

Bad Women. Isebel, Atalja, die Macht und das Böse¹

Schuld, Sexualität und Macht

Viel zu lange schon halten Frauen als Projektionsfläche für Schuldzuweisungen her. Eine von uns habe sogar die Sünde in die Welt gebracht, heißt es (Sir 25,24). Die Aufdeckung solcher Projektionen war und bleibt eine wichtige Aufgabe feministischer Bibelwissenschaft. Dass Frauen schuldiger seien als Männer, dass die Schuld von Frauen immer etwas mit Sexualität zu tun habe – diese und ähnliche patriarchale Phantasien gilt es um des guten Lebens von Frauen und Männern willen zu entlarven.

Aber Frauen sind auch nicht das unschuldige Geschlecht. Auch Frauen leben in zerstörerischen Strukturen und beteiligen sich aktiv an deren Aufrechterhaltung.² Die Schuld von Frauen zu thematisieren ist eine Gratwanderung. Einerseits wollen wir nicht in die alten Fallen tappen und Schuldzuschreibungen verstärken. Andererseits gilt: Auch die Schuld von Frauen muss benannt werden, weil das Schuldig-Sein ein Teil des Mensch-Seins ist und Schuldfähigkeit als Schwester der Verantwortung zu den Bedingungen der Möglichkeit von ethischem Handeln gehört. Wie kann diese Gratwanderung gelingen?

Die Auseinandersetzung mit biblischen Texten hilft uns, genau hinzuschauen. Die Erzählungen der Königebücher, in denen Isebel und Atalja dargestellt werden, können schwerlich als allzu bekannt abgehakt werden. Kaum einer Bibelleserin sind diese beiden Gestalten vertraut. Isebel wird in den Königebüchern als machtvolle Frau eines israelitischen Königs, als JHWH-untreue Gegenspielerin des Propheten Elija und als Opfer eines politischen Putsches dargestellt gezeichnet

¹ Dieser Beitrag ist als Vortrag entstanden, der vor allem zur Anregung der Diskussion dienen sollte. Dieser Stil wurde beibehalten und deshalb hier auf eine umfassende Auseinandersetzung mit der Fachliteratur verzichtet. Grundlegend sind: Ulrike Bail, Der Fall Isebel(s) oder: Ein Fenstersturz, eine abwesende Leiche und ein Zitat, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie, Stuttgart u.a. 2003, 80–93, 82; Uta Schmidt, Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königsbücher, Gütersloh 2003.

Zum Verhältnis von Macht und Sexualität s. Ilse Müllner, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg i.Br. 1997 und dies./Ulrike Eichler (Hg), Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen als Thema der feministischen Theologie, Gütersloh 1999, außerdem dies., Prophetic Violence. The Marital Metaphor and Its Impact On Female and Male Readers, in: Irtraud Fischer/Konrad Schmid/Hugh G.M. Williamson (Hg), Prophetie in Israel (Altes Testament und Moderne 11), Münster 2003, 199–204. Zur ambivalenten Darstellung biblischer HandlungsträgerInnen s. dies., Moralisches Lernen an unmoralischen Vorbildern. Zur Textpragmatik der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4,1–16), in: Deutscher Koordinierungsrat (Hg), „Abel steh auf, damit es anders anfängt zwischen uns allen“ – 50 Jahre Woche der Brüderlichkeit, Bad Nauheim 2002, 19–23.

² Zur Diskussion um die „Mittäterschaft“ von Frauen vgl. Christina Thürmer-Rohr, Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, in: dies., Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin ³1987, 38–56; Frigga Haug, Opfer oder Täter? Über das Verhalten von Frauen, in: Das Argument 123, 1980, 643–649.

(zu den einzelnen Stellen s.u.). Atalja ist zunächst Königsmutter und dann Königin: Als Mörderin und Ermordete ist sie Täterin und Opfer. Beide Frauen passen nicht in einfache Gut-Böse-Gegenüberstellungen. Sie stellen sich quer und lassen sich nicht in ein eindeutiges Erklärungsschema pressen.

Auch nicht in jene Muster, die unserer Kultur vertraut sind. Da ist zunächst die Verknüpfung von Frau, Schuld und Sexualität. Sie ist schon für die Eva in unseren Köpfen zentral, aber auch in Bezug auf die biblische Isebel wird eine Verknüpfung von Schuld und Sexualität hergestellt.

Eine laszive Bette Davis auf einem Jezebel-Filmplakat von 1938, eine offen sexualisierte Jezebel auf dem Cover eines gleichnamigen Romans von 1977 und die von der Sängerin Sade porträtierte Jezebel, die dank ihrer Schönheit der Armut entfliehen kann – sie führen uns eine schöne, oft machtlüsterne, sexuelle Verführerin vor Augen.

Die Darstellung Isebels in den biblischen Königebüchern ist nicht arm an Verbrechen – an „crime“. Aber den „sex“ dazu, den kann ich in der Erzählung nicht erkennen. Gleichwohl lässt er sich in der Rezeptionsgeschichte finden, schon im Neuen Testament (Offb 2,20–23) und in der Folge bis in den angloamerikanischen Sprachgebrauch hinein, wo die Bezeichnung „Jezebel“ auf Frauen mit „lockerem Lebenswandel“, also mit selbstbestimmter Sexualität jenseits der gängigen Normen angewendet werden kann.³ Schon Jehu, der Mörder Isebels, verwendet eine sexualisierte Begrifflichkeit, wo er über diese Frau spricht (2 Kön 9,22). Mit „Unzucht“ oder „Hurereien“ ist aber nicht ein unangemessenes sexuelles Verhalten Isebels gemeint, sondern ihre – in der Perspektive der ErzählerInnen – religiöse Abweichung als Verehrerin des Baal und der Aschera (die Luther-Übersetzung vereindeutigt entsprechend mit „Abgötterei“). Die Darstellung religiöser Übertretungen in sexualisiertem Vokabular hängt wahrscheinlich mit der sogenannten „Ehesymbolik“ zusammen. Diese stellt das Verhältnis von JHWH zu seinem Volk Israel in Analogie zum Verhältnis von Ehemann und Ehefrau dar. Schon beim Vorkommen dieses *symbolismus matrimonialis* im Hoseabuch gehen Bild- und Sachebene – zusätzlich kompliziert durch die Vermittlungsfunktion der prophetischen Familie – immer wieder durcheinander. Im Fall von Isebel steht die sexualisierte Terminologie allerdings für religiöse, nicht für sexuelle Vergehen.

Was aber ist die Schuld Isebels nach den Königebüchern? Worin bestehen die Handlungen der königlichen Frauen Isebel und Atalja, die von der Bibel als so gänzlich negativ charakterisiert werden?

Von den beiden Frauengestalten ist Isebel die buntere, die an Facetten reichere. Sie wird aus mehreren Perspektiven in mehreren Situationen ihres königlichen Lebens beleuchtet – bis zu ihrem grässlichen Tod. Ataljas Profil bleibt verglichen damit recht flach – es ist nur eine Erzählung, die diese Herrscherin und ihre immerhin sieben Jahre währende Regentschaft charakterisiert.

Beide Frauen haben – in unterschiedlich institutionalisierter Weise – Anteil an der königlichen Macht in Israel beziehungsweise in Juda. Beide Frauen handeln selbst als politische Subjekte. Beide werden als Mörderinnen gezeichnet, beide werden

³ Bail 2003, 82 (Anm. 1).

selbst Opfer politischer Morde. Und beide gehören zu den Regierenden, über die das deuteronomistische Geschichtswerk⁴ ein vernichtendes Urteil fällt.

„Das ist Isebel“

Niemand soll diesen Satz sagen können – so wünscht es sich Isebels Mörder Jehu (2 Kön 9,37), und so enden die Erzählungen, in denen diese königliche Frau eine Rolle spielt. Der letzte Satz über Isebel – er ist genauso paradox wie Rumpelstilzchens Wunsch, niemand möge seinen Namen kennen. Der Satz soll nicht ausgesprochen werden, und doch tut das jede und jeder, der und die jene Geschichte liest. Jedes Vorlesen aktualisiert paradoxerweise den Wunsch, der nicht erfüllt ist. Isebel hat keinen Grabstein, ihre Leiche ist zerrissen und den Hunden zum Fraß vorgeworfen. „Die Abwesenheit ihres Körpers provoziert die Anwesenheit eines Textkörpers, der Isebels Körper aus der Erzählung hinausschreibt und ihn doch gleichzeitig (auf)bewahrt.“ – so formuliert Ulrike Bail⁵ die Spannung zwischen der erzählten Welt und der Welt des Erzählens und des Lesens. Aber auch in den biblischen Erzählungen ist Isebel fragmentiert, zerteilt.⁶

Eine Collage

Die Regierungsjahre der Könige strukturieren das deuteronomistische Geschichtswerk in den Königebüchern. In den Samuelbüchern sind es die Biographien der ersten drei Herrscher – Saul, David und Salomo, entlang derer die Geschichte konstruiert ist. In den Königebüchern prägt das in Variationen immer wiederkehrende deuteronomistische Schema die Darstellung der Könige und ihrer Herrschaftszeiten. Es enthält eine biographische Einleitung, die Beurteilung des Königs, zentrale Ereignisse, eine Schlussnotiz und in manchen Fällen auch die Regelung der Nachfolge.

Die Darstellung der königlichen Frauen ist demgegenüber fragmentiert. In den deuteronomistischen Einführungsnotizen werden Frauen nur als Mütter der Könige von Juda genannt. Michal, Batseba, Isebel, sie tauchen – von woher? – sporadisch auf, um der dominant erzählten Geschichte eine ohne sie undenkbare Wendung zu geben. Nur Atalja ist eine den männlichen Königen vergleichbare Darstellung gewidmet (2 Kön 11).

So wird das Bild dieser Frauen nicht zum einheitlichen Gesamtporträt, sie werden eher in Form einer Collage präsentiert.

„Isebels Darstellung in den Königebüchern ist mit einer Collage vergleichbar. Die

⁴ Zur Diskussion um Umfang, historische Verortung und Tendenzen des DtrG s. Georg Braulik, Theorien über das Deuteronomistische Geschichtswerk (DtrG) im Wandel der Forschung, in: Erich Zenger (u.a.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁵2004, 191–202.

⁵ Bail 2003, 81 (Anm. 1).

⁶ Sie gehört zu den *fragmented women*, von denen Cheryl Exum in ihrem gleichnamigen Aufsatzband spricht, obwohl sie dort nicht behandelt wird. S. J. Cheryl Exum, *Fragmented Women. Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives* (JSOT.S 163), Sheffield 1993.

Textstücke, in denen Isebel vorkommt, entsprechen den einzelnen Stücken, aus denen die Collage zusammengesetzt ist. Sie sind Ausschnitte aus verschiedenen Kontexten oder ‚Bildern‘, die erst in der Collage aufeinander bezogen werden. Ein ‚Gesamtbild‘ Isebels, um noch weiter bei der Vorstellung einer Collage zu bleiben, müssen die BetrachterInnen bzw. LeserInnen aus den Fragmenten selber zusammensetzen, indem sie die Bildausschnitte jedesmal wieder neu miteinander in Verbindung bringen, geleitet von den Hinweisen und Assoziationen, die in den Textausschnitten zu finden sind.“⁷

Die Darstellung Isebels setzt sich aus kleinen Stücken, aus Bildteilen unterschiedlicher Materialien zusammen. Der Leser und die Leserin bewegen sich durch die Königsbücher und setzen in ihrem Leseprozess sukzessive ein Bild zusammen, das von der Herkunft dieser Frau über ihr machtvolleres Auftreten als königliche Frau bis zu ihrem grausamen Tod reicht.

Eine Fremde als Frau des Königs

1 Kön 16,29–34: Isebel wird – ausgespannt zwischen zwei Männern – eingeführt als *Frau von* und als *Tochter von*. Werfen wir zunächst einen Blick auf ihre Herkunft: Isebel ist aus königlichem Haus. Sie ist Tochter des Etbaal, des Königs der Sidonier. Ihr Name, ebenso wie der Name ihres Vaters, weisen nicht nur auf ihre fehlende Zugehörigkeit zum Volk Israel hin, sondern auch darauf, dass sie mit einem anderen Gott als JHWH, dem Gott Israels, in Verbindung steht. „Isebel“ kommt aus dem Ugaritischen und bedeutet „Wo ist der Prinz?“ – eine Frage, die im jährlichen Kultdrama um Tod und Wiedergeburt Baals (des Prinzen) auftaucht. Mit ihrem Namen repräsentiert sie – ebenso wie ihr Vater – die Verehrung des Baal.

Das Thema der fremden Frau, die Schuld am Abfall Israels zu fremdem Glauben trägt, zieht sich durch die biblischen Texte. Von Isaak, der keine der Töchter des Landes heiraten soll (Gen 24,3) über Salomos ausländische Frauen, die ihn zur Verehrung anderer Gottheiten verleiten (1 Kön 11) bis zum Revival dieser Geschichte in Nehemias nachexilischer Argumentation gegen die Mischehen (Neh 13,26): Viele biblische Texte schüren die Angst vor der ausländischen Frau, die ihren Mann vom JHWH-Glauben entfernt (ganz anders das Buch Rut, das geradezu als nachexilische Werbeschrift für Mischehen gelesen werden kann).

Ahabs Ehe mit Isebel⁸ jedenfalls steht erzählerisch von Anfang an unter diesem negativen Stern. Die Hochzeit übertrifft Ahabs andere Sünden. Und als nächste Handlung nach dieser Heirat wird erzählt, dass Ahab den Baalskult praktiziert. Wer da keine Kausalität hinein liest, muss schon sehr tapfer auf der Seite Isebels stehen.

⁷ Schmidt 2003, 160 (Anm. 1).

⁸ S. v.a. Ulrike Sals, Das literarisierte Königspaar Ahab und Isebel im Geflecht von Traditionen und Beziehungen, in: Elmar Klinger u.a. (Hg), Paare in antiken religiösen Texten und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute, Würzburg 2002, 133–162.

Isebel und Elija – Baal, Aschera und JHWH

1 Kön 18–19: Das Thema, das in der Einführung Isebels angerissen wird, geht weiter. Isebel und Ahab treten als Gegenfiguren zum JHWH-Propheten Elija auf. Isebel ist eine Kontrastfolie zu Elija; ihrer beider Profile werden erzählerisch aneinander geschärft.

Sein Name bedeutet „Mein Gott ist JHWH“, und dieser Name ist das Programm seines Tuns. Während die Mehrheit der Bevölkerung in Israel bis zum babylonischen Exil weder die JHWH-Verehrung als selbstverständliche Praxis gelebt, noch den Glauben an JHWH monotheistisch ausschließlich verstanden hat, kämpft der Elija des deuteronomistischen Geschichtswerks als einer der ersten für die Einheit des biblischen Gottes. Die Religionsgeschichte Israels entspricht an dieser Stelle nicht dem biblischen Bild, das den Monotheismus von Anfang an voraussetzt. Die Verehrung von Baal und anderen Gottheiten war das Selbstverständliche auch in Israel; das klare Bekenntnis zum Monotheismus, das die Wirklichkeit anderer Gottheiten ausschließt, sollte sich erst nach dem babylonischen Exil im 6. Jahrhundert entwickeln.⁹ Vorläufer dieses monotheistischen Bekenntnisses waren allerdings Bewegungen, die den Alleinverehrungsanspruch JHWHs im polytheistischen Umfeld durchsetzen wollten.

Als Protagonist einer solchen Bewegung wird der Prophet Elija eingeführt und steht damit in krassem Gegensatz zu Isebel und Ahab. Dieser Gegensatz ist kein philosophischer; das Problem ist nicht, dass Isebel an die Existenz anderer Gottheiten als JHWH glaubt. Der Gegensatz ist praktischer Natur; es geht um die kultische Verehrung, die – so wollten es Elija und diejenigen, die ihn unterstützten – nur JHWH zukommen soll. Damit brachte er Neues in die Religion Israels: Er forderte die Abkehr vom bislang Selbstverständlichen und die Orientierung an JHWH allein. Das ist der historische Blick, der sich vom biblischen insofern unterscheidet, als die Bibel und in ihr das deuteronomistische Geschichtswerk Elija als einen Propheten darstellt, der Althergebrachtes, nämlich die Alleinverehrung JHWHs wieder in Erinnerung rufen soll.

Weil die Verehrung JHWHs oder anderer Gottheiten keine theoretische Frage ist, spielt sich die Auseinandersetzung auch im Bereich der Praxis ab. Das ist kein Dichterstreit, mit dem wir es als LeserInnen zu tun bekommen. Es geht um tiefe Not, um Menschen, die verhungern, um ProphetInnen, die den lang ersehnten Regen herbei zaubern. Und schließlich geht es um Isebel und Elija, die beide meinen, ihren Glauben mit dem Schwert durchsetzen zu können. Der Prophet wird zum Mörder ebenso wie die Königsfrau. Ist die eine Gewalttat verwerflicher als die andere, weil sie nicht im Namen JHWHs, sondern im Namen der Gottheiten Baal und Aschera verübt wurde?

Das mörderische Ausrotten der JHWH-ProphetInnen ist die erste aktive Hand-

⁹ Zur Entstehung des biblischen Monotheismus s. z.B. Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994. Zur Rolle Elijas im religionsgeschichtlichen Kontext s. Frank Crüsemann, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit, Gütersloh 1997.

lung, die wir in der kanonischen Chronologie von Isebel erfahren. Nach dieser Einführung mit ihren unausgesprochenen Schuldzuweisungen eine solche Bluttat. Kein Wunder, dass die Exegetin Phyllis Trible davon spricht, dass keine biblische Frau (und auch kein Mann) eine solch schlechte Presse habe wie Isebel.¹⁰ Bei den JHWH-ProphetInnen geht es ebenso wie auf der anderen Seite bei den Baals-ProphetInnen um Hunderte von Personen. Wenn es dem Propheten Obadja gelingt, hundert ProphetInnen vor Isebel zu verstecken (1 Kön 18,4), dann kann die Zahl der von ihr Ermordeten nur in ebensolchen Dimensionen vorgestellt werden. Auf der anderen Seite sind es vierhundertfünfzig Baals-ProphetInnen und vierhundert ProphetInnen der Aschera, die an Isebels Tisch essen (1 Kön 18,19) und die mit Elija in einen Wettstreit treten. Es geht um nichts Geringeres als um die Frage, wer Gott sei: JHWH oder Baal. Als Zeichen für die Wirkmächtigkeit der wahren Gottheit schlägt der Prophet Elija vor, dass Feuer vom Himmel kommen solle. Er begibt sich damit auf ein Terrain, das eigentlich den Sieg der Gegner erwarten ließe. Nicht nur tritt er als Einzelner mehreren hundert ProphetInnen gegenüber. Regen und Blitz gehören außerdem traditionell zum Kompetenzbereich Baals; und schließlich sind magische Praktiken nicht das zentrale Ausdrucksmedium des JHWH-Glaubens. Aber es ist Elija und mit ihm sein Gott JHWH, der diese Probe gewinnt. Dabei lässt er es aber nicht bewenden, sondern er lässt alle Baals-ProphetInnen (die zur Aschera gehörigen dürfen sich hier als mitgemeint verstehen) ermorden. Ahab ist Augenzeuge der Auseinandersetzung, Isebel ist auf die Schilderungen aus dem Mund ihres Mannes angewiesen.

In der Reaktion auf diese Tat nun treten Ahab und Isebel auseinander. Während der eine das mörderische Handeln des Elija kommentarlos hinnimmt und vor allem mit dem Ende der Hungersnot durch den verheißenen Regen beschäftigt scheint, bedroht Isebel Elija sofort damit, ihm nun das Gleiche anzutun. Elija weiß um den Ernst dieser Drohung und flieht „seinem Leben nach“ (1 Kön 19,3). Nach intensivem Ringen mit seinem Gott wird er schließlich mit der Salbung dreier Gestalten beauftragt, die im Namen JHWHs handeln sollen (1 Kön 19,15f). Einer davon, Jehu, wird der Mörder Isebels sein.

Eine tödliche Intrige

Isebel spielt eine Hauptrolle in der Erzählung um Nabots Weinberg (1 Kön 21). Sie handelt für ihren Mann und in seinem Namen – aber ohne sein Wissen. Ahab ist es, der durch seine heftige Reaktion auf die Ablehnung des Weinbergbesitzers Nabot, ihm diesen Weinberg zur Vergrößerung seines Gartens zu verkaufen, den Gang der Ereignisse auslöst. Eine Art depressiver Verstimmung, von der offenbar die Könige Israels nicht frei waren (vgl. 1 Sam 16,14–23), die sich bei Ahab darin äußert, im Bett zu liegen und das Essen zu verweigern, bringt Isebel dazu, tätig zu werden. Sie will ihrem Mann zum Besitz dieses Weinbergs verhelfen. Das Mittel dazu ist eine falsche Zeugenaussage, die Isebel in Auftrag gibt und die zur Steini-

¹⁰ Phyllis Trible, *Exegesis for Storytellers and other Strangers*, in: JBL 114, 1995, 3–19, 3.

gung Nabots führt. Wessen der Weinbergbesitzer beschuldigt wird, erfahren wir nicht, wohl aber, dass Isebel Ahabs Siegel benutzt, um Briefe im Namen des Königs zu lancieren. (Eine Ironie der Geschichte will es, dass archäologische Funde ein Siegel mit dem Namen Isebels zu Tage gefördert haben – keines allerdings mit dem Namen Ahabs.)

Worin besteht hier die Schuld Isebels? Keine Frage ist es, dass im Kontext der biblischen Theologie mit ihrer Parteinahme für die kleinen Leute (und der Landbesitzer ist im Verhältnis zum König zweifelsohne der Unterlegene) und mit ihrem Schutz des Erbesitzes (Nabot beruft sich darauf in V3) das Handeln Isebels verwerflich ist. Es erinnert an Davids Handeln gegenüber Urija und Batseba. Die Natansparabel vom reichen Mann, der dem Armen das einzige Schaf wegnimmt, um es seinen Gästen vorzusetzen (2 Sam 11), ließe sich auch hier gut erzählen. Nicht nur, dass sie ihrem Mann um jeden Preis das begehrte Landstück verschaffen will, sie lässt auch noch den Nabot ermorden – mit ähnlicher Tücke wie David den Urija.

Merkwürdig ist es, dass der Prophet Elija in der Folge nicht Isebel, sondern König Ahab mit seinem Tun konfrontiert. Ihm wirft er vor, getan zu haben, was in JHWHs Augen böse ist (V20 vgl. 2 Sam 11,27). Auf dem Hintergrund dieses Vergehens wird Ahab selbst, aber auch Isebel und den Nachkommen Ahabs ein schrecklicher Tod angesagt. Während das Urteil des Elija sich ganz auf Ahab konzentriert, bindet der Erzähler Isebel stärker mit ein. Allerdings bleibt sie in der Rückschau im Schatten ihres Mannes als diejenige, die Ahab zu seinem Tun verleitet hat (V25). Ihr aktiver Part, wie ihn die Erzählung davor formuliert, kommt in der rückblickenden Beurteilung nicht mehr vor. Und auch im Kontext des Bußrituals, das Ahab vollzieht (V. 27–29), spielt Isebel keine Rolle mehr.

Aus dem Fehlen der Isebel im Urteil des Elija schließen manche AuslegerInnen auf eine Wachstumsgeschichte der Erzählung zurück. Diese habe ursprünglich Ahab als Verantwortlichen für den Tod Nabots dargestellt; erst spätere Überarbeiter hätten Isebel die Schuld nachträglich in die Schuhe geschoben.¹¹ (Zu einer kritischen Überprüfung solcher Entschuldigungsstrategien s.u.)

Nach der biblischen Darstellung im kanonischen Text liegt das Schuldig-Werden der Isebel auf zwei Ebenen:

– Auf der ersten Ebene macht sie sich schuldig, indem sie selbst handelt: Sie lässt ProphetInnen ermorden, sie stellt sich auf die Seite Baals und Ascheras gegen die JHWH-Verehrung, sie lässt Nabot durch eine Intrige töten.

– Auf der zweiten Ebene ist sie die eigentlich schuldige Frau hinter dem abtrünnigen Mann. Sie ist es, die Ahab zur Verehrung anderer Gottheiten als JHWH bewegt – in dieser Rolle lernen wir sie bereits in 1 Kön 16 kennen. Und die Erzählung in 1 Kön 21 kann sich zwischen den beiden Ebenen nicht entscheiden. Während sie im ersten Teil handelnd an Nabot schuldig wird, deutet V. 25 ihre Verantwortung als Schuld im Hintergrund: Isebel als Verführerin ihres Mannes (worum der biblische Text aber in keinem Fall die sexuelle Verführung versteht).

¹¹ Vgl. etwa Kyung Sook Lee, Die Königs-Bücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, 130–145, 138f.

Der Tod Isebels

Die erzählte Isebel zahlt einen hohen Preis für ihre Schuld und ihre Macht. Ihr Tod ist grässlich – und dass sowohl der Mörder Jehu als auch die Erzählung solch drastische Mittel nötig haben, um diese Gestalt zu zähmen, wirft ein Licht auf die Bedrohung, die von einer derart machtvollen Frau ausgeht.

Es ist eine kurze, aber eindrückliche Sequenz in 2 Kön 9,30–37, in der Jehu Isebel aus dem Fenster stürzen lässt, Pferde sie zertrampeln und Hunde ihren Körper fressen – bis nur noch die Handflächen, die Füße und der Schädel übrig bleiben (kein Personalpronomen weist diese Körperteile als zu Isebel gehörig aus). Ihr Tod ist mehr als der leibliche Tod. Mit den Identifikationsmöglichkeiten wird auch die Erinnerung ausgelöscht – und bleibt doch im biblischen Text und außer-biblischen Siegelrund erhalten.

Noch ihrem Mörder tritt Isebel machtvoll entgegen. Sie bereitet sich auf sein Kommen vor und präsentiert sich ihm als „Frau im Fenster“ – ein auf vielen alt-orientalischen Bildern belegtes Motiv der mächtigen Frau.¹² Auch ihre Schminke, die fälschlicherweise sexualisiert gedeutet wurde, als ob sie sich für ihren Mörder attraktiv machen wollte, ist ein Hinweis auf ihren Status. Sie begegnet Jehu von oben herab – und wird von seinen Gehilfen in den Tod gestürzt.

Ihre Begrüßung ist alles andere als unterwürfig. Mit dem falschen Namen spricht sie ihn an, „Simri“, und erinnert damit an den in 1 Kön 16,9–19 erzählten Königsmord. Gegen Simri, den Mörder, war Omri an die Macht gekommen, dessen Dynastie erst durch Jehu beendet wurde. Damit macht Isebel die Verbindung vom Anfang zum Ende der omridischen Dynastie deutlich und entlarvt außerdem Jehus Tat als Königsmord.

Jehu verweigert die Kommunikation mit Isebel. Er ruft unpersönlich nach Gehilfen – und erhält sie sofort. Auf Jehus Befehl werfen Hofleute Isebel aus dem Fenster. Mehr noch als dieser Todessturz beschäftigt die Erzählung aber die Gewalt an der Leiche Isebels. Ihr Körper wird ausgelöscht; die Macht der Sprache geht sogar noch weiter. Ihr Mörder Jehu will sie zwar zunächst begraben lassen, aber als man ihn schließlich über den zerfetzten Zustand ihres Körpers informiert, deutet er das Fehlen einer Erinnerungsstätte sofort mit einem Prophetenwort:

„Auf der Flur von Jesreel werden die Hunde das Fleisch Isebels fressen.“

Dass ihre Leiche von den Hunden gefressen werden soll, weist zurück auf 1 Kön 21,23, wo Elija dieses grässliche Schicksal für Isebel und für die Familie Ahab im Namen JHWHs verkündet.

Noch in der letzten Nennung ihres Namens im Mund ihres Mörders wird Isebels Name verunglimpft. Wie „Mist auf dem Feld“ solle ihre Leiche sein. „Mist“ ist eine Anspielung auf „Kot“ (hebr.: *säbäl*); *i* heißt „Insel“. So hören wir in Isebels Namen am Ende nicht mehr „wo ist der Prinz“ (s.o.), sondern nur noch „ein Haufen Dreck“.

¹² Zum Motiv der „Frau im Fenster“ s. Christl Maier, Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg 1995, 198–208.

Atalja

Als königliche Frau aus dem Haus Omri ist Atalja nicht nur der negativen Darstellung nach mit Isebel verwandt. In der Einführung des Königs Ahasja von Juda wird sie zum ersten Mal als seine Mutter genannt (2 Kön 8,25–29). Die Nennung der Königsmutter im Kontext der Einführung der jüdischen Könige ist gängig und weist auf die besondere politische Bedeutung dieser Frauen hin, die an der Regierung mitwirken.

Die königliche Macht Ataljas geht jedoch über diese Funktion im Hintergrund des Königs hinaus. Nach der Ermordung ihres Sohnes – ebenfalls durch den Mörder Isebels, Jehu – übernimmt sie die Regierung und bleibt sechs Jahre an der Macht (2 Kön 11). Auch ihr Name ist mit Gewalt verbunden – als Täterin und als Opfer: Das Ausrotten der eigenen Familie im Dienst der Macht – solches Verhalten ist schon außergewöhnlich skrupellos. Wie Isebel wird auch Atalja von ihren politischen Gegnern ermordet. Auch der Ort ihres Todes erinnert an die Vorgängerin: in Palasträhe, und auch hier spielen Pferde eine Rolle.

Der gewalttätigen Atalja steht in 2 Kön 11,2 die Schwester Ahasjas, Joscheba, gegenüber. Sie rettet einen Sohn Ahasjas, indem sie ihn mitsamt seiner Amme vor dem Zugriff seiner Großmutter bewahrt.

Obwohl sie als Königin regiert, wird Atalja die schematische Darstellung verwehrt, die den Königen von Israel und Juda – ob negativ oder positiv beurteilt – zuteil wird. Ihre Herrschaft erscheint als Lapsus, als Ausrutscher. Als jüdische Königin ist sie gleich durch zwei Differenzen gekennzeichnet: Sie ist Frau, und sie ist keine Davididin. Das reicht aus, um sie durch das Raster der Geschichtsschreibung fallen zu lassen.

Schuld, Macht und die Ambivalenz der Leserin

Der Durchgang durch diese Erzählungen hinterlässt zwiespältige Gefühle. Die Hermeneutik des Verdachts richtet sich auf die tendenziöse Darstellung der machtvollen Frauen. Mit Sicherheit ist auch in diesen Erzählungen die Handschrift patriarchaler Erzählgemeinschaften zu erkennen, die sich schwer tun mit der Macht von Frauen. Aber alles Negative zu subtrahieren, um die beiden königlichen Frauen als Sympathieträgerinnen zu etablieren – dieser Schritt mag auch nicht recht gelingen.

Die Deutungen der Gestalt Isebels sind – wie jede Auslegung – vom Standpunkt der Auslegenden abhängig. Während traditionelle Deutungen mit der Tendenz des Texts gehen und die Verwerflichkeit der beiden königlichen Frauen betonen, zeigen genderbewusste und feministische Ansätze eher die Tendenz zur Entlastung. Julitta Franke Darstellung macht Isebel zur machtvollen matriarchalen Göttinnenpriesterin;¹³ der literarkritische Blick schiebt Ahab den Tod des Weinbergbesitzers Nabot in die Schuhe (s.o.), und Kyung Sook Lee rekonstruiert eine histo-

¹³ Julitta Franke, Isebel, die gestürzte Göttin, in: Marga Monheim u.a., Isebel. Die Gegenspielerin des Propheten Elija (Ausstellungskatalog des Frauenmuseums) Bonn 1998.

rische Isebel, die eigentlich eine beliebte Herrscherin gewesen und erst von den späteren Verfassern in ein so schlechtes Licht gerückt worden sein soll.¹⁴

Solche Entschuldigungsstrategien mögen einer für Frauen parteilichen Auslegung auf den ersten Blick zupass kommen. Sie sind aber nur scheinbar hilfreich. Exegetisch und historisch müssen sie einigen Anfragen Stand halten. Und theologisch kann sich das Setzen auf die Unschuld der Frauen als Bumerang erweisen.

– Selbst wenn die inhaltlichen Spannungen von einer Wachstumsgeschichte des Texts zeugen: Ist es wirklich hilfreich, den vorliegenden biblischen Text gegenüber einer theoretisch rekonstruierten Vorstufe abzuwerten? Warum sollten die späteren BearbeiterInnen für uns weniger relevant sein als eine theoretisch postulierte ursprüngliche Erzählung?

– Die Quellenlage ist – abgesehen von den biblischen Texten und dem Siegefund mit dem Namen Isebels – so schmal, dass es schwer ist, von der historischen Isebel zu sprechen, und erst recht, von ihr mehr auszusagen als ihre Existenz.

Zu diesen historischen Anfragen an eine Entschuldigungskampagne der biblischen Isebel kommt aber noch die theologische Skepsis. Dient es wirklich der Sache von Frauen, Schuld nicht als solche zu benennen – wenn es Frauen sind, die schuldig werden? „Das Schweigen von Sünde und Schuld beläßt Sünde und Schuld in der Definitionsmacht derer, die sie zur Unterdrückung von und/oder in Ignoranz gegenüber Frauen konzipieren.“ „Nicht von Schuld reden bedeutet Entschuldigung, aber noch nicht Beendigung der Realität von Schuld.“ Das schrieb die feministische Theologin Christine Schaumberger bereits 1988.¹⁵ Sie erkannte auch, dass Frauen lernen müssen, von Schuld zu reden (und Schuld von Schuldgefühlen zu unterscheiden), weil die Definitionsmacht über die Schuld sonst in den Händen jener bliebe, die sie zur Unterdrückung von Frauen konzipierten.

Das Thema Schuld fordert den geschlechtsspezifischen Blick auf besondere Weise heraus. Wir wissen darum, dass im Patriarchat Schuldzuweisungen an Frauen vorgenommen werden, die das Selbstbild von Frauen massiv prägen können, aber einer näheren Analyse nicht Stand halten (etwa das Bild der sexuellen Verführerin). Diese Schuldzuweisungen müssen zurückgewiesen werden.

Mächtige Frauen scheinen ein negatives Urteil ganz besonders herauszufordern. Die machtvolle Frau wird immer wieder als Bedrohung der patriarchalen Herrschaft angesehen. Dementsprechend komplex ist die biblische Darstellung mächtiger Frauen.

Uta Schmidt hat in ihrer Auslegung der Königebücher herausgefunden, dass „alle mächtigen Frauen (außer der Prophetin Hulda) in der Interaktion in einen Machtkampf mit einem weiteren Charakter verstrickt sind, ihre Machtposition also auch dadurch in Frage gestellt wird. ... Sie gefährden mit ihrer Macht bzw. ihrem Anspruch darauf die existierende patriarchale Ordnung offensichtlich so sehr, dass in der Logik der Erzählung drastische Mittel nötig sind, diese wiederherzustellen.“¹⁶

¹⁴ Lee 1999 (Anm. 11).

¹⁵ Christine Schaumberger/Luise Schottruff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 180, 187.

¹⁶ Schmidt 2003, 242 (Anm. 1).

Beide Frauen – Isebel und Atalja – kommen im erzählten Machtkampf um. Der Widerspenstigen Zähmung gelingt – und den hohen Preis bezahlen die mächtigen Frauen.

Es ist nicht zu leugnen, dass Erzählgemeinschaften, die besonders mächtige Frauen auch als besonders schuldige Frauen darstellen, von dieser Darstellung profitieren: Die Macht von Frauen wird so per se suspekt. Zwar gibt es mehr negativ beurteilte Könige als solchermaßen qualifizierte königliche Frauen – umgekehrt aber lässt sich keine Königin finden, die eine solch positive Würdigung erfährt wie etwa König Joschija. Die einzige, die Ausnahmekönigin Atalja, ist eben auch eine negativ dargestellte Königin.

Aber auch wenn wir erkennen, dass diese Erzählungen patriarchale Muster bedienen, sind wir nicht davon dispensiert, die Schuld dieser Frauen beim Namen zu nennen. Dass die Macht von Frauen tendenziell im Modus des Machtmissbrauchs dargestellt wird, ist bitter – aber wird der Machtmissbrauch (etwa in der Erzählung von Nabots Weinberg) dadurch besser?

Um diese Ambivalenz werden heutige AuslegerInnen nicht herum kommen. Isebel und Atalja sind machtvollere Frauen. Dass wir von ihnen erzählt bekommen, stärkt das Selbstbewusstsein jener Frauen, die sich nicht auf klassische Rollenklischees festlegen lassen wollen. Es ist gut zu wissen, dass es königliche Macht in der Hand von Frauen auch im biblischen Israel gegeben hat. Isebel und Atalja sind aber auch gewalttätige Frauen; und dieser Gewalttätigkeit gilt die prophetische Kritik – bis heute.