

# Die Prophetinnen der Hebräischen Bibel

Neuere Konzepte der Prophetieforschung und ihre Aufnahme  
durch die Feministische Theologie

Irmtraud Fischer

Die Fragestellungen und Ergebnisse feministischer Exegese sind inzwischen nicht mehr nur für feministisch interessierte Frauen bedeutsam, sondern haben Relevanz für die gesamte Theologie erlangt.

Zum einen, weil sie zum Wissensgebäude das mit dem vorherrschenden androzentrismen Exegese-Paradigma der historisch-kritischen Methode entwickelt wurde, eine notwendige „Kompensationsgeschichte“ erarbeiten und so eine der historischen Realität entsprechende Erforschung der weiblichen Lebenszusammenhänge und der sozialgeschichtlichen Ordnung des Zusammenlebens der Geschlechter bieten.

Zum anderen, weil sie mit literaturwissenschaftlichen Ansätzen kritisch befragen, wie weit die Konstruktion der Lebenswelten in den Texten – und durch das Lesen der Texte bis heute – mit männlichem Blick geschieht.

Die feministische Exegese interessiert sich schon lange nicht mehr nur für „biblische Frauengestalten“ oder Texte, in denen Frauen explizit vorkommen, sondern durchforstet die zentralen bibeltheologischen Themen und die wissenschaftlichen Kategorien und Terminologien, die aus androzentrischem Blickwinkel formuliert wurden und deswegen häufig die unvoreingenommene Sicht auf die Texte und die historischen Verhältnisse biblischer Zeiten trüben.

Meinen eigenen hermeneutischen Ansatz, der Frauen nicht als Sonderkategorie des Menschseins behandelt, definiere ich als „geschlechterfair.“<sup>1</sup> Ich gehöre der kritisch-feministischen Richtung an, die mit einer befreiungstheologischen Option arbeitet und daher auch sozialgeschichtliche Fragestellungen für bedeutsam hält. Literaturwissenschaftliche Ansätze werden nur insoweit übernommen, als diese noch historische Rückfragen an die Texte zulassen. Gleichzeitig halte ich die

---

<sup>1</sup> Siehe dazu: Irmtraud Fischer, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-faireren Interpretation der Erzähler-Erzählungen, in: *Studies in the Book of Genesis*, hg. v. André Wénin, Leiden 2001 (BETHL 155), 135-152.

Hinwendung zum biblischen Endtext, um sich Rechenschaft über seine Aussage zu geben, für jeglichen methodischen Ansatz in der Exegese für unumgänglich notwendig.

Ein geschlechterfairer Forschungsansatz untersucht den gender-bias, die unterschiedliche Wertung von Sachverhalten einzig aufgrund des Geschlechts, nicht nur in Bezug auf das als überlieferte- und untersuchenswert gehaltene Wissenskorpus, sondern ebenso in Bezug auf die in der Forschung ausgewählten Fragestellungen und Theoriebildungen sowie die Anwendung der Methoden. Solange allerdings im gesellschaftlichen Kontext der Auslegenden noch keine soziale Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern erreicht ist, ist dieser gender-faire Zugang nicht neutral, sondern mit feministischer Option zu betreiben.

Am Beispiel von neueren Fragestellungen der Prophetieforschung, die dem Kanon eine Relevanz beim Verständnis der Einzeltexte zu messen, soll im Folgenden dieser Ansatz dargestellt werden, der beide Geschlechter in ihrem Recht belässt, Frauengeschichte zu heben und zu rekonstruieren versucht und dabei wissenschaftliche Kategorien und Terminologien kritisch befragt.

## 1. Der christliche und der jüdische Kanonteil der Prophetie: Schriftprophetie versus Prophetie in der Nachfolge des Mose

Der Kanonteil der Prophetie wird in der jüdischen und der christlichen Tradition unterschiedlich abgegrenzt. Die Hebräische Bibel rechnet die in der Anordnung der von den Christen übernommenen griechischen Bibel als Geschichtswerke verstandenen Bücher Josua bis 2. Könige zu den „Propheten“ und nennt diesen Teil „Vordere“ oder „Frühe“ Prophetie.<sup>2</sup> Prophetie wird daher nicht – wie in der christlichen und vor allem in der wissenschaftlich exegetischen Tradition der letzten Jahrhunderte – auf die „Schriftprophetie“ enggeführt, sondern misst den

<sup>2</sup> Zur Terminologie, die statt von „Propheten“ von „Prophetie“ spricht, und damit dem biblischen Befund in der deutschen Übertragung besser entspricht, vgl. Irma Fischer, *Gotteskündinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002, 18-20. Dieser Beitrag bietet eine Zusammenfassung der Thesen dieses Buches; nähere Verweise auf einzelne Kapitel entfallen daher im Folgenden.

Erzählungen um prophetische Figuren, die die Geschichte Israels begleiten, wesentlich höheren Wert zu. Dadurch wird auch das in der kirchlichen Praxis oft zu findende Missverständnis, dass Propheten ausschließlich Männer gewesen seien, da doch die vier großen und die zwölf kleinen Prophetenbücher unter den Namen von *männlichen* Propheten überliefert sind, einschneidend korrigiert.<sup>3</sup>

In den Erzählungen um Prophetinnen, die nach der biblischen Geschichtsdarstellung alle Epochen der Geschichte Israels mit ihren männlichen Berufskollegen prägen, wird Prophetie als Funktion der Gotteswortvermittlung in der Nachfolge des Mose verstanden, wie sie im Prophetiegesetz der sogenannten „Ämtergesetzgebung“ des Buches Deuteronomium 18,9-22 dargestellt wird. Diese Sichtweise der Prophetie ist zwar vermutlich *nicht* die *historisch ursprüngliche*, aber sie ist wesentlich „biblischer“ als die christliche Sichtweise der Prophetie als *Schriftprophetie*. Denn der kanonische Endtext, der allein zur „Heiligen Schrift“ geworden ist, präsentiert sowohl in den sogenannten „Geschichtsbüchern“ als auch in den Prophetenbüchern dieses, vermutlich in der Spätzeit eingetragene, theologische Konzept. Dies erweisen etwa die großen Geschichtsrückblicke, die die gesamte Geschichte Israels als von der Prophetie begleitet darstellen (vgl. II Reg 17,21) oder auch jene Passagen in Jesaja bis Maleachi, die Prophetie als Aktualisierung der Mose-Tora verstehen (vgl. z.B. Jes 8,16-20; 30,8-13; Am 2,4f).

## 2. Die Prophetinnen der Hebräischen Bibel

Wird das Alte Testament mit dem Blickwinkel der Kanoneinteilung der Hebräischen Bibel gelesen, so fügen sich die Prophetinnen Mirjam, Debora und Hulda wesentlich harmonischer in das Bild biblischer Prophetie als in jener der christlichen Gliederung. Mirjam, die Schwester Moses und Aarons und – nach genealogischem Denken<sup>4</sup> daher mit

<sup>3</sup> Zu diesem Ansatz und zu den Prophetinnen in der „Vorderen Prophetie“ siehe Klara Butting, *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*, Wittingen 2001.

<sup>4</sup> Die beiden Genealogien Num 26,59 und I Chr 5,29 kennen die drei Führungsfiguren des Exodus und der Wüstenwanderung als Geschwister; in Ex 15,20 wird Mirjam als Schwester Aarons, nicht aber Moses, bezeichnet. Nicht alle genealogischen Listen des Levistammes führen Mirjam an (vgl. das Fehlen in Ex 6,14-25).

Mose, dem Propheten par excellence, gleichwertige – Prophetin, verankert die Prophetie von Frauen in der Tora. Nicht Samuel steht in der unmittelbaren Nachfolge von Mose und auch nicht Elija, sondern die Prophetin Debora. Die Reihe, die mit ihr den Kanonteil der Vorderen Prophetie eröffnet, wird durch Hulda, die Prophetin zu Jeremias Zeiten, abgeschlossen. In der Schriftprophetie findet sich die Notiz, dass Jesaja zu „der Prophetin“ geht und offensichtlich bei ihr die empfangene Gottesbotschaft aufzeichnet. Joel verheißt für kommende Tage schließlich die Ausgießung des Geistes, der explizit auch bei Frauen die Prophetie bewirkt. Das Phänomen weiblicher prophetischer Gestalten ist aber vermutlich nicht – wie sowohl beim Mirjam- als auch beim Deboralied oft angenommen – uralte, sondern verweist auf die Spätzeit: Möglicherweise stammt es aus dem Umkreis der Prophetin Noadja, mit der Nehemia sich auseinandersetzen muss.

Entsprechend der Darlegung des Prophetiegesetzes von Dtn 18,9-22 gibt es aber nicht nur wahre Prophetie, sondern auch falsche. Wie bei den männlichen Berufskollegen gibt es auch unter den Frauen Falschprophetinnen: Sie verwenden für die Zukunftsergründung illegitime Praktiken wie etwa die Frau von En-Dor oder treten nicht für das Volk ein, um es vor dem Untergang zu schützen, wie es den prophezeienden Frauen in Ez 13,17ff vorgeworfen wird. Einige Blitzlichter auf die prophetisch begabten Frauen sollen im Folgenden das Konzept der Hebräischen Bibel erhellen, in deren Gesamtaufbau die Prophetinnen *kein Randphänomen* darstellen, *sondern* sich durch die exponierte Stellung der Erzählungen und Notizen als *Leseanleitung für die Bücher der Prophetie* erweisen und für eine biblische Amtstheologie entscheidende Impulse geben.

---

und nicht alle Texte über Mirjam stellen die drei Gestalten in der Geschwisterbeziehung vor.

### 2.1 Mirjam, die Prophetin der Tora: Nicht nur mit Mose, auch mit ihr hat Gott gesprochen!

Mirjam ist wohl die bekannteste Prophetin der Bibel. Lange Zeit wurde in der Forschung angenommen, dass das Mirjamlied in Ex 15,20-21 zum ursprünglich mündlich überlieferten biblischen Urgestein und damit zu den ältesten Texten des Kanons gehört. Dies ist inzwischen nicht mehr unumstritten.<sup>5</sup> Ihr Lied schließt vom Erzählfaden nahtlos an Ex 14 29 an und bildet so die hymnische „Antwort“ (Vers 21) auf das Rettungsgeschehen am Schilfmeer, das das Ende der Unterdrückung signalisiert. Mirjam wird mit ihrem Lied in die Vermittlungsrolle der Prophetie gestellt. Das viel längere Moselied steht in der heutigen Textanordnung vor dem kurzen Mirjamlied und lässt den Hymnus der Prophetin in Begleitung der Frauen (Vers 20) von der Leserichtung her als bloß sekundäre Reaktion auf das Exodusgeschehen erscheinen.

Während Aaron der Prophet des Mose (Ex 7,1) und damit von Gott nur auf ihn hin gesandt ist, wird Mirjam nicht in Abhängigkeit zu ihm vorgestellt. Sie ist von Gott berufene und gesandte Prophetin (vgl. Mi 6,4). Aus dem Konflikt der drei Führungsfiguren des Exodus um die Kompetenz des Wortempfangs, von dem Num 12 berichtet, geht Mirjam insofern als Prophetin bestätigt hervor, als JHWH abermals mit ihr redet. Während Aaron nach dem von Mirjam initiierten Aufbegehren gegen den Alleinvertretungsanspruch des Mose wieder auf seine Hinderordnung auf diesen beschränkt wird,<sup>6</sup> lenkt Mirjam nicht ein. Sie wird deswegen zwar zur Strafe für die Rebellion zwischenzeitlich von Gott selber aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, indem sie mit Aussatz<sup>7</sup> geschlagen wird (Vers 10-16), da ihre prophetische Rolle aber durch das Reden Gottes mit ihr neuerlich bestätigt wird, bekommt sie auch im angesprochenen Konflikt recht. Dieser Streit um die Prophetie ist in Num 12,1ff mit der Auseinandersetzung um die Ehe des Mose mit der Kuschiterin verknüpft: Mose hat sich von ihr getrennt (Ex 18,2)<sup>8</sup> und

<sup>5</sup> Siehe dazu Ursula Rapp, *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel*, Berlin 2002 (BZAW 317), 231f.

<sup>6</sup> Vgl. Rapp, *Mirjam* (wie Anm. 5), 101-105.

<sup>7</sup> In Dtn 24,8-9 wird diese Mirjamtradition im Rahmen einer Aussatztora zitiert die ebenfalls die Kompetenz der Priesterschaft thematisiert.

<sup>8</sup> Siehe dazu die nähere Argumentation bei Irmtraud Fischer, *The Authority of Miriam*, in: *Exodus to Deuteronomy* hg. v. Athalya Brenner, Sheffield 2000 (FCB II/5), 159-173.

wird daher von den Mischehengegnern der nachexilischen Zeit als Vorbild, dem gefolgt werden muss, hingestellt. Mirjam widerspricht dem aber. Indem Mose zur alle überragenden Figur erklärt wird (Num 12,3.7f), kann sein Verhalten nicht zur Norm für das ganze Volk erhoben werden.

Num 12, die Geschichte vom Aufbegehren Mirjams und Aarons gegen Mose und vom Aussatz der Mirjam, kann damit als illustrative Geschichte zum Prophetieverständnis der Tora gelesen werden. Sie illustriert allerdings nicht nur Dtn 18,9ff, sondern die Sonderstellung des Mose, wie sie in Dtn 34,10-12 festgelegt ist. Die Erzählung verdeutlicht, dass Prophetie neben und nach Mose notwendig ist, da die durch ihn allein vermittelte Tora<sup>9</sup> der Auslegung bedarf. Mi 6,4 liefert indirekt für Mirjam die im Pentateuch nicht erzählte Berufung nach und erweist im Kontext von Mi 6,3.5 gerade sie als wahre prophetische Gestalt, da sie nach den Exodusüberlieferungen für das Volk „geantwortet“ und so die Mittlerfunktion zwischen Gott und Volk übernommen hat (Ex 15,21).

Die Mirjamtraditionen, insbesondere von Num 12 und von Mi 6,4, sind, wie Ursula Rapp in ihrer Dissertation gezeigt hat, vermutlich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um das Phänomen der Prophetie in der Perserzeit zu verstehen. Die Gruppen der Priesterschaft, der Prophetie und der politischen Führung ringen um die Auslegung der Tora, die das Leben in der nachexilischen Gemeinde regelt. Die offensichtlich von Frauen dominierte prophetische Gruppe, die für eine Auslegung der Tora zugunsten Marginalisierter plädiert, droht dabei ins Hintertreffen zu gelangen. Mirjam als Erzählfigur steht daher einerseits auf einer Ebene mit jener von Mose und Aaron, gleichzeitig scheint sich jedoch in allen Mirjamtraditionen das Konkurrenzverhältnis dieser drei Gruppierungen, die die Gesellschaft im perserzeitlichen Juda bestimmen, niederzuschlagen.

<sup>9</sup> Wenn im Folgenden von „Tora“ die Rede ist, so ist freilich nicht der textliche Umfang der fünf Bücher des Mose, wie sie heute in den Bibeln vorgefunden werden, gemeint, sondern eine bereits einigermaßen große Sammlung pentateuchischer Materials, für das die Bibel selber bereits die Begriffe „die Tora des Mose“ (II Reg 23,25) oder „das Buch des Mose“ (vgl. z.B. Neh 13,1) verwendet.

## 2.2 „Frauen, die am Eingang des Offenbarungszeltes Dienst tun“ – sind das Prophetinnen?

Die herkömmliche Wissenschaft hat zwischen Hof-, Kult- und sogenannten freien, zur königlichen Regierung meist oppositionellen Propheten unterschieden. Vom vorgestellten soziologischen Kontext her lässt sich vermuten, dass diese Einteilung nicht nur auf Propheten, sondern auch auf Prophetinnen zutreffen könnte. Die in der Exegese immer als schwer deutbar angesehenen und daher häufig trivialisierten Notizen aus Ex 38,8 und I Sam 2,22, die Frauen in einer Dienstfunktion am Offenbarungszelt erwähnen, können aufgrund der in Ex 38,8 erwähnten Spiegeltafeln, die auch als Schreibtafeln verwendet werden können (vgl. die ähnliche Tafel in Jes 8,1), vermutlich als Beleg für Prophetinnen gedeutet werden. Sie arbeiten in ähnlich bedeutsamer Funktion am Heiligtum wie die nachexilischen Leviten. Wenn sie die Einheitsübersetzung zu „Frauen, die sich vor dem Eingang des Offenbarungszeltes aufhielten“ macht, so beraubt sie die Frauen nicht nur ihrer Funktion, sondern weist sie hinaus vor den Eingang. Eines der bekanntesten theologischen Wörterbücher zum Alten Testament gibt eine noch befremdendere Auskunft über diesen Dienst, wenn es deklariert: „Wahrscheinlich haben sie einfachere Arbeiten wie Saubermachen o.ä. verrichtet.“<sup>10</sup> In Num 8,24, wo von der Dienstverpflichtung der Leviten mit derselben Vokabel und genauso vom Begegnungszelt die Rede ist, übersetzt die Einheitsübersetzung aber selbstverständlich, dass ein Levit verpflichtet sei, „am Offenbarungszelt seinen Dienst zu tun“. Auch das Lexikon macht sich bei dieser Stelle keine Gedanken darüber, wie niedrig dieser Dienst denn gewesen sein könnte. Der *gender-bias* in der Übersetzung und der Exegese ist damit evident.

Diese Frauen sind nun aber vom Erzählausgang her die ersten (Ex 38,8), die eine Funktion am Offenbarungszelt – sogar noch vor dessen Einweihung (vgl. Ex 40,12ff) – wahrnehmen, und sie sind die letzten (I Sam 2,22), von denen im biblischen Geschichtsaufriß ein solches Amt erwähnt wird: Die Frauen begleiten nach diesem theologischen Konzept mit ihrem Dienst das Offenbarungszelt von seiner Entstehung bis hin zum Ersatz des transportablen Heiligtums durch einen festen Tempel, vom Sinai bis Schilo, dem letzten regulären Standort der Lade vor ihrer Überführung nach Jerusalem.

<sup>10</sup> Helmer Ringgren, Art. אָנָּה, sâbâ', in: ThWAT 6 (1989), 871-876, 872.

### 2.3 Debora: Von der Richterin zur Prophetin der Richterzeit

Sollte im Debora-Lied oder in der Debora-Erzählung von Jdc 4-5 überhaupt historisch zuverlässiges Material verarbeitet sein, wofür etwa die Siedlungsverhältnisse in der Jesreelebene und im samaritanischen und galiläischen Bergland der ausgehenden Bronzezeit sprechen könnten,<sup>11</sup> so war diese Frau eine politische Führungspersonlichkeit der vorstaatlichen Zeit und ist hierin den großen „Richtern“ an die Seite zu stellen. Die biblische Geschichtsdarstellung des kanonischen Endtexts macht die Richterin, die juristische, politische und sogar militärische Funktionen wahrnimmt (Jdc 4,4-7), zur Prophetin und stellt sie damit auf eine Stufe mit dem Richter-Propheten Samuel, der den Übergang von der Richter- zur Königszeit markiert. Sowohl Samuel<sup>12</sup> als auch Debora<sup>13</sup> werden dabei als in der Nachfolge des Mose stehend gezeichnet. Wenn allerdings eine Frau in die *direkte* Nachfolge gestellt wird, so wird gleich zu Beginn des Kanonteils der Vorderen Prophetie deutlich gemacht, dass die die Geschichte begleitenden „Propheten“ nicht als reine Männergruppen gedacht werden dürfen. Debora steht mit ihrem Lied, das vielfach die weibliche Sichtweise der Realität widerspiegelt,<sup>14</sup> aber auch in der direkten Nachfolge Mirjams. Beide Frauen stellen kritische Fragen an die Machtverhältnisse der patriarchal geordneten Gesellschaften des Vorderen Orients. Der Sieg gegen den übermächtigen Feind wird nicht aufgrund von militärischer Überlegenheit und Manneskraft errungen, sondern durch die Gottheit Israels, die rettend für ihr Volk eingreift. Die beiden Prophetinnen Mirjam und Debora gießen jeweils die Befreiungserfahrung in hymnische Theologie. Sie deuten den unglaublichen Kriegsausgang, der das bedrängte Israel aus der Konfrontation mit einer hochgerüsteten Armee entkommen lässt,

<sup>11</sup> So etwa Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen 1984 (GAT 4/1), 160-163.

<sup>12</sup> Siehe dazu bereits Rolf Rendtorff, *Samuel der Prophet*, in: *The Quest for Context and Meaning*. FS James A. Sanders, hg. v. Craig A. Evans u. Shemaryahu Talmon, Leiden 1997 (BIS 28), 27-36.

<sup>13</sup> Butting, *Prophetinnen* (wie Anm. 3), 76f, sieht das Konzept der Nachfolge mit Mirjam verbunden.

<sup>14</sup> Siehe dazu den viel zitierten und in der Folge immer wieder mit zusätzlichen Argumenten gestützten Artikel von Fokkelen van Dijk-Hemmes, *Mothers and a Mediator in the Song of Deborah*, in: *A Feminist Companion to Judges*, hg. v. Athalya Brenner, Sheffield 1993 (FCB 1/4), 110-114.

theologisch: JHWH ist für seine Rettungstat zu preisen! Das Volk soll daher in den von den Prophetinnen angeführten Lobpreis miteinstimmen und auf seine Befreiungstat lobend antworten.

### 2.4 Hulda, die Prophetin zu Jeremias Zeiten

Zu Zeiten, als bereits der später so berühmt gewordene Prophet Jeremia in Jerusalem wirkt, entscheiden sich die Staatsspitzen, nicht ihn für den König zu konsultieren, sondern die Prophetin Hulda. II Reg 22 erzählt, dass zu Joschijas Zeiten im Zuge von Renovierungsarbeiten am Tempel ein Gesetzbuch aufgefunden wurde. Hulda, die in der Jerusalemer Neustadt lebt und sich dadurch vielleicht als aus dem untergehenden Nordreich Geflohene zu erkennen gibt,<sup>15</sup> ist zu jener Zeit offensichtlich *die* Autorität, wenn es gilt, den Willen JHWHs zu befragen. Sie anerkennt das ihr vorgelegte Gesetz als gültiges Gottesgesetz und „kanonisiert“ damit gleichsam den ersten „Bibeltext“.<sup>16</sup> Hulda steht auch insofern in der Nachfolge des Mose,<sup>17</sup> als sie – neben Ezechiel mit seinem Verfassungsentwurf in Ez 40-48 – die einzige prophetische Gestalt nach Mose ist, die mit einer Gesetzespromulgation verknüpft wird.

Einige in der Hulda-Geschichte erwähnte Personen sind auch außerbiblisch durch Siegelfunde belegt, was für die Historizität der Erzählung um die Prophetin spricht. Die heute im kanonischen Endtext vorliegende Geschichte legitimiert aber möglicherweise die Anfügung des Buches Deuteronomium als weiteres Gesetz an die legistische Sammlungen beinhaltenden Bücher Exodus bis Numeri, wodurch eine erste Version der Tora entsteht. Trifft dies zu, dann hätte die Geschichte der Prophetin Hulda ihren Sitz im Leben zur Zeit der Abtrennung des Buches Deuteronomium von dem sogenannten deuteronomistischen Ge-

<sup>15</sup> Vgl. dazu Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982 (FRLANT 129), 59. Zur nordisraelitischen Besiedlung der Neustadt siehe Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige*. 1. Kön. 17 - 2. Kön. 25, Göttingen 1984 (ATD 11/2), 450.

<sup>16</sup> So bereits Claudia V. Camp, *1 and 2 Kings*, in: *The Women's Bible Commentary*, hg. v. Carol A. Newsom u. Sharon H. Ringe, London 1992, 96-109, 109.

<sup>17</sup> Dies hat ausführlich bereits Udo Rüterswörden, *Die Prophetin Hulda*, in: *Meilenstein*. FS Herbert Donner, hg. v. Manfred Weippert u. Stefan Timm, Wiesbaden 1995 (ÄAT 30), 234-242, dargelegt.

schichtswerk, mit dem zusammen es ursprünglich überliefert wurde. Wenn wiederum die fortgeschrittene Perserzeit einer Frau diesen höchst bedeutsamen Akt der Legitimierung eines prominenten Teiles der späteren Tora (*Deuteronomium* = andere, zweite Tora) zuschreibt, so müssen zur Zeit der Pentateuchredaktion Frauen zentralen Einfluss auf die Buchwerdung dieser grundlegenden Heiligen Schrift Israels gehabt haben. Die – auch von Feministinnen – häufig vertretene These, dass Frauen in nachexilischer Zeit je näher zum „Judentum“ hin je weniger Rechte und Einfluss gehabt hätten, erweist sich damit als Klischee, das in der antijüdischen Tradition einer christlichen Überbietungstheologie steht.

### 2.5 Der Prophet geht zur Prophetin: Ehefrau des Propheten Jesaja oder Tempelprophetin?

Viele Kommentatoren lesen die Notiz aus Jes 8,1-4, dass der Prophet Jesaja der Prophetin naht, sie schwanger wird und einen Sohn mit zeichenhaftem Namen gebiert, ohne Reflexion als Beleg dafür, dass (der historische) Jesaja zu seiner Ehefrau ging und mit ihr ein Kind zeugte. Nirgends sagt der Text jedoch, dass die Prophetin Jesajas Ehefrau sei, nirgends wird eindeutig klargestellt, wer der Vater ihres Kindes ist, denn ein Mann kann sich durchaus auch in anderer als sexueller Absicht einer Frau „nähern“ (vgl. z.B. Num 5,16.25). Diese Frau steht, wenn sie „die Prophetin“ genannt wird, ohne Zweifel selber in prophetischer Funktion, wodurch der Kindersname doppeltes Gewicht bekommt. Liest man den göttlichen Befehl, den Kindernamen auf eine große *Tafel* zu schreiben, so findet sich für das Material, auf dem geschrieben werden soll, das hebräische Wort *gilajon*, das sonst nur noch in Jes 3,23 als Bezeichnung für einen Spiegel vorkommt. Sieht man dies auf dem Hintergrund von Ex 38,8, wo davon die Rede ist, dass Frauen mit „Spiegeln“ Dienst am Offenbarungszelt versehen, so handelt es sich dabei möglicherweise nicht um irgendeine „Spiegeltafel“, sondern um das Handwerkszeug einer Prophetin, die ihren Dienst am Heiligtum versieht. Dann würde die Prophetin, zu der Jesaja geht, in der Tradition jener Frauen stehen, die am Offenbarungszelt ihren Dienst versehen. Trifft dies zu, dann ist die Zeichenhandlung aus Jes 8,1-4 so zu verstehen, dass Jesaja sich politisch einflussreiche Zeugen für den Wortempfang nimmt, die Botschaft aber bei der Prophetin auf-

zeichnet.<sup>18</sup> Der Text selber sagt ja nicht, dass Jesaja vor Zeugen aufschreiben solle oder dass er dies getan hätte. Die Ausführung zur Anweisung JIWHs in Vers 1 ist also nicht (mit dem Kohortativ) in Vers 2 gegeben, sondern (im Narrativ) in Vers 3. Ob Jesaja der Vater des sodann von der Prophetin geborenen Kindes ist oder ob er ihren Sohn nur benennen soll, sagt der Text nicht mit der nötigen Klarheit. Aufgrund der Altersangabe „Vater und Mutter rufen“, die sich dann auf die prophetischen Eltern bezieht, könnte man allerdings darauf schließen. Die Prophetin, zu der Jesaja geht, ist dann aber nicht, wie häufig behauptet wird, auf die für Frauen einzige Bestimmung des Kindergebärens festzulegen. Sie steht mit ihrem Kind, das einen zeichenhaften Namen erhält, ganz in der Tradition ihrer Kinder zeugenden männlichen Kollegen Hosea und Jesaja (vgl. Hos 1,2-9; Jes 7,3).

### 2.6 Die Prophetin, vor der Nehemia sich fürchtet: Noadja im Kreise der übrigen prophetisch Begabten

Fast alle Texte über Prophetinnen legen Spuren in die Perserzeit. Wenn diese Situierung richtig ist, muss das Phänomen der weiblichen Prophetie in dieser Zeit so bedeutend gewesen sein, dass es schriftliche Spuren zu hinterlassen vermochte. Rainer Kessler hat erstmals versucht, die Mirjamtexte mit der Gruppe um Noadja in Verbindung zu bringen.<sup>19</sup> In Neh 6,14 wird als Abschluss des Berichtes Nehemias über all die Widerstände, die er gegen sein Werk des Mauerbaus erfährt, das Anliegen vorgetragen, dass Gott die Taten aller seiner Feinde ahnden solle. Dieser Wunsch gipfelt in der Vergeltungsbitte gegen die „Prophetin Noadja und die übrigen prophetisch Tätigen“, die Nehemia zum Schrecken werden. Wenn eine Frau aus einer mit männlichem Plural bezeichneten Schar namentlich hervorgehoben wird, so ist be-

<sup>18</sup> Der Priester Urija führt nach II Reg 16,10-16 eine „Kultreform“ nach assyrischem Muster durch und kann daher nicht als „zuverlässiger“ Zeuge im Sinne des JIWH-Glaubens verstanden werden, sondern als insofern zuverlässiger Zeuge, als er den König warnen könnte. Dasselbe gilt für Secharja, der offensichtlich der Schwiegervater des Königs ist und durch seine Tochter Abi der Großvater Hiskijas wird (II Reg 18,2).

<sup>19</sup> Vgl. Rainer Kessler, *Mirjam und die Prophetie der Perserzeit*, in: Gott an den Rändern. FS Willi Schottroff, hg. v. Ulrike Bail u. Renate Jost, Gütersloh 1996, 64-72.

rechtigt anzunehmen, dass diese Frau entweder die Leitung der Gruppe innehat oder ihr stärkstes Mitglied ist. Der Erzählzusammenhang in Neh 6, der sich freilich als parteiliche Polemik und nicht als neutrale Beschreibung des Konflikts versteht, spricht mehrfach von prophetischen Gruppen. Sie werden offensichtlich von den Feinden Nehemias dazu benutzt, ihn wegen der versuchten Revolte gegen den König zu denunzieren, indem das Gerücht in die Welt gesetzt wird, dass er für sich die Königssalbung vorbereite (Vers 6f). Als Schemaja ihn zu sich kommen lässt und ihm das prophetische Wort ausrichtet, er solle mit ihm zum Eingang des Tempels gehen, erkennt Nehemia offensichtlich am vorgeschlagenen Ort die Intrige (Vers 10ff). Wenn Nehemia anschließend für Noadja als Kopf der prophetischen Gruppe Vergeltung schwört, lässt sich dies wohl nur so erklären, dass sie in der Tradition jener den Dienst am Eingang zum Offenbarungszelt versiehenden Frauen steht. Die Verschwörung Schemajas, die von Nehemias Feinden bezahlt worden ist, sollte also dazu dienen, Nehemia auf dem Weg zu Noadja anzutreffen, um ihn der versuchten Königssalbung, die ja durch prophetische Gestalten vollzogen wird,<sup>20</sup> bezichtigen zu können. Ob Noadja in diese Intrige eingeweiht war oder nicht, geht aus dem Text nicht hervor.

Verortet man diese Notiz sozialgeschichtlich, so wird klar, dass diese Gruppe von prophetischen Menschen nicht zu jenem Bevölkerungsteil zu rechnen ist, der aus der Gola zurückkommt, sondern zu den im Lande Verbliebenen. Gerade in diese Zeit haben bereits implizit die Spuren von Mirjam und von Hulda und einige andere Hinweise aus den behandelten Texten geführt. Vielleicht führen die Texte in ihrer heutigen Endform auch zu dieser soziologischen Gruppe, die von Frauen dominiert wird und die gegen die Ausgrenzungspolitik der Rückkehrer aus der Gola ihre Stimme erhebt, ohne jedoch die Verpflichtung auf die Tora (vgl. Neh 8) und kreative Auslegung derselben aufzugeben.

<sup>20</sup> So salbt Samuel David (I Sam 16,12-13) und Natan Salomo (I Reg 1,34).

### 3. „Bei euch soll es nicht so sein!“ – Falschprophetie als Ursache des Landverlustes

Bevor das Prophetiegesetz des Deuteronomiums festlegt, was und wie Prophetie für Israel sein sollte, legt es eine negative Abgrenzung fest: Dtn 18,9-14 bestimmt alle magischen, mantischen und nekromantischen Praktiken wie Wahrsagerei, Divination, Zauberei, Beschwörung, Ominadeutung, Totenbefragung und Geisterbeschwörung als für Israel im Verheißungsland inadäquate Formen zur Zukunftsergründung und zur Befragung des Gotteswillens. Diese Praktiken werden als für die autochthonen Völker typische Methoden vorgestellt. Weil sie diese anwenden, werden sie vor Israel aus dem Land vertrieben werden. Mit dieser Argumentationsfigur wird von vornherein klar gestellt, dass Israel, sollte es selber diese Praktiken betreiben, keinen Bestand im Land haben wird. Es wird wie die Völker vor ihm aus dem Land vertrieben werden. Diese Methoden der Zukunftsergründung, die im christlichen Abendland dem Feld der Hexerei zugeteilt wurden, im Alten Orient teils jedoch als elaboriertes Spezialwissen galten, werden aber vom Kontext des Ämtergesetzes in Dtn 18,9ff eindeutig dem Bereich der Prophetie, und zwar der Falschprophetie, zugeordnet. Zwei Texte im Hebräischen Prophetiekanon greifen dieses theologische Konzept, das ein Erklärungsmuster für den Landverlust bietet, auf: einer im vorderen, einer im hinteren Teil der Prophetie.

#### 3.1 Die Frau von En-Dor: Wahre und falsche Prophetie im Verheißungsland

Die Bibel stellt die für Israel lebenswichtige Frage nach wahrer und falscher Prophetie sowohl in ihrem Prophetiegesetz als auch in Erzählungen um prophetische Persönlichkeiten. Sie versucht, Kriterien zur Unterscheidung der Geister von Prophetie und prophetisch begabten Menschen zu finden.

Die in der christlichen Rezeptionsgeschichte immer als „Hexe“ beschriebene Frau von En-Dor erweist sich auf dem Hintergrund des deuteronomischen Prophetiegesetzes (Dtn 18,9ff) als Prophetin, die zwar verpönte Praktiken anwendet, jedoch den Kriterien für die wahre Prophetie nach Dtn 13,2ff entspricht. Die Geschichte der Frau, die nekromantische Praktiken anwendet und dabei im Namen JHWHs (!) den

prominentesten Propheten der ausgehenden Richterzeit, den verstorbenen Samuel aus dem Totenreich heraufzwingt, ist vor dem Hintergrund der negativen Abgrenzung der Prophetie in Dtn 18,9-14 als Prophetinnengeschichte zu lesen. Gleichzeitig ist diese Geschichte, die am Anfang des neu errichteten Königiums in Israel spielt, eine Ätiologie, warum Israel aus dem Land vertrieben wurde: Bereits der erste König in Israel, Saul, hält sich nicht an die Tora und hört nicht auf die wahre Prophetie, die deren Vorschriften aktualisiert, wie es das Ämtergesetz für den König vorschreiben würde (Dtn 17,14-20). Die illegitimen Praktiken zur Ergründung der Zukunft und des Gotteswillens funktionieren zwar im Land, aber sie bringen nichts anderes hervor, als die wahre Prophetie vorher bereits verkündet hat. Durch Nekromantie lässt Saul jenen Propheten befragen, der ihm vor seinem Tod den Untergang ansagte. Der König erhält in der Situation ultimativer Bedrängnis aber kein neues Gotteswort, sondern nur die Bestätigung desselben, das zu hören Saul zu Lebzeiten Samuels sich weigerte. Insofern führt die Geschichte der Frau von En-Dor die mantischen und nekromantischen Praktiken, selbst wenn sie im Namen JHWHs vorgenommen werden und im Land noch funktionieren, narrativ ad absurdum.

### 3.2 Die prophetisch redenden Töchter des Ezechielbuches

Prophetie ist weder ein ausschließlich männliches noch ein ausschließlich israelitisches Phänomen. Gerade die neubabylonischen Ishtar-Prophetien, die etwa die prophetischen Gattungen des Heilsorakels oder des Botenspruchs auch in außerbiblischer Verwendung bezeugen, stammen zum überwiegenden Teil von Frauen.<sup>21</sup> Dabei handelt es sich um hochoffizielle Prophetien für den Königshof. Was diese Prophetinnen künden, sind damit keinesfalls Orakel für die sogenannte „private Frömmigkeit“, wozu häufig jene Bereiche, in denen Frauen als führend gezeichnet werden, trivialisiert werden. Die prophetisch redenden Frauen des Ezechielbuches (Ez 17,17ff) sind offensichtlich keine Einzelgestalten ihrer Zeit. Ihre Praktiken werden mit mantischen und ma-

<sup>21</sup> Siehe die deutsche Übersetzung der Prophetien von Karl Hecker, *Zukunftsdeutungen in akkadischen Texten*, Gütersloh 1986 (TUAT II/1), 56-82. Zur Relevanz der Prophetien für Juda in vorexilischer Zeit siehe Spieckermann, *Juda* (wie Anm. 15), 302.

gischen Phänomenen verbunden vorgestellt, wodurch sie, wie die unmittelbar vorher gescholtenen männlichen Kollegen (Ez 13,1-16), unter die Falschprophetie eingereiht werden. Sie haben zwar das für die wahre Prophetie kennzeichnende Wort (Dtn 18,18f), aber dieses stammt nicht von JHWH, sondern ist ein frei erfundenes (Vers 2f.17). Ihre spezifische Aufgabe, mit ihrem Wort das Volk zur Umkehr anzuleiten und damit den Weg zum Leben zu weisen, erfüllen sie mit ihrer selbsterfundene Botschaft jedoch nicht. Sie kommen dem prophetischen Wächteramt und dessen Funktion, die Umkehrwilligen zum Leben und die Sünder zum Tod zu führen, nicht nach (vgl. Ez 3,16ff; 33,1ff; vgl. 20,10ff). Sie haben damit die zentrale Aufgabe der Prophetie, zwischen Gott und Mensch zu vermitteln, pervertiert. Da das Volk jedoch schuldlos ist, weil es nicht gewarnt wurde, kündigt JHWH an, es aus der Gewalt dieser prophezeienden Menschen, seien es Propheten oder Prophetinnen, zu erretten und leben zu lassen. Die Prophezeienden jedoch, die ihr Amt vernachlässigt haben, werden der gerechten Strafe der bleibenden Exilierung aus dem Land (Vers 9), dem Verlust jeglicher prophetischer Fähigkeit (Vers 20f.23) oder gar dem Tod (Vers 14) übergeben und damit der Strafe zugeführt, die Dtn 18,19f für ungehorsame prophetische Menschen vorsieht.

## 4. Prophetie als Vermittlung zwischen Gott und seinem Volk

Prophetie dient der Kommunikation zwischen Gott und seinem Volk und ist insofern für das Gottesvolk Israel eine lebensnotwendige Institution, da sie die Beziehung zwischen Gott und Mensch lebendig erhält.

### 4.1 Einsetzung und Zweck der Prophetie

Nach dem biblischen Erzählzusammenhang wird die Prophetie am Sinai gestiftet. Jener Teil des Gesetzes, der bestimmt, wie Prophetie im Verheißungsland sein soll, verbindet die Erweckung eines prophetischen Menschen mit jener des Mose bei der Offenbarung am Gottesberg (Dtn 18,15-18). Wie dort das Volk um die Einsetzung einer Mittelsperson zwischen ihm und Gott bat und JHWH dies gut hieß, so

wird es durch die Geschichte hindurch je neue vermittelnde Gestalten geben. Dieses Kommunikationssystem zwischen Gott und Volk funktioniert dann, wenn das Volk bereit ist, auf die Botschaft zu hören und die vermittelnde prophetische Gestalt ihrem Auftrag entsprechend handelt. Die Ursache für eine Störung der Kommunikation kann entsprechend der Beteiligten bei jeder der drei Parteien liegen:

Gott selber verbirgt sich und verweigert die Kommunikation mit seinem Volk, das diese Situation als Gottesferne erfährt (vgl. z.B. Jes 63,15-64,11; Am 8,11). Die Kommunikationsverweigerung ist als Reaktion auf das Fehlverhalten des Volkes zu erklären, da die Gottheit Israels seinem Volk gegenüber prinzipiell kommunikationswillig ist.

Das Volk weigert sich, auf die Prophetie zu hören und geht daher in den Untergang. Die großen Geschichtsrückblicke, die den Zusammenbruch von Nord- und Südreich erklären wollen, veranschaulichen dies deutlich (II Reg 17,7-23; 21,8-16).

Die dritte Möglichkeit der Kommunikationsstörung liegt im Versagen der zur Prophetie Berufenen, wenn sie das Gotteswort, das sie empfangen haben, nicht getreu ausrichten. Worte, die von JHWH weggeführt werden, werden von vornherein als Falschprophetie deklariert (vgl. Dtn 13,2-6). Ob eine Prophetie wahr ist oder nicht, ist am Eintreffen des Wortes zu erkennen (18,21f). Da nun aber die Erfüllung mancher Botschaft auf sich warten lässt, ist das Kriterium zur Unterscheidung des Wortes immer ein Problem. Neben den Scheltworten in Ez 13 behandelt etwa die Erzählung über Jeremia und Hananja, die beide dasselbe Zeichen für ihre Symbolhandlungen benutzen, damit aber eine völlig konträre Botschaft illustrieren, dieses Problem ausführlich (Jer 28).

Die gesamte Geschichte Israels im Verheißungsland wird durch Prophetie begleitet. So vorzüglich diese Institution ist, wenn die Kommunikation zwischen allen drei Beteiligten funktioniert, so problematisch wird sie, wenn Störungen auftreten. Die leidvollen Erfahrungen der Exilszeit machten wohl bewusst, dass der einzelne Mensch dann Gefahr läuft, unschuldig ins Unheil hineingezogen zu werden (vgl. Ez 18,2ff).

#### 4.2 „Eure Töchter werden prophetisch reden“: Die Demokratisierung der Prophetie nach Joel 3

So entwirft schließlich die nachexilische Zeit ein Konzept, das derlei Schwierigkeiten für das eigene Volk umgehen kann: Israels Söhne und Töchter, Jung und Alt, werden durch die Ausgießung des Geistes prophetisch begabt werden (Joel 3,1). Dadurch wird der Tag JHWHs, der in der prophetischen Tradition ein Tag des Gerichts war (vgl. z.B. Am 5,18; Joel 2), für jene, die sich JHWH zuwenden, zum Tag der Rettung werden (Vers 5). Die Geistausgießung bewirkt damit dieselbe Fähigkeit, die nach anderem theologischen Konzept die Tora im und am Herzen (Jes 51,7; Jer 31,33) erzielt: Zum Leben nach der Tora, deren Aktualisierung kundzutun die Aufgabe der Prophetie in der Nachfolge des Mose war, braucht es keine Vermittlung mehr. Im Gottesvolk sind alle Menschen selber dazu befähigt, mit ihrem Gott unmittelbar zu kommunizieren und nach der Tora zu leben. Aufgrund der prophetischen Begabung, die allein in Israel die Prophetie bewirkt, ist das Gottesvolk jedoch als ganzes fähig, die prophetische Vermittlungsfunktion für die Völker wahrzunehmen (Joel 3,2.5).<sup>22</sup> Die Gemeinschaft Israels als Prophetin vermittelt die Tora an die Völker (vgl. Jes 42,1ff).<sup>23</sup> Das prophetische Volk am Zion steht damit in der Verantwortung des Amtes der Vermittlung zwischen dem einen und einzigen Gott und den Menschen außerhalb Israels.

### 5. Gotteskünderinnen: Frauen im Amt der Ämter

Die jüdische Tradition weitet die prophetische Funktion von Frauen noch weiter und anders aus. Menschen, die es in spezifischer Weise mit Gott zu tun haben, werden zu prophetischen Persönlichkeiten. In diesen Dunstkreis stellt sie vor allem Frauen, die sich als Schreiberinnen, Sängerinnen und Bekennerinnen hervorgetan haben: Sara, Hanna, Abigail und Ester stehen im Talmud, Megilla 14a, neben den in der

<sup>22</sup> Zu dieser Deutung von Joel 3 siehe Irmtraud Fischer, *Schwerter oder Pflugscharen? Versuch einer kanonischen Lektüre von Jesaja 2, Joel 4 und Micha 4*, in: BiLi 69 (1996), 208-216, 212.

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Deutung: Irmtraud Fischer, *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches*, Stuttgart 1995 (SBS 164), 79-89.

Bibel als Prophetinnen genannten Frauen. Diese hervorragenden Frauen werden in dieselbe Tradition gestellt wie die berühmten Männer, die in der Spätzeit zu Propheten werden, wie etwa die Prophetisierung Abrahams (vgl. Gen 20,7.17) oder der Führungsgestalt des Mose durch die Verknüpfung des Deuteronomiums mit Exodus bis Numeri zum Erzählzusammenhang der Tora. Es gibt Anzeichen dafür, dass dieser Vorgang der „Prophetisierung“ sowohl der Tora als auch der „historischen“ Schriften in die Nähe zur „Mosaisierung“ der Prophetie zu setzen ist, welche die Prophetie in der Nachfolge des Mose als Aktualisierung der Tora versteht.<sup>24</sup>

Diese Prozesse wurden bislang allerdings kaum unter dem Aspekt der Genderfrage untersucht. Meist wird die Zeit, in der der Prozess des Abschlusses der Tora beginnt, mit Blick auf die priesterliche Gesetzgebung, die Frauen mit dem Argument der Unreinheit aus öffentlichen Ämtern auszuschließen versucht, als Zeit eines Patriarchalisierungsschubes der jüdischen Gesellschaft angesehen. Der sozialgeschichtliche Hintergrund ist jedoch nicht so eindimensional wie dies teils auch von Frauenforscherinnen anfangs manchmal vorgestellt wurde. Eine differenzierte Wahrnehmung der konsolidierten Perserzeit, die auch die Geschlechterfrage explizit thematisiert, lässt ein völlig anderes Bild dieser Zeit entstehen.<sup>25</sup> Jüdische Frauen in persischer Zeit können wirtschaftlich weitgehend selbständig agieren<sup>26</sup> und haben Ämter inne.<sup>27</sup> Frauen sind offensichtlich in den Schriften versiert und legen diese auch aus.<sup>28</sup> Sie tun damit genau das, was die einander zugeordneten Kanontexte der Tora und der Prophetie als *prophetisches* Tun ansehen: Sie aktualisieren die bereits Schrift gewordene Tradition für ihre Zeit und bestehen darauf, dass der weibliche Anteil an dieser gesellschaft-

lich hoch bedeutsamen Rolle sichtbar bleibt. Es überrascht, dass in dieser Zeit und Gesellschaft, in der von einer Gleichberechtigung der Geschlechter sicher nicht die Rede sein kann, das Geschlecht der Schreibenden weder ein Kriterium für die Güte der Theologie noch für die wahre Prophetie gewesen sein kann. Wenn man bedenkt, dass die Tora das Amt der Prophetie als das höchstmögliche darstellt, da es als das Moseamt alle anderen Ämter dominiert, so hat der erarbeitete Befund, dass Frauen in der Nachfolge des Mose, des Propheten par excellence, gezeichnet werden, bis heute Brisanz für eine Ekklesiologie, aber auch für eine gesellschaftspolitisch dringend notwendige Neuverteilung von Kompetenz, Verantwortung und Macht unter den Geschlechtern.

<sup>24</sup> Siehe zu diesem theologischen Konzept auch der Schriftprophetie bereits Fischer, Tora (wie Anm. 23), 119-124.

<sup>25</sup> Vgl. dazu den bahnbrechenden Artikel von Tamara C. Eskenazi, Out from the Shadows. Biblical Women in the Postexilic Era, in: JSOT 54 (1992), 25-43.

<sup>26</sup> Die rechtlichen und ökonomischen Verhältnisse für Frauen in der konsolidierten Perserzeit hat Christine Roy Yoder, Wisdom as a Woman of Substance, Berlin 2001 (BZAW 304), aufgearbeitet.

<sup>27</sup> So etwa Tempelsängerinnen (vgl. I Chr 25,5f), Schreiberinnen (Esr 2,55: Soferet) oder Prophetinnen (Neh 6,14).

<sup>28</sup> Vgl. dazu meine Deutung des Rutbuches als schriftauslegende Literatur, die vermutlich in Frauenkreisen entstanden ist: Irmtraud Fischer, Rut, Freiburg 2001 (HThK.AT).