
Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution

Peter-Johannes Athmann

Einleitung und Thesen

Nach biblischer Darstellung (2Kön 9-10) wird der Offizier Jehu im Auftrag des Jahwepropheten Elisa zum König über Israel, d.h. das nach Salomos Tod ›abgefallene‹ nördliche Territorium des ehemaligen Großreichs, gesalbt, damit er die Bluttaten Isebels am Hause Ahab räche. Jehu bricht nach der Anerkennung durch das Militär sofort nach Jesreel auf, um dort den verwundeten König Joram und seinen Besucher, König Ahasja von Juda, zu töten. Anschließend läßt er die Königmutter Isebel umbringen, deren ›Hurerei und Zauberei‹ das eigentliche Motiv für den Putsch sind – jedenfalls nach Jehus eigenen Worten. Brieflich fordert er nun die Ältesten der Hauptstadt Samaria auf, ihm die übrigen ›Häupter‹ der Königsfamilie auszuliefern, was sowohl ›Oberhäupter‹ als auch schlicht ›Köpfe‹ bedeuten kann. Die Stadt entscheidet sich für die Köpfe. Jehu setzt daraufhin die Ausrottung des Hauses Ahab fort, tötet aber auch Mitglieder des judäischen Königshauses, die er auf israelitischem Gebiet antrifft. Auf dem Weg nach Samaria verbündet er sich mit einem Jonadab ben Rechab, um den Baalskult in der Stadt zu vernichten. Jehu läßt einen Festtag ›allein für Baalverehrer‹ ausrufen und die dazu im Tempel versammelte Festgemeinde töten. Die abschließende biblische Beurteilung lobt Jehu für die Vernichtung des Hauses Ahab – die Ausrottung des Baalskultes wird nicht erwähnt –, tadelt ihn aber für die Beibehaltung der ›Sünde Jerobeams‹, d.h. der Jahwetempel in Dan und Bethel. Zwischen Beurteilung und abschließender Rahmenformel, die Jehu eine Regierungszeit von 28 Jahren zuschreibt, findet sich noch die Notiz, daß während seiner Regierung ein großer Teil des ostjordanischen Gebietes an Syrien fiel.

Die prophetische Beteiligung an Jehus Putsch ist umstritten. Ich meine nach der Untersuchung der literarkritischen und formgeschichtlichen Argumente von Befürwortern und Gegnern daran festhalten zu können, daß die Salbungsepisode zum Grundbestand der Erzählung gehört. Diese Einschätzung läßt sich auch durch religionsgeschichtliche Überlegungen untermauern; unwahrscheinlich ist jedoch, daß es sich dabei um eine Institution im Sinne eines ›charismatischen Königtums‹ (Alt) handelt – für eine solche Annahme gibt es schwerlich biblische Belege.

Weitere prophetische Züge in der Erzählung – die Hinweise auf prophetische Weissagungen und ihre Erfüllung – sind dagegen sicher nicht ursprünglich: sie verweisen mit einer Ausnahme ausdrücklich auf Elija und sind damit jünger als eben diese Ausnahme (2Kön 9,21.25f), in der eine Version der Nabot-Erzählung vorausgesetzt wird, die noch nicht mit dem Propheten Elija in Zusammenhang gebracht worden war.

Ebenfalls sekundär ist der mit der Salbung verbundene Auftrag, das Haus Ahabs auszurotten, um die Propheten Jahwes zu rächen – die Erzählung setzt im Fortgang einen deutlich anderen Schwerpunkt: Es geht um die Vernichtung des durch Isebel eingeführten Baalskultes. Doch weder Prophetenauftrag zu Beginn noch Jahwelob am Schluß der Erzählung erwähnen dieses Thema!

Wenn wir annehmen dürfen, daß erzählende Texte älter sind als die zugehörigen reflektierenden Deutungen, dann spricht einiges dafür, Beauftragung und Jahwe-Lob einer jüngeren Schicht zuzuordnen als den Bericht von Jehus Taten. Dann verändert die nachträglich eingefügte Deutung den Schwerpunkt auf die Ausrottung des Ahabhauses, ohne die Vernichtung des Baalskultes noch zu erwähnen. Die gegenteilige These – Jehus Maßnahmen gegen Baal seien jünger, *weil* sie im Rest des Textes nicht recht verankert seien (Würthwein) – bringt Probleme mit sich. Zum einen hätte sich eine solche spätere Einfügung sinnvollerweise auch in den (dann schon vorliegenden) Reflexionen niederschlagen müssen, zum anderen müßte dafür eine plausible redaktionsgeschichtliche Erklärung erst gefunden werden.

Die hier vertretene Annahme hat dagegen besonders dann die religionsgeschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man den Baalskult von Samaria differenzierter untersucht. Es zeigt sich dann, daß gerade die Zeit der Omriden eine religionspolitische Situation hervorgerufen hat, die eine Aktion wie die Jehus plausibel macht. Im vorliegenden biblischen Text wird Jehu die Ausrottung des Baal aus ganz Israel zugeschrieben – das ist nicht nur eine Übertreibung, sondern auch eine falsche Beurteilung seiner Ziele. Die innere religiöse Situation Israels¹ hatte Jehu nicht im Blick, es ging ihm um die durch die Omriden verursachte und in der phönizischen Königstochter Isebel personifizierte religiöse (und damit auch politische) Fremdbestimmung Israels.

Außenpolitische Überlegungen Ahabs und Omris hatten dazu geführt, daß der Baal eines anderen Staates Macht über Israel bekommen hatte – und diese Macht galt es in Jehus Augen zu brechen. Der Zeitpunkt, zu dem Jehu losschlug, ist kein Zufall. Nicht nur, daß Israels König außer Gefecht gesetzt war und sein judäischer ›Amtskollege‹ fernab von seinen Truppen keine Chance hatte zu intervenieren; hinzu kam die wichtige Unterstützung von Jehus Plänen durch eine göttliche Macht.

¹ Wenn nicht anders angegeben, meint »Israel« hier stets das Nordreich.

Hier liegt die eigentliche Pointe der immer wieder gestellten Frage nach den »religiösen Motiven« Jehus: Strategische Notwendigkeit erforderte im Kampf gegen den fremden Gott eine starke Gottheit als Verbündeten²; in Jahwe hatte Jehu zudem einen Gott auf seiner Seite, der nicht, wie in anderen Ländern von vornherein auf der Seite des herrschenden Königs stand – die königskritische Linie des Jahweglaubens war in Israel auch in dieser Zeit noch wesentlich deutlicher als im davidisch geprägten Juda. Die Tatsache, daß spätere biblische Autoren es genau andersherum deuteten, läßt leicht übersehen, daß in Jehus Augen der Gott Jahwe seinen Zielen diente.

Für die hier vertretene Annahme, daß diese Ziele Jehus in der gewaltsamen Ausschaltung jedes fremden Einflusses auf Israel gipfelten, lassen sich weitere gute Gründe finden. So wird die im Tempel von Samaria versammelte Baalgemeinde als strikt unterscheidbar von Jahweanhängern geschildert. Dies entspricht keineswegs den religionssoziologischen Gegebenheiten in der israelitischen Bevölkerung zu jener Zeit, wo kanaanäischer Baal und israelitischer Jahwe offenbar friedlich harmonierten (Donner). Nachvollziehbar ist dagegen eine Unterscheidung von einheimischer Bevölkerung und Mitgliedern der phönizischen Priesterschaft, des »diplomatischen Corps« und der Handelsniederlassungen. Der Gedanke, einen israelitischen Jahweverehrer, der sich der Teilnahme am Baalskult schuldig macht, vor der tödlichen Strafe retten zu wollen (2Kön 10,23), wäre zudem keinem späteren biblischen Redaktor gekommen!

Auch die Ermordung Ahasjas und anderer Mitglieder des jüdischen Königshauses läßt sich kaum in den Zusammenhang eines rein innenpolitischen Religionskonfliktes einordnen. Eher spricht dieses Verhalten dafür, daß Jehu sämtliche auswärtigen Beziehungen, die unter den Omriden geknüpft worden waren, rückgängig machen wollte, sogar die zum jüdischen »Bruderstaat«, mit dem Israel seit Ahab erstmals nicht im Krieg lag (1Kön 22,45).

Die Zerstörung der bisherigen internationalen Beziehungen Israels führte jedoch nicht in die Unabhängigkeit, sondern zum Verlust großer Teile ostjordanischen Territoriums an Damaskus (2Kön 10,32f) – und geradezu in die Arme Assyriens. In einer zeitgenössischen Abbildung³ sieht man Jehu vor dem Reichsgott Assur auf den Knien liegend, was eher für den Realpolitiker Jehu spricht als für den jahwetreuen Reformier. Aber nach den vorstehenden Ausführungen ist er Letzteres auch nie gewesen. Daß er nach dem Zeugnis des AT Vollstrecker des Willens Jahwes war, macht Jehu – wie Baesa (1Kön 15,29) und Simri (1Kön 16,12) vor ihm – nicht automatisch zum Glaubenshelden, auch wenn ihn spätere biblische

² Vgl. Salbung als »Übertragung von *kabod*« bei E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963, 14.55 u.ö.

³ Abbildung u.a. bei M. Metzger, Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 4¹⁹⁷⁷, 114.

Autoren dazu umdeuten wollen; der Prophet Hosea jedenfalls kennt Jehu nur als Mörder, der Blutschuld auf sich geladen hat (Hos 1,4). Die hier aufgestellten Thesen sollen nun im Einzelnen begründet werden. Dazu analysiere ich zunächst die biblische Darstellung der Jehu-Revolution in 2Kön 9f; anschließend folgt ein Versuch, die religionspolitischen Gegebenheiten zu rekonstruieren, die Jehu zu seinen Taten veranlaßt haben.

1. Analyse der biblischen Darstellung der Jehu-Revolution

1.1. Textimmanente Spannungen und andere Probleme

In der biblischen Darstellung Jehus in 2Kön 9,1-10,36 lassen sich textimmanente, innerbiblische und außerbiblische inhaltliche Spannungen feststellen:

- zwischen den Synchronismen zu Ahasja 2Kön 8,25 und 9,29
- zwischen der Elija-Weissagung 1Kön 21,23 und den Erfüllungsmeldungen 2Kön 9,33 bzw. 9,10.36
- zwischen den Beurteilungen von Jehus Verhalten 2Kön 9,14; 10,9 und 10,19b.30 und vor allem der Verurteilung der »Blutschuld von Jesreel« Hos 1,4
- bezüglich der Rolle Jonadab ben Rechabs zwischen 2Kön 10,23 und 10,25
- durch die Nichterwähnung der Ausrottung des Baalkultes im Auftrag Elisas 2Kön 9,3.6-10 und in der Lohnverheißung Jahwes 2Kön 10,30
- im Verhältnis Jehus zu Assur⁴: Im Widerspruch zur biblischen Überlieferung wird Jehu in einer assyrischen Quelle als »Sohn Omris« bezeichnet⁵; darüber hinaus wirft sich Jehu auf einer assyrischen Abbildung vor Salmanassar III. (und damit vor dem Reichsgott Assur!) auf die Knie⁶.

Für die historische Rückfrage ergeben sich hieraus vor allem die folgenden Probleme:

4 Erwähnt sei, daß M.C. Astour assyrischen Einfluß auf die gewaltsamen Machtwechsel in Damaskus und Samaria für möglich hält (vgl. die Diskussion bei H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Göttingen 1984/1986, 280, Anm. 82 und J.A. Soggin, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991, 146f). Doch Astours Grundannahmen sind problematisch: a) Salmanassar III. sei 841 gleich bis zum Karmel vorgestoßen; b) mit Hasael und Jehu seien pro-assyrische Könige an die Macht gelangt.

5 So nach Donner, Geschichte, 280. Anders Metzger, Grundriß, 114, Abb. 9, und G. Fohrer, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg ³1982, 142: »aus dem Hause Omris«; Soggin, Einführung, 147, hält beide Übersetzungen für möglich.

6 »In Proskynese unter der Flügelsonne des Gottes Assur!«, R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Göttingen 1992, 244, Anm. 78.

- Gab es eine prophetische Beteiligung an der Revolution?
- War Jehus Revolution tatsächlich religiös motiviert?
- Hat eine Ausrottung des Baalkultes wirklich stattgefunden?

Diese Fragen werden in der Forschung sehr unterschiedlich beantwortet, auch und gerade dort, wo methodisch Literarkritik und Formgeschichte als Zugang gewählt werden. Am Beispiel der prophetischen Salbung Jehus möchte ich nun zeigen, wie problematisch die genannten Methoden sein können, wenn es um die Forderung einer nachvollziehbaren, intersubjektiven Problemlösungsstrategie geht.

Anmerkung: Da diese Untersuchung eine (religions-)historische Fragestellung hat und sich damit direkt auf die Zeit Jehus bezieht, reicht es aus, zwischen »vor-dtr« und »dtr« Schichten zu unterscheiden. Die (von mir keineswegs bestrittene) Entwicklungsgeschichte der dtr Redaktion(en) und damit die in der Forschung üblichen feineren Unterteilungen⁷ bleiben daher unberücksichtigt – allerdings auch, weil die im folgenden vertretene Einschätzung der Literarkritik eine unkommentierte Übernahme dieser Siglen unmöglich macht.

1.2. Die Salbung Jehus durch Elisa

Eine der umstrittensten Fragen ist die Beteiligung Elisas an der Jehu-Revolution. Literarkritischer Dreh- und Angelpunkt der Argumentation ist hier vor allem die Einordnung von 2Kön 9,14.15a; hinzu kommt die Beurteilung der Beobachtung, daß auf die Salbungsepisode im Verlauf der Erzählung nicht mehr zurückgegriffen wird. Formgeschichtlich wird gegen die Historizität der Salbung ins Feld geführt, daß »alle« derartigen (designatorischen) Salbungsgeschichten im AT sekundäre legendarische Bildungen seien.

1.2.1. Zur Literarkritik

Drei neuere Arbeiten sollen in diesem Abschnitt als Beispiele für den literarkritischen Umgang mit unserem Text dienen. Da hier eine methodologische Untersuchung und keine Forschungsgeschichte beabsichtigt ist, reichen diese drei Positionen aus.

a) Hans-Christoph Schmitt: *Elisa* (Gütersloh 1972)

Schmitt, der die Salbung als historisch ansieht, verweist bei seiner Widerlegung älterer Ausscheidungsversuche darauf, daß literarkritische Eingriffe die Gefahr beinhalten, stilistische Eigentümlichkeiten des Textes zu

⁷ Ein kurzer und lesbarer Überblick zu den verschiedenen Theorien findet sich bei G. Braulik, Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (»DtrG«), in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), 126-131.

mißachten (28f). Nach seiner Auffassung gehört es »eben zum Stil der Jehuerzählung, daß sie sich aus mehreren Episoden zusammensetzt, die untereinander nur sehr locker verknüpft sind« (28). Das erklärt auch, warum auf einige Episoden im Fortgang der Erzählung nicht mehr zurückgegriffen wird. Wenn man zusätzlich berücksichtigt, daß »chronologische Gesichtspunkte zugunsten des [...] sachlichen Aufbaus zurücktreten« (29), dann erübrigt es sich, nach historischen Unvereinbarkeiten im Text zu fahnden und diese auf verschiedene Entstehungszeiten zu verteilen.

Neben diesen grundsätzlichen Überlegungen führt Schmitt auch ein rein literarkritisches Argument gegen die Ausscheidung der Salbungsszene an: Als Quelle einer solchen Einfügung käme nur prophetische Überlieferung in Betracht, doch diese hätte ihren Protagonisten kaum als »menschugge« bezeichnet (2Kön 9,11).

Die Verdopplung von 2Kön 8,28 in 9,14.15a ist Schmitt zufolge »kaum ursprünglicher Bestandteil der Jehuerzählung«, da »der Stil [...] nicht mir dem der übrigen Jehuerzählung übereinstimmt«: dort eine detaillierte Erzählung, hier eine annalistische Notiz, die zudem »keinerlei dtr. Stileigentümlichkeiten aufweist« (23). Er hält daher 9,14.15a für einen nach-dtr Nachtrag (»Annalistische Barbeitung«).

b) Ernst Würthwein: Die Bücher der Könige (ATD 11/2, Göttingen 1984)

Würthwein sieht dagegen in 9,1-13* eine sekundäre Einfügung des prophetischen Deuteronomisten (DtrP), die den Zusammenhang zwischen 8,29 und 9,14a zerreißt, wodurch auch in 9,14ff* »eine Art Wiederaufnahme« (330) von 8,28f nötig wird. Bei solchen Designationen handle es sich immer »um religiöse Deutungen, die im Nachhinein gegeben wurden« (329). Zudem werde im folgenden weder die Salbung noch eine Mitwirkung Elisas berichtet, »auch da nicht, wo man sie zur Entschuldigung der grausigen Bluttaten Jehus erwarten würde« (329).

Zu V. 7-10 vermutet Würthwein, daß die »sachliche Wiederaufnahme der Drohworte von 1Kön 21,21ff« durch die Einschaltung der Elisa-Überlieferung nachträglich notwendig wurde. In V. 11-13 sieht er eine ursprünglich »profane Version« der Einsetzung Jehus durch seine »Offizierskameraden«; deren Verbindung mit der Salbung sei nicht spannungsfrei, da dadurch »das Motiv von der Heimlichkeit der Designation [...] seinen Sinn verloren« (330) habe. Von der rein machtpolitischen Zielsetzung Jehus überzeugt (vgl. die Zusammenfassung, a.a.O., 339f), scheidet Würthwein denn auch konsequent alle weiteren Hinweise auf religiöse Motive und Handlungen Jehus als sekundär aus.

c) Rainer Albertz: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (GAT 8, Göttingen 1992)

Albertz wiederum verteidigt die Ursprünglichkeit der politisch aktiven Rolle Elisas (242ff). Mit dem Hinweis auf die späte Elija-Überlieferung in 1Kön 19,1-18 deutet er das Geschehen religionsgeschichtlich als »Übergang der Propheten [...] von der bloßen (gescheiterten) Wortver-

kündigung in der ersten Phase des religiösen Kampfes zum direkten und in seiner Konsequenz blutigen politischen Eingreifen Elischas und seiner Schüler in der zweiten Phase«, der in den »Beauftragungen zum politischen Handeln« 1Kön 19,15-18 angelegt ist (243, Anm. 72). Dementsprechend hatte Jehus Staatsstreich »von vornherein auch eine religionspolitische Zielsetzung« (243), was durch die Selbstbezeichnung Jehus als »Eiferer für Jahwe« (2Kön 10,16), sein Ziel der Beendigung der »Hureeien und Zauberkünste« Isebels (9,22) und die Ausrottung des Baalkultes durch ihn (10,18-27) bestätigt würde. Würthweins literarkritische Ausscheidung von 9,1-13 lehnt Albertz unter Verweis auf Schmitts Argumentation (s.o.) ab. Die Verse 9,14f sind für ihn Bestandteil der ursprünglichen Erzählung; 8,28f sei dagegen von der dtr Redaktion vorangestellt worden.

Beurteilung

Vordergründig arbeiten alle drei Autoren (auch) literarkritisch. Warum fallen ihre Ergebnisse dann so unterschiedlich aus?

Vor allem, wenn man sich die Behandlung der Verse 8,28f bzw. 9,14-15a ansieht, scheint es, als lieferten die »gewetzten Messer der Literarkritiker« (Albertz, a.a.O., 242, Anm. 67) fast beliebige Ergebnisse:

- Schmitt weist 9,14-15a einer nach-dtr »annalistischen Bearbeitung« zu; 8,28f ist für ihn dtr (die nun in der ursprünglichen Jehu-Erzählung »fehlenden« Hintergrundinformationen liefere 9,16 nach).
- Albertz hält 9,14-15a für ursprünglich und 8,28 für dtr.
- Würthwein scheidet 9,14b-15a als nach-dtr Glosse aus und sieht 9,14a als ursprüngliche Fortsetzung der vor-dtr Verse 8,28f.

Die unterschiedlichen Ergebnisse erklären sich aus der Tatsache, daß die literarkritische Arbeit hier z.T. nicht als wissenschaftliche Methode verwendet wird, um zu einem Erkenntnisfortschritt zu gelangen, sondern auf einer durch andere Überlegungen entstandenen Hypothese aufbaut, so daß das Ergebnis der (nun sekundären) Literarkritik schon von vornherein feststeht.

Am Beispiel der Argumentation Würthweins läßt sich dies gut zeigen: Er hält die Salbung Jehus »a priori« (329) für unhistorisch; seine literarkritische Arbeit muß daher zur Ausscheidung der Salbung führen. Das einzig vorgebrachte Argument, sie stehe »in der Gesamtdarstellung isoliert da«, träge z.B. auch für die Ausrottung der judäischen »Brüder Ahasjas« (2Kön 10,12ff) zu, die Würthwein dagegen als vor-dtr deutet (328; vgl. die Textgestaltung, a.a.O., 327).

Eine Methode, die mir nur das bestätigt, was ich von vornherein schon weiß, hat keinerlei zusätzlichen argumentativen Wert. Daher hat es wenig Sinn, solche literarkritischen »Ergebnisse« mit rein literarkritischen Mitteln beurteilen zu wollen. Es muß daher untersucht werden, wie Würthwein zu seiner Ausgangsannahme kommt.

1.2.2. Zur Formgeschichte

Unter ausdrücklicher Berufung auf Kutsch⁸, beurteilt Würthwein alle prophetischen Königssalbungen als »religiöse Deutungen, die im Nachhinein gegeben wurden« (329). Mit einem Kunstgriff nivelliert er die – bei Kutsch wichtigen – Unterschiede zwischen Jehu und David: »Auch von der Designation Jehus gilt, was Kutsch in Hinsicht auf die Designation Davids (1Sam 16) formuliert hat: [...]« (ebd.). Die Tatsache, daß Kutsch (nur!) die Salbung Jehus für historisch möglich hält (a.a.O., 59), referiert er zwar in einer Anmerkung (329, Anm. 15), zieht daraus aber nicht den Schluß, daß diese methodisch anders behandelt werden müsse als die übrigen prophetischen Königssalbungen im AT⁹. Für Würthwein sind alle diese Berichte Exemplare derselben Gattung und daher (formgeschichtlich) gleich zu behandeln.

Anders Schmitt: Die Tatsache, daß Jehus Salbung »charakteristische Merkmale eines legendarischen Salbungsberichts fehlen« (Elisa, 140) – nämlich die Heimlichkeit¹⁰, die Identifizierung des Propheten¹¹ und der fehlende historische Zusammenhang mit der tatsächlichen Amtsübernahme; vgl. 1Sam 10,1; 16,13 – sprechen für die Echtheit, zumal es hier einen »konkreten historischen Sitz im Leben« (ebd.) gibt. Der deutlich legendarische Charakter der prophetischen Salbungen Sauls und Davids darf demnach nicht als Argument gegen die Historizität der Designation Jehus verwendet werden; eher sind jene in Anlehnung an dieses »einmalige[s] Ereignis« (*Kutsch*, Salbung, 59) gebildet worden.

⁸ Vgl. oben Anm. 2.

⁹ Für die Methodenkritik an Würthwein ist es ohne Belang, daß ich Kutschs Annahme nicht teile, daß die Historizität der Salbung durch ihre Herkunft aus der Elisa-Überlieferung begründet sei (a.a.O., 59). Dessenungeachtet hat Kutsch recht, wenn er ebd. ausführt, daß »die Art der Darstellung [...] nur auf ein einmaliges Ereignis, einen besonderen prophetischen Akt, nicht aber auf eine dauernde Institution schließen« läßt (s.u.). Kutsch differenziert im übrigen zwischen einer Königssalbung durch das Volk und einer durch Jahwe bzw. seinen Propheten und sieht letztere stets mit einem konkreten Handlungsauftrag verbunden (a.a.O., 53). Allerdings gelingt ihm dies bei David nur mittelbar; bei Jehu wird sich noch herausstellen, daß der Auftrag erst sekundär hinzugefügt wurde (s.u.). Kutschs wichtige Beobachtung, daß die Salbung durch Jahwe stets »Ermächtigung« (55) und »Schutz« (57) sowie die »Übertragung, Mitteilung von kabod« bedeutete, wird uns im zweiten Hauptteil dieser Untersuchung noch beschäftigen.

¹⁰ Die einzige »Heimlichtuerei« besteht darin, daß Elisa im Hintergrund die Fäden spinn. Schmitt versucht, dies mit dem »notwendigen Überraschungsangriff« zu erklären, der durch eine direkte Beteiligung Elisas zunichte gemacht worden wäre (Elisa, 140), doch vermag dies aus zwei Gründen nicht zu überzeugen: a) auch der »Prophetenjünger« war bekannt genug (9,11); b) die Kunde einer persönlichen Anwesenheit Elisas bei der Salbung hätte auch nicht schneller nach Jesreel gelangen können als Jehu selbst.

¹¹ Es ist zu überlegen, ob nicht gerade die Tatsache, daß die Erzählung die Salbung Jehus gerade nicht zur Designation durch Elisa selbst »geglättet« hat, ein weiteres Argument für das Alter der Überlieferung ist.

Nach Alts einflußreicher These ist dagegen die Salbung Jehus ein Beleg für das sogenannte »charismatische Königtum« im Nordreich mit den institutionellen Elementen »prophetische Designation« und »Akklamation des Volkes«. Gegen diese These spricht jedoch grundsätzlich außer dem – bei genauer Prüfung – durchgängigen Fehlen dieser Elemente, daß weder die Propheten noch die vorliegenden Quellen sich dynastiekritisch äußern bzw. verhalten¹².

1.2.3. Zusammenfassung der Methodenkritik

Die Untersuchung des literarkritischen Umgangs mit der Salbungsepisode hat die Schwächen dieser Methode aufgezeigt: sie bestätigt einander widersprechende Theorien. Das heißt, sie ist kein verlässliches Werkzeug für das notwendige Unternehmen, zu konsensfähigen exegetischen Ergebnissen zu gelangen. Hinter literarkritischen Entscheidungen stehen Prämissen, die im besten Fall aufgrund anderer Methoden gewonnen wurden, oft aber reine »Glaubenssätze« sind.

So schließt z.B für Würthwein Jehus Grausamkeit aus, daß er religiöse Motive gehabt haben kann (vgl sein »Nachwort zu 2. Kön 8,28-10,17«, a.a.O., 339f) – eine Beurteilung, die (so sympathisch sie ist) mit Exegese nichts zu tun hat, sondern offenbar Politik und Religion sauber voneinander trennen will. Ist jedoch eine solche Vorentscheidung einmal getroffen, läßt sie sich natürlich auch literarkritisch bestätigen. Auf der anderen Seite findet sich der (ebenso sympathische) Versuch Schmitts, vermeintliche Spannungen im Text durch eine Art Personalstil des Erzählers zu erklären, um die Einheit der Komposition zu retten – auch dies eine Vorentscheidung, keine auf dem Wege der Literarkritik gewonnene Erkenntnis.

Ähnliches ließ sich zur Formgeschichte feststellen: Die von allen Beteiligten unbestrittene Tatsache, daß die drei im AT berichteten prophetischen Königssalbungen formgeschichtlich zusammenhängen, hat keineswegs einen Konsens in der Frage nach der Historizität der Jehu-Salbung zur Folge. Auch wenn man Letztere für genauso legendarisch hält wie die anderen beiden, ist die quasi-automatische Gleichung »Salbung = Legende«, wie sie Würthwein vertritt, nicht eine Konsequenz aus der Methode, sondern ebenfalls eine (Vor-)Entscheidung (die Gegenposition logischerweise auch).

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen können die folgenden exegetischen Überlegungen nicht mehr sein als ein Versuch, meine Entscheidung möglichst plausibel zu machen, daß der biblische Bericht über Jehus Revolution historisch verwertbare Informationen über eine zeitge-

¹² A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, München ²1964, 116-134; Forschungsgeschichte und Wiederlegung bei Schmitt (Elisa, 143-149); auch Würthwein spricht sich gegen Alts These aus (Bücher, 23); vgl. dazu auch Kutsch (Salbung, 59).

nössische religionspolitische Konfliktsituation enthält, über die sich mittels religionsgeschichtlicher Erwägungen ein einigermaßen sicheres Bild gewinnen läßt.

1.2.4. Zwischenergebnis

Mit der aufgrund der obigen Ausführungen gebotenen Vorsicht erscheint mir die Annahme glaubwürdiger, daß die Salbungsepisode in ihrem Grundbestand mit der Jehu-Erzählung untrennbar verknüpft ist. Der Versuch, in 2Kön 9,14b.15a eine Wiederaufnahme von 8,28f zu sehen, kann schon deswegen nicht überzeugen, weil diese auch 9,16b beinhalten müßte: es ist m.E. wesentlich plausibler, daß für 8,28f die für die notwendige Überleitung relevanten Fakten aus 9,14-16 entnommen wurden, als daß 9,14b.15a.16b auf eine – dann sehr komplizierte Weise – sekundär mit 9,14a.15b.16a verknüpft worden wäre (ich folge hier also Albertz).

Formgeschichtlich teile ich die Auffassung von Schmitt und Kutsch, daß es bei der Salbung Jehus um einen einmaligen Vorgang gehandelt hat, der einer konkreten Situation entsprang und die Vorlage für jüngere Salbungslegenden abgegeben hat. Die prophetische Beteiligung an der Jehu-Revolution ist für mich damit gesichert; als Motiv kommt nach der Ausscheidung einer antidynastischen und charismatischen Vorstellung vom israelitischen Königtum nur ein (noch zu erläuternder) religiöser bzw. religionspolitischer Beweggrund in Frage.

1.3. Religiöse Beweggründe?

Die Annahme religiöser bzw. religionspolitischer Gründe für die Revolution Jehus führt jedoch gleich zu einem Problem: Wird denn das prophetische Eingreifen tatsächlich begründet?

1.3.1. Vernichtung des Haus Ahab oder Ausrottung des Baalkultes?

Da 9,7-10a mit guten Gründen als dtr angesehen werden können¹³, fehlt über die eigentliche Salbung hinaus jeder Kommentar. Erst 9,22b β kommt der erste Hinweis auf ein religiöses Motiv, und zwar aus Jehus Mund: Die ›Hurerei‹ und ›Zauberei‹ Isebels. Es fällt sofort auf, daß 9,7-10a und 9,22b β nicht zusammenpassen: Im ersten Fall geht es um die Vernichtung des Hauses Ahab, im zweiten um die Ausrottung des Baalkultes.

In welchem Verhältnis stehen diese beiden unterschiedlichen Motive zueinander? Sind beide spätere Hinzufügungen, wie Würthwein annimmt

¹³ Abgesehen von dtr Spracheigentümlichkeiten (vgl. besonders V. 8b) widerspricht die Einfügung der Verse auch Elisas Mahnung zur Eile in V. 3; vgl. *Schmitt*, *Elisa*, 20f; *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 242, Anm. 67; *M. Noth*, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Darmstadt ²1963, 84 hält nur 8b.9 für dtr.

(Bücher, 325ff)? Oder gehört zumindest 9,22b β zum Grundbestand, womit wir ein deutliches religionspolitisches Motiv für Jehus Handeln hätten?

Redaktionsgeschichtlich spricht alles dafür, daß V. 7-10a später in den Text gelangt sind als V. 22b β : wäre es andersherum gewesen, hätte der Redaktor den dtr Prophetenauftrag sicher entsprechend modifiziert; zwangloser ist dagegen die Annahme, daß 9,7-10a die jüngere Schicht darstellen, die Jehus Taten um die dtr Rechtfertigung der Ausrottung des Königshauses ergänzen (vgl. dazu 1Kön 15,29; 16,12!). Damit ist jedoch nur gewonnen, daß 9,22b β älter ist als 9,7-10a; seine Zugehörigkeit zum Grundbestand muß sich noch erweisen.

Würthwein z.St. hält 9,22b β aus sprachlichen Gründen für abhängig von Hosea (Hurerei) und damit für jünger. Für Albertz ist dieses Argument nicht stichhaltig; er gibt zudem inhaltlich zu bedenken, daß Jorams Flucht ohne diesen Vorwurf »völlig unverständlich« wäre (243, Anm. 70) – Würthwein ist denn auch gezwungen, die Reaktion des Königs durch »Tonfall« und »Gebärde« Jehus zu erklären (332).

Insofern ist eine Ausscheidung von V. 22b β nicht plausibel zu machen, so daß Schmitt zuzustimmen ist, der betont, daß die vor-dtr Erzählung »immer nur den von Isebel eingeführten Baalsdienst als Revolutionsgrund an[sieht]« (26). Daß Jehu bei der Salbung nicht eigens darauf hingewiesen wird, liegt wieder in der spannungssteigernden Erzählweise begründet: Die entscheidenden Dingen treten erst in der direkten Begegnung der Kontrahenten Joram und Jehu offen zu Tage (insofern sie den zeitgenössischen Hörern bzw. Lesern nicht ohnehin klar waren, vgl. Schmitt, Elisa, 30; Albertz, Religionsgeschichte, 243, Anm. 73).

1.3.2. Weissagung und Erfüllung

Im Zusammenhang mit der religiösen Begründung der Jehu-Revolution müssen nun noch die Stellen untersucht werden, die die genaue Erfüllung von Jahweworten gegen die Omriden besonders herausstellen wollen. Dies sind neben den schon diskutierten V. 9,7-10a die V. 9,21b.25f; 9,36f; 10,10f und 10,17a β .

Zunächst zu 9,21b.25f: Jehu befiehlt seinem sonst nicht erwähnten Adjutanten Bidekar, die Leiche auf den »Acker Naboths« zu werfen, damit eine entsprechende Weissagung erfüllt würde. Inhaltlich ist diese Stelle tatsächlich verwandt mit der großangelegten Erzählung 1Kön 21. Jedoch gibt es eine Reihe auffällender Unterschiede: Nach 1Kön 21 ist Naboths Grundstück ein Weinberg, kein Acker¹⁴, und liegt neben dem Palast, nicht vor der Stadt wie 2Kön 9; getötet wird nach 1Kön 21 nur Naboth, nach 2Kön 9 auch seine Söhne. Nicht zuletzt fehlt überraschenderweise in 2Kön 9,26 der Name des Propheten Elija als Künder des zitierten Gotteswortes.

¹⁴ Würthwein, Bücher, 333, thematisiert diesen Unterschied nicht und übersetzt neutralisierend »Grundstück«.

2Kön 9 scheint historisch zuverlässiger zu sein (Lage des Grundstücks, Vorstellung der Sippenhaft); Sprache und Rechtsauffassung von 1Kön 21 weisen dagegen in eine Zeit, in der bereits das ›Deuteronomium‹ in der einen oder anderen Form wirksam ist: Dtn 24,16 verbietet Sippenhaft; Dtn 19,15 macht zwei Zeugen für Verurteilung erforderlich¹⁵. Die dadurch wahrscheinliche vor-dtr Ansetzung von 2Kön 9,21b.25f besagt jedoch nicht automatisch, daß diese Stelle zum Grundbestand der Jehu-Erzählung gehörte; dagegen spricht, daß hier das Zentralthema der Ausrottung des Baalkultes unmotiviert verlassen wird¹⁶. Die unvermittelte Erwähnung der Vorgänge um Naboth läßt darauf schließen, daß unsere Stelle eine Erzählung wie 1Kön 21 voraussetzt, allerdings in einer ursprünglicheren Fassung, die später der Elija-Überlieferung weichen mußte, als diese in die Königsbücher eingearbeitet wurde¹⁷. Aus den genannten Beobachtungen ergibt sich daher, daß 9,21b.25f jünger ist als die Jehu-Erzählung, aber die Elija-Überlieferung noch nicht kennt – m.a.W.: Elisa- und Elija-Überlieferung waren zum Zeitpunkt dieser Einfügung noch nicht zusammengewachsen¹⁸. Damit sind auch die Stellen 9,36f; 10,10f und 10,17aß auszuschneiden: aufgrund der namentlichen Erwähnung Elijas müssen sie deutlich jünger sein als 9,21.25b.

1.3.3. Zwischenergebnis

Das Motiv für die prophetische Beteiligung an der Jehu-Revolution wird zwar bei der Salbung nicht erwähnt, ergibt sich aber aus dem Fortgang der Erzählung: Unterstützung des Kampfes Jehus gegen den durch Isebel repräsentierten Baal (9,22bß). Die Stellen 9,7-10a; 9,21.25b; 9,36f; 10,10f und 10,17aß sind sekundär und können daher zur Frage nach der Motivation Jehus nichts herangezogen werden.

1.4. Die Ausrottung des Baalkultes in Samaria

Die Ausrottung des Baalkultes in Samaria ist nach den bisherigen Ergebnissen nicht etwa nur ein später »Anhang« (*Würthwein*, Bücher, 341), sondern der geplante Höhepunkt der Erzählung. Die Episode weist einige interessante Details auf, die darauf schließen lassen, daß es Jehu dabei nicht um eine Reinigung des israelitischen Jahwismus von allen Elementen

¹⁵ Vgl. *Schmitt*, *Elisa*, 26 und ebd., Anm 54.

¹⁶ Mit *Schmitt*, ebd., gegen *Würthwein*, Bücher, 342.

¹⁷ Vgl. *R. Smend*, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 1989, 135. Der Frage danach, wie eine solche frühere Fassung von »1 Kg 21« ausgesehen haben könnte, kann ich hier nicht weiter nachgehen; sie hat jedenfalls noch nichts mit Elija zu tun gehabt (vgl. hierzu z.B. *Schmitt*, *Elisa*, 125f).

¹⁸ Vgl. hierzu bes. *Schmitt*, a.a.O., 119-126, 183f und 27, Anm. 56 wonach die Beziehung zwischen den beiden Traditionen »erst nach dem Untergang des Nordreiches hergestellt« (119) worden sein kann.

ten traditioneller Baalsfrömmigkeit ging, sondern um etwas anderes: um die Befreiung Israels von der durch die Omriden aufgezwungenen Abhängigkeit von einer fremden Gottheit. M.a.W.: Jehu hatte bei seiner Aktion nur die zahlenmäßig überschaubare Gruppe der Anhänger des phönizischen Baal im Blick. Dies soll im folgenden begründet werden (vgl. auch *Albertz*, Religionsgeschichte, 243f).

1.4.1. Gab es einen Baalkult in Samaria?

Hans-Detlef Hoffmann hat in seiner Dissertation »Reform und Reformen« bestritten, daß es unter Ahab einen Baalstempel in Samaria gegeben hat. Um diese These zu beurteilen, ist es nötig, sich mit dem Gesamtkonzept seiner Arbeit etwas näher zu beschäftigen. Hoffmanns Anliegen ist es, alle Texte des Dtr Geschichtswerkes zu untersuchen, die »über Veränderungen der kultischen Zustände und der Kultpraxis« berichten (27). Dabei arbeitet er für Nordreich und Südreich eindrucksvolle Schemata heraus, nach denen an bestimmten »Wendepunkten« vom Dtr »Kultnotizen« in das Rahmenschema einzelner Könige eingebaut wurden, die einerseits in eine negative (Manasse, 2Kön 21,1-8), andererseits in eine positive (Josija, 2Kön 22f) Bilanz münden (30f). Für das Nordreich erkennt er einen »dreitaktigen Aufbau« (31):

- Negativ zu beurteilende Könige, wobei jeweils der erste (Jerobeam) und die letzten (Ahab / Ahasja) Könige als solche geschildert werden, die eine verwerfliche Kultänderung eingeführt haben;
- positiv(er) zu beurteilende Könige (Joram / Jehu), die eine Kultänderung zugunsten der Jahwe-Religion durchgeführt haben;
- schließlich wiederum eine Folge negativ zu beurteilender Könige, deren erster (Joahas) wieder eine verwerfliche Kultänderung zu verantworten hat.

Für das Verständnis seiner Beurteilung des Baalkultes in Samaria ist nun wichtig, daß Hoffmann damit rechnet, daß bestimmte Kultänderungsnotizen keinen historischen Anhaltspunkt haben, sondern allein nach diesem Schema gestaltet worden seien (32), wozu auch die Einführung des Baalkultes in Samaria gehöre (81). Daher sei der Tempel in Samaria in Wirklichkeit ein Jahweheiligtum gewesen: »Es mußte erklärtes Ziel der Innen- und Religionspolitik Ahab's sein, Samarja, die neue Residenz der Omriden, mit einem neuen Heiligtum auszustatten. Dieser von Ahab erbaute (Jahwe-)Tempel aber konnte in der Vorstellung des Dtr nur ein »Baalstempel« gewesen sein« (ebd.). Als Argument führt er an, daß Ahab aufgrund der jahwehaltigen Namen »aller seiner Kinder« sich »als treuer Jahweverehrer gefühlt« habe (ebd.).

Gegen diese These Hoffmanns sprechen allerdings folgende Beobachtungen:

- So »neu« war die Residenz zu Samaria nicht mehr: Die Tatsache, daß Ahab (und nicht schon Omri) dort einen Tempel baute, läßt sich zwang-

loser damit erklären, daß er seiner Frau Isebel eine Kultstätte für den ihr vertrauten phönizischen Baal schaffen wollte.

– Hoffmann widerspricht sich selbst, wenn er im selben Absatz, in dem er Ahab zum treuen Jahweverehrer macht (s.o.), gleichzeitig behauptet, es habe zu der Zeit eine »Identifikation Jahwes mit Baal« gegeben. Die erste Behauptung konstatiert eine Differenz zwischen Jahwe und Baal, die zweite egalisiert diese wieder.

– Der nächste Widerspruch besteht darin, daß Hoffmann einerseits Ahabs Zeitgenossen Elija (»und später Hosea«) dafür verantwortlich macht, daß diese Identifikation in Frage gestellt wurde, diese Entwicklung andererseits erst für exilisch-nachexilisch erklärt (80f). Entweder ist schon zur Zeit Ahabs ein Bewußtsein der Unvereinbarkeit von Jahwe und Baal entstanden oder dies ist erst eine Folge der theologischen Reflexion des Exils.

– Bei der literarkritischen Untersuchung der Ausrottung des Baalkultes durch Jehu muß auch Hoffmann zugeben, daß die Episode in wesentlichen Punkten von dem Verfahren abweicht, nachdem Dtr seiner Auffassung nach solchen »Kultnotizen« gestaltet: Zum einen haben wir hier erstmals einen vollständigen »Kultbericht« (100), zum anderen gibt es gewisse sprachliche Unterschiede¹⁹, zum dritten »fehlen alle Erfüllungsquerverweise«, die die dtr Bearbeitung der Jehuerzählung vorher bestimmten (99).

Bei aller gebührenden Achtung vor der eindrucksvollen Systematik, die Hoffmann in der dtr Bearbeitung der Königsbücher entdeckt, darf daher nicht übersehen werden, daß er in seiner Behandlung der Jehu-Aktion offenbar seinem eigenen Systemzwang erliegt²⁰, anstatt den Text selbst zur Geltung kommen zu lassen: Dieser stellt einen signifikanten Unterschied zwischen Jahwe- und Baalverehrung heraus, der (wenn man den einen Strang von Hoffmanns Argumentation ernst nimmt) bereits den Zeitgenossen Ahabs bewußt gewesen sein mußte. Dies gilt besonders, wenn die von mir vertretene Einschätzung zutrifft, daß es sich bei dem zu bekämpfenden fremden Gott nicht um den (wohl tatsächlich integrierten) kanaanäischen Baal, sondern um den erst unter Ahab nach Israel eingeführten phönizischen Baal handelte, was sich gleich noch deutlicher herausstellen wird.

¹⁹ Hoffmann formuliert diesen Sachverhalt so: Die Sprache unterscheide sich »nicht grundsätzlich von der bislang beobachteten dtr Kultsprache der Reformtexte« (101; Hervorhebung vom Verf.).

²⁰ Recht hat Hoffmann dagegen wohl mit seiner Analyse von 2Kön 11 als dtr Konstruktion, die »Jehus Reformwerk [...] schematisch auf jüdische Verhältnisse« überträgt (112). Diese »Motivübertragung« (113) zeigt, daß die Jehu-Revolution tatsächlich eine »Schlüsselstellung« (103) für das dtr Konzept besaß, wenn auch nicht im Rahmen einer sekundären Deutung (so auch Smend, Entstehung, 136, bei der Besprechung von 1Kön 18 als »Vorbild für das entsprechende Handeln Jehus«), sondern im Gegenteil als historische Vorlage.

1.4.2. Die Konzentration auf den »fremden« Baal

Wenn man dem Bericht von der Ausrottung »des« Baalkultes ein gewisses Maß an historischer Glaubwürdigkeit zugestehen möchte, dann sind folgende Punkte zu beachten:

– Die Größe des Tempels erlaubte keineswegs eine Versammlung aller in Israel lebender Baalsanhänger (vgl. *Greifmann*, *Geschichtsschreibung*, 314).

– Eine strikte Unterscheidung zwischen »inländischen« Baal- und Jahwe-Verehren ist aufgrund der synkretistischen Religionspraxis der Königszeit (s.u.) schlechterdings nicht mehr möglich (vgl. dazu *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 167, Anm. 31); eine Abgrenzung gegenüber den Anhängern des phönizischen Baals war hingegen kein Problem.

– Der Versuch, Jahwe-Anhänger vor dem drohenden Schicksal zu bewahren (2Kön 10,23), kann schlecht spätere Eintragung sein, da der Dtr wohl kaum synkretistische Jahwe-Gläubige, die »auf beiden Beinen hinken« (1Kön 18,21 dtr²¹), vor der Vernichtung geschützt hätte. Insofern ist dieser Zug auch nicht »apologetisch« (gegen *Schmitt*, *Elisa*, 25), sondern notwendiger Bestandteil der Erzählung.

Würthwein sieht hier zu Recht eine Diskrepanz zwischen dem dtr Auftrag, der bekanntlich die Ausrottung mit keinem Wort erwähnt, und der Handlungsweise Jehus, zieht aber daraus den Schluß, daß das Vorgehen gegen den Baalkult später eingetragen wurde (342). Das ist aufgrund seiner oben erwähnten Prämissen zwar verständlich, aber er bleibt die Antwort auf die Frage schuldig, aus welchem Grund eine solche Überlieferung zu späterer Zeit mit Jehu hätte verbunden werden sollen. Welcher jüdische Redaktor würde nach dem Ende des Nordreiches noch einen von dessen Herrschern zum Jahwe-Helden machen wollen?

Plausibler ist m.E. die Annahme, daß es tatsächlich ein Vorgehen Jehus gegen den spezifisch phönizischen Baalkult gegeben hat, das vom Dtr unhistorisch auf jeden Baalsdienst ausgeweitet worden ist (vgl. dazu grundsätzlich *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 244). Diesem späteren Mißverständnis ist sowohl die Eintragung »aller Baalverehrer« in 2Kön 10,19 zuzuschreiben als auch die Einfügung von 10,28.

1.4.3. Jonadab ben Rechab

Nach 2Kön 10,15f.23 wird Jehu nach der Ausrottung des Ahab-Hauses durch einen gewissen Jonadab ben Rechab bei seinen weiteren Aktionen unterstützt. Mit Hilfe von Jer 35 wurde daraus in der Forschung oft eine Bewegung der »Rechabiter« konstruiert, die sich gegen die religiöse Überfremdungspolitik der Omriden gerichtet (*Albertz*, a.a.O., 242, Anm.

21 »Dtr« mit *Würthwein*, *Bücher*, 217 (allerdings gegen *Würthwein*, a.a.O., 208).

66) und der Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes verschrieben habe (vgl. *Schmitt*, *Elisa*, 141, Anm. 13). Auch wenn diese Theorie meine Argumentation stützen würde, gibt es Anzeichen dafür, daß Jer 35 sich nicht historisch auswerten läßt, sondern selbst schon eine inneralttestamentliche Auslegung von 2Kön 10 darstellt²². Für die Beurteilung der Jehu-Revolution ist es jedoch ohne Belang, welche Rolle Jonadab, wenn überhaupt, in ihr gespielt hat. Daher kann ich diesen Problembereich hier auf sich beruhen lassen.

1.5. Zusammenfassung und Überleitung

Jehus (von Elisa und seiner Prophetengruppe unterstützte) Maßnahmen gegen die Baalverehrer richteten sich gegen die religiöse und politische »Überfremdung« durch den Stellenwert, den der phönizische Baal durch Ahabs Religionspolitik in Israel erhalten hatte. Spätere Kommentatoren haben daraus eine Aktion zur Durchsetzung des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes gemacht. Wenn diese Einschätzung zutrifft, dann war Jehus Vorgehen sowohl »religiös« als auch »politisch« motiviert. Wie sich diese beiden Motive zueinander verhalten, soll nun im zweiten Hauptteil dieser Studie untersucht werden.

2. Jehu – Machtpolitiker oder Verteidiger des Glaubens?

2.1. Falsche Alternativen

Die Beurteilung Jehus in der Forschung reicht vom eiskalten Machtpolitiker, dem jedes religiöse Motiv fremd war (Würthwein), bis zum Retter des Glaubens, der sich auf einen breiten »Volkszorn« stützen konnte (Albertz). Der Gegensatz »reiner« Machtpolitiker oder »reiner« Glaubensheld ist jedoch künstlich. Wir werden dem Text einfach nicht gerecht, wenn wir die Geschichte nach unseren Wertmaßstäben analysieren.

Zum einen macht die Tatsache, daß der Deuteronomist (Dtr) ihn als Ausführungsorgan geweissagten göttlichen Willens darstellt, Jehu damit noch nicht automatisch zum Glaubenshelden, wie die Beispiele Baesa (1Kön 15,29) und Simri (1Kön 16,11) zeigen, deren Taten von Dtr mit den gleichen Formulierungen beschrieben werden. Beide sind offensichtlich nur an der eigenen Machtergreifung interessiert und werden den-

²² Vgl. *Chr. Levin*, Die Entstehung der Rechabiter, in: *Kottsieper u.a.* (Hgg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern«. FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 315f, Anm. 72. Levins »Argumentation« zugunsten einer Ausscheidung der gesamten Ausrottung des Baalkultes aus der Jehu-Erzählung kann dagegen nicht überzeugen, zumal er die Frage nicht einmal ansatzweise diskutiert, sondern sich auf einige apodiktische Bezüge auf Würthwein und dessen Anhänger beschränkt.

noch zu Vollstreckern des Willens Jahwes. Bei Jehu fällt jedoch auf, daß ihm ausdrücklich religiöse Motive zugeschrieben werden. Doch ging es ihm wirklich um die Verteidigung des reinen Jahwe-Glaubens? Es ist zwar gut protestantisch, überall in der Bibel den Kampf rufer »Zurück zur reinen Lehre!« zu vermuten, doch ist das hier zu modern gedacht.

2.2. Formen der Religiosität zur Zeit der Omriden

Im 9. Jahrhundert ist Jahwe noch längst nicht der universale Gott, als der er uns auf den ersten Seiten der Bibel entgegentritt. Während der Aramäerkriege (1Kön 20,22) konnten die Diener des syrischen Königs noch mit dem strategischen Hinweis aufwarten: Der Gott Israels »ist ein Gott der Berge – wenn wir dagegen in der Ebene mit ihnen kämpfen können, gewiß würden wir sie überwinden!« (1Kön 20,23). Aus diesem Vers wird deutlich: Jahwe wurde noch bis weit in die Königszeit als Territorialgott des palästinischen Gebirgslandes verstanden – zumindest von den umliegenden Völkern. National- und Gebietsgötter waren im Alten Orient verbreitet; die bekanntesten dürften Kamosch aus Moab, Marduk aus Babylon und Assur, der Reichsgott Assyriens, sein. Sie waren für den Schutz des jeweiligen (Reichs-)Gebietes verantwortlich, während für die unpolitischen und familiären Sorgen weitgehend andere Götter und Göttinnen zuständig waren. So wird z.B. von König Ahasja von Israel berichtet, daß er sich »medizinische« Hilfe von Baal-Sebub, dem Gott der Stadt Ekron erhoffte – ein zu seiner Zeit offenbar normaler Vorgang, der ihm allerdings von späteren Rezensenten äußerst übelgenommen wurde (2Kön 1). Eine solche Scheidung von offizieller und privater Religiosität ist, nach neueren Erkenntnissen, in Israel weit verbreitet gewesen. Wenn wir z.B. die Namensgebung so verschiedener Könige wie Saul und Ahab betrachten, dann fällt auf, daß ein dezidiertes Jahwe-Verehrer wie Saul kein Problem darin sah, einen seiner Söhne Eschbaal (»Mann Baals«) zu nennen, während der von der dtr Geschichtsschreibung in ein besonders schlechtes Licht gerückte Ahab seinen Kindern jahwehaltige Namen gab (vgl. *Albertz, Religionsgeschichte*, 232, Anm. 23). Dieser Befund läßt sich nur erklären, wenn sich Jahwekult und Baalkult nicht gegenseitig ausschlossen. Jahwe und Baal konnten in Israel lange Zeit nebeneinander existieren, zum einen aufgrund der beschriebenen »funktionalen« Trennung, zum anderen, weil Jahwe und Baal teilweise miteinander verschmolzen waren²³.

Zu diesem »funktionalen« Polytheismus gesellte sich nach Albertz eine Erscheinung, die er als »diplomatischen Synkretismus« bezeichnet²⁴: die

²³ Vgl. *Donner, Geschichte*, 270.

²⁴ A.a.O., 228f. Die Begriffe »Synkretismus« und »Polytheismus« können die entsprechenden Phänomene nur ungenau wiedergeben: die religiöse Praxis der Beteiligten war zwar »synkretistisch«, die Aufteilung der Götter nach »Funktionen« läßt sich aber genau-

»Einrichtung von Kulturen für die Götter von Nachbarstaaten, mit denen das Königshaus politische Beziehungen unterhielt« (228). Besonders deutlich wird diese Form des Polytheismus »in den antiken Staatsverträgen, in denen die Götter beider Vertragspartner beschworen und zueinander in Beziehung gesetzt werden« (ebd., Anm. 1).

Drittens müssen wir noch die Frage erörtern, ob es zusätzlich noch einen »soziologischen« Polytheismus in Israel gab, wie es Alt und in seinem Gefolge Donner annehmen: »Kanaanäisches Erbe, kanaanäische Kultur und Gesittung, lebten noch, eigentlich überall, besonders aber in den Städten« (Donner, Geschichte, 264). Danach gab es »kanaanäische« oder »kanaaisierende« Kreise, in denen Jahwe einer unter anderen Göttern war, und [...] »israelitische«, deren Hauptgott, wenn nicht gar in monolatrischem Sinne einziger Gott Jahwe war« (ebd.). Zum Ausgleich zwischen beiden Gruppen hat sich nach Alts einflußreicher These²⁵ Omri nach Davids Vorbild eine private und erbliche Residenz angelegt, freilich mit einem entscheidenden Unterschied: Während Jerusalem die kultische Einheit des Südens forcierte, sollte Samaria nach dem Willen der Omriden die »letztlich unvereinbaren Größen« (Alt, Stadtstaat, 278) Jahweglaube und Kanaanäertum trennen: »Grundsätzlich scheint er [Ahab] es darauf abgesehen zu haben, den Israeliten im Reiche Israel ein Israelit und den Kanaanäern in Samaria ein Kanaanäer zu sein« (ebd.).

Obwohl diese Maßnahme das Gegenteil im Sinn hatte, entzündete sich nach Alt letztlich doch ein fataler innenpolitischer Konflikt an ihr: Die einseitige Bevorzugung des Kanaanäertums durch die Omriden habe in ganz Israel die Kanaanäer wieder erstarken lassen, wogegen nun die »Propheten Jahwes als Träger und Wortführer des Widerstandes gegen den fortschreitenden Kanaanisierungsprozeß« (283) auftraten.

Gegen einen solchen rein innenpolitisch begründeten Religionskonflikt ist nun, m.E. zu Recht, eingewandt worden, daß es in der Omridenzeit gar keine genuinen Kanaanäer mehr in Israel gab²⁶. Der Konflikt sei vielmehr durch die »Schirmherrschaft des offiziellen Staatskultes für den phönizischen Baal« entstanden, durch den »auch andere ehemalige Baalheiligtümer [...] zu neuem Leben erwachten« (Albertz, Religionsgeschichte, 232). Diese Differenzierung hat für die Beurteilung Jehus äußerst weitreichende Folgen. Die übliche Zusammenfassung aller Gottheiten, die in der Bibel den Namen »Baal« tragen, verstellt den Blick auf deren funktionale und territoriale Verschiedenheit.

sogut als »polytheistisch« beschreiben. Wenn in dieser Arbeit die beiden Begriffe ohne klare Abgrenzung nebeneinander verwendet werden, so liegt dies an dieser Unschärfe, nicht an der Faulheit des Verfassers.

²⁵ Vgl. A. Alt, Der Stadtstaat Samaria, in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, 258-302, bes. 278.

²⁶ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte, 232, Anm. 22.

Unabhängig von der Frage, ob der Konflikt zur Zeit Jehus eher außenpolitisch oder innenpolitisch verursacht war, läßt sich über die religiöse Situation in Israel folgendes festhalten:

- Es gab einen »diplomatischen Synkretismus«, der sich wohl nur auf Regierungs- und Gesandtenkreise beschränkte und außenpolitisch als notwendig empfunden wurde.
- Es gab einen »funktionalen Synkretismus«, bei dem die Götter und Göttinnen verschiedene Zuständigkeitsbereiche hatten; hier lassen sich vor allem eine offizielle und eine private Religionsausübung unterscheiden.
- Es gab einen »soziologischen Polytheismus«, d.h. Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Religiosität.

2.3. Der Weg zur israelitischen Religion der Königszeit

2.3.1. Problemanzeige

Auf Geheiß ihres Gottes Jahwe flohen die zwölf Stämme Israels unter ihrem Anführer Mose in die Wüste, um dem ägyptischen Frondienst zu entgehen, erhielten am Sinai die Zehn Gebote und eroberten vierzig Jahre später das Land Kanaan unter der Führung Josuas ...

Von dieser vertrauten Konstruktion hat die alttestamentliche Forschung nicht mehr viel übriggelassen. Gerhard von Rad hat die Sinai-Tradition als unabhängige Überlieferung herausgeschält; Martin Noth war noch radikaler und fand fünf »Themen«, denen Mose jeweils erst sekundär zugewachsen war (Herausführung aus Ägypten, Hineinführung ins Kulturland, Verheißung an die Erzväter, Führung in der Wüste, Offenbarung am Sinai). Auch die militärische »Invasion« Kanaans hat aufgrund archäologischer (Ai und Jericho waren schon seit Jahrhunderten unbewohnt), literarischer (vgl. das »negative Besitzverzeichnis« in Ri 1) und sprachlicher (»Israel« war schon vor der »Landnahme« eine politische Größe in Palästina²⁷) Belege nachweislich nicht stattgefunden. – Was bleibt, sozusagen ohne Mose und Josua?

2.3.2. Invasion, Infiltration, Revolution ...

Wie auch immer man die Entwürfe von Rads und Noths beurteilt: Es ist mittlerweile *communis opinio*, daß die Gesamtüberlieferung Israels aus den eigenen Traditionen einzelner Gruppen zusammengewachsen ist. Einige dieser Gruppen waren in Kanaan beheimatet, wie neuere ethnologische und archäologische Untersuchungen glaubhaft machen: Zum

²⁷ Vgl. die Stele Merenptahs von 1219 v.Chr.; Zitat und Diskussion bei *Donner*, Geschichte, 91f.

einen scheint es nach archäologischen Befunden keinen kulturellen Bruch gegeben zu haben, wie er aufgrund einer bedeutenden Zunahme von außen kommender Elemente zu erwarten gewesen wäre (vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte, 110); zum anderen läßt sich der Gegensatz zwischen Nomaden und Kulturlandbewohnern, wie ihn das »Infiltrations-« oder »Penetrationsmodell« nach Alt und Noth verlangt, nicht mehr aufrechterhalten: Transhumanz-(= Weidewechsel-)Nomadentum ist nicht vor 500 v.Chr. belegbar (vgl. *Donner*, Geschichte, 48), damit fällt die These, daß von Zeit zu Zeit »Nomadenwellen« das Kulturland »überschwemmt« hätten.

Die zeitgenössischen Nomaden im eigentlichen Sinne dagegen »lebten noch nicht in der Wüste, sondern in den ackerbaulich nicht nutzbaren Nischen und ariden Randzonen des Kulturlandes. Sie standen mit den Bauern und Städtern in engem Wirtschafts- und Handelsaustausch und betrieben je nach Bedarf auch selber Landwirtschaft«; demnach waren sie bereits Teil des palästinischen Gesellschaftssystems (*Albertz*, Religionsgeschichte, 110), ohne erst »einwandern« zu müssen.

Wenn das zutrifft – woher dann die Überlieferung, daß »Israel« in Kanaan eben nicht heimisch war, daß es aus der Wüste kam und sich mit der kanaanäischen Lebensweise in ständigem Kampf befand?

Hier kommt das »soziologische« oder »Revolutions-Modell« ins Spiel (Dus, Mendenhall, Gottwald): danach gab es in der späten Bronzezeit viele soziale Gruppen, die unter die Räder des herrschenden Feudalsystems geraten bzw. aus diesem herausgefallen waren: »Es handelte sich um sozial Deklassierte, Entwurzelte, outlaws, die schließlich zur Revolte gegen die Städter übergingen, ermutigt, angeführt und unterstützt durch die aus Ägypten gekommene Moseschar, die Jahwe mitgebracht hatte« (*Donner*, Geschichte, 125).

Die »Wüstenkomponente« der israelitischen Überlieferung stammt demnach von der Moseschar, die »Konfliktkomponente« aus der innerkanaanäischen Revolution. Diese Revolution hat nach den Befürwortern dieser These – wie jeder Klassenkampf – eine egalitäre und herrschaftskritische Religion und Gesellschaftsform zur Folge gehabt. Nur, es gibt keinerlei alttestamentlichen oder archäologischen Beleg für einen »Aufstand der Massen«, im Gegenteil.²⁸

2.3.3. Nomaden und Nomaden

Donner sieht denn auch die nomadische Komponente in der israelitischen Überlieferung so stark verankert, daß er mit einer Neudefinition alle beteiligten Gruppen auf einen Nenner bringen möchte: »Nichtseßhafte nennt man Nomaden« (Geschichte, 122). Das hat tatsächlich den

²⁸ Zur Diskussion vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte, 111; *Donner*, Geschichte, 122-127.

Vorteil, die entwurzelten Städter («Bergnomaden», [...] die sich in die dünner besiedelten Gebirgsregionen zurückzogen, wo sie Wald rodeten [...] und langsam zu eigener, von den Städten unabhängiger bäuerlicher Selbsthaftigkeit übergingen«, 126f) und die »Nomaden weiträumiger Lebensweise, nach Art der [Schasu] der ägyptischen Quellen« (127) mit einem Begriff erfassen zu können.

2.3.4. »Israel« als gesellschaftliches Gegenmodell

Es gibt Gründe für die Annahme, daß die Donnersche Äquivokation nicht nur ein Spiel mit Wörtern ist, sondern einen historischen Hintergrund hat²⁹: Als gegen Ende des 13. Jahrhunderts der »Seevölkersturm« den Untergang des Hethiterreiches und eine Schwächung der ägyptischen Oberherrschaft über Palästina bewirkte, kam es zu politischen und wirtschaftlichen Krisen, durch die sich sowohl die sozial deklassierten Schichten der Städte als auch die des Handels als ihrer Lebensgrundlage beraubten Nomaden gezwungen sahen, in den unbesiedelten und politisch nicht kontrollierten Gebirgsregionen Palästinas ein neues Leben anzufangen. »In diesen gesellschaftlichen Umschichtungs- und Befreiungsprozeß stieß die Exodusgruppe mitten hinein« und formte mit ihren »religiösen Befreiungstraditionen« die entstehende neue Gesellschaft wesentlich mit (*Albertz, Religionsgeschichte*, 112). Es entstand eine dezentrale, kaum über die Großfamilie hinaus solidarische, primär verwandtschaftlich definierte Gesellschaft, die »geradezu als Gegenmodell zu den monarchisch organisierten kanaanäischen Stadtstaaten« (ebd.) aufgefaßt werden kann. Zu über die Sippe hinausgehenden Zusammenhängen kam es nur, wenn eine Bedrohung von außen dies erforderte.

2.3.5. Jahwe und das Königtum

Doch die Entstehung des monarchischen Territorialstaates unter David schien dieser Gesellschaftsform den Garaus zu machen³⁰; schließlich hatte sie nicht nur politische Konsequenzen (Steuern, Berufsheer, Beamtenum, privilegierte Schicht), sondern auch theologische Uminterpretationen zur Folge (unmittelbares Verhältnis des Königs zu Jahwe, Bestimmung des alten jebusitischen Heiligtums mit seinen Priestern [Zadok, s.u.] zur zentralen Kultstätte).

Doch die vorstaatliche königskritische Linie des Jahwe-Glaubens verschwindet nicht ganz, sondern wird auch und gerade in der Befreiung des Nordens von der drückenden Herrschaft des Südens wieder zum Le-

²⁹ Vgl. *Albertz, Religionsgeschichte*, 107 (im Gefolge von *Lemche, Early Israel*).

³⁰ Vgl. zum Ganzen *Albertz, Religionsgeschichte*, 159-212 sowie *J. Pixley, Heilsgeschichte von unten. Eine Geschichte Israels aus der Sicht der Armen*, Nürnberg 1997 (bes. das 3. Kapitel).

ben erweckt: Jerobeam beruft sich ausdrücklich auf die Exodustradition (1Kön 12,28), darüber hinaus wird sein Aufstand in der Überlieferung bis in Einzelheiten parallel zum Exodusgeschehen gestaltet.³¹ Jerobeams kultpolitische Maßnahmen im Nordreich bestehen folgerichtig auch nicht in der Schaffung eines konkurrierenden Zentralheiligtums; er setzt vielmehr altbewährte (dezentrale) Heiligtümer wieder in ihre angestammten Rechte ein. Genaugenommen wurde somit ausgerechnet die Rückbesinnung auf die eigentlichen Charakteristika des Jahweglaubens von den späteren biblischen Autoren als »Sünde« bezeichnet.

2.4. Die religionspolitische Situation zur Zeit Jehus

2.4.1. Das Aufkommen »freier Propheten«

Angesichts der Bedeutung der vorstaatlichen Jahwetheologie im Nordreich Israel ist es kein Wunder, daß die Königskritik hier deutlicher spürbar wird als in Juda. Träger dieser Kritik werden ab dem 9. Jahrhundert freie, d.h. nicht hofgebundene Propheten, also magisch und mantisch aktive Personen. Dieses freie Prophetentum konnte erst in einer Zeit wirtschaftlicher Stabilität entstehen, in der es genügend »Privatpersonen« gab, die sich deren Dienste leisten konnten³²; und nur als »Freiberufler« konnten die Propheten die systemkritische Rolle übernehmen, die den Hofpropheten aus naheliegenden Gründen verwehrt war (vgl. den Konflikt zwischen den beiden Jahwepropheten Zedekia und Micha in 1Kön 22,24!).

2.4.2. Jehus Kampf gegen den »fremden Gott«

Wie die Analyse von 2Kön 9f gezeigt hat, richteten sich Jehus Maßnahmen nur gegen die zahlenmäßig wenigen Verehrer des phönizischen Baal – der »inländische« Baalskult stellte zu der Zeit offenbar kein Problem dar: Jahwe und Baal waren in einer Weise verschmolzen (oder zumindest: nicht-konkurrierend aufeinander bezogen), daß sogar eine kanaanäische Kulthöhe zum Offenbarungsort Jahwes werden konnte (1Kön 3), ohne daß die Zeitgenossen daran Anstoß nahmen (vgl. *Greßmann*, *Geschichtsschreibung*, 195). Auch die Geschichte des Jerusalemer Tempels zeugt von dieser »Kompatibilität« zwischen Jahwe und kanaanäischen Göttern: Davids Priester Zadok scheint ein ehemals jebusitischer Priester zu sein (vgl. *Würthwein*, *Bücher*, 11; *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 195f), der problemlos in den Jahweglauben integriert werden konnte (s.o.), und Salomos »Tempelweihspruch« (1Kön 8,12) weist inhaltliche Bezüge zu zeitgenössischen Baals-Vorstellungen auf.³³

³¹ Vgl. *Albertz*, *Religionsgeschichte*, 217ff.

³² Vgl. a.a.O., 233ff.

³³ Vgl. *Würthwein*, *Bücher*, 89; *H. Greßmann*, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1921, 211 und 213.

Erst die zwangsweise Einführung eines (territorial) fremden Baal durch Ahab machte die Gegner mobil! Das bedeutet, daß nicht der Gottesname »Baal« (= »Herr«) für die Kritik das Entscheidende war, sondern die politischen Konsequenzen! Damit ist der beliebten Frage, ob Jehu »religiös« oder »politisch« motiviert war, der Boden entzogen: Die Entscheidung für einen bestimmten, auf nationaler Ebene wirksamen Gott ist immer zugleich eine politische, nicht nur eine religiöse.

Jehu sah also die religiöse Fremdbestimmung durch den phönizischen Baal als politischen Verrat an Israel an. Daß sein Verhalten sich gravierend auf die außenpolitischen Beziehungen Israels auswirken würde, muß ihm daher bewußt gewesen sein. Dennoch geht er in seinem Rundumschlag gegen jede außenpolitische Abhängigkeit sogar so weit, daß er auch den König von Juda ermordet und damit die von Ahab und Joschafat vollzogene Wiederannäherung (1Kön 22,45) gründlich zunichtemacht.

2.4.3. Die politische Bedeutung der Propheten

Jehu wurde in seinen Bestrebungen von den »freien Propheten« um Elisa unterstützt. Wie sah diese Unterstützung aus? Handelte es sich bei der Salbung nur um einen symbolischen Akt oder steckte mehr dahinter?

Ein Blick auf die Reihenfolge der Ereignisse zeigt: Jehu schlägt nicht sofort los, als er die Nachricht von Jorams Verwundung hört (Judas König hat immerhin noch genügend Zeit, um von Jerusalem nach Jesreel zu reisen). Seine Stunde ist erst gekommen, als er sich der Unterstützung des Gottes Jahwe sicher weiß – vermittelt durch die freien Propheten.

Hier ist an die Funktion der Salbung durch Jahwe bzw. seine Propheten zu erinnern, die Kutsch herausgearbeitet hat: Sie bedeutet stets die »Übertragung von kabod« (*Kutsch*, Salbung, 14), dessen Doppelsinn im Deutschen mit »Gewicht« wiedergegeben werden kann (*G. Fohrer u.a.*, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin u.a. 1971, 119). Zugleich stellt sie den Gesalbten auch unter den besonderen »Schutz« Jahwes (*Kutsch*, Salbung, 57), was eine zusätzliche Begründung für Jehus offensives Verhalten liefert. Ohne diese Beistandszusage einer mindestens gleichstarken Gottheit hätte Jehu nie gegen den phönizischen Baal zu kämpfen gewagt – dazu kannte er die (keineswegs nur transzendent gedachten) Machtverhältnisse zu genau. Auch hier zeigt sich wieder, daß sich »religiöse« und »politische« Motivation bei einem Menschen seiner Zeit einfach nicht gegeneinander ausspielen lassen.

2.5. Zusammenfassung

Jehus religiöse Motivation ist von seiner politischen nicht zu trennen – der fremde Gott war für ihn und die freien Propheten um Elisa Verrat am Staate Israel. Der innerisraelitische Baalskult spielt hierbei keine Rol-

le. Jehu ist zu sehr Realpolitiker(!), um ohne die Zusage eines göttlichen Beistandes loszuschlagen. Ein »Jahwe-allein«-bewegter Reformator ist er deswegen noch lange nicht.

Die angestrebte Restauration scheitert jedoch: Israel gerät durch Jehus Taten in die außenpolitische Isolation, verliert Gebiete an Syrien und wird schließlich Vasall Assyriens, vor dessen Gott sich ausgerechnet Jehu niederwerfen muß.

Bibliographie

- Albertz, R.*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1 und 2. ATD.E 8 (GAT), Göttingen 1992
- Alt, A.*, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda (1951), in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, München ³1964, 116-134
- , Der Stadtstaat Samaria (1954), in: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. III, München ²1968, 258-302
- Astour, M.C.*, The First Assyrian Invasion of Israel, in: JAOS 91 (1971), 383-389
- Braulik, G.*, Die Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (»DtrG«), in: *E. Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995 (= Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), 126-131
- Donner, H.*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1 und 2. ATD.E 4 (GAT), Göttingen 1984/1986
- Fohrer, G.*, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Heidelberg ³1982
- *u.a.*, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Berlin u.a. 1971
- Greifmann, H.*, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels. Die Schriften des Alten Testaments, 2. Abt., Bd. 1, Göttingen ²1921
- Hoffmann, H.-D.*, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung, AThANT 66, Zürich 1980
- Kutsch, E.*, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963
- Levin, Ch.*, Die Entstehung der Rechabiter, in: *Kottsieper u.a.* (Hgg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern«. FS Otto Kaiser, Göttingen 1994, 301-317
- Metzger, M.*, Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn ⁴1977
- Noth, M.*, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Bd. I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943), Darmstadt ²1963
- Pixley, J.*, Heilsgeschichte von unten. Eine Geschichte Israels aus der Sicht der Armen, Nürnberg 1997
- Rad, G. v.*, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: *ders.*, Gesammelte Studien, Bd. I, ⁴1971, 9-86
- Schmitt, H.-Ch.*, Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972
- Smend, R.*, Die Entstehung des Alten Testaments. Theologische Wissenschaft 1, Stuttgart ⁴1989
- Soggin, J.A.*, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991
- Würthwein, E.*, Die Bücher der Könige, 1Kön 17-2Kön 25, ATD 11/2, Göttingen 1984