

Rüdiger Lux

JIFTACH UND SEINE TOCHTER

Eine biblische Tragödie



Biblische Gestalten

VORWORT

Manchmal bedarf es nur eines einzigen Augenblicks, der ein ganzes Leben von Grund auf verändert. In der Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft spricht man in diesem Zusammenhang von Kontingenzerfahrungen. Solche Erfahrungen beziehen sich immer auf Gegebenes, das sich einstellt, aber nicht notwendig so sein muss wie es ist. Nicht alles, was der Mensch erwartet, trifft ein. Nicht alles Gegebene ist auch das Erhoffte und Erwünschte. Es kann mitunter ganz anders kommen. Jede Erwartung birgt eine Enttäuschungsgefahr in sich. Denn die Zukunft ist eine offene Tür, von der man nicht weiß, wer und was uns aus ihr entgegenkommt. Da kann sehr schnell aus der freudigen Erwartung eine tiefe Bestürzung werden.

Wenn es eine biblische Erzählung gibt, die sich solch einer Kontingenzerfahrung stellt, dann ist es die von Jiftach und seiner Tochter, in der die offene Tür zum Symbol einer bösen Überraschung wurde. So wie Jiftach nicht erwartete, dass ihm bei seiner siegreichen Rückkehr aus der Schlacht seine Tochter entgegenkäme, so erwartete die jubelnde Tochter nicht, dass sie damit zum Opfer ihres Vaters würde. Beiden wurden ihre Erwartungen zum tragischen Verhängnis. Wer aber hat das tragische Verhängnis über Jiftach und seine Tochter verhängt? Wer hat das im Moment der Begegnung Gegebene gegeben? Wer ist dafür verantwortlich zu machen, Gott, Dämonen, der Mensch, das Schicksal? Der biblische Erzähler der Jiftacherzählungen verweigert seinen Lesern jede eindeutige Antwort auf diese Fragen. Und gerade durch diese Verweigerung zwingt er sie dazu, sich selbst den durch die Erzählung aufgeworfe-

nen Kontingenzerfahrungen zu stellen. Was er zu erzählen wusste, ist nicht abgeschlossen. Erfahrungen des Tragischen bleiben eine Gegebenheit menschlicher Existenz. Man kann an ihnen scheitern, aber auch wachsen. In jedem Fall müssen sie auf die eine oder andere Art bestanden und bewältigt werden.

Die Religion wurde in diesem Zusammenhang als eine Form der »Kontingenzbewältigungspraxis« beschrieben (*Hermann Lübbe*). Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass sie auf die aufgeworfenen Fragen nach der Verantwortlichkeit oder dem Sinn der scheinbar sinnlos-tragischen Gegebenheiten zwar auch nicht in jedem Falle und jedermann überzeugende Antworten zu geben weiß. Aber sie hält seit alter Zeit erprobte und bewährte Handlungsmuster bereit, die im Umgang mit und im Bestehen von tragischen Kontingenzerfahrungen hilfreich sein können: Klagen, Gebete, Erinnerungsriten, die Gestaltung einer Memorialkultur, die den menschlichen Schmerz und die Trauer nicht beim Einzelnen belassen, sondern helfen, ihn gemeinschaftlich zu tragen. Alles das tritt selbst in einer nichtreligiösen Gesellschaft plötzlich wieder in Erscheinung, wenn diese durch eine unvorhersehbare Katastrophe in ihren täglichen Gegebenheiten erschüttert wird. Zu diesen Handlungsformen gehören auch biblische Texte, die dem Sprache verleihen, was uns sprachlos macht. Als solch einen Text lese und befrage ich auch die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter. Eine Erzählung, die uns an die Grenzen des Menschlichen wie auch die Grenzen unserer Rede von Gott führt.

Griechische und hebräische Worte sind durchweg *kursiv* gesetzt und werden in einer vereinfachten Umschrift wiedergegeben. Der Gottesname, das Tetragramm JHWH, bleibt ohne Vokale. Man kann ihn der jüdischen Tradition folgend als *Adonaj* aussprechen

und wie in deutschen Bibeln üblich mit »Herr« übertragen.

Mein Dank gilt allen, die zur Entstehung und zum Gelingen dieses Buches beigetragen haben, Dr. Michael W. Lippold für die sorgfältige Lektorierung, Stefan Selbmann für die gewissenhafte Betreuung der Drucklegung, Frau Dr. Annette Weidhas für gelegentliche Erinnerungen und bleibendes Interesse, meinem Sohn Friedrich Lux für die bewährte Zusammenarbeit bei der Gestaltung des Covers auch dieses Bandes und meiner Frau für hilfreiche Gespräche und kritische Rückfragen. Die Verantwortung für Fehler und alles, was nicht gelungen ist, liegt selbstverständlich allein beim Autor.

Leipzig im August 2020
Rüdiger Lux

*Jeder Glaube muss paradox sein; für das Klare
und selbst für das Wahrscheinliche braucht
man kein Glauben.*

Leo Baeck¹

*Kein Sterblicher lebt, dem bis ans Ziel
hold lächelt das Glück;
schmerzfrei ward keiner geboren.*

Euripides²

A EINFÜHRUNG

1. JIFTACHS TOCHTER – EINE HEBRÄISCHE IPHIGENIE?

Die Gestalt und das Schicksal der Iphigenie findet seit der griechischen Antike bis in die Gegenwart ihren Platz auf den Bühnen der Welt und bewegt die Gemüter der Zuschauer. Euripides hat sich mehrfach dem Stoff gewidmet und mit den Tragödien »Iphigenie bei den Taurern« und »Iphigenie auf Aulis« gegen Ende des 5. Jh. v. Chr. am Dichter-Agon anlässlich der Großen Dionysien in Athen beteiligt.³

Iphigenie war die Tochter Agamemnons, des Königs von Mykene, und der Klytaimestra. Als seine Schwägerin Helena nach Troja entführt worden war, wurde Agamemnon zum Oberbefehlshaber der vereinigten griechischen Seeflotte ernannt, die sich in Aulis sam-

1 L. BAECK, Werke 6, 55.

2 D. EBENER, EURIPIDES, Iphigenie in Aulis (IA), 8.

3 S. B. ZIMMERMANN, Euripides, 284f.

melte und vor Anker lag. Es galt, gegen Troja einen Rachezug zu führen. Allerdings hatte Agamemnon zuvor in Aulis auf der Jagd eine heilige Hirschkuh der Artemis erlegt, woraufhin der Zorn der Göttin entbrannte. Sie verfügte eine Windstille und hinderte auf diese Weise die Kriegsflotte am Auslaufen. In dieser prekären Situation, so wird es in der »Iphigenie bei den Taurern« erzählt, habe Agamemnon der Artemis – nichts Böses ahnend – gelobt, ihr »die schönste Frucht des Jahres« als Opfer darzubringen, um sie wieder freundlich zu stimmen. Da öffnete ihm der Seher Kalchas die Augen für das Opfer, das die Göttin von ihm fordere:

»Gebietet des Hellenenheeres, Agamemnon,
kein Schiff legt ab vom Strand, bevor nicht Artemis
zum Opfer deine Tochter Iphigenie
erhielt! Des Jahres schönste Frucht versprachst du ihr,
der Göttin mit der Fackel, feierlich als Gabe.«⁴

Damit stürzt Agamemnon in einen unlösbaren, tragischen Konflikt. Bricht er das Gelübde, wird er schuldig an seinem Bruder Menelaos und ganz Hellas, die auf Rache und Gerechtigkeit sinnen. Löst er es ein, wird er zum Mörder an seiner eigenen Tochter. Alle Versuche Agamemnons, dem Konflikt durch Nichterfüllung des Gelübdes zu entgehen, scheitern. So bleibt dem verzweifelten Vater nichts als die Klage:

»Weh mir! Was soll ich Armer sagen? Wo beginnen?
In welch verhängnisvolles Netz bin ich verstrickt!

4 D. EBENER, EURIPIDES, Iphigenie bei den Taurern (IT), 249, 17–21.

Ein Daimon schlich sich hinterrücks an mich heran:
Mit seiner List hat weit er meine übertroffen!

[...]

Ich freilich sehe mich vom Schicksal jetzt gezwungen,
den blutigen Mord an meiner Tochter zu vollziehen.

[...]

Das ist mein Leid. Ich Armer, welche Not ward von
den Göttern, ausweglos, mir heute aufgebürdet.«⁵

Ebenso bleiben auch die Bemühungen Klytaimestras ohne Erfolg, die Tochter Iphigenie, die noch unverheiratet und dem Achilleus als Braut versprochen war, mit dessen Hilfe zu retten. Energisch interveniert sie bei Agamemnon, um ihn doch noch umzustimmen und von der Erfüllung des Gelübdes abzuhalten. Leidenschaftlich stellt sie ihm die Folgen vor Augen, die die Opferung der Iphigenie für ihn hätte:

»Du opferst hin dein Kind – was willst du dabei beten?
Um welchen Segen flehn als Mörder deiner Tochter?
Bin ich etwa berechtigt, dir Erfolg zu wünschen?
Wir sprächen ja den Göttern jede Einsicht ab,
wenn Mördern unsre Gunst wir schenkten! Willst du etwa
nach Argos heimgekehrt, umarmen deine Kinder?
Das darfst du nicht! Wer von den Kindern wird dir noch
ins Auge schauen, damit du ihn umarmst – und mordest?«⁶

Der zur Tragödie gehörende Chor verstärkt die Intervention der Klytaimestra und beschwört Agamemnon ebenfalls:

5 D. EBENER, EURIPIDES, IA, 39, 442–445; 43, 511 f. 536 f.

6 D. EBENER, EURIPIDES, IA, 77, 1185–1193.

»Gib nach! Dein Kind mit zu behüten, Agamemnon,
bringt dir nur Ehre! Dem wird niemand widersprechen.«⁷

Und schließlich kommt Iphigenie selbst zu Wort. Sie
bittet den Vater eindringlich, sie zu verschonen:

»Lass leben mich, ich bin so jung! Des Lichtes Anblick
erfreut mich. Zwing mich nicht, die Unterwelt zu schauen!
[...]

Und alle Gründe schlage ich mit einem Wort:
Die Sonne schauen bleibt des Menschen höchste Lust;
die Unterwelt ist finster. Töricht, wer den Tod
herbeiwünscht! Lieber elend leben als schön sterben.«⁸

Schließlich aber wächst in ihr die Einsicht, dass sie sich
um des Vaters und Hellas' willen dem Opfer des eigen-
en Lebens nicht entziehen kann. Man mag in diesem
Stimmungswandel der Iphigenie wie Aristoteles in
seiner »Poetik« einen Mangel der Charakterführung
durch den Dichter sehen, »denn die bittflehende ›Iphi-
genie in Aulis‹ hat nichts mit der gemein, die sie im
weiteren Verlauf des Stückes ist.« Ja, in den Gescheh-
nissen einer Tragödie dürfe nichts »Ungereimtes« sein.⁹
Wichtig war es aber für Euripides allein, die Notwen-
digkeit der inneren Wandlung Iphigenies als solche zur
Darstellung zu bringen.

7 D. EBENER, EURIPIDES, IA, 79, 1209 f.

8 D. EBENER, EURIPIDES, IA, 79, 1218 f.; 81, 1249–1252.

9 ARISTOTELES, Poetik 15, 49. Vgl. dazu H. FLASHAR, Aristoteles,
58.



Abb. 1: Darstellung der Opferung der Iphigenie auf einem Fresko aus der Casa del Poeta Tragico in Pompeji (1. Jh. n. Chr.).
Iphigenie wird von Odysseus und Menelaos gehalten.
Links die trauernde Mutter Klytimestra, rechts der Seher Kalchas.
Über ihnen die Göttin Artemis, die einen Boten mit einem Hirsch als Ersatzopfer entsendet.

Wer vermag schon Herz, Seele und Verstand eines Menschen zu ergründen, der in einen derartigen inneren Konflikt gestürzt wird? Was soll sich – zerrissen zwischen Erhaltung und Hingabe des Lebens, zwischen Nein und Ja – noch folgerichtig aufeinander reimen? In der Tiefe des tragischen Abgrunds herrscht das Schweigen. Nur eines zählte: Am Ende stimmte Iphigenie – dem Schicksal gehorchend – ihrem Opfertod aus eigenem Willen zu.

»Sie aber trat zu ihrem Vater hin und sprach:
»Mein lieber Vater, dir zur Seite steh' ich hier;
ich gebe für mein Vaterland und für ganz Hellas
mich freudig hin: Man soll geleiten mich an den
Altar der Göttin und als Opfertier mich schlachten,
da ja die Gottheit diese Forderung erhoben!

[...]

Still werde ich den Nacken bieten, voller Mut!
So sprach sie. Jeder, der sie hörte, staunte über
des Mädchens Tapferkeit und Heldensinn.«¹⁰

Wie sich Iphigenie zu dieser Entscheidung durchringen konnte, was letztlich den Ausschlag gab, sich mit Leib und Leben dem Vaterland und der Artemis zu opfern, das bleibt ihr heroisches Geheimnis.

Schließlich aber wird ihr Leben doch noch gerettet. Artemis greift als *dea ex machina* ein und ersetzt auf wunderhafte Weise das Opfer (*victima*), Agamemnons und Klytimestras Tochter, durch eine Hirschkuh als Ersatzopfer. Iphigenie selbst wurde in das ferne Land der Taurer entrückt, wo sie als Priesterin am Altar der Artemis ihren Dienst versah. Bereits die Bereitschaft Agamemnons, die eigene Tochter der Göttin zu opfern, hatte ihren Zorn gestillt und das Leben Iphigenies gerettet. Und doch trug diese schwer an ihrer Rettung. Denn der Dienst am Altar der Artemis bedeutete ein Leben in der Fremde unter den barbarischen Taurern. Der Eltern, Geschwister und Freundinnen beraubt, sollte sie ehelos und kinderlos ohne Aussicht auf ein erfülltes Leben ihre Tage fristen. Für die »Iphigenie in Aulis« gilt daher dasselbe Fazit, das *Hans Strohm* unter die »Iphigenie bei den Taurern« setzte:

10 D. EBENER, EURIPIDES, IA, 97, 1551–1556 u. 1560–1562.

»So ist auch dies Ende eine Widerlegung menschlichen Hoffens.«¹¹

Das Schicksal der Iphigenie hat aufmerksame Bibelleser mehrfach an die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter im Richterbuch erinnert.¹² Ja, man hat sogar von einer »Hebrew Iphigenia« in der Bibel Israels gesprochen.¹³ Und in der Tat gibt es ja eine Fülle von Motivüberschneidungen zwischen der Iphigenie des Euripides und der Tochter Jiftachs:

- Die Opferung beider Mädchen hat ihren Ausgangspunkt in einer militärischen Auseinandersetzung.
- In beiden Fällen ist der Vater als Heerführer derjenige, dem das Opfer abverlangt wird.
- Beidemale ist ein Gott bzw. der Göttin geleistetes, unbedachtes Gelübde der Auslöser für das tragische Opfergeschehen.
- In beiden Gelübden bleibt die Opfermaterie (*Tier/Mensch/Frucht?*) zunächst unbestimmt.
- In beiden Fällen wird der Vater durch das geforderte Opfer überrascht und in ein tiefes Unglück gestürzt.
- Für Jiftach wie auch für Agamemnon gibt es letztlich kein Zurück von der Erfüllung des Gelübdes.
- Sowohl Iphigenie als auch Jiftachs Tochter sind unverheiratete Jungfrauen, die sterben sollen, bevor sich ihr Leben in Ehe und Mutterschaft erfüllen konnte.
- Beide willigen schließlich mutig und entschlossen in ihre Opferung ein.

11 H. STROM, Nachwort, 79.

12 Siehe dazu u. a. W. BAUMGARTNER, Sagenbeziehungen, 152, A. KUNZ-LÜBCKE, Interkulturell lesen, 263ff. u. M. BAUKS, Tochter, 64ff.

13 So TH. RÖMER, Sacrifice, 36ff.

– Und beide weihen ihr Leben einer »höheren Sache«, dem militärischen Sieg über die Feinde ihrer Völker.

Angesichts dieser Übereinstimmungen zwischen der Iphigenie in der griechischen Tragödie und der Erzählung von Jiftach und seiner Tochter im Richterbuch ist die Rede von einer »hebräischen Iphigenie«, die die Erzähler des Richterbuches ihren Lesern präsentieren wollten, wenig verwunderlich. Und obwohl es in der literarischen Gestaltung des Stoffes sowie vor allem im Ausgang des Geschehens deutliche Unterschiede gibt, bleiben die Übereinstimmungen verblüffend und verlangen nach einer Erklärung. Das wirft allerdings nicht nur Fragen nach der Textentstehung und einer eventuellen Abhängigkeit beider Texte voneinander auf,¹⁴ sondern konfrontiert uns darüber hinaus mit dem Problem des Tragischen in der Bibel Israels.

2. DIE TRAGÖDIE UND DAS TRAGISCHE

Die Tragödie als literarische Gattung verdankt die Menschheit der griechischen Dichtkunst. Der Begriff »Tragödie« setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen, den griechischen Nomina *tragos* (Bock) und *ode* (Lied). Ursprünglich bezeichnete er wohl die »Bocksgesänge«, die beim Opfer eines Bockes im Dionysoskult angestimmt wurden.¹⁵ Die attische Tragödie hat demnach kultische Wurzeln, die eine literarische Dramatisierung erfuhren. Vergleicht man allerdings die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter in Ri 10,6–12,7

14 Siehe dazu ausführlich S. 50ff.

15 Siehe dazu B. ZIMMERMANN, *Tragödie*, 13, und W. BURKERT, *Tragödie*, 16.

mit der »Iphigenie in Aulis« des Euripides in formaler Hinsicht, dann sind die Unterschiede unübersehbar. Während sich in der Handlung der griechischen Tragödie mit einer gewissen Folgerichtigkeit ein Moment aus dem jeweils vorausgehenden ergibt, wirkt der Abschnitt aus dem Richterbuch, der uns über das Leben des Richters Jiftach und das Geschick seiner Tochter unterrichtet, eher wie die Zusammenstellung unterschiedlicher Episoden und Erzählfragmente, die nicht zwingend aufeinander bezogen worden sind. Den hohen literarischen Anforderungen, die Aristoteles in seiner Poetik an die »Tragödie« stellt (kompositorische Ausgewogenheit von Anfang, Mitte und Ende; Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit der Handlungsführung),¹⁶ genügt Ri 10,6–12,7 jedenfalls nicht. Wenn die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter im Untertitel dieses Buches als »Eine biblische Tragödie« bezeichnet wird, dann ist dies nur in einem erweiterten, umgangssprachlichen Sinn des Begriffes »Tragödie« zu verstehen.

Daher wird im Folgenden zwischen der *Tragödie* als einer literarischen Gattung und dem *Tragischen* als einem Phänomen unterschieden, das mitunter wie ein dunkler Schatten über dem menschlichen Leben liegt und in ganz unterschiedlichen Textsorten begegnen kann. Ohne Zweifel stellen die attischen Tragödien des Dreigestirns Aischylos, Sophokles und Euripides Höhepunkte in der Darstellungskunst des Tragischen dar. Letzteres ist aber nicht an die literarische Gestalt der attischen Tragödie gebunden. Daraus ergibt sich die grundsätzlichere Frage, was eigentlich einen Text, ob Tragödie oder nicht, zu einem tragischen Text macht.

16 Vgl. dazu ARISTOTELES, Poetik, 23.77.

Was ist das Tragische? Die Antworten, die in der Literatur- und Philosophiegeschichte auf diese Frage gegeben wurden, sind vielfältig. Und sie mündeten letztlich wie nahezu alle großen Menschheitsfragen in einer Paradoxie, die *Peter Szondi* eindrücklich beschrieben hat:

»Die Geschichte der Philosophie des Tragischen ist von Tragik selbst nicht frei. Sie gleicht dem Flug des Ikaros. Denn je näher das Denken dem generellen Begriff kommt, um so weniger haftet an ihm das Substantielle, dem es den Aufschwung verdankt. Auf der Höhe der Einsicht in die Struktur des Tragischen fällt es kraftlos in sich zusammen.«¹⁷

Es kann also immer nur um Annäherungen an das Phänomen des Tragischen gehen. Gerade weil sich *das* Tragische nicht fassen lässt, sondern in mancherlei Gestalt begegnet, bleibt die Aufgabe bestehen, ihm in seinen jeweiligen individuellen, literarischen und geschichtlichen Ausprägungen nachzuspüren. Denn das Tragische lässt sich nicht einfach aus den konkreten und vielfältigen Lebensvollzügen herausfiltern, in die es verwoben ist. Man tut daher gut daran, die einschlägigen Text- und Lebenswelten auf ihre tragischen Momente oder Aspekte hin in Blick zu nehmen.

Da es sich bei der Iphigenie in Aulis wie auch in der Erzählung über Jiftach und seine Tochter um antike Texte handelt, ist es sinnvoll, die Spur auf der Suche nach dem Tragischen zunächst auch bei einem antiken Denker aufzunehmen, um nicht unsere neuzeitlichen Vorstellungen von dem, was tragisch sei oder nicht, unbesehen in diese Textwelten einzutragen.

17 P.SZONDI, Versuch, 53.

Der grundlegende Text, der die Debatte um die Gestalt und das Wesen der Tragödie bis in die Moderne hinein bestimmt, findet sich in der »Poetik« des Aristoteles.¹⁸ Für ihn besteht die »tragische Dichtung« aus Nachahmungen von Charakteren, menschlichen Handlungen und Leiderfahrungen, die der Lebenswirklichkeit entnommen sind.¹⁹ Sie geht auf einen »Mythos« zurück, der »das Fundament und gewissermaßen die Seele der Tragödie ist.«²⁰ Mit dem Begriff des Mythos ist dabei ganz schlicht das gemeint, wovon die »Rede«²¹ ist: Eine »Zusammenfügung von Geschehnissen« und Handlungen,²² die das Leben schreibt und die in der Tragödie aufgegriffen und gestaltet werden. Wir würden heute vom »Plot« oder von der »Story« sprechen, die ihr zugrunde liegt. Diese Storys/Mythen liegen in der Regel im reichen Schatz der Volksüberlieferung bereit, in kurzen Erzählfragmenten, Fabeln, Sagen und Heroengeschichten, die sich zunächst nur von Mund zu Mund verbreitet haben und ihren Weg durch die Jahrhunderte nahmen, bevor sie verschriftet und in literarischen Texten verarbeitet wurden.

Im Mittelpunkt tragischer Storys steht das Leiden ihrer Helden. Sie werden Opfer ihres eigenen Tuns sowie widriger Lebensumstände, in die sie gerieten. »Die tragische Dichtung ruht« demnach – wie *Walter Benjamin* zugespitzt formulierte – »auf der Opferidee.«²³ Da aber nicht jedes Leid, das Menschen trifft, und jedes Gesche-

18 Wichtiges dazu bei L. RATSCHOW, Frau, 32–40.

19 ARISTOTELES, Poetik 1, 5.

20 ARISTOTELES, Poetik 6, 23.

21 Das griechische Wort *mythos* hat hier die umfassende Bedeutung von »Wort/Rede/Geschichte/Erzählung« und entspricht dem lateinischen *fabula*.

22 ARISTOTELES, Poetik 6, 23.

23 So das klarsichtige Votum von W. BENJAMIN, Ursprung, 87.

hen, dessen Opfer sie werden, als tragisch empfunden wird, stellt sich sofort erneut die Frage, was menschliche Opfer- und Leiderfahrungen zu einem tragischen Leiden machen. Den Schlüssel für die Beantwortung dieser Frage hat Aristoteles zunächst in den Wirkungen und Affekten gesucht, die die Tragödien beim Publikum auslösen. Es geht in ihnen um die Nachahmungen der Protagonisten eines Geschehens, das

»Jammer (*eleos*) und Schauern (*phobos*) hervorruft und hierdurch eine Reinigung (*katharsis*) von derartigen Erregungszuständen bewirkt.«²⁴

Jammer und Schauern stellen sich aber immer dann ein, wenn das erzählte Geschehen einen vorhersehbaren oder auch unvorhersehbaren »Handlungsumschwung« (*peripeteia*) vom Glück ins Unglück, von Freundschaft in Feindschaft, Liebe in Hass oder Heil in Unheil aufweist.²⁵ Diese Peripetien können auf einen leichtfertigschuldhaften oder auch unverschuldeten »Fehler/Irrtum« (*hamartia*) des jeweiligen Helden zurückgehen,²⁶ der ihn in eine aussichtslose Lage geraten lässt, in der er kaum noch die Wahl zwischen Richtig und Falsch hat. Was immer er tut, führt nahezu zwangsläufig in sein Verderben, in einen unlösbaren Konflikt. *Johann Wolfgang von Goethe* hat diesen tragischen, Jammer und Schauern hervorruhenden Konflikt in seinen Unterhaltungen mit Kanzler *Friedrich von Müller* auf die knappe Formel gebracht:

24 ARISTOTELES, Poetik 6, 19.

25 ARISTOTELES, Poetik 11, 35.

26 ARISTOTELES, Poetik 13, 39. Das Nomen *hamartia* kennzeichnet hier weniger einen moralischen Mangel an Charakter als vielmehr die menschliche Fehlbarkeit, vor der keiner gefeit ist.

»Alles Tragische beruht auf einem unausgleichbaren Gegensatz. Sowie Ausgleich eintritt oder möglich wird, schwindet das Tragische.«²⁷

Das kann der Widerspruch zwischen zwei Normen sein, zwischen denen sich der tragische Held entscheiden muss. Gehorcht er der einen, verstößt er gegen die andere; oder die Entscheidung zwischen zwei Personen, rettet er die eine, muss er die andere preisgeben; oder auch zwischen zwei Übeln, umgeht er das eine, gerät er unweigerlich in ein anderes. Dabei vollzieht sich das Geschehen einerseits im *tragischen Wissen* des Helden um das, was er tut. Er weiß um das Leiden, das sein Handeln zur Folge hat, aber er muss tun, was er gar nicht will. Andererseits kann dahinter aber auch ein *tragisches Nichtwissen* stehen. Er irrt sich oder macht einen Fehler, von dem er nicht weiß, dass dieser seinen Untergang besiegelt.²⁸

Mitunter hat man die Ursachen für diese Peripetien im ambivalenten Charakter der tragischen Helden gesucht, ihrer Wankelmütigkeit und inneren Zerrissenheit. Doch sollte man sich mit einer kritischen, moralisch-abwertenden Einschätzung dieser in sich widersprüchlich scheinenden Charaktere zurückhalten. Denn bei den tragischen Helden handelt es sich weder um Männer, die über jeden Fehl und Tadel erhaben wären, noch um unverbesserliche Schufte. Vielmehr bleibt

»der Held übrig, der zwischen den genannten Möglichkeiten steht. Dies ist bei jemandem der Fall, der nicht trotz seiner sittlichen Größe und seines hervorragenden Gerechtigkeits-

27 R. GRUMACH (Hg.), *Kanzler*, 127.

28 ARISTOTELES, *Poetik* 14, 45.

strebens, aber auch nicht wegen seiner Schlechtigkeit und Gemeinheit einen Umschlag ins Unglück erlebt, sondern wegen eines Fehlers [...]«.²⁹

Es geht demnach beim tragischen Helden um den »Mensch zwischen den Extremen«,³⁰ der weder einen makellosen Charakter hat, noch einen, der von beispielloser Bosheit durchtrieben ist. Gerade darin kommt er den Zuschauern der Tragödien nahe, erregt ihren Jammer und ihren Schrecken, weil sie in ihm etwas von sich selbst und ihrer eigenen Fehlbarkeit und Endlichkeit wiederfinden können. Das, was ihm widerfährt, könnte auch mir selbst geschehen. Seine menschliche Größe erweist sich weniger in seiner charakterlichen Unfehlbarkeit als vielmehr in der »Tüchtigkeit« und »Tapferkeit«, mit der er seinem tragischen Geschick begegnet.³¹

Nicht ein ganz bestimmter menschlicher Charakter ist demnach die Quelle des Tragischen, sondern die abgründigen, widersprüchlichen, sich scheinbar jeder Logik und jedem Sinn entziehenden Lebensumstände selbst sind es, zwischen denen ein Mensch wie zwischen zwei Mühlsteinen zerrieben werden kann.

»Es muß also ein Gegensatz sein, der in einem ›echten Naturgrund‹ wurzelt, wir würden sagen: im Seienden selbst; nicht in vorübergehenden Erscheinungen, sondern im Wesen des Menschen und der Wirklichkeit.

[...]

Entscheidend ist der Begriff des Konflikts, der in der Seele erlebt wird, aber nicht aus der Seele stammen darf, sondern

29 ARISTOTELES, Poetik 13, 39.

30 W. SCHADEWALDT, Tragödie, 24f.

31 ARISTOTELES, Poetik 15, 47.

heterogener Herkunft sein muß; der Mensch gerät in ihn hinein als etwas Bedrängendes, das er dann aus eigener Kraft tragen und lösen muß.«³²

Das Tragische ist danach ein Drittes, ein Abgrund, ein Riss, der sich zwischen mir und meiner Lebenswelt, zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen auftut, zwischen Ordnung und Chaos, Regel und Regellosigkeit, Sinn und Abersinn:

»Die Griechen hatten für das Ineinander von Sinn und Sinnlosigkeit eine feste Vorstellung in der Religion: das Daimonische, Daimon im Gegensatz zu Theós, dem bestimmten Gott, den man erkennen und in seinem Wirken klar umschreiben kann. Das Daimonische ist eine Begegnungsart mit dem Göttlichen in plötzlicher, unkontrollierbarer, ungesetzlicher, unaßbarer Form.«³³

Während Zeus, das Oberhaupt der griechischen Götterwelt, für die Aufrechterhaltung der Welt- und Rechtsordnung steht, macht der Mensch immer wieder schicksalhafte Erfahrungen, die diese Ordnungen infrage stellen und zerbrechen lassen, ohne dass sich das auf eine in voller Absicht begangene Missetat des Helden zurückführen ließe. Ja, immer wieder ist davon die Rede, dass er schuldlos schuldig wird.³⁴ Das Phänomen des Tragischen erscheint danach immer dann am Horizont, wenn sich eine unauflösbare und als leidvoll erlebte Widersprüchlichkeit oder Regelwidrigkeit in der Lebenswirklichkeit selbst auftut, die sich weder

32 W. SCHADEWALDT, *Tragödie*, 55f.

33 W. SCHADEWALDT, *Tragödie*, 58.

34 Vgl. z. B. M. RASCHE, *Phänomen*, 22.

eindeutig dem Reich der Götter, noch dem Tun des Menschen zurechnen lässt. *Peter Szondi* hat das wie folgt beschrieben:

»... das Tragische ist ein Modus, eine bestimmte Weise drohender oder vollzogener Vernichtung, und zwar die dialektische. Nur *der* Untergang ist tragisch, der aus der Einheit der Gegensätze, aus dem Umschlag des Einen in sein Gegenteil, aus der Selbstentzweiung erfolgt. Aber tragisch ist auch nur der Untergang von etwas, das nicht untergehen darf, nach dessen Entfernen die Wunde sich nicht schließt. Denn der tragische Widerspruch darf nicht aufgehoben sein in einer übergeordneten – sei's immanenten, sei's transzendenten – Sphäre.«³⁵

Für *Szondi* tut sich daher der Abgrund des Tragischen auf, wenn sich der Mensch in einem Geschehen wiederfindet, in dem ihm seine Welt, Gott und schließlich auch er sich selbst fremd wird. Alles, was ihm bisher etwas bedeutete, droht im Nichts zu versinken. Jeder Lebenssinn wird im Keim erstickt, das Nichtige, Absurde feiert Triumphe. Es treibt den Leidenden in die absolute Isolation und innere Emigration.

Vor allem *Franz Rosenzweig* hat diesen Aspekt am Tragischen hervorgehoben: Der tragische Held, gefangen im undurchdringlichen Panzer seines Selbst, aus dem »keine Brücke nach irgend einem Außen« führt, »und sei dieses Außen auch ein anderer Wille«. Er, vergraben in sich, im Schweigen, nicht mehr dazu in der Lage, sich zu äußern, weder gegenüber Gott, noch gegenüber einem anderen Menschen. Bleibt dem tragischen Helden daher am Ende nichts anderes als die

35 P.SZONDI, Versuch, 60.

»Einsamkeit des Untergangs«? Das ist die Aura des Tragischen, die »jene eigentümliche Dunkelheit über Göttliches und Weltliches ausgießt, in der sich der tragische Held bewegt«. ³⁶

Kann es in der Begegnung mit dem Tragischen, und sei es auch nur in der Begegnung des Zuschauers mit ihm im Halbrund des Theaters, den das Geschehen auf der Bühne in Jammer stürzt und in Schrecken versetzt, kann es daraus überhaupt so etwas wie eine »Befreiung« oder davon eine »Reinigung« (*katharsis*) geben, die Aristoteles jedenfalls für das Tragödiengeschehen für wesentlich und notwendig hielt? ³⁷ Und wie könnte das jemals möglich sein, wenn das Tragische doch die offene, schwärende Wunde bleibt, die sich eben nicht schließen will? Wie, wenn der im Tragischen erfahrenen Gottes- und Weltverdunkelung kein Morgenlicht mehr leuchtet, weil »der Tod als Meißel« ³⁸ sein unwiderrufliches Werk vollbringt, weil untergeht, was eigentlich nicht untergehen darf? Ja, wie kann es eine *Katharsis*, eine Befreiung und Erlösung aus der vernichtenden Irrationalität des Tragischen geben, die jeder Rationalität und jedem Lebenssinn Hohn spricht? Diese Sinnwidrigkeit und unaufhebbare Widersprüchlichkeit hat *Wolfgang Schadewaldt* die »Erfahrung des Amphibolischen« genannt, in der

»wir das Geschehen nicht nach einem Sinn ablaufen sehen, aber es ist auch nicht Unsinn, sondern wir treffen auf den Schein des Unsinn, der in Wahrheit eben doch nicht unsin-

36 Siehe die Beschreibung des Tragischen durch F. ROSENZWEIG, Stern, 83–87.

37 Siehe S. 24.

38 In diesem Bild hat E. BLOCH (Prinzip III, 1372 ff.) das Tragische verdichtet.

nig ist. Man kann auch sagen, daß der Sinn so verhüllt ist, daß man nur zu ihm durchbrechen und das Geschehen transparent machen kann durch das Leiden.«³⁹

Kann das Leiden diese eigentümliche Kraft freisetzen, dem Tragischen zu widerstehen, es mitunter sogar zu überstehen? Ja, schimmert zuweilen hinter dem Leiden doch der ferne Horizont eines Sinnes im Unsinn des Tragischen auf? Eine solche Frage darf man wohl nur mit Zittern und Zagen stellen. Jedes triumphalistische Pathos und jeder Gewissheitshabitus verbietet sich im Angesicht derer von selbst, denen ein tragisches Leiden auf die Schultern gelegt worden ist.

3. DAS TRAGISCHE UND DIE BIBEL ISRAELS

Wenn wir an die Bibel Israels mit der Frage nach dem Problem des Tragischen herantreten,⁴⁰ dann tun wir gut daran, zunächst einmal der Spur des Aristoteles zu folgen. Anstatt der abstrakten Frage nachzugehen, was denn das Tragische in ihr eigentlich sei, ja, ob sich denn überhaupt so etwas wie Tragik in der Bibel finden lasse, sollten wir eher darauf achten, welche Wirkungen bestimmte biblische Texte immer wieder auf ihre Leser ausgeübt haben. Wann erregten sie Mitleid, Jammer und Entsetzen und wurden als Darstellung eines tragischen Geschehens wahrgenommen? Nur einige Beispiele hierzu:

Erich Auerbach stellte im Blick auf die Erzählung von der »Bindung Isaaks« fest, in der Abraham den Auftrag

39 W. SCHADEWALDT, *Tragödie*, 58.

40 Am ausführlichsten dazu bisher J. CH. EXUM, *Tragedy*.

erhält, seinen Sohn als Brandopfer auf dem Berg Moria darzubringen (1Mose 22):

»Hier aber, beim Abrahamsopfer, ist die drückende Spannung da; was Schiller dem tragischen Dichter vorbehalten wollte – uns unsere Gemütsfreiheit zu rauben [...] – das wird in dieser biblischen Geschichte, die man doch wohl episch nennen muß, geleistet.«⁴¹

Und so lassen sich von Abraham ausgehend viele Gestalten der Hebräischen Bibel benennen, die ihren Lesern die Gemütsfreiheit raubten, weil jene in tragische Konflikte verwickelt wurden. Mose, der Israel aus Ägypten führte, um in das verheißene Land zu ziehen, darf dieses zwar noch vor seinem Tod vom Berge Nebo aus in Augenschein nehmen, es selbst aber nicht mehr betreten (5Mose 32,48–52; 34,1–12). Was er unter Anfeindungen und in Konflikten mit den Israeliten und mit Gott für sein Volk erstritt, bleibt ihm selbst verwehrt. Darüber hinaus hat *Bernhard Lang* auch seine Rolle als Vermittler der Tora JHWHs grundsätzlich problematisiert:

»Mit Mose verbinden sich tragische Züge: Durch Mose wird dem Volk das Gesetz gegeben, dessen Forderungen es nicht gerecht werden kann und an dem es scheitern wird. Auf dem Geschehen lastet Schwere und Tragik.«⁴²

Neben Jiftach und seiner Tochter wäre vor allem Simson zu nennen, der Jiftach im Richteramt folgte (Ri 13–16). Simson, der – von JHWH gesegnet und von seinem

41 E. AUERBACH, *Mimesis*, 13.

42 B. LANG, *Mose*.

Geist getrieben (Ri 13,24f.) – gegen die Philister streitet, die Israel immer wieder hart bedrängen, wird zum Opfer seines eigenen Wagemutes und seiner Ränkespiele. Seinen letzten großen Sieg kann er – von den Philistern geblendet und gefangen – nur dadurch erringen, dass er die Säulen des Dagontempels zum Einsturz bringt und auf diese Weise sich selbst sowie die feiernden und johlenden Philister mit in den Tod reißt. Gemeinsam mit seinen Feinden liegt er unter Trümmern begraben (Ri 16,20–31).⁴³ Oder man denke auch an den ersten israelitischen König Saul, der einst von Gott erwählt, von Samuel zum König gesalbt und mit dem Geist JHWHs ausgerüstet wurde (1Sam 9–10). Am Ende verliert er seine Geistbegabung, verfällt – von einem bösen Geist JHWHs geplagt – in Schwermut (1Sam 16,14ff.) und stürzt sich nach einer verlorenen Schlacht gegen die Philister voller Verzweiflung in sein eigenes Schwert (1Sam 31). Ist in der Erwählung und dem Untergang dieses Königs die Tragik nicht mit Händen zu greifen?⁴⁴ Aber auch König David, der Sauls Tochter Michal heiratete, führte mit ihr eine Ehe, die »nicht ohne tragische Momente« blieb.⁴⁵ Schließlich wäre in diesem Zusammenhang noch der bedeutende Reformkönig Josia zu nennen, mit dem sich große Hoffnungen verbanden. Bevor er jedoch sein Reformwerk stabilisieren und vollenden konnte, fiel er in einer Schlacht bei Megiddo gegen Pharao Necho (2Kön 23). Für *Herbert Donner* bündelt sich in seinem Geschick die gesamte Königs-

43 M. GÖRG (Richter, 85) spricht vom »tragischen Geschick des Helden«. J. DIETRICH (Tod, 222ff.) charakterisiert die gesamte Simsonerzählung als »Tragik-Komödie«.

44 So u. a. G. HENTSCHEL, Saul, 186ff., und M. GERHARDS, Homer, 320ff.

45 Vgl. 1Sam 18,20–28; 25,44; 2Sam 3,12–16; 6,20–23 und W. DIETRICH, David, 29.

geschichte Israels und Judas in ihrem Auf und Ab, den schmerzlichen Abbrüchen und hoffnungsvollen Neuanfängen:

»Im Grunde endet mit ihm (Josia, R. L.) die Königsgeschichte Israels; was noch folgte, war nicht viel mehr als ein Nachspiel. Die Geschichte der israelitischen Königszeit war durch die große und tragische Gestalt Sauls eröffnet worden. Sie schloß mit Josia in den Dimensionen von Größe und Tragik, die einem solchen Ende gemäß sind.«⁴⁶

Jedoch nicht nur unter den Richtern und Königen Israels finden sich tragische Gestalten, sondern auch unter ihren je und je auf die Bühne der Geschichte tretenden Gegenspielern, den Propheten. Man denke nur an Jeremia. JHWH verweigert sich dem Einsatz und den Bitten des Propheten für Juda und Jerusalem (Jer 7,16), weil sie nicht auf die Stimme ihres Gottes hörten (Jer 7,28). Ja, Jeremia selbst ist zunehmend massiven Anfeindungen, Spott, Schlägen, Gefangenschaft und großer Einsamkeit ausgesetzt. Und schließlich besiegelt seine Verschleppung nach Ägypten durch seine Landsleute gegen seinen eigenen Willen sein Scheitern (Jer 43,1–6). »Tiefe Tragik überschattet sein Leben.«⁴⁷ Auch an den Gottesknecht sei erinnert, von dem im Jesajabuch die Rede ist. Wenn im letzten der vier Gottesknechtslieder (Jes 52,13–53,12) gesagt wird, dass er »wie ein Lamm zur Schlachtbank« geführt wurde (53,7), »sein Grab bei Frevlern fand, obwohl er keine Gewalt geübt und kein Betrug in seinem Munde war«

46 H. DONNER, Geschichte 2, 343.

47 J. SCHREINER, Jeremia, 9. Vgl. auch G. FISCHER, Jeremia 1–25, 101.

(53,9), und dass ihm JHWH mit diesem Leiden die Schuld des ganzen Gottesvolkes aufgeladen hatte (53,6), dann klingt in diesem stellvertretenden Sühneleiden des Knechtes JHWHs ein Grundmotiv der tragischen Dichtung an: Er, der Knecht, ist schuldlos schuldig. Es waren wohl diese Momente, die *Bernhard Duhm* erklären ließen:

»Der Gottesknecht [...], selber des Heils gewiß, lebte und opferte sich für die Gesamtheit: das tragische und doch herrliche Schicksal der wahrhaft großen Seele.«⁴⁸

Zum Schluss sei noch auf Hiob, den Gerechten, hingewiesen, dem schweres, ihm unerklärbares Leid widerfährt, das ihn in eine tiefe Beziehungskrise zu seiner Frau, seinen Freunden und vor allem zu Gott stürzt. Vehement wehrt er sich gegen das Sinnangebot seiner Freunde, die sich alle Mühe geben, sein Leiden als Folge einer schweren oder auch verborgenen Schuld zu erklären (Hi 4,1 ff.).⁴⁹ Sie quälen ihn geradezu mit ihren besserwisserischen »Tröstungen« und Aufforderungen, sich einsichtig zu zeigen, Buße zu tun und Gott um Vergebung zu bitten. Doch gerade mit ihrer vermeintlichen Aufdeckung eines Sinns im scheinbar sinnlosen Leiden werden sie am Ende des Buches ins Unrecht gesetzt (Hi 42,7–9).⁵⁰ Mehrfach gab es Versuche, das Buch als ein Drama zu lesen und sich sowohl das Geschick Hiobs als auch das seiner Frau auf dem Hintergrund der attischen Tragödie zu erschließen.⁵¹ Und in der

48 B. DUHM, Jesaja, 400.

49 Vgl. R. LUX, Hiob, 153–156.

50 Vgl. R. LUX, Hiob, 265–271.

51 Siehe dazu vor allem B. KLINGER, Leiden, 36–48, und L. RAT-SCHOW, Frau, 32 ff. u. 258 ff.

Wirkungsgeschichte des Hiobbuches lässt sich von der Antike bis in die Gegenwart eine unübersehbare Spur tragischer Deutungen und Fortschreibungen der Leidensgeschichte Hiobs nachzeichnen.⁵²

Angesichts dieser Auswahl biblischer Gestalten, denen immer wieder tragische Züge zugeschrieben wurden, lassen uns zwei neuere Kommentare zum Richterbuch mit ihren Voten zur Erzählung von Jiftach und seiner Tochter in Ri 11,28–40 aufhorchen. So zieht *Walter Groß* aus seiner Auslegung das Fazit, dass Jiftach alles andere als ein »tragischer Held« gewesen sei. »Dafür agiert er in dieser Erzählung zu dumpf und fehlt ihm die menschliche Größe.«⁵³ Und *Ernst Axel Knauf* stellt kurzerhand fest: »Hier geht es nicht um Tragik, sondern um totale Tora-Vergessenheit«.⁵⁴ Ganz spontan möchte man erwidern: Was, wenn gerade in dieser Tora-Vergessenheit nicht nur die Tragik Jiftachs besteht, sondern darüber hinaus auch die ganz Israels in der Richter- und Königszeit?

Die Frage, ob das Tragische eine angemessene theologische Kategorie der Deutung einschlägiger Textwelten der Bibel Israels darstellt, bleibt umstritten. So hatte bereits *Kornelis Heiko Miskotte* die Freude zum Grundton des alttestamentlichen Daseinsverständnisses ausgerufen und unmissverständlich dekretiert: »Das tragische Lebensgefühl ist dem Alten Testament fremd.«⁵⁵ Und *Karl Barth* hat darüber hinaus aus gesamtbiblischer Perspektive vor einer geradezu »übermütigen Tragik« gewarnt. Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus

52 Einen instruktiven Überblick bietet G. OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob.

53 W. GROSS, Richter, 617.

54 E. A. KNAUF, Richter, 124.

55 K. H. MISKOTTE, Götter, 94.

»zerbricht gerade das, was man als die Tragik menschlicher Existenz so ernst zu nehmen pflegt. Es gibt etwas Ernsteres als sie, nämlich dies, daß unsere Not – und zwar gerade die Not unserer Sünde und Schuld – in Freiheit aufgenommen, in Gott selber ist und dort erst, nur dort, wirkliche Not ist. Daß dem so ist, das ist die Barmherzigkeit Gottes.«⁵⁶

Diese Stimmen, die dem Tragischen in der Bibel mit Skepsis begegnen und eine Überwindung der tragischen Welten der griechischen Antike durch das alt- und neutestamentliche Gottes- und Menschenverständnis postulieren, sind ernst zu nehmen. Ob sie allerdings das letzte Wort zur Sache sein können, das wäre an den biblischen Texten selbst zu überprüfen. Daher wird uns die Frage nach dem Tragischen in unserem Gang durch die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter begleiten.

56 K. BARTH, Kirchliche Dogmatik II/1, 420.

B DARSTELLUNG

1. RICHTER, RETTER, HELDEN

Die Epoche zwischen der sogenannten Landnahme in Kanaan und dem Beginn des Königtums, die die Bibel Israels für die Richter reserviert hat, unterrichtet den Leser über Episoden aus der Frühgeschichte Israels in Kanaan. Die dominierenden sozialen Organisationsformen waren in jener Zeit die auf Verwandtschaftsstrukturen basierenden Sippen, Stämme, Städte und Siedlungsgemeinschaften, die mit- und nebeneinander existierten und interagierten. Einen sichtbaren Ausdruck fanden sie in den natürlichen, mitunter auch nur fiktiven Genealogien. Diese bilden eine »segmentäre Gesellschaft« ab,⁵⁷ die sich aus unterschiedlichen und im Idealfall gleichberechtigten Segmenten mit je eigenen Herrschaftsstrukturen zusammensetzt. Segmentäre Gesellschaften kennen keine auf Dauer angelegte Zentralgewalt und leben nicht in durch feste Grenzen fixierten Territorien. Mit der Errichtung eines mehrere Stämme, Städte und Territorien übergreifenden Königtums als Zentralgewalt und der Ausbildung von staatlichen Strukturen gehen die Organisationsformen segmentärer Gesellschaften allerdings nicht verloren. Vielmehr weisen sie eine erstaunliche Vitalität und Beharrlichkeit auf und bilden oft noch Jahrhunderte lang ein spannungsreiches Gegenüber zur staatlichen Zentralgewalt. Die daraus entstehenden Konflikte lassen sich in manch einem afrikanischen oder auch vorderorientalischen Land bis in unsere Tage hinein beob-

57 Siehe CHR. SIGRIST, Segmentäre Gesellschaft, 106–122.

achten, in denen Stammesscheichs und Warlords ihre eigenen Herrschaftsansprüche gegenüber den Zentralregierungen geltend machen. Dieses Modell der segmentären Gesellschaft entspricht am ehesten den im Richterbuch dargestellten Verhältnissen in der vorstaatlichen Zeit Israels. Dabei nahmen die Richter Funktionen wahr, die das Leben in und zwischen den jeweiligen Sippen, Siedlungen und Stämmen regelten.

Wenn das Richterbuch den Eindruck erweckt, dass es sich dabei um ein gesamtisraelitisches Amt gehandelt habe, dann kommt darin wohl die Sicht späterer Autoren zum Zuge.⁵⁸ Sie projizierten das mehr oder weniger einheitliche Agieren des gesamten Volkes Israel in die vorstaatliche Zeit zurück, das sich erst nach und nach und oft genug nur recht unzureichend durch die Einführung des Königtums und die Herausbildung staatlicher Strukturen durchsetzen ließ. Auf diese Weise wurde aus den ganz unterschiedlichen Episoden, Anekdoten und Überlieferungen über die in einzelnen Stämmen und Regionen wirkenden Richtergestalten in der Frühzeit Israels ein strenger linearer und ganz Israel betreffender Geschichtsverlauf geformt. Dabei wurde das in Einzelfällen nicht auszuschließende zeitliche und territoriale Nebeneinander ihres Wirkens in ein Nacheinander umgeformt.

Das bedeutet allerdings nicht, dass es sich bei den Richtern Israels lediglich um erfundene Figuren gehandelt hätte, die ein fiktives Amt wahrnahmen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die ersten Leser der Texte mit dem erzählten Milieu, den sozialen Strukturen, Ämtern und Funktionen noch gut vertraut waren und etwas anzufangen wussten. Schließlich muss denjeni-

58 Siehe I. FINKELSTEIN / N. A. SILBERMAN, Posaunen, 137ff.

gen, denen wir das Buch der Richter verdanken, daran gelegen gewesen sein, dass das von ihnen erzählte Geschehen ihren Lesern auch plausibel erschien. Und dieses Ziel ließ sich nur dadurch erreichen, dass sie auf bekannte Vorstellungen und Personen zurückgreifen konnten, die in den mündlichen Erzähltraditionen des Volkes lebendig waren. Daher bleibt nicht nur die historische Rückfrage danach legitim, *wer* die jeweiligen Richter Israels eigentlich waren, sondern auch die, *was* sie gewesen sind, welche Ämter und Funktionen sie in der Frühzeit Israels ausübten.

In der exegetischen Literatur hat sich die Unterscheidung zwischen den sogenannten »Großen« und den »Kleinen Richtern« eingebürgert. Diese hat allerdings weniger etwas mit dem Umfang des von ihnen überlieferten Materials zu tun. Vielmehr ist sie auch sachlich in unterschiedlichen von ihnen wahrgenommenen Funktionen oder Ämtern begründet.

Die sogenannten »Großen Richter« waren vor allem charismatische militärische Führungsgestalten und *Retter* (hebr. *moschi^a*), die ihre jeweiligen Stämme gegen deren Feinde in die Schlacht führten. Ihr Auftreten war nicht von Dauer, sondern begrenzte sich auf lokal und zeitlich begrenzte militärische Aktionen.⁵⁹ Ihr Heldentum und ihr selbstloser, heroischer Einsatz lebte fort in der Erinnerung der Stämme, für die sie kämpften, sowie des Volkes Israel, das sich nach und nach daraus formierte.

Die »Kleinen Richter« (hebr. *schoftim*) nahmen dagegen in den Stämmen oder Siedlungsgemeinschaften ein eher auf Dauer angelegtes nichtkönigliches Leitungsamt wahr, das man mit dem eines Stammes-

59 Vgl. R. KESSLER, Sozialgeschichte, 64f.

häuptlings oder Scheichs vergleichen könnte. Mitunter gewannen sie auch überregionale Bedeutung als »Schieds- und Friedensrichter« zwischen den Stämmen, bzw. als »Sachwalter einer Funktion zur Regulierung von Streit- und Problemfällen in Friedenszeiten«. ⁶⁰ Die Semantik des hebräischen Verbs *schafat*, mit dem diese Funktion bezeichnet wurde, ist aber sehr viel breiter und bezeichnet nicht nur die juristische Tätigkeit eines *Richters* bei der Beilegung von Konflikten, sondern kann auch mit »herrschen/regieren« wiedergegeben werden. Daher ist es durchaus angemessen, von ihnen auch als »Regenten« zu sprechen, ⁶¹ zumal die altorientalischen Regenten und Könige immer auch eine juristische Funktion wahrgenommen haben.

Jiftach steht allerdings dafür, dass es immer wieder zu Überschneidungen zwischen dem zeitlich und lokal begrenzten militärischen Wirken der »Großen Richter« als *Rettern* einerseits sowie dem regional und eher auf Dauer angelegten Amt der »Kleinen Richter« als *Regenten* und *Friedensrichtern* andererseits kommen konnte.

2. JIFTACH IM DEUTERONOMISTISCHEN GESCHICHTSWERK

Die Erzählungen über den Richter Jiftach stehen in einem großen Erzählzusammenhang, einem Geschichtsdrama, das von der Schöpfung in 1Mose 1 bis zum Ende des Königtums und dem endgültigen Verlust des Landes sowie der Eigenstaatlichkeit des Volkes Israel

60 Siehe A. SCHERER, *Richter*, 2005.

61 Mit W. GROSS, *Richter*, 77.

in 2Kön 25 reicht. Dieser große Erzählbogen enthält im ersten Hauptteil die Tora (1Mose – 5Mose) und im zweiten Hauptteil das sogenannte Deuteronomistische Geschichtswerk (5Mose – 2Könige). Dabei handelt es sich um eine Geschichtskonstruktion, an der viele Hände und Jahrhunderte mitgeschrieben haben.⁶² Sie basiert auf dem Geist und der Theologie des Deuteronomiums (= 5Mose), das wie ein Scharnier die Tora mit der folgenden Geschichtserzählung in Josua bis 2Könige verbindet. Die Absicht dieser Konstruktion ist es, die wechselvolle und konfliktreiche Geschichte des Volkes Israel als einen Weg zur Darstellung zu bringen, der sich nicht allein aus sich selber, sondern nur aus dem Miteinander und auch Gegeneinander des Volkes mit seinem Gott JHWH heraus verstehen lässt. Er, JHWH, war es, der das Volk in der Väterzeit werden und wachsen ließ, der es unter der Leitung seines treuen Knechtes Mose aus der ägyptischen Knechtschaft zum Horeb/Sinai führte, sich als Eigentumsvolk erwählte, mit ihm einen Bund schloss und ihm die beiden Tafeln der Tora mit den Zehn Geboten übergab. Er führte und erhielt es in der Zeit einer vierzigjährigen Wüstenwanderung und brachte es schließlich unter der Leitung Josuas in das verheißene Land Kanaan. Israel war am Ziel! Alles, was ein Volk zum Leben braucht, hatte es gefunden, seinen Gott, seine Freiheit und sein Land. Nur eine Frage war nach dem Tod Josuas (Jos 24,29–31) offen geblieben. Wer sollte künftig die Stämme Israels in den unausbleiblichen Konflikten mit den im Lande verbliebenen Kanaanäern und ihren Nachbarn führen? Es stand also die Frage nach der Herrschaft und mit ihr die Frage nach einer wie auch

62 Ausführlich dazu K. SCHMID, Literaturgeschichte.

immer gearteten politischen Struktur und Organisation der Stämme bzw. Stammesverbände in Kanaan zur Debatte. Genau an diesem Punkt setzt das Richterbuch ein:

»Nach dem Tod Josuas befragten die Kinder Israels JHWH: Wer soll für uns zuerst zu den Kanaanäern hinaufziehen, um gegen sie zu kämpfen?« (Ri 1,1)

Und es endet mit einer mehrfach wiederholten Feststellung:

»In jenen Tagen gab es noch keinen König in Israel. Jeder tat, was richtig war in seinen Augen.« (Ri 17,6; 18,1; 19,1; 21,25)

Daraus wird deutlich, dass das Buch in der biblischen Darstellung der Geschichte Israels die Lücke zwischen der Landnahme unter Josua und den Anfängen des Königtums zu füllen versucht.⁶³ Und konsequenterweise salbt dann auch Samuel, der letzte Richter Israels (1Sam 7,15–17), Saul zum ersten König des Volkes (1Sam 9–10). Die Frage nach einer angemessenen Herrschaft für die Stämme Israels findet demnach erst außerhalb des Richterbuches mit der Errichtung des Königtums eine hinreichende Antwort. Dazwischen habe

63 Das Buch Rut, das sich in den deutschen Bibelausgaben zwischen dem Richterbuch und 1Samuel findet, hatte ursprünglich seinen Ort im dritten Teil des hebräischen Kanons, den »Schriften«, und gehörte in diesen neben den Büchern Hoheslied, Kohelet, Klagelieder und Ester zu den fünf »Megillot« (= Festrollen). Seinen Ort in den deutschen Bibeln zwischen Richter und 1 Samuel fand es wohl, weil nach Rut 2,17–21 Rut die Urgroßmutter des Königs David war. Es bildet daher eine Brücke zwischen der Richterzeit und der Dynastie Davids.

eine turbulente, häufig anarchische Epoche der Richter mit einem ständigen Auf und Ab der Geschicke des Volkes gelegen.

3. JIFTACHS ORT IM RICHTERBUCH

Das Richterbuch setzt mit einem Rückblick auf die sogenannte Landnahme durch die Stämme Israels ein. Dabei kommen sowohl die Erfolge (Ri 1,2–26) als auch die Niederlagen und Defizite zur Sprache. In knappen Auszügen werden die Berichte über die Einnahme des Landes aus dem Josuabuch noch einmal rekapituliert. In einem »negativen Besitzverzeichnis« (Ri 1,27–36) erfährt der Leser dann, welche Gebiete und Städte vor allem in den Ebenen die Stämme nicht einzunehmen vermochten. Und in Ri 2,1–5 erhält man eine Erklärung für diese unvollendete Landnahme. Ein namenloser Bote JHWHs wirft den Israeliten vor, dass sie bereits in dieser frühen Phase ihrer Geschichte den Bund mit JHWH gebrochen und sich mit den kanaanäischen Einwohnern des Landes und ihren Göttern eingelassen hätten. Deswegen habe JHWH die Kanaanäer, die nun zu ihren Feinden wurden, nicht vor ihnen vertrieben. Das also war die Lage nach dem Tod Josuas, der hier noch einmal ausdrücklich aufgegriffen wird (Ri 2,6–9). Und damit setzt die Epoche der Richter ein, die das Leben bis zum Beginn der Königszeit bestimmen sollte.

Dabei hat man den Einzelerzählungen über die jeweiligen Retter und Richter der Stämme ein theologisches Programm vorangestellt, das sogenannte »deuteronomistische Richterschema« (Ri 2,11–19). In ihm nimmt der Verlauf der Geschichte eine zyklische Gestalt an. Es wiederholt sich in jeder Generation nach ei-

nem bleibenden Grundmuster und ist an seiner formelhaften Sprache leicht auszumachen.

Das deuteronomistische Richterschema

- A: Die Israeliten *tun das Böse* in den Augen JHWHs (Sündenformel).
B: Sie *dienen* fremden Göttern und *verlassen* JHWH.
C: Daraufhin *entbrennt der Zorn* JHWHs (Zornesformel).
D: JHWH *verkauft* sie in die Hand ihrer Feinde (Über-eignungsformel).
E: Israel wird *hart bedrängt*.
F: Sie kehren um und *rufen* JHWH um Hilfe an (Not-schreiformel).
G: JHWH erweckt ihnen einen *Richter*, der sie *rettet* (Erweckungsformel).
H: Solange der Richter lebt, hat das Land *Ruhe* (Ruheformel).
I: Nach dem Tod des Richters fällt Israel erneut von JHWH ab, die Geschichte beginnt von Neuem.

Das Schema verdankt seinen Namen den bereits erwähnten schriftgelehrten Kreisen, die hinter dem Deuteronomium (= 5Mose) und der von ihm ausgehenden Tradition standen. Auf der Grundlage der Maßnahmen des bedeutenden Reformkönigs Josia (622/21 v. Chr.) unterzogen sie die Geschichte Israels von ihren Anfängen bis zum Exil einer Neudeutung. Der Maßstab, an dem das Verhalten Israels in der Richter- und Königszeit gemessen wurde, war das Gebot der Alleinverehrung JHWHs auf der Grundlage des Bundes, den er mit seinem Volk geschlossen hatte (vgl. 5Mose 4; 12 → Ri 2,1 f.20). Durch dieses Schema wurde die überaus turbulent verlaufende Geschichte der Frühzeit Israels in Kanaan durchsichtig und lesbar. Ja, es wurde den mitunter eigensinnigen und widersinnigen Episoden jener Zeit ein

umfassender, »höherer Sinn« eingeschrieben, der sich erst aus der Rückschau späterer Jahrhunderte heraus erschloss.

In Ri 3,7–11 wird das Schema dann sofort am ersten Richter Otniël exemplifiziert, der die Israeliten aus der Hand des mesopotamischen Königs Kuschan-Rischatajim rettete. Mit ihm beginnt die Reihe der Richter- und Rettergestalten, über die in den Folgekapiteln mehr oder weniger ausführlich erzählt wird. Während von den Großen Richtern, den charismatischen Rettergestalten, umfangreichere Erzählungen über militärische Aktionen überliefert werden, ist von den Kleinen Richtern lediglich listenartiges Material mit knappen Angaben erhalten geblieben.

Name	Stelle	Regentschaft
Otniël	3,7–11	40 Jahre
Ehud	3,12–30	80 Jahre
Schamgar	3,31	?
Debora und Barak	4–5	40 Jahre
Gideon	6–8	40 Jahre
Tola*	10,1–2	23 Jahre
Jair*	10,3–5	22 Jahre
Jiftach	10,6–12,7	6 Jahre
Ibzan*	12,8–10	7 Jahre
Elon*	12,11–12	10 Jahre
Abdon*	12,13–15	8 Jahre
Simson	13–16	20 Jahre

* Liste der Kleinen Richter

Die Übersicht macht deutlich, dass die Erzählungen über Jiftach von der Liste der Kleinen Richter gerahmt werden. Offensichtlich rechneten die Verfasser des Richterbuches ihn sowohl den Großen als auch den Kleinen Richtern zu.

Der unmittelbar vor der Jiftachüberlieferung erwähnte Kleine Richter Jair war ein Gileaditer. Er richtete/regierte Israel zweiundzwanzig Jahre. Von ihm wird erzählt, dass er dreißig Söhne hatte, die auf dreißig Eseln ritten und denen dreißig Städte in Gilead gehörten (Ri 10,3–5). Das Stichwort *Gilead* hat wohl dazu geführt, dass man genau an dieser Stelle auch die Überlieferungen über den Gileaditer Jiftach (Ri 11,1) in das Verzeichnis der Kleinen Richter eingefügt hat.

4. DIE KOMPOSITION DER JIFTACHERZÄHLUNG

Die Jiftachüberlieferung (Ri 10,6–12,7) setzt sich aus ganz unterschiedlichen Episoden zusammen, die durch ein großes Generalthema zusammengehalten werden, den Kampf der Gileaditer gegen die Ammoniter. Die Erzählung setzt ein mit einem *Prolog* (10,6–16), in dem Jiftach selbst noch keine Erwähnung findet. Der Prolog wird ganz aus einer gesamtisraelitischen Perspektive heraus erzählt. Gilead findet nur einmal als Landschaftsname Erwähnung (V 8). Und der Kampf der Ammoniter richtet sich nicht allein gegen die im Ostjordanland lebenden Gileaditer, sondern auch gegen die Stämme Juda, Benjamin und Efraim im Westjordanland (V 9). Dabei folgt der Prolog dem Duktus des bereits erwähnten deuteronomistischen Richterschemas, weist allerdings auch eine Reihe von Abweichungen davon auf.⁶⁴

64 Siehe S. 44.56ff.

In *Teil I* (10,17–11,11) konzentriert sich das erzählte Geschehen auf das ostjordanische Gilead. Von ganz Israel ist nur zweimal beiläufig die Rede (11,4f.). Jetzt wird die Person des Kriegers Jiftach eingeführt. Es wird erzählt, dass er zunächst aus seiner Familie in ein anderes Land verstoßen wurde (11,1–3). Als es zum Kampf mit den Ammonitern kam, holten ihn die Ältesten Gileads reumütig zurück und machten ihn zum Heerführer und Stammeshäuptling von Gilead (11,5–11).

In dieser Position übernimmt Jiftach sofort die Initiative. In *Teil II* (11,12–28) schickt er mehrfach Boten zum König der Ammoniter, um den Konflikt zunächst auf dem Verhandlungsweg zu lösen. Dieser Teil weiß sich wieder durchweg der gesamtisraelitischen Perspektive verpflichtet. Gilead wird mit keinem Wort erwähnt. Die Boten schildern dem Ammoniterkönig ausführlich die Vorgänge vom Auszug Israels aus Ägypten; von seinem Weg durch die Wüste und das Schilfmeer sowie der Umgehung Edoms und Moabs im Ostjordanland bis in den Landstrich der Amoriter zwischen den Flüssen Arnon und Jabbok sowie in die Jordanaue (11,13–22). Mit der Rekapitulation dieser Geschichte soll die Rechtmäßigkeit des Landbesitzes Israels in dieser Gegend untermauert werden. Die Mission der Boten nimmt daher den Charakter eines Rechtsstreites an (11,25), in dem Jiftach schließlich JHWH selbst als Richter zwischen den streitenden Parteien anruft.

Der *III. Teil* (11,29–40) enthält eine Gelübdeerzählung. Da der König der Ammoniter nicht auf Jiftach hörte, wird eine militärische Auseinandersetzung unausweichlich. Jiftach gelobt, JHWH im Falle des Sieges und einer glücklichen Rückkehr aus der Schlacht dasjenige Lebewesen zu opfern, das ihm zuerst aus seinem Haus entgegenkommt (11,30f.). Er zieht in den Kampf

und erringt mit JHWHs Hilfe einen glänzenden Sieg (11,32f.). Bei der siegreichen Rückkehr kommt ihm als Erste seine einzige noch unverheiratete Tochter entgegen. Als sie von ihrem untröstlichen Vater erfährt, was er gelobt hat, willigt sie in ihr Schicksal ein, erbittet sich aber eine Frist des Aufschubs, um zuvor mit ihren Freundinnen ihre Jungfrauschaft zu beweinen. Danach kehrt sie zurück und Jiftach erfüllt an ihr sein Gelübde (11,34–40). Es ist vor allem diese Episode aus dem Leben Jiftachs und seiner Tochter, die eine breite Wirkungsgeschichte hervorgebracht hat.

Die Komposition endet mit einem *Epilog* in 12,1–7. In ihm wird ohne direkte Bezugnahme auf das Geschick der Tochter Jiftachs berichtet, dass die Auseinandersetzung der Gileaditer mit den Ammonitern ein innerisraelitisches Nachspiel hatte. Die westjordanischen Efraimiter beklagen sich bei Jiftach, warum er sie nicht am Kampf gegen die Ammoniter beteiligt habe. Und sie drohen ihm an, sein Haus in Schutt und Asche zu legen. Jiftach weist die Klage brüsk zurück und behauptet, er habe sie zu Hilfe gerufen. Weil sie dem aber nicht nachgekommen seien, habe er sein Schicksal in die eigene Hand genommen. Aus diesem Streit entsteht ein Bruderkrieg, dem zweiundvierzigtausend Efraimiter zum Opfer gefallen seien. Eine Schlussnotiz über die Dauer der Wirksamkeit Jiftachs als Richter, seinen Tod und sein Begräbnis schließt die Komposition ab (V 7).

Prolog 10,6–16	Teil I 10,17–11,11	Teil II 11,12–28	Teil III 11,29–40	Epilog 12,1–7
Deuteronomist. Richterschema	Jiftachs Verstoßung und Heimholung	Verhandlungen mit dem Ammoniterkönig	Jiftachs Gelübde	Bruderkrieg mit Efraim und Sterbenotiz
<i>Akteure:</i> – JHWH – Israel – Ammoniter	<i>Akteure:</i> – Jiftach – seine Stiefmutter und seine Brüder – Älteste Gileads	<i>Akteure:</i> – Jiftach – Boten – Ammoniter- könig – JHWH	<i>Akteure:</i> – Jiftach – Ammoniter – JHWH – Jiftachs Tochter – Freundinnen	<i>Akteure:</i> – Efraim – Jiftach – Gileaditer

In dieser Komposition fallen vor allem zwei Abschnitte besonders auf, in denen nahezu durchweg von ganz Israel als dem Gegner der Ammoniter die Rede ist und – wenn überhaupt – nur am Rande von den Gileaditern. Das ist im Prolog (10,6–16) sowie in Teil II (11,12–28) der Fall. Dieser Befund ist ein erster Hinweis darauf, dass nicht nur die erzählten Figuren (Jiftach und seine Tochter), sondern auch der Zyklus der Jiftacherzählungen selbst eine »Biographie« hat, in der ein Wachstum der Texte erkennbar wird.



Rüdiger Lux, Dr. theol., Jahrgang 1947, studierte Evangelische Theologie in Halle und Greifswald. Er war Gemeinde- und Studentenpfarrer in Cottbus und Halle sowie Dozent für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule in Naumburg. Von 1995 bis zu seiner Emeritierung 2012 war er Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments an der Universität Leipzig und viele Jahre Universitätsprediger.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Friedrich Lux, Halle/Saale
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: CPI books GmbH

ISBN 978-3-374-06755-8 // eISBN (PDF) 978-3-374-06756-5
eISBN (EPUB) 978-3-374-06757-2

www.eva-leipzig.de

INHALT

Vorwort.	9
------------------	---

A EINFÜHRUNG

1. Jiftachs Tochter – eine hebräische Iphigenie?.	13
2. Die Tragödie und das Tragische.	20
3. Das Tragische und die Bibel Israels.	30

B DARSTELLUNG

1. Richter, Retter, Helden.	37
2. Jiftach im Deuteronomistischen Geschichtswerk.	40
3. Jiftachs Ort im Richterbuch.	43
4. Die Komposition der Jiftacherzählung.	46
5. Die Entstehung des Jiftachzyklus.	50
6. Jiftach – eine literarische Biographie.	54
6.1. Prolog: Israels Ungehorsam – JHWHs Zorn	56
6.2. Vertreibung und Heimholung.	70
6.2.1. Ammoniter und Gileaditer.	72
6.2.2. Jiftachs Vertreibung.	75
6.2.3. Jiftachs Heimholung.	82
6.3. Gescheiterte Diplomatie	90
6.3.1. Der Vorwurf des Ammoniterkönigs.	93
6.3.2. Jiftachs Verteidigung.	94
Exkurs I: Kemosch, der Gott der Ammoniter	97
6.4. Jiftach und seine Tochter	104
6.4.1. Die Verleihung des Geistes.	106

6.4.2. Das Gelübde	108
Exkurs II: Gelübde in der Bibel Israels.	109
6.4.2.1. Was gelobte Jiftach?.	116
Exkurs III: Menschenopfer im alten Israel? . . .	118
6.4.2.2. Krieg und Sieg.	127
6.4.2.3. Reigentänze für den Sieger	129
6.4.2.4. Die Selbsterniedrigung des Vaters.	132
6.4.2.5. Die Selbstbehauptung der Tochter.	139
Exkurs IV: JHWHs Rache.	141
Exkurs V: Die Mädchentragedie.	145
6.4.2.6. Opfertod und Memorialkultur	149
6.4.2.7. JHWHs Schweigen	158
6.5. Jiftachs Bruderkrieg mit Efraim	162
6.5.1. Efraims Anklage und Drohung gegen Jiftach	165
6.5.2. Dialekt mit Todesfolge	169
6.6. Jiftachs Tod und Begräbnis	174
6.7. Abrahams Sohn und Jiftachs Tochter – eine kanonische Lektüre	177

C WIRKUNG

1. Innerbiblische Stimmen	192
2. Jüdische Stimmen	195
2.1. Josephus: Vom Unglück im Glück.	195
2.2. Pseudo-Philo: Vom rechten Beten	199
2.3. Rabbinica: Toratreue oder Toravergessenheit?.	207
3. Christliche Stimmen	214
3.1. Origenes: Ein stellvertretendes Opfer. . . .	215
3.2. Ambrosius: Eine Kollision der Pflichten.	218

3.3. Johannes Chrysostomos: Des Teufels List und Gottes Pädagogik.	223
3.4. Aurelius Augustinus: Vom gerechten und vom ungerechten Töten.	225
3.5. Martin Luther: Die Entzauberung der Helden.	228

D VERZEICHNISSE

Literaturverzeichnis.	230
Abbildungsverzeichnis	239