in: Lykophron, *Alexandra*. Griech/Dt, 291f.; 294f. Mit Schmidt, Jona, 20f. ist beim Ort des Geschehens an «ein Felsengestade» zu denken, «an dem man vorüber kommt, wenn man von Byblos nach Ägypten fährt», also nicht an Äthiopien (vgl. dazu Anm. 43), sondern an Jaffa; anders Holzinger a.a.O. 292.

⁴⁶ Opgen-Rhein, *Jonapsalm*, 203.

⁴⁷ Vgl. Opgen-Rhein, *Jonapsalm*, 195.

⁴⁸ So Opgen-Rhein, *Jonapsalm*, 194.

⁴⁹ Diese Möglichkeit ist etwa bei Baumgartner, *Israelit.-griech. Sagenbeziehungen*, 157 angedeutet. Dass die Verortung der Perseus-Geschichte in Jaffa durch griech. Deutung einer älteren, dort beheimateten Tradition entstand, wäre um so wahrscheinlicher, wenn S. Morenz mit der Vermutung im Recht ist, dass die Perseus-Andromeda-Geschichte ihrerseits auf griechischer Rezeption eines orientalischen Stoffes beruht, und zwar eines Meereskampfmythos, vgl. dazu Morenz, *Die orientalische Herkunft der Perseus-Andromeda-Sage*, in: *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, Köln/Wien 1975, 441-447. Es liesse sich dann denken, dass in Jaffa ein solcher Meereskampfmythos behei-

Jona-Verfasser aber auch von der (noch) nicht griechisch gedeuteten Tradition von Jaffa abhängig und auch älter als Lykophron sein.

Es ist aber noch viel grundsätzlicher zu fragen, inwiefern überhaupt eine motivliche Nähe zwischen der Verschlingungsszene des Jonabuches und Kampfgeschichten wie der Perseus-Sage besteht. Jona kämpft ja nicht gegen den grossen Fisch. Der Fisch ist kein feindliches Wesen, sondern rettet Jona, und dieser verhält sich sowohl bei der Verschlingung wie beim Ausspeien völlig passiv. Er befreit sich nicht selbst, indem er das Tier tötet wie Perseus oder auch Herakles in der Hesione-Geschichte. R. Lux hat die Passivität Jonas relativiert, indem er den Psalm als Mittel der Befreiung auffasst: «Was die Helden in der griechischen Antike mit Hilfe eines scharfen Schwertes oder einer Zaubersalbe bewirken, das bewirkt in der Jonaerzählung das Gebet»⁵⁰. Dieser sehr schöne Gedanke nimmt aber den Psalm inhaltlich nicht ernst, bei dem es sich doch um ein Danklied handelt, das auf die Not zurückblickt.⁵¹ Lux geht im Übrigen von einer falschen motivgeschichtlichen Voraussetzung aus, wenn er sagt: «Überall, wo uns das Verschlingungsmotiv begegnet, weist es die Struktur auf, daß der Verschluckte durch eigene Aktivität sich wieder aus dem Inneren des Ungeheuers befreit»⁵². Wir werden noch auf Beispiele zu sprechen kommen, bei denen gerade das nicht der Fall ist. Freilich stammen sie aus Indien und liegen somit auf den ersten Blick recht fern; doch ist dieser Eindruck irreführend.

An Jonas völliger Passivität beim Verschlungen- und Ausgespienwerden ist nicht zu rütteln. Freilich könnte darin eine bewusste Umgestaltung einer Kampfgeschichte durch den Verfasser liegen, doch ist der Zusammenhang zu berücksichtigen: Jona wird ja verschlungen, weil er bei einem Seesturm als Schuldiger ins Meer geworfen wurde. Es geht also, und zwar schon von 1,4 an, um Seenot und Rettung. Die engsten Parallelen zur Verschlingungsepisode des Jonabuches, von denen aus eine Beeinflussung am wahrscheinlichsten ist, sind also nicht unter Kampf-, sondern unter Seeabenteuergeschichten zu erwarten, in denen eine Verschlingung durch ein grosses Meertier vorkommt.

Geschichten dieser Art mögen wohl in Jaffa kursiert sein, doch sind dafür keine Beispiele erhalten. Dasselbe gilt für den phönizischen Bereich.⁵³ Es lässt sich also aufgrund der Beleglage nicht unmittelbar ermes-

sen, ob das Jona-Motiv in Jaffa kursiert war, und dass die Griechen die Ähnlichkeit mit ihrer eigenen Sage erkannten und somit beide Geschichten identifizierten.

⁵⁰ Lux, Jona, 182; vgl. auch a.a.O. 167; 181.

⁵¹ Zu Lux' Interpretation des Psalms vgl. Anm. 30.

⁵² Lux, Jona, 181f.

⁵³ Vgl. O. Loretz, Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung, BZ NF 5 (1961) 18-29, der auf Grund sprachlicher Beobachtungen (a.a.O. 19-24) glaubt, dass die Seegeschichte des Jonabuches auf nordisraelitisch-phönizischen Überlieferungen beruht. Dies bleibt allerdings ein Postulat, solange aus diesem Raum keine Quellen mit vergleichbaren Inhalten benannt werden.

Jonabuch hinsichtlich der Verschlingung von Stoffen aus dem palästinisch-phönizischen Raum beeinflusst ist. Dieser Mangel wird aber dadurch gemildert, dass Seeabenteuergeschichten mit Verschlingungserlebnissen, wenn sie denn im östlichen Mittelmeerraum geläufig waren, auch in der griechischen Literatur zu erwarten sind. Kontakte zwischen der Levante und Griechenland gab es ja genug. Wie ist es also dort mit entsprechenden Geschichten bestellt?

Ein sehr spätes Zeugnis bietet der ca. 485-490 entstandene Dialog «Theophrast» des christlichen Philosophen Aeneas von Gaza⁵⁴, in dem es heisst:

«So singt man auch von Herakles: als ihm das Schiff gebrochen war, auf dem er fuhr, sei er von einem grossen Seetier (ὑπὸ κήτους) ergriffen und in sein Inneres gelangend gerettet worden»⁵⁵.

Diese Geschichte ist sonst nirgends bezeugt, doch ist die Berufung auf vorliegende Tradition ernstzunehmen, zumal Aeneas im Titel des Dialoges als σοφίστης, d. h. als Rhetoriklehrer, bezeichnet wird.⁵⁶ Er war also literarisch gebildet. Welcher Art man sich das Seetier vorstellte, das Herakles verschlang, lässt sich nicht sagen: κήτος kann für natürliche grosse Meertiere⁵⁷ wie auch für sagenhafte oder mythische Ungeheuer⁵⁸ stehen.

Mehr als drei Jahrhunderte älter als der «Theophrast» ist der Bericht über ein Verschlingungserlebnis, den wir in den «Wahren Geschichten» (ἀληθῆ διηγήματα) des Lukian von Samosata (ca. 120-nach 180)⁵⁹ finden. Der Erzähler berichtet über eine Seereise mit fünfzig Gefährten in den Atlantischen Ozean. Dabei sehen sie eines Tages eine Menge unterschiedlicher Wesen und grosser Seetiere (θηρία καὶ κήτη πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα) in Richtung Sonnenaufgang. Eines davon, das grösste, kommt auf sie zu und verschlingt die Reisegruppe samt dem Schiff. Im Magen des Tieres befindet sich eine eigene Welt, von Wasser umspültes, bewaldetes, zum Teil auch kultiviertes Land. Wie sich später herausstellt, wohnen dort verschiedene Völkerschaften von Fabelwesen, die jede auf ihre Art Merkmale von Menschen und von Wassertieren tragen. Der Erzähler und seine Leute treffen aber auch auf zwei Männer, Überlebende eines in den Ozean verschlagenen und ebenfalls verschlungenen

⁵⁴ Vgl. Ainéas de Gaza (A. Segonds), DPA 1, Paris 1989, 82-87; zur Datierung des «Theophrast» a.a.O. 83.

⁵⁵ Eigene Übersetzung nach: Enea di Gaza, Teofrasto, hg. v. M.E. Colonna, Neapel (o. J.), 33.

⁵⁶ Vgl. Ainéas de Gaza (A. Segonds), DPA 1, 83; 84.

⁵⁷ So bei Aristoteles, Tierkunde I 6 [490b,9]; III 20 [521b, 23f.], wo es eine Gattung bezeichnet, zu der der Delphin (δελφίς), die Robbe (φώκη) und der Wal (φάλαινα) gehören.

⁵⁸ So in den in Anm. 36 und Anm. 40 genannten griechischsprachigen Quellen zur Hesione- und zur Andromeda-Sage für das jeweilige Ungeheuer; ebenso Hom., Il. XX, 147.

⁵⁹ Zu ihm vgl. A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Bern/München³1971, 937-941.

Handelsschiffes, die sich im Inneren des Tieres eingerichtet haben. Die Fabelwesen machen ihnen das Leben schwer, werden deshalb vom Erzähler und seinen Leuten bekämpft und vernichtend geschlagen. Danach leben die Reisenden noch über ein Jahr in dem Tier. Dann zünden sie den Wald an, und als das Tier durch das Feuer krank geworden ist, stecken sie ihm Balken zwischen die Kiefer und gelangen ins Freie.

Lukian verhehlt nicht die Absicht, den Leser dadurch zu erfreuen, dass «von den erwähnten Dingen jedes nicht ohne Verspottung anspielt auf einige der alten Dichter und Schriftsteller und Philosophen, die viele monströse und fabelhafte Dinge niedergeschrieben haben» (I 2). Leider ist vieles von dem, was er parodierte, verloren, so dass sich nicht mehr alle seine Aussagen umfassend ausschöpfen lassen.⁶⁰ Nimmt man aber ernst, dass in den «Wahren Geschichten» alles auf Äusserungen älterer Autoren anspielt, lässt sich gewiss auch für die Verschlingungsszene annehmen, dass sie nicht frei erdacht ist. Für viele ihrer Inhalte sind Vorlagen aus der antiken Literatur namhaft gemacht worden.⁶¹ Die Verschlingung als solche hat P. v. Möllendorff als summarische Anspielung auf eine folkloristische Tradition erklärt, die von grossen Seetieren der Meere Indiens und Arabiens erzählte. Lukian selbst habe diese Abhängigkeit angedeutet, indem er die Menge, aus der sich der Verschlinger löst, gerade «gegen Sonnenaufgang» auftauchen liess, also im Osten, der Richtung Indiens und Arabiens.⁶² Bei der Erwähnung der Menge hat zweifellos die Vorstellung einer Walschule Pate gestanden, so dass sich das κῆτος Lukians als ein ins Phantastische gesteigerter Wal verstehen lässt.

Das Verschlingungsmotiv ist darüber hinaus bei einem etwas älteren Autor nachzuweisen, Dionysios dem Periegeten, der in der Zeit Hadrians (117-138) eine «Führung durch die bewohnte Welt» (οἰκουμένης περιήγησις) dichtete⁶³. Darin heisst es im Rahmen einer Beschreibung der Inseln des Okeanos über Taprobane, also Ceylon⁶⁴ (VV. 592-605):

Sogleich nach dem grossen Koliadischen (Land) kannst du zu einer Insel gelangen, (592)
Taprobane, der Mutter der aus Asien stammenden Elefanten.

(...)

Sie ist aber sehr ausgedehnt an Grösse. Ringsherum auf allen Seiten (596)

⁶⁰ So auch A. Stengel, *De Luciani veris historiis* [Diss. phil. Rostock 1911], Berlin 1911, 8.

⁶¹ Vgl. Stengel, *De Luciani veris historiis*, 40ff.; P. v. Möllendorff, *Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit* (Classica Monacensia 21), Tübingen 2000, 206ff.

⁶² Möllendorff, *Auf der Suche*, 235. Möllendorff geht allerdings auch davon aus, dass sich Lukian durch die Verschlingung mit mythischen Reisenden (Herakles, Alexander, Jason) in motivische Beziehung setzen will, vgl. a.a.O. 237f.

⁶³ Zur Datierung vgl. Dionysios von Alexandria, *Das Lied von der Welt*. Zweisprachige Ausgabe von K. Brodersen, Hildesheim u. a. 1994, 9-11.

⁶⁴ Zu diesem Namen vgl. St. Faller, *Taprobane im Wandel der Zeit* (Geographica historica 14), Stuttgart 2000, 15-17.

halten sich grosse Seetiere (κήτεια) in Haufen auf, das Vieh des Arabischen («Erythräischen») Meeres,
 schroff aufsteigenden Bergen gleichend; über der Höhe
 des Rückens wogt die riesenlange Schiffswalze des Rückgrats.
 Der Übelgesinnten Kinder wahrlich, wenn sie sich über das Meer hin tummeln, (600)
 Mögen umherirrend jenen begegnen; denn es ist kein Entweichen
 aus den verderblichen Mäulern; denn ein grosser Schlund findet sich da.
 Häufig mögen auch ein Schiff mit den Männern des Schiffes selbst
 jene Ungeheuer verschlingen, denn den Frevlern
 hat zu Meer und Land unendlich viele Übel festgesetzt ein Gott (δαίμων)». ⁶⁵ (605)

Was die Seetiere angeht, so liegt der Erwähnung der Haufen wie bei Lukian die Vorstellung von Walschulen zugrunde. Eine Seeabenteuergeschichte haben wir hier freilich nicht, sondern einen Abschnitt aus einem geographischen Lehrgedicht. Es ist aber der Zweck des Werkes bzw. antiker geographischer Bildung überhaupt zu berücksichtigen. Die Geographie war damals noch «dem Hauptziel des Unterrichts, der literarischen Bildung, untergeordnet»⁶⁶. Dionysios legt seine Erdbeschreibung «dem antiken, nicht nur an geographischen Realitäten, sondern besonders an der Lokalisierung von Mythos und Geschichte interessierten Publikum»⁶⁷ vor. So ist wohl davon auszugehen, dass die Schilderung der grossen Tiere in den Gewässern um Ceylon auf bekannte Erzählungen zurückgreift. Nach den VV. 600ff. zu schliessen, wird es sich um Seeabenteuergeschichten gehandelt haben, in denen die Verschlingung von Menschen bzw. ganzen Schiffen vorkam.⁶⁸ Deren Schauplatz wird der Indische Ozean gewesen sein, wo wohl auch ihr überlieferungsgeschichtlicher Ursprung lag.

Die bisher erwähnten griechischen Zeugnisse für das Verschlingungsmotiv im Zusammenhang mit Seeabenteuern stammen frühestens aus dem 2. Jh. n. Chr. und sind also mehr als drei Jahrhunderte jünger als das Jonabuch, für dessen Datierung die Erwähnung der zwölf Propheten in Sir 49,10 die Zeit um 190 v. Chr. als sicheren *terminus post quem non* festlegt⁶⁹. Da sich Über-

⁶⁵ Eigene Übersetzung nach dem griechischen Text in: Dionysios v. Alexandria, Das Lied v. d. Welt. Zum Verständnis: (597) zur Identifizierung des Erythräischen Meeres mit dem Arabischen vgl. den Kommentar von Brodersen a.a.O. 124 zu V. 38; (599) mit der Schiffswalze (ὄλκός) werden Schiffe aus dem Wasser gehoben, vgl. dazu Thukydides III 15.

⁶⁶ So Brodersen in: Dionysios v. Alexandria, Das Lied v. d. Welt, 12.

⁶⁷ Brodersen, in: Dionysios v. Alexandria, Das Lied v. d. Welt, 19.

⁶⁸ Faller, Taprobane, 166 sieht in der Darstellung des Dionysios eine Ausarbeitung von Mitteilungen über grosse Tiere auf und um Ceylon herum, wie sie sich etwa bei Onesikritos (Strabo XV 1,15) oder Alexander v. Ephesos (bei Stephanos v. Byzanz) finden, vgl. zu diesen a.a.O. 30; 164. Diese Mitteilungen enthalten jedoch das Verschlingungsmotiv nicht.

⁶⁹ Dieser *terminus* ergibt sich aus der Datierung der literarischen Wirksamkeit Ben Siras, vgl. dazu G. Sauer, Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen 1), Göttingen 2000, 40f.; 338f.

legungen, ob das Jonabuch eventuell Lukian als Vorlage diente⁷⁰, kaum bewährt haben⁷¹, ist kein direkter Zusammenhang zwischen der biblischen Geschichte und den griechischen Zeugnissen nachzuweisen. Beide sind aber auf Grund ihrer relativen Nähe wohl dennoch demselben Traditionsstrom zuzuweisen. Lässt dieser sich im griechischen Bereich weiter zurückverfolgen als bisher gesehen? Immerhin setzen Dionysios und Lukian Seeabenteuergeschichten bereits voraus, die sie als Stoffgrundlage des Lehrgedichtes bzw. der Satire aufnehmen. Das Alter dieser Geschichten lässt sich aber nicht ohne weiteres feststellen. Vor dem 2. Jh. dünnt die Beleglage aus. O. Weinreichs Rekonstruktion, nach der Antiphanes von Berge, ein Autor des 4. Jh. v. Chr.⁷², ein Verschlingungsabenteuer erzählte, scheint mir zu brüchig, um plausibel zu sein.⁷³ Gehen wir bis an den Beginn der griechischen Literatur zurück, so stossen wir auf die menschenverschlingenden Ungeheuer der Odyssee, die Sirenen, Skylla und Charybdis⁷⁴.

Bei ihnen ist jedoch ein Unterschied zu den bei Dionysios und Lukian erwähnten grossen Seetieren zu beachten: Sie bewegen sich nicht frei im Meer, sondern halten sich an einer bestimmten Stelle auf. Die Sirenen sitzen auf einer Wiese neben den Leichenbergen ihrer Opfer⁷⁵, Skylla in der Höhle eines Felsens, den sie nicht verlässt, zumal auch ihre zwölf Füsse unentwickelt sind⁷⁶, Charybdis lauert auf einem anderen, nur einen Pfeilschuss entfernt liegenden Felsen⁷⁷. Die *stabilitas loci* der Ungeheuer ist von Bedeutung im Blick auf den Realienhintergrund des Erzählens. Dieser scheint nämlich im Vorhandensein von Meeresregionen zu liegen, die für die antike Seefahrt nur unter Lebensgefahr zu passieren waren und in diesem Sinne Seeleute verschlan-

⁷⁰ So etwa Graf Baudissin, Einleitung, 596.

⁷¹ Vgl. dazu Schmidt, Jona, 63; Möllendorff, Auf d. Suche nach d. verlogenen Wahrheit, 234 Anm. 3.

⁷² Zur zeitlichen Einordnung des Antiphanes v. Berge vgl. Weinreich, Antiphanes und Münchhausen, 10-15.

⁷³ Vgl. Weinreich, Antiphanes und Münchhausen, 15-23. Weinreichs Konstruktion trägt m. E. an zwei Stellen nicht: Seine Argumente dafür, dass in Alexis' Hesione-Komödie der Kampf des Herakles mit dem Verschlingungsmotiv verbunden war (a.a.O. 17ff.), scheinen nicht ausreichend; sein Postulat einer sachlich unmittelbaren Vergleichbarkeit dessen, was bei Alexis als «Bergäischer Unsinn» bezeichnet wird, mit einer Szene aus dem Roman des Antiphanes (a.a.O. 22) scheint unbegründet. Gerade wenn das Ethnikon des Antiphanes «zum Gattungsnamen für einen Aufschneider» geworden war (Weinreich a.a.O. 18), wäre die Bezeichnung als «Bergäischer Unsinn» auch ohne solche Übereinstimmung verständlich. Zustimmung zu Weinreich dagegen bei Opgen-Rhein, Jonapsalm, 199.

⁷⁴ Vgl. Homer, Od. XII 39-54 und 165-200 (Sirenen); 73-110; 234-259 und 426-446 (Skylla und Charybdis).

⁷⁵ Od. XII 44-46.

⁷⁶ Od. XII 85ff., nach V. 89 hat Skylla zwölf Füsse, die aber ἄωποι- unzeitig, unreif o. ä. sind.

⁷⁷ Od. XII 101ff.

gen. Solche Meeresregionen sind wohl in den Ungeheuern personifiziert, von denen *Skylla* und *Charybdis* bei späteren Autoren ausdrücklich mit bestimmten Örtlichkeiten identifiziert werden.⁷⁸

Grosse, frei im Meer schwimmende Tiere wie die bei *Dionysios* und *Lukian* erwähnten κήτη, lassen sich aber nicht als Personifikationen von Meeresregionen verstehen. Sollte hier ein Realienhintergrund vorhanden sein, muss er in der Existenz gewaltiger Meertiere bestehen, denen man die Verschlingung unversehrter Menschen sowie wohl einige Übertreibung in Rechnung stellend ganzer Schiffe und ihrer Besatzung zutrauen konnte. Fragen wir, wo ein solcher Realienhintergrund vorhanden war, lenken die genannten Quellen unseren Blick vom Mittelmeer weg in den Bereich des Indischen Ozeans. Die grossen Meertiere bei *Dionysios* dem *Periegeten* stammen ja aus dem Arabischen Meer und sind in den Gewässern um *Ceylon* anzutreffen, und wir hatten vermutet, dass im Hintergrund seiner Schilderungen Seeabenteuer geschichten aus dem Indischen Ozean stehen. Auch hatten wir *Möllendorffs* These erwähnt, nach der *Lukian* mit der Verschlingung auf eine in diese Gegend weisende folkloristische Tradition anspielt. Sowohl bei *Dionysios* als auch bei *Lukian* hatten wir festgestellt, dass ihren κήτη, die ja jeweils in einer Herde auftreten, die Vorstellung von Walen zugrundeliegt. Es deutet sich also ein Traditionsstrom an, dessen Realienhintergrund die Häufigkeit von Walen im Indischen Ozean und seinen Randmeeren bildet, die vor der Anwendung moderner Walfangmethoden noch grösser gewesen sein muss als heute.⁷⁹

Für die Motivgeschichte ist nun die Frage wichtig, ab wann Mitteilungen über Wale aus dem Indischen Ozean in die griechische Welt gelangten. Dabei fällt der Bericht des *Nearchos* von *Kreta*, des Admirals *Alexanders d. Gr.*, über die 325/324 unternommene Schiffsexpedition von der Indusmündung zum Persischen Golf ins Auge, der in der «Indischen Geschichte» *Arrians* referiert ist.⁸⁰ Darin heisst es:

«Grosse Seetiere (κήτητα) leben im äusseren Meer, und viel grössere Fische als hier im inneren. Und *Nearchos* sagt, als sie von *Kyiza* aus die Küste entlangfuhren, sei gegen Mor-

⁷⁸ *Thukydides* identifiziert die Strasse von *Messina* mit der *Charybdis* (vgl. *Thuk.* IV 24,5), da sich die gezeitenbedingten Strömungswechsel dieser Meerenge mit der Vorstellung des Meerwasser einsaugenden und wieder ausspeienden Ungeheuers (vgl. *Hom., Od.* XII 104-107; 235-243; 430-438) verbinden lassen. In *Ovids* *Metamorphosen* finden wir die ätiologische Mitteilung, dass die *Skylla* am Ort ihres ständigen Aufenthaltes bei *Region (Reggio di Calabria)* in eine Klippe verwandelt wurde, die für die Schifffahrt noch immer eine Gefahr bedeute (vgl. *Metam.* XIV 1-74, v. a. 70-74).

⁷⁹ Vgl. dazu *K. Karttunen, India and the Hellenistic world (Studia Orientalia 83)*, Helsinki 1997, 215.

⁸⁰ Zu *Nearchos* vgl. *Lendle, Einf. i. d. griech. Geschichtsschreibung*, 164-167. Der Bericht ist übersetzt in: *O. Seel, Antike Entdeckerfahrten (Lebendige Antike)*, Zürich 1961, 11-36.

gen zu sehen gewesen, wie Wasser aus dem Meer nach oben geblasen wurde, ganz so wie von Sturmwinden mit Kraft hinaufgetragen. Erschrocken hätten sie die Lotsen des Schiffes gefragt, was das sei und wodurch es bewirkt werde. Die aber hätten geantwortet, da seien grosse Seetiere, die durch das Meer dahinschwimmen und das Wasser nach oben blasen. Den erschreckten Seeleuten seien die Ruder aus den Händen gefallen; er selbst sei aber herangefahren, habe ihnen beigestanden und sie ermutigt, und allen, an denen er vorbeifuhr, habe er befohlen, die Schiffe in einer Reihe wie zur Seeschlacht aufzustellen sowie mit dem Schlagen der Ruder das Schlachtgeschrei zu erheben und eine starke Ruderbewegung mit viel Getöse zu machen. So hätten sie wieder Mut gefasst und seien gemeinsam auf ein Signal hin gefahren. Wo sie sich aber schon den Tieren näherten, da hätten sie, wieviel ihre Kehlen auch aushalten konnten, ein Schlachtgeschrei erhoben, die Trompeten hätten Signale gegeben, und das Getöse der Ruderbewegung hätten sie bis zum Äussersten durchgehalten. So wären die Seetiere, die sich schon vor dem Bug der Schiffe sehen liessen, erschreckt in die Tiefe getaucht und nicht lange danach hinter dem Heck der Schiffe wieder aufgetaucht und emporgeragt und hätten wiederum gewaltig aus dem Wasser geblasen.

Daraufhin habe sich ein Beifall der Seeleute wegen der unvermuteten Rettung erhoben und ein Lob auf Nearchos wegen des Wagemutes und der Weisheit.»⁸¹

Das geschilderte Ereignis hat im griechisch-römischen Bereich eine gewisse Popularität erreicht, was sich daran ablesen lässt, dass abgesehen von dem Referat bei Arrian auch noch andere Autoren darauf eingehen.⁸² Die Popularität ergab sich wohl daraus, dass den Griechen bzw. einem Volk des Mittelmeerraums überhaupt, dieses Phänomen zum ersten Mal begegnete. Die Existenz von Walen als solche hätte den Griechen nicht neu sein dürfen, denn auch der 322 v. Chr., also nur sehr kurz nach dem beschriebenen Ereignis verstorbene Aristoteles berichtet in seinen zoologischen Schriften über sie. Er weiss, dass sie Lebendgebärende⁸³ und Lungenatmer⁸⁴ sind, sagt aber nichts von ihrer gewaltigen Grösse oder über Walschulen. So war es offenbar die Grösse der Tiere, die sich u. a. in den schon von ferne sichtbaren riesigen Fontänen äussert, und wohl auch ihre Menge, die die Griechen beeindruckte.⁸⁵ Im Gefolge der Erzählungen des Nearchos und anderer Teilnehmer der Expedition⁸⁶ bildete sich die bei Plinius d. Ä. bezeugte Ansicht heraus, dass im

⁸¹ Arrian, *Indike* XXX 1-7; eigene Übersetzung nach: Flavii Arriani quae exstant omnia, ed. A.G. Roos, vol. II: scripta minora et fragmenta, editio stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1968. Zu Lokalisierung und Realienhintergrund vgl. den Kommentar in: Arrian, *Der Alexanderzug. Indische Geschichte, Griech/Dt.*, hg. und übers. von G. Wirth und O. von Hinüber (Samml. Tusculum), München/Zürich 1985, 1134. Kyīza, der einzige in der zitierten Schilderung erwähnte Ort ist offenbar was seine Identifikation angeht unsicher vgl. a.a.O. 1149.

⁸² Vgl. Karttunen, *India and the Hellenistic world*, 214 m. Anm. 530.

⁸³ Vgl. *Tierkunde* III 20 [521b,21ff.]; *Über die Zeugung der Tiere* I 9 [718b,28ff.].

⁸⁴ Vgl. *Tierkunde* IV 10 [537a,31-537b,3]; *Über die Teile der Tiere* IV 13 [697a,15ff.].

⁸⁵ Im Mittelmeer kommen zwar auch Wale vor, wenn aber Plinius d. Ä. schreibt «Die Wale dringen auch in unsere Meere vor» (*Nat. hist.* IX VI, 12), zeigt das, wie wenig es üblich war, im Mittelmeer grossen Walen zu begegnen, geschweige denn einer Walschule.

⁸⁶ Nach Aelian, *De natura animalium* XVII 6 haben auch Onesikritos und Orthagoras von Walen nahe der Küste Gedrosiens und ihren Wasserfontänen berichtet. Beide waren

Indischen Ozean die grössten Tiere überhaupt lebten⁸⁷. In denselben Traditionsstrom gehören die Mitteilungen Dionysios' des Periegeten über die κήτεια in den Gewässern um Ceylon und wohl auch die Erzählungen, auf die Lukian mutmasslich zurückgreift. Es stellt sich nun aber die Frage, ab wann das Verschlingungsmotiv, das wir erst bei Dionysios greifen können, in diesen Traditionsstrom einging. Es könnte erst im Mittelmeerraum auf die grossen Tiere übertragen worden sein. Andererseits sagt Nearchos aber ausdrücklich, dass die Griechen sich von den einheimischen Lotsen über die Wale unterrichten liessen, und Onesikritos, ein anderer Teilnehmer der Expedition⁸⁸, berichtet über merkwürdige amphibische Seetiere um Ceylon herum, die vielleicht auf – missverstandene – Erzählungen von Indern zurückgehen⁸⁹. Die Griechen haben also auf indische Quellen zurückgegriffen, und so mögen sie auch von Indern gehört haben, dass die Wale u. U. Menschen und sogar ganze Schiffe verschlingen. Dies gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass auch indische Zeugnisse für das Verschlingungsmotiv im Zusammenhang mit frei im Meer schwimmenden Tieren vorliegen, auf die wir nun einen Blick werfen wollen.

Das wohl älteste dieser Zeugnisse ist freilich abweichend von den griechischen Parallelen oder vom Jonabuch kein Seeabenteuer. Es handelt sich um die Kindheitsgeschichte des Pradyumna, des Sohnes des Kṛṣṇa⁹⁰ und der Rukmiṇī, wie sie u. a. im Viṣṇu-Purāna belegt ist. Der Dämon («Asura»⁹¹) Sambara, der voraussah, dass Pradyumna ihn töten werde, stiehlt das erst sechs Tage alte Kind:

«Taking away the boy, Sambara cast him into the ocean, swarming with monsters, into a whirlpool of roaring waves, the haunt of the huge creatures of the deep. A large fish swallowed the child, but he died not, and was born anew from its belly: for that fish, with others, was caught by the fishermen, and delivered by them to the great Asura Sambara. His wife Māyādevī, the mistress of his household, superintended the operations of the cooks, and saw, when the fish was cut open, a beautiful child, looking like a new shoot of the blighted tree of love».⁹²

Teilnehmer der Expedition; vgl. zu Onesikritos Lendle, Einf. i. d. griech. Geschichtsschreibung, 162-164, zu Orthagoras Orthagoras [2] (K. Karttunen), Der Neue Pauly 9, Stuttgart/Weimar 2000, 71.

⁸⁷ Vgl. Plinius, Nat. hist. IX III, 4. Das gilt offenbar trotz der ebenfalls bekannten Wale (*physeter* – Pottwal) des Atlantischen Ozeans (*Gallicus Oceanus*), von denen in IX IV, 8 die Rede ist.

⁸⁸ Zu Onesikritos vgl. Anm. 86.

⁸⁹ Vgl. dazu Faller, Taprobane, 30.

⁹⁰ Zur Aussprache von Sanskrit-Wörtern vgl. K. Mylius, Geschichte der altindischen Literatur, Bern u. a. 1988, 428.

⁹¹ Zu diesem Begriff vgl. J. Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion etc. Popular Edition, London 1914, 27f.

⁹² The Viṣṇu Purāna, transl. from the original Sanskrit by H.H. Wilson, London 1840, 575.

Der Sänger (ṛṣī) Nārada erklärt Māyādevī die Herkunft des Jungen und trägt ihr auf, «this jewel of mankind» grosszuziehen. Der Fortgang der Geschichte kann uns hier nicht beschäftigen. Ihr Alter lässt sich kaum bestimmen. Das Vṣṇu-Purāṇa scheint zu den ältesten Vertretern der erhaltenen Purāṇa-Literatur zu gehören. K. Mylius hält eine Datierung in das 5. Jh. n. Chr. für möglich.⁹³ Wie aber der Name «alte (Erzählung)»⁹⁴ andeutet, haben die Purāṇas eine lange Vorgeschichte, so dass in ihnen neben jüngeren Stoffen Traditionen verarbeitet sind, die Jahrhunderte älter sind als die vorliegende Fassung.⁹⁵ Bei der Pradyumna-Geschichte stellt sich allerdings die Frage, ob sie seit jeher das Verschlingungsmotiv enthielt. Ihre m. W. älteste literarische Fassung, die des Harivaṃśa⁹⁶, enthält es nämlich nicht⁹⁷, während jüngere Quellen, das Brahma-Purāṇa⁹⁸ und das Bhāgavata-Purāṇa⁹⁹, wie das Viṣṇu-Purāṇa Meerwurf und Verschlingung erzählen.

Mehrere Verschlingungsgeschichten finden sich im Kathāsaritsāgara, dem «Ozean der Erzählungsströme», des kaschmirischen Dichters Somadeva.¹⁰⁰ Da ist zunächst im 25. Kapitel die Geschichte des Brahmanen Śaktideva. Er ist auf der Suche nach der Goldenen Stadt, weil er die Prinzessin Kanakarekhā heiraten will, die die Bedingung gestellt hat, ihr künftiger Mann müsse diese Stadt gesehen haben. Das Seeabenteuer ereignet sich, als er zu Schiff zur Insel Utsthala übersetzen will, um den dortigen Fischer-König Satyavrata nach der Lage der Stadt zu befragen. Das Schiff gerät in ein Unwetter und bricht auseinander. Das weitere Schicksal Śaktidevas ist nun folgendes:

«Den ins Meer gefallenen Śaktideva aber verschluckte ein großer Fisch mit seinem aufgesperrten großen Maul und Rachen, ohne dabei auch nur ein Glied seines Leibes zu verletzen. Der Fisch schwamm frei im offenen Meer umher und geriet durch des Schicksals Fügung in die Küstengewässer der Insel Utsthala. Dort wurde er von Fischern, die in des Königs Satyavrata Diensten standen, nach göttlichem Willen gefangen. Die Männer zogen

⁹³ Vgl. Mylius, Geschichte d. altind. Literatur, 138.

⁹⁴ Vgl. Mylius, Geschichte d. altind. Literatur, 134.

⁹⁵ Vgl. dazu auch M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, 3 Bde., Leipzig 1908-1920, Bd.1, 440ff., v. a. 445.

⁹⁶ Der Harivaṃśa ist ein wohl ursprünglich selbstständiges Purāṇa, das dem Mahābhārata als Anhang beigelegt wurde. Da dies nach Winternitz, Geschichte d. ind. Litteratur, Bd. 1, 395, bereits im 5. Jh. n. Chr. der Fall war, muss er als selbstständiges Werk also älter sein.

⁹⁷ Der Dämon entführt hier das Kind und bringt es selbst direkt in sein Haus, vgl. die französische Übersetzung in: Harivansa ou histoire de la famille de Hari, trad. sur l'original sanscrit par M. A. Langlois, 2 Bde., Paris/London 1834/35, Bd. 2, 160.

⁹⁸ Vgl. dazu Brahmapurāṇa. Summary of contents, with Index of Names and Motifs by R. Söhnen and P. Schreiner (Purāṇa Research Project 2), Wiesbaden 1989, 308f.

⁹⁹ Vgl. The Srimad-Bhagabatam of Krishna-Dvaipayana Vyasa, translated into English from the original Sanskrit text by J.M. Sanyal, 5 Bde., Kalkutta 2o. J., Bd. 4, 234-238.

¹⁰⁰ Ich entnehme das Material aus: The Ocean of Story being C.H. Tawney's translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara now edited with introduction etc. by N.M. Penzer, 10 Bde., London 1924-1928, Bd. 2, 193 Anm.1.

den Fisch ans Land und schleppten ihn aus Stolz über ihren Fang vor den König, denn das Tier war von außerordentlicher Größe. König Satyavrata staunte über den riesigen Fisch und ließ ihn voller Neugier durch seine Diener aufschneiden. Aus dem Bauch des geöffneten Tieres aber kam Śaktideva zum Vorschein, der einen zweiten, diesmal recht wundersamen Aufenthalt in einem dunklen Leib durchlebt hatte»¹⁰¹.

Im 123. Kapitel finden wir das Verschlingungsmotiv in der «Geschichte von den beiden Prinzessinnen». König Guṇasāgara schickt seine Tochter Guṇavatī auf Brautfahrt über das Meer:

«Doch durch des Geschickes Mächte wurde das Schiff mitsamt allen Menschen darauf in der Nähe der Insel Suvarṇadvīpa von einem riesigen Raubfisch verschlungen. Die Strömung des Meeres und des Schicksals Fügung aber trieben den riesengroßen Fisch auf die Küste zu. Und das Ungeheuer strandete auf dem Eiland. Die Inselbewohner sahen den wundersamen großen Fisch, liefen mit verschiedenartigen Waffen herbei, töteten ihn und öffneten seinen Bauch. Zu ihrem Erstaunen kam das große Schiff voller Menschen daraus zum Vorschein».¹⁰²

Darüber hinaus finden sich im Kathāsaritsāgara zwei Erzählungen, die berichten, wie Menschen aus Riesenfischen gerettet werden, welche aus dem Meer in einen Fluss hineingetrieben wurden.¹⁰³

Somadevas Werk entstand zwischen 1063 und 1081/82¹⁰⁴ als Bearbeitung der kaschmirischen Rezension eines älteren, heute verlorenen Werkes, der Bṛhatkathā («grosse Erzählung») des Dichters Guṇādhyā. Deren Existenz ist für das 6. Jh. n. Chr. bezeugt¹⁰⁵, ihre eigentliche Entstehung fällt aber möglicherweise schon in das 2. oder 1. Jh.¹⁰⁶. Bei Somadeva sind also wie in den Purāṇas wesentlich ältere Stoffe verarbeitet. Das gilt zweifellos auch für Erzählungen, die nicht zur ursprünglichen Bṛhatkathā gehörten, wie etwa die Śaktideva-Geschichte, die Somadeva aber bereits in der kaschmirischen Rezension des Werkes vorfand.¹⁰⁷ Speziellere Fragen der Überlieferungsgeschichte einzelner Stoffe des Kathāsaritsāgara können aber nicht von uns und nicht an dieser Stelle geklärt werden.

¹⁰¹ Somadeva, *Der Ozean der Erzählungsströme*, übers. von J. Mehlig, 2 Bde., Leipzig/Weimar 1991, Bd. 1, 317f.

¹⁰² Somadeva, *Ozean der Erzählungsströme*, Bd. 2, 725.

¹⁰³ Es handelt sich um die Befreiung des Śaonkhadatta im 74. Kapitel (vgl. Somadeva, *Ozean der Erzählungsströme*, Bd. 2, 160f.; 166f.) und die der Sumanās im 123. Kapitel (vgl. a.a.O. 735).

¹⁰⁴ Vgl. Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur*, Bd. 3, 53 m. Anm. 3; 319; Mehlig, in: Somadeva, *Ozean d. Erzählungsströme*, Bd. 2, 771.

¹⁰⁵ Vgl. Winternitz, *Geschichte d. ind. Litteratur*, Bd. 3, 312.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Mehlig in: Somadeva, *Ozean d. Erzählungsströme*, Bd. 2, 775; K. Mylius, *Geschichte d. altind. Literatur*, 191.

¹⁰⁷ Vgl. dazu F. Lacôte, *Essai sur Guṇādhyā et la Bṛhatkathā*, Paris 1908, 140; 144; 228.

Zwei weitere indische Zeugnisse sind die Geschichte des Sängers Bahudhana aus dem Epos *Vīracaritra*¹⁰⁸, das seiner Entstehungszeit nach dem *Kathāsaritsāgara* nahestehen dürfte¹⁰⁹, sowie die Geschichte vom Prinzen *Uttamacaritra*¹¹⁰, die handschriftlich erst ab dem 16. Jh. bezeugt ist¹¹¹. Die beiden werden ins Meer geworfen, weil die Besatzung bzw. der Besitzer des Schiffes, auf dem sie fahren, ihre Frau an sich nehmen wollen. Beide ertrinken aber nicht, sondern werden gerettet, indem ein grosser Fisch sie verschlingt.¹¹²

Wir hatten gesehen, dass ab der Alexanderzeit Kunde von den Walen des Indischen Ozeans in den Mittelmeerraum gelangte, und wir hatten es für plausibel gehalten, dass damit auch schon von Indern übernommene Mitteilungen darüber verbunden waren, dass diese Tiere u. U. Menschen und ganze Schiffe verschlingen. Wie verhalten sich nun die erwähnten indischen Zeugnisse zu diesen Überlegungen?

Zunächst ist festzuhalten, dass die vorliegenden Fassungen der indischen Erzählungen erst später entstanden sind als die Belege aus dem Mittelmeerraum. Den m. W. ältesten indischen Beleg, die *Pradyumna*-Geschichte, fanden wir in einem Werk des 5. Jh. n. Chr. Darin liegt für die Annahme, dass das Verschlingungsmotiv in der uns interessierenden Form aus Indien in den Mittelmeerraum gelangt ist, eine gewisse Unsicherheit. Diese wird freilich durch die starke Traditionsgebundenheit der indischen Literatur gemildert. Besonders interessant ist in unserem Zusammenhang die Verschlingungsszene aus der «Geschichte der beiden Prinzessinnen» im 123. Kapitel des *Kathāsaritsāgara*, da sie wie *Dionysios* und *Lukian* von einem riesigen Meertier erzählt, das ein Schiff angreift und zur Gänze verschlingt. Aufgrund der Grösse ist offenbar an einen Wal gedacht. Dafür spricht auch, dass das Tier am Ufer einer Insel strandet, was ja in Wirklichkeit bei Walen vorkommt, wie u. a. *Nearchos* im Blick auf die Küste des am Indischen Ozean gelegenen *Ichthyophagenlandes* berichtet¹¹³. Die *Prinzessinnen*-Geschichte zeigt also, dass auch die Inder das Verschlingungsmotiv mit den Walen ihres Ozeans verbanden. Da die Meerriesen schon lange die Phantasie der Inder beschäftigt haben werden¹¹⁴, ist es recht plausibel, dass das auch schon lange vor unseren Quel-

¹⁰⁸ Eine Inhaltsangabe dieses Epos findet sich in: H. Jacobi, *Über das Vīracritram*, *Indische Studien* XIV (1876) 97-160 (99-143).

¹⁰⁹ Vgl. Jacobi, *Vīracaritra*m, 145.

¹¹⁰ Vgl. A. Weber, *Über das Uttamacaritrakathānakam*, die Geschichte vom Prinzen *Trefflichst*, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1884 (Nr. XVII), 269-310.

¹¹¹ Vgl. Weber, *Uttamacaritrakathānakam*, 271.

¹¹² Vgl. Jacobi, *Vīracaritra*m, 123f.; Weber, *Uttamacaritrakathānakam*, 294f.

¹¹³ Vgl. dazu das Referat in: *Arrian*, *Indike* XXIX 16; XXX 8.

¹¹⁴ Das Vorkommen von sehr grossen Meertieren wird schon im sehr viel älteren *Rāmāyaṇa* als charakteristisch für den westlichen Ozean erwähnt, vgl. die bei *Karttunen*, *India and the Hellenistic world*, 215 Anm. 536 auf Sanskrit zitierte Stelle (*Rām.* 4,41,8), die

len geschah. In Indien fand sich viel eher als im Mittelmeerraum ein Realienhintergrund zur Ausbildung des Motivs, dass frei im Meer schwimmende Tiere Menschen verschlingen. Da sich das Motiv in dieser Form im Mittelmeerraum in keiner sicher vor die hellenistische Zeit zu datierenden Quelle nachweisen lässt – das Jonabuch könnte älter sein, sicher ist das jedoch nicht! – und da Dionysios der Perieget die verschlingenden Tiere ausdrücklich im Indischen Ozean ansiedelt, während Lukian dies vielleicht andeutet, wagen wir die These, dass das Motiv ab der Alexanderzeit mit den Mitteilungen über Wale aus Indien in den Mittelmeerraum gelangte, und wir nehmen einen mehr oder weniger engen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den indischen und den mittelmeerischen Verschlingungserzählungen des entsprechenden Typs an. Die Verschlingungsszene der «Geschichte der beiden Prinzessinnen», die den Mitteilungen Dionysios' und Lukians so nahe steht, wäre dann mit diesen überlieferungsgeschichtlich eng verwandt, während andere indische Geschichten, die an deutlich kleinere Fische denken¹¹⁵, den griechischen Autoren und ihren Vorlagen im Überlieferungsstemma fern ständen.

Unsere These eines überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen den indischen und den mittelmeerischen Verschlingungsgeschichten wird durch weitere inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Texten aus beiden Gebieten gestützt. So fällt auf, dass nach dem *Viracaritra* die Verschlingung Bahudhanas auf der Rückfahrt von Ceylon geschah, also im Umfeld genau der Insel, in deren Gewässern auch nach Dionysios dem Periegeten menschenverschlingende Seetiere anzutreffen sind.

Was unser eigentliches Thema, das Jonabuch, betrifft, so fällt auf, dass die Pradyumna-, die Śaktideva-, die Bahudhana- und die Uttamacaritra-Geschichte einerseits und das Jonabuch andererseits sich darin entsprechen, dass die Verschlingung der Rettung des jeweiligen Helden dient.

Übereinstimmung besteht auch darin, dass die Helden nicht zufällig verschlungen werden, sondern aufgrund höherer Verfügung. In der Pradyumna-Geschichte darf das Kind nicht durch den Meeresturz sterben, weil schicksalhaft bestimmt ist, dass es Sambara töten soll.¹¹⁶ In der Śaktideva-Geschichte heisst es, dass der Fisch den jungen Brahmanen aufgrund einer Schicksalsfü-

Herr Dr. J. Soni vom Indologischen Seminar in Marburg mir in gewohnter Freundlichkeit übersetzt hat.

¹¹⁵ Der Fisch, der Pradyumna verschlingt, wird erst von den Köchen des Sambara in der Küche zerlegt, Maul und Rachen desjenigen, der Śaktideva verschlingt, müssen zwar gross genug sein, um einen erwachsenen Mann unversehrt zu verschlingen, er ist aber handlich genug, dass ihn die Fischer vor den König schleppen können. Beide Male ist also nicht an ein Wesen von der Grösse derer gedacht, dass es ein ganzes Schiff verschlingen könnte.

¹¹⁶ Die Fügung des Geschehens geht noch weiter: Dass Māyādevī und Pradyumna zueinander finden, ist auch dadurch vorherbestimmt, dass die beiden Verkörperungen des

gung in die Küstengewässer der Insel Utsthala brachte; demnach wird auch die Verschlingung selbst schon Schicksalsfügung gewesen sein. In der Geschichte von den beiden Prinzessinnen heisst es ebenfalls, dass die Verschlingung «durch des Geschickes Mächte» bewirkt wurde, und auch das Stranden des Wales an der Insel wird eine Schicksalsfügung genannt. In allen diesen Geschichten wirken die Meertiere als *causa secunda* einer höheren Macht, genau wie im Jonabuch, das die Verschlingung ausdrücklich auf die Initiative Jahwes zurückführt (2,1). Es sei daran erinnert, dass auch Dionysios der Perieget an eine Verschlingung aufgrund höherer Verfügung denkt, wenn er in den grossen Meertieren «gottgewollte <Korrektive> für das Böse»¹¹⁷ sieht. Allerdings fehlt dieser Akzent im Jonabuch wie in den meisten der genannten indischen Erzählungen.¹¹⁸ Abgesehen davon, dass der grosse Fisch ausser in der Prinzessinnen-Geschichte jeweils den Helden rettet, dient er auch als Transportwerkzeug der Vorsehung, das die Verschlungenen jeweils an einen Ort bringt, an den sie nach höherer Verfügung gelangen sollen. Pradyumna kommt mit dem gefangenen Fisch in die Küche und das Haus Sambaras; Śaktideva kommt nicht nur auf die Insel Utsthala, sondern wird von den Fischern direkt zum König gebracht, den er nach der Goldenen Stadt befragen will; Bahudhana und Uttamacaritra kommen jeweils an einen Ort, wo sie ihre Gattinnen wiedersehen – und Jona kommt an einen Ort, von wo aus er nun doch nach Ninive aufbrechen kann. Der Verwendung des Fisches als Transportwerkzeug der Vorsehung entspricht es in gewisser Weise, wenn in den genannten Erzählungen keiner der Verschlungenen sich selbst befreit. Gegenüber diesen Gemeinsamkeiten wiegt der Unterschied wohl wenig, dass in den indischen Erzählungen anders als im Jonabuch der Fisch meistens von Menschen gefangen und die Verschlungenen immer von Menschenhand befreit werden. Auch die Unterschiede betreffs des Grundes, aus dem der jeweilige Held ins Meer gerät, heben die zentralen Gemeinsamkeiten nicht auf, zumal auch die Art und Weise, auf die dies bei Jona geschieht, also die Auslosung als Schuldiger, eine indische Parallele hat, nämlich in der Erzählung über den Kaufmann Mittavindaka (Jātaka 439)¹¹⁹. Dieser fehlt allerdings das Verschlin-

Liebesgottes und seiner Gemahlin sind, die durch diese Ereignisse wieder vereinigt werden, vgl. dazu Vishnu Purāṇa, transl. by H.H. Wilson, 576f.

¹¹⁷ Faller, Taprobane, 166; vgl. Dionysios, Periegesis 604f.

¹¹⁸ In der Uttamacaritra-Geschichte wird die Verschlingung nicht nur als Rettung, sondern auch als Strafe gedeutet, vgl. Weber, Uttamacaritrakathānakam, 303; 308.

¹¹⁹ Vgl. bereits E. Hardy, Jona c. 1 und und Jāt. 439, ZDMG 50 (1896) 153. Zu den Jātakas vgl. neben den Literaturgeschichten Jātaka (J. P. Laut), EdM 7, Berlin u. a. 1993, 500-507. Dt. Übers. der Mittavindaka-Parallele in: Jātakam, übers. v. J. Dutoit, Bd. 4, Leipzig 1912, 3. Zu beachten ist freilich einerseits, dass das AT das Auslosen eines Schuldigen auch in anderen Zusammenhängen kennt, vgl. Jos 7,16-18; I Sam 14,38-42, und andererseits, dass die Vorstellung, ein schuldbeladener Passagier bringe ein Schiff in Seenot, auch dem klassischen Altertum geläufig, also dem Mittelmeerraum nicht fremd war, vgl. dazu

gungsmotiv. Insgesamt sind die indischen Parallelen die engsten, die sich für Jon 2 in der – hier etwas weiter als üblich gefassten – Umwelt des AT finden.

Auf Grund unserer Beobachtungen und Überlegungen ist es wohl berechtigt, in der Verschlingungsepisode des Jonabuches ein frühes Beispiel für die Rezeption des aus Indien stammenden Verschlingungsmotivs zu sehen. Das Buch müsste demnach der hellenistischen Zeit angehören¹²⁰, und zwar eröffnet sich ein Datierungsrahmen von ca. 320-190 v. Chr., bei dem sich der *terminus a quo* aus dem Nearchos-Bericht sowie zeitgleichen Mitteilungen über Alexanders Indienzug ergibt. Über den *terminus post quem non* hatten wir bereits gesprochen.¹²¹

Da wir anders als Opgen-Rhein die Jaffa'sche Perseus-Andromeda-Überlieferung nicht als «konkrete Quelle» des Jonabuches akzeptieren konnten, ist aus der Verschlingungsszene keine besondere Nähe des Buches zu Lykophron abzuleiten und damit auch kein Indiz für seine Entstehung in Alexandria. Jerusalem ist als Entstehungsort ebenso möglich. Zwar zeigt die Aufnahme des Verschlingungsmotivs eine gewisse Weltläufigkeit des Verfassers, der über den Tellerrand angestammter israelitischer Traditionen hinausschaut und Motive aus Weltreiseerzählungen aufnimmt. Eine gewisse Offenheit für die hellenistische Kultur, durch die diese Erzählungen vermittelt wurden, ist sicher vorauszusetzen. Doch ist das alles auch in Jerusalem denkbar. Nach M. Hengel gab es dort in der Ptolemäerzeit Kreise, für die «bewußtes Festhalten an der nationalen Überlieferung des jüdischen Volkes und Bejahung der griechischen Erziehung (...) keinen unbedingten Gegensatz bedeuten» mussten.¹²² Solchen Kreisen könnte der Jona-Verfasser angehören, denn

Bickerman, *Les deux erreurs*, 236. Dennoch scheint mir die Mittavindaka-Geschichte im Zusammenhang mit den anderen indischen Parallelen erwähnenswert.

¹²⁰ Schon Wolff hatte die Parallelen zu indischen Texten vorsichtig als Datierungskriterium herangezogen, vgl. Wolff, *Studien*, 67. Dass das Jonabuch nachexilisch entstanden ist, ist aufgrund der Bezüge zu anderen atl. Texten sowie aus theologischen Gründen unbestreitbar, vgl. u. a. Rudolph, *Jona*, 328-330. Wie weit in die nachexilische Zeit herabzugehen ist, ist allerdings umstritten. Einige neigen zur Datierung in die Perserzeit, so Gese, *Jona b. Amittai*, 123f.; Seidel, *Jona*, 108f.; Blum, *Das Buch Jona*, 18; Lux, *Jona*, 204ff.

¹²¹ Dies ist der äusserste Rahmen, der tatsächlich noch enger zu fassen ist, wenn wir bedenken, dass Sir 49,10 bereits die Existenz des Zwölfprophetenbuches voraussetzt, vgl. dazu Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, 334, während andererseits die Erzählungen aus Indien eine gewisse Wirksamkeit entfaltet haben müssen, bevor sie in der Form rezipiert wurden, wie es im Jonabuch mutmasslich geschah.

¹²² M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen 1969, 140. (Spätere Auflagen des Werkes, so die 3., durchges. Aufl. von 1988, lagen mir nicht vor.) Hengel beruft sich u. a. darauf, dass in der Familie der Tobiaden bereits 257 v. Chr. ein griechischer Sekretär beschäftigt war, vgl. a.a.O. 110. Dass Festhalten an der israelitischen Tradition und Offenheit für hellenistische Lebensart keine Gegensätze sein mussten, zeigt auch der zu Beginn der Seleukidenzeit schreibende Ben Sira, bei dem sich einerseits ein «Lob der Väter» findet (Sir 44,1ff.), andererseits Belehrungen über das Verhalten beim Gast-

er nimmt ja nicht nur griechisch vermittelte Motive auf, sondern greift in Zitierten und Anspielungen auch auf israelitische Texte zurück und denkt israelitische Themen weiter.¹²³

Aus der Mischkultur, die hier deutlich wird, ergibt sich aber zum Abschluss noch die Frage, ob in der Verschlingungsepisode neben allem bisher Gesagten nicht auch ein israelitischer Traditionshintergrund anklingt. Dabei führt uns wiederum das Bekenntnis aus 1,9 auf eine Spur, auf die noch hingewiesen werden soll. Jona bekennt sich zu Jahwe als Schöpfer. Das Verschlingungserlebnis zeigt ihm die Universalität Jahwes, der auch tief im Meer machtvoll und wunderbar eingreift. Die Verbindung von Schöpfung, Meer, grossem Meertier und Erweis der Macht des Schöpfers erinnert nun an Stellen, an denen die Grösse des Schöpfers dadurch unterstrichen wird, dass ursprünglich mythische Meerungeheuer zu Geschöpfen depotenziert werden. Diese Stellen greifen auf einen im AT noch in Anspielungen fassbaren Drachenkampfmythos¹²⁴ zurück. In Gen 1,21 werden die ehemals mythischen תַּיִם zu grossen Fischen¹²⁵; in Ps 104,26 wird der Leviatan, ursprünglich eine mythische Schlange, an der ein kämpfender Gott seine Macht erweist¹²⁶, zum «Spielzeug Gottes»¹²⁷. Auf dieser Linie kann der «grosse Fisch» des Jonabu-

mahl (Sir 31,12ff.), in denen er Vertrautheit mit einer Institution beweist, die ohne israelitische Vorbilder durch den Hellenismus in Jerusalem eingeführt wurde, vgl. dazu Sauer, Ben Sira/Jesus Sirach, 223f.

¹²³ Vgl. dazu u. a. Wolff, Studien, 14ff; 67ff.; Kaiser, Wirklichkeit, 42 m. Anm.7; 47 m. Anm. 22; 50; Seidel, Jona, 99f.; Blum, Das Buch Jona, 14f.

¹²⁴ Vgl. dazu O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (BZAW 78), Berlin ²1962, 140-152.

¹²⁵ Da תַּיִם dem griechischen *κῆτος* vergleichbar sowohl natürliche Tiere, in diesem Falle Schlangen (vgl. Ex 7,9f.12), bezeichnen kann als auch mythische Wesen (vgl. Ps 74,13f.; Jes 27,1; 51,9b), ist nicht ganz sicher, ob hier tatsächlich eine Depotenzierung mythischer Ungeheuer vorliegt, so C. Westermann, Genesis. 1. Teilband: Gen 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 190f. Gunkels Auslegung, nach der Gen 1,21 «aus den uralten Chaosungeheuern (...) eine merkwürdige Art von Fischen (...), die unter den andern Geschöpfen figurieren» macht (H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, 120) hat jedoch im Rahmen von Gen 1 viel für sich, wenn man etwa bedenkt, dass in V. 14ff. eine ähnliche Depotenzierung zu finden ist, wenn die in der Umwelt göttlich verehrten Gestirne als «grosse Lampen» bezeichnet werden. Ausserdem ist zu berücksichtigen, dass in Gen 1,21 zum ersten Mal seit V. 1 das dem göttlichen Schaffen vorbehaltene Verbum ברא benutzt wird – mit den תַּיִם als Objekt. Dadurch wird deren Geschöpfcharakter in besonderer Weise hervorgehoben. Warum war das wohl nötig? Zustimmung zu Gunkel auch bei H. Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 76f.

¹²⁶ Vgl. dazu לִירֵיָן (E. Lipiński), ThWAT IV, Stuttgart u. a. 1984, 524.

¹²⁷ Kaiser, Myth. Bedeutung des Meeres, 149; vgl. auch H.J. Kraus, Psalmen. 2. Teilband: Ps 60-150 (BK XV/2), Neukirchen-Vluyn ⁶1989, 885. Bezieht man das בַּיָּם am Schluss des Verses nicht auf den Leviatan, sondern auf das Meer, vgl. K. Seybold, Die Psalmen (HAT I/15), Tübingen 1996, 407; 410, ist die Aussage abgeschwächt. Es wäre nicht gesagt, dass Jahwe mit dem Leviatan spielt; doch bliebe es auch dabei, dass dieser zu einem gros-

ches als «lointain souvenir du Léviathan antique»¹²⁸ gesehen werden. Er ist Jahwe völlig untergeben, freilich weniger als Spielzeug, sondern als Rettungs- und Transportwerkzeug; und er ist auch noch stärker als in Ps 104,26 depotenziert, da er ja nicht einmal mehr einen mythischen Namen trägt. Die Konstellation, in der der Fisch vorkommt, sorgt also dafür, dass, wenn die Verschlingungsepisode auch an der erzählerischen Oberfläche kaum als Rezeption eines mythischen Stoffes aufzufassen ist, doch ein mythisches Substrat deutlich wird, welches freilich schon eine Bearbeitung des Mythischen im Sinne des Jahwe-Monotheismus voraussetzt.

Meik Gerhards, Marburg/Lahn

sen Tier depotenziert ist. Bei der Entscheidung hinsichtlich des Bezuges von בִּי ist in jedem Falle Hi 40,29 als Parallelstelle zu berücksichtigen, wo indirekt gesagt ist, dass Jahwe mit dem Leviatan spielt (בִּי שֶׁחַקּוּ pi. wie Ps. 104,26).

¹²⁸ Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l' Ancien Testament (VTS VI)*, Leiden 1958, 198.