

Salomo und die Frauen

Irmtraud Fischer

Die Figur König Salomos ist in den biblischen Texten im Vergleich zu seinen Nachfolgern – sowohl auf dem Thron der jüdischen als auch der israelitischen Reichshälfte – zwar relativ breit ausgestaltet; in Relation zu jener seines Vaters David, dessen Geschichte über eineinhalb Bücher der Vorderen Prophetie die Lesenden in Spannung hält, wird von ihm wenig erzählt. In seiner Geschichte ist der Tempelbau sowohl vom Umfang her als auch in seiner theologischen Bedeutung von zentraler Relevanz. Während die Davidskapitel voll sind von kriegerischen Auseinandersetzungen, Thronwirren und politisch zu verstehenden Familienerzählungen sind jene über Salomo geprägt von Kult, gerechtem Gericht und Weisheit. Staatspolitische Belange, die seine Herrschaft bedrohen, sind kein durchgängiges Thema, sondern kommen nur an den Rändern vor. Ist die Davidsfigur in den Kreis der Freischärler, Krieger und Feldherrn eingebettet, so jene Salomos in einen von ihrer sozialen und ethnischen Herkunft zwar überaus disparaten, aber merkwürdig geschlossenen Kreis von Frauen. Dieses Phänomen, das sich sonst bei keinem anderen König findet, sei im Folgenden in seinen synchronen Leseleitlinien – auch über die erzählenden Texte der Vorderen Prophetie hinausgehend – blitzlichtartig dargestellt.

1 Protegiert durch die Mutter

Salomo ist nach den Davidserzählungen zwar nicht das Kind eines Ehebruchs, aber er entstammt jener später ehelich gewordenen Verbindung, die mit einem Ehebruch – und wohl auch mit sexueller Nötigung, wenn

nicht Vergewaltigung der beteiligten Frau – beginnt (2 Sam 11).¹ Das Kind aus der illegitimen Beziehung zwischen David und Batseba muss aufgrund göttlichen Beschlusses sterben (vgl. 2 Sam 12,14–23). Salomo ist dessen zweitgeborener, allerdings ehelicher Bruder. Von ihm wird von vornherein gesagt, dass JHWH ihn liebt (2 Sam 12,24f). Von allen Söhnen Davids erhält ausschließlich Salomo die göttliche Zuwendung von Geburt an und wird durch die prophetische Legitimation Natans, der den göttlichen Auftrag bekommt, ihm den Namen Jedidja² zu geben (12,25), hervorgehoben.

Von dieser Leseleitlinie her verwundert es nicht, dass im biblischen Erzählverlauf das nächste Mal von Salomo die Rede ist, als es um die legitime Thronnachfolge geht. Nachdem Davids Erstgeborener sich durch die Vergewaltigung seiner Halbschwester Tamar disqualifiziert hat und der Blutrache ihres Bruders Absalom zum Opfer gefallen ist (2 Sam 13), dieser sodann gegen den Vater rebelliert, jedoch die Revolution und sein Leben verliert, steht kurz vor Davids Tod Adonija, der Sohn der Haggit, auf Abruf zur Thronfolge. Der entschlusschwache, greise David lässt seine Nachfolge ungeregelt und provoziert damit einen weiteren Aufstand. Adonija, von dem aufgrund der genealogischen Listen durchaus nicht klar ist, dass er der unmittelbar Nächste in der Thronfolge ist (vgl. 1 Kön 1,6),³ lässt sich noch zu Lebzeiten Davids zum König ausrufen, begeht aber den entscheidenden Fehler, diese Aktion nicht mit der Jerusalemer Hausmacht⁴ verhandelt zu haben. 1 Kön 1,8 informiert davon mit der doppeldeutigen Notiz, dass der Priester Zadok, Benaja und der Prophet Natan sowie die Männer der Leibwache des Königs »nicht mit Adonija waren«. Dies kann sowohl meinen, dass sie nicht bei seinem Fest

¹ Vgl. *J.Ch. Exum*, *Fragmented Women* (1993) 172–176, sowie *I. Fischer*, *Erzeltern* (1994) 236–240.

² Ob der Name Jedidja, der mit dem Davidsnamen spielt, ein Thronname ist, wird nicht deutlich, obwohl alle drei Natanserzählungen (2 Sam 7,12; 1 Kön 1) mit der dynastischen Nachfolge verbunden sind. Vgl. dazu *K. Bodner*, *Nathan* (2001) 49.

³ So ist unklar, was es mit der Notiz über den Sohn Abigajils, Kilab, auf sich hat, der nach 2 Sam 3,3 Davids Zweitgeborener ist. In der Reihe der Thronprätendenten hätte dieser Sohn noch vor Absalom stehen müssen. Die »Thronfolgeerzählung« verstehe ich im Folgenden nicht als ein historisches Dokument, sondern als literarisches Werk. Zur Kritik der herkömmlichen These siehe nun *S. Frolow*, *Succession Narrative* (2002), der den literarischen Verbindungen jeglichen diachronen Wert abspricht (siehe ebd., 104).

⁴ Zu den Parteiungen der jüdischen Hausmacht und der Jerusalemer Gruppe siehe *G.H. Jones*, *Nathan Narratives* (1990) 145–147 (*Jones* nennt die beiden Gruppen allerdings »Israelite« and »Jebusite«); zur »jebusitischen« Gruppierung siehe bereits *I. von Löwenclau*, *Nathan* (1980) 205–207.

anwesend waren, als auch heißen, dass sie nicht für seine Königserhebung waren. Die Handlungsfolge ab 1,10ff verdeutlicht sodann die Bedeutung der Notiz in beide Richtungen: Die Jerusalemer Gruppe ist nicht zur Feier geladen, die offensichtlich (wie die Abschalomsrevolte) von der judäischen Gruppe ausgerichtet wird und sie votiert gegen Adonija als neuen König, da sie den Thron aus ihren eigenen Reihen besetzt haben möchte.

Batseba, die (gebürtige?)⁵ Jerusalemerin, die von Natan bereits für ihren (wohl aufgenötigten) Ehebruch mit David nicht gerügt wurde, kollaboriert auch dieses Mal wieder mit dem Propheten, der sie als Mutter des erwünschten, in Jerusalem geborenen Thronfolgers berät (1 Kön 1,12).⁶ Natan, der weise Prophet, versteht die Feier Adonijas so darzustellen, dass es sich um eine abermalige Thronrevolte handle, da der König von der Thronbesteigung des Sohnes nicht informiert wurde. Batseba, die Mutter Salomos, solle David daher davon in Kenntnis setzen und gleichzeitig für ihren Sohn anstelle von Adonija Fürsprache halten. Natan rät *Bat-scheba*, der »Tochter des Schwures«,⁷ in ihrer Argumentation vor dem König auf einen Schwur Bezug zu nehmen. Der Kontext lässt es gezielt im Unklaren, ob dieser Schwur ad hoc erfunden ist, um den altersschwachen König zum Umdenken und Eingreifen in die nun durch Fakten geschaffene Thronfolge zu bewegen, oder ob David tatsächlich Salomo für das Königtum bestimmt hat. Aufgrund von V 14 ist es im Endtext⁸ eher wahrscheinlich, dass die Worte nicht wortwörtlich zu nehmen sind, sondern eine gezielt eingefädelte Intrige gegen den von der Geburtsfolge vor Salomo stehenden Adonija ist, denn Natan will zu diesem Gespräch dazukommen und Batsebas Worte bestätigen (אֲחֵיךָ בְּרִיךְ וּמְלֵאכָהּ). מלא pi., »erfüllen«, kommt in den Salomo-Erzählungen noch weitere zweimal vor (1 Kön 2,27; 8,15) und bezieht sich jeweils auf bereits Vorangekündigtes, das bestätigt und somit erfüllt wird. Insofern könnte man auf bereits vom König Zugesagtes schließen. Aber Natan spricht eben

nicht von den Worten *Davids*, die durch ihn bestätigt werden sollen, sondern von »deinen Worten«, von Batsebas Rede. Die unmittelbar nächste Auskunft über den König ist, dass er »überaus alt« geworden sei (1,15). Diese Erzählfolge lässt daher eher darauf schließen, dass dem Greis ein Schwur unterschoben werden soll, den er nie geleistet hat, der aber dennoch in guter biblischer Tradition steht: Wenn die greisen Väter nicht mehr fähig sind, über ihre Nachfolge zu entscheiden, so haben das in den biblischen Geschichten seit Sara und Rebekka die geistig noch überaus wachen und für die göttliche Weisheit und politische Weitsicht offenen Frauen übernommen...

Auch Batseba hält sich, wenn sie zum König geht, an das Hofzeremoniell, obwohl sie Davids Ehefrau ist. Mit den üblichen Ehrbezeugung und der traditionellen diplomatischen Sprachwahl⁹ spricht sie die von Natan befohlenen Worte, allerdings in abgewandelter Form:

»Mein Herr, du, ja du hast bei JHWH, deiner Gottheit, deiner Magd geschworen: ›Ja, Salomo, dein Sohn soll König werden nach mir! Und er, ja er, soll auf meinem Thron sitzen!‹ Nun aber, siehe, ist Adonija König geworden und du, mein Herr und König, weißt nichts davon!« (1 Kön 1,17f)

Die von Natan in der Form der rhetorischen Frage formulierte Erinnerung an den Schwur lässt Batseba weg und stellt diesen als Faktum dar, wobei sie den Eid noch dazu als »bei JHWH, deiner Gottheit« beschworen bezeichnet. Den Wortlaut des (ad hoc erfundenen?) Schwures jedoch zitiert sie wortwörtlich (V 13a.17). Während Natan sie anwies, den König nur nach dem Grund, warum nun aber – entgegen der beschworenen Zusage – Adonija König geworden sei, zu fragen, stellt Batseba auch dies als Faktum dar und macht ihm damit zudem seine Unwissenheit zum Vorwurf. Natan hatte mit dem Faktum der Königserhebung und der Tatsache, dass der amtierende König dies nicht weiß, seine Rede an Batseba begonnen, um sie so zum Handeln zu bewegen. Batseba hingegen verwendet in ihren Worten an den König die mangelnde Kenntnis von den Vorgängen außerhalb seines Gemachs als Einleitung zu ausführlichen Inforationen über die Aktionen Adonijas und seiner Gefolgschaft.

Mit V 20 beginnt in Batsebas Überzeugungsgang insofern ein neuer Abschnitt, als die Königswürde Adonijas nun de facto zur Disposition gestellt wird, obwohl dem König noch nicht einmal Gelegenheit gegeben wurde, dazu Stellung zu beziehen. Batsebas Rede, die den königlichen Greis nötigt, augenblicklich seine legitime Nachfolge der Öffentlichkeit

⁵ Batseba wird in 2 Sam 11 3 als »Tochter Eliams« vorgestellt (die Einheitsübersetzung liest – auch gegen die LXX – »Tochter Ammiëls«). Ob dieser Eliam mit jenem aus 2 Sam 23 34, wo ein Sohn Ahitofels aus Gilo, der nach 2 Sam 15,12 der Ratgeber Davids ist, identisch ist, muss offen bleiben. Zur Diskussion um die Herkunft Batsebas und ihrer Allianzen siehe *G.H. Jones*, *Nathan Narratives* (1990) 43f.

⁶ Zur Funktion von ratgebenden Figuren in den (literarisch und nicht literarhistorisch zu verstehenden) Thronfolgeerzählungen siehe bereits *I. Fischer*, *Gender-faire Exegese* (2004) 154–180.

⁷ Zum Aspekt dieses sprechenden Namens vgl. *K. Bodner*, *Nathan* (2001) 52.

⁸ Ein mögliches Wachstum des Textes liegt in diesem Beitrag außerhalb der Fragestellung.

⁹ Siehe dazu: *I. Fischer*, *Rede weiser Menschen* (2003) 181–208.

bekannt zugeben, lehnt sich dafür beinahe wortwörtlich an den zitierten Schwur an. Als Abschluss ihrer appellativen Rede an den König stellt sie ihm fiktiv die Situation nach dessen Tod vor Augen und dass *sie* und *ihr* Sohn Salomo als Schuldige dastehen werden.

Wie verabredet (vgl. V 14), taucht sodann Natan auf, der ebenfalls gemäß der höfischen Höflichkeitsformen beim König erscheint, jedoch – anders als Batseba – nicht mit Vorwürfen, sondern mit Verwunderung und in der Form einer rhetorischen Frage auf das Ereignis reagiert.¹⁰ Hatte er Batseba mit einer (rhetorischen) Frage angesprochen, so seinen Herrn und König mit einem unterstellten Zitat, in dem er wiederum auf den (fiktiven?) Schwur bezüglich der Thronfolge Salomos anspielt:

So sprach Natan: »Mein Herr und König, du hast [offensichtlich] gesagt:
 ›Adonija wird König nach mir und er, ja er, wird auf meinem Thron sitzen!‹ ...« (V 24)

Sodann berichtet er dem greisen David davon, was sich an diesem Tag in Jerusalem zugetragen hat. Ähnlich jener Batsebas endet seine Rede ebenfalls damit, dass er dem König die Konsequenzen für die eigene Person – und für Salomo – vor Augen führt (V 21.26). Er wurde weder zum Ereignis der Königsproklamation gerufen noch hat ihn der König vorab darüber informiert. Diese letzte Aussage formuliert der Weise allerdings wiederum mit einer Frage, damit sie zumindest sprachlich nicht das vorstellt, was sie inhaltlich tatsächlich ist, nämlich ein gravierender Vorwurf, dass der Herrscher seine engsten Mitarbeiter über seine Absichten in einer derart zentralen Angelegenheit wie es die Thronfolge nun einmal ist, im Dunkeln gelassen habe:

»Wenn nun von meinem Herrn, dem König, diese Sache ausging, dann hast du deine Knechte nicht wissen lassen, wer nach meinem Herrn, dem König, auf dem Thron sitzen wird.« (V 27)

David kann diesen überaus geschickten Insinuationen nicht widerstehen und tut nun tatsächlich das, was man ihm die ganze Szene über einzurenden versucht hat: Er schwört Batseba den Schwur bei JHWH, dass ihr Sohn Salomo an seiner Stelle den Thron besteigen soll. Dazu beauftragt er Natan und den Priester Zadok, die beide nicht zum Thronbesteigungsfest Adonijas geladen waren, die Königssalbung an Salomo vorzunehmen und den Akt der Thronbesteigung auf seine eigene Anweisung hin zu vollziehen (1,28–40). Nicht nur Batseba, Natan und Salomo sind nun die

¹⁰ Zur Parallelität der beiden Reden Batsebas und Natans und ihrer gravierenden Unterschiede siehe *J. Fokkelman*, *Narrative Art* (1981) 360.

Gewinner dieser vorschnellen Thronbesteigung Adonijas, sondern auch alle jene, die nicht zu seinem Fest geladen waren.

Salomo wird mit dieser Geschichte eindeutig als der einzige legitime Thronerbe präsentiert. Da er aber nicht der Regularität der Thronfolge entspricht, verdankt er sein Königtum mehr der Mutter als dem Vater. *Sie* ging zum König und setzte den greisen Herrscher unter Druck, seine Nachfolge öffentlich und rechtlich gültig zu regeln. Natan als der prophetische Berater des Königs wagt den Vorstoß nicht selber, obwohl die Initiative von ihm ausgeht. Wie Joab schickt auch er eine Frau vor, die dem König die Botschaft mit der nötigen Weisheit beibringt (vgl. 2 Sam 14). Aber Batseba ist eben nicht irgendeine Frau. Sie ist jene Frau, die David aufgrund der Ereignisse um ihre erste Schwangerschaft wohl lebenslänglich in der Hand hat. Gegen die häufig zu findende Exegese, dass Batseba von Natan nur benützt werde,¹¹ steht eindeutig 1 Kön 1,28: David schwört nicht vor dem Propheten, der die göttliche Autorität vertritt, sondern lässt Batseba holen, um ihr selber gemäß ihrer Rede den Eid zu geben und veranlasst sofort die Königssalbung. »However, she is in reality the controller of events«, resümiert *Carol Smith* treffend.¹² Batsebas Machtposition¹³ steht selbst in der weiteren biblischen Rezeption außer Frage: Hld 3,11 besingt König Salomo mit der Krone auf dem Haupt, mit der ihn seine Mutter am Tag der Hochzeit gekrönt hat. Dies mag zwar mehr die Tradition der Bräutigamskrönung widerspiegeln als die der Königskrönung, aber die Passagen der Liebeslieder, die mit der Herrschertravestie spielen, setzen nun einmal beide Aspekte ins Bild.

2 Gefährdet durch die אִשְׁכַּזְזָה Abischag?

Die Erzählung, die mit der Einsetzung Salomos als designierter Thronfolger endet, beginnt mit der Nachricht, dass dem altersschwachen König

¹¹ Vom Standpunkt feministischer Kritik der Erzählfiguren siehe auch *J.Ch. Exum*, *Fragmented Women* (1993) 199: »She is the quintessential manipulable woman, always acted upon by men ...«.

¹² *C. Smith*, *Power* (2001) 108.

¹³ Ob die Position der Mutter des Königs mit jener der אִשְׁכַּזְזָה identisch war, ist unklar. Aufgrund der Tatsache, dass nicht von jeder biblisch belegten Königinmutter gesagt wird, sie sei eine אִשְׁכַּזְזָה, halte ich die These von *C. Smith*, *Queenship* (1998) 145, dass אִשְׁכַּזְזָה auch auf andere machtvolle Frauen des Königshofs verweisen kann, für wahrscheinlicher. Der informative Artikel von *B. Kamusime Higiyo*, *Queen Mothers* (2004) im Druck, stellt alle Belege zusammen und plädiert hingegen für eine starke politische Position der Königinmutter in Alt-Israel.

nicht mehr warm wird und seine Knechte daher eine jungfräuliche junge Frau suchen, damit diese vor dem König stehe und für ihn zur סְכִינָה werde, in seinem Schoß schlafe und ihm auf diese Weise wieder warm werde (1 Kön 1,1f). *Maria Häusl* hat die semantische Funktion der Nominalform, mit der Abischag von Schunem auch in der den Fehlschlag des Unternehmens konstatierenden auktorialen Notiz von 1,4 bezeichnet wird, als Berufsbezeichnung erhoben.¹⁴ Während jedoch die entsprechende männliche Form in Jes 22,15 stets mit »Statthalter« übersetzt wird, wird die weibliche Form verbal aufgelöst und mit »dienen« im Sinne von »pflegen«¹⁵ übersetzt. *Häusl* weist nun aber einsichtig nach, dass bei solchen Personenbezeichnungen, wie sie für Abischag und Scheba vorliegen, kein Bedeutungsunterschied aufgrund des Geschlechts vorliegt,¹⁶ übersetzt daher mit »Verwalterin, Statthalterin Beauftragte« und erweist dies auch aus ihrer etymologischen Analyse.¹⁷ Sie spricht sich gegen eine Ableitung der Funktionsbeschreibung vom hinfalligen Zustand des alten Königs aus. »Eine Deutung vom Zustand des Königs her ist nicht gerechtfertigt, da der Text *sō*kind* zwar auf den König, nicht aber auf dessen Zustand bezieht. Die durch die Wortform naheliegende Bedeutung »Verwalterin« würde in den Kontext passen.«¹⁸ Sowohl die Erwähnung des Herkunftsortes verweise auf hochgestellte Frauen am Königshof¹⁹ als auch die Beschreibung des Dienstes als עֹמֵד לְפָנָי »vor jemanden stehen«, die üblicherweise für den Königs- oder Gottesdienst verwendet wird. Auch die Tätigkeit des שָׂרָת (1,4.15) verweist weder auf Pflege- noch auf Liebesdienst. Mit ihr wird z.B. die Stellung Josefs in Ägypten (Gen 39,4; 40,4), der priesterliche Dienst (vgl. z.B. Dtn 18,5.7; 1 Kön 8,11; vor allem in der Chronik, aber auch Esr 8,17; Neh 10,37.40) selbst Aarons (vgl. z.B. Ex 28,35.43; 39,41) und auch Josuas (Ex 24,13; Num 11,28) beschrieben. Das Ämtergesetz verwendet in Dtn 17,12 diese Dienstbezeichnung zusammen mit dem »stehen« (עָמַד) für den Priesterdienst. Die Deutung Abischags von Schunem als schöne »Wärmeflasche«

des Königs²⁰ ist also nur möglich, indem die für sie vorgesehene Dienstbeschreibung mit einem massiven Genderbias übersetzt wird. Abischag wird in ein höfisches Amt, das offensichtlich dem König zugeordnet ist, berufen. Da der König alt und gebrechlich ist, kann er die Möglichkeit, diese junge, heiratsfähige Frau in seinen Harem zu integrieren, nicht mehr nützen. Damit wird indirekt klar, dass Abischag Amtsgeschäfte übernimmt, die zudem erweisen, dass der amtierende König nicht mehr regierungsfähig ist. Sie ist daher folgerichtig auch anwesend, als Batseba in die Gemächer des Königs eintritt, um für ihren Sohn Salomo das Königtum einzufordern (1 Kön 1,15). Die Erzählung thematisiert nicht, ob die junge Frau, die ihr Amt versieht, die Interventionen von Batseba und Natan in derselben Weise versteht wie der greise König. Die Lesenden werden daher im Unklaren gelassen, ob Abischag die konzertierte Aktion der beiden als solche erkennt. Abischag spielt weder im Handlungs- noch im Gesprächsverlauf der Erzählung von der Einsetzung Salomos zum Thronfolger eine weitere Rolle.

Handelnd tritt Abischag nach 1,4 nie wieder auf. In 2,13–25, der Geschichte vom Tode Adonijas, spielt sie jedoch als Objekt der Handlung eine entscheidende Rolle. Der Sohn der Haggit und verhinderte Thronfolger geht nach Davids Tod zu Batseba, der Mutter Salomos (2,13), um sie dazu zu bewegen, bei Salomo für ihn um die Hand von Abischag von Schunem anzuhalten. Das Gespräch der beiden (V 13–18) ist vorerst von Misstrauen auf Seiten Batsebas geprägt (V 13). Adonija besteht ausgerechnet vor Batseba darauf, dass gerade sie es wüsste (אִתָּךְ יָדַעְתִּי), dass er der legitime, vom Volk akklamierte Thronfolger gewesen sei (V 15). Er akzeptiert jedoch anscheinend die Königswürde Salomos, da sie von JHWH ihm »zugesdreht« worden sei. Nun aber habe er eine einzige Bitte an Batseba und sie möge diese daher nicht abweisen.²¹ Batseba antwortet wie bereits zu Beginn ihrer Unterhaltung weder bejahend noch verneinend, sondern fordert ihn nur zum Reden auf (רַבֵּן: V 14b.16b). Adonija bittet Batseba, die vom König keine Abweisung zu befürchten habe, mit Salomo zu reden, dass dieser ihm Abischag von Schunem zur Frau gebe (V 17). Batseba antwortet auf diese Bitte wiederum ohne Zusage. Sie verspricht ihm, das Anliegen beim König vorzutragen, wenngleich sie vorab ankündigt, dass sie nicht mit seinen Worten, sondern sie selber (אֲנֹכִי אֶדְבָּר) mit dem König über ihn (עֲלֵיךָ) reden werde. Der Bittsteller

¹⁴ Vgl. auch zum Folgenden *M. Häusl*, Abischag (1993) 239–245.

¹⁵ So etwa *V. Fritz*, Könige (1996) 20, der ein Amt für Abischag verneint.

¹⁶ Siehe *M. Häusl*, Abischag (1993) 239, vor allem Anm. 37.

¹⁷ Ebd. 240–242 mit Verweis auf ein mit derselben Wurzel belegtes Verwaltungsamt von Frauen am assyrischen Königshof. Der entsprechende Text über die *šakintu* des neuen Palastes von Kalhu ist publiziert bei *J.N. Postgate*, Assyrian Ladies (1979) 99f.

¹⁸ *M. Häusl*, Abischag (1993) 240.

¹⁹ Vgl. *M. Häusl*, Abischag (1993) 239.

²⁰ Zu den Deutungen in der Forschungsgeschichte siehe *M. Häusl*, Abischag (1993) 248, Anm. 76.

²¹ Siehe zur Diskussion, ob Batseba hier in der Rolle der ratgebenden Königinmutter auftritt *C. Smith*, Queenship (1998) 152.

mag dies als Zusage auffassen, aber die gezielte Betonung, dass Batseba *selber* mit dem König *über* ihn reden werde, kann durchaus auch heißen, dass sie ihre eigene Sichtweise über die Anliegen des verhinderten Thronfolgers weitergeben wird.²²

Als Batseba, »um mit ihm über Adonija zu reden« zu ihrem Sohn, dem König, geht, empfängt er sie mit offiziellem Staatszeremoniell, indem er sich vor ihr niederwirft und sie neben sich auf einen eigenen Thron zu seiner Rechten setzen lässt (V 19). Wiederum betont sie ihre Rede durch die zusätzliche Verwendung des Personalpronomens und trägt die als »einzige kleine« vorgestellte Bitte mit der Hoffnung, nicht abgewiesen zu werden, vor (V 20). Salomo redet sie, obwohl die Begegnung als offizielle Audienz dargestellt wird, mit »meine Mutter« an und sichert ihr zu, sein Angesicht nicht von ihr zurückzuziehen. Diese Redewendung verwendete bereits Adonija in seiner Bitte an Batseba und in der Gewißheit, dass sie selber beim König Gehör finden wird, was sich hiermit bestätigt (vgl. 2,16.17.20). Die vorerst als Bitte deklarierte Rede Batsebas lautet dann aber wortwörtlich:

»Abischag, die Schunemitin, soll Adonija, deinem Bruder, zur Frau gegeben werden!« (V 21)

Die Rede entspricht nur in groben Zügen jener, die Adonija sie gebeten hatte vorzubringen (V 17). Nach seiner Darstellung hat Salomo die Macht und Kompetenz, Abischag zur Frau zu geben oder nicht. Nun ist aber bei unverheirateten Frauen die Familie für diesen Akt zuständig und Abischag ist eine solche heiratsfähige Frau. Warum spricht dann Adonija dem König die Kompetenz für die Verheiratung der jungen Frau zu? Die Lösung kann nur im Königsdienst Abischags gesucht werden, da die junge Frau ja aufgrund Davids Impotenz nicht zum Harem des verstorbenen Königs gehört hat, sodass nun der Haremserbe über sie bestimmen könnte; Abischag steht offensichtlich immer noch im Amt der *נִסְבֵּי*,²³ obwohl sie in dieser Erzählung nie mit diesem Titel bezeichnet wird. Aufgrund ihres Amtes hat der neue König die Macht, sie zur Frau zu geben oder nicht.²⁴ Dies bestätigt rückwirkend, dass sie dem König, nicht aber

²² Kritisch zu einer solchen Sichtweise in der Forschungsgeschichte allerdings *M. Häußl*, Abischag (1993) 269f, insbes. Anm. 136, sowie *J. Fokkelman*, Narrative Art (1981) 395, der aufgrund der parallelen Struktur der Szenen 1 Kön 2,13–19.20–21 dagegen argumentiert. Die Einsprüche überzeugen mich aufgrund der Abweichungen in den Reden Batsebas, die Adonija nirgends klar zusagt, *für ihn* zu sprechen, nicht.

²³ Gegen *H.-J. Stoebe*, Aufbau (2002) 100: »Mit dem Tod von König David ist sie als Pflegerin nämlich überflüssig geworden.«

²⁴ Dies hat bereits *V. Fritz*, Könige (1996) 34, richtig beurteilt.

dem Greis zugeteilt war und sie daher ihre Aufgabe bei Hof mit dem Tod Davids nicht verloren haben muss.

Die Reaktion Salomos auf die nicht unbedingt als Bitte, sondern durchaus auch als Information zu verstehende Rede ist massiv. In der Forschungsgeschichte wurde Batseba in dieser Szene häufig als naives »williges Werkzeug«²⁵ dargestellt, die sich in mangelnder Urteilsfähigkeit bezüglich der politischen Dimension des Anliegens vor den Karren des Rivalen ihres Sohnes spannen lässt. Aber die gezielten Abweichungen vom formulierten Anliegen Adonijas in den Reden Batsebas lassen sich durchaus auch anders verstehen. Dann aber ist die Rede von der Mutter gezielt im Passiv formuliert und stellt auch keine Bitte dar, sondern vielmehr eine der offiziellen höfischen Szenerie entsprechende verschlüsselte Warnung, die ihr Sohn denn auch sofort versteht:

»Warum bittest du um Abischag von Schunem für Adonija? Bitte doch für ihn gleich um die Königsherrschaft – denn er ist ja mein älterer Bruder – für ihn, für den Priester Abjatar und für Joab, den Sohn der Zeruja!« (V 22)

Salomo erkennt in dem Ansinnen Adonijas, Abischag von Schunem zu heiraten, die Gefahr des erneuten Griffs der verschworenen Gruppe nach dem Königtum und schwört bei JHWH, dass dem Bruder dieser Wunsch das Leben kosten wird. Benaja, der in Salomos Diensten Joab ersetzt, beordert er, Adonija zu töten. Abjatar verbannt er auf dessen Landgut (V 26f) und in der Folge sorgt er auch dafür, dass Joab diesen geplanten Coup nicht überlebt (V 28–34).²⁶

Der Versuch, die Statthalterin Abischag von Schunem auf ihre Seite zu ziehen, bringt jener Gruppe, die sich mit ihren Thronansprüchen von Anfang an gegen Salomo und seine Protegés wandte (1,10.19.26), Tod und Entmachtung. Für Salomo ist es der Beginn einer von den Herrschenden meist »Säuberungsaktion« genannten Serie politisch motivierter Auftragsmorde (V 36–46), die zudem zumindest teilweise vom Testament des sterbenden Vaters gedeckt sind (2,5–9). Der Grund, warum Salomo der Ehe zwischen Abischag und Adonija nicht zustimmt, ist nicht die Tatsache, dass sie einen Übergriff auf den Harem des Vaters darstellen würde (vgl. dagegen die Haremsvergewaltigung des revoltierenden Absalom 2 Sam 16,21f);²⁷ er liegt vielmehr in der Machtposition dieser

²⁵ *V. Fritz*, Könige (1996) 34.

²⁶ Dass gerade Joab die Herrschaft Salomos bedroht, da er auf den falschen Thronfolger setzte, weist einsichtig *G.G. Nicol*, Death of Joab (1993) 147–151, nach.

²⁷ »David, Adonijah, and Solomon act out a tale we have already heard« beschreibt *B.O. Long*, Brothers (1981) 87f, die Zusammenhänge zwischen den beiden Erzählungen

Frau, durch deren Einfluss Adonija nun abermals versucht, die verlorene Macht unmittelbar nach dem Tod des Vaters wiederzugewinnen. Batseba, die als Vermittlerin gebeten wird, stellt sich zwar allem Anschein nach als Fürsprecherin zur Verfügung, agiert dann aber vielmehr als Katalysatorin, die dem noch unerfahrenen Herrscher in diskretem Hofstil die Information zukommen lässt.

3 Die Weisheit – begehrte Gottesgabe als »Mitregentin« eines der Tora treuen Königs

Als Salomo die Regierung fest in seiner Hand hat und keine Gefahr mehr für seinen Thron besteht, heißt es in 1 Kön 3,3:

»Salomo liebte JHWH. Er wandelte nach den Satzungen seines Vaters David. Nur auf den Höhen brachte auch er Schlachtopfer und Rauchopfer dar.«

Der junge König liebt JHWH. Diese Notiz verweist die Lesenden zurück auf 2 Sam 12,24f, wo es unmittelbar nach seiner Geburt und Namensgabe heißt, dass JHWH ihn liebt. Der biblische Endtext lässt damit von Anfang an ein durchaus zwiespältiges Bild jenes Königs entstehen, der sein Friedenskönigtum zwar im Namen trägt (vgl. dazu 1 Kön 5,4.26) und in einer Liebesbeziehung zu seinem Gott steht, aber seine Herrschaft mit durchaus zweifelhaften Mitteln der Gewalt gegen seine Gegner durchgesetzt hat (vgl. etwa der Befehl zur Ermordung Joabs am klassischen Asylort, dem Altar in 2,28–34),²⁸ nachdem seine Mutter mit einem ad hoc erfundenen Schwur den greisen König für seine Thronfolge umstimmen konnte. An dieser Zwiespältigkeit kann auch der Rechtfertigungsversuch, dass Salomo sich bezüglich der Beseitigung seiner Gegner an die Weisungen des Vaters hält (vgl. 2,5–9 und 2,26–46), nichts Entscheidendes ändern.

Insgesamt aber überwiegt gerade bei diesem König die positive Sichtweise seines Königtums. Der zentrale Abschnitt, der über seine Regentschaft erzählt, wird durch eine Notiz über seine Heirat mit einer ägyptischen Prinzessin und eine über Baumaßnahmen in Jerusalem ein-

un die usurpierte Thronfolge. Long sieht als Deutemuster allerdings ein »mythic pattern« der Bruderrivalität verarbeitet. Heutzutage legt sich allerdings eine intertextuelle Deutung des Phänomens nahe.

²⁸ Zum Asyl an heiliger Stätte, das in den Salomoerzählungen nicht der Priesterschaft, sondern vielmehr der Staatsmacht unterliegt, siehe C. Houtman, Altar (1996) 362–365.

geleitet (3,1).²⁹ Gemäß dem dtr. Schema der Beurteilung für die Herrschaft der Könige wird zwar negativ vermerkt, dass auch unter ihm der Höhenkult florierte, dies wird aber sofort damit begründet und gewissermaßen entschuldigt, dass es noch keinen Tempel gab (3,2ff).

In diese erzählte Zeit vor der Errichtung des Tempels wird die Erzählung über die Gottesoffenbarung in Gibeon gesetzt. Die nächtliche Traumerscheinung besteht in einem Zwiegespräch, das mit dem märchenhaften Motiv beginnt, dass Gott ihm einen Wunsch freigestellt habe (V 5). Salomos ausführliche Antwort (3,6–9) erweist ihn als idealen Herrscher: Er greift auf seinen Vater, dem er einen Lebenswandel in Treue und Gerechtigkeit und mit einem aufrichtigen Herzen bescheinigt, und auf die huldvolle Dynastiezusage an den Vater zurück, die sich an ihm selber erfüllt habe (V 6f). Den höfischen Umgangsformen entsprechend, spricht er von sich als kleinen jungen Mann, der weder ein noch aus weiß (וְאֵנֹכִי יָעַר קָטָן לֹא אָדַע צָאֵר וְבֵא). Von der Unerfahrenheit im Regieren einmal abgesehen, stellt Salomo sich ausgerechnet durch die Selbstbezeichnung als zu jungen Mann in die Tradition seines Vaters, der als Jüngster der jungen Männer unter den Söhnen Isais von Gott erwählt worden war (vgl. קָטָן + יָעַר in 1 Sam 16,11). Die Königssalbung, die der Priesterprophet Samuel am Vater vorgenommen hat, hat Salomo durch Priester und Prophet bereits hinter sich (vgl. 1 Kön 1,32–39), allerdings war sie vom sterbenden König – und nicht von JHWH – initiiert worden. Die Traumoffenbarung von Gibeon bringt dazu nun die göttliche Legitimation seiner Thronnachfolge. Die eigentliche Bitte leitet Salomo mit einem Blick auf das zu regierende Volk ein, das göttlich erwählt ist. Um dieses spezielle Volk richten zu können und Einsicht zu bekommen in die Unterscheidung von Gut und Böse, bittet er um ein hörendes Herz (3,9).

Die göttliche Antwort wird durch die auktoriale Notiz eingeleitet, dass diese Rede in den Augen der Gottheit gut war. Die Gottesrede in V 11 wird von der Referenz auf die Bitte des jungen Königs gerahmt und stellt in dreifacher Verneinung Bitten dar, wie man sie von Königen erwarten würde: lange Regentschaft, Reichtum und die Vitalität seiner Feinde. Weil Salomo jedoch um Einsicht für ein gerechtes Richten gebeten hat, gibt die Gottheit ihm ein unvergleichliches und einmaliges weises und einsichtiges Herz (V 12) und zudem jene königlichen Güter, um die er nicht gebeten hat (V 13). Salomo wird durch göttliche Begabung zu einem König von einzigartiger Exzellenz, die letztlich alle Zweifel an der

²⁹ Internationale Beziehungen und repräsentative Bautätigkeit entspricht dem Idealtyp eines altorientalischen Königs; siehe dazu ausführlich S. Wälchli, Salomo (1999) 129–187.

Legitimität seiner Herrschaft weichen lässt.³⁰ Die Zusage des langen Lebens erhält er allerdings nur unter der Bedingung, dass er den Geboten und Satzungen wie sein Vater David folgen wird (V 14; vgl. den Bezug zur Rede Salomos in V 3).

In dieser Geschichte um das hörende Herz sind Weisheit und Tora als Einheit gesehen. Das Herz als der Sitz des Wollens und der Tatkraft *verwirklicht* das, worauf in der Tora zu hören geboten wird. Vom Erzählzusammenhang her lässt sich die Bitte des jungen Königs und die göttliche Erfüllung derselben als Hören auf den letzten Willen des Vaters lesen. Der sterbende David befiehlt seinem Sohn, alles, was in der »Tora des Mose« geschrieben steht, zu befolgen, wobei er alle Bezeichnungen für die Einzelvorschriften der verschrifteten Tora anführt (2,3; vgl. die Variationsbreite für die Torafrömmigkeit etwa in Ps 119) und als Ziel die intelligente Einsicht (לִבְיָהוּם hif.) in all sein Tun und alle seine Unternehmungen vorstellt. Wenn auch David die Thronfolge von der Bedingung abhängig macht, dass Salomo und seine Nachkommen mit »ganzem Herzen und ganzer Seele« (וּבְכָל־לִבְבָם וּבְכָל־נַפְשָׁם 1 Kön 2,4; vgl. Dtn 6 4f) hören, und die Gottesrede wiederum die dynastische Erbfolge vom Leben nach den Vorschriften der Tora abhängig macht, so liest sich der Abschluss der Gottesrede einerseits wie eine neuerliche Bestätigung der bereits an David ergangenen Dynastieverheißung für Salomo. Andererseits wird aber mit den Passagen, die das rechte Königtum, wie Salomo es bekleiden soll, auf jenen Teil des Königsgesetzes von Dtn 17,18–20 angespielt,³¹ der die Aufgaben beschreibt, die ein König übernehmen soll: Er soll alle Tage seiner Regentschaft in der Abschrift der Tora lesen und alle Worte dieser Tora bewahren und die Satzungen tun (Dtn 17,19; vgl. 1 Kön 2,3; 3,3.14). König Salomo wird damit zu Anfang seiner Regierung als idealer König nach dem dtn Königsgesetz gezeichnet. Dass seine Züge am Ende noch deutlicher nach diesem Gesetz gezeichnet werden, da ihm zur Last gelegt wird, gegen die Verbote verstoßen zu haben, wird unter 7. noch näher dargestellt werden. Als Geliebter Gottes kommt er allerdings vorerst in seiner Macht- und Kompetenzfülle jener biblischen

³⁰ Wie S. Wälchli, Salomo (1999) 215f durch seine Vergleiche mit altorientalischen Selbstdarstellungen von Königen (vgl. ebd. 129ff) erarbeitet hat, ist das Insistieren auf Weisheit und gerechtes Gericht vor allem bei jenen Herrschern ein Topos, die nicht in der unbestritten-legitimen Erbfolge an ihre Würde gekommen sind; für Salomo trafe dies ebenfalls zu.

³¹ Siehe dazu die Arbeiten von Parker, z.B. K.I. Parker, Solomon (1992) 78–88, sowie zu weiteren intertextuellen Zusammenhängen St. Lasine, King of Desire (1995) 89ff.

Figur nahe, die alle Ämter in sich vereint,³² nämlich Mose: Auch dieser ist wie Salomo politische Führungsfigur und Richter, Bauherr und Konsekrator des Heiligtums in einem. Wird Mose, dem Spross aus Levis Stamm, diese Fülle der Ämter durch seine (prophetische) Mittlerfunktion zuteil, so erhält Salomo die richterliche, politische und während des gesamten Tempelbaus auch die priesterliche³³ Kompetenz aufgrund seiner Begabung mit göttlicher Weisheit, die in seinem Innern ist (vgl. 3,28). Sind die Ämter in den Davidserzählungen strikt getrennt und wird klar zwischen Priester, Prophet und König aufgeteilt, so erwecken die Salomogeschichten den Eindruck, dass er allein sie alle ausfüllt. Die Gottesgabe der Weisheit hat Salomo so reichlich bekommen, dass seine Weisheit, Einsicht und Herzensweite mit derselben Metapher beschrieben wird wie die Mehrungsverheißung an die Erzeltern: Sie sind wie der Sand am Ufer des Meeres (1 Kön 5,9; vgl. Gen 22,17; 32,13). Die Wirkung dieser Weisheit auf seine Regentschaft ist damit ganz ähnlich jener, die das Königsgesetz der Tora und ihren Vorschriften zuschreibt.

4 Erprobt durch Frauen: Das salomonische Urteil

Die Erzählung von 1 Kön 3,16–28, die als »Salomonisches Urteil« sprichwörtlich und weltberühmt geworden ist, ist eine Erzählung, die die unmittelbare Erfüllung der göttlichen Zusage von Gibeon exemplarisch veranschaulicht.³⁴

Das Thema des gerechten Gerichts des Königs ist bereits in den Davidserzählungen mit der Frage der Legitimität des jeweiligen Königs verbunden. Absalom führt sich beim Volk als gerechter Richter ein, der zu hören versteht und sich in dieser Eigenschaft als Kontrast zu seinem Vater und dessen Hof, an dem niemand zu hören bereit sei, darzustellen vermag (2 Sam 15,1–6). So nehmen die Lesenden Salomos Bitte um das

³² Zur erzählerisch parallelen Darstellung von Salomo und dem Nachfolger des Mose, Josua, siehe Ch. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo (1995) 356, die die Salomofigur in ihrem Nachfolgeanspruch durchaus kritisch zusammenfasst: »Josua, der ideale Nachfolger und Salomo, der misstratene Nachfolger«.

³³ Obwohl Zadok bereits bei der Salbung Salomos als Priester etabliert ist, zeigt sich in den Erzählungen um den Tempelbau das eigenartige Phänomen, dass Salomo sowohl in der Funktion des Initiators und Bauherrn als auch in der des Konsekrators und Opfernenden gezeichnet wird – eine priesterliche Funktionsfülle, die einem altisraelitischen König im Vergleich zu seinen Amtskollegen der Völker ringsum eigentlich nicht zusteht und die Priesterschaft ihrer Funktion beraubt.

³⁴ Siehe dazu bereits Ch. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo (1995) 278.

»hörende Herz«, mit dem er hofft, das Volk zu richten und die Unterscheidungsgabe zwischen Gut und Böse zu erlangen (1 Kön 3,9), als Signal wahr, dass die Nachfolge Davids tatsächlich jener Sohn angetreten hat, der dafür am besten geeignet ist.

Indem der junge König zwei Prostituierte zu sich vorlässt, wird allein schon am Stand der Frauen demonstriert, dass der König kein Ansehen der Person vor dem Gericht kennt. Alle in seinem Volk haben Zugang zu ihm, nicht nur die Noblen und Reichen. Um die Wahrheit, welcher der beiden Frauen das lebende Kind gehört, zu finden, gibt der König gezielte Anweisungen, den Streit eskalieren zu lassen. Indem er nun auch noch das Leben des noch lebenden Kindes bedroht, kann er zwar nach heutigen Möglichkeiten der Genanalyse nicht feststellen, wer die biologische Mutter ist, er kann jedoch ein klares Urteil darüber fällen, bei welcher der Frauen das Kind tatsächlich besser aufgehoben ist und die daher wahrscheinlich seine Gebärerin ist.³⁵ Er entscheidet, dass das Kind jener Frau gehört, die lieber bereit ist, auf es zu verzichten, als dass ihm ein Haar gekrümmt werde. Indem der König sich als allzu gerechter Richter und damit als grausamer Vollstrecker einer (mit damaligen Mitteln) nicht zu klärenden Sachlage darstellt, bewirkt er bei einer der klagenden Parteien, dass sie selber die Pattstellung aufgibt und damit die Voraussetzung, ein Urteil anzunehmen, gegeben ist. Mit diesem Richterspruch, an dem das Volk erkennt, dass die Weisheit Gottes in ihm ist, verschafft sich Salomo Ansehen in ganz Israel (3,28).

In den Davidserzählungen lesen wir ebenso von richterlichen Entscheidungen des Königs. Nur ein einziger Rechtsfall, der fiktive der weisen Frau aus Tekoa, der jenem der Natansparabel an die Seite zu stellen ist, wird an einer weiblichen Protagonistin abgehandelt.³⁶ Bei Salomo wird zwar auch von richterlichen Entscheiden bezüglich seiner Gegner erzählt (1 Kön 2,13ff), aber selbst das Exempel des gerechten Gerichts für das Volk, mit dem er sich landesweit Respekt verschafft, wird an zwei ledigen Müttern abgehandelt, die als Prostituierte einen noch geringeren Stand vor Gericht haben als eine Witwe, der die männliche Rechtsvertretung durch den Tod des Ehemannes abhanden gekommen ist. Von der

³⁵ Die Geschichte selber verweist auf die richtige Mutter jeweils mit »diese«, auf die andere Frau jedoch mit »und diese«; vgl. dazu G.A. Rendsburg, *Guilty Party* (1998) 537–539.

³⁶ Auch die Szene der richterlichen Entscheidung im fiktiven Rechtsfall, den ihm die als Witwe auftretende weise Frau aus Tekoa vorträgt, erweist David als König, der sich für die Rechtsfälle auch einfacher Leute einsetzt. Im übrigen beziehen sich die Rechtsentscheide des Königs überwiegend auf seine allesamt männlichen Gegner, denen gewisse Bedingungen auferlegt werden (vgl. z.B. 2 Sam 4; 19,17ff).

Wahl der Protagonistinnen her wird Salomo mit dieser Geschichte als gerechter und taktisch geschickter Richter selbst für die weiblichen »Outlaws« einer patriarchal strukturierten Gesellschaft gezeichnet.

5 Aufgrund seiner Weisheit erbaut Salomo den Tempel

Vor die im Endtext sehr ausführliche Erzählung um den Tempelbau findet sich ein Passus über die Weisheit Salomos (5,9–14). Weisheit (חֵכֶמָה) und Einsicht (וִתְבוּנָה) werden ihm in einem derart überfließenden Maß von Gott gegeben (V 9), dass er die offensichtlich sprichwörtliche Weisheit der Söhne des Ostens und der Ägypter übertrifft. Das Übertreffen der Söhne des Ostens ist nicht das einzige offensichtlich klassische weisheitliche Motiv (vgl. Ijob 1,3). Auch die Abfassung von Sprüchen und Liedern korrespondiert mit den Salomo zugeschriebenen Büchern Sprüche, Kohelet und Hohelied ebenso wie die gelehrte Listenwissenschaft, die die Welt zu erfassen sucht (V 12f). Gerade in der Weisheit weiß sich Israel mit seinen Nachbarvölkern verbunden, denn zum wahrhaft Weise-sein gehört offensichtlich seit alters her der Blick über den eigenen Tellerrand. Internationale Anerkennung ist aber keine Einbahnstraße, die Israel nur nach außen schauen lässt, sondern die ganze Welt schaut vielmehr auf den weisen Salomo (V 14). Der König wird damit als der Inbegriff des Herrschers stilisiert, der die Weisheit gleichsam als Mitregentin hat. Aber diese Weisheit ist in der Salomogeschichte vor allem zweckgerichtet auf den Tempelbau: Seine Weisheit wird sowohl noch vor jeglicher Planung zum Tempelbau gepriesen (5,9–14), als auch vor der konkreten Vorbereitung desselben (5,26) und schließlich wiederum nach dem Abschluss der Bauarbeiten und der Einweihung des Tempels³⁷ umso mehr, da die Internationalität seines Ruhmes in der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba beispielhaft veranschaulicht wird.

³⁷ Zur Darstellung Salomos als Nachfolger Davids, der dieser Rolle selbst im Abschnitt über den Tempelbau nicht gerecht wird, vgl. Ch. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo (1995) 287–329. Diese überaus interessanten gemeinsamen Züge in der Vorderen Prophetie können aufgrund der hier gewählten Fragestellung nach den Frauen leider nicht weiter dargestellt werden.

6 Salomo und der Besuch der Königin von Saba

Eine ähnliche Beispielsgeschichte wie die des salomonischen Urteils zur Gabe des hörenden und zum gerechten Richten fähigen Herzens (1 Kön 3) ist jene um den Besuch der Königin von Saba zur Notiz von 5,14:

»Aus allen Völkern kamen sie, um die Weisheit Salomos zu hören und von allen Königen der Erde, die seine Weisheit gehört hatten.«

Weisheit ist eine göttliche Gabe und eine königliche Tugend. Sie wird nicht nur von und bei israelitischen Herrschenden, sondern auch von und bei jenen fremder Völker gesucht und gefunden. Nicht nur männlichen Amtsträgern ist sie eigen, sondern auch weiblichen, mit denen die Salomogeschichte offensichtlich ohne viel Aufhebens rechnet. Auch wenn die Königin von Saba und ihr Besuch ins märchenhafte entschwindet, muss dennoch betont werden, dass die historische Beweislage für Herrscherinnen des Alten Orients nicht schlechter als jene über Salomo ist.³⁸ Aber historisch Zuverlässiges ist aus dieser Erzählung ohnehin nicht zu erwarten,³⁹ außer dass sie vielleicht ein Exempel für die Möglichkeit von Regierungsverantwortung von Frauen⁴⁰ auch in der altorientalischen Kultur ist. Mit dem Staatsbesuch der mächtigen Frau aus dem sagenhaft reichen Land des Orients wird der Inhaber des jungen Königums in Israel auf die Probe gestellt, ob er würdig ist, zu den Großen der Welt gezählt zu werden. Auf diplomatischem Parkett hat sich Salomo durch seine internationale Heiratspolitik bereits bewährt (1 Kön 3,1). Mit seiner Bautätigkeit im Lande und vor allem in Jerusalem sowie durch seinen Handel mit Luxusgütern (1 Kön

5ff) entspricht er dem Bild der höfischen Macht- und Prunkentfaltung eines Herrschers eines altorientalischen Großreiches. Was an Äußerlichkeiten einen König ausmacht, hat Salomo erreicht. Die Königin von Saba prüft nun seine Weisheit, sein Vermögen, die Welt zu erkennen und zu deuten, aber wohl auch seine Regierungskunst. Der Weisheit nachzugehen, ihrerwerbenden Einladung zu folgen, ist nach dem Sprüchebuch keine Schande, sondern eine Pflicht und für weise Menschen eine Ehre (vgl. z.B. Spr 8,32–36). Das Verhalten der Königin von Saba ist daher von Weisheit geprägt und insofern dem von Salomo ebenbürtig. Bereits die beschriebene Konversation zeigt, dass die Tradition dieser Frau höchstes intellektuell-weisheitliches Niveau zuspricht.

Die weisheitliche Gattung der Konversation wird mit Rätseln⁴¹ beschrieben. Vermutlich haben die Verfasser oder Verfasserinnen dieses Textes damit Probenfragen vor Augen, wie sie etwa in der Form der Zahlensprüche im Sprüchebuch überliefert sind (vgl. z.B. Spr 30,16–31)⁴² und die dann insofern als Zwiegespräch zu lesen sind, als die eine Person die Frage stellt und die andere die Antwort zu geben versucht. Die Königin von Saba stellt Salomo auf die Probe⁴³ – was nur jemand kann der dem Probanden mindestens gleichwertig, wenn nicht überlegen ist. Die Frau, die Königin von Saba ist, prüft den Mann, der König von Israel ist. Als Ebenbürtige wird sie nicht neidisch, als sie all seine Pracht und Großzügigkeit bei Hof und im Tempel sieht, das Würde einer Weisen nicht entsprechen. Aber es stockt ihr der Atem (1 Kön 10,5), da das gesamte Erscheinungsbild des Herrschers harmonisch vollendet erscheint. Die Königin

³⁸ Siehe den kurzen Überblick über das seit dem 9. Jhd. v. Chr. archäologisch bezeugte Königreich Saba im Jemen und die Belege von Königinnen auf der arabischen Halbinsel in neuassyrischen Zeiten bei E. Zenger, *Königin von Saba* (1997) 30–34, der die Geschichte ins ausgehende 8. Jhd. datiert, sowie den Abriss zur Forschungsgeschichte bei S. Wächli, *Salomo* (1999) 13–22 und 199–205. H.M. Niemann, *Herrschaft* (1993) 40, bezweifelt aufgrund seiner Studien zur Verwaltungsstruktur, dass man von Israel und Juda unter Salomo bereits von einem Staat reden könnte.

³⁹ »Ein historischer Kern ... ist in dieser ... Erzählung nicht erkennbar« (V. Fritz, *Könige* [1996] 111).

⁴⁰ In der Bibel werden nur die Königin von Saba und im Esterbuch Washti und Ester als מְלִכָּה, »Königin«, bezeichnet und im Hohelied ist von den sechzig Königinnen Salomos die Rede (6,8f). Für tatsächlich Regierungsverantwortung innehabende Frauen wie Athalya (für ihre Tätigkeit wird in 2 Kön 11,3 das Partizip von *mlk* verwendet) und wohl auch Isabel wird diese Bezeichnung durch die dt. Überzeichnung ihres schlechten Einflusses auf die Staatsgeschäfte wohl bewusst vermieden. Vgl. zur Frage von Königinnen in Alt-Israel C. Smith, *Queenship* (1998) 142–162.

⁴¹ Unter הַרְוָה ist nicht nur die weisheitliche Rätselfrage, die nach geheimnisvollen, nicht evidenten Zusammenhängen fragt (Spr 1,6; vgl. Ri 14,12ff), gemeint, sondern auch jene nach verborgenen Sinnzusammenhängen, die der prophetischen Deutung bedürfen (vgl. Num 12,8).

⁴² In diesen Zahlensprüchen sind durchaus mehrdimensionale Wahrnehmungen verarbeitet. Die Weisheit dieser Sprüche drückt nicht nur Erfahrung von mächtigen Männern aus; sie macht sich sogar über das Königtum lustig und reflektiert andererseits die weibliche Erfahrungen von Unfruchtbarkeit oder der Verliebtheit, die die Machtverhältnisse auf den Kopf stellt. Diese Zahlensprüche aus Spr 30 sind also nicht an Königs- oder Königinnenhöfen zu situieren. Sie sehen das Königtum von außen, nicht von innen.

⁴³ הַנִּסָּה, pi., »auf die Probe stellen« wird etwa auch in Gen 22,1 von der Prüfung Abrahams durch seinen Gott und von der göttlichen Erprobung des Volkes während der Wüstenwanderung verwendet (vgl. z.B. Ex 16,4; 17,2.7; Num 14,22) und meint damit tatsächlich Rigorosen.

von Saba anerkennt nicht nur die Weisheit in Israel voller Respekt, sondern sie erkennt als Quelle der Weisheit auch den Gott⁴⁴ des Königs:

»Selig sind deine Männer (Frauen?), selig diese deine Knechte, die allzeit vor dir sind, die deine Weisheit hören!
Es sei JHWH, dein Gott, gepriesen,
der an dir Gefallen fand und dich auf den Thron Israels setzte!
Weil JHWH Israel ewig liebt, hat er dich zum König bestellt,
um Recht und Gerechtigkeit zu verwirklichen.« (10,8–9)

In V 8⁴⁵ liest MT אַנְשֵׁיךָ, »deine Männer«, und setzt damit einen zweifachen, synonymen Makarismus⁴⁶ voraus während LXX αἱ γυναῖκές σου, »deine Frauen« liest und damit zwei verschiedene Kreise seines Hofes selig preist. Beide ergeben einen annehmbaren Sinn. Der hebräische Text bleibt mit der angegebenen Personengruppe offensichtlich im Regierungskreis. Wenn der griechische die Frauen an erster Stelle anführt, dann wohl deswegen, weil in der Spätzeit Salomo sicher bereits mit der gerade für sein Königtum typischen Vielzahl von Frauen verbunden wird und vielleicht auch deswegen, weil eine Frau redet. Es könnte aber auch durchaus sein, dass »deine Frauen« die ursprüngliche Lesart darstellt und MT mit der Korrektur des ursprünglichen Texts durch das א vermeiden wollte, dass die berühmtberühmten vielen fremden Frauen Salomos selig gepriesen werden. Insgesamt hat die Preisung eine politische Zielrichtung: Die Liebe der Gottheit Israels ist der Grund, dass sie Salomo zur Regentschaft erwählt hat! Die Königin aus den Völkern holt mit ihrer Seligpreisung das nach, was bei der Thronfolge Salomos nicht eindeutig klar war: Nicht Menschen haben ihn auf den Thron gesetzt, sondern das göttliche Wohlgefallen an ihm.⁴⁷

Nach 1Kön 10,8f spricht die Königin von Saba diese Seligpreisung, als sie sich von Salomo verabschiedet. Sie ist zwar von ihrer Herkunft her eine fremde Frau, wird aber in völlig konträren Farben zum Stereotyp der fremden Frau im Sprüchebuch gemalt (vgl. z.B. Spr 7,5ff). Sie ist gottesfürchtig, weil weise, und weise, weil gottesfürchtig. Wie *Michael Moore*

einsichtig machen konnte, ist sie eine jener Fremden, die durch den gesamten biblischen Erzählverlauf hindurch exemplarisch das Gottesvolk segnen und die von Salomo ausdrücklich in die Fürbitten des Tempelweihgebets eingeschlossen wurden (vgl. 1 Kön 8,41–43).⁴⁸ Die Begegnung Salomos mit der Königin von Saba ist damit das weibliche Pendant zu Hiram, dem König von Tyrus. Symbolisiert dieser die Nachbarvölker, so die Königin von Saba die Völker von den Enden der Erde und beide zusammen alle Völker der Erde, die JHWH so anerkennen werden, wie Israel selber seine Gottheit fürchtet (8,43).

7 Ein guter König wird nach den Vorstellungen der Tora an der Zahl seiner Frauen erkannt

Während die Weisheit für Salomo uneingeschränkte Hinwendung zu seinem Gott und damit eine gerechte Regentschaft und Rechtsprechung bewirkt, bewirken seine vielen Ehefrauen das Gegenteil davon.⁴⁹ Keine von seinen hunderten Frauen (vgl. 1 Kön 11,3) wird dabei jedoch als Charakter einer Erzählung ausgebaut. Allein die Tochter Pharaos wird durch ein paar Notizen, allerdings ohne weiteres Profil, vorgestellt (vgl. 3,1; 9,24; 11,1). Worauf es ankommt, sind offensichtlich nicht einzelne Frauengestalten, die Salomos Regierung in einer Weise bestimmen würden, wie sie dies bei seinem Vater David tun, sondern die *große Zahl* der Frauen und ihre *Herkunft* aus allen Nachbarvölkern (11,1–3). Eben dieser Aspekt wird von Neh 13,26 aufgegriffen, um selbst den überaus weisen Salomo als in Sünde gefallenen König vorzustellen. Auch ihn haben die fremden Frauen verführt; deswegen sollte jedermann davon Abstand nehmen, eine fremde Frau zu ehelichen. Salomos viele ausländische Frauen werden damit in der fortgeschrittenen Perserzeit das Paradebeispiel, anhand dessen man Mischehen verbieten möchte.

Bereits das Königsgesetz von Dtn 17,17 spricht für den König neben der Warnung vor allzu vielen Frauen jene vor militärischer Hochrüstung (V 16) und allzu großem Reichtum aus. Die dunklen Seiten Salomos werden offensichtlich den negativen Aspekten des deuteronomischen

⁴⁴ Vermutlich ist אֱלֹהֵי יְהוָה in 1 Kön 10,1 ein späterer Zusatz (vgl. das Fehlen in 2 Chr 9,1). Der Endtext verbindet aber damit die internationale Anziehungskraft der Weisheit Salomos von Anfang an mit JHWH.

⁴⁵ Zu den Textproblemen in V 8 (wie auch zu anderen Stellen) siehe ausführlicher *M.J. Mulder*, 1 Kings (1998) 518; sein Kommentar steht in der Tradition der grammatikalisch-historischen Kommentare des 19. Jhds. und kommentiert nicht den Text, sondern mehr die grammatikalische Seite desselben sowie die Textüberlieferung.

⁴⁶ Siehe dazu bereits *I. Fischer*, Seligpreisung (1994) 60.

⁴⁷ Ob die Konzentration auf JHWH tatsächlich einer späteren Bearbeitung zuzuschreiben ist, wie *P. Särkiö*, Salomogeschichte (1996) 101 meint, sei dahingestellt.

⁴⁸ Vgl. *M.S. Moore*, Ruth (1998) 209f. Es sind: Melchisedek Gen 14,19f; Jitro Ex 18,10f; Bileam Num 24,5–9 und (neben Rut 3,10 und 4,14f, der Geschichte der Ausländerin Rut) die Königin von Saba.

⁴⁹ Zu weiteren motivischen und strukturbedingten Entsprechungen in den Salomonerzählungen siehe *D.S. Williams*, Structure (1999) 58–62.

Königsgesetzes nachgestaltet:⁵⁰ Er, der als gottwohlgefälliger König die Zahl seiner Pferde nicht mehren soll, weil die Vervielfachung des Pferdebestandes die Gefahr in sich birgt, dass ein König Israel wieder nach Ägypten zurückbringen könnte, führt just aus Ägypten seine Pferde und Streitwagen ein (1 Kön 10,28) und liegt mit seinen riesigen Gestüten dem ganzen Land auf der Tasche (1 Kön 5,6–8; 10,25–29). Ein König nach den Wünschen der Tora sollte auch Silber und Gold nicht allzu sehr mehren. Zu Salomos Zeiten – so will die Erzählung deutlich machen – waren diese beiden Edelmetalle in Jerusalem so häufig wie Steine (10,10.14–29; insbes. V 27). Alle Symbole der Herrschaft, der Macht und des Reichtums, die das dtn Königsgesetz verbietet, finden sich bei Salomo gehäuft wieder. Selbst die Alternativen, die das dtn Ämtergesetz für das Verhalten eines Königs vorstellt, sind in die Erzählungen um das Königtum Salomos wie ein roter Faden eingearbeitet: Viele Frauen, Gold und Silber und der Wunsch nach vielen Pferden bergen die Gefahr, das Volk wieder nach Ägypten zurückzubringen (Dtn 17,16). Wenn nun Salomo nicht nur eine ägyptische Prinzessin heiratet und sich so mit dem Pharaos verschwägert (1 Kön 3,1), sondern auch mit Ägypten einen florierenden Pferdehandel betreibt und in seiner vom Volk geforderten Fronleistung schließlich wie der Pharaos Unterdrückung gezeichnet wird (vgl. 1 Kön 9,17–19; 11,14–12,18 mit Ex 1–2),⁵¹ so wird deutlich, dass er zunehmend zu einem König wird, vor dem es dem dtn Königsgesetz graut. Als Ursache für den Wandel von JHWHs Liebe (2 Sam 12,24f) zu seinem Zorn (11,9) werden seine vielen fremden Frauen gesehen. Salomo verstößt mit ihnen gegen ein ausdrückliches göttliches Gebot (11,2) und wird, je älter desto mehr, von ihnen zur Fremdgöttheitenverehrung verführt. Der Gipfel dieser ist der zum Tempelbau rivalisierende Bau von Kultstätten für die Gottheiten seiner fremden Frauen in der Umgebung Jerusalems und damit im Angesicht des Gotteshauses, in dem JHWH präsent verehrt wird.⁵² Damit wird klar: Salomos Frauen sind nicht nur als großer Harem zu verstehen, der einen mächtigen orientalischen Herrscher auszeichnet; schillernd figurieren sie auch als Teil jener stereotyp-misogynen Metapher, die den Verstoß gegen den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs mit der weiblichen Verführbarkeit zu Fremdgöttheiten ins Bild setzt. Salomos

⁵⁰ Siehe dazu bereits *K.I. Parker*, Solomon (1992) 83–86, und aus den Arbeiten von *G.N. Knoppers*, Relationship (2001) 409–412.

⁵¹ Zum Exodusmotiv und dessen Umkehrung in den Salomoerzählungen siehe ausführlicher *A. Frisch*, Exodus Motif (2000) 14–19.

⁵² *Ch. Schäfer-Lichtenberger*, Josua und Salomo, 373, bezeichnet diesen Verstoß gegen das 1. Gebot als »unvergebbares Sakrileg«.

sprichwörtliche »Vielweiberei« ist damit bloß Bild dafür, dass selbst mit Weisheit begabte Könige eine beständige Gefahr für Israels Leben im Land darstellen.

8 Die Fortsetzungsgeschichten: Hohelied, Sprüche und Kohelet

Nach dem Zeugnis der Aufstiegserzählungen haben die Heiraten Davids allesamt *innenpolitische* Dimensionen: Die Ehe mit Michal bringt ihn an den Königshof, jene mit Abigajil sichert ihm das Überleben als rebellierender Flüchtling im Kreis seiner Freischärler. Die Verbindung mit Maacha schafft ihm zwar später als König von Hebron außenpolitische Sicherheit von seinen unmittelbaren Nachbarn, wird aber geschlossen, als er als Flüchtling sein Land verlassen muss. Selbst die Verbindung zu Batseba, die einzige von ihrer Intention her nicht politische Heirat Davids, hat am Ende der Geschichte die Funktion der Integration der bevölkerungsmäßig gemischten königsunmittelbaren Stadt Jerusalem. Dem gegenüber werden alle Heiraten Salomos mit *außenpolitischer* Dimension beschrieben. Der Friedenskönig hält sich an die Devise: »Andere mögen Kriege führen, du, glückliches Israel, heirate!«⁵³ Entsprechend dieser staatspolitischen Dimension seiner Ehen ist keine einzige Geschichte als Begegnung zwischen Salomo und einer seiner (späteren) Frauen erzählt. Die einzige direkte Begegnung ist jene mit der Königin von Saba. Auch sie wird jedoch – anders als in der Wirkungsgeschichte⁵⁴ – weder erotisch noch dynastisch verstanden. Dies hängt, wie bereits gezeigt wurde, auch an der metaphorisch-theologischen Funktion seines großen Harems als Ursache seines Abfalls von der ausschließlichen Verehrung JHWHs. Die späte Wirkungsgeschichte greift den Erzählzug der vielen Frauen jedoch nicht nur pejorativ für die Promulgation des Mischehenverbots auf, sondern auch positiv, indem sie Salomo die einzige Sammlung von Liebesliedern in der Bibel in den Mund legt.

Das Hohelied wird nicht nur Salomo zugeschrieben (Hld 1,1), es sagt von ihm, dass seine Mutter ihn am Hochzeitstag krönt (3,11). Ihm werden

⁵³ Diese Parallele zur Altösterreichischen Außenpolitik hat bereits *H. Donner*, Geschichte (1984) 127f gezogen.

⁵⁴ Vor allem die äthiopische Tradition hat die Begegnung zwischen Salomo und der Königin von Saba als sexuelle Begegnung verstanden und führt ihr Königsgeschlecht auf den gemeinsamen Sohn zurück. Siehe ausführlicher dazu *E. Zenger*, Königin (1997) 54–56, mit Verweis auf Monographien.

in den Liedern auch immer wieder Dinge wie Decken (1,5), Mobiliar (3,7.9) und ein wohl metaphorisch zu verstehender Weinberg (8,11.12), der ihm gehörte und den er an die Wächter verpachtete, zugeschrieben. Der Sprecher jedoch interessiert sich in Anbetracht seines eigenen »Weinbergs« nicht für die tausende Salomos und auch nicht für die zweihundert, die ihre Früchte eintragen. Die einzig Geliebte steht auch in 6,8f den sechzig Königinnen, den achtzig Nebenfrauen und den unzähligen ausländischen Frauen,⁵⁵ die wohl allesamt auf die Salomotradition verweisen, gegenüber. Die assonant an seinen Namen angelehnte Schulammit (7,1) als einzige Frau, die auch ihn liebt (7,11), die einzige Taube unter den zahlreichen, der plakativen Zurschaustellung seiner Macht dienenden Frauen, bringt den als Salomo auftretenden Geliebten wieder in den Garten Eden zurück, wenn nun nicht mehr nur das unerwiderte Verlangen (תִּשְׁקָה) der Frau nach dem Manne (Gen 3,16), sondern auch jenes des Geliebten nach der Geliebten (Hld 7,11) zur Geschlechterordnung des aufgrund der ungebrochenen Liebe paradiesisch gewordenen Gartens gehört.⁵⁶ Die theologische Dimension⁵⁷ dieser Liebeslieder als Preisungen der Gottesliebe lässt die metaphorischen Ebenen zwischen Liebenden und Geliebten verschwimmen – steht aber gerade hierin in bester biblischer Tradition: Salomo-Jedidja, der Geliebte JHWHs (2 Sam 12,25), wird zum Liebenden JHWHs (vgl. 1 Kön 3,3).

Aber auch die Herrscherfiktion im Koheletbuch arbeitet mit Allusionen an den legendären Herrscher, der sich aufgrund seiner Weisheit, seiner Macht und seines Reichtums keine Wünsche des menschlichen Lebens versagen musste und bei allem Genuss dennoch keine Letzterkenntnis und -befriedigung erreichte. Wenn in Koh 9,7–10 als Antwort auf die Nichtigkeit aller Welt der Aufruf zum Genuss des Lebens mit allen Sinnen erfolgt, so wird allerdings *nicht* – wie bereits als nichtig erfahren (vgl. 2,8) – eine Vielzahl von Frauen empfohlen, sondern nur eine *einzige, geliebte* (9,9). Sie allein – und nicht viele – gewährt den Anteil am Leben, der einem Manne zusteht. Sie allein – und nicht die vielen – kann den Widerspruch gegen den immer wieder zitierten Spruch, dass »die

Frau bitterer als der Tod sei« (7,26), widerlegen.⁵⁸ Denn »eine Frau, die du liebst«, bewahrt, so stellt »Salomo« bereits in »seinem« Buch der Sprichwörter fest (vgl. Spr 5), am besten vor »der Frau«, die in den klassischen Stereotypen einer fremden und ehebrecherischen gezeichnet wird (Koh 7,26). So legte es sich wohl nahe, den sprichwörtlich weisen Salomo, der um Weisheit bat und dem sie gewährt wurde, auch das Sprüchebuch mit seinem Plädoyer für die Suche nach »Frau Weisheit« und der exemplarisch fähigen Frau zuzuschreiben (Spr 1–9; 31,10ff). Pointiert könnte man resümieren, dass Salomo nicht durch die biblischen Erzählungen über ihn, sondern erst durch die durchaus zwiespältige Rezeption derselben als der »biblische womanizer« in die Geschichte eingegangen ist.

9 Resümee

Menschen, die in ihrem Leben Bedeutendes geleistet haben, werden, sobald sie abgetreten sind, häufig anders bewertet als zu ihren aktiven Zeiten. Bei manchem bewirkt die Aufgabe der Funktionen den Fall in die Bedeutungslosigkeit. Bei anderen wiederum beginnt die Legendenbildung, die das Geleistete typisiert und hochstilisiert. Wenigen ist es beschieden, dass die Hochachtung ihres Lebenswerkes vom Respekt vor der Person begleitet wird. Was sein wird, wenn man von der aktiven Bühne abtritt, ist nicht in allen Bereichen vorhersehbar. Auch den biblischen Erzählfiguren David und Salomo in den biblischen Schriften außerhalb der Samuel- und Königsbücher war keine nahtlose Rezeption beschieden. Ihre Rezeption ist vielmehr von einem seltsamen polaren Konzept geprägt: David, der in den Erzählungen als Frauenheld dargestellte Herrscher, der ganz und gar unfromme Taten begeht, bekommt die frommen Psalmen in den Mund gelegt, denen *Erich Zenger* die letzten Jahre seines Forschens gewidmet hat. Salomo, dem frommen Tempelbauer, der ein weises, hörendes Herz allem weltlichen Verlangen vorzieht, werden die weisheitlichen Texte, die das volle Leben beschreiben, und die Liebeslieder zugesprochen. Was jemand ist und war, zeigt sich selbst bei literarischen Figuren erst im Nachhinein. Die sicherste Gewähr für Einfluss und Bedeutung waren – und sind noch immer – Bücher. David und Salomo wurden viele zugeschrieben; in einer Zeit anderen Autorenverständnisses

⁵⁵ Zur Grundbedeutung von עֲלֵמָה als »Fremde« siehe *Ch. Dohmen*, עֲלֵמָה (1989) 176.

⁵⁶ Zu diesen Zusammenhängen siehe bereits *Ph. Trible*, Gott (1993) 186.

⁵⁷ Zu den intertextuellen Bezügen des Hohelieds zur Volksgeschichte und ihre theologischen Dimensionen siehe *C. Butting*, Buchstaben (1993) 117–160. Sie sieht in Salomo den Inbegriff »einer gesellschaftlichen Ordnung, in der weder das Recht von Frauen gebeugt wird noch das Leben von Menschen für die Interessen der Machteliten geopfert wird« (ebd. 140).

⁵⁸ Zum Verständnis dieser Aussage als Zitat, das Kohelet aufnimmt, siehe *N. Lohfink*, Kohelet (1980) 57f.

schreibt und ediert man sie selber. Dem künftigen Emeritus ist aufgrund seines kreativen, überaus umfangreichen Werkes die Wirkungsgeschichte gewiss – auch wenn es vielleicht an der Zeit wäre, sich öfter an das Salomo zugeschriebene Urteil von Koh 12,12 zu halten und seiner Empfehlung von 9,7.10 zu folgen!

Literaturverzeichnis

- Bodner, Keith*, Nathan: Prophet, Politician and Novelist?: JSOT 95 (2001) 43–54.
- Butting, Klara*, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik (Alektor-Hochschulschriften), Berlin 1993.
- Dohmen, Christoph*, עֲלְמָה 'almāh: ThWAT VI (1989) 167–177.
- Donner, Herbert*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. I. Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (GAT 4/1), Göttingen 1984.
- Exum, J. Cheryl*, Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives (JSOT.S 163), Sheffield 1993.
- Fischer, Irmtraud*, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222), Berlin 1994.
- Dies.*, Bestätigung geglückerter Lebens – Seligpreisungen im Alten Testament: ThPQ 142 (1994) 57–62.
- Dies.*, Die Rede weiser Menschen ist höflich. Über die Umgangsformen von Weisen in den Davidserzählungen – und dem [sic!] multikausalen Bias in der Exegese derselben, in: *Andreas Vonach - Georg Fischer* (Hg.), Horizonte biblischer Texte. FS Josef Oesch (OBO 196), Fribourg 2003, 21–38.
- Dies.*, Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (exuz 14), Münster 2004.
- Fokkelman, Jan P.*, Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Volume I: King David (II Sam. 9–20 & I Kings 1–2) (SSN 20), Assen 1981.
- Frisch, Amos*, The Exodus Motif in 1 Kings 1–14: JSOT 87 (2000) 3–21.
- Fritz, Volkmar*, Das erste Buch der Könige (ZBK.AT 10/1), Zürich 1996.
- Frolov, Serge*, Succession Narrative. A »Document« or a Phantom?: JBL 121 (2002) 81–104.
- Häusl, Maria*, Abischag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2 (ATSAT 41), St. Ottilien 1993.
- Houtman, Cees*, Der Altar als Asylstätte im Alten Testament. Rechtsbestimmungen (Ex. 21,12–14) und Praxis (1 Reg. 1–2): RB 103 (1996) 343–366.
- Jones, Gwilym H.*, The Nathan Narratives (JSOT.S 80), Sheffield 1990.
- Kamusime Higiyo, Beatrice*, Queen Mothers in the Old Testament. Public Role of Women: Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 11 (2003) im Druck.
- Knoppers, Gary N.*, Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History. The Case of Kings: CBQ 63 (2001) 393–415.
- Lasine, Stuart*, The King of Desire. Indeterminacy, Audience, and the Solomon Narrative: Semeia 71 (1995) 85–118.
- Löwenclau, Ilse von*, Der Prophet Nathan im Zwielficht von theologischer Deutung und Historie, in: Rainer Albertz u.a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann, Göttingen 1980, 202–215.
- Lohfink, Norbert*, Kohelet (NEB.AT), Würzburg 1980².
- Long, Burke O.*, A Darkness between Brothers. Solomon and Adonijah: JSOT 19 (1981) 79–94.
- Moore, Michael S.*, Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners: CBQ 60 (1998) 203–217.
- Mulder, Martin, J.*, 1 Kings. Volume 1: 1 Kings 1–11 (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 1998.
- Nicol, George G.*, The Death of Joab and the Accession of Solomon. Some Observations on the Narrative of 1 Kings 1–2*: SJOT 7 (1993) 134–151.
- Niemann, Hermann Michael*, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6), Tübingen 1993.
- Parker, Kim Ian*, Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1–11: JSOT 53 (1992) 75–91.
- Postgate, J. Nicholas*, On some Assyrian Ladies: Iraq 41 (1979) 89–103.
- Rendsburg, G. A.*, The Guilty Party in 1 Kings 3,16–28: VT 48 (1998) 534–541.
- Särkiö, Pekka*, Die Struktur der Salomogeschichte (1 Kön 1–11) und die Stellung der Weisheit in ihr: BN 83 (1996) 83–106.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa*, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S 58), Leiden 1995.
- Smith, Carol*, »Queenship« in Israel? The Cases of Batsheba, Jezebel and Athaliah, in: *John Day* (Hg.), King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (JSOT.S 270), Sheffield 1998, 142–162.
- Dies.*, Biblical Perspectives on Power: JSOT 93 (2001) 93–110.
- Stoebbe, H.-J.*, Überlegungen z. Aufbau von I Kön 1–12: ThZ 58 (2002) 97–108.
- Trible, Ph.*, Gott und Sexualität im Alten Testament (GTB 539), Gütersloh 1993.
- Wälchli, Stefan*, Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (BWANT 141), Stuttgart 1999.
- Williams, David S.*, Once Again: The Structure of the Narrative of Solomon's Reign: JSOT 86 (1999) 49–66.
- Zenger, Erich*, Die Königin von Saba und Salomo. Metamorphosen einer biblischen Liebesgeschichte, in: Spektrum Literatur 2 (1997) 28–57.