

Marie-Theres Wacker

Die Bücher der Chronik

Im Vorhof der Frauen

Im letzten Jahrzehnt ist die exegetische Literatur zu den Büchern der Chronik geradezu explosionsartig angewachsen. Manche bisher als sicher geltenden Koordinaten haben sich dabei verschoben. So zerbrach der breite historisch-kritische Forschungskonsens eines sogenannten »chronistischen Geschichtswerks« aus den beiden Chronikbüchern sowie Esra- und Nehemiabuch und machte Versuchen Platz, die Chronikbücher in sich und aus sich heraus zu deuten. Vorgelegt wurden neue Einzeluntersuchungen etwa zur »genealogischen Vorhalle« 1 Chr 1-9 (Oeming 1990), zur Landtheologie der Chronik, zur Bedeutung der Mosegestalt, zur Friedensfrage (Gabriel 1990). Mit Nachdruck haben sich in die Chronik-Diskussion eine Reihe jüdischer ExegetInnen eingeschaltet (vgl. z.B. Japhet 1989 und 1993; Kalimi 1995; Weinberg 1996) und aus ihren andersartigen Forschungstraditionen heraus historische wie »ideologische« Perspektiven der Chronikbücher neu konturiert.

Eine frauenspezifisch orientierte Auseinandersetzung mit den Chronikbüchern fehlt allerdings bisher. Dies braucht nicht zu erstaunen, bieten diese Schriften auf den ersten Blick doch eine Welt ohne Frauen. Die breit angelegten Genealogien des Buchanfangs von Adam bis zu den zwölf Stämmen Israels (1 Chr 1-9/10) folgen den Linien der Väter und Söhne, im Zentrum des Buches steht die Gestalt Davids, der den Bau des Tempels nicht nur architektonisch, sondern auch im Blick auf seine priesterlich-levitischen Institutionen minutiös plant (11-20) und die Realisierung

in die Hände seines Sohnes Salomo legt (2 Chr 1-9). Der Rest ist Königsgeschichte Judäas bis zur Zerstörung Jerusalems (10-36). Die Schlußnotiz des Buches, dergemäß der persische König den Neubau des Jerusalemer Tempels anordnet, unterstreicht noch einmal die Zentralität des Tempels und seiner priesterlich-levitischen und damit männerzentrierten Institutionen als Thema der Chronikbücher. Andererseits aber enthalten sie von allen Schriften der Bibel mit Abstand die meisten Frauennamen und Notizen über Frauen. Dieser spannungsreiche Sachverhalt reizt zu dem feministischen Experiment, die Chronikbücher entlang der darin sichtbar gemachten Frauengestalten einer Gegen-Lektüre zu unterziehen. In ihrem frauenzentrierten Kurzkommentar zu den Chronikbüchern hat Alice L. Laffey (1992) dafür eine Grundlage geschaffen, die im folgenden um differenziertere Beobachtungen an dem von ihr vorgeführten Material vertieft und um einige weitergehende Aspekte ergänzt werden soll. Vor allem aber werden offene Fragen und Forschungsdesiderate sichtbar, die auch der vorliegende Beitrag nicht abarbeiten, sondern nur als solche benennen kann.

Frauen in der »genealogischen Vorhalle« 1 Chr 1-9(10)

Die meisten der in den Chronikbüchern namentlich genannten Frauen erscheinen in den Genealogien von 1 Chr 1-9. Alice L. Laffey nennt die Zahl von zweiundvier-

zig und zählt auf: Ketura (1 Chr 1,32), Timna (1,39), Mehetabel und Matred (1,50), Bat-Schua (2,3), Tamar (2,4), Zeruja (2,16) und Abigajil (2,16f), Asuba (2,18), Jeriot (2,18), Efrat (2,19), Efrata (2,21.24), Atara (2,26), Abihajil (2,29), Efa (2,46), Maacha (2,48), Achsa (2,49), Ahinoam und Abigajil (3,1), Maacha und Haggit (3,2), Abital und Egla (3,3), Batseba/Batschua (3,5), Tamar (3,9), Schelomit (3,19), Hazlelponi (4,3), Hela und Naara (4,5), Bitja (4,17f), Mirjam (5,29), Bilha (7,13), Maacha (7,15), eine weitere Maacha (7,16), Molechet (7,18), Scheera (7,24), Serach (7,30), Schua (7,32), Huschim und Baara (8,8), Hodesch (8,9) und Maacha (8,29; 9,35). Diese Liste jedoch hat es in sich.

Frauen in den Zangen der Textüberlieferung

Zunächst sind in ihr eine Reihe textkritischer Entscheidungen versteckt, mit denen Frauen sichtbar – oder auch unsichtbar gemacht werden. Einige davon seien genannt: Mit guten Gründen durch eine textkritische Korrektur sichtbar zu machen ist Asuba (2,18), die z.B. in der Übersetzung der Jerusalemer Bibel, wie auch im – hier sehr wahrscheinlich fehlerhaften – hebräischen Text (MT), nicht als Frau zu identifizieren ist. Im MT als Frau erkennbar dagegen ist Matred (1,50); die Einheitsübersetzung (EÜ) entscheidet hier gegen den MT und läßt Matred »verschwinden«. Dafür bietet sie in 2,31 mit Achlai, Tochter des Scheschan, eine Frau mehr, wiederum gegen den Wortlaut des MT, aber in Angleichung an 2,34, wo Scheschan als Vater nur von Töchtern bezeichnet wird. Ein anderer bei Laffey nicht genannter Frauennamen steht in 2,24 (MT) mit Abija. Diese Frau scheint im Zuge der Textentwicklung »hinzu erfunden« worden zu sein. Die Übersetzung der Zürcher Bibel reflektiert den mutmaßlich ursprünglichen Text, wonach Kaleb nach dem Tod seines Vater Hezron dessen Frau Efrat zu sich genom-

men und mit ihr einen Sohn gehabt hätte. Die EÜ hält sich an den Wortlaut des jetzigen MT, wenn sie von einer Frau Hezrons namens Abija spricht, die einen Sohn bekam, und man den Eindruck gewinnen kann, dieser Sohn sei nach dem Tod seines Vaters Hezron geboren worden. Der jetzige MT hat hier wohl die ursprüngliche Aussage, daß der Sohn sich die Frau des Vaters genommen hat, als anstößig eliminiert (vgl. Lev 20,8). Ein ähnlich gelagertes Problem könnte im übrigen hinter der »doppelten Maacha« von 7,15.16 stehen: die erstgenannte Maacha wird als Schwester des Machir bezeichnet, die zweite als seine Frau. Ob hier wirklich zwei Frauen zu unterscheiden sind, macht der Text nicht ganz klar. Alice L. Laffey hat hier vielleicht aufgrund von Lev 20,9.11 für zwei Frauen optiert. Es dürfte sich feministisch-sozialgeschichtlich und auslegungsgeschichtlich lohnen, dem Verschwinden oder auch Auftauchen von Frauen(namen) in alten Versionen und neuen Übersetzungen der Chronik und den Gründen dafür nachzuspüren.

Namen – ein Signifikat für Geschlecht?

Das Beispiel der Mirjam (5,29), die in der Liste der zweiundvierzig Frauen erscheint, führt auf ein weiteres zunächst befremdendes Phänomen: Mirjam wird hier als einer der »Söhne Amrams« geführt. Die Nennung von Mose und Aaron neben Mirjam läßt keinen Zweifel daran, daß der Name Mirjam auf die im Pentateuch genannte Schwester der beiden Männer weist. Manche Übersetzungen helfen sich, indem sie statt von »Söhnen« hier von »Kindern« sprechen. Diese inklusive Auflösung des hebräischen Wortes ist aber nicht überzeugend, da im Chroniktext des öfteren neben den Söhnen auch explizit von Töchtern die Rede ist, mit »Söhnen« also offenbar auch wirklich »Söhne« gemeint sind. Wer aber dennoch bei den »Söhnen Amrams« für ein inklusives Ver-

ständnis optiert, sollte dies dann auch durchweg gelten lassen. Auf diese Weise könnte sich der Anteil genannter Frauen als um Vieles höher als bisher angenommen erweisen. Eine neue Kandidatin wäre etwa »Gomer«, als erste(r) der »Söhne Jafets« genannt (1,5), nach Hos 1,3 aber Name einer Frau.

Das Problem scheint jedoch komplexer zu sein. Während Schelomit in 1 Chr 3,19 eindeutig als Schwester neben Brüdern identifiziert ist, erscheint der gleiche Name Schelomit in 1 Chr 26,25 als Männername. Das gleiche gilt für den Namen Abihajil, der nach 2 Chr 11,28 Name der Tochter eines Eliab, nach 1 Chr 5,14 Name eines Sohnes des Huri ist; es gilt für Atalja, nach 1 Chr 8,26 Sohn eines Jeroham, nach 2 Chr 22,2f. 10ff u.ö. Name der Königinmutter, und für Timna, in 1 Chr 1,36 Männername, drei Verse weiter Frauenname. Die Annahme großer Sorglosigkeit der Chronisten als generelle Erklärung dafür ist ebensowenig überzeugend wie der (wenn auch im Einzelnen begründete) Verdacht, man hätte in der eigenen Darstellung die Frauen gezielt aus den vorgegebenen Traditionen v.a. des Pentateuch und des deuteronomistischen Geschichtswerkes »verschwinden« lassen. Eher müssen hier in unserer Kultur gängige Vorstellungen von Vornamen als Signifikat für Geschlecht hinterfragt werden: Im Alten Israel wurden Vornamen wohl nicht so eindeutig geschlechtsspezifisch zugeordnet, wie dies deutsche Standesbeamte der Gegenwart von frischgebackenen Eltern verlangen. Dies war auch unnötig, da der Eigename immer vervollständigt werden konnte um den Zusatz »Tochter des/der (Name)« oder »Sohn des/der (Name)«. Aus den zahlreichen Namengebungsgeschichten der Bibel wird deutlich, daß viele Kinderamen Dank- oder Wunschnamen sind, die das Kind primär hineinstellen in ein Beziehungsgeflecht innerhalb seiner Familie, einschließlich deren Gottesbeziehung (vgl. Stamm 1980; für die neuere Literatur zum Thema vgl. Görg 1996).

In diesem Zusammenhang ist auf eine Beobachtung mit weitreichenden religionsgeschichtlichen Implikationen zu verweisen. Rainer Kessler (1987) hat nachgewiesen, daß die Namengebung im Alten Israel de facto durch die Mutter erfolgte, während anderslautende Namengebungsgeschichten die sozialgeschichtliche Realität »umerzählen«. Als textkritisches Problem wird dieses Verfahren im übrigen an 1 Chr 7,23 sichtbar. Einige hebräische Handschriften sowie alte Übersetzungen lassen die Mutter ihren Sohn benennen; in den gängigen deutschen Übersetzungen ist es, der Mehrheit der hebräischen Handschriften entsprechend, der Vater (vgl. genauer Bail 1997). Unter der Voraussetzung, daß die Kinder ihre Namen durch die Mütter erhalten, wären die biblisch und inschriftlich überlieferten israelitischen Personennamen zwar nicht nur, aber in jedem Fall auch auszuwerten als Zeugnisse von Frauenditionen nicht zuletzt im Bereich der persönlichen und familiären Frömmigkeit.

Die Frau und die Stadt

Einige der in den Chronik-Genealogien genannten Namen von Frauen, z.B. Timna, Maacha und Efrat/Efrata, führen auf eine Korrelation, die doch wieder geschlechtsspezifisches sichtbar macht: die Frauennamen erscheinen in anderen Kontexten der hebräischen Bibel als Name einer Stadt oder einer Gegend. In vielen biblischen Schriften werden Städte, allen voran Jerusalem, im Bild einer Frau dargestellt: als Mutter ihrer Bewohner, Näherin und Schützerin oder auch als Partnerin des Stadtgottes (vgl. bes. die prophetischen Schriften). Andererseits aber sprengt der auch in der Antike hochdifferenzierte Lebensraum »Stadt« das allzu natural gedachte Bild »Frau«, zeichnet »die Frau« als »Kulturträgerin«.

Auf diesem Hintergrund gewinnt die in der Bibel einzigartige Nennung einer Frau

als Städtebauerin/-gründerin Profil, die der Scheera (7,24), der der Bau/die Gründung von drei Städten zugeschrieben wird, von denen eine, Usen-Scheera, sogar ihren Namen trägt. Ulrike Bail und Silvia Schroer haben auf das bisher unerforschte Motiv der Städtegründung durch Frauen hingewiesen (Schroer 1995, 118.137; Bail 1997, 221). Nach der Untersuchung von Joel P. Weinberg (1996, 139) wäre für die Abfassungszeit der Chronik eine Welle der Urbanisierung in Judäa und seinen Nachbarprovinzen anzunehmen, die das Thema »Städtebau« in diesen Schriften historisch situiert. Dann könnte Scheera, die Städtebauerin/-gründerin, auf ähnliche Weise als Indiz für die faktische sozialhistorische, nicht »bloß« literarisch-fiktionale Bedeutung von Frauen gewertet werden, wie dies von feministischen Exegetinnen für die Weisheitsgestalt von → Spr 1-9 in ihrem Verweis auf weise Frauen Israels angenommen wird. Allerdings bleibt Scheeras Auftauchen in 1 Chr 7 ebenso kurz wie ambivalent. Von ihr wird erzählt in Anschluß an eine Notiz über ihre Brüder: zwei von ihnen wurden als Viehdiebe getötet, der Name des dritten, Beria, erinnert an diesen Vorfall. Ist der Städtebau der Frau also als ein weiteres negatives Element dieser Familiengeschichte des Stammvaters Ephraim zu werten? Diese Frage ist umso näherliegend, als Städtebau in der Bibel keineswegs eindeutig positiv konnotiert ist: Kain der Städtebauer ist Mörder seines Bruders (Gen 4), dem Bau der Stadt Babel schiebt Gott selbst gewissermaßen einen Riegel vor (Gen 11), Hiël verliert zwei Söhne beim Wiederaufbau Jerichos (1 Kön 16,34).

Töchter ohne Brüder und Stamm-Mütter

Insgesamt dreimal spricht die Chronik von Töchtern eines Vaters, der keine Söhne hat. Der Name Zelfohad (7,15) ist aus dem Büchern → Numeri, → Josua und → Richter als der eines Vaters von fünf Töchtern

bekannt, die als Erbinen ihr Recht auf Land einfordern. Das Thema des »Landes« bewegt die Chronik nicht vorrangig; Name und Schicksal der Töchter des Zelfohad teilt sie nicht mit. Wohl aber ist sie interessiert am Fortbestand eines genealogischen Zweiges, wie das Beispiel von Eleasars Töchtern (1 Chr 23,22) zeigt: sie werden von ihren Cousins geheiratet, verbleiben damit in der Großfamilie, tragen aber auch zu deren Fortbestand bei.

Im dritten Fall einer reinen Töchterfamilie geht es ebenfalls um deren Fortbestand (2,34f). Scheschan, der Vater, verheiratet eine seiner Töchter mit seinem ägyptischen Sklaven, dessen Name im Unterschied zu dem seiner Tochter im übrigen mitgeteilt wird. Der Sohn dieser beiden wird als Ahnherr einer Genealogie von dreizehn Generationen aufgeführt (2,36-40) und offensichtlich als zur Stammreihe Judas zugehörig angesehen. Der Eindruck drängt sich auf, daß hier die Mutter, nicht der Vater, die Zugehörigkeit zur Familie definiert. Trotzdem kann hier wohl nicht einfach von einem »matrilinealem Prinzip« der Geburtenfolge gesprochen werden, sondern greift die Logik eines patriarchalen Haushaltes: insofern der Sklave als Teil des Haushaltes gilt, heiratet die Tochter des Hauses keinen »Fremden«.

Die namenlose Tochter des Scheschan und ihr ägyptischer Ehemann weisen jedoch auf die nach wie vor offene Frage der historischen Wurzeln und der Bedeutung des matrilinealen Prinzips im Alten Israel bzw. antiken Judentum (vgl. nur die kontroversen Arbeiten von Sh. Cohen einerseits, bes. Cohen 1985, und andererseits M. I. Gruber 1995). Sie vermag sich auf andere Weise auch festzumachen an den namentlich genannten Frauengestalten, die innerhalb der ansonsten patrilinear konzipierten Genealogien als Ahnfrauen einer Genealogie erscheinen. Zu nennen ist hier als erste Ketura (1,32-33), eine Nebenfrau des Abraham, deren Nennung umso mehr auffällt, als Sara als Mutter Isaaks nicht

genannt wird. Es folgen Bilha (7,13), die nicht einmal als Frau gekennzeichnet wird, deren hohe Bekanntheit als Stamm-Mutter Naftalis demnach offenbar vorauszusetzen ist, und Zeruja (2,16), die zwar genealogisch eingebunden wird in die Großfamilie Davids, deren Söhne Abischai, Joab und Asaël jedoch nicht als Söhne des Vaters, sondern »Söhne der Zeruja« (2 Sam 2,18 u.ö.) Geschichte gemacht haben. Es ist, als könne insbesondere von Joab, dem Feldherrn Davids, nicht anders denn als »Sohn der Zeruja« die Rede sein (vgl. neben den Belegen in 2 Sam auch 1 Chr 11,6.39; 18,15; 26,28; 27,24).

Schwester von Brüdern

Eine Reihe von Frauennamen ist mit dem Vermerk »Schwester von« versehen. Einige sind als Schwester eines ebenfalls namentlich genannten Bruders aufgeführt, andere als Schwestern von Männern, die als Söhne ihres Vaters genannt sind – eine in ihrer Umständlichkeit etwas überraschende Umschreibung, da man sie kürzer als Töchter des Vaters hätte einführen können. Im Falle der Tamar, der Schwester der Söhne Davids (1 Chr 3,9) könnte die Tamar-Tradition von 2 Sam 13 eine Rolle gespielt haben, nach der Tamar als Schwester des Amnon und des Abschalom gilt. Allerdings fällt auf, daß die Chronik nur noch Tamars Namen nennt, an ihrer Geschichte und ihrem Schicksal kein Interesse zeigt. Sind die »Schwestern« der Chronik-Genealogie nur noch zusätzliche Bestätigung des jeweiligen Segens Gottes, der auf den sich reich vermehrenden Familien ruht, wie dies für die in den chronistischen (=chr) Königsgeschichten des öfteren genannten Töchter neben den Söhnen (s.u.) sicherlich gilt? Oder hat die namentliche Nennung der Schwestern eine andere Bedeutung gegenüber den nur summarisch und namenlos nach ihren Brüdern erwähnten Schwestern? Das Thema der »Schwester(n) von Brüdern« in der

hebräischen Bibel ist literarisch wie sozialgeschichtlich als ein weiteres Forschungsdesiderat zu benennen.

Frauengestalten in den Königsgeschichten der Chronikbücher

Ab 1 Chr 11 folgt die Darstellung der Chronik mit ihrer Königsgeschichte bis zur Zerstörung Jerusalems der Erzählfolge der → Samuel- und → Königsbücher; allgemein wird davon ausgegangen, daß diese der Chr als literarische Vorlage zur Verfügung standen. Der Vergleich beider Erzählstränge läßt charakteristische Unterschiede erkennen.

Die Frauengestalten der Saul- und Davidstradition

Nah der Darstellung der Samuelbücher ist die Geschichte des »Hauses Sauls«, des ersten Königs von Israel, und des »Hauses Davids«, seines Nachfolgers, auch und in nicht unbeträchtlichem Ausmaß eine Geschichte der Frauen. In der Chronik jedoch fehlen die meisten der Erzählungen, in denen Frauen eine Hauptrolle spielen. Alice L. Laffey vermutet, daß in der chr Darstellung alles purgiert wurde, was die Ehre und den Ruhm der Gestalt Davids schmälern konnte. So ließe sich erklären, warum insbesondere die Gestalt der Batseba auf eine bloße Namensnennung, noch dazu modifiziert zu »Bat-Schua« (1 Chr 3,5 MT), reduziert ist, erinnert der Name Batseba doch an den Ehebruch Davids mit dieser Frau. Auch die Geschichte von der Vergewaltigung der Tamar durch den Davidssohn Amnon (2 Sam 13) mag um dieser Tendenz willen herausgefallen sein. Allerdings ist m.E. dieser Erklärungsansatz zu eng auf die Gestalt Davids hin gefaßt. Grundsätzlicher wäre davon auszugehen, daß die chr »Historiosophie« (S. Japhet) nicht, wie die Samuelbücher, Aufstiegs- bzw. Thronfolgeschichte ist, nicht

die Dramatik der Verwicklungen zeichnet, unter denen das »Haus Davids« großwurdig, während das »Haus Sauls« unterging. Sie scheint vielmehr vor allem an der Heiligkeit des »Hauses Gottes« und aller damit in Berührung kommenden Dinge und Personen orientiert und legt um einer klaren Unterscheidung des Heiligen willen den Akzent nicht auf Verwicklungen, sondern ganz im Gegenteil auf Grenzziehungen. In dieser Perspektive braucht es keine kluge Abigajil (1 Sam 25), die Davids Weg zum Königtum ebnet, braucht es keine weisen Frauen, die einen in Ungnade gefallenen Davidssohn zu rehabilitieren helfen (2 Sam 14) oder eine Stadt vor Davids Feldherrn retten (2 Sam 20,14-22), sind Vergewaltigung und Ehebruch zu verschweigende Grenzüberschreitungen.

Die andersartigen Interessen der Chronik treten deutlich hervor auch in ihrer Rezeption der Geschichte des »Hauses Sauls« und den Frauen dieser ersten Königsfamilie Israels. In der Liste der Nachkommen Sauls (1 Chr 9,39) werden im Unterschied zu 1 Sam 14,49 die Töchter weggelassen. Sauls ältere Tochter Merab, nach Darstellung der Samuelbücher Spielball väterlicher Machtpolitik auch im Blick auf David, erscheint überhaupt nicht in den Chronikbüchern. Michal, die jüngere, die nach 1 Sam 18-19 Davids Frau geworden war, wird in den chr Aufzählungen von Davids Frauen übergangen; die verwandtschaftliche Bindung zwischen David und Saul bleibt unerwähnt. Michal erscheint ansonsten nur in einem einzigen Vers (1 Chr 15,29), der von ihrer Verachtung für David spricht, als dieser vor der Bundeslade tanzt. Im Gesamtduktus der chr Davidserzählung steht sie, als Tochter Sauls bezeichnet, damit außerhalb der Sphäre um den König und die Lade Gottes herum, hat sich gewissermaßen selbst hinter ihrem Fenster aus dieser Sphäre herausbegeben. Auch das Ende Sauls bzw. seiner Familie bleibt getrennt vom Schicksal Davids: Saul stirbt und David wird König

(1 Chr 10,14); von weiteren saulidischen Thronprätendenten ist ebensowenig die Rede wie von der klagenden Rizpa, die den David dazu bewegt, wenigstens mit den toten Angehörigen des Hauses Saul seinen Frieden zu schließen (vgl. 2 Sam 21). Während für die Dramatik der Samuelbücher gerade die fast schicksalhafte Verstrickung der Häuser Sauls und Davids wesentlich ist, geht es der Chronik um klare Grenz-Ziehungen, zumindest was den Innen-Raum des Tempels und seines auf ihn bezogenen Königs betrifft.

Die Königsgeschichte von Salomo bis zum Exil

In der Geschichte Salomos (2 Chr 1-9) fallen vor allem zwei Umakzentuierungen gegenüber den Königsbüchern auf. Nach 1 Kön 11 hält der Götzendienst in Israel bereits zur Zeit Salomos (wieder) seinen Einzug, da der alte König den Gottheiten seiner fremdländischen Frauen verfällt. Diese Apologie Salomos mag einer Geschichtsschreibung nicht mehr genügt haben, die ihn als Vollender des Tempelbaus darstellt; der Vorwurf des Götzendienstes gegenüber Salomo entfällt in der chr Darstellung. Auch dies mag das chr Bestreben verdeutlichen, nicht-JHWHgemäßes aus dem Bereich des Tempels und der auf ihn Bezogenen zu entfernen. Die zweite Umakzentuierung betrifft die ägyptische Gattin des Salomo. In den Königsbüchern wird sie mehrfach erwähnt, entsprechend ihrer besonderen Bedeutung im Rahmen der Heiratspolitik des Königs (1 Kön 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1). Die Kontexteinbettung dieser Notizen legt im übrigen nahe, daß nach Auffassung der Königsbücher die Pharaonentochter dem Salomo vor allem im Hinblick auf effektivere Kriegsführung von Nutzen war. Dazu kommt ihr Wert als Prestige-Objekt: Der eigene Palast, den er ihr erbaut, entspricht zwar ihrem Rang, erhöht aber auch die Pracht der

königlichen Bauanlagen. In der Chronik dagegen erscheint die Pharaonentochter nur ein einziges Mal (2 Chr 8,11), noch dazu als »Problemfall«. Der eigene Palast, den Salomo ihr erbaut, wird damit motiviert, daß ihr Verbleib im Königspalast, zu dessen Bezirk der Tempel gehört, die Heiligkeit dieser Stätte tangiere. Dahinter steht, wie die dem Salomo in den Mund gelegte Reflexion deutlich macht, sowohl ihre fremde Herkunft als Tochter des Pharaos als auch ihr weibliches Geschlecht als Ehefrau des Königs – hier dürfte es um das Problem der »fremden Frau(en)« gehen, deren Präsenz die Selbstdefinition der chr Gemeinde verkompliziert (→ Esr/Neh). Dagegen wird die Geschichte von der Königin von Saba ungekürzt übernommen (1 Kön 10,1ff; 2 Chr 9,1ff) – sie stellt als Besucherin kein Dauerproblem dar und anerkennt zudem die Ehre des Gottes Israels.

Auffällig sind die Notizen über den Frauen- und Kinderreichtum der Könige (vgl. für Rehabeam 2 Chr 11,21; für Abija 13,21; für Joasch 24,3; vgl. für David 1 Chr 14,3) wobei jeweils die Töchter neben den Söhnen genannt werden. Hier gelten Frauen und Kinder klar – und prononcierter als im deuteronomistischen Geschichtswerk – als Symbole männlich-königlicher Stärke bzw. Segnung durch JHWH.

Die Königsmütter sind regelmäßig genannt, im einzelnen: Naama, Mutter des Rehabeam (2 Chr 12,13); Michaja, Mutter des Abija (2 Chr 13,2); Maacha, Mutter des Asa (2 Chr 15,16), die hier als einzige auch den Titel *g'biräh*/Herrin trägt; Asuba, Mutter des Joschafat (20,31); Atalja, Mutter des Ahasja (22,2); Zibja, Mutter des Joasch (24,1); Joaddan, Mutter des Amazja (25,1); Jecholja, Mutter des Usija (26,3); Jeruscha, Mutter des Jotam (27,1), und Abi, Mutter des Hiskija (29,1). Auch diese Liste aber bietet ihre Probleme: Ist Michaja identisch mit Maacha, der Mutter des Abija nach 1 Kön 15,2

und 2 Chr 11,18-22? Warum fehlen im Unterschied zu den Notizen in 2 Kön die Namen der letzten sieben Königsmütter, selbst bei dem so positiv gezeichneten Reformkönig Joschija? Warum wird andererseits der Name der Königin Atalja nicht verschwiegen, obwohl sie doch bereits der deuteronomistischen Tradition als Mörderin gilt und in chr Perspektive darüber hinaus eine Gefahr für die Reinheit des Tempels darstellte (vgl. 2 Chr 23,19)? War sie willkommen als Kontrastgestalt zu einer anderen Frau, Joscheba, die nicht nur als Ehefrau eines Priesters geregelten Zutritt zum Tempel hatte (2 Chr 22,11-12), sondern dies auch im Dienst der davidischen Dynastie dazu nutzte, den jungen Thronanwärter Joasch vor Atalja in Sicherheit zu bringen?

Frauen in Prophetie und Kult

Die (bei Laffey vergessene?) Befragung der Prophetin Hulda erscheint fast wörtlich gleich wie in 2 Kön 22,14ff auch in 2 Chr 34,22ff. Allerdings gewinnt sie im Gesamtkontext der chr Joschijageschichte ein etwas anderes Profil (vgl. Micheel 1983, 30-34): Joschija ist schon vom Beginn seiner Regierung an gottesfürchtig und führt bereits eine Kultreform durch, bevor das Gesetzbuch gefunden wird. Huldas prophetisches Wort über den König und die Stadt Jerusalem erhält dadurch vor allem den Charakter eines unabänderlichen Gerichtswortes Gottes. Gegenüber dem »Prophetenschweigen« der Königsbücher, die außer Jesaja keinen der biblischen Schriftpropheten nennen, fällt die erzählerische Einbeziehung des Propheten Jeremia in die chr Joschijageschichte auf. Sie zeigt, daß Hulda und Jeremia der chr Geschichtsschreibung als ZeitgenossInnen gelten. Umso bemerkenswerter ihre »Rollenverteilung«: Hulda spricht prophetische Unheilsworte, Jeremia dichtet ein Klagelied auf den toten König (2 Chr 35,25). Damit hat Hulda

als Prophetin eine Aufgabe übernommen, die auch nach chr Auffassung in anderen Zusammenhängen ein männlicher Prophet erfüllt (vgl. nur Micha, Sohn Jimlas 2 Chr 18), und ist Jeremia in eine Tradition gestellt, die von der Chronik selbst als eine der »Sängerinnen und Sänger« wahrgenommen wird (2 Chr 35,25). Hulda und Jeremia repräsentieren Bereiche öffentlicher/kultbezogener Aktivität, in denen auch zur Zeit der Chronik Frauen wie Männer vorstellbar waren.

Ein gerade im Vergleich zur deuteronomistischen Darstellung auffallend großes Interesse der chr Geschichtsschreibung gilt den Leviten. In diesem Kontext ist zweimal punktuell von (nicht namentlich benannten) Frauen die Rede: einmal von den Töchtern neben den Söhnen des Sängers Heman (1 Chr 25,5), einmal von den Töchtern des Leviten Eleasar (1 Chr 23,22). Im letzteren Fall geht es um die Weiterführung einer Familie, deren Nachkommen aus lauter Töchtern bestehen (s.o.), im ersteren Fall werden die drei Töchter neben den vierzehn Söhnen sicherlich genannt, um den Kinderreichtum als Ausdruck des Segens, der auf der Familie des Heman ruht, zu zeichnen (ähnlich wie in den Aufzählungen der → Genesis stellt sich auch für die Chronik die Frage, ob die jeweils viel geringere Zahl der Töchter den tatsächlichen Verhältnissen entspricht oder um der Bedeutung der Söhne willen nur erzählerisch reduziert wird). Andererseits läßt die offene Formulierung des folgenden Verses, wonach »all diese« der Leitung ihres Vaters bei Gesang und Musik im Hause JHWHs unterstanden, aber auch die Interpretation zu, daß auch Frauen aus Levitenfamilien an der »professionellen« Tempelmusik beteiligt waren. Diese Deutung findet zusätzlichen Anhalt daran, daß die gesangliche Tätigkeit der Heman-Familie in 1 Chr 25 mit dem Verb für »propheten« (*nb'*) bezeichnet wird und Prophetie, wie die Gestalt der Hulda zeigt, ja

offenbar auch von einer Frau kommen konnte¹. Die Erwähnung von Sängerinnen neben Sängern in der Joschijageschichte (2 Chr 35,25) sieht Frauen in der Liturgie von Klagefeiern ebenfalls in »professionellen« Rollen. Auf beiden Notizen liegt kein Gewicht; der Blick fällt wie nebenbei auf die beteiligten Frauen neben den Männern. Gerade dieser Umstand aber mag den Schluß erlauben, daß Frauen im Kult auch der nachexilischen Zeit stärker in offiziellen Funktionen involviert waren, als es die überlieferten biblischen Texte vermuten lassen.

Dazu tritt eine grundsätzlichere Erwägung. Dem Bild, das die Chronik vom Tempel und seinem Kult vermittelt, kann zum einen das der Samuel- und Königsbücher gegenübergestellt werden, die jedenfalls für den Tempelbetrieb der Königszeit durchaus andere Verhältnisse durchscheinen lassen, wenn auch im allgemeinen bereits polemisch »aufbereitet« (vgl. insbesondere die Notizen über die Qedeschen in den Königsbüchern). Zum anderen kann die Darstellung der Chronik mit den priesterschriftlichen Anteilen des Pentateuch und ihrem Bild von der Einrichtung der Stiftshütte verglichen werden – hier sind etwa Frauen als Stifterinnen der Ausstattung (Ex 25) und als am Eingang der Stiftshütte Dienstuende (Ex 38,8) sichtbar gemacht. Insofern sind allzu glatte historische Negativ-Rückschlüsse auf das Ausmaß von Frauenpräsenz im Kult des Zweiten Tempels zu vermeiden. Trotz der umfangreichen Arbeiten etwa von Urs Winter (1983) und Christian Frevel (1995) mit vielen Detailbeobachtungen und dem hilfreichen Raster von Phyllis Bird (1987) zur Systematisierung des verstreuten Materials zu Frauen in kultischen Rollen besteht jedoch auch in dieser Frage noch erheblicher Forschungsbedarf (zu anti-jüdischen Weichenstellungen der diesbezüglichen Forschungsgeschichte und zur aktuellen feministischen Relevanz der Fragestellung vgl. Wacker 1995).

Gott und Göttin

Die für die »Historiosophie« der Chronik insgesamt vermutete Perspektive, dergemäß die Chronisten auf eine deutliche Trennung der Ordnungen von sakral und profan, göttlicher und nichtgöttlicher Sphäre Wert gelegt und dementsprechend alles eliminiert hätten, was solche Grenzbeziehungen durcheinanderbringen konnte, hat Joel Weinberg (1996, 247f) speziell für »Grenzerscheinungen« im Bereich quasihöflicher Wesen zugrundegelegt. So zeigten etwa von den 15 chr Belegen des Wortes *rūah* (»Geist«) 14 die Tendenz, hier eine von Gott ausgehende Lebenskraft darzustellen und *rūah* nicht (mehr) als quasihöfliches, relativ selbständig agierendes Wesen sichtbar werden zu lassen. Wesen, die als der Unterwelt zugehörig gelten, seien fast völlig herausgefallen. Im Sinne Weinbergs kann daher wohl auch auf die Geschichte der Begegnung Sauls mit der Totenbeschwörerin aus En-Dor (1 Sam 28) hingewiesen werden, die in der chr Darstellung des Endes Sauls eliminiert ist. Sauls Sünde besteht nach 1 Chr 10,13 nur noch darin, einen Totengeist und nicht JHWH befragt zu haben. Saul hat die Grenze zum Totenreich zu überschreiten gesucht und sich dadurch selbst zu Tode gebracht. Wie dies geschah, braucht nicht mehr erzählt zu werden, hätte für chr Empfinden der Realität und Wirkweise eines Totengeistes wohl auch zuviel Gewicht beigemessen, während es dem samuelischen Erzähler hier um die Tragik des Schicksals Sauls ging, in die die Frau von En-Dor verwickelt ist.

Einen weiteren, von Weinberg nicht diskutierten »Fall« von problematischer Grenzverwischung hat Christian Frevel (1992) hinzugegestellt: die Ascheren, die hölzernen Kultpfähle, die nach Darstellung/Auffassung der → Königsbücher nicht zu trennen sind von einem kultisch zu verehrenden, also mindestens quasihöflichen Wesen Aschera. Frevel beob-

achtet, daß die Erwähnung der Ascheren in der Chronik gegenüber dem deuteronomistischen Werk stark reduziert ist. Von den drei Belegen der Königsbücher, an denen Aschera eindeutig als Name einer Göttin erscheint (1 Kön 15,13; 2 Kön 21,7; 23,4-7) behält die Chronik nur einen einzigen zurück, die Notiz von der Errichtung eines Kultbildes für die Aschera durch die Königsmutter Maacha (1 Kön 15,13; 2 Chr 15,16). Daraus ist nach Frevel zu schließen auf eine bewußte Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten. Dies würde sich fügen zu der Beobachtung von Menachem Stern (1988), wonach im perserzeitlichen Judäa die vor-exilisch so verbreiteten weiblichen Kultfigurinen archäologisch nicht mehr nachweisbar sind, und zu der von Christoph Uehlinger (1994) vertretenen Deutung der Vision Sacharjas (5,5-11) von der Frau im Epha als »Programmvision von der Abschiebung der Göttin« aus Judäa (vgl. auch → Hag/Sach). Von der Beobachtung aus, daß nur zwei der drei Erwähnungen der Göttin Aschera wirklich eliminiert werden, ließe sich die These etwas anders akzentuieren: die Chronik entfernt die Aschera als Göttin lediglich aus den Erzähltraditionen über den Jerusalemer Tempel und hat sie deshalb in den beiden vom Tempel handelnden Notizen 2 Kön 21,7 (2 Chr 33,7) und 23,4-7 (2 Chr 34,3-7) unsichtbar gemacht. Die Notiz von Maachas Kultbild dagegen und dem Schicksal dieser Königsmutter, die von ihrem Sohn, dem regierenden König, ihres Amtes enthoben wurde, konnte gewissermaßen als abschreckendes Beispiel weiter überliefert werden, da Maachas Bild der Aschera nicht im Tempelbereich vermutet werden mußte. Es geht nicht primär um die Göttin, sondern um die Reinheit und Heiligkeit des Tempels.

Die Chronik präsentiert mit all dem nicht ein Realbild, sondern ein Idealbild des Tempels, und sie präsentiert mit ihrer Tempelzentriertheit auch nicht die Lebensrea-

lität der Mehrheit der Bevölkerung selbst des klein gewordenen Territoriums Judäa der nachexilischen Zeit. Die Ränder des Textes, v.a. die »Vorhalle« und die wie zufällig hin und wieder eingestreuten Seitenbemerkenungen in den Königsgeschichten, lassen erkennen, daß die Chronik eingebettet ist in eine Alltagsrealität, in der die Frauen Judäas traditionelle, erwartbare, aber zuweilen auch überraschende Orte für sich behaupten.

Literatur

ULRIKE BAIL, Mit schielendem Blick. Bemerkungen zu 1 Chronik 7,21B-24, in: Rainer Kessler u.a. (Hrsg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« FS E. Gerstenberger. Münster 1997, 214-225 – PHYLLIS BIRD, The Place of Women in the Israelite Cultus, in: P. D. Miller u.a. (ed.), Ancient Israelite Religion (FS F. M. Cross), Philadelphia 1987, 397-419 – SHAYE COHEN, The Matrilineal Principle in Historical Perspective, in: Judaism 34 (1985) 5-13 – TAMARA C. ESKENAZI, Out From the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era, in: JSOT 54 (1992) 25-43 – IRMTRAUD FISCHER, Der Männerstammbaum im Frauenbuch: Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18-22), in: Rainer Kessler u.a. (Hrsg.), »Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!« (FS E. Gerstenberger), Münster 1997, 195-213 – CHRISTIAN FREVEL, Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten, in: ZAW 103 (1991) 263-271 – DERS., Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs (BBB 94/1+2), Weinheim 1995 – INGEBORG GABRIEL, Friede über Israel. Eine Untersuchung zur Friedenstheologie in Chronik I 10 – II 36, Klosterneuburg 1990 – MANFRED GÖRG, Art. »Name und Namengebung«, in: Neues Bibel-Lexikon 2 (1996) 898 (Lit.!) – MAYER I. GRUBER, Matrilineal Determination of Jewishness: Biblical and Near Eastern Roots, in: David P. Wright u.a. (Ed.), Pomegranates and Golden Bells (FS J. Milgrom), Eisenbrauns/Ind 1995, 437-443 – SARAH JAPHET, I & II Chronicles. London 1993 – DIES., The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical

Thought. Frankfurt 1989 – ISAAC KALIMI, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Parallelstellen in den Samuel- und Königsbüchern (BZAW 226), Berlin 1995 – RAINER KESSLER, Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter, in: Wort und Dienst 19 (1987) 25-35 – ALICE L. LAFFEY, 1 and 2 Chronicles, in: WBC, London/Louisville 1992, 110-115 – ROSEMARIE MICHEEL, Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik (BET 18), Frankfurt 1983 – MANFRED OEMING, Das wahre Israel. Die »genealogische Vorhalle« 1 Chronik 1-9 (BWANT 128), Stuttgart 1990 – SILVIA SCHROER, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Darmstadt 1995, 83-174 – JOHANN JAKOB STAMM, Hebräische Frauennamen, in: ders., Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Hrsg. v. Ernst Jenni u. Martin A. Klopfenstein (OBO 30), Fribourg-Göttingen 1980, 97-135 – GEORG STEINS, Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93), Bodenheim 1995 – MENACHEM STERN, What Happened to the Cult Figurines? Israelite Religion Purified After the Exile, in: Bibl. Archaeol. Review 14 (1988) 22-29.53f – CHRISTOPH UEHLINGER, Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin, in: Bibel und Kirche 49 (1994) 93-103 – MARIE-THERES WACKER, »Religionsgeschichte Israels« oder »Theologie des Alten Testaments« – (k)eine Alternative?, in: Jahrbuch f. Bibl. Theologie 10 (1995) 129-155 – JOEL P. WEINBERG, Der Chronist in seiner Mitwelt (BZAW 239), Berlin 1996 – THOMAS WILLI, Chronik (BK.AT XXIV), 1991ff – URS WINTER, Frau und Göttin (OBO 52), Fribourg/Göttingen 1983

Anmerkung:

1. Von daher kann noch einmal auf Mirjam in 1 Chr 5,29 zurückgegriffen werden: ist sie, die singende und tanzende Prophetin, vielleicht von zweiter Hand den »Söhnen Amrams« hinzugefügt worden, weil sie einfach nicht fehlen durfte?