

Frauen in den Büchern der Prophetie der Hebräischen Bibel

Irmtraud Fischer
Universität Graz

Frauen unter den Propheten? Christliche Leser_innen ohne Bibelstudium würden spontan sagen: Nein! Diese Wahrnehmung hängt nicht nur damit zusammen, dass die frühe Kirche zu ihren (montanistischen) Prophetinnen ein schwieriges Verhältnis hatte,¹ oder damit, dass das weibliche Element in der Prophetie vor allem von der Frührenaissance bis zum Hochbarock durch Prophetinnen aus den Völkern, die Sibyllen,² vertreten wurde, sondern ist insbesondere durch die Form des christlichen Kanonteils der Prophetie verursacht, der ausschließlich die Schriftpropheten umfasst. Die jüdische Abgrenzung der Prophetie öffnet hingegen ein wesentlich breiteres Fenster auf weibliche Aktivitäten der Zukunftsergründung und Gegenwartsdeutung.

Der vorliegende Band geht aber nicht nur Frauen als Subjekten der durch vielfältige Phänomene geprägten Prophetie in Bibel und Altem Orient nach und untersucht den komplexen Zusammenhang von Prophetie und Geschlecht, sondern ebenso die sozio-historischen Hintergründe, vor denen die Erzählungen über Frauen in der Vorderen Prophetie zu verstehen sind. Zudem versucht er, die Bedeutung weiblicher Metaphern und Personifikationen in diesem Teil der Bibel zu heben und im Kontext der altorientalischen Ikonographie zu verstehen. Aber auch in innovative gender-orientierte Zugänge zur Auslegung der Texte wie etwa die Deutungskonzepte der Trauma-Studien gibt der Band Einsicht. Bevor den geneigten Leser_innen empfohlen wird, in die vielfältigen Informationen über die Verbindung von Frauen zur Prophetie und zu genderrelevanten Themen dieser biblischen Bücher einzutauchen, seien jedoch einige Grundvoraussetzungen der Prophetie in Alt-Israel und deren unterschiedliche Rezeption in der jüdischen und der christlichen Bibel geklärt.

1 Die Kontextualisierung der patristischen Sichtweise auf Prophetinnen bearbeitet Agnethé SIQUANS, *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik* (HBS 65; Freiburg i. Br.: Herder, 2011).

2 Siehe dazu ausführlicher: Irmtraud FISCHER, „Konstruktion, Tradition und Transformation weiblicher Prophetie“, in *Tradition(en) im alten Israel: Konstruktion, Transmission und Transformation* (hg. v. Ruth Ebach und Martin Leuenberger; FAT 127; Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 181–204; 189–199.

1. Die Kanonform bestimmt entscheidend die Wahrnehmung weiblicher Prophetie

Wer die Bücher der Prophetie in der Version des christlichen Kanons liest, bekommt den Eindruck, dass ausschließlich Männer in dieser Profession tätig waren: Alle sogenannten Schriftprophetenbücher sind unter männlichen Personennamen überliefert. Es findet sich keine einzige namentlich genannte Prophetin. Die wenigen Hinweise auf weibliche Prophetie hat man in der Auslegungsgeschichte entweder überlesen (z. B. Ez 13,17–23; Joël 3,1) oder durch inadäquate Deutung aus dem Bewusstsein gedrängt, wie es etwa der Prophetin geschah, zu der nach Jes 8,3 der Prophet Jesaja ging und die (daraufhin) einen Sohn mit sprechendem Namen gebar, wodurch sie ausschließlich in ihrer Funktion als Ehefrau eines Propheten wahrgenommen wurde.

Aber die Schriftprophetie ist nur ein Teil des wesentlich größeren Prophetiekanons der Hebräischen Bibel. Sie liest die Bücher von Jos–2 Kön nicht – wie es das christliche Alte Testament tut – als „historische Bücher“, sondern als Prophetie. Die dadurch eingeschriebene Hermeneutik hat massive Auswirkungen auf das Verständnis der Bücher: Sie werden nicht als Geschichtsschreibung verstanden, sondern als Erzählungen von durch Prophetie geleiteter Geschichte Gottes mit seinem Volk. Das bedeutet, dass die „Wahrheit“ dieser Bücher nicht im Historischen, sondern im Theologischen zu suchen ist. Die Kanoneinteilung der Hebräischen Bibel hat aber auch großen Einfluss auf das Sichtbarwerden weiblicher Prophetie sowie jener bedeutenden Frauen, die in dieser narrativ dargebotenen Geschichte Israels und Judas die politischen Geschicke entscheidend mitbestimmten. Wer den Prophetiekanon in dieser Form liest, dem begegnet als erste und letzte prophetische Figur der Vorderen Prophetie eine Frau: Die als Prophetinnen bezeichneten Frauen Debora und Hulda beginnen und beschließen die Reihe großer Prophet_innen gleichsam in einer Inklusion, wodurch bei jeglicher Nennung der grammatikalisch männlichen Pluralform נְבִיאִים „Propheten“, Prophetinnen mitgelesen werden müssen. Denn einerseits kennt das Hebräische keinen geschlechtsneutralen Plural,³ andererseits gibt die Stilfigur der Inklusion an, dass das, was für das erste und das letzte Glied einer Kette gilt, auch für alle anderen Glieder Geltung hat.⁴

3 Zur Übersetzung der hebräischen männlichen Pluralform in Sprachen mit geschlechtsneutralen Formen siehe DIES., „Zwischen Kahlschlag, Durchforstung und neuer Pflanzung: Zu einigen Aspekten Feministischer Exegese und ihrer Relevanz für eine Theologie des Alten Testaments“, in *Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (hg. v. Bernd Janowski; SBS 200; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 41–72.

4 Diese Inklusion hat als erste Klara BUTTING, *Prophetinnen gefragt: Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-femi-

2. Die Bedeutung der Kanonanordnung für das Verständnis der Prophetie

Nicht nur der Umfang des Prophetiekanons ist in der jüdischen und der christlichen Bibel unterschiedlich, sondern auch die Anordnung der Kanonteile.⁵ Das Christentum las, als es die Schriftprophetie an den Schluss des alttestamentlichen Kanons stellte, seine beiden Testamente dahingehend als zusammenhängend, als es die Prophetie als Weissagung des im NT ankommenden Messias verstand. Dabei bildete nicht nur Maleachis Ankündigung des wiederkehrenden Elija (Mal 3,23f.) ein rotes Band zwischen Prophetie und Evangelien (auf den Täufer bezogen: Mt 11,14; 17,10–13; Lk 1,17; auf Jesus bezogen: Mt 16,14; Mk 6,15; 8,28; Lk 9,19), sondern sämtliche Passagen aus den Schriftpropheten, die (damals) messianisch verstanden wurden und mit denen sich in diesem Band *Ombretta Pettigiani* unter der Fragestellung der Bedeutung der Frauen in diesen Texten beschäftigt. Klaus Koch hat diese häufig mit antijüdischem Akzent versehene theologische Verknüpfung beider Testamente durch die Schlussstellung der Prophetie „Prophetenanschlusstheorie“ genannt.⁶ Eine solche Zusammenschau der beiden Teile der christlichen Bibel stellt heute nur dann eine legitime Rezeption der Schriftprophetie dar, wenn man den Texten auch ihren ursprünglichen Sinn im Gefüge der Hebräischen Bibel belässt. Die jüdische Kanonanordnung ist aber für Christ_innen nicht einfach irrelevant. Denn gewisse theologische Strukturen, die sich aus der Dreiteilung der Hebräischen Bibel ergeben und wohl redaktionell angelegt sind, sind durch den reduzierten christlichen Prophetiekanon nicht mehr als verbindend und sinnstiftend wahrnehmbar.⁷

Der Schlüsseltext für das Verständnis der Prophetie der Hebräischen Bibel ist in der Tora, im Prophetiegesetz von Dtn 18,9–22, zu suchen. Als letztes der dtn Ämtergesetze (Dtn 16,17–18,22) legt es die Führungskompetenzen für ein gedeihliches Leben im Verheißungsland fest: „wenn du in das Land kommst ...“ (18,9; vgl. 17,14). Nach der Einleitung, die davor warnt, sich die Praktiken der Völker des Landes anzueignen, wird das Phänomen der Pro-

nistische Texte 3; Wittingen: Erev-Rav, 2001), 165–167, thematisiert.

5 Dies habe ich ausführlicher dargelegt in Irmtraud FISCHER, *Gotteskünderinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002).

6 Siehe dazu Klaus KOCH, *Ratlos vor der Apokalypitik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie* (Gütersloh: Mohn, 1970), 35–46.

7 So etwa das Verständnis der Prophetie als Aktualisierung der Tora, die schließlich in ähnlicher Metaphorik dargestellt wird wie die Weisheit. Sir 24,23–33 ist hier wohl als Endpunkt dieser Entwicklung zu erkennen. Vgl. ausführlicher Irmtraud FISCHER, *Gotteslehrerinnen: Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 204–209.

phetie als Zukunftsergründung und Gegenwartsdeutung negativ abgegrenzt (V10–14a).⁸ Allein das Faktum, dass all die angeführten Methoden einer Kontaktaufnahme mit einer Gottheit im Prophetiegesetz angeführt werden, zeigt, dass (zumindest) bis zum Alleinverehrungsanspruch des Dtn solche Praktiken im Kontext von Prophetie verstanden wurden. Wie auch *Martti Nissinen* für den Alten Orient aufzeigt, konnte Prophetie beileibe nicht nur mit Wortverkündigung in Verbindung gesehen werden. Einige der Praktiken, die Dtn 18,10–14 aufzählt, finden sich zwar in der Hebräischen Bibel auch an anderen Stellen wieder (2 Kön 21,6), aber es ist aufgrund der dürftigen Angaben nicht möglich, sie präzise in ihren Mitteln und Riten zu bestimmen. Der Beitrag von *Ora Brison* geht möglichen Spuren solcher Praktiken in den erzählenden Texten der Hebräischen Bibel nach. Manche davon finden sich auch in nicht inkriminierten Texten wieder wie etwa die meist mit Becherweissagung übersetzte Handlung (vgl. Gen 44,5–16), andere werden strikte abgelehnt wie die Totenbefragung oder das durchs Feuer Gehenlassen der Kinder. Von diesen Praktiken wird jedoch auch in Erzählungen gesprochen, die eine wesentlich andere Bedeutung gewinnen, wenn sie in Verbindung mit Dtn 18,9–22 gelesen werden: So muss etwa die Totenbefragung der Frau von En Dor, die diese zukunftsergründende Praktik, durch die sie nach Sauls Eid bei JHWH (1 Sam 28,10) den wahren Propheten Samuel aus dem Totenreich heraufzwingt, im Kontext der im dtn Ämtergesetz verbotenen Praktiken gesehen werden. Die Frau von En Dor ist in dieser intertextuellen Lektüre also nicht als Hexe zu bezeichnen, sondern im Sinn von Dtn 18,11 als Falschprophetin, wenngleich sie ihre Profession offenkundig innerhalb des Kultes der Gottheit Israels ausübt, andernfalls der Schwur bei JHWH keinen Sinn ergeben würde.

Nach diesem ersten Teil, der all die angeführten Praktiken für illegal erklärt, arbeitet das Prophetiegesetz in Dtn 18,14b–22 heraus, was in Israel wahre Prophetie ist und wie man sie erkennen kann. Als das Kriterium schlechthin wird der Wortempfang konstatiert (V18–22; vgl. auch Jer 18,18). Auf dieses Wort ist zu hören (Dtn 18,15.19). Die Einsetzung der Prophetie als Mittleramt zwischen Gott und Volk erfolgt nach diesem Gesetz in der theologisch hoch bedeutsamen Szene nach dem Empfang des Dekalogs am Horeb (18,15–18 mit Bezug auf 5,22–33). Nach der Gotteserscheinung am Berg fordert das Volk, keine unmittelbare Begegnung mit JHWH mehr riskieren zu müssen. Dieser Bitte gibt er statt und setzt Mose als prophetischen Mittler ein, der ab diesem Ereignis die Kommunikation zwischen Gott und seinem Volk übernimmt. Das Prophetiegesetz sieht infolgedessen jegliche Prophetie in der Nachfolge Moses: Einen prophetisch begabten Menschen wie ihn wird Gott bei Bedarf aufstehen lassen (18,15.18). Das prophetische Amt ist damit

8 Siehe dazu ausführlicher DIES., *Gotteskinderinnen*, 43–51, mit einer Überblickstabelle über atl. Belege dieser Praktiken ebd., 48.

das einzige, das Menschen nicht von sich aus besetzen oder in die nächste Generation weitergeben können. Denn die Anmaßung des prophetischen Wortempfangs ohne vorherige göttliche Initiative überführt einen Menschen der Falschprophetie, die nach Ez 13,17 auch von Frauen betrieben wird.

3. Prophetinnen als Mittlerinnen zwischen Gott und Volk und als Vermittlerinnen göttlicher Botschaften

Martti Nissinen zeigt in seinem Beitrag auf, dass es Prophetie im Alten Orient bereits viel früher als in Israel gab und dass sie immer ein genderinklusives Phänomen war. Unter jenen, die als Mittler_innen zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt agieren, finden sich im gesamten altorientalischen Raum sowohl Frauen als auch Männer und sogar trans- oder intersexuelle Personen. Die Belege für die neuassyrische Prophetie, die zeitlich der biblischen am nächsten stehen und uns derzeit bekannt sind,⁹ zeigen sogar einen deutlichen Überhang von Prophetinnen.

In der Hebräischen Bibel findet sich die erste erwähnte Prophetin bereits in der Tora. Es ist Mirjam, die in Ex 15,20 als נְבִיאָה, „Prophetin“, bezeichnet wird. Erzählerisch steht dieser Text noch vor der Begegnung des Volkes am Gottesberg, einige Kapitel vor der Einsetzung des prophetischen Amtes, wie es Dtn 5,18 darlegen. Mirjam ist in Band 1.1 dieser Reihe bereits ein ausführlicher Artikel gewidmet, der auch die Belege in der Prophetie berücksichtigt.¹⁰ Die übrigen Prophetinnen Debora, Hulda, die Prophetin zu der Jesaja geht, und Noadja werden im Beitrag von *Nancy Lee* behandelt, der sich auch der interessanten Frage stellt, ob man prophetische Worte von Frauen durch sprachliche Eigenheiten des Ausdrucks, wie sie etwa auch in Frauen zugeschriebenen Liedern vorkommen, nachweisen kann. Der Bedeutung von Ehefrauen der Propheten in der Hinteren Prophetie, etwa jener Gomers oder der Frau Ezechiels, aber auch der Prophetin, zu der Jesaja geht, sowie der Ehelosigkeit Jeremias, spürt der Beitrag von *Benedetta Rossi* nach, der in Bezug auf den Nachweis von Spuren eines „Privatlebens“ der Schriftpropheten äußerst skeptisch ist.

9 Diesen Zusammenhang stellt bereits Hermann SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 302, her.

10 Mercedes García BACHMANN, „Mirjam als politische Führungsfigur beim Exodus“, in *Tora* (Hg. v. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto und Andrea Taschl-Erber; Die Bibel und die Frauen 1.1; Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 305–346.

4. Zu politischen Rollen von Frauen in der erzählten Geschichte Israels

Die Vordere Prophetie erzählt eine fortlaufende Geschichte des Gottesvolks über das Leben im Verheißungsland vom Einzug in das Land unter der Leitung Josuas bis zum unfreiwilligen Verlassen desselben in Richtung Exil in Babylon. Dieser Teil der Bibel ist geprägt von Welt erzeugenden Erzählungen,¹¹ die die Identität Israels als eines zusammengehörenden Volkes entwerfen, das von Dan bis Beerscheba siedelt. *Omer Sergi* kommt aufgrund der historisch-archäologischen Zeugnisse der Eisenzeit zum Schluss, dass die Anfangsgeschichte im Land wesentlich anders verlaufen sein muss als in den biblischen Erzählungen vorgestellt und der Name „Israel“ ursprünglich nicht auf das Nordreich beschränkt war – so wie der Name ja auch in der Epoche nach dessen Untergang wieder mit breiterer Bedeutung verwendet wurde.

Die Geschichten, die in der eisenzeitlichen Epoche spielen,¹² erzählen immer wieder von starken Frauen, die die politischen Ereignisse entscheidend geprägt haben. Den Frauenfiguren der sogenannten vorstaatlichen Zeit, von denen in den Büchern Jos und Ri die Rede ist, geht *Michaela Bauks* nach. Es sind meist Texte, die von Kämpfen und Kriegen erzählen, in die Frauen, wenn „Not am Mann“ ist, eingreifen und einen guten Ausgang zu bereiten imstande sind. In Anbetracht der Tatsache, dass in altorientalischen Gesellschaften eine patriarchale Ordnung vorauszusetzen ist und das Kriegshandwerk ausschließlich von Männern ausgeübt wurde, überraschen die Texte, die Frauen als sehr unabhängig und im Gemeinwesen beherzt Handelnde vorstellen. Die entsprechenden ikonographischen Belege bereitet *Silvia Schroer* in ihrem Artikel zu Frauen in Krieg und Kult auf und geht auch religionsgeschichtlichen Fragestellungen nach der sich wandelnden Bedeutung des Göttinnenkultes im Übergang von der Bronzezeit zur Eisenzeit nach. Ferner korreliert sie biblische Texte, die auf die Verehrung weiblicher Gottheiten schließen lassen, mit dem Bildmaterial aus Eretz Israel derselben Epoche. Ihr Beitrag ist zudem relevant für das Verstehen von weiblichen Metaphern, von Sprachbildern in biblischen Texten. Zwei Artikel beschäftigen sich mit diesem Themenbereich: *Christl Maier* zeigt das Phänomen weiblicher Personifikationen von Städten und Ländern auf, das sich in zahlreichen prophetischen Texten findet, und problematisiert die genderspezifischen Auswirkungen solch sprachlicher

11 Zu diesem Konzept siehe Nelson GOODMAN, *Weisen der Welterzeugung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984), zu seiner Applikation in der atl. Exegese siehe Irmtraud FISCHER, „Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie: Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen“, *BK 70* (2015): 190–197.

12 Zur sinnvollen Unterscheidung zwischen erzählter Zeit, in der die Geschichte spielt, und erzählender Zeit, in der die Geschichte erzählt wird, siehe Paul RICŒUR, *Zeit und Erzählung 3: Die erzählte Zeit* (Übergänge 18/3; München: Fink, 1991).

Konstruktionen. *Marta García Fernández* widmet sich der Ehemetaphorik, die in vielen prophetischen Texten die glanz-, aber auch dornenvolle Beziehung zwischen der Gottheit Israels und seinem Volk abbildet. Diese Bildsprache hat, wenngleich im weiblichen Part auch Männer repräsentiert sind, in der Folge geschlechtsspezifische Auswirkungen auf Geschlechterrollen und -konstruktionen.

Der großen Bedeutung von weiblichen Erzählfiguren in den Texten, die von der Gründung eines dynastischen Königtums in drei Generationen erzählen, geht *Ilse Müllner* nach. Die vielen Frauen um David, die ihm zum Aufstieg und zur Legitimierung seiner Herrschaft verhelfen, ihn als Diplomatinen unterstützen, aber auch seiner Hilfe bedürfen, wie seine Tochter Tamar, sind trotz des politischen Kontexts der royalen Herrschaft im Familienkreis verankert. Während in diesen Texten Königinnen vor allem in der genealogisch-dynastischen Funktion als Mütter künftiger Könige hervortreten, die auch in die Thronfolge eingreifen, finden sich in 1–2 Kön zudem viele Hinweise auf die wirtschaftliche und religiöse Bedeutung von Frauen an herrschaftlichen Höfen. Mit diesen Frauenfiguren und den Hinweisen auf ihre wirtschaftlich-politische Selbständigkeit oder gar auf Ämter von Frauen beschäftigt sich der Beitrag von *Maria Häußl*. All diese Einzelartikel, die unterschiedliche Aspekte von Lebenszusammenhängen von Frauen in Alt-Israel in Zeiten der Entstehung biblischer Texte aufzeigen, ergeben zusammengelesen ein vielfältiges und buntes Bild, das eindeutig die oft vertretene Ansicht widerlegt, Frauen hätten in patriarchalen Gesellschaften nichts zu sagen und nichts zu entscheiden gehabt, seien wirtschaftlich völlig von ihren Vätern oder Ehemännern abhängig gewesen und hätten weder politisch noch kultisch eine Rolle gespielt. Wovon erzählt wird, gibt allerdings meist Einblick in die Oberschicht oder zumindest in den sozioökonomischen Lebenszusammenhang wohlhabender Leute (vgl. das Diptychon geschlechtsspezifischer Drohreden in Jes 3,1–15 und 3,16–4,1¹³). In den unterprivilegierten Klassen der Gesellschaft haben in diesen Zeiten auch männliche Mitglieder einer Gesellschaft wenig zu bestimmen. Fehlten sie als Ehemänner, Brüder oder Söhne, mussten gerade in diesen Schichten Frauen schnell deren Arbeit und deren soziale Verantwortung übernehmen. Ein Betrag zu diesem geschlechtsspezifischen Problemkomplex, den die prophetische Sozialkritik in vielen Büchern thematisiert (vgl. z. B. Hos 4,12–14; Mi 2,8–11; Mal 2,10–16), hätte den Band sicher noch bereichert.

13 Siehe ausführlicher Irmtraud FISCHER, „Das Buch Jesaja: Das Buch der weiblichen Metaphern“, in *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 246–257; 249f.

5. Neuentdeckte Aspekte durch spezifische Zugänge

Einen relativ neuen Zugang vor allem zu Gewalttexten der Prophetie stellt die Trauma-Hermeneutik dar, die mit einem gender-awareen Zugang viele dunkle Texte der Hebräischen Bibel erhellen hilft. Sie kann befremdende Sachverhalte wie etwa grausamste göttliche Strafdrohungen in prophetischen Texten oder die Eskalation von Rachephantasien auf dem Hintergrund der Symptomatik traumatisierter Menschen lesen und die Forschungen zu transgenerationalen Trauma für die alttestamentliche Exegese fruchtbar machen. *L. Juliana Claassens* untersucht mit dieser Hermeneutik jene Texte der Schriftprophetie, die die Umstände des Geburtsvorgangs wie die Unausweichlichkeit von Wehen metaphorisch für gewaltbeladene politische Umwälzungen verwenden. *Ruth Poser* geht dem Zusammenhang von Trauma und Geschlecht in prophetischen Texten nach und vermag diesem im Kontext der hermeneutischen Prämissen der postkolonialen Studien vielfältige Aspekte abzuringen. So legt sie etwa dar, dass die der Theodizee nahestehende Erklärung, Gott habe sein Volk durch den Sieg seiner Feinde bewusst strafen wollen (und sei beileibe nicht zu schwach gewesen zur Rettung!), eine Strategie zur Trauma-Bewältigung widerspiegelt, die aus der völligen Ohnmachtserfahrung insofern herausführt, als man selber an den Ursachen der Katastrophe beteiligt war und sie künftighin durch anderes Verhalten vermeiden könne.

Dieser Band gibt damit einen vielfältigen Einblick in die Darstellung weiblicher Lebenszusammenhänge, korreliert biblische Texte mit historisch-archäologischen und ikonographischen Materialien des Alten Orients und liest mit genderfairem Blick die zahlreichen metaphorischen Texte, die das Volk als Frau und das Geschehen an ihr mit Bildern der weiblichen Biologie illustriert. Er bietet damit ein Kompendium, das für historische Rezeptionen anschlussfähig ist, sowie hermeneutische Grundlagen für Vorstellungen, die bis heute weiterwirken.

Erzählung, Geschichten und Geschichte in den biblischen Überlieferungen von der Entstehung der israelitischen Monarchie (1 Sam 9–2 Sam 5)

Omer Sergi

Tel Aviv University

Die Überlieferungen von der Entstehung der israelitischen Monarchie, die in die Kapitel zwischen 1 Sam 9 und 2 Sam 5 eingebettet sind, erzählen von Saul, dem ersten König der Israeliten, dem es nicht gelang, eine dynastische Monarchie zu etablieren; auf ihn folgte sein Kontrahent David, der genau dort, wo Saul gescheitert war, Erfolg hatte: David etablierte eine langlebige dynastische Monarchie und brachte Israeliten wie Judäer unter seine Herrschaft. Obwohl dieser Handlungsstrang (zumindest was Thema und Plot betrifft) eine recht einheitliche Erzählung mit zahlreichen Querverbindungen bildet, die die verschiedenen darin eingebetteten Begebenheiten zusammenhalten,¹ herrscht in der aktuellen Forschung gemeinhin die Auffassung, dass diese Überlieferungen aus zwei unterschiedlichen Quellen verschiedener Herkunft stammen: einer (üblicherweise an 1 Sam 9–14 festgemachten) nordisraelitischen Saul-Überlieferung, die vom Aufstieg und Fall des ersten israelitischen Königs berichtet; und einer judäischen Sammlung von Geschichten über den Aufstieg Davids, die David als Sauls rechtmäßigen Nachfolger darstellen (1 Sam 16–2 Sam 5). Es wird angenommen, dass die nordisraelitischen Saul-Überlieferungen erst nach der Zerstörung Samarias im Jahr 720 v. Chr. nach Juda gelangt sind und dort die Abfassung der Geschichten über den Aufstieg Davids ausgelöst haben, die demzufolge auf das 7. Jh. v. Chr. datiert werden. Fernerhin wird angenommen, dass diese Geschichten die erste literarische Verbindung zwischen dem Israeliten Saul und dem Judäer David hergestellt haben, um Juda als den politischen und kulturellen Nachfolger des ehemaligen Königreichs Israel darzustellen.² Man geht also, mit anderen Worten, da-

1 Walter DIETRICH und Thomas NAUMANN, „The David–Saul Narrative“, in *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History* (hg. v. Garry N. Knoppers und Gordon J. McConville; SBTS 8; Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 276–318.

2 Z. B. Walter DIETRICH und Stefan MÜNGER, „Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels“, in *Saxa Loquentur: Studien zur Archäologie Palästinas/Israels: Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag* (hg. v. Cornelius G. den Hertog, Ulrich Hübner und Stefan Münger; AOAT 302; Münster: Ugarit-Verlag, 2003), 39–54; Reinhard G. KRATZ, *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament* (London:

von aus, dass die Geschichten über Davids Aufstieg eine Beziehung zwischen zwei literarischen Protagonisten – dem ersten König von Israel (Saul) und dem ersten König von Juda (David) – herstellen, die zuvor nicht miteinander in Verbindung gestanden haben, und dass dies zu dem Zweck geschieht, das Haus David (Juda) als rechtmäßigen Nachfolger des Hauses Saul (Israel) zu präsentieren.

Im Kern liegt dieser Hypothese die Annahme zugrunde, dass es sich bei den Geschichten in 1 Sam 16–2 Sam 5 um eine allegorische Darstellung der Geschichte von Israel und Juda handelt. Diese Annahme ist allerdings nicht das Ergebnis einer literarischen, sondern einer historischen Betrachtungsweise: Historisch gesehen steht heute außer Frage, dass die Königreiche von Israel und Juda nie in einer einzigen politischen Einheit unter der Herrschaft des Hauses David von Jerusalem zusammengefasst waren (s. u.). Deshalb geht man davon aus, dass jede Darstellung des ersten Königs von Juda (David) als Erbe des ersten Königs von Israel (Saul) nicht das Abbild einer präzisen politischen Realität, sondern nur judäisches „Wunschdenken“ sein kann. Diese Annahme ist jedoch insofern problematisch, da sowohl die frühen Saul-Überlieferungen als auch die Geschichten über den Aufstieg Davids gut in die sozialen und politischen Gegebenheiten des südlichen Kanaan der frühen Eisenzeit (s. u.) eingebettet sind und daher keinerlei Anlass besteht, sie als Allegorien zu lesen. Stattdessen sollten wir uns zumindest bemühen, sie als das zu lesen, was sie sind: der Versuch einer Schilderung des Aufstiegs der israelitischen Monarchie. Genau das will ich in der vorliegenden Untersuchung tun, und zu diesem Zweck werde ich nach einer kurzen Überblicksdarstellung des historischen Kontexts, in den die Entstehung von Israel und Juda einzuordnen ist, die archäologischen Überreste dokumentieren, die uns vielleicht über die Entstehung dieser beiden Königreiche Aufschluss geben können. Auf der Grundlage dieser historischen und archäologischen Diskussion werde ich sodann den historischen Kontext, die Ursprünge und die Bedeutung der biblischen Überlieferungen von der Entstehung der israelitischen Monarchie in 1 Sam 9–2 Sam 5 untersuchen.

T&T Clark, 2005), 181f.; Israel FINKELSTEIN, „The Last Labayu: King Saul and the Expansion of the First North Israelite Entity“, in *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman* (hg. v. Yaira Amit et al.; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 171–188; DERS., „Saul, Benjamin and the Emergence of ‚Biblical Israel‘: An Alternative View“, *ZAW* 123 (2011): 348–367; Walter DIETRICH, *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century BCE* (BibEnc 3; Atlanta: SBL, 2007), 247f.304–308; Otto KAISER, „Der historische und biblische König Saul“, *ZAW* 122 (2010): 520–545; 123 (2011): 1–14; 524ff.; Jacob L. WRIGHT, *David, King of Israel, and Caleb in Biblical Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 39–50.141–146; Hannes BEZZEL, *Saul: Israels König in Tradition, Redaktion und früherer Rezeption* (FAT 97; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 228–234; vgl. aber Nadav NA'AMAN, „Saul, Benjamin and the Emergence of ‚Biblical Israel‘“, *ZAW* 121 (2009): 211–224.335–349, der dieser Auffassung widerspricht.