

## »Aufgehoben«

### Prophetinnenstimmen in der hebräischen Bibel

#### *Annäherungen*

Über die hebräische Bibel zu handeln bedeutet, in einen Kulturraum einzutreten, in dem Rhetorik im Sinne einer Kunst der öffentlichen Rede zweifellos eine wichtige Rolle gespielt hat, aus dem jedoch keinerlei Meta-reflexion dazu überliefert, keine Abhandlung über die Theorie, die Vermittlung oder die Praxis der Rhetorik bekannt ist. Zwar hat sich das frühe Judentum im Kontakt mit der Welt des Hellenismus und später Roms an der griechisch-römischen Rhetorik sowohl geschliffen als auch gerieben, so daß man sich für die rhetorische Analyse der frühjüdischen Literatur etwa ab der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts – und das gilt insbesondere auch für das Neue Testament – sinnvoll auf die einschlägige antike Rhetorik beziehen kann.<sup>1</sup> Die Texte der hebräischen Bibel jedoch dürften im wesentlichen *vor* der Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus entstanden sein.<sup>2</sup> Über weibliche Rhetorik bzw. Rhetorik der Weiblichkeit in

<sup>1</sup> Aus der Fülle der einschlägigen Sekundärliteratur nenne ich nur den als Grundlagenbibliographie konzipierten informativen Überblick von Duane F. Watson, Alan J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden 1994. Duane Watson macht in ihrem Abschnitt zum Neuen Testament (101–125) deutlich, daß Rhetorik immer eine Perspektive war, unter der das NT gelesen wurde, daß es bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts auch immer wieder Studien zur Rhetorik des NT gab, daß dann, bedingt durch unterschiedliche Umstände, diese Perspektive dramatisch zurücktrat und erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt wurde. Für die feministische Exegese des NT wegweisend ist hier Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999, der es um einen feministisch-theologisch verantworteten Umgang mit der Rhetorik des NT (insbesondere der paulinischen Rhetorik im 1. Korintherbrief und im Galaterbrief) geht und die deswegen den *rhetorical criticism* am NT, wie er vom »male stream« der Forschung entwickelt und praktiziert wird, selbst einer rhetorisch-kritischen Analyse unterzieht. Eine deutsche Übersetzung des Buches ist im Exodus-Verlag Luzern in Vorbereitung.

<sup>2</sup> Nur hingewiesen werden kann an dieser Stelle auf die Debatte, die seit etwa einem Jahrzehnt die sog. »Kopenhagener Schule« um die Datierung des Alten Testaments entfacht hat, mit der These, das AT sei insgesamt ein (erst) hellenistisches Buch. Vgl. den

der hebräischen Bibel zu handeln impliziert deshalb, im kritischen Gespräch mit modernen exegetischen Rekonstruktionen altisraelitischer Rhetorik,<sup>3</sup> mit der jeweils einschlägigen diese Gesichtspunkte nicht oder kaum berücksichtigenden, dennoch maßgebend gewordenen exegetischen Forschungsliteratur und vor allem mit den biblischen Texten selbst – deren Herkunft aus einem Bereich jenseits der abendländischen Rhetorik und deren Wirkung in jenem Bereich zugleich zu berücksichtigen wären – Linien zu skizzieren.

In der hebräischen Bibel, so hat die feministische *relecture*<sup>4</sup> der vergangenen zwei Jahrzehnte gezeigt, erscheinen überraschend viele Frauenfiguren,<sup>5</sup> und viele von ihnen sprechen – angefangen von der ersten Frau im

---

kürzlich erschienenen Sammelband: Lester L. Grabbe (Hg.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, Sheffield 2001 und darin besonders den Beitrag des Münsteraner Kollegen Rainer Albertz, »An End to the Confusion? Why the Old Testament Cannot Be a Hellenistic Book«, 30–46.

- 3 Für die neuere Entwicklung der rhetorischen Kritik des AT wird immer wieder die *presidential address* von James Muilenburg vor der Society of Biblical Literature 1968 als Initialzündung genannt – gesprochen in einer unter rhetorischen Gesichtspunkten höchst effektiven Situation, als Auftakt zum Jahreskongress des bekanntesten und zahlenmäßig größten ExegetInnenverbandes. Die Weichen, die Muilenburg stellen wollte, gehen in die Richtung einer Neubewertung des je vorliegenden biblischen Textes als literarischem Kunstwerk *sui generis* und gegen eine Formkritik, deren Interesse primär auf Gattungen und deren (Vor-)Geschichte ausgerichtet ist. Entsprechend umfasst die Bezeichnung »rhetorical criticism« bzgl. des AT ein Spektrum von Perspektiven und Methoden, die stark mit den unter »new literary criticism« zusammengefaßten interferieren. Vgl. Alan J. Hauser in: Watson, Hauser, *Rhetorical Criticism*, 3–20. Die bekannteste Vertreterin eines feministisch-exegetisch in Dienst genommenen *rhetorical criticism* in bezug auf das AT ist Phyllis Trible. Vgl. dies., *Rhetorical Criticism. Context, Method and the Book of Jonah*, Minneapolis 1994.
- 4 Die Literatursammlung der hebräischen Bibel ist in den vergangenen zwei Dezennien intensiv in feministisch-historischem, -literarischem und -theologischem Interesse gelesen worden. Dabei hat sich dieses Interesse selbst aufgefächert und modifiziert, haben sich aber auch die Methoden der Bibellektüre verschoben, ausdifferenziert und verfeinert. Erste Informationen in: Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, Teil I: Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen (M. Th. Wacker), 3–79 (aktualisierte Neuauflage in Vorbereitung).
- 5 Einen guten Eindruck vom Ertrag feministisch-exegetischer Forschung bietet das von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker herausgegebene *Kompodium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh<sup>3</sup> 1999, in dem 60 Bibelwissenschaftlerinnen alle Schriften der christlichen Bibel in der Form eines Kurzkommentars feministisch evaluieren. Ein eigenes »Frauen(-Namen)-Register« erschließt die im Kompodium genannten bzw. behandelten biblischen Frauenfiguren.

Paradiesgarten, die dort im übrigen zwar mit der Schlange und mit Gott, nicht aber mit ihrem Mann redet (vgl. Gen 3), über die listigen, macht-bewußten Matriarchinnen des Buches Genesis, die ränkeschmiedenden (darin aber auch polemisch verzeichneten) Königinnen aus den Königsbüchern, allen voran Isebel (bes. 1 Kön 19,21) und Athalja (2 Kön 11), die berufsmäßigen Klagefrauen (vgl. Jer 9,16ff.), bis hin zur Personifikation Jerusalems als Stadt-Frau<sup>6</sup> im Gegenüber zu ihrem göttlichen (Ehe-)Herrn und zu ihren »Kindern«, den BewohnerInnen der Stadt, sowie der personifizierten Weisheit (bes. Spr 8–9), die als attraktive und wortgewaltige, ihre Abkunft von Gott stolz vortragende Frau den nach Weisheit strebenden Männern Israels entgegentritt. Im folgenden soll es näherhin um eine Gruppe sprechender Frauen gehen, die für ihre Rede höchste, d. h. göttliche Autorität für sich in Anspruch nehmen, die Prophetinnen. Ihre Realität ist keine rein literarische, metaphorische oder mythische, sondern besitzt ein historisches Substrat. In der hebräischen Bibel erscheinen sie aber nur (noch) aufgehoben in einer Literatur, welche zwar den Gesetzen des vorgelesenen, gehörten Wortes gemäß verschriftet sein mag, die Realität der Prophetinnen und ihrer prophetischen Worte jedoch für eigene rhetorische Zwecke überformt.

Prophetie ist, wie in vielen traditionellen Gesellschaften, aber auch antiken Hochkulturen, Teil der kulturellen Realität des Alten Israel.<sup>7</sup> In einer Welt, in der die Kommunikation mit dem Göttlichen für alle gerade auch öffentlichen Lebensbereiche wesentlich ist, bedarf es der geregelten Vermittlung solcher Kommunikation. Eine solche Vermittlungsinstanz, neben etwa den priesterlichen Orakeln oder der Divination durch Loswerfen und andere Technika, ist die Prophetie. Als wichtigstes Charakteristicum von Menschen, die prophetisch auftreten, kann das subjektive und von der Gesellschaft anerkannte Bewußtsein gelten, Stimme einer Gottheit zu sein, durch die diese ihren Willen mitteilt. In diesem Sinn hat die altisraelitische Prophetie Ähnlichkeit mit dem altgriechischen MantikerInnen-tum, aber auch – ohne notwendige Voraussetzung einer Hochgottvorstel-

<sup>6</sup> Zu nennen ist ein breites Spektrum von Belegen v. a. in der prophetischen und poetischen Literatur der Bibel. Vgl. den Eintrag »Jerusalem/Zion« im »Frauen(-Namen)-Register« bei Schottruff, Wacker (Hg.), Kompendium.

<sup>7</sup> Einen kompakten, religionsgeschichtlich versierten Überblick gibt der Artikel »Prophet« in: Neues Bibel-Lexikon Bd. III (2001) 172–192 (Bernhard Lang für das AT; Gerhard Dautenberg für das NT) sowie zusätzlich der Beitrag »Prophetie im Alten Orient«, a. a. O. 196–200 (Manfred Weippert).

lung – mit manchen der gegenwärtigen Formen des Schamanismus oder der *spirit possession*.<sup>8</sup>

Die biblischen Texte kennen neben Männern, die als Propheten gelten, auch Frauen, die als Prophetinnen Anerkennung genießen. Das einschlägige Quellenmaterial ist schnell umrissen. Geht man von den Belegen des hebräischen Wortes נביאה für »Prophetin« aus, so nennt die hebräische Bibel vier Prophetinnengestalten mit Titel und Namen. Die wohl bekannteste ist Mirjam, prophetische Schwester des Mose und des Aaron, deren literarische Spuren sich vor allem im Pentateuch greifen lassen.<sup>9</sup> Es folgen Debora, Richterin und kriegerische Prophetin, von der zwei zusammenhängende Kapitel des Richterbuches handeln (Ri 4–5), die Prophetin Hulda, wie sie in 2 Kön 22 (und im Paralleltext 2 Chr 34) gegen Jerusalem und seinen König auftritt, und Noadja, Widersacherin des Nehemia, auf die ein einzelner Vers im Nehemiabuch hinweist (Neh 6,14). Während Debora und Hulda ohne Einschränkung positiv dargestellt werden, sind die Spuren Mirjams ambivalent und ist die Erwähnung Noadjas ablehnend-polemisch. Zu diesen Figuren kommt die namenlose Prophetin in Jes 8,1–4. Zwei weitere Hinweise auf Prophetinnen sind mit dem entsprechenden hebräischen Verbum נבא verbunden: der Hinweis auf die magiekundigen Prophetinnen in Ez 13,17ff., die der Prophet Ezechiel bekämpft, und der Hinweis in Joel 3,1–5 auf die Töchter Israels, über die einst der Geist ausgegossen wird, so daß sie mitsamt den Söhnen Israels prophezeien werden. Schließlich wäre noch die affirmative Erwähnung Mirjams beim Propheten Micha (Mi 6,3–4) und die genealogische Notiz im 1. Chronikbuch (1 Chr 5,29) zu nennen.

Das feministisch-exegetische Interesse an der Prophetie Altisraels hat sich in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zunächst vor allem auf die beiden über eine breitere narrative Textbasis greifbaren prophetischen Frauengestalten, Mirjam und Debora, konzentriert und hier durchaus bereits Einzelmomente ihrer Rede als Frauen bzw. der literarischen Domestizierung ihrer Rede herausgestellt, aber weder diese Leitfrage systematisch verfolgt noch auch zu einer einläßlichen Evaluation aller oben genannten

<sup>8</sup> Die Spuren dazu sind zusammengetragen bei: Marie-Theres Wacker, »SchamanInnen in der Welt der Bibel? Ein kulturvergleichendes Experiment«, in: Schlangenbrut 18/57 (1997), 17–21.

<sup>9</sup> Vgl. Ex 15,(1–19)20f.; Num 12,1–16; Num 20,1(.2ff.); Num 26,59; Dtn 24,8–9 und auch Ex 2,1–10 (die ältere Schwester des Mose hat hier keinen Namen).

Prophetinnen-Belege geführt. Im Zuge einer Erweiterung der Perspektive im Sinne der geschlechtersensiblen Lektüre *aller* biblischen Schriften und dieser Schriften als *Gesamtzusammenhang* traten auch die traditionell mit männlicher Autorschaft verbundenen sogenannten Schriftpropheten stärker in den Blick.<sup>10</sup> Dabei wurden jedoch (bisher) nicht die Spuren weiblicher Prophetie in diesen Schriften zum Thema, sondern stand (und steht) insbesondere *eine* Figur prophetischer Rhetorik der Weiblichkeit, die Metapher der ihrem göttlichen (Ehe-)Herrn untreuen – und deshalb aufs Äußersten zu demütigenden – »Frau« Jerusalem bzw. Israel, zur kritisch-feministischen Debatte.<sup>11</sup> Einen genuin feministisch-theologischen Vorstoß hat kürzlich Klara Butting unternommen, insofern sie die literarische Präsenz der Prophetinnen in Pentateuch und sog. »deuteronomistischen Geschichtswerk« (dtrG)<sup>12</sup> – wiederum nicht jedoch die der Schriftpropheten – auf ihre Relevanz für den biblischen Kanon aus Tora und Prophetie hin befragt,<sup>13</sup> gewissermaßen die kanonische Rhetorik der Weiblichkeit im Blick auf die Prophetinnenfiguren theologisch beim Wort nimmt. Eine systematische Sichtung der Spuren weiblicher Prophetie in der hebräischen Bibel insgesamt, eine systematische Evaluation der Rhetorik prophetischer Frauen im doppelten Sinne des genetivus obiectivus wie subjectivus fehlt jedoch nach wie vor.<sup>14</sup> Insofern können auch die hier vorgelegten Beobachtungen kaum mehr als eine Problemanzeige bieten.

### *Zum Ort der Prophetinnen Israels in der historisch-kritischen Forschung*

Bei aller Vielfalt der genannten Belege fällt sofort auch die quantitative Disproportionalität ins Auge – die literarische Präsenz von Prophetenmännern in der hebräischen Bibel übertrifft die der Frauen um ein Vielfaches; schon den namentlich genannten vier Prophetinnen stehen mehrere Dutzend männlicher Prophetennamen gegenüber. Dazu kommt die

<sup>10</sup> Vgl. die einschlägigen Beiträge in Schottroff, Wacker (Hg.), Kompendium.

<sup>11</sup> Vgl. dazu umfassend Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern*, Stuttgart 2000.

<sup>12</sup> Das dtrG umfasst die Bücher Deuteronomium, Josua, Richter, Samuel und Könige.

<sup>13</sup> Klara Butting, *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie*, Wittingen 2001.

<sup>14</sup> Vgl. auch die Einschätzung bei Irmtraud Fischer, »Feministische Exegese – eine Herausforderung«, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 149 (2001), 146–155, ein Beitrag, der sich de facto mit der biblischen Prophetie beschäftigt.

Verteilung auf Schriftengruppen: von denjenigen biblischen Büchern, die als prophetische par excellence gelten, den Büchern der sogenannten Schriftpropheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und dem Zwölfprophetenbuch, wird keines einer Prophetin zugeschrieben; in ihnen spielt weibliches Prophetentum überhaupt nur marginal eine Rolle. In den in der jüdischen Tradition sogenannten »Vorderen Propheten«, den Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige, erscheinen immerhin die beiden Figuren der Debora und der Hulda, aber auch hier einer Übermacht männlicher Propheten gegenüber, und im Pentateuch wird einzig Mirjam mit weiblicher Prophetie verbunden. Dieser Sachverhalt ist in den verschiedenen Phasen der historisch-kritischen Prophetenforschung des 19. und 20. Jahrhunderts auf höchst aufschlußreiche Weise konfiguriert worden – aufschlußreich weniger für die biblischen Texte als vielmehr für die leitende Geschlechterideologie der Prophetenforscher und ihre damit verflochtenen konfessions- bzw. religionsspezifischen Vor-Urteile. Wichtige Etappen seien exemplarisch vorgeführt.

Der erste große Entwurf eines historisch-kritischen Prophetenbildes, entstanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und im deutschen Sprachraum vor allem mit den Namen der beiden protestantischen Alttestamentler Bernhard Duhm und Julius Wellhausen verbunden,<sup>15</sup> sieht die zwischen dem 9. und 7. Jahrhundert auftretenden Propheten Israels, die frühen Schriftpropheten, als weltgeschichtliche Initiatoren des sogenannten ethischen Monotheismus. »Monotheismus« steht hier für die Konzentration auf einen Gott allein; »ethisch« ist dieser Monotheismus, insofern die Bindung an diesen Gott nicht mehr über eine bestimmte genealogisch definierte Gruppe und bestimmte traditionelle Kultformen vermittelt wird, sondern über das freie Bekenntnis zu ihm und die Bereitschaft, seinen Willen zu erfüllen. Die prophetischen Frauen der Bibel stehen in diesem Entwurf, fast möchte ich sagen, per definitionem, am Rande: Mirjam und Debora gehören noch in die vorangehende Phase der

<sup>15</sup> Vgl. v. a. Julius Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin <sup>3</sup>1897, und ders., »Geschichte Israels« (1880) sowie ders., »Israelitisch-jüdische Religion« (1905), in: ders., *Grundrisse zum Alten Testament*, München 1965; Bernhard Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn 1875; ders., *Israels Propheten*, Tübingen 1916. Beide greifen zurück auf den Leidener Alttestamentler Abraham Kuenen und seine Werke *De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat*, 2 Bde., Haarlem 1869/70 bzw. *De Profeten en de Profetie onder Israël*, 2 Bde., Leiden 1875; engl. 1877.

genealogisch vermittelten Religion Israels, Hulda dagegen bereits in die Phase der – in der Sicht der genannten Exegeten notwendigen, aber auch zur Dekadenz führenden – Transformation des ethischen Monotheismus in die Ritualreligion des Judentums.<sup>16</sup> Während der gewissermaßen katholische – der frühe, volksgebundene und der späte, ritualistische – Anteil der Religionsgeschichte Israels also durchaus prophetische Frauen zu Wort kommen läßt, ist die »prophetische Reformation« in Israel von »Männer[n] des Geistes«<sup>17</sup> vorangetrieben worden. Konfessionelle Abgrenzung, Antijudaismus und Geschlechterstereotypen gehen hier eine rhetorische Liaison ein, die die textuelle Marginalisierung der Prophetinnen Israels wissenschaftlich festschreibt.

Die forschungsgeschichtliche Gegenbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts – zu nennen sind v. a. Gustav Hölscher und Hermann Gunkel<sup>18</sup> – setzt religionsvergleichend an und betont das nicht-rationale Moment des Ekstatischen in der Prophetie. Ekstase aber wird nach Ausweis verschiedener biblischer Prophetenerzählungen<sup>19</sup> nicht zuletzt durch Musik und Tanz erzeugt. Von daher treten Mirjam und Debora, die in Ex 15,20f. bzw. Ri 5,1ff. als prophetische Sängerinnen geschildert werden, gleichgewichtig neben ihre männlichen Kollegen und wird historisch mit einer wesentlich breiteren und selbstverständlicheren Präsenz von prophetischen Frauen gerechnet, als dies die Quantität der biblischen Texte erkennen läßt.<sup>20</sup> Allerdings weiß man auch, *warum* ekstatische Prophetie so unbestreitbar weiblich ist: Frauen sind, medizinisch-psychologisch gesehen, nervöser und reizbarer als Männer und deshalb besonders ekstase-

<sup>16</sup> Ausführlicher zu diesem tendentiell antijüdischen Ansatz vgl. Ulrich Kusche, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlin 1991; ausführlicher zur gegenwärtigen Diskussion um den biblischen Monotheismus vgl. Marie-Theres Wacker, »Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen«, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, Innsbruck 1999, 51–92 (mit weiterführender Literatur).

<sup>17</sup> »Prophetische Reformation« z. B. Wellhausen, *Isr.-jüd. Religion* 92; *Isr. u. jüd. Geschichte*, 125ff; »Männer des Geistes«: Wellhausen, *Isr.-jüd. Religion*, 82. Vgl. auch Duhm, *Israels Propheten*, 99, der hier Amos mit Luther, Hosea mit Melanchthon vergleicht.

<sup>18</sup> Gustav Hölscher, *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914; Hermann Gunkel, »Die geheimen Erfahrungen der Propheten« (1903), überarb. Fassung in ders., *Die Propheten*, Göttingen 1917, 1–31.

<sup>19</sup> Vgl. nur 1 Sam 10 oder 2 Kön 3,11ff.

<sup>20</sup> So hält Hölscher, *Profeten*, 41 fest, im Vergleich zu anderen Berufsständen für Frauen könne man sogar von einer »verhältnismäßigen Häufigkeit weiblichen Profetentums« in Israel ausgehen.

disponiert.<sup>21</sup> Die durch Frauen vertretene Qualität des Prophetischen bildet in der Sicht dieses Forschungsparadigmas denn auch nur gleichsam das kulturübergreifende Substratum, von dem die Schriftpropheten sich abheben, zeigen diese doch die Fähigkeit, die in Ekstase empfangenen »geheimen Erfahrungen«<sup>22</sup> mithilfe ihrer Ratio umzuprägen in prophetische Rede. Das prophetische Wort steht demnach als solches der Rationalität als männlicher bzw. der männlichen Rationalität nahe, während das Prophetentum, insofern es weiblich ist, sich zwar nicht gänzlich nonverbal artikuliert, aber vom Ansatz her aus der eigentlichen prophetischen Rhetorik ausgegliedert bleibt. Ähnlichkeiten insbesondere mit der griechischen Pythia, wie sie nach dem damaligen Stand der Forschung wahrgenommen wurde,<sup>23</sup> sind unverkennbar und auch gewollt.

Seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts gewann von der skandinavisch-religionsgeschichtlichen Exegese her auch in Deutschland die Perspektive Raum, Prophetie zuvörderst aus ihrer Bindung an den Kult heraus zu verstehen. Der katholische Alttestamentler Hubert Junker<sup>24</sup> nahm Ende der 20er Jahre die These auf, daß die ekstatische Kultprophetie Israel nicht erst im Land Kanaan zugewachsen sei, sie also nicht als ein bedenkliches Synkretismusphänomen zu gelten habe, sondern genuin altisraeliti-

21 Vgl. Hölscher, Profeten, 41, der die Frauen in dieser Hinsicht neben die Jugendlichen stellt. Der in der Neuscholastik einflussreiche katholische Apologet Franz Hettinger, der in seinem mehrbändigen Werk *Apologie des Christentums* (hier Bd. I/2: *Der Beweis des Christentums*, Freiburg i. Br. 1885) der Prophetie einige Aufmerksamkeit widmet und sie mit heidnischer Mantik und dem Sybillentum vergleicht, geht direkter wertend zur Sache, wenn er die für Divination notwendige »nervöse Sensibilität« vorzugsweise den Vögeln, den Frauen und den Kranken zuspricht (204) und deutlich zuordnet: die Mantik stammt »von U n t e n«, hat »ihren Ursprung in den dunkeln Regionen des Unterleibsorganismus - Gangliensystem«, ist mit dem Kauen von narkotisierenden Blättern verbunden, während die Prophetie »von O b e n« stammt, »im pneumatischen, sittlichen Leben wurzelt« und durch Fasten, Entsagung, Sammlung vorbereitet wird. Im Heidentum waren es »vorzugsweise F r a u e n«, die zu Prophetinnen erwählt wurden, »den Kreis der heiligen Propheten dagegen bilden M ä n n e r fast ausschließlich« (206f., gesperrt jeweils im Original).

22 So im Titel von Gunkels einschlägiger Schrift zu den Propheten.

23 Zum neueren Stand der Forschungen zum delphischen Orakel vgl. z. B. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. Berkeley 1978, hier bes. 204ff. und Johannes Scherf, Art. »Pythia« in: *Der Neue Pauly* 10 (2001) 663–65. Wesentlich ist vor allem, daß die Dichotomie zwischen zungenredender/unverständlich stammelnder Pythia und rational interpretierendem Priester gegenwärtig nicht mehr behauptet wird.

24 Hubert Junker, »Die Frau im alttestamentlichen ekstatischen Kult«, in: *Theologie und Glaube* 21 (1929) 68–74; vgl. auch ders., *Prophet und Seher in Israel*, Trier 1927.



schen Ursprungs sei. Damit ist das Signal gesetzt, die kultischen Wurzeln auch der Schriftprophetie zu würdigen statt zu negieren. Die Junker – auf dem Stand der Exegese seiner Zeit – als sehr alt geltenden Lieder der Mirjam (Ex 15,20f.) und der Debora (Ri 5) reklamiert er als Beleg für eine aktive – insbesondere gesanglich-musikalische – Teilnahme auch von Frauen am Kult Israels, die für ihn im übrigen bis weit in die nachexilische Zeit hinein gegeben ist und deren Spuren er sogar noch bei den philonischen TherapeutInnen findet.<sup>25</sup> Aus katholischer Perspektive, zumal zur Zeit der sog. ›Liturgischen Bewegung‹, ist das Theorem der Kultprophetie willkommen, den gottesdienstlichen Ort der Frauen sichtbar zu machen und zu affirmieren – ein Ort allerdings, der auch im ›Alten Bund‹ bereits selbstverständlich dem Priestertum untergeordnet blieb.

Das leitende Paradigma der Prophetenexegese in den Nachkriegsjahrzehnten bis weit in die 80er Jahre hinein war demgegenüber davon bestimmt, die großen, über die nach ihnen benannten Schriften greifbaren Einzelpropheten als Verkündiger des göttlichen Gerichts zu profilieren und ihre den königlichen Hof wie den Tempelkult einbeziehende Unheilsprophetie von der Hof- bzw. Kultprophetie in Israel zu unterscheiden. Als institutionalisierte Prophetie galt diese bei aller ›Narrenfreiheit‹ doch an ihre Dienstherren gebunden, aber – nicht zuletzt auch aufgrund altorientalischer Parallelen, insbesondere der im letzten Jahrzehnt systematisch erschlossenen neuassyrischen Prophetie<sup>26</sup> – Männern wie Frauen zugänglich, bis hin zu der These, daß ein historisch zu postulierendes Amt eines Oberpropheten in Jerusalem in spätvorexilischer Zeit mit einer Frau, nämlich Hulda (vgl. 2 Kön 22) besetzt gewesen sei.<sup>27</sup> Der Prophetie als Institution gegenüber konstruiert etwa die von ihrem exegetisch-hermeneutischen Ansatz her politisch-sozialgeschichtlich orientierte *Religionsgeschichte Israels* von Rainer Albertz das Bild der ›prophetischen Totalopposition‹, getragen von ›institutionell ungebundenen Einzelpropheten‹,

<sup>25</sup> Vgl. Junker, *Prophet und Seher*, 15–20.

<sup>26</sup> Vgl. Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*, Helsinki 1997; vgl. schon Martti Nissinen, ›Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung‹, in: Manfred Dietrich, Oswald Loretz (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS K. Bergerhoff, Neukirchen-Vluyn, Kevelaer 1993, 217–253. Eine kleine Auswahl der Texte in deutscher Sprache findet sich in: Otto Kaiser (Hg.), *Texte zur Umwelt des AT*, Bd. II/1, Gütersloh 1986, 56–64.

<sup>27</sup> Vgl. schon den kurzen Hinweis bei Klaus Koch, *Die Profeten II*, Stuttgart 1980 (1988), 20; ausgeführt bei Udo Rütterswörden, ›Die Prophetin Hulda‹, in: Manfred Weippert, Stefan Timm, Meilenstein. FS H. Donner, Wiesbaden 1995, 234–242.

umgeben von einem nur kleinen Kreis von Gleichgesinnten, »Männer[n], die sich [...] von Gott getrieben sahen«,<sup>28</sup> Das *charismatische* Prophetentum also (de facto) den Männern vorbehalten, das prophetische *Amt* den Frauen offen?

### *Prophetinnen und Prophetenbücher*

Gemäß dem gegenwärtig zunehmend an Akzeptanz gewinnenden Forschungsparadigma der Prophetenexegese ist das Prophetenbuch eine literarische Komposition *sui generis*, das kaum, wie es der am jeweiligen Buchanfang stehende Prophetenname suggerieren mag, in nahtloser Traditionskontinuität von einer großen Einzelpersonlichkeit über deren Schülerkreis bis hin zu späteren Redaktoren entstanden ist,<sup>29</sup> sondern das bereits in einer jeweils ersten Kompositions-Gestalt prophetische Einzelorakel unterschiedlicher Herkunft sowie auch anderes Material – Lieder, Gebete, Erzählungen usw. – umfaßt haben dürfte und durch sukzessive Erweiterungen unterschiedlichen Typs zu den jetzt vorliegenden biblischen Prophetenbüchern angewachsen ist. Keine dieser Schriften nun wird mit dem Namen einer Frau verbunden – wie ist dieses Faktum zu beurteilen? Jedenfalls *nicht* als Ausdruck einer prinzipiellen Blindheit vor der Realität bzw. Bedeutung von Prophetinnen, wie deren immerhin gegebene Erwähnungen zeigen. Auch nicht als grundsätzliche Weigerung, als tradierend wert oder auch autoritativ angesehene Schriften mit dem Namen einer Frau zu benennen, denn immerhin kennt die hebräische Bibel zwei Frauenbücher, das Buch Ruth und das Buch Ester. Dazu wäre das frühjüdische Judithbuch zu nennen, das in den griechisch-christlichen Bibelkanon Eingang gefunden hat.<sup>30</sup> Aber auch nicht als Weigerung,

28 Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 2 Bde., Göttingen 1992, 255f.

29 Vgl. einführend den Artikel »Prophetenbuch« in: *Neues Bibel-Lexikon* Bd. II, 1995, 188–192 (Bernhard Lang) und – mit z. T. anderen Akzenten – die Einführung zu den Prophetenbüchern bei Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2001, 371ff.

30 Zu diesen »Frauenbüchern« des AT vgl. aus feministisch-exegetischer Perspektive Ina J. Petermann, »Das Buch Ruth. Grenzgänge zweier Frauen im Patriarchat«, in: Schottroff, Wacker, *Kompendium*, 104–113 und Irntraud Fischer, *Das Buch Ruth. Herders Theol. Kommentar zum AT*, Freiburg 2001; Klara Butting, *Das Buch Ester. Vom Widerstand gegen Antisemitismus und Sexismus*, in: Schottroff, Wacker (Hg.), *Kompendium* 169–179; Claudia Rakel, »Das Buch Judith. Über eine Schönheit, die nicht ist, was sie zu sein vorgibt«, in: *Kompendium*, 410–421.

Frauen als schreibende oder als Verfasserinnen tradierenswerter bzw. autoritativer Schriftstücke zuzulassen, denn mit der Figur der Königin Ester etwa wird von einer jüdischen Frau erzählt, die nach Ausweis des nach ihr benannten Buches in der Weise eines Ediktes das jüdische Purimfest verordnet (Est 9,32). Warum also kein kanonisches Prophetinnenbuch? Hängt dies mit der dezidierten Einmischung dieser Schriften in die Politik zusammen, die im Alten Israel eben »Männersache« gewesen sei?<sup>31</sup> Wie ist dann aber zu erklären, daß Prophetinnen wie Debora oder Hulda kaum als »unpolitisch« apostrophiert werden können? Meine Intuition geht eher in die Richtung, das Problem in Verbindung mit der autoritativen Gewichtigkeit dieser Schriften zu suchen. Der kanonische Stellenwert der sogenannten »Schriften«, zu denen die Bücher Ruth und Ester gehören, wurde bekanntermaßen im frühen Judentum als geringer angesehen als der der Prophetenschriften und erst recht der Tora des Mose. Sollte man »Frauenschriften« also nur unter diesen auch am längsten als normgebend umstrittenen Schriften zugelassen haben? Ich kann vorerst – mangels einläßlicher Forschungen dazu – nur diese Vermutung in Form einer Frage äußern, die auf den – für die außerbiblische Literaturgeschichte zu erhärtenden – Verdacht hinausläuft, daß Kanonisierungsprozesse der weiblichen Stimme nicht gerade förderlich sind.

Die namenlose Prophetin in Jes 8,1–4 die einzig genannte in diesem umfangreichsten Buch der Schriftprophetie, wirkt wie zufällig anwesend, zugleich selbstverständlich und marginal. Der erste Teil dieses im Ich-Stil gehaltenen – und damit auf Jesaja als den »Autor« des Buches verweisenden – Zeichenhandlungsberichtes hält den ausgeführten Auftrag fest, einen unheilsschweren Namen gut sichtbar aufzuschreiben und mit ihm eine vorerst dunkel bleibende Eigentumsübergabe zu verbinden. Dies geschieht unter Anwesenheit von zwei als zuverlässig bezeichneten Zeugen (8,1–2). Der zweite Teil (8,3–4) erzählt von der Schwangerschaft einer Prophetin, der Geburt eines Knaben und der Namengebung des Kindes: es erhält den zuvor festgehaltenen Unheilnamen, dessen Deutung auf den bevorstehenden Untergang der Hauptstadt Samaria geht. Das Kind der Prophetin steht damit für die Übereignung Samarias an »Eile-Beute«, an seine schnelle Vernichtung. Die Prophetin selbst wird mit dem be-

<sup>31</sup> So Ernst Axel Knauf, »Vom Prophetinnenwort zum Prophetenbuch. Jes 8,3f im Kontext von Jes 6,1–8,16«, in: *lectio difficilior*. Europäische elektronische Zeitschrift für feministische Exegese 2 (2000) interne Paginierung 1–9 ([www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch)).

stimmten Artikel bezeichnet, als identifizierbar vorausgesetzt. Intratextuell gelingt dies jedoch nicht, ist von ihr nirgends sonst im Jesajabuch die Rede. Aber auch historisch fehlen heutigen Leser/innen die Anhaltspunkte: ist – wie häufig in der älteren Literatur behauptet – Jesajas Frau gemeint? Oder eine in Jerusalem bekannte prophetische Frau, gar die Inhaberin des Oberprophetenamtes?<sup>32</sup> Immerhin wird man zurückschließen dürfen, daß den Tradenten des Jesajabuches die Präsenz von Prophetinnen in der Königszeit Israels/Judas unproblematisch war. Die selbstverständliche Aktivität prophetischer Frauen im zeitgleichen neuassyrischen Reich<sup>33</sup> erlaubt den historischen Schluß auf analoge Verhältnisse der vorexilischen Zeit in Israel/Juda. Dennoch bleibt der Eindruck ihrer Marginalität im literarischen Kontext des Jesajabuches. Gemessen am oben genannten Charakteristikum von Prophetie, das auch für die Gesamtkomposition des Jesajabuches zentral ist, der Übermittlung von Gottesworten, fällt zudem auf, daß die ›Botschaft‹ der Prophetin das Kind ist, das sie gebiert, während der männliche Prophet mit der Namengebung des Kindes das Wort übermittelt – und dies vermutlich entgegen dem historisch vorauszusetzenden Brauch der Namengebung durch die Mutter.<sup>34</sup> Im jetzigen Jesajabuch kommt das einer Stillstellung weiblich-prophetischer Rede und der Reduktion weiblicher Prophetie auf die ›Sprache‹ des Körpers gleich. Dies müsste um so mehr gelten, wenn Ernst-Axel Knauf mit seiner These Recht hätte, in Jes 8,3f. läge ein ursprüngliches Prophetinnenorakel vor, leicht erkennbar an der immerhin noch genannten Prophetin im Kontext und an seinem Inhalt.<sup>35</sup> Selbst angesichts des Faktums, daß das Motiv der Geburt von Kindern sowie die Heranziehung weiblicher Metaphern für das Schicksal Israels sowie auch für die Gottesrede im jetzigen literarischen Zusammenhang des Buches einen nicht geringen und durchweg positiven Stellenwert hat,<sup>36</sup> bliebe der Eindruck einer androzentrischen Verschiebung.

<sup>32</sup> So Koch, Profeten, 20.

<sup>33</sup> Vgl. die oben in Anm. 26 genannten Arbeiten zur neuassyrischen Prophetie.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Rainer Kessler, »Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter«, in: Wort und Dienst 18 (1987), 25–35.

<sup>35</sup> Knauf, Prophetinnenwort, passim.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Irmtraud Fischer, »Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern«, in: Schottruff, Wacker (Hg.), Kompendium, 246–257.

Das 13. Kapitel des Ezechielbuches enthält mit sieben Versen (17–23) den umfangreichsten Text über das Auftreten prophetischer Frauen innerhalb eines schriftprophetischen Buches. Insgesamt stellt Ez 13 eine Auseinandersetzung mit falscher, d. h. in der Perspektive des Textes angesichts der aktuellen politisch-religiösen Krise falsche Sicherheiten vermittelnder Prophetie dar; vv. 1–16 richten sich gegen prophetisch tätige Männer, vv. 17–23 gegen Frauen. Die Ich-Rede beansprucht, Wort Gottes weiterzugeben, ProphetInnenschelte mit höchster Autorität zu betreiben. Gerade im Blick auf die weitgehende Analogie sprachlich-stereotyper Wendungen in beiden Abschnitten, etwa in Redeeinleitungs- bzw. Schlußformeln oder der sog. prophetischen Botenformel, fallen zwei signifikante Unterschiede auf. »Ezechiel« spricht von seinen männlichen Kontrahenten als den »Propheten Israels«, nennt die Frauen aber (in der Perspektive des ihn ansprechenden göttlichen Ichs) »Töchter deines Volkes, die (hin und her) prophezeien (הַמְדַבְּרֹת)«, scheint ihnen also den Prophetinentitel zu verweigern und gleichzeitig ihr prophetisches Tun von vornherein lächerlich machen zu wollen. Darüber hinaus werden diese Frauen zwar in *einem* Textzusammenhang neben die gleichfalls bekämpften falschen Propheten gestellt, aber fast ausschließlich über ihr *non*verbales Tun wahrgenommen, das Hantieren mit Stoffen wohl im Sinne einer Binde- und Lösemagie,<sup>37</sup> während den prophetischen Männern die nicht autorisierte Berufung auf ein *Wort* Gottes nachdrücklich vorgeworfen wird. Auch hier also, wie für das Jesajabuch festgehalten, eine faktische literarische Marginalisierung weiblich-prophetischer Rede. Immerhin bliebe anzumerken, daß »Ezechiel« sich keineswegs womöglich in aufklärerischer Pose über diese Frauen erhebt, sondern zwar ihr Tun verurteilt, dessen Wirkung aber gerade voraussetzt, also im gleichen magischen Weltbild denkt.<sup>38</sup> Historisch ist es möglich, ja wahrscheinlich, an Formen spezifisch weiblicher Magie zu denken, wie sie die hebräische Bibel gelegentlich

<sup>37</sup> Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Ez 13 und aufschlußreichen altorientalischen Parallelen vgl. Renate Jost, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*. Exegetische Studien, Gütersloh 1995, 180–190.

<sup>38</sup> Dies hebt bereits Gunkel, *Geheime Erfahrungen*, 8 hervor, allerdings in einer Diktion, die keinen Zweifel an seinem eigenen Abscheu vor dem »lichtscheue[n] Treiben solcher Hexen« aus den »Niederungen der Prophetie« läßt. Gunkels Bezeichnung dieser Frauen als »Hexen« stellt eine christlich-inquisitorische Verschärfung dar, die Ezechiel selbst noch fernlag. Einbettung in die Situation eines »Prophetenkampfes« in Analogie zu schamanischen Kämpfen um die Autorität des jeweiligen »Geistes« versucht Wacker, *SchamanInnen*, 20.

auch an anderen Stellen<sup>39</sup> – durchweg jedoch negativ konnotiert – erkennen läßt.<sup>40</sup>

Im 3. Kapitel des Joelbuches ist für eine neue Zeit der prophetische Geist verheißen, der wie Regen auf alle herabfließt. Ausdrücklich werden neben den Söhnen die Töchter Israels genannt und neben den Knechten die Mägde, schleift dieser prophetische Geist also Geschlechter- wie Klassen-schranken. Zwar geht es in der von Joel angekündigten neuen Zeit nicht um prophetische Rede um ihrer selbst willen, sondern um die verschiedenen Formen prophetischer Rezeptivität und Aktivität als Ausdruck einer neuen, intensiven Weise der Gottesnähe für alle. Dennoch kann Joel 3,1–2 durchaus als Bevollmächtigung auch von Frauen zu prophetischer Rede aufgefasst werden, wie offenbar etwa im neutestamentlichen sog. lukanischen Doppelwerk geschehen.<sup>41</sup> Im ersten Buch des Werks, dem Lukas-Evangelium, tritt – innerhalb der die Ankündigung und die Geburt Jesu als des Messias erzählenden Einleitungspartien Lk 1–2 – die als »Prophetin« (προφήτις) bezeichnete alte Witwe Hanna als Hymnensängerin und öffentliche Predigerin im Tempel auf (Lk 2,36–38) und wird auch Elisabeth, die Mutter Johannes des Täufers, als geisterfüllte Sprecherin gezeichnet (Lk 1,41–45).<sup>42</sup> Der zweite Teil des Werks, die Apostelgeschichte, zitiert in der sog. Pfingstrede des Petrus die Joelverheißung ex-

<sup>39</sup> Vgl. etwa Ez 22,17, Lev 20,27 und die Erzählung 1 Sam 28, auf die weiter unten zurückzukommen ist.

<sup>40</sup> So mag, historisch gesehen, das Problem »Ezechiels« darin liegen, daß er im Exil der fast ununterscheidbaren Ähnlichkeit der »Töchter seines Volkes« mit der Magie der Babylonierinnen gewahr wurde und zur Wahrung der Identität seines Volkes auf Abgrenzung drängte. Das aber würde bedeuten, daß nach dem Zusammenbruch der tragenden Institutionen von Tempel und Monarchie nun gerade die Praxis von Frauen als zentral angesehen wurde in ihren Möglichkeiten wie Gefährdungen der Bildung einer neuen Identität.

<sup>41</sup> Mein Hinweis möchte die intertextuellen Verknüpfungen zwischen Lukasevangelium/Apostelgeschichte auf der einen Seite und Joel 3,1–2 auf der anderen Seite sichtbar machen und ist nicht im Sinne des traditionellen christlich-theologischen Aufweises einer neutestamentlichen »Erfüllung« alttestamentlicher »Verheißungen« (und oft damit verbundener Bestreitung jüdischer Rezeptionen der hebräischen Bibel) gemeint. Wohl aber dürfte der Autor des lukanischen Doppelwerkes in diesem Schema gedacht haben.

<sup>42</sup> Monographisch zu Hanna und Elisabeth vgl. Claudia Janssen, Elisabeth und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998 mit der zutreffenden Beobachtung (176), daß Hanna, die Frau, in einem weiteren Radius sprechend tätig wird als der (ebenfalls über sein hohes Alter eingeführte) Mann Simeon und damit ein gängiges Geschlechterklischee – der Frau der Nahbereich, der Mann ausgreifend – unterbrochen ist.

plizit (vgl. Apg 2,17f.). Auffälligerweise jedoch weiß sie ansonsten von den einzigen prophetisch tätigen Frauen, die sie überhaupt als solche nennt, den vier Töchtern des Philippus (vgl. Apg 21,9), die als *τυγατήρες προφητεύουσαι* die Joelische Verheißung einlösen, keineswegs konkrete prophetische Aktivität zu berichten. Statt dessen werden diese Prophetinnen einzig über ihren Körper qualifiziert – diesmal nicht, wie in Jes 8,3f., den mütterlich-gebärenden, sondern den jungfräulichen Körper. Demgegenüber wird narrativ in immerhin mehreren Versen entfaltet (Apg 16,16ff.), daß eine im Namen eines »pythischen [!] Geistes« (*πνεῦμα πύθων*) mantisch [!] aktive (*μαντεύομαι*) Sklavin – deren »Geist« die in die Stadt kommenden Apostel Jesu Christi wahrheitsgemäß und in aller Öffentlichkeit als Diener des höchsten Gottes identifiziert – diesen Geist durch die im Namen Christi gesprochenen Machtworte des Paulus verliert.<sup>43</sup>

Insgesamt bleibt die Wertung weiblicher Prophetie im Neuen Testament und in der weiteren Geschichte des Christentums ambivalent. Der paulinische *Erste Korintherbrief* führt einen scharfen Streit zur Reglementierung der öffentlichen Rede von Frauen, in die die weiblich-prophetische Rede verwickelt ist,<sup>44</sup> und die neben Hanna einzige weitere als öffentlich sprechende Prophetin (*προφήτις*) sichtbar gemachte Frauengestalt des Neuen Testaments, die in der Apokalypse genannte Isebel von Thyatira (Apg 2,18ff.), erscheint als machtvolle, deshalb aber um so erbitterter zu bekämpfende Gegnerin des Johannes von Patmos.<sup>45</sup> Andererseits konnten

<sup>43</sup> Der »Streit der Geister«, wie in Ez 13 zu beobachten, setzt sich also auch in neutestamentlicher Zeit durchaus fort! – Eine ausführliche Besprechung dieser Szene mit Interesse v. a. an den historisch-sozialgeschichtlichen Kontexten findet sich bei Ivoni Richter Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992, 162–201.

<sup>44</sup> Vgl. bes. 1 Kor 11,5 und Kap. 14 mit dem so wirkungsvoll gewordenen »Schweigegebot« in den vv. 33–35. Zu 1 Kor aus feministisch-exegetischer Sicht vgl. Luise Schottroff, »Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht«, in: Schottroff, Wacker (Hg.), *Kompendium*, 574–592; insbesondere zum Streit um die Prophetie vgl. Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990. Eine Analyse der »rhetorical situation and historical reconstruction« in 1 Kor mitsamt einem rhetorisch-kritisch-feministischen Interpretationsmodell bietet Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic*, 105–128.

<sup>45</sup> Zwar dürfte »Johannes« auch inhaltliche Gründe gehabt haben, gegen »Isebel« zu kämpfen; seine rhetorische Strategie zur Erledigung ihrer Prophetie zieht jedoch alle Register spezifisch gegen Frauen gerichteter Polemik. Dies beginnt bereits mit dem Eigennamen der Frau, der die »Horrorgeschichten« der israelitischen, aus Phönizien stammenden Königin gleichen Namens (vgl. 1 Kön 17–2 Kön 10) evoziert. Zur Apokalypse aus femi-

bereits männliche Zeitgenossen den Anspruch einer Hildegard von Bingen, in die kirchlich-politische öffentliche Debatte ihrer Zeit, des 12. Jahrhunderts, einzugreifen, wirkungsvoll damit legitimieren, sie sei als Prophetin (prophetissa) zu verstehen.<sup>46</sup>

Das weitgehende Fehlen expliziter bzw. markierter Spuren von Prophetinnen in der Schriftprophetie bedeutet aber nicht das gänzliche Fehlen ihrer Stimmen in den jetzt vorliegenden Texten. Im Sinne des oben angesprochenen Forschungsparadigmas ist anzunehmen, daß neben Sprüchen von Propheten auch Orakel von Prophetinnen in die Prophetenbücher Eingang gefunden haben; sie sind aufgehoben in der doppelten Bedeutung ihrer Aufbewahrung und Integration in einen neuen Kontext. Ob sie auch außer Kraft gesetzt sind, ist eine Frage der Perspektive bzw. der interpretatorischen Akzentuierung: es bleibt das Faktum ihrer Anonymisierung, es bleibt auch ihre mutmaßliche literarische Überformung zugunsten des neuen Kontextes. Dies gilt jedoch ebenso für die anzunehmenden Sprüche anderer männlicher Propheten, die in das jeweilige Buch aufgenommen worden sein mögen. So eröffnet sich die Möglichkeit, den Namen des Schriftpropheten als Namen einer *corporate personality* aufzufassen und ein schriftprophetisches Buch als vielstimmigen Chor aus autoritativen prophetischen Männer- wie Frauenstimmen zu hören.

Die niederländische Exegetin Fokkeli van Dijk-Hemmes und die israelische Bibelwissenschaftlerin Athalya Brenner haben eine Methodologie des »gendering texts«<sup>47</sup> entwickelt, mit der noch genauere Aussagen möglich werden: dort, wo in den biblischen Texten kulturell weiblich bestimmte Lebenszusammenhänge sichtbar gemacht werden, ist die Chance groß, auch »female voices« etwa in Form von Frauenliedern verarbeitet zu finden. In diesem Sinne kann etwa das in Jer 9,20f. referierte Klage lied plausibel als Einspielung eines Liedes »beruflicher« Klagefrauen, zumindest als Wiederhall ihrer Stimmen, d. h. als ein dem Zusammenhang ein-

---

nistisch-exegetischer Sicht vgl. (mit dezidiert »Hermeneutik des Vertrauens«) Luzia Sutter Rehmann, »Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos«, in: Schottruff, Wacker (Hg.), Kompendium, 725–741; (mit dezidiert »Hermeneutik des Verdachts«) Tina Pippin, »The Revelation to John«, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*, Bd. II: A Feminist Commentary, New York 1994, 109–130.

46 Vgl. Marie-Theres Wacker, »Hildegard – Prophetin für unsere Zeit?«, in: Anneliese Knippenkötter, Christel Voß-Goldstein (Hg.), *FrauenGottesDienste 7: Prophetinnen*, Düsseldorf und Ostfildern 1999, 50–59.

47 Athalya Brenner, Fokkeli van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden 1993.



gepasstes und möglicherweise überarbeitetes Zitat oder als ein in historischer Kenntnis solcher Lieder verfasstes Stück gehört werden.<sup>48</sup> Wie weit dieser detektorische Ansatz allerdings bei der spezifischen Suche nach Stimmen von Prophetinnen in Prophetenbüchern führt, ist noch wenig erprobt.<sup>49</sup> Er kann, wie im folgenden an der Figur der Hulda sowie der Mirjam deutlich wird, auch in einen *circulus vitiosus* führen.

*Prophetinnen im Deuteronomistischen Geschichtswerk/den »Vorderen Propheten«*

Das dtrG durchzieht als roter Faden das Auftreten von Propheten. Damit ist ihm eingeschrieben ein durchgehender Bezug auf das sog. Prophetengesetz in Dtn 18,9–22, das für die weitere Geschichte Israels einen »Propheten wie Dich«, d. h. wie Mose, zusagt, damit verbunden aber auch das Auftreten von Prophetie an bestimmten Kriterien zu messen vorschreibt. Eine erste prophetische Gestalt erscheint erst im Richterbuch;<sup>50</sup> Josua als untadeliger kriegerischer Nachfolger des Mose braucht offenbar (noch) keine Propheten als kritisches Gegenüber. Die erste prophetische Figur in den »Vorderen Propheten« aber ist eine Frau, Debora. Und auch *abgeschlossen* wird die Reihe der prophetischen Stimmen mit einer Frau, Hulda (2 Kön 22). Dieser literarische Sachverhalt impliziert zunächst, daß Prophetinnen auf der textuellen Bühne des dtrG – wie im übrigen aller hier zu nennenden biblischen Schriften<sup>51</sup> – offenbar eine nicht problematisierte Selbstverständlichkeit darstellen. Er impliziert des weiteren eine durch Inklusionsstruktur gegebene Beziehung dieser beiden Figuren aufeinander,

<sup>48</sup> Hinweis bei Brenner, van Dijk-Hemmes, *Gendering Texts*, 84; vgl. schon van Dijk, *Sporen*, 143f. Der Abschnitt Jer 9,16–21.22f. ist ausführlich interpretiert in der am Union Theological Seminary in New York von Phyllis Trible als Dissertation betreuten Monographie von Angela Bauer, *Gender in the Book of Jeremiah. A Feminist-Literary Reading*, New York, Frankfurt a.M. 1998, 80–97, allerdings ohne expliziten Bezug auf Brenner/van Dijk-Hemmes' Konzept.

<sup>49</sup> Die Sondierung von Jes 8,3f. bei Ernst-Axel Knauf ist ohne Rekurs auf Brenner/van Dijk-Hemmes erfolgt, würde sich aber gut in die Methodik einfügen.

<sup>50</sup> Jos 5,13ff. erzählt von einer Gotteserscheinung!

<sup>51</sup> Für die Schriftprophetie und den Pentateuch vgl. die entsprechenden Abschnitte dieses Beitrages, zu den Chronikbüchern die Hinweise im folgenden. Auch die Prophetin Noadja (Neh 6,14) wird zwar polemisch genannt, aber nicht als Prophetin bestritten. Zu Noadja vgl. zuletzt Butting, *Prophetinnen* gefragt, 19–25.

die zu weiteren interpretatorischen Explorationen reizt.<sup>52</sup> Eine Linie sei herausgegriffen: die prophetischen Frauen haben Anteil an der Ambiguität der Geschichte Israels im verheißenen Land, die in den »Vorderen Propheten« als eine Geschichte des anfänglichen Gelingens, dann aber des unentrinnbaren Scheiterns konzipiert ist.

Debora<sup>53</sup> steht für das Gelingen. Sie ist Richterin, Kriegerin und Prophetin in einer Person (vgl. Ri 4,4–10), oder besser wohl gesagt als Richterin und vor allem Kriegerin auch Prophetin. In diesen literarischen Konkretisierungen ihres Prophetinentums entspricht sie im übrigen dem in der exegetischen Sekundärliteratur gern als ersten Propheten Israels bezeichneten Samuel (vgl. bes. 1 Sam 7ff.).<sup>54</sup> Der narrative Text Ri 4 erzählt den Sieg des militärisch unterlegenen Israel gegen die Streitmacht Kanaans als Sieg, den zwei Frauen bewirken: Debora, die den Feldherrn Barak zum Kriegszug auffordert und ihm (prophetisch) ansagt, daß nicht ihm der Ruhm des Sieges zufallen werde, sondern einer Frau (Ri 4,6–10), und Jael, der Frau, auf die Debora hier verweist, einer Frau aus einem mit Israel koalierenden Volk, die Sisera, den kanaanäischen Feldherrn, der auf der Flucht in ihrem Zelt Schutz sucht, dort tötet (4,17–22). Klara Butting hat überzeugend herausgestellt, daß die Pointe von Ri 4 die Kritik einer auf militärischer und ineins damit männlicher Macht basierenden Politik ist: »Denn in die Hand einer Frau wird JHWH den Sisera verkaufen« (4,9) – in diesem Wort der Debora an Barak kulminiert die Umkehr des militärischen Schicksals Israels, das unter die »Hand« von Siseras königlichem Befehlshaber Jabin »verkauft« war (4,2), ineins mit der Umkehr männlich-weiblicher Hierarchien.

52 Die expliziten textuellen Bezüge zwischen Ri 4–5 und 2 Kön 22 sind minimal. Auch für Klara Butting ist deshalb die Rahmenposition der beiden Figuren essentiell; vgl. Butting, Prophetinnen gefragt, 165–189.

53 Vgl. monographisch zu Debora: Ulrike Bechmann, *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion*, St. Ottilien 1989, Mieke Bal, *Murder and Difference. Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death*, Bloomington 1988, Fokkelen van Dijk-Hemmes, *Sporen van Vrouwenteksten in de Hebreeuwse Bijbel*, Utrecht 1992, 173–242; Butting, *Prophetinnen gefragt*, 101–125.

54 Daß sich das Prophetentum der Debora im Vergleich gerade zu diesen Samueltexten erschließt, verweist auf den dtr Zusammenhang des hier gezeichneten ProphetInnenbildes. Deboras Bezeichnung als Prophetin fügt sich diesem literarisch-retrospektiv konstruierten Bild des Propheten. Das schließt nicht aus, daß sich in Deboras den Krieg prophetisch begleitender Rolle Spuren einer historischen Funktion von Prophetie spiegeln.

Ri 5,1–31 ist ein umfangreiches, der Debora zugeschriebenes Lied, das seinerseits diesen Sieg feiert und damit gattungsgeschichtlich in die Reihe der Siegeslieder gestellt werden kann, wie sie die Frauen ihren aus der Schlacht heimkehrenden Männern entgegengesungen.<sup>55</sup> Die niederländische Literaturwissenschaftlerin Mieke Bal hat Deboras Lied ausführlich analysiert und die weibliche Perspektive herausgearbeitet, wie sie insbesondere in der Schilderung des Todes des feindlichen Feldherrn als durchaus sexuell konnotierte Gewalttat einer Frau an einem Mann zum Ausdruck kommt (vgl. Ri 5,24–27).<sup>56</sup> Deboras Lied birgt demzufolge – ganz im Sinne der Methodologie des *gendering texts* – in für die hebräische Bibel von Inhalt und Umfang her außergewöhnlicher Weise »f voices« und damit Spuren weiblicher Rhetorik. Andererseits bietet es auch eine differenzierte – wiederum durchaus Frauen-Perspektive reflektierende – Rhetorik der Weiblichkeit: so tritt etwa neben das Ich Deboras, die von einer anderen Stimme in ihrem Lied als rettende »Mutter in Israel« akklamiert wird (5,7), die Mutter des feindlichen Feldherrn, die die Perspektive der männlichen Vergewaltiger übernimmt, wenn sie mit ihrem vermeintlich siegreichen Sohn bereits die »Schöße« der Frauen zählt (vgl. Ri 5,28–30).

Hulda<sup>57</sup> steht für das Scheitern der Geschichte Israels im Land. Sie wird, so erzählt 2 Kön 22,12ff., zur Zeit des Königs Joschija von den männlichen Würdenträgern am Jerusalemer Hof wie Tempel als Instanz des Gotteswortes angegangen, um eine im Tempel aufgefundene Schrift als göttlich autorisiert zu bestätigen, eine Schrift, die die vergangene und gegenwärtige Politik Israels an der Treue zu dem einen Gott allein mißt und aburteilt. Hulda erweist sich mit ihrer Bestätigung dieser Schrift als wahre Prophetin nach den Kriterien des dtm Prophetengesetzes: ihr vernichtendes Urteil über den Staat ist, so erzählt der Schluß des dtmG, Realität geworden. Darüber hinaus benutzt sie wie ihre männlichen prophetischen Kollegen in dtmG und Schriftprophetie die sogenannte Botenformel כה אמר יהוה (So

<sup>55</sup> Vgl. Brenner, van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, 32ff (»victory songs and mockery songs«) mit entsprechenden biblischen Belegen.

<sup>56</sup> Vgl. Bal, *Murder and Difference*, passim.

<sup>57</sup> Die feministisch-exegetische Literatur zu Hulda ist bisher eher spärlich. Vgl. Marie-Theres Wacker, »Hulda – Prophetin vor dem Ende«, in: Eva-Renate Schmidt u. a. (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. I, Stuttgart 1988, 91–99; Diana Edelman, »Hulda the Prophet – of Yahweh or Asherah?«, in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, 231–250; Klara Butting, *Prophetinnen gefragt*, 126–164.

hat JHWH gesprochen) zur Einleitung von Gottesworten, und ihre Unheilsperspektive für Jerusalem entspricht der Unheilsprophezie der vorexilischen Schriftpropheten. Huldas Rhetorik ist damit nach Form und Inhalt typische Prophetenrhetorik.

Für die Methodologie des *gendering texts* ergibt sich hier eine grundlegende Schwierigkeit. Von ihrem Ansatz her ist sie darauf ausgerichtet, die kulturellen bzw. literarischen *Differenzen* männlichen bzw. weiblichen Sprechens bzw. Agierens in den Blick zu nehmen. Auch für den Bereich der Prophezie wird – wie bereits angedeutet – mit geschlechterspezifischen Ausprägungen im Alten Israel zu rechnen sein. Solcherart Grenzziehungen aber waren womöglich nicht so strikt, wie für die Detektorik der Methodologie erforderlich; mit geschlechterübergreifenden bzw. -gemeinsamen Formen wie Inhalten in der altisraelitischen wie der altorientalischen Prophezie ist zu rechnen. Dann aber geht es nicht an, die Figur der Hulda, insofern sie Unheil in traditioneller Diktion ankündigt, für nichts als ein patriarchalisch-rhetorisches Konstrukt zu halten; vielmehr verflüssigen sich die Grenzen zwischen weiblich-prophetischer Realität bzw. -selbstwahrnehmung und ihrer Präsentation in den Texten.<sup>58</sup>

In jedem Fall bildet Hulda ein narratives Gegengewicht zum weitestgehenden Fehlen textuell akzeptierter prophetischer Frauen in der Schriftprophetie, macht aber als solche auch noch einmal auf dieses Fehlen aufmerksam. Dies gilt noch stärker für die Parallelversion in 2 Chr 34. Sie führt nämlich den als Zeitgenossen der Hulda geltenden Schriftpropheten Jeremia in die Gesamterzählung über das Kultreformunternehmen des Königs Joschija ein, und zwar mit bemerkenswerter »Rollenverteilung«: Hulda spricht prophetische Unheilsworte in jeremianischer Diktion, Je-

58 Dadurch verkompliziert sich natürlich auch noch einmal die Ausgangslage für eine historische Rückfrage. In der älteren Forschungsliteratur war es gängig, die Frage zu stellen, warum nicht Huldas Zeitgenosse Jeremia befragt worden war. Man erklärte das Faktum, daß in Hulda eine prophetische Frau zu Rate gezogen wurde, mit der leichten Beeinflussbarkeit einer Frau und/oder mit ihren verwandtschaftlichen Beziehungen zu den maßgebenden Männern, ging man doch davon aus, daß der »Fund« des Gesetzbuches von reformwilligen Kreisen inszeniert war und man auch die prophetische Autorisierung wirkungsvoll inszenieren wollte, um den König auf seine Seite zu ziehen. Diana Edelman, *Hulda*, geht der Frage nach, ob das abmildernde Wort an den König, der das Unheil nicht mehr schauen werde, womöglich die Spur zu Hulda als einer ursprünglichen Prophetin nicht JHWHs, sondern seiner weiblich-göttlichen Partnerin Aschera weise, die als Vermittlerin/Fürbitterin bei ihrem Partner zu denken sei. Diese These kann beim gegenwärtigen Stand der historisch-religionsgeschichtlichen Kenntnisse zur vor-monotheistischen Religion Israels sowie der Entstehungsgeschichte der »Vor-« und der »Hinteren« Propheten weder bestätigt noch widerlegt werden.

remia dichtet ein Klagelied auf den toten König (vgl. 2 Chr 35,25) und ist damit in eine Tradition gestellt, die von der Chronik selbst als eine der »Sängerinnen und Sänger« wahrgenommen wird. Hier kann von einer die Geschlechtergrenzen überschreitenden Darstellung prophetischer wie poetischer Aktivität gesprochen werden.<sup>59</sup>

Debora wie Hulda sind im Sinne des dtg positive Figuren, die das ProphetInnentum in der Nachfolge des Mose repräsentieren und die machtvoll öffentlich sprechen. An ihnen zeigt sich, daß man von keiner prinzipiellen Skepsis gegenüber dem weiblichen Prophetentum im Kontext Altisraels ausgehen kann. Allerdings bringt das dtg eine weitere Frauenfigur auf die Bühne, die einen nach Dtn 18,9ff. abzulehnenden Typ von Divination verkörpert – die unter dem Namen »Hexe von En-Dor« bekannte Beschwörerin von Tötengeistern (1 Sam 28). Obwohl, so wird eingangs festgehalten, Saul, der erste König Israels, die Befragung von Tötengeistern zur Kenntnis der Zukunft verboten hatte (und damit Dtn 18,9ff. entspricht), macht er sich selbst in einer ausweglosen politischen Lage auf, um den Geist des verstorbenen Propheten Samuel, der ihn zum König gesalbt hatte, zu Rate zu ziehen, und geht dafür zur »Herrin des Tötengeistes« in En-Dor. Ohne auf den erzählerisch komplexen Text näher eingehen zu können, seien für den hier interessierenden Problemzusammenhang einige Aspekte festgehalten. Die Frau von En-Dor gilt in den Augen Sauls als Medium des aus der Totenwelt sprechenden Samuel. Der Text 1 Sam 28 spiegelt damit auf der Ebene der Figurenkonstellation eine Vorstellung, die der Struktur nach die prophetische Ergriffenheit durch eine Gottheit und die Fähigkeit, einen Tötengeist, aus sich sprechen zu lassen, als analoge Vorgänge versteht. Auf der Ebene der Erzählung jedoch ist es der aus dem Totenreich heraufgestiegene Samuel selbst, der spricht (vgl. 1 Sam 28,15ff.) – und im Namen des Gottes Israels das Todesurteil über Saul bestätigt. Die Prophetie im Namen JHWHs setzt sich auch über den Tod des JHWHpropheten hinaus fort und braucht die Stimme der »Herrin des Tötengeistes« nicht. Notwendig, da erzählt, bleibt aber offenbar ihre Fähigkeit, den Tötengeist des Samuel allererst »heraufsteigen« zu lassen, und darüber hinaus wird sie bei seinem Erscheinen in

<sup>59</sup> Wie sich dies in die ansonsten tempel-, priester- und damit männerzentrierte Sichtweise der Chronikbücher fügt, wäre genauer zu analysieren. Vgl. vorerst Marie-Theres Wacker, »Die Bücher der Chronik. Im Vorhof der Frauen«, in: Schottroff, Wacker (Hg.), Kompendium, 146–155.

die Lage versetzt, den ver mummt erschienenen König von Israel zu identifizieren. Ihre mediale Kompetenz ist also durchaus erzählerisch gewürdigt. Überhaupt scheint der Text 1 Sam 28 die Frau selbst gerade nicht zu verurteilen. Das Mahl, das sie abschließend dem König zubereitet, mag zwar einerseits wie ein grotesk vorweggenommenes Totenmahl erscheinen, erinnert aber auch an das Gastmahl des Abraham vor seinen himmlischen Besuchern (Gen 18) oder an die himmlische Speise, die Elija auf seinem Weg zum Gottesberg erhält (1 Kön 19,4ff.).

### *Weibliche Prophetie im Pentateuch – Mirjam*<sup>60</sup>

In den fünf dem Mose zugeschriebenen Büchern erscheint eine einzige Prophetinnengestalt, Mirjam: Angesichts jedoch der insgesamt unprophetischen Ausrichtung des Pentateuch gewinnt sie bereits an Gewicht, und dies um so mehr, als der Name Mirjam genealogisch verbunden ist mit Mose, dem Mittler der göttlichen Tora, und mit Aaron, dem Ahnherrn der Priesterschaft. An der Figur der Mirjam als Schwester der Brüder Aaron und Mose wird in den biblischen Schriften Ort und Stellenwert der Prophetie Israels im Blick auf Tora und Kult diskutiert.<sup>61</sup> Das prophetische Michabuch, das an dieser Stelle mit einem Seitenblick hinzugenommen sei, stellt Mirjam mit Aaron neben Mose als ein (von Mose angeführtes) »Dreier team«, das Israel aus Ägypten herausgeführt hat (Mi 6,4), sieht also Prophetie, Kult und Tora als die drei Säulen Israels vom Ex-

60 Vgl. monographisch zu Mirjam: Rita Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, Atlanta/GA 1987 und die soeben abgeschlossene Arbeit von Ursula Rapp, *Mirjam*, Berlin 2002. Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield 1994 stellt in Part III: »On Being a Sister«, insgesamt sechs feministisch-exegetische Aufsätze zu Mirjam zusammen. – Die Figur der Mirjam war von Anfang an auch in der christlichen und jüdischen feministischen Basis-Bewegung zentral. Frühe christliche Zugänge etwa sind Helen Schüngel-Straumann, »Wie Mirjam ausgeschaltet wurde«, in: *Schlangenlinien*, Bonn 1984, 211–221; Marie-Theres Wacker, »Mirjam – kritischer Mut einer Prophetin«, in: Karin Walter (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung*, Freiburg i.Br. 1988, 44–52. Zur jüdischen Rezeption vgl. bes. Marianne Wallach-Faller, »Mirjam – Schwester unter Brüdern«, in: dies., *Die Frau im Talmud. Judentum feministisch gelesen*, hg. v. Doris Brodbeck und Yvonne Domhardt, Zürich 2000, 177–191 und Pnenina V. Adelman, *Miriam's Well. Rituals for Jewish Women Around the Year*, Fresh Meadows/NY 1986.

61 Vgl. dazu jetzt Butting, *Prophetinnen* gefragt, 36–95.

odus an.<sup>62</sup> Liest man auf diese Weise die literarisch konstruierte Geschwisterkonstellation (wie sie auch Num 26,59 erscheint), so ist die Prophetie also insgesamt weiblich konfiguriert. Damit verbunden sind spezifische Ambivalenzen.

Explizit als Prophetin bezeichnet ist Mirjam nur in Ex 15,20, wo sie als Trommlerin auftritt, die mit den Frauen Israels den Refrain des Rettungsliedes am Schilfmeer anstimmt. Dieses Lied wird nach den neunzehn vorangehenden Versen des Kapitels von Mose gesungen. Textsequentiell singt Mirjam prophetisch hinterdrein, ja, man kann geradezu davon sprechen, daß Mirjams Stimme ein bloßes Echo bleibt, wiederholt sie doch nur den Refrain, den Mose vorgegeben hatte (Ex 15,21/15,1). Handlungschronologisch aber ist bei der erzählerischen Einführung Mirjams in v. 19 durch den Rückgriff auf die Situation, in der Mose das Lied anstimmt (vgl. Ex 15,19 mit 14,23.26–29), Gleichzeitigkeit zwischen Mose und Mirjam hergestellt, singen beide am gleichen Lied, hat insbesondere die Prophetie als weibliche eine hörbare, öffentliche Stimme, deren Echocharakter keineswegs von vornherein gegeben ist.

Im Blick auf die Gattung des Liedes besteht eine Analogie zum Siegeslied der Debora (Ri 5), und insofern diese Gattung auf einen kulturell weiblichen Kontext verweist, stellt sich im Sinne der Methodologie des *gendering texts* auch für Ex 15,1–18 die Frage nach f-voices. Die Motive des Liedes jedoch reflektieren nicht spezifisch weibliche Lebenswelt. Daraus wiederum wird aber nicht notwendig zu schließen sein, daß Frauenstimmen in Ex 15 keinen Eingang gefunden haben.<sup>63</sup>

Die singende Prophetie der Mirjam ist in Ex 15 allerdings strenggenommen noch nicht auf die Tora als ihr Gegenüber bezogen, da die pentateuchische Erzählung den Mose erst später (vgl. Ex 19ff.) als Empfänger der Tora vom Sinai installiert. Vorerst bezieht sich Mirjam in ihrem Lied auf die am Schilfmeer sichtbar gewordene Rettermacht Gottes für Israel.

<sup>62</sup> Vgl. dazu bes. Rainer Kessler, »Mirjam und die Prophetie der Perserzeit«, in: Ulrike Bail, Renate Jost (Hg.), Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel (FS W. Schottroff), Gütersloh 1996, 64–72.

<sup>63</sup> Eine aufschlußreiche Sinnverschiebung hat die älteste griechisch-jüdische Bibelübersetzung, die sog. Septuaginta (LXX), in Ex 15 vorgenommen: sie hat v. 15.3 (»JHWH ist ein Kriegsmann«) wiedergegeben mit »Der Herr setzt den Kriegen ein Ende«. In dieser Form wird Ex 15,3 »zitiert« im Lied der Judith, nachdem sie den Feldherrn Holofernes getötet hat – Judith, in ihrer Tat eine neue Debora, in ihrem Lied eine neue Mirjam. Allerdings bleibt zu bedenken, daß auch in der LXX Ex 15 das Lied des Mose bleibt.

Anders ist die Erzählung Num 12,1–16 gelagert, die nun *nach* der Gotteserscheinung am Sinai in der Oase Hazerot spielt. Mirjam gilt als Wortführerin eines zusammen mit Aaron geführten Disputes mit Mose, der das Argument seiner Ehe mit einer Nichtisraelitin merkwürdig verquickt mit Mirjams prophetischem Anspruch. Wie auch immer der angesprochene Konflikt literarisch bzw. historisch zu verstehen sein mag,<sup>64</sup> so wird doch deutlich: Während Aaron ohne Schaden davankommt, trifft Mirjam der Aussatz, wird sie auf göttliche Anordnung für sieben Tage aus der Gemeinde Israels ausgeschlossen.<sup>65</sup> Ihre grundsätzliche prophetische Qualifikation wird damit aber nicht bestritten; es bleibt dabei, daß Gott »auch mit ihr gesprochen hat« (vgl. Num 16,2) bzw. daß sie zu denen gehört, denen sich Gott durch Gesichte kundgibt (vgl. 12,6). Gleichzeitig erzählt die Geschichte den stummen (!) Widerstand gegen das Ausschluß-Dekret: die Gemeinde zieht nicht weiter, ehe Mirjam wiederhergestellt ist.

Ähnlich dürfte die Notiz über Mirjams Grab in Num 20,1 als traditionelle Hochschätzung der Erinnerung an Mirjam zu bewerten sein.<sup>66</sup> Und vollends braucht die Erwähnung Mirjams in der Reihe der Söhne ihres Vaters in 1 Chron 5,29 nicht als achtlose oder willkürliche Subsumierung der Frau unter die Männergenealogie, sondern kann im Gegenteil als pointierte Hinzufügung des ohne weibliche Markierung allbekannten Namens Mirjam zur Genealogie der Väter und Söhne gewertet werden, weil Mirjam nicht vergessen werden soll.<sup>67</sup> Insofern sie an so vielen Textstellen der hebräischen Bibel erinnert wird, bleibt sie in der Tat prä-

64 Daß die Frage der *Mischehem*praxis im nachexilischen Judentum in diese Erzählung hineinspielt, vermutet z. B. die feministisch-exegetische Auslegung von Num 12 durch Erhard S. Gerstenberger, »4. Mose 12,1–15: Eine Frau in der religiösen Opposition«, in: Eva-Renate Schmidt u. a. (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd. I, Stuttgart 1988, 53–59. Kürzlich hat Irmitraud Fischer, *Feministische Exegese*, 152ff. vorgeschlagen, genauerhin an eine Diskussion um die *Scheidung*spraxis des Mose zu denken, die aber im Endeffekt nicht als normgebend anerkannt worden wäre. Vgl. zu Num 12,1–16 auch dies., »Die Autorität Mirjams. Eine feministische Relektüre von Num 12 – angeregt durch das jüdische Lehrhaus«, in: Marie Halmer u. a. (Hg.), *Anspruch und Widerspruch* (FS für Evi Krobath), Klagenfurt 2000, 23–38.

65 Auf diese Tradition spielt auch Dtn 24,8f an.

66 Die narrative Verbindung des Todes der Mirjam mit dem Motiv des fehlenden Wassers (vgl. Num 20,1.2ff.), überhaupt die Verknüpfung von Mirjam-Erzählungen mit der Wasser-Motivik (z. B. auch Ex 15,19–21.22ff.), stellt eindrucksvoll Phyllis Trible, »Bringing Miriam Out of the Shadows«, in Brenner, *Exodus to Deuteronomy*, 166–186 heraus. Für die jüdische Tradition ist diese Motivverbindung tragend, vgl. Marianne Wallach Faller, »Schwester unter Brüdern«.

67 Vgl. Marie-Theres Wacker, »Chronik«, 148,150 und 153 mit Anm. 1.



sent, bleibt damit die Prophetie als weibliche präsent, bleibt sie präsent als  
machtvoll erhobene weibliche Stimme wie auch als Stein des Anstoßes.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Das Manuskript des vorliegenden Beitrages wurde im März 2002 abgeschlossen. Die  
Monographie von Irmtraud Fischer, Stuttgart 2002, die im Herbst diesen Jahres er-  
schienen ist, konnte nicht mehr eingesehen werden.