

Gert Lüderitz  
Schwabstr. 19  
7400 Tübingen

## Taubenflug und Hahnenschrei

'Ornithologisches' zum Markusevangelium

### I. Die Taube

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς  
καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν (Mk. 1<sup>9</sup>)

1. Zur Erklärung der Taube in der Taufgeschichte wird meist entweder auf die rabbinische Literatur verwiesen oder auf die Bedeutung der Taube im kyprischen Aphrodite- und wahrscheinlich auch im Astartekult'. Bei dem Versuch, die hellenische oder die orientalischen Taubengöttinnen mit der Taufe Jesu in Beziehung zu setzen, ist allerdings nichts wirklich Sinnvolles herausgekommen. H. Gressmann, der einen langen Artikel über diese Frage verfaßt hat (Gressmann, 1921), schließt seinen Aufsatz mit den Worten: "Ob sie (=die Taubengöttin Ištar) zugleich auch die Taufgöttin war, hängt von der noch nicht zu beantwortenden Frage ab, woher die Taufe stammt." D.h.: Daß die Taube eine gewisse Bedeutung in den Kulturen mancher Göttinnen hatte, ist unbestritten, aber man hat keinen überzeugenden Zusammenhang mit dem Bericht von der Taufe Jesu finden können, der das Verständnis des Geschehens bei der Taufe weitergebracht hätte.

Nicht viel erhellender sind die Stellen aus der rabbinischen Literatur, an denen von der Taube in irgendeinem Zusammenhang mit dem Geist Gottes die Rede ist:

---

Für Hinweise und für Hilfen bei der Lösung einer Anzahl von Problemen danke ich Otto Betz, Klaus Bieberstein, Hanswulf Bloedhorn, Vasudha Dalmia-Lüderitz, Martin Hengel, Frowald Hüttenmeister, Thomas Lehnardt, Hedwig Müller, Barbara von Reibnitz, Marius Reiser und Günther Zuntz.

<sup>1</sup> Eine Übersicht über die religions- und traditionsgeschichtliche Parallelsuche steht bei Keck (1971), pp. 46-57.

Etwa Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. erschien dem Rabbi Jose ben Ḥalafta in einer Ruine<sup>2</sup> der Elias, und er (R. Jose) erzählt, daß er eine Bat Kol (das Echo einer göttlichen Stimme, zum Wort vgl. Shemot Rabba 29,9 [2a])  $\uparrow$  gehört habe, die ein Geräusch machte wie eine Taube ( $\uparrow$   $\uparrow$   $\uparrow$   $\uparrow$  - girrte bzw. klagte) und sagte: "Wehe, daß ich mein Haus zerstört habe, meinen Tempel verbrannt habe und meine Kinder unter die Völker verbannt habe" - so nach dem babylonischen Talmud, Berakhot 3a. Daß die Bat Kol wie eine Taube klagt, kommt nur hier vor und bezieht sich wohl nicht auf den Klang der Bat Kol insgesamt, sondern nur auf einen Klageruf.<sup>3</sup> Die Bat Kol ist nicht wirklich mit der Taube verbunden; das wird, wenn die Stelle im Zusammenhang mit der Taufe zitiert wird, gewöhnlich nicht beachtet.

Ebenfalls im babylonischen Talmud (Ḥagiga 15a) ist ein Gespräch zwischen Rabbi Joshua ben Ḥananiah und Ben Zoma berichtet - etwa aus dem 1. Viertel des 2. Jh. n. Chr. - in dem Ben Zoma die Bewegung ( $\uparrow$   $\uparrow$   $\uparrow$  - Schweben, Flattern; Gn. 1<sup>2</sup>) des Geistes Gottes über den Wassern mit dem Flattern einer Taube über ihren Jungen vergleicht. Es gibt aber auch noch drei andere, früher redigierte Versionen desselben Gesprächs, in denen die Taube nicht vorkommt: Bereshit Rabba 2,4 (ed. Theodor & Albeck pp. 17f.) 19.  
 hat 'Vogel'; die Tosefta, Ḥagiga 2,6, <sup>(ed. Lieberman pp. 381f.)</sup> zitiert Deut. 32,11 und vergleicht mit einem Adler, ebenso der Jerusalemer Talmud, Ḥagiga 2,1 (77a-b). Der Midrash hat gegenüber den anderen Parallelen eine Reihe von Besonderheiten und dürfte einen weitgehend unabhängigen Traditionszweig darstellen. Von den übrigen drei Varianten weicht wiederum der babylonische Talmud stärker ab, im Wesentlichen: Das Gespräch findet hier nicht auf einer Straße statt, sondern Ben Zoma sitzt 'auf einer Stufe des Tempelbergs', der Adler ist durch die Taube ersetzt, Ben Zomas Tod ist nicht erwähnt. Die Lokalisie-

<sup>2</sup> חורבה אחת מחורבות ירושלים - nicht im Tempel, wie anachronistisch bei Greeven (1959), p. 66, Z. 3.

<sup>3</sup> Hier dürfte der gleiche Sprachgebrauch von  $\uparrow$  vorliegen wie im Targum Jonathan zu Nahum 2<sup>a</sup>  $\uparrow$   $\uparrow$   $\uparrow$  (= מנהגות) und  $\uparrow$  zu Jes. 38<sup>14</sup> ונהימית כיונה - jedesmal seufzen, klagen wie eine Taube. Möglicherweise war dies eine Redensart.

rung ( על גב מעלה בהר הבית ) kommt sonst in Geschichten von R. Gamaliel I - anscheinend als feste Redewendung - vor<sup>4</sup>, und dürfte von daher auf Ben Zoma übertragen sein - nach der Zerstörung des Tempels ist dies eher anachronistisch. Diese Lokalisierung paßt auch nicht besonders gut zu der folgenden Frage R. Joshuas ("Woher und wohin, Ben Zoma?"). Der andere Schluß im Bavli scheint mir eine bessere Überleitung zu den im Bavli angehängten Traditionen zu bieten. D.h.: Die Abweichungen im babylonischen Talmud erscheinen sekundär.<sup>5</sup> Sie gehen wahrscheinlich auf eine Weiterentwicklung der Tradition in amoräischen Kreisen Babyloniens zurück, und nur in diesen Kreisen ist die Exegese von תרופה durch den Vergleich mit einer Taube belegt. Möglicherweise spielt hier christlicher Einfluß eine Rolle.<sup>6</sup>

Außerdem gibt es im Midrash eine Reihe von allegorischen Deutungen, in denen die Taube auf das Volk Israel bezogen wird.<sup>7</sup> Diese Interpretationen stehen in einer Reihe von Allegoresen, die etwa im Apfelbaum (Hl. 2<sup>o</sup>) ein Bild für Gott sehen, oder in den Füchsen (Hl. 2'<sup>o</sup>) die Ägypter, oder in der Gazelle (Hl. 2<sup>o</sup>) ein Bild für Moses oder für Gott, der von Synagoge zu Synagoge und von Lehrhaus zu Lehrhaus springt, etc. In ähnlicher Weise ist in dem midrashartig paraphrasierenden Targum zum Hohenlied die 'Stimme der Turteltaube' (2'<sup>o</sup>; וְיִנְהַ תִּוֵּר ) allegorisch als 'Stimme des heiligen Geistes' ( קַל דְּרוּחַא קוּדְשָׁא ) übersetzt.

<sup>4</sup> b Shab. 115a,b San. 11b, vgl. auch b'Avoda Zara 20a; s. Halperin (1980), p. 98, Anm. 133.

<sup>5</sup> Eine genauere Analyse der Varianten ist natürlich nur im Zusammenhang aller zu Mishna Ḥagiga 2,1 tradierten Geschichten möglich, deren verschiedene Varianten in Tosefta, Yerushalmi, Bavli auch in ähnlicher Reihenfolge stehen. Eine solche Analyse findet sich bei Halperin (1980); da auch die ganze weitere Literatur, die ich hier nicht zitiere. Zu dem Gespräch von R. Joshua und Ben Zoma s. vor allem pp. 67, 71, 76, 79f. und 96-99.

<sup>6</sup> Dies scheint die plausibelste Erklärung zu sein, s. Halperin (1980) p. 99, Anm. 134.

<sup>7</sup> Z.B. Shir Hashirim Rabba 1,15, §2 (13a); 2,14, §1-6 (17d-18b); 4,1, §2 (23a); etc. Dieselbe Deutung findet sich auch im Talmud; Stellen dazu bei Strack & Billerbeck (1922), pp. 123f.

Das ist inhaltlich der engste Bezug zur Taufgeschichte, der sich finden läßt. Aber dieser Targum ist sehr spät, wohl aus islamischer Zeit, vermutlich aus Babylonien.<sup>9</sup> In Palästina war diese Auslegung in alter Zeit wahrscheinlich nicht geläufig; Shir Hashirim Rabba hat die wichtigen allegorischen Auslegungen zur Stelle (Hl. 2<sup>12f.</sup>) gesammelt; die Stimme der Turteltaube wird hier als Stimme des Mose interpretiert<sup>10</sup> oder auf Josua, den persischen König Kyros oder den Messias gedeutet.<sup>11</sup> Vielleicht ist die allegorische Targumübersetzung dieser Stelle unter christlichem Einfluß entstanden; bei den Christen war ja die Taube als Symbol des heiligen Geistes schon früh weit verbreitet. Man kann resümieren: Billerbeck hat sich noch vorsichtig ausgedrückt, wenn er schrieb<sup>12</sup>: "Jedenfalls gibt es in der älteren Literatur keine Stelle, in der die Taube klar und deutlich ein Symbol des heiligen Geistes wäre."

Mangels<sup>wirklich</sup> überzeugender religionsgeschichtlicher Vorläufer haben einige Exegeten versucht, das Erscheinen der Taube in der Taufgeschichte durch eine Art innerer Logik plausibel<sup>13</sup> zu machen.<sup>14</sup> Die Argumentation sieht hier folgendermaßen aus: (a) Markus spricht vom 'Sehen' des Geistes; 'Sehen' ist aber nur corporaliter möglich: Der Geist muß eine Gestalt haben.<sup>15</sup> (b) Da der Geist vom Himmel herabkommt, ist die Vorstellung eines Vogels gegeben.<sup>16</sup> (c) Daß in erster Linie die Taube in Frage kommt, erklärt

<sup>9</sup> S. Melamed (1971) und die Diskussion zw. Melamed und J. Heinemann in Tarbiz 41, (1971/72), pp. 126-130; s.a. Roberts (1951), p. 210.

<sup>10</sup> Dieselben Allegoresen auch in Pesikta Rabbati 15; für alle Deutungen wird R. Johanan zitiert.

<sup>11</sup> Strack & Billerbeck (1922), p. 125.

<sup>12</sup> Z.B. Haenchen, (1966), pp. 53f.; Pesch (1976-7), vol. 1, pp. 91f. Vgl. auch Richter (1974), p. 43; und Greeven (1959), p. 68.

<sup>13</sup> "Es ist aber - wie z.B. E.Haenchen mit Recht sagt - gar nicht möglich (auch nicht nach jüdischer oder juden-christlicher Anschauung), den Geist und sein Herkommen zu sehen, wenn er nicht eine sichtbare Gestalt annimmt", (Richter, 1974, p. 43).

<sup>14</sup> "Für die Katabase des Geistes kommt nur der Vogel als das dem οὐρανός, dem Luftraum zwischen Himmel und Erde, zugehörige Geschöpf in Frage" (Pesch 1976-7, vol. I, p. 91).

sich aus ihrer - oben behandelten- Bedeutung in der jüdischen und in den nichtjüdischen Religionen.<sup>14</sup> Dazu kurz folgendes: (a) Daß 'Sehen' nur von Dingen in körperlicher Gestalt möglich sei, ist falsch. Vom Sehen der Shekhina ist wiederholt die Rede, ohne daß angedeutet würde, sie müßte sich dazu in irgendeine Gestalt verwandeln.<sup>15</sup> Für die griechische

---

<sup>14</sup> "Alles das ist voll verständlich, wenn man die Fülle der Assoziationen in Betracht zieht, durch die die Taube im AT wie überhaupt auf vorderasiatischem Boden seit Jahrtausenden mit dem Göttlichen verbunden war" (Greeven, 1959, p. 68); "Man braucht nur eine Liste atl. genannter Vögel zu mustern, um zu erkennen, daß kein anderer Vogel als Vergleichsgestalt für den göttlichen Geist in Frage käme." (Pesch, 1976-7, vol. I, p. 92).

<sup>15</sup> Z.B. Devarim Rabba 11,3 (118d) : י "Isaak sagte zu Mose: Ich bin größer als du, denn ich streckte meinen Hals auf dem Altar und sah das Angesicht der Shekhina. Da sagte Mose zu ihm: Ich wurde mehr erhoben als du, denn du sahst das Angesicht der Shekhina und deine Augen wurden schwach. Woher das? Es steht geschrieben (Gn. 27<sup>1</sup>): Und es geschah, als Isaak alt war und seine Augen schwach waren vom Sehen - Was heißt vom Sehen? - Vom Sehen auf die Shekhina. Aber ich sprach mit der Shekhina von Angesicht zu Angesicht und meine Augen wurden nicht schwach. Woher das? Es ist gesagt (Ex. 34<sup>29</sup>): Und Mose wußte nicht, daß die Haut seines Gesichtes strahlte." Weitere Stellen bei Urbach, (1979), pp. 37-65; Goldberg (1969), pp. 260-266.

Philosophie sei auf den Platonismus verwiesen.<sup>16</sup> Im Johannesevangelium wird gesehen, wie der Geist auf Jesus 'bleibt', dabei ist - denke ich - nicht impliziert, daß er dies in Gestalt einer Taube tat (dazu s.u.), und auch bei Markus klingt in den Metaphern der Schriftzitate 8<sup>10</sup> und 4<sup>12</sup> - 'Augen haben und doch nicht sehen' - an, daß 'Sehen' mehr als nur körperhafte visuelle Wahrnehmung umfassen kann. Es ist also durchaus möglich, ohne weiteren Zusatz vom Sehen des Geistes zu reden. Wenn man diese erste Voraussetzung der oben erwähnten Argumentation nicht akzeptiert, erledigt sich der Rest von selbst; zu (b) und (c) sei aber angemerkt: Nicht nur Vögel werden als vom Himmel kommend geschaut, sondern auch Engel, ein Gefäß (Apg. 11<sup>9</sup>), oder eine Stadt (Apg. 21<sup>10</sup>) etc. Und was die Vögel betrifft, kann man sich fragen, ob im Blick auf religions- und des Ba'al Šamēm geschichtliche Parallelen der Vogel des Zeus nicht ein besseres Symbol gewesen wäre als der Vogel der Aphrodite, denn der Adler ist auch in Israel ein Bild für die Shekhina oder für Gott<sup>17</sup>, was man von der Taube, wie gesagt, nicht behaupten kann.

<sup>16</sup> Z.B. Plotin, Enneaden V,5,6-8; VI,7,15; VI,9,4-5; VI,9,9-11; Porphyrius, Vita Plotini 23. Ein Beispiel: ἀλλ' ὡς περ <δ> τὴν νοητὴν φύσιν βουλόμενος ἰδεῖν οὐδεμίαν φαντασίαν αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὃ ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεῖς θεάσεται - ...ἀλλ' εἰ τὸ ὁρῶν εἶδος ζητεῖ βλέπειν, οὐδὲ τοῦτο εἴσεται. (Enneade V,5,6) - "So wie der, der die geistige Natur sehen will, das, was jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren ist, nur sehen wird, wenn er keine Vorstellung von etwas sinnlich Wahrnehmbarem hat, so wird der, der sehen will, was jenseits des Geistigen ist, es nur sehen, wenn er alles Geistige losläßt." - "Wenn das Sehen eine Gestalt zu erblicken sucht, wird es dies (das Eine) auch nicht wahrnehmen."

(ed. Finkelstein pp.356f.)

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Ex. 19<sup>4</sup>, Dt. 32<sup>11</sup>, dazu Sifre Devarim §314 und die oben erwähnte Toseftastelle Hagiga 2,6. Vgl. auch Urbach (1979), p. 47.

Man kann zusammenfassen: Das Auftreten der Taube ist weder mit Hilfe religionswissenschaftlicher Parallelen gut erklärbar, noch überzeugt die Argumentation, daß man nicht einfach vom Sehen des Geistes reden könne, und daß das Bild der Taube nötig sei, damit das Geschehen überhaupt verständlich oder vorstellbar sei. Diese Argumentation ignoriert auch, daß Markus bei den drei 'großen' Ereignissen des Evangeliums - Taufe, Verklärung, Auferstehung -, wo es um das Geheimnis in der Person Jesu geht, gerade Beschreibungen oder auch Vergleiche vermeidet, die das Geschehen allzu vorstellbar machen würden. Bei der Verklärung erwähnt er nur, daß Jesus 'umgestaltet' wurde und fügt einen stellvertretenden Hinweis auf den Glanz seiner Kleidung an; dabei ist das Außergewöhnliche des Leuchtens nicht durch einen positiven Vergleich, sondern nur durch eine Negation angedeutet: καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, ὅσα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι (Mk. 9<sup>2f.</sup>).<sup>19</sup> Erscheinungen des Auferstandenen schildert Markus überhaupt nicht, er gibt nur Hinweise auf die Auferstehung: 8<sup>31</sup>, 9<sup>31</sup>, 10<sup>34</sup>, das leere Grab mit der Aussage des weißgekleideten jungen Mannes. Das ist anders als etwa bei Lukas, der die physische Präsenz des Auferstandenen betont und auch sonst Geschehen häufiger explizit und sichtbar macht: Beim Herabkommen des Geistes in der Taufe fügt er hinzu σωματικῶς εἶδει, die unerklärte Dunkelheit (Mk 15<sup>33</sup>) wird bei ihm zu einer Sonnenfinsternis (Lk 23<sup>45</sup>).<sup>20</sup>

2. G. Richter (1974), p. 45, hatte in Zusammenhang mit der Vermutung, daß ὡς περιστέρων auf die Gestalt des Geistes zu beziehen sei, in sich folge-  
richtig gefordert, dieses ὡς mit 'als' zu übersetzen, und so wird es auch mitunter übersetzt.<sup>20</sup> Das hieße, Jesus sieht eine Taube 'auf sich oder in

<sup>19</sup> Man vgl. dagegen Mt. 17<sup>2</sup>: καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς.

<sup>19</sup> Zu der konzentrierteren, schlichteren Erzählweise des Markus - gerade im Vergleich mit Lukas - vgl. Lüderitz (1984), pp. 188ff.

<sup>20</sup> Z.B. Pesch (1976-7), vol. I, pp. 87f.: "... sah er die Himmel sich spalten und den Geist als eine Taube auf ihn herabsteigen."

sich herabkommen', weiß aber, es ist der Geist.<sup>21</sup> So steht es im Ebionä-  
erevangelium: καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς  
κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν (zitiert bei Epiphanius, Haer.  
30,13). Das ist ein fast groteskes Bild; man fragt sich, wie man sich  
vor allem den zweiten Teil, das Hineingehen der Taube in Jesus,  
vorstellen soll. Ähnliche Merkwürdigkeiten ergäben sich auch im  
Johannesevangelium, wenn man darauf besteht, daß der Geist als Taube

---

<sup>21</sup> Das impliziert übrigens sofort eine Reihe logischer und theologischer  
Probleme, die aber von den modernen Kommentatoren übergangen werden:  
Nahm der Geist Taubennatur an, oder nur Taubengestalt? Handelt es  
sich um eine wirkliche Taube oder eine Scheintaube (nach Art des Do-  
ketismus), eine Tierinkarnation oder nicht, etc.? In der alten Kirche  
wurden diese Probleme diskutiert: Tertullian, De carne Christi III,8  
(ed. Mahé, p. 220): "Qui spiritus cum  
hoc esset, tam vere erat et columba, quam et spiritus, nec interfe-  
cerat substantiam propriam assumpta substantia extranea"; Augustin,  
De agone christiano XXII,24 (ed. Zycha, p. 125): "neque hoc  
ita dicimus, ut dominum Iesum Christum dicamus solum verum corpus ha-  
buisse, spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum;  
sed ambo illa corpora vera corpora credimus..."; Joh. Chrysostomus,  
De baptismo Christi 4 (PG 49, Sp. 369): τὸ πνεῦμα ἐν εἴδει  
περιστερᾶς κάτεισιν, ... οὐκ ἐν σώματι. Zu weiteren Stellen s.  
Sühling (1930), pp. 2-9.

erschien.<sup>22</sup> Der Geist-als-Taube müßte dann später entweder wieder weg-  
geflogen oder auf Jesus geblieben sein.

Abgesehen davon ist eine solche Übersetzung sprachlich höchst pro-  
blematisch: ὡς ist ein Vergleichsadverb und so führt es Dionysius  
Thrax in seiner für die Antike und darüber hinaus maßgeblichen Grammatik  
bei den Adverbien auf: Τὰ δὲ παραβολῆς ἢ ὁμοιώσεως, οἷον ὡς, ὡςπερ,  
ἡύτε, καθάπερ, und die Scholien fügen hinzu: Παραβολῆ λέγεται ἢ τὰ  
ἔοικότα τοῖς ἔοικόσι παραβάλλουσα, τουτέστι παρατιθημένη.<sup>23</sup> D.h.: ὡς  
verbindet zwei in irgendeiner Weise ähnliche Dinge zu einer παραβολῆ  
bzw. ὁμοίωσις (=Vergleich, lat. similitudo); die Grundbedeutung ist so-  
mit 'wie'.<sup>24</sup> Überall im Markusevangelium wo ὡς mit einem Nomen oder

<sup>22</sup> Jo 1<sup>32f.</sup>: ἐφ' ὃν ἦν ἵδης τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν ... -  
τεθέσμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.  
Dahinter steht die ganz unmaterialistische Vorstellung Jes. 11<sup>1ff.</sup>: Καὶ  
ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται.  
καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτόν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως,  
πνεῦμα βουλήs καὶ ἰσχύs, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. ἐμπλήσει  
αὐτόν πνεῦμα φόβου θεοῦ. ..

<sup>23</sup> Grammatici Graeci I, I , p. 79; I, III (= Hilgard, ed. 1904),  
p. 61 und p. 280.

<sup>24</sup> Von dieser Grundbedeutung ableitbar, kann ὡς, wenn eine im Zusammen-  
hang wichtige Eigenschaft bezeichnet werden soll, manchmal einem  
deutschen 'als' entsprechen - vor allem in Verbindung mit Partizipien  
(z.B.: ἐρέω ὡς εὖ ἐπιστάμενος) oder mit Verben, die einen Präd-  
ikatsakkusativ haben können (z.B.: jemanden mitnehmen, zurücklassen,  
ansehen, verurteilen als, etc.); vgl. Kühner & Gerth (1898/1904),  
§ 355, § 411 (Liste solcher Verben), § 488 ("ὡς in Verbindung mit  
dem Partizipe"); Hoffmann & von Siebenthal (1985), § 252,61. Das ist  
aber nicht die Bedeutung, die man ohne weiteres erwartet, wenn ein-  
fach in einem Vergleich zwei Nomina miteinander verbunden sind.

Pronomen steht, bildet es einen Vergleich und bedeutet 'wie'.<sup>25</sup> Für das 'ὡς περιστεράν' in Mk 1<sup>10</sup> hat übrigens U. von Wilamowitz Moellendorf diese Übersetzung deutlich gefordert.<sup>26</sup>

Die oben erwähnten Begriffe ὁμοίωσις bzw. παραβολή sind feststehende rhetorische Termini. Eine παραβολή (lateinisch similitudo) muß nun einigen Bedingungen genügen. Erstens: Sie muß aus dem Bereich der Natur oder des allgemeinen Menschenlebens genommen sein.<sup>27</sup> Das ist hier der Fall: 'ὡς περιστεράν' gehört zu den schon bei Homer aber auch in der hebräischen Bibel häufigen Tiervergleichen. Zweitens: Sie muß sprachlich und gedanklich klar sein, und die zum Vergleich herangezogene Sache muß bekannter sein als das, was illustriert werden soll, weil es sinnlos wäre, etwas Bekanntes durch etwas Unbekanntes verdeutlichen zu wollen.

Nun sind Tauben etwas allgemein Bekanntes, aber die gedankliche Klarheit des Vergleichs ließe zu wünschen übrig, wenn nur ohne weiteren Zusatz vom 'Geist wie einer Taube' gesprochen wäre. Unklar wäre, was die Geist und Taube gemeinsame Eigenschaft sein soll, die den Vergleich erst ermöglicht, das 'Tertium'. Was sollte man sich unter einem taubenähnlichen Geist vorstellen? Sinnvoll ist der Vergleich mit der Taube nur, wenn man ihn nicht von dem folgenden Partizip abtrennt und das Tertium

<sup>25</sup> Mk 1<sup>10</sup>, 1<sup>22</sup>, 4<sup>31</sup>, 6<sup>15</sup>, 6<sup>34</sup>, 8<sup>24</sup>, 10<sup>15</sup>, 12<sup>25</sup>, 12<sup>31</sup>, 12<sup>33</sup>, 13<sup>34</sup>. So auch Kilpatrick (1956), in seinem Abschnitt zu ὡς, pp. 51f.: "The English translation is 'like'."

<sup>26</sup> (1926), p 282: "...wie eine Taube (nicht als Taube)". Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Günther Zuntz.

<sup>27</sup> Dies gilt für die similitudo im engeren Sinn im Gegensatz zu dem aus der Historie oder einer Fabel genommenen Beispiel (exemplum = παράδειγμα). Zur antiken Theorie der παραβολή / similitudo s. z.B. Quintilian,  VIII, 111, 72-82; Lausberg (1960), §§ 843-847.

durch das Partizip ausgedrückt sieht: "herabkommend wie eine Taube".<sup>28</sup>  
D.h.: Der Vergleich bezieht sich hier auf die Aktionsart des Verbs,  
nicht auf eine ungenannte Qualität des Geistes, etwa seine 'Gestalt'  
oder sonst etwas.<sup>29</sup> Der Satz ist genauso gebaut wie etwa Lk 10<sup>10</sup>

ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα, was natür-  
lich nicht heißen soll, daß Jesus einen in irgendeiner Weise blitzar-  
tigen Satan vom Himmel fallen sah oder gar den Satan in Gestalt eines  
Blitzes, sondern daß derselbe so vom Himmel fiel, wie ein Blitz hernie-  
derzuckt. Oder Ps 36<sup>25</sup> der Septuaginta: εἶδον ἀσεβῆ ὑπερυφούμενον καὶ  
ἐπαιρόμενον ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου - ein Gottloser, der sich  
übergroß macht und sich erhebt wie die Zedern des Libanon, "in Gestalt" wäre Unsinn.

Mk 1<sup>10</sup>, εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ...  
καταβαῖνον, enthält zwei chiasmisch gebaute Partizipialkonstruktionen  
("Akkusativ mit Partizip"), wie sie nach Verben des Sehens, Hörens, etc.  
üblich sind.<sup>30</sup> Der Partizipialkonstruktion entspräche ein Hauptsatz

<sup>28</sup> In der Mehrzahl der Vergleiche wird die gemeinsame Eigenschaft (das  
Tertium) in irgendeiner Weise ausgedrückt, z.B.: μὴ γίνεσθε ὡς οἱ  
ὑποκριταὶ σκυθρωποί (Mt. 6<sup>16</sup>), ἱμάτια ... λευκά ὡς τὸ φῶς (Mt.  
17<sup>2</sup>), ἀστὴρ ... καίόμενος ὡς λαμπάς (Apk. 8<sup>10</sup>), ἔλαμψεν τὸ  
πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος (Mt. 17<sup>2</sup>), etc., wobei σκυθρωποί, λευκά,  
καίόμενος, ἔλαμψεν das den beiden verglichenen Dingen oder Personen  
jeweils Gemeinsame nennen.

<sup>29</sup> Ich versage mir hier eine genauere Unterscheidung der verschiedenen  
Arten von Vergleichen. Die indische Poetik, in der diese Klassifizie-  
rung mit über achtzig Unterarten am genauesten durchdacht sein dürf-  
te, unterscheidet seit dem 8. Jh. zwischen padārthavṛtti (Vergleiche,  
die sich auf ein Wort, eine Qualität beziehen) und vākyārthavṛtti  
(die sich auf den Satz beziehen, auf die Aktionsart des Verbs); s.  
Gerow (1971), pp. 35-37, 55-58 und im Glossar s.v. upamā (pp. 140-  
170). Keck (1971) verwendet die Begriffe 'adjektivisch' und 'adver-  
bial' um diesen Unterschied auszudrücken (s. unten, Anm. 33).

<sup>30</sup> S. z.B. Hoffmann & von Siebenthal (1985), S 233b.

τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρα κατέβην , was in Bezug auf die Interpretation des Vergleichs gleichwertig ist. Parallelen dazu nun sind leicht zu finden, hier nur einige Beispiele aus der Septuaginta und dem NT, die auch Verben der Bewegung involvieren<sup>34</sup>:

- Jes. 24<sup>20</sup> : ἔκλινεν καὶ σεισθήσεται ὡς ὀπωροφυλάκιον ἢ γῆ ...  
 Jes. 35<sup>6</sup> : τότε ἀλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χυλός  
 Ps. 71<sup>6</sup> : (ὁ θεός) ... καταβήσεται ὡς ὑετός ἐπὶ πόκον καὶ ὡσεὶ σταγόνες στάζουσαι ἐπὶ τὴν γῆν  
 Ps. 106<sup>27</sup> : ἔσαλεύθησαν ὡς ὁ μεθύων  
 Jak. 1<sup>10</sup> : ὁ πλούσιος ... ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται  
 1. Petr. 5<sup>8</sup> : ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ  
 2. Petr. 3<sup>10</sup> : ἦξει δὲ ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτῃς

---

<sup>34</sup> Richter (1974), der gegen Keck (1971) argumentiert, würde alle diese Beispiele nicht als Parallelen gelten lassen wollen, weil sich seine Interpretation stark auf die Annahme stützt, man könne nicht einfach vom Sehen des Geistes sprechen (s.o., bes. Anm. 12). Er würde einen Vergleich nur als Parallele anerkennen, wenn eine geistige, sinnlich nicht wahrnehmbare Größe mit etwas sinnlich Wahrnehmbarem verglichen wird und das Ganze gesehen, oder sonstwie sinnlich wahrgenommen wird (Richter, pp. 43f.). Unter diesen engen Bedingungen ist die Suche nach Parallelen ziemlich zeitaufwendig (Richter hat auch kein Beispiel, das seine Interpretation stützen würde). Deshalb hier ein erfundenes Beispiel: Wenn jemand von einer Höllenvision erzählte, dort eine Pfanne gesichtet hätte und dann sagte: "Und ich sah die Seele meiner Großmutter wie einen Fisch in der Pfanne schmoren", sind Richters Bedingungen erfüllt: Etwas für normale Sterbliche gewöhnlich Unsichtbares (die Seele) wird geschaut und mit etwas Sichtbarem verglichen. Trotzdem bezieht man instinktiv den Vergleich sofort auf die Art des Schmorens und vermutet keine fischartige Seele. Übrigens glaube ich, daß auch die Taferzählung im Johannesevangelium - mit dem Bleiben des Geistes auf Jesus - ein Beispiel ist, das Richters Bedingungen genügt (s.o.).

Jedesmal wird das den beiden verglichenen Dingen Gemeinsame durch das Verb ausgedrückt: "Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb", "Der Lahme wird springen wie ein Hirsch", etc.<sup>22</sup>

Der Vorschlag, das 'wie eine Taube' des Markusevangeliums auf die Weise des Herabkommens des Geistes zu beziehen, ist nicht ganz neu. L. E. Keck vermutete, daß dies in einem semitischen Kontext die ursprüngliche Bedeutung gewesen sei, in griechisch sprechender und denkender Umgebung sei dieser Vergleich dann adjektivisch verstanden worden (ein taubenähnlicher Geist). Markus markiert für Keck den Übergang zum adjektivischen

---

<sup>22</sup> Gegenbeispiele, wenn es sie gibt, dürften selten sein. Mir ist zumindest in Jesaja, Psalmen und NT keines aufgefallen, wo ein Vergleich (das schließt Fälle wie die oben in Anm. 24 erwähnten aus) mit der Form "Nomen + ὡς + Nomen + Verb, das irgendeine Aktion bezeichnet" anders - nicht adverbial - zu interpretieren wäre. Ich könnte mir aber gewisse Fälle vorstellen, z.B. wenn das erste Nomen ein Überbegriff ist, der das zweite umfaßt, und so der Vergleich das erste Nomen nur präzisiert; z.B.: "Ich sah ein Tier wie ein Reh über die Hecke springen" (zweideutig: ein rehartiges Tier oder springend wie ein Reh), im Gegensatz zu "Ich sah Herrn Müller wie ein Reh über die Hecke springen" (eindeutig adverbial).

Es gibt einen merkwürdigen Satz bei Markus, der sich einer adverbialen Interpretation entzieht, aber auf den ersten Blick ähnlich gebaut scheint: Auf die Frage "Siehst du etwas?" antwortet der Geheilte: βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας (8<sup>24</sup>). Natürlich sieht er nicht Menschen umhergehen so wie Bäume umhergehen, auch der Sinn des ὅτι ist unklar. Der Satz gilt darum als nicht korrekt durchkonstruiert (so z.B. Grundmann, 1977, p. 212), Marius Reiser, der diesen Satz mit mir diskutiert hat, schlug vor, einen Einschnitt hinter δένδρα zu setzen: ὅτι ὡς δένδρα (εἰσίν) ὁρῶ περιπατοῦντας - "Ich sehe die Menschen, daß sie wie Bäume sind. Ich sehe, daß sie umhergehen." Das dürfte die sinnvollste Interpretation sein.

Verständnis, weil er, ein semitisches  $\text{רָבִיב}$  wiedergebend, zweideutig sei.<sup>33</sup>

Man kann wohl nach oben Gesagtem getrost noch einen Schritt weitergehen. Unabhängig davon, ob es einen semitischen Ahnen der bei Markus erhaltenen Taufenzählung mit dem Taubenvergleich gab oder nicht - im Markusevangelium, ebenso bei Matthäus und Johannes, bezieht sich der Vergleich auf die Weise, wie der Geist herabkam. So mußte es zumindest jeder unbefangene Leser auffassen, der nicht schon in einer Tradition aufgewachsen war, in der der Geist gewöhnlich in der Gestalt einer Taube dargestellt wurde, das *tertium comparationis* also durch einen schon abgegriffenen Gebrauch suggeriert werden konnte. Matthäus (3<sup>16</sup>) und Johannes (1<sup>32</sup>) haben es so verstanden. Bei ihnen ist die adverbiale Bedeutung wegen der Wortstellung sogar noch etwas deutlicher:<sup>34</sup> καὶ εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ καταβαῖνον ὡς ἐκ περιστέρου [καὶ] ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν - τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς ἐκ περιστέρου ἐξ οὐρανοῦ ... Zweideutig ist erst Lukas (3<sup>21f.</sup>), der das Ganze außerdem als objektiven Vorgang schildert: Ἐγένετο ... καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς ἐκ περιστέρου ἐπ' αὐτόν. Das kann man so auffassen, daß der

<sup>33</sup> "Bluntly stated, it is that Mark's ὡς περιστέρου is ambiguous (adverbial or adjectival) because it represents  $\text{רָבִיב}$ , which was meant originally as an adverbial phrase specifying not the appearance but the action of the Spirit. The point is not a dove-like spirit descending but the Spirit coming with a dove-like descent. When the tradition was transmitted on Hellenistic soil, the ambiguity gave rise to a shift from adverbial to adjectival meaning." Das ist nur die von Keck vorgeschlagene Problemlösung, zu seinen Argumenten und Beispielen s. den genannten Aufsatz (1971), bes. pp. 63-67; das Zitat steht auf p. 63.

<sup>34</sup> Zu einer adverbialen Interpretation des Vergleichs im Matthäusevangelium (aber ausdrücklich nicht bei Markus) s. auch Meyer & Weiss (1883), p. 97 (mit weiterer Literatur).

heilige Geist in körperlicher Gestalt herabgekommen sei, wie eine Taube herabkommt (also adverbial wie in den anderen Evangelien), oder man kann das Tertium durch den Zusatz 'σωματικῶ εἶδει' ausgedrückt sehen ("in taubenähnlicher körperlicher Gestalt"). Vielleicht neigt man wegen der Wortstellung zu letzterer Auffassung. Lukas konnte aber in seinen aneinandergereihten Infinitivkonstruktionen die Worte kaum anders stellen.

3. Was aber bedeutet nun καταβαίνειν ὡς περιστερά - 'herabkommen wie eine Taube'? Mit περιστερά wird in erster Linie die Haustaube bezeichnet<sup>26</sup>, und auf diese beziehen sich die folgenden Beobachtungen. Tauben, wenn sie aus einer gewissen Höhe herabkommen, tun dies auf eine eigentümliche und beeindruckende Weise: Die Flügel in V-Stellung - also in sehr stabiler Fluglage - gleiten sie auf schräger, geradliniger Bahn ohne einen Flügelschlag mit  hoher Geschwindigkeit abwärts. Die Körperachse liegt dabei ziemlich horizontal, steht also in einem ähnlichen Winkel zur Flugbahn wie die Erdoberfläche. Man kann dies häufig in den Gärten von New Delhi sehen, wo - oft unmittelbar vor dem einsetzenden Monsunregen - die Tauben in dieser Weise aus größerer Höhe über den Baumwipfeln herabkommen, um Schutzplätze am Haus aufzusuchen. Auch in Tübingen, wo die Abteilung Verhaltensphysiologie der biologischen Fakultät mehrere hundert Tauben etwas außerhalb der Stadt hält, läßt sich dieses Herabgleiten mitunter beobachten, besonders eindrucksvoll, wenn ein Habicht auftaucht, was nicht allzu selten vorkommt. Manche Tauben suchen dem Habicht, der ja von oben zustößt, dadurch zu entgehen, daß sie höher steigen. Wenn die Gefahr vorbei ist, suchen sie ihren Schlag wieder auf, indem sie aus großer Höhe in der beschriebenen Weise herabkommen. Abgesehen vom normalen Streckenflug mit Flügelschlag und dem

---

<sup>26</sup> Aristoteles, Hist. An. V, 13, p. 544 b, 1ff.: τῶν δὲ περιστεροειδῶν πλείω τυγχάνει ὄντα γένη· ἔστι γὰρ ἕτερον περιστέρα καὶ πελειάς ... τιθασσὸν  (domestiziert, zahm) δὲ γίνεται μᾶλλον ἢ περιστέρα . Es folgt eine Abgrenzung anderer Taubenarten: ψάττα, οἰνάς und τρυγών. Vgl. auch Hist. An. I, 1, p. 488 b, 2f.: Καὶ τὰ μὲν ἄγροικα, ὡσπερ ψάττα ... τὰ δὲ συνανθρωπίζει, οἷον περιστέρα.

mit Kurven und Flügelklatschen (Plinius, Nat. hist. X, lii, § 108),  
besonderen Flugverhalten bei der Balz zeigen Tauben also noch diese  
Weise des Herabgleitens.

In die Geschichte von der Taufe Jesu übersetzt hieße das: Jesus steigt aus dem Wasser und blickt in den Himmel, und zwar schräg vor sich nach oben, sieht diesen aufgerissen und den Geist wie eine Taube, d. h. schnell<sup>36</sup> und auf gerader, schräg abwärtsführender Bahn - genau entgegen seiner Blickrichtung - auf sich zukommen, nicht senkrecht von oben wie einen Vogel im Sturzflug, wie es auf byzantinischen und mittelalterlichen Darstellungen häufig zu finden ist. Markus deutet durch den Vergleich die Art eines Geschehens näher an, ohne dieses selbst, das der gewöhnlichen Alltagserfahrung nicht analog ist und das sich damit auch der sprachlichen Erfassung<sup>weitgehend</sup> entzieht, allzu genau zu beschreiben - ähnlich, wie er auch bei der Verklärung verfährt (s. o.). Wahrscheinlich ist der im Zusammenhang mit der Taufe häufig verwendete Ausdruck 'Vision' hier nicht sehr glücklich gewählt; denn darunter versteht man gewöhnlich ein Wahrnehmen bildhafter Phänomene, und das dürfte hier nicht gemeint sein.

Der Vergleich mit der Taube ist sinnvoll und benötigt keine weitere Erklärung, aber selbstverständlich schwingen in jedem Vergleich, wenn er nur halbwegs poetisch ist, Assoziationen mit, die über das unmittelbare tertium comparationis hinausgehen.<sup>37</sup> Es sei niemandem, dem die spätere Symbolik der Taube in Ikonographie und Literatur lieb ist, genommen, diese schon in der Tauferzählung der Evangelien angelegt zu sehen. Für eine einfache philologische Interpretation des Vergleichs genügt es aber, ihn auf die Art und Weise des Herabkommens zu beziehen.

das neben der Schnelligkeit andere  
4. Für wichtige Detail dieser Interpretation, nämlich die schräg abwärts führende Bahn des Herabkommens, läßt sich vielleicht das folgende ikonographische Motiv als Parallele anführen. Bilder religiösen Inhalts sind, ebenso wie Texte, Ausdruck von Vorstellungen oder Erfah-

<sup>36</sup> Die Schnelligkeit der Tauben war im Altertum berühmt. Plinius sagt, sie seien gegenüber dem Habicht "soluto volatu multum velociores" (Nat. hist., X, lii, § 108); s. auch Sophokles, Oedipus Colon. 1081: ἀελλία ταχύρρωστος ἰρρὴ πελειός; Phaedrus, I, 31, 3f.: "Columbae saepe cum fugissent miluum / et celeritate pennae vitassent necem..."; vgl. auch Ps. 55<sup>74f</sup>.

<sup>37</sup> In dem Sinn, daß es einen Unterschied macht, ob man von etwas sagt, es sei rund wie der Vollmond oder rund wie eine Untertasse. Zum Unterschied von poetischen und nichtpoetischen Vergleichen s. Gerow (1971), pp. 141-143.

rungen, und diese 'bildliche Theologie' kann den zu einer Zeit verbreiteten religiösen Ideen manchmal näher stehen als von theologischen Schriftstellern verfaßte Texte.

Ein Erscheinen Gottes vom Himmel ist auf christlichen Darstellungen seit Konstantin und schon davor in der jüdischen Kunst gewöhnlich durch eine aus dem Himmel ragende Hand dargestellt. Diese Hand Gottes ragt in den früheren Darstellungen stets schräg aus dem Himmel. Der (geöffnete) Himmel ist dabei häufig durch ein von oben oder aus einer Ecke ins Bild ragendes Segment der Himmelsscheibe angedeutet, oft in mehrfarbigen konzentrisch angeordneten Kreissegmenten oder in verschiedenen Blautönen. Manchmal kommen aus dem Himmel ausgehende, schräg abwärtsführende Strahlen hinzu<sup>38</sup>, welche auch ohne die Hand stehen können.<sup>39</sup>

Ein ziemlich fester Bestandteil der ikonographischen Tradition ist die Hand z.B. in der Darstellung der Akedah, der Opferung Isaaks, und sie findet sich in diesem Zusammenhang auf Gemmen<sup>40</sup>, Terrakottatafeln<sup>41</sup>, in Katakomben<sup>42</sup>, auf christlichen Sarkophagen des 4. Jh.<sup>43</sup>, in dem Mosaik der Synagoge von Beth Alpha (6. Jh.)<sup>44</sup>, in der Synagoge von Dura-Europos (Mitte 3. Jh.)<sup>45</sup>, in den Oktateuchillustrationen<sup>46</sup>, in den Bildern

<sup>38</sup> Z.B. in der Synagoge von Beth Alpha (s. Anm. 44); häufig auch in den Oktateuchillustrationen s. z.B. Hesseling (1909), *passim*.

<sup>39</sup> Z.B. bei der Berufung des Paulus, in: Cosmas Indicopleustes (1968-73) vol. I, pp. 218f.; vol. II, p. 321.

<sup>40</sup> Bonner (1950), pp. 226f. und pl. XVIII f., Nr. 343-345.

<sup>41</sup> Bonner (1950), pl. XXV, fig. 7.

<sup>42</sup> Z.B. Ferrua (1960), Tav. LXVII (4. Jh.).

<sup>43</sup> Deichmann (ed. 1967), Nr. 39, 40, 42, 45. Nr. 39 und 40 sind auf das 1. Drittel des 4. Jh. datiert und gehören damit zu den frühesten christlichen Belegen für die Hand Gottes.

<sup>44</sup> Sukenik (1932), pp. 40-52 und pl. XIX; Goodenough (1953-68), vol. I, pp. 246-248; vol. III, fig. 638.

<sup>45</sup> Kraeling (1956), pp. 56-59 und pl. XVI und LI; Goodenough (1953-68), vol. I, p. 231; vol. III, fig. 602.

<sup>46</sup> Hesseling (1909), Abb. 80; Weitzmann (1970), pl. XXX, Abb. 128.

der christlichen Topographie des Kosmas Indikopleustes, etc.<sup>47</sup> Auch in anderen Szenen findet sich die Hand Gottes häufig, in Dura-Europos z.B., um nur die ältesten erhaltenen Darstellungen zu nennen, in der Dornbuschszene, im Auferweckungswunder des Elijazyklus, bei der Durchquerung des Roten Meeres und vor allem im Ezechielzyklus.<sup>48</sup> Die kondensierte Darstellung ganzer biblischer Bücher bzw. ganzer Geschichtenzyklen setzt wahrscheinlich ähnliche Darstellungen in illuminierten Handschriften von Büchern der Septuaginta voraus.<sup>49</sup> Solche Quellen sind auch für die christlichen Oktateuchillustrationen anzunehmen; manche Details lassen sich nur aus jüdischen Traditionen erklären, etwa die Darstellung der Paradiesschlange in Form eines Kameles im Istanbuler Oktateuch.<sup>50</sup> Auch die oben erwähnte Akedahszene mit der Hand Gottes deutet auf einen Ursprung in jüdischen Traditionen, abgesehen davon, daß das Fresko in Dura die früheste erhaltene Darstellung ist: In Gn. 22<sup>11f.</sup> ist es ein Engel, der eingreift, um Abraham zurückzuhalten, und nicht Gott selbst, wie es die aus dem Himmel erscheinende Hand andeutet. Eine Intervention durch

<sup>47</sup> Cosmas Indicopleustes, (1968-73), vol. I, pp. 202f., vol. II, p. 149. Zu weiteren Beispielen s. Smith (1922), pp. 170-173 ("List of Monuments").

<sup>48</sup> S. die Abb. bei Kraeling (1956) pl. LIII, LXIII, LXIX-LXXI, LXXVI; Goodenough (1953-68), vol. 11, pl. I, V, VIII, XIV, XXI, Abb. 325, 348f.

<sup>49</sup> Kraeling (1956), pp. 392-398; Weitzmann (1964), pp. 401-405.

<sup>50</sup> Weitzmann (1954), pp. 119f. Die gleiche Darstellung der Schlange findet sich auch im Oktateuch "Vaticanus Graecus 746" (Fol. 37v) und im Oktateuch von Smyrna (Fol. 13r; s. Hesselring, 1909).

Gott selbst ist aber in der jüdischen Tradition gut belegt<sup>81</sup> und war offenbar so geläufig, daß man vom Sehen der Shekhina durch Isaak reden konnte, ohne dies weiter erklären zu müssen.<sup>82</sup> Die schräg aus dem Himmel ragende Hand war also schon früh ein verbreiteter Bestandteil jüdischer ikonographischer Konvention<sup>83</sup> - vielleicht schon in vorchristlicher Zeit. Wenn man annimmt, daß Bücher der Septuaginta noch in hellenistischer Zeit in Alexandrien illustriert wurden, was im Bereich der Wahr-

---

<sup>81</sup> Z.B. Midras *h Tanḥuma* (ed. Ⓛ Buber Ⓛ ), pp. 114f.: "Und er (der Engel) rief ihn. Abraham sagte zu ihm: 'Wer bist du?' Er sagte zu ihm: 'Ich bin ein Engel.' Abraham sagte zu ihm: 'Als der Heilige, er sei gepriesen, mir auftrag, ihn zu opfern, sprach Er selbst zu mir, und jetzt bitte ich, daß Er selbst zu mir spricht. Sofort öffnete der Heilige, er sei gepriesen, den Raki'a (Firmament, oberer Himmel) und den 'Araphel (Gewölk, unterer Himmel) und sagte zu ihm: 'Bei mir habe ich geschworen ...'" - ähnlich *Pesiqta Rabbati* 40,6<sup>(ed. Friedmann, p. 171a)</sup>; vgl. *Pirque de Rabbi Eliezer*, 31: (R. Jehudah:) "... als er (Isaak) Seine (Gottes) Stimme von zwischen den beiden Cherubim hörte, wie sie zu Abraham sprach ..."; s. auch Ginzberg (1909-38), vol. I, pp. 281f. und vol. V, p. 251, Anm. 242.

<sup>82</sup> S. oben den Text in Anm. 15. Auf ein weiteres aus den Targumim erklärbares Detail der Akedahszene hat Kraeling (1956), p. 57 hingewiesen.

<sup>83</sup> S. auch Grabar (1964), pp. 53-57 ("La Main de Dieu").

scheinlichkeit liegt<sup>54</sup>, dann muß man damit rechnen, daß auch die Darstellung der Hand Gottes auf diese Zeit zurückgehen könnte.<sup>55</sup>

Auf Bildern der Taufe Jesu taucht die Hand Gottes erst im 6. Jh. im Osten auf.<sup>56</sup> Hier hat die Hand schon die senkrecht nach unten weisende Richtung angenommen und entläßt die Taube, welche im Sturzflug herabkommt. In den frühesten Darstellungen der Taufe Jesu, in der Lucinagrufte der Katakombe S. Callisto in Rom (etwa 220 n. Chr.) und in einem etwas späteren Bild derselben Katakombe (2. Hälfte des 3. Jh.)<sup>57</sup>, fehlt die Hand. Diese Bilder zeigen nur den Täufer, Jesus, der aus dem Wasser steigt, und die Taube, welche hier nicht im Sturzflug, sondern - wie eine richtige Taube - auf schräger Bahn vom Himmel herabkommt.

<sup>54</sup> Kraeling (1956), pp. 392-398; Weitzmann (1954), p. 120. Zur Geschichte der Textillustration s. Weitzmann (1970). Plinius (Nat. hist. XXXV, ii, 11) berichtet von der Vervielfältigung eines reich illustrierten Buches im 1. Jh. v. Chr.

<sup>55</sup> Nachdem dieser Abschnitt geschrieben war, wurde ich durch eine Bibliographie auf den Aufsatz von Stegner (1985) hingewiesen. Stegner weist auf eine Reihe sprachlicher und inhaltlicher Parallelen zwischen dem markinischen Taufbericht und der Opferung Isaaks in der Septuaginta und den Targumim hin und vermutete, daß die Erzählung der Opferung Isaaks in mancher Hinsicht ein Vorbild für den Bericht von der Taufe Jesu war. Das könnte die hier stehenden Bemerkungen zu möglichen Zusammenhängen zwischen der Ikonographie des Erscheinens Gottes vom Himmel und dem Herabkommen des Geistes bei der Taufe im Markusevangelium ergänzen und in einen möglichen traditionsgeschichtlichen Rahmen stellen.

<sup>56</sup> Z. B. im Rabula-Codex (586 n. Chr.) und auf einem ägyptischen Elfenbeinrelief (6. Jh.) im Britischen Museum; s. Schiller (1966), Abb. 356-358.

<sup>57</sup> Oft abgebildet, z. B. in Wilpert (1903), Taf. 29,1 und Taf. 27,3. Die gleiche Flugrichtung der Taube (seitlich herabkommend) findet sich auch auf den Sarkophagreliefs bis zum 4. Jh., s. Schiller (1966), p. 143, und Abb. 251, 253.

## II. Der Hahn

ἀμην λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτη τῇ νυκτὶ  
πρὶν ἢ δις ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ (Mk. 14<sup>30</sup>)

1. Das Halten von Hähnen (und Hühnern) in Jerusalem war nach der Mishna verboten: "Man züchtet keine Hühner in Jerusalem wegen der heiligen Dinge, und Priester im (ganzen) Land Israel nicht wegen der Reinheitsvorschriften".<sup>58</sup> Wie Rashi erklärt, scharren Hühner und werfen dabei Unreines (kleine Stückchen von kriechenden Tieren) auf.<sup>59</sup> Das Verbot steht auch im Jerusalemer (Baba Qama 7,10<sup>[ed.]</sup>) und im babylonischen Talmud (Baba Qama 82b), in den Avot de Rabbi Natan (Version A, Kap. 35<sup>[ed. Schechter, p. 104]</sup>; B, Kap. 39<sup>[ed. Zuckerman, pp. 361f.]</sup>)<sup>60</sup> und in der Tosefta (Baba Qama 8,10<sup>[ed.]</sup>), in der letzteren jedoch mit einem Zusatz: "'Man züchtet keine Hühner in Jerusalem wegen der heiligen Dinge' - Wenn sie einen Garten oder Misthaufen haben, dann ist es erlaubt." Man hat aus diesem Zusatz geschlossen, daß das Verbot, in Jerusalem Hühner zu halten, nur in dieser eingeschränkten Form galt<sup>61</sup>; die Sache ist aber komplizierter, denn auch Gärten und Misthaufen waren in Jerusalem verboten.<sup>62</sup> Wenn man ihn in dieser Weise versteht, wäre der Zusatz in der Tosefta nicht einfach eine einschränkende Interpretation

<sup>58</sup> אין מגדלין תרנגולין בירושלים מפני הקדשים ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות  
(Baba Qama 7,7)

<sup>59</sup> Im Kommentar zu b Baba Qama 82b, in den meisten Talmudausgaben mitabgedruckt.

<sup>60</sup> An einigen dieser Stellen (babylonischer Talmud, Avot deR. Natan A und B) ist der Kontext ein anderer: Das Verbot steht hier in einer Reihe von 'zehn' Sonderbestimmungen für Jerusalem (s. auch Maimonides, Mishne Tora, Sefer Avoda I, 7, 14). Zu dieser Liste s. Finkelstein (1950) und Guttman (1970). Finkelstein hält die Sonderbestimmungen für im Wesentlichen shammaitisch und datiert sie vor 70 n. Chr., anders Guttman (nach 70).

<sup>61</sup> Z.B. Strack & Billerbeck (1922), p. 992 <sup>[ed. Schechter, pp. 104, 107]</sup>

<sup>62</sup> Avot de Rabbi Natan A, Kap. 35; B, Kap. 39; b Baba Qama 82b und Tosefta Nega'im 6,2 (ed. Zuckerman, p. 625).

der Mishna, sondern er stünde in einem auf ungewöhnliche Art implizierten Widerspruch zur Halacha: Das Halten von Hühnern in der heiligen Stadt wäre unter der Voraussetzung erlaubt, daß die Tiere eine bestimmte Gelegenheit zum Scharren haben, die Schaffung dieser Voraussetzung war aber verboten.

Die Stelle läßt sich aber auch anders interpretieren: Die Tosefta kann die Mishna einschränken oder erweitern, ohne den Mishnatext vollständig oder auch nur teilweise zu zitieren.<sup>63</sup> Wenn man nun die Einschränkung "Wenn sie einen Garten oder Misthaufen haben, dann ist es erlaubt" zusammen mit dem ganzen Mishnatext über Hühnerhaltung liest ("Man züchtet keine Hühner in Jerusalem wegen der heiligen Dinge, und Priester nicht in ganz Israel wegen der Reinheitsvorschriften"), dann verschwinden die Schwierigkeiten, weil die praktische Bedeutung dieser Einschränkung sich auf den zweiten Teil beziehen läßt, denn Priestern außerhalb Jerusalems war das Anlegen von Gärten und Misthaufen nicht verboten. Das ist auch die Exegese in dem traditionellen Toseftakommentar von David Pardo.<sup>64</sup> Wenn man die Tosefta Baba Qama 8,10 aber so verstehen kann - was sinnvoll scheint<sup>65</sup> - dann läßt sie sich weder als

<sup>63</sup> Tosefta 'Avoda Zara z.B. beginnt: "Nahum der Meder sagt: Einen Tag im Exil vor ihren Festen ist es verboten. Für welche Fälle ist das gesagt? Für festgesetzte (regelmäßig wiederkehrende) Feste, aber für nicht festgesetzte Feste ist es nicht verboten, sondern nur dieser Tag allein." Das ist eine Einschränkung der (hier nicht zitierten aber für das Verständnis vorausgesetzten) Mishna 'Avoda Zara 1,1: "Vor den Festen der Götzendiener ist es drei Tage verboten, mit ihnen Geschäfte zu machen."

<sup>64</sup> Pardo (1790), Blatt 13b, Mitte, mit weiterer Literatur.

<sup>65</sup> Auch inhaltlich: Wenn man die Einschränkung in der Tosefta nur auf den ersten Teil des mischnischen Verbots beziehen will, dann wäre nach der Tosefta die Hühnerzucht in Jerusalem praktisch erlaubt, während das Verbot für Priester irgendwo im Land Israel, die nicht am Tempeldienst teilnahmen, uneingeschränkt stehen bliebe, was viel weniger einsichtig wäre.

Beweis für Hühnerhaltung in Jerusalem verwenden noch für das Vorkommen von Misthaufen und Gärten in der Stadt.<sup>66</sup>

Es gibt eine andere Passage in der Mishna, die als Argument für die Existenz von Hähnen in Jerusalem zitiert wird<sup>67</sup>: R. Jehuda ben Baba bezeugte, "daß ein Hahn in Jerusalem gesteinigt wurde, weil er einen Menschen getötet hat."<sup>68</sup> Der Hahn wurde offensichtlich nach Ex 21<sup>28</sup> (und Mishna Sanhedrin 1,8) behandelt. Daraus kann man aber, wenn man die Geschichte glaubt, nur schließen, daß das verbrecherische Tier in Jerusalem abgeurteilt und hingerichtet wurde, nicht aber, daß die Tat innerhalb der Stadt begangen wurde und daß der Hahn<sup>von</sup> dort stammte.<sup>69</sup> Daneben wird an einigen Stellen in Mishna, Tosefta und den Talmuden der 'Hahneschrei' (קראת הגור) erwähnt. Es handelt sich um Zeitangaben im Sinne von 'vor Sonnenaufgang'; jeweils wirkliche krähende Hähne müssen dabei nicht unbedingt vorausgesetzt werden.

Es ist allerdings möglich, daß die ganze halachische Diskussion über Hühnerhaltung in Jerusalem nur eine theoretische Diskussion war, ohne allzu große praktische Bedeutung für die verschiedenen Bewohner der Stadt; man kann jedoch aus der rabbinischen Literatur auch nicht beweisen, daß es trotz des Verbots Hähne in Jerusalem gab. Aber es bleibt noch der berühmte Hahn, welcher nach Markus (und davon abhängig in den anderen Evangelien) bei der dritten Verleugnung des Petrus krähte. Hätte Petrus einen Hahn hören können, auch wenn es in Jerusalem keinen gab? Vielleicht hätte er, denn das Haus des Kaiphas lag<sup>vermutlich</sup> im Süden der Stadt,

<sup>66</sup> Gegen Strack & Billerbeck (1922), pp. 992f.; Jeremias (1958), p. 54; Guttmann (1970), pp. 261f.

<sup>67</sup> Strack & Billerbeck (1922), pp. 992f.; Jeremias (1958), p. 53.

<sup>68</sup> ושנסקל תרנגול בירושלים על שהרג את-הנפש (Mishna 'Eduyot 6,1), ähnlich b Berakhot 27a; y 'Eruvin 10,1 (26a) fügt hinzu, daß er die Fontanelle eines Kleinkindes durchpickt habe.

<sup>69</sup> Todesurteile über Tiere, die Menschen getötet hatten, mußten durch einen aus dreiundzwanzig Personen bestehenden Gerichtshof gefällt werden und solche Gerichtshöfe gab es nur in größeren Ortschaften (s. Mishna Sanhedrin 1,4 und 1,6). Vgl. auch Maimonides, Mishne Tora, Sefer Qedusha III, 13 (gg. Ende): מוצה להביאו ... עוף שהרג את-הנפש לבית דין לדון אותו

nicht allzu weit von der Stadtmauer, wahrscheinlich in einer Lage, wo man Laute von außerhalb der Stadt vernehmen konnte<sup>70</sup>; vor den Mauern Jerusalems gab es Gärten<sup>71</sup>, und hier wäre auch Hühnerzucht ohne rechtliche Probleme möglich gewesen. Jedenfalls kann man mit dem Hahnenschrei der Evangelien nicht beweisen, daß Hähne in Jerusalem gehalten wurden; wie sich zeigen wird, ist auch dieser Hahn historisch nicht sicher.

2. Markus, als einziger Evangelist, spricht vom zweiten Krähen des Hahns. Die Verfasser der anderen Evangelien haben dies als überflüssig oder störend empfunden, sie lassen das  $\delta\acute{\iota}\varsigma$  (Mk. 14<sup>30</sup>) weg, ebenso einige Handschriften (κ, D, W) und Übersetzungen (Aeth., Arm., die meisten Handschriften der Vetus Latina), die den Markustext hier möglicherweise nach Mt. 26<sup>34</sup> korrigiert haben. Ähnliches gilt für das  $\epsilon\kappa$   $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon$  in Mk. 14<sup>72</sup>. Warum muß der Hahn bei Markus zweimal krähen, bevor Jesus zum drittenmal verleugnet wird?

Pesch (1976-7), vol. II, pp. 382f. sah in dem "bevor der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen" einen 'Zahlenspruch' und vermutete, daß das  $\delta\acute{\iota}\varsigma$  um einer steigernden Wirkung willen stehen könnte. Eine dadurch herbeigeführte Steigerung läßt sich aber kaum nachempfinden. Daß die Verleugnung erst beim zweiten Hahnenschrei geschehen soll, wirkt auf den ersten Blick eher weniger dringlich als "bevor der

---

<sup>70</sup> Nach den frühesten Traditionen bei St. Peter in Gallicantu (nicht beim sogenannten 'Haus des Kaiphas<sup>der Armenier</sup>'), Diese Information verdanke ich Klaus Bieberstein, der zusammen mit Hanswulf Bloedhorn an einem Buch zur Topographie Jerusalems arbeitet.

<sup>71</sup> S. z.B. Iosephus, Bellum 5 § 410 und 6 § 6.

Hahn kräht". Außerdem ist Mk. 14<sup>30</sup> kein 'Zahlenspruch'.<sup>72</sup> Das soll aber nicht ausschließen, daß, wenn sich das 'zweimal' anders erklären läßt, die Folge 'zweimal - dreimal' auch eine rhetorische Wirkung haben kann.

Kosmala (1963) hat das nächtliche Krähen von Hähnen in Jerusalem über zwölf Jahre beobachtet, und dabei zumindest in sonst ungestörten Nächten eine große Regelmäßigkeit festgestellt. Zuerst krähten die Hähne etwa eine halbe Stunde nach Mitternacht für etwa 3-5 Minuten, dann um 1.30 Uhr ( $\pm$  15-20 Min.), und noch einmal etwa eine Stunde später. Kosmala erwähnt kein Krähen in den frühen Morgenstunden, und er schloß aus dieser Beobachtung, daß der 'zweite Hahnenschrei' bei Markus die Zeit um etwa 1.30 Uhr nachts bezeichnet. Das Problem bei diesem Schluß dürfte in Kosmalas Voraussetzung liegen "provided that the cocks of Jerusalem have not changed their habits in the past 2 000 years" (p. 118). Daß die Hähne vor zweitausend Jahren im selben nächtlichen Rhythmus gekräht haben sollen wie heute, wäre nur dann anzunehmen, wenn dieser Rhythmus ein so fester Bestandteil des Verhaltensrepertoires der Hähne wäre, daß er sich bei allen Haushuhnrassen und Hühnerpopulationen finden würde, und vor allem auch beim Bankivahuhn (*Gallus gallus* L.), dem Ahnen praktisch sämtlicher Haushuhnrassen der Welt<sup>73</sup>, denn es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß die heutigen Hühner Jerusalems derselben Rasse angehören wie die, die vor zweitausend Jahren in der Gegend gehalten wurden.<sup>74</sup> Feldstudien an der nordindischen Unterart des Bankivahuhns (*Gallus gallus murghi*) ergaben einen anderen Rhythmus: Die Hähne begannen zwei bis drei Stunden vor Einsetzen der Morgendämmerung gelegentlich zu krä-

---

<sup>72</sup> Ein 'Zahlenspruch' besteht aus einer Überschrift mit anschließender listenartiger Aufzählung, z.B. καὶ ἐκδικήσω ἐπ' αὐτοὺς τέσσαρα εἶδη, λέγει κύριος, τὴν μάχαιραν ... καὶ τοὺς κύνες ... καὶ τὰ θηρία τῆς γῆς καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ... (LXX, Jer. 15<sup>9</sup>). Kunstvollere 'Zahlensprüche' können eine Form haben wie Prov. 13<sup>10</sup>: "τρία δὲ ἐστὶν ἄδύνατά μοι νοῆσαι, καὶ τὸ τέταρτον οὐκ ἐπιγινώσκω" (mit folgender Auflistung)", s. Roth (1965).

<sup>73</sup> S. die bei Collias & Collias (1967), p. 360, zitierte Literatur.

<sup>74</sup> Die Art des Krähens, z.B. die Krähdauer, ist teilweise von der Hühnerrasse abhängig, s. Siegel et al. (1965).

hen, dabei nahmen die Intervalle zwischen den Rufen mit dem Heranrücken der Dämmerung ziemlich kontinuierlich ab.<sup>76</sup> Ein Abschnitt aus Conrad Gesners 'De avium natura' spricht von einem dreistündigen Rhythmus:

"Amant et hunc cantorem milites, quia in castris illis vice horarii gnomonici est. Nam cum statis noctis horis vigiliis comutare coguntur, hoc indice noctis intervalla discriminant. Crepusculo cubitu eunt, tribus ante noctis statum (id est ante mediam noctem) horis cantant. medio eiusdem spatio vocem iterant, tribus itidem ab intempesta nocte horis iterum cantillant: quod tempus ob id gallicinium appellatur."<sup>76</sup>  
~~bellicis curribus aliquando singulis singulos gallos alligat, Gyl. 9~~  
 Longolius.<sup>76</sup>

Alle diese Beobachtungen, einschließlich der Kosmalas, deuten nur darauf hin, daß Hähne dazu neigen, jedenfalls vor Einbruch der Morgendämmerung, in einem einigermaßen regelmäßigen Rhythmus zu krähen.<sup>77</sup>, und diese Regelmäßigkeit dürfte erklären, warum Teile der Nacht nach dem Hahnenschrei benannt wurden, etwa 'gallicinium' für die dritte Nacht-

<sup>76</sup> S. Collias & Collias (1967), pp. 364-370. Es gibt meines Wissens keine Untersuchungen zum Krährhythmus bei Haushuhnrasen. Dies wäre angesichts der umfangreichen Literatur zum Krähen des Hahns (s. die Bibliographie in Collias, 1987, pp. 522-524) erstaunlich, wenn die ♂♂ verschiedener Hühnerpopulationen einen in auffälliger Weise identischen Krährhythmus hätten. Bauern in der Tübinger Gegend berichteten, daß ihre Hähne nachts nicht krähen, sondern erst gegen Morgen.

<sup>76</sup> Gesner (1555), p. 383; in der Übersetzung von R. Heußlin (Vogelbuch, 1581): "... So tag und nacht scheidet/gond sy gen schlaaffen: drey stund vor mittnacht kräyend sy: umb mittnacht aber umb die dritt stund thünd sy das widerumb: drey stund nach mittnacht abermals: welche zeyt man darumb das Hanengsang genennt hat. " S. auch Plinius, Nat. hist. X, xxiv, § 46 (dieser Text steht im nächsten Abschnitt).

<sup>77</sup> Vgl. auch Collias & Collias (1967), p. 365 (zum Bankivahuhn):

"... the tendency to crow may be subject to some systematic build-up and oscillation."

wache von Mitternacht bis 3 Uhr morgens.<sup>78</sup> Man kann aber nicht schließen, daß dieser Rhythmus überall gleich sei und daß man auf Grund von Beobachtungen an einer einzelnen Hühnerpopulation die Zeit bestimmen könnte, in der die Gerichtsverhandlung gegen Jesus stattfand.<sup>79</sup>

Verschiedene Kommentatoren vermuteten, daß Markus mit dem zweiten Hahnenschrei [La] etwa die Zeit des anbrechenden Tages meinte<sup>80</sup>, das ist schon deshalb nicht unwahrscheinlich, weil Markus die dritte der vier Nachtwachen mit 'Hahnenschrei' bezeichnet<sup>81</sup>, der 'zweite Hahnenschrei' also im Unterschied dazu in eine Zeit danach fallen könnte.<sup>82</sup>

3. In seiner 9. Satire erwähnt Juvenal, daß die Geheimnisse reicher Leute - es geht um sexuelle Perversitäten - nicht verborgen bleiben können. Sie können tun, was sie wollen, die Fenster schließen, die Sklaven wegschicken, etc. Dennoch: Was der Herr in der Nacht bis zum zweiten

<sup>78</sup> Vgl. Mk. 13<sup>25</sup>, wo die Bezeichnungen der vier Nachtwachen gegeben sind (ὄφει, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία, πρωΐ), oder Petronius, Sat. 62,4, wo der Erzähler 'circa gallicinia, luna lucebat tamquam meridie' mit dem Werwolf aufbricht. Mehr im folgenden Abschnitt.

<sup>79</sup> Gegen Kosmala (1963), p. 118.

<sup>80</sup> Z.B. Lagrange (1911), p. 360; Gnilka (1979), p. 254; Lane (1974), p. 512. Brady (1979) habe ich zu spät zur Kenntnis genommen, um ihn noch einarbeiten zu können. Brady kommt auf Grund eines reichen Materials (einiges ist mit dem im nächsten Abschnitt behandelten identisch) auch zu dem Schluß, daß der zweite Hahnenschrei gegen Morgen stattfand. Im einzelnen unterscheiden sich seine Ergebnisse aber weitgehend von meinen (s. z.B. Brady, p. 52).

<sup>81</sup> ἀλεκτοροφωνία = gallicinium; s. Anm. 78.

<sup>82</sup> Außerdem wird das, was auf die Verleugnung des Petrus folgt, mit 'καὶ εὐθὺς πρωΐ' 'angeschlossen (Mk. 15)', was auch darauf deutet, daß das zweite Krähen des Hahns nach Markus (14<sup>72</sup>) in eine Zeit nicht lange davor fiel, also gegen Morgen. Das Argument ist aber nicht ganz sicher, weil 'καὶ εὐθὺς πρωΐ' ähnlich wie 'καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασι' (Mk. 1<sup>2</sup>) auch heißen könnte 'und gleich am (nächsten) Morgen', ohne zu implizieren, daß der Morgen unmittelbar darauf anbrach.

Hahnenschrei getrieben hat, weiß kurz vor Tagesanbruch der Wirt in der nächsten Kneipe - "quod tamen ad cantum galli facit ille secundi proximus ante diem caupo sciet ..." (IX, 107f.). Die Erwähnung eines zweiten Hahnenschreis klingt in dieser allgemeinen Aussage mehr nach einer Zeitangabe als danach, daß gerade ein bestimmter Hahn zum zweitenmal krähen würde. Der Kontext legt nahe, daß damit ~~das~~ etwa das Ende der Nacht gemeint ist.

Letzteres gilt auch für Aristophanes, Ecclesiazusae. Nach der Angabe, daß es kurz vor Tagesanbruch sei (καίτοι πρὸς ὄρθρον γ' ἐστίν, V. 20) folgt die Feststellung, es sei Zeit aufzubrechen, der 'Herold' habe schon zum zweitenmal gekräht: ἔρα βαδίζειν, ὡς ὁ κῆρυξ ἀρτίως ἡμῶν προσιόντων δεύτερον κηκόκκυκεν (V. 30f.). Die Scholien erklären dazu κῆρυξ ὁ ἀλέκτωρ <sup>83</sup>

Beim zweiten Hahnenschrei ist es noch dunkel. Knemon in Heliodors Aithiopika (V. 3, 2) entfernt sich aus einer Situation, weil er Angst hat, ertappt zu werden, "denn auch die Hähne sangen schon zum zweitenmal" (καὶ γὰρ ἀλεκτρυόνες ἤδη τὸ δεύτερον ἤδον). Dabei stößt er gegen Wände, Balken, Gegenstände. Und Synesius im 4. Brief ("An den Bruder"), wo er eine abenteuerliche Reise mit einem skurrilen jüdischen Seebären von Alexandrien in die Cyrenaika schildert, berichtet, daß sie ἤς (νυκτὸς) περὶ δευτέραν οὐσης ὀρνίθων ᾤδῆν fünfzig Stadien vor Azarion strandeten (an der nordafrikanischen Küste, in der Marmarika). Etwas später wird es hell.<sup>84</sup> Mit dem 'zweiten Ruf der Vögel' ist der übliche zweite Hahnenschrei gemeint; ὄρνις steht häufig für 'Hähne' bzw. 'Hühner'.<sup>85</sup> Die Stelle zeigt auch, daß diese Zeitbestimmung allgemein verwendet werden kann, ohne daß man konkrete Hähne wirklich krähen hört, denn es ist nicht zu vermuten, daß Synesius in stürmischer Nacht beim Auflaufen auf ein Riff der afrikanischen Küste tatsächlich den Gesang von Hähnen vernahm. Das Gleiche gilt auch für den folgenden Text.

<sup>83</sup> Dübner (ed. 1877), p. 315. Man vergleiche noch Aristophanes, Eccl. 390f. (worauf mich Günther Zuntz hingewiesen hat): ὅτε τὸ δεύτερον ἀλεκτρυὼν ἐφθέγγεται. Damit ist, wie der Zusammenhang zeigt, wieder eine sehr frühe Zeit gemeint.

<sup>84</sup> FG 66, Sp. 1337

<sup>85</sup> S. die Wörterbücher.

Kaiser Julian Apostata, in seinem Bestreben, alle möglichen hellenischen Kulte zu beleben, opferte auch dem Zeus Kasios am gleichnamigen Berg<sup>66</sup>, und Ammianus Marcellinus, der dies berichtet<sup>67</sup>, fügt anlässlich der Erwähnung des Berges an, er sei so hoch, daß man von hier beim zweiten Hahenschrei den Aufgang der Sonne sehen könne: "Cassium montem ascendit nemorosum et tereti ambitu in sublime porrectum, unde secundis galliciniis videtur primo solis exortus" (XXII, 14,4). Nun hat Ammianus Marcellinus seine geographischen Exkurse großteils aus dem Solinus<sup>68</sup>, dieser wiederum hat seine Informationen von Plinius abgeschrieben. Beide erwähnen den frühen Sonnenaufgang am Mons Casius, außerdem findet sich die Nachricht noch bei Martianus Capella, der Plinius und Solin kennt, und bei Pomponius Mela, den Plinius unter den Quellen seines hier interessierenden 5. Buches auführt.<sup>69</sup> Es ist aber - weil er mehr Informationen bietet - wahrscheinlich, daß Plinius sein Wissen über den wundervollen Sonnenaufgang am Casius noch aus einer anderen Quelle geschöpft hat, die mit der Quelle des Mela identisch sein könnte. In chronologischer Reihenfolge:

Pomponius Mela I, 10 (§ 61): "Arabia ... hic nisi qua Cassio monte adtollitur plana et sterilis..., qua in altum abit adeo edita ut ex summo vertice a quarta vigilia ortum solis ostendat."

Plinius, Nat. hist. V, xviii, § 80: "Super eam (Seleuciam) mons eodem quo alius nomine Casius cuius excelsa altitudo quarta vigilia orientem per tenebras solem aspicit, brevi circumactu corporis diem noctemque pariter ostendens. ambitus ad cacumen XVIII p. est, altitudo

<sup>66</sup> Mons Casius oder Cassius (Djebel Aqra), über Seleukia, südlich der Orontesmündung.

<sup>67</sup> Julian erwähnt seinen Aufenthalt am Mons Casius in seinem Misopogon, p. 361d.

<sup>68</sup> S. Walter (1969), pp. 44-53.

<sup>69</sup> Im Inhaltsverzeichnis des Plinius (=Nat. hist. I) zum V. Buch.

per directum IIII .<sup>(1895)</sup> Solinus ~~(K. I. | Monsen | )~~, p. 156: "In Seleucia alter Cassius mons est, Antiochiae propinquus, cuius e vertice vigilia adhuc quarta conspicitur globus solis et brevi corporis circumactu radiis caliginem dissipantibus illinc nox hinc dies cernitur. talis e Cassio specula est, ut lucem prius videas quam auspicitur dies."

Martianus Capella, § 680: "... mons nomine Casius cuius altitudo quarta vigilia solem per tenebras videt."

Auch von Hadrian wird berichtet, er habe den Casius-Berg bestiegen, um den Sonnenaufgang zu sehen.<sup>90</sup>

Die Nachricht von dem wunderbaren Sonnenaufgang am Mons Casius ist also in einer ziemlich festen Tradition überliefert, und alle Autoren, außer Ammianus Marcellinus, schreiben, daß die Sonne am Gipfel 'zur vierten Nachtwache' ('a quarta vigilia' bzw. 'quarta vigilia') erschien. Damit ist hier wohl der Beginn der vierten Vigilie um drei Uhr morgens gemeint, denn ein Sonnenaufgang irgendwann in der vierten Nachtwache, zwischen drei und sechs Uhr, wäre nichts Besonderes.<sup>91</sup> Ammianus Marcellinus, der in derselben Tradition steht, und hier auf Solin zurückgehen dürfte, hat diese Zeitangabe durch den offensichtlich synonymen Ausdruck 'secundis galliciniis' - 'beim zweiten Hahnenschrei' - ersetzt. Darunter versteht man also, wenn man einen Zeitpunkt meint, die Zeit um drei Uhr morgens. Das paßt zu den oben angeführten Stellen bei Aristophanes,

<sup>90</sup> Historia Augusta, Hadrian, c. 14: "Sed in monte Casio, cum videndi solis ortus gratia nocte ascendisset...", vgl. Anthologia Palatina VI, 332 ('von Hadrian').

<sup>91</sup> Für den tatsächlichen Sonnenaufgang am Gipfel dürfte 3 Uhr zwar um einiges zu früh angesetzt sein; dies spricht aber wohl nicht dagegen, daß '(a) quarta vigilia' innerhalb dieser Tradition so verstanden wurde. Auch die im Pliniustext überlieferte Höhe des Berges ist bei weitem zu hoch angegeben: IIII p. (4000 Doppelschritte = 4 römische Meilen) sind fast 6 Kilometer; der Djebel Agra ist nach meiner Karte 1770 m. hoch.

Juvenal, Heliodor, etc.<sup>92</sup> Der 'zweite Hahnenschrei' ist also eine über mehrere Jahrhunderte - von Aristophanes über Markus bis Synesius - belegbare Bezeichnung für diese Zeit.<sup>93</sup>

Daß man die dritte Nachtwache 'gallicinium' und die vierte - bzw. deren Beginn - 'secundum gallicinium' nennen kann, setzt eine Vorstellung voraus, der Hahn würde in dreistündigem Rhythmus krähen. Für diese Vorstellung sei noch einmal Plinius zitiert, der sich allerdings ausdrücklich nicht auf Nacht- sondern auf die Tagesstunden bezieht:

"(Nostrī vigiles nocturni...) norunt sidera et ternas distinguunt horas

---

<sup>92</sup> Ob darüber hinaus 'secundum gallicinium' und 'quarta vigilia' auch in dem Sinn synonym sind, daß 'secundum gallicinium' auch den Zeitraum der vierten Vigilie von 3-6 Uhr meinen kann (wie gallicinium für die dritte Nachtwache, vgl. z.B. Macrobius, Sat. I I, 3, 12), geht aus diesen Stellen nicht hervor. Für Markus ist dies belanglos, "bevor der Hahn zweimal kräht", bedeutet auf alle Fälle 'vor drei Uhr'.

<sup>93</sup> Vielleicht wirkte diese Bezeichnung bis ins 20. Jh. nach. Stephan (1922), pp. 166f. berichtete über volkstümliche Bezeichnungen für die zwölf Nachtstunden in Palästina. Die 5. Stunde - sie beginnt etwa 4½ Std. nach Sonnenuntergang und endet vor Mitternacht - hieß unter anderem 'sēht-id-dik-il-awwal' - 'erster Hahnenschrei', und die 9. Stunde - die 3. Stunde nach Mitternacht - hieß 'adān id-dik' oder 'sēht id-dik' - 'Hahnenschrei'.

interdium cantu. cum sole eunt cubitum quartaque castrensi vigilia ad curas laboremque revocant." (Nat. hist. X, xxiv, § 46)<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Die Identifizierung des zweiten Hahnenschreis mit der vierten Nachtwache findet sich auch schon in älteren Kommentaren, wurde aber anscheinend wieder vergessen. Nachdem ich mit Hilfe der Stellen des Ammianus Marcellinus, Plinius und Martianus Capella (noch ohne Solin und Pomponius Mela) den zweiten Hahnenschrei als eine Bezeichnung für die Zeit um drei Uhr morgens interpretiert hatte, stieß ich auf Shakespeares *Romeo and Juliet* IV, 4, 3f. ;  
 "Come, stir, stir, stir! the second cock hath crow'd  
 The curfew bell hath rung, 'tis three a'clock"  
 Das ist - wie bei Markus - eine dreifache synonyme Zeitangabe mit einer ähnlichen rhetorischen Funktion ( Manche Kommentare verweisen hier auf den im 16. Jh. vielgelesenen Tusser, 1878, p. 165: "Cock croweth...at midnight, at three and an hower ere day"; vgl. auch *Macbeth* II, 3, 27, und *King Richard the Third* V, 3, 210f.). Die Erkenntnis, daß zur Zeit Shakespeares die Gleichsetzung des zweiten Hahnenschreis mit drei Uhr bekannt war, veranlaßte eine Suche in einigen älteren Kommentaren, soweit sie greifbar waren. Bei Wettstein (1751), p. 629, fand sich - neben anderen Stellen antiker Autoren für 'Hahnenschrei'-die Bemerkung: "Ammian. XXII.14. Casium montem adscendit, unde secundis galliciniis videtur primo solis exortus. i.e. quarta vigilia Plinio, Melae, & Solino." Vielleicht wurde die Notiz deshalb wenig beachtet, weil Wettstein bei den zuletzt genannten Autoren keine Stellen angab, die sich allerdings über die Indices der Textausgaben leicht finden ließen. Und, während ich an den zusammenfassenden Bemerkungen am Ende dieses Abschnitts schrieb, fiel mir durch einen Zufall das Werk des Bochartus (1794) in die Hände. Hier finden sich (pp. 688-695) - mit einer Ausnahme - sämtliche oben zitierten Stellen, und noch einige weitere dazu.

Aus dieser Interpretation ergibt sich für Markus Folgendes: ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτη τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὲς ἀλέκτορα φωνῆσαι ... (Mk. 14<sup>30</sup>) ist eine dreifache, mehr oder weniger synonyme Zeitangabe, wie sie ähnlich bei Markus auch sonst vorkommt: 1<sup>36</sup>, 16<sup>2</sup>.<sup>96</sup>

Der Satz καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν (Mk. 14<sup>72</sup>) bedeutet, daß es jetzt drei Uhr morgens war. Die vierte Nachtwache hatte begonnen und die Nacht ging langsam zu Ende. Daß dieser Satz hier steht, läßt sich aus der markinischen Bezeichnung 'zweiter Hahnenschrei' für die vierte Vigilie ableiten. Dies kann, muß aber nicht unbedingt implizieren, daß Petrus tatsächlich einen Hahn krähen hörte. Die Erwähnung des Hahns an dieser Stelle spricht ebenso wie der dreistufige Aufbau der Verleugnungsszene in Kontrast mit dem Verhör Jesu vor dem Synhedrion und die zeitliche Verschachtelung der beiden Szenen<sup>96</sup> für eine starke literarische Gestaltung der Szene.

---

<sup>96</sup> Zur rhetorischen Funktion dieser mehrfachen Zeitangaben, s. Lüderitz (1984), pp. 177f.

<sup>96</sup> S. Lüderitz (1984), pp. 187, 195, 201.

Eine Reihe wichtiger Textzeugen fügt in 14<sup>69</sup> nach der ersten Verleugnung des Petrus den Satz καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν an. Es handelt sich vor allem um Repräsentanten der sogenannten 'westlichen' und 'cäsareensischen' Textgruppen.<sup>97</sup> Weil sich Gründe sowohl für die Auslassung denken ließen (eine gewisse Angleichung an die anderen Evangelien, die nur einen Hahnenschrei haben) als auch für die Einfügung (nachher kräht der Hahn zum zweiten Mal, ohne daß ein erstes Krähen erwähnt ist), konnten sich manche Herausgeber des Textes nicht entschließen, ob sie den Satz für ursprünglich halten sollten oder nicht.<sup>98</sup> Wenn man aber die Interpretation, der zweite Hahnenschrei bedeute den Beginn der vierten Nachtwache, akzeptiert, dann ist klar, daß καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν nach Mk. 14<sup>69</sup> in diesem Kontext eher stört. Der 'zweite Hahnenschrei' als Zeitangabe benötigt nicht die Erwähnung eines ersten davor<sup>99</sup>; im Gegenteil: wenn ein Hahnenschrei nach der ersten und der zweite Hahnenschrei nach der dritten Verleugnung erwähnt ist, würde man assoziieren, daß dazwischen drei Stunden vergangen seien, was in die Darstellung des Markus nicht paßt.<sup>100</sup> Der Satz wurde also offensichtlich von jemandem, dem der 'zweite Hahnenschrei' als Zeitangabe für drei Uhr nicht geläufig war, in einen Vorläufer der oben erwähnten Textgruppen eingefügt, um zu dem zweiten auch einen ersten Hahnenschrei zu haben, und er hat sich dann vor allem über den Text des Lucian weiter verbreitet.

<sup>97</sup> D, it, B, 565, fam. 1, fam. 13, etc.; der Satz steht aber nicht in W und Sy<sup>s</sup>. Er findet sich auch im byzantinischen ("Koine"-)Text (A, etc.) und in einigen Handschriften der alexandrinischen Textgruppe, die häufiger Lesungen anderer Textformen aufweisen (C, 33, Δ).

<sup>98</sup> Metzger (1971), pp. 115f.; Aland & Aland (1982), p. 310.

<sup>99</sup> S. die Beispiele bei Aristophanes, Juvenal, etc., oben.

<sup>100</sup> Die zweite Verleugnung folgt anscheinend unmittelbar auf die erste, und die dritte geschah "kurz darauf" (μετὰ μικρόν), s. Mk. 14<sup>69-70</sup>.