

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 55 (1999)
Heft: 1

Artikel: Michal und die Frau am Fenster : ein Beitrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6, 16. 20-23
Autor: Bietenhard, Sophia
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877989>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 55

1999

Heft 1

Michal und die Frau am Fenster

Ein Beitrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16.20-23

*à F. Langlamet, O.P., Jérusalem,
qui a évoqué cette redécouverte de Mikal*

Das Thema

Die Erzählung von der Überführung der Lade nach Jerusalem in II Sam 6 enthält eine kleine bildhafte Episode (Verse 16.20-23). Davids Frau, die Saulstochter Michal, erblickt vom Fenster ihres Hauses den vor der Lade zur Stadt Jerusalem hereintanzenden König. Sie verachtet und kritisiert ihn, offenbar, weil er sich dabei entblösst. David entgegnet ihr mit dem Hinweis auf die göttlichen Verheissungen, die seine Herrschaft legitimieren und die Verwerfung der Sauliden besiegen. Über Michal verlautet danach lediglich, dass sie kinderlos und damit für ihre Zeit, als israelitische Frau und als Mitglied der neu etablierten Dynastie, bedeutungslos bleibt. Literarisch jedoch stellt II Sam 6 ein Bindeglied zwischen den beiden Erzählblöcken der Davidsgeschichte dar, nämlich der Geschichte vom Aufstieg (GAD) und der Erzählung von der Thronfolge Davids (ThFE). Die Michalepisode regt also an zur Auseinandersetzung mit den Fragen rund um die Entstehung und Redaktion der Davidsgeschichten.

Das Motiv von der Frau am Fenster

Die Elfenbeinfunde

Die II Sam 6,16a fast beiläufig wirkende Schilderung der Königsfrau am Fenster entspricht einem in der Elfenbeinkunst weit verbreiteten und in der

alttestamentlichen Literatur wiederholt auftretenden Bildmotiv, dem Motiv von der *Frau am Fenster*.¹

Dem literarischen geht der archäologische und ikonografische Befund voran: «Als Frau am Fenster bezeichnet man normalerweise phönizische Elfenbeinreliefs, auf denen der Kopf der Göttin bzw. derjenige ihrer Repräsentantin über einer Balustrade in einem gerahmten Fenster erscheint.»² Die archäologischen Funde haben die entsprechenden literarischen Zeugnisse erst eigentlich als ein Motiv, als ein traditionell gängiges Kunstelement, erkennen lassen. Zudem haben sie die Aufmerksamkeit auf seinen möglichen religions- und kulturgeschichtlichen Hintergrund gelenkt. Die Untersuchungen zu den in Nimrud, Arslan Tasch, Chorsabad und Samaria gefundenen Elfenbeinpaneele haben die Darstellung der Frau am Fenster als häufig benutztes Bildmotiv in der dekorativen Kunst des syrophönizischen Raums nachgewiesen.³ Im Raum des alten Israel bezeugen die 1932-35 ausgegrabenen Elfenbeine in Samaria, unter denen sich ebenfalls ein Beispiel einer Frau am Fenster befindet,⁴ ihre Verbreitung. Eine dekorative Funktion kommt den Elfenbeinen zu, weil sie ihre Verwendung als Reliefverzierungen in Palästina, dort u. a. als Schmuckpaneele an Betten, finden. Wie die Darstellungen der geschmückten und frisierten Frauen auf den Schnitzereien zeigen, gehören die Elfenbeine zur gesellschaftlichen Oberschicht.⁵ Der Bau von mehrstöckigen Häusern mit Fenstern und Fensterbrüstungen war überdies nur reichen Leuten möglich. Die Herkunft des Motivs mit der sich anbietenden Prostituierten zu erklären, dürfte daher kaum mehr genügen, insbesondere, da auch Oberschichtsfrauen

¹ Zur Bestimmung des Frau am Fenster-Motivs vgl. u.a. P.K. McCarter, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary, New York 1984 (AB 9) 172. Der Exkurs über den ikonografischen Befund in der Dissertation von C. Maier, Die «Fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie, Freiburg/Göttingen 1995 (OBO 144) 198ff. wurde mir erst nach Fertigstellung dieses Aufsatzes zugänglich. Ihre Erkenntnisse decken sich weitgehend mit dem hier Vorgestellten.

² U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt, Göttingen 1983 (OBO 53) 296.

³ Ph.J. King, Amos, Hosea, Micah - an Archaeological Commentary, Philadelphia 1988, 146: «the best-known motif in the Phoenician tradition of art, certainly the most common of the Phoenician ivory motifs, is the ‘woman at the window’, depicted on ivory, stone, and bronze objects.»

⁴ J.W. Crowfoot & G.M. Crowfoot, Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935, Nr. 2: Early Ivories from Samaria, London 1982, 29f.

⁵ I.J. Winter, Phoenician and North Syrian Ivory Carving in Historical Context: Questions of style and distribution, Iraq 38 (1976) 1-22, 1; King, Archaeological Commentary, 139; vgl. zum Kontext auch Ps 45,9; Ez 27,6. Elfenbein war und ist ein begehrtes Luxusgut. Schon Salomo hat von Hiram von Tyrus Elfenbein gekauft, und sein Thron war vermutlich phönizischen Ursprungs, vgl. I Kön 10,18-20; R.D. Barnett, Ancient Ivories in the Middle East, Jerusalem 1982 (Qedem 14) 46.

an den häuslichen Bereich gebunden waren.⁶ Anhand des abgebildeten Stirnschmucks auf einigen Darstellungen sucht U. Winter deshalb nach religionsgeschichtlichen Erklärungen.⁷ Im Vergleich mit anderen ikonografischen Darstellungen sieht er in ihm das typische Schmuckstück der syrophönizischen Göttin Ishtar-Aschтар-Aphrodite oder eher noch ihrer Repräsentantin, gekennzeichnet durch ein X auf der Stirn, in ihrem erotisch-sexuellen Aspekt oder auch als Herrin der Tiere: «Das Stirnzeichen gab der Frau die nötige Sicherheit und Legitimation, den Platz am Fenster in einer Art und Weise einzunehmen, die ihr sonst verwehrt oder zumindest als anstössig empfunden worden wären.»⁸ Damit spricht U. Winter an, dass die bildnerische Darstellung auch Hinweise auf kultische Hintergründe und Bedeutungen gibt. Die frühesten Abbildungen des Motivs kommen in der Sakralarchitektur sowohl der Spätbronzezeit (Enkomi) wie auch in Zypern (Knossos) am Ende des 2. Jahrtausends v.d.Z vor, und der gestaffelte Fensterrahmen, in den hinein sich die Frau am Fenster lehnt, hat die ägyptischen Tempel zum Vorbild. Die Forschung deutet aber auch den möglichen sakralen Hintergrund des Motivs auf unterschiedliche Weise. So verweist sie auf die sich erotisch zur Schau stellende Fenstergöttin der Tempelhetären. Die hier etwa angenommene Verbindung mit der mesopotamischen, der kanaanäischen und der syrophönizischen Hierodulengöttin Ishtar-Aschтар-Aphrodite hinterfragt Winter jedoch kritisch, da die Göttin auch die Funktion der Herrin der Tiere innehat und es in den dazugehörigen Texten lediglich um ein Hinausschauen geht.⁹ Aus architektonischen Gründen - die Originalfenster sind oft nur für die Augenpartie gross genug - ist ebenfalls kaum an das buhlerisch aus dem Fenster liegen zu denken.¹⁰ Eine sexuelle Konnotation in Bezug auf die Fensterszene müsste sich deshalb auf auffordernde Blicke beschränken. Spezifisch kultischen Charakter erhält die erotische Deutung im Zusammenhang mit der Tradition des hieros gamos, welche in Bezug auf das Frau im Fenster Motiv auch erwogen wird. Dabei empfängt die Göttin, respektive ihre Repräsentantin den in den Tempel ziehenden König zur kultisch-sexuellen Vereinigung.

Die Umsetzung des Motivs in die Bauplastik, von der die syrophönizische Tradition der Elfenbeinschnitzerei ein hervorragendes Zeugnis ablegt, ist im

6 R.H. O'Connell, Proverbs vii 16-17: A case of fatal deception in a «woman and the window» type-scene, VT 41 (1991) 235-39 (236f.).

7 U. Winter, Frau und Göttin, 300

8 Ebd. 300f.

9 Ebd. 298f.

10 Vgl. J. Bretschneider, Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend, Neukirchen-Vluyn 1991 (AOAT 229) 156ff. In den Beispielen Ri 5,28 und Prov 7,6 ist das Fenster zudem mit einem Gitter vermaht.

10.-9. Jahrhundert v.d.Z anzusiedeln.¹¹ Sie erreicht ihren Höhepunkt im 9.-8. Jahrhundert, bevor ihr die assyrischen Eroberungen im letzten Drittel des 8. Jahrhunderts ein Ende setzen.¹² Anhand der Elfenbeinfunde unterscheidet I. Winter eine nördliche, zum syrischen Raum gehörende, von einer südlichen Schule, in welcher der ägyptische und der phönizische Einfluss vorherrscht.¹³ Alle Untersuchungen über die Elfenbeine ordnen diejenigen mit dem Motiv der Frau am Fenster der südlichen Schule zu. Der archäologische Befund lässt die Frage offen, ob die Elfenbeine noch eine Verbindung mit den möglichen und umstrittenen kultisch-erotischen Aspekten beinhalten. Der grosse zeitliche Abstand zwischen Sakralbauten und Elfenbeinkunst, die dekorative Funktion der Schnitzereien und ihre Verwendung als Luxusgut in Palästen sprechen gegen eine direkte Verbindung. Zudem geht die Verbreitung der syrophönizischen Kunst einher mit einer kulturellen Vermischung, welche eindeutige religiöse Identifikationen erschwert, wenn nicht verunmöglich. Eher müssten wir an eine Übernahme eines ursprünglich kultischen Szenenbildes für eine dekorative Verwendung in der profanen Baukunst denken. Einiges, zum Beispiel der Stirnschmuck, erinnert an die einstige kultische Symbolik. Diesen Bedeutungswandel müssen wir ebenfalls in Betracht ziehen für das Elfenbein aus Samaria, eine im Vergleich mit den Elfenbeinen aus Nimrud, Arslan Tasch und Chorsabad grobe Arbeit, welche kaum dekorativ ausgestaltet ist. Die fehlende feine Ausführung dürfte eher der Grund dafür sein, dass die abgebildete Frau keinen Stirnschmuck trägt, als eine religiös begründete Scheu vor der Darstellung eines Kultelements.¹⁴ Die Beziehungen Israels zur syrophönizischen Welt gerade in der Regierungszeit Ahabs sind bekannt, als Beispiel dient seine Ehe mit der sidonitischen Prinzessin Isebel.¹⁵

Die vorgefundenen Elfenbeine aus Samaria bezeugen daher in erster Linie die luxuriöse Ausstattung der Häuser und Paläste. Noch hundert Jahre nach Ahab braucht sie der Prophet Amos als Sinnbild für das von ihm hart kritisierte Luxusleben der israelitischen Oberschicht, das er in einem engen Zusammenhang mit fremdreligiösen Praktiken sieht.¹⁶ Dank den aufgefundenen

¹¹ Vgl. Bretschneider, Architekturmodelle, 158. Doch findet die Elfenbeinschnitzerei schon vorher Verbreitung, zum Beispiel wurden aus dem Schatzhaus im Megiddo des 12. Jahrhundert v.d.Z über 300 Elfenbeine geborgen; vgl. King, Archaeological Commentary, 139.

¹² I.J. Winter, Ivory Carving, in: Weiss, H., (ed.), *Ebla to Damascus. Art and Archaeology of Ancient Syria. An Exhibition from the Directorate-General of Antiquities and Museums Syrian Arab Republic*, Washington, D.C. 1985, 339-346 (345).

¹³ I. Winter, Ivory Carving in Historical Context, 12-15; dies. Ivory Carving, 345.

¹⁴ H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit, München 1988 (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/1), 60. Darüberhinaus handelt es sich vermutlich um importierte Ware im phönizischen Stil ägyptischer Prägung, vgl. Barnett, Ancient Ivories, 49.

¹⁵ I Kön 16,39.

¹⁶ Barnett, Ancient Ivories, 49.

nen Elfenbeinpaneelen wird uns der Ausdruck der «Elfenbeinhäuser» in Samaria verständlich (I Kön 22,39; Am 3,15; 6,4-5).¹⁷ Heute geht die Forschung entgegen früherer Annahmen¹⁸ und trotz den Verbindungen Ahabs mit Phönizien und den Notizen über den Bau seines «elfenbeinernen Hauses» (I Kön 22,39) davon aus, dass die samarischen Elfenbeinfunde aufgrund ihrer Verwandtschaft mit der jüngeren phönizischen Schule aus dem 8. Jahrhundert v.d.Z. stammen.¹⁹

Die literarische Verwendung des Motivs im Alten Testament

Das Motiv von der Frau am Fenster erfährt eine mehrfache literarische Ausgestaltung. Nur ein Beispiel handelt von einem König am Fenster. Das Motiv wird keineswegs stereotyp, sondern je nach Erzählkontext verwendet.²⁰ Wie O'Connell darstellt, ist es am Ausdruck **נִשְׁקָפָה בְּכָלְוָן** / **בְּעֵד אַשְׁנָב** in folgenden Texten zu erkennen:²¹

- Der Philisterkönig Abimelech erblickt Isaak und Rebekka und sieht an ihrem zärtlichen Umgang, dass sie ein Ehepaar sind (Gen 26,8).
- Die Hure Rahab lässt die zwei israelitischen Spione durch ihr Fenster entfliehen und knüpft einen roten Faden als Erkennungszeichen ans Fenster (Jos 2,15.18.21).
- Die Mutter Siseras schaut vergeblich nach dessen Streitwagen aus (Ri 5,28).
- Michal, die Saulstochter und Frau Davids, lässt David durch ihr Fenster entfliehen (I Sam 19,12).
- Michal schaut dem Tanz Davids während der Ladeprozession in die Stadt Jerusalem hinein zu (II Sam 6,16; = 1 Chr 15,29).

¹⁷ Die Elfenbeinfunde aus Samaria und Syrien verdeutlichen die Aussagen im Amosbuch, und die Elfenbeinreliefs an den Innenwänden der Häuser und an den Betten veranschaulichen den sonst unter Umständen missverständlichen Begriff der «Elfenbeinhäuser», vgl. King, Archaeological Commentary, 139f.

¹⁸ Crowfoot & Crowfoot, Samaria-Sebaste, 6.

¹⁹ I. Winter, Ivory Carving in Historical Context, 15f.; Barnett, Ancient Ivories, 49.

²⁰ Nach M. Lüthi, Märchen, Stuttgart 1976 (Sammlung Metzler 16) 22 ist in der Literaturwissenschaft das Motiv «das kleinste Element einer Erzählung [...], das dank seiner Aussergewöhnlichkeit [...] die Kraft hat, sich in der Überlieferung zu erhalten, sei es einzeln [...] oder nur innerhalb eines Motivkomplexes»; vgl. ebd. 87 und bei E. Frenzel, Stoff- Motiv- und Symbolforschung, Stuttgart 1963 (Sammlung Metzler 28) 26. Als integraler Bestandteil eines literarischen Textes kann sich das Motiv diesem anpassen, sich mit seinen spezifischen Eigenarten verbinden und entsprechende Spielarten eingehen. K. Koch, Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibellexegese, Neukirchen-Vluyn 1974, 70: «Das Motiv ist sozusagen das letzte Bauelement einer Überlieferung, kann nur im Zusammenhang einer literarischen Einheit, nie selbständig auftreten.»

²¹ O'Connell, Proverbs, 236. Mögliche Ausnahmen bilden Gen 8,6; II Kön 13,17; Zeph 2,14.

- Die israelitische Königin Isebel schaut ihrem Bezwinger Jehu entgegen (II Kön 9,30.32).
- Die Verführerin «schaut im Fenster ihres Hauses hinter dem Gitter hervor» (Prov 7,6).

Ein Zusammenhang oder gar eine Abhängigkeit zwischen der bauplastischen und der literarischen Ausführung des Motivs von der Frau am Fenster ist historisch kaum zu eruieren. Die unterschiedliche Ausformung des Motivs in seinem jeweiligen literarischen Kontext zeigt, dass religiös- kultische Deutungen wie eben diejenige der erotischen Verführung durch eine weibliche Gottheit nicht global übernommen werden können. Jedes Beispiel ist eng mit seinem literarischen Kontext verwoben und Teil von dessen Gesamtaussage. Es kann sogar mit einem kultischen Hintergrund des Motivs frei assoziieren. So kann zwar die Szene in Ri 5,28 an die in der Umwelt Israels bekannten Typenszene von der Frau (der Geliebten, hier jedoch die Mutter), die sehnstüchtig auf den heimkehrenden Krieger wartet,²² erinnern. Doch wird sie hier gleichsam ins Gegenteil verkehrt, wartet doch auf den Krieger Sisera nicht die Rettung, sondern der Tod durch die Hand der Retterin Israels, Yael. Denselben Bezug aber für II Sam 6,16 anzunehmen, dazu gibt der Kontext in II Sam 6, die kultisch-festliche Ladeprozession, keinen Anlass. Hingegen liesse sich die aus dem Fenster lehnende Michal mit der kultischen Tradition des hieros gamos, in der die Priesterin den zum Tempel wallfahrenden König erwartet, in Beziehung setzen. Aber auch hier verunmöglicht der folgende Ehestreit zwischen David und Michal irgendwelche Andeutungen kultischer Traditionen.²³ Auf Leserinnen und Leser, die diesbezügliche Verbindungen kennen könnten, hat die David-Michal-Episode deshalb eher eine ironische Wirkung. Nicht anders steht es mit der Deutung der Verführerin oder Prostituierten, die vom Fenster aus junge Männer anlockt. Am ehesten trifft sie auf Prov 7 (vgl. V. 6)²⁴ zu, hingegen kaum auf die Szene in II Kön 9, in der sich die Königin Isebel schminkt und am Fenster aufstellt, um den siegreichen Gegenspieler Jehu zu erwarten. Eine Königsmutter wird nicht den Mörder ihres

²² McCarter II Samuel, stellt eine Verbindung zwischen dem Motiv der auf den Krieger wartenden Frau und der Michalszene in II Sam 6,16-20-23 her, indem er die Episode mit den Davidkriegen in II Sam 5,17-25 in Beziehung setzt. Dies würde eine literarische Abhängigkeit der Michalepisode von II Sam 5 voraussetzen, welche sich aber aus den sprachlich und thematisch sehr unterschiedlichen Texten nicht ergibt. Da das Bild von der Frau im Fenster sowohl Aus- und Überblick wie auch Erwartung signalisiert, kann es auf viele Situationen übertragen werden. In II Sam 6 ist es womöglich Anstoß zur folgenden Szene.

²³ Vgl. z. B. R.A. Carlson, David, the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Second Book of Samuel, Uppsala 1964, 91.

²⁴ In Prov 7 hingegen ist kaum ein kultischer Hintergrund auszumachen.

Sohnes verführen wollen.²⁵ Eher ist - wie auch für die Michalszene - an eine Umformung des Motivs zu denken: Die Königin erwartet ihren Besieger und Gegner. Sie gibt aber nicht kampflos auf; im Gegenteil, geschmückt und öffentlich stellt sie sich dem letzten Konflikt und ihrem Ende.²⁶

Das Motiv von der Frau am Fenster ist demnach, wie andere literarische Erzählformen des Alten Testaments, eine literarische Konvention, ein aus der Tradition stammendes, vorgeprägtes Gut.²⁷ In der Hand des jeweiligen Erzählers wird es zum Erzählstoff²⁸, mit dem er seine Erzählung erschafft und das er unterschiedlich gewichten oder abwandeln kann.²⁹ So hat O'Connell im Vergleich der Frau am Fenster Szenen neue Aspekte des Motivs in seiner Erzählfunktion zeigen können.³⁰ Zum Beispiel seien zwei der Szenen durch das Moment der sexuellen Anziehung gekennzeichnet (Gen 26,8; Prov 7,6). In mehreren Erzählungen werde jedoch die Möglichkeit sexueller Anziehung frustriert.³¹ Doch in Verbindung mit dem sexuellen Aspekt gehe es in allen Erzählungen auch um die Täuschung eines oder mehrerer Erzählcharaktere,

25 So z. B. M. Cogan/H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1988 (AB 11) 111: «However, a cultic background to Jezebel's meeting with Jehu is nowhere indicated». Wahrscheinlicher ist die politische Auseinandersetzung, vgl. Y. Minokami, *Die Revolution des Jehu*, Göttingen 1989 (GTA 38) 146.

26 So jedenfalls B.O. Long, *2 Kings, Grand Rapids/MI 1991 (The Forms of the Old Testament Literature; v. 10)* 128: Er vermutet in der Isebel-Jehu Szene eine Portion zweideutigen Sarkasmus' und Ironie, welcher sich eher gegen den Usurpator Jehu als gegen die Königin Isebel richtet (vgl. II Kön 9,31). In ihren Worten spiegelt sich bereits das letzte Scheitern Jehus wider. T.R. Hobbs, *2 Kings, Waco/Texas 1985 (Word Biblical Commentary Vol. 13)* 118: «Jezebel's preparations to meet Jehu indicated that she wished to depart this life in style!» W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Göttingen 1972 (FRLANT 108) 60: «Isebel stolz und ohne die geringste Furcht vor dem sicheren Tod, Jehu grausam und skrupellos zielstrebig.» Der Auftritt am Fenster hat nach S. Timm, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor. Chr.*, Göttingen 1982 (FRLANT 124) 296 jedenfalls nichts mit einem «Akt eigener Herrschaftsübernahme» zu tun, Isebel wolle vielmehr den Offizier Jehu schmähen; ebenso Cogan/Tadmor, *II Kings*, 112.

27 Während die Frau am Fenster der Definition des Motivs als der kleinsten literarischen Einheit entspricht, umschreibt der Begriff der Typenszene eine längere Erzählsequenz, welche vergleichbare Elemente derselben literarischen Konvention oder auch eine Sequenz von Motiven aufweist, so z. B. die Typenszene von der Brautwerbung am Brunnen, vgl. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, 96.

28 M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington/Indiana 1985, 221.

29 Der Ausdruck stammt von Alter, *Biblical Narrative*, 60.

30 Zum folgenden O'Connell, *Proverbs*.

31 Jos 2,15.18.21; Ri 5,28; I Sam 19,12; II Sam 6,16 (= 1 Chr 15,25); II Kön 9,30.32.

und weiter verstecke sich in ihnen eine tödliche Bedrohung.³² Nicht zuletzt sei die Warnung vor der Verführung, die den Verführten ins Verderben stürze, die Erzählausicht von Prov 7.³³ McCarter seinerseits unterscheidet zwei Seiten des Motivs in Verbindung mit seinem Erzählkontext, einen erwartungsvollen, fröhlichen, und einen angstvollen, kummernden Aspekt. Beide Wesenszüge seien in der Tradition der altorientalischen Liebesdichtung beheimatet (vgl. Hl 2,9), und beide wiesen Anklänge an die beiden Wesenszüge der Göttin Kililu oder der zypriotischen Aphrodite auf. Beide sind Göttinnen der Fruchtbarkeit, aber auch des Todes und der Zerstörung.³⁴ Auch McCarter lehnt es ab, das Motiv von der Frau am Fenster auf bestimmte kultische Zusammenhänge festzulegen. In der Michalepsiode von II Sam 6,16 zum Beispiel könne man nicht den Topos der Hierodule erblicken, die auf den zum Tempel prozessierenden König wartet, um mit ihm den hieros gamos zu begehen: «We cannot assume, however, that the motif of the women at the window, which became a narrative convention in Hebrew literature [...] retained any cultic association after being taken up by the biblical writers.»³⁵ Die etwa geäusserte Annahme, Michals Kinderlosigkeit sei die Folge ihrer Verweigerung, das Ritual zu begehen,³⁶ wäre demnach als direkte Übertragung einer vorisraelitischen religiösen Tradition, welche für das kanaanäische Jerusalem nicht nachgewiesen ist, abzulehnen und erst recht nicht in den vorliegenden Text hineinzulesen.

Erhellend für das Verständnis des Motivs ist der Vergleich seiner literarischen Ausgestaltung in den unterschiedlichen Szenen. Hier können wir auch die Episoden Jos 2,15 und I Sam 19,21 dazunehmen, die nicht das Hinausschauen, sondern die Fluchthilfe durch das Fenster beschreiben. In fast allen Erzählungen, mit Ausnahme von Jos 2, handelt es sich um hochgestellte Personen, sowohl bei den Frauen oder Männern am Fenster wie bei den anderen Erzählfiguren. Doch will die Erzählung von der Prostituierten Rahab in Jos

³² A. Brenner/F. Van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden u.a. 1993 (Biblical Interpretation Series Vol. 1) 85 zu Jer 9,21: «The expression ‘through the window’ can also be seen as a vivid metaphor for the way in which death enters a building».

³³ Zu dieser Interpretation (vgl. O’Connell, *Proverbs*, 238) ist kritisch anzufragen, ob in Prov 7 allein die Verführerin den Tod des Verführten beabsichtigt oder ob nicht die Bereitschaft des Toren, sich verführen zu lassen, ihn ins Verderben stürze. Das Motiv muss innerhalb seines literarischen Kontextes interpretiert werden, sonst wird allzuschnell die Assoziationenkette Frau-Erotik-Verführung-Tod fortgeschrieben und z. B. die Selbstverantwortung des mündigen Mannes als ebenso mögliches, bewusst eingesetztes literarisches Element nicht zur Debatte gestellt.

³⁴ McCarter, *II Samuel*, 172 Anm. 16.

³⁵ McCarter (ebd. 172 Anm. 16) lehnt hier die diesbezügliche Interpretation von J.R. Porter, *The Interpretation of II Sam VI and Psalm CXXXII*, *JTS* 5 (1954) 161-173, 166 ab, vgl. Carlson, David, 91.

³⁶ Porter, *Interpretation*, 164; Carlson, David, 91.

²³⁷ die Abstammung der Nachkommen Rahabs aus der kanaanäischen Bevölkerung erklären und, da sie Rahab als Helferin der Israeliten darstellt, deren Nobilität und Zugehörigkeit zu Israel unterstreichen.³⁸ In den übrigen Erzählungen ist die Zugehörigkeit der Personen zu höfischen Kreisen klar, so bei Abimelech, Siseras Mutter, Isebel und bei Michal. Sie wird zusätzlich durch Hinweise auf den Reichtum und die Ausstattung respektive das Aussehen der Personen deutlich gemacht (vgl. Prov 7; II Kön 9,30).

Ein zweites gemeinsames Merkmal der Szenen ist die Täuschung des beteiligten Königs, so Abimelech in Gen 26,7-11, der König von Jericho in Jos 2,³⁹ Sisera in Ri 5, Saul in I Sam 19 oder umgekehrt die Bestrafung der am Fenster stehenden Königin (Michal und Isebel).

Drittens handelt es sich bei den betroffenen königlichen Personen stets um Nicht-Israeliten respektive um Nicht-Judäer, welche nach Aussageten-denz der Erzählung zu Recht getäuscht oder bestraft werden. Sämtliche aus dem Fenster schauenden Frauen, mit Ausnahme von Michal in II Sam 6,16, sowie der Philisterkönig Abimelech in Gen 26 sind Fremde. Bei Michal bleibt allerdings zu fragen, ob sie als Benjaminitin nicht auch die Rolle der Fremden im nunmehr davidischen Jerusalem einnimmt und zugleich das unterlegene Königtum der Sauliden repräsentiert? Allerdings müssten wir in diesem Fall eine beträchtliche Transformation, respektive judäische Adaption des Motivs voraussetzen.

Viertens beinhalten die Erzählungen mehr als eine blosse Gegenüberstellung zwischen gutem und jahwegenäss handelndem Israelit beziehungsweise Judäer einerseits, und feindlich gesinntem, nichtisraelitischem oder nichtjudäischem König respektive Königin am Fenster andererseits. Alle Szenen kennzeichnet überdies eine königskritische Note. So sind die beiden Fensterszenen in Jos 2 und I Sam 19 auf die Rettung der Helden vor der feindlichen Königsmacht ausgerichtet. Die Kanaanäerin Rahab (= die Frau am Fenster) erfüllt durch die Errettung der israelitischen Kundschafter vor dem Stadtkönig den Willen Jahwes. Im Anruf Isebels an Jehu sind die ironischen Anspielungen auf diesen Usurpator und Mörder, dessen Regime zu den blutigsten im Nordreich gehört, nicht zu überhören, obwohl die sidonitische Prinzessin Isebel den späteren judäischen Redaktoren der Jehugeschichte geradezu Mo-

³⁷ Dass Rahab keine Kultprostituierte, sondern eine sozial tiefstehende «Stadthure» ist, weist Ph.A. Bird, *The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts*, *Semeia* 46 (1989) 119-13 (130) nach; so schon F. Langlamet, *Josué, II, et les traditions de l'Hexateuque*, *RB* 78 (1971) 5-17.161-183.321-54 (328).

³⁸ Vgl. Langlamet, *Josué*, II, 327.330; T.C. Butler, *Joshua*, Waco/Texas 1983 (Word Biblical Commentary 7) 29f.; Bird, *Harlot*, 130-132.

³⁹ Vgl. zur ironischen Pointe gegenüber dem kanaanäischen König auch Butler, *Joshua*, 31.

dell für die Verachtung fremder Kulte und Bräuche stehen wird.⁴⁰ Und auch in der Michalepsiode in II Sam 6 können wir die Möglichkeit einer unterschwelligen Kritik oder auf David gemünzten Ironie nicht ausschliessen.⁴¹ Denn, so meinen einige Exegeten, Michal vertrete die nordisraelitischen Stämme, welche ihre Rechte und Traditionen, besonders aber die Autonomie der alten Kultorte, durch die zentralisierenden Tendenzen der Jerusalemer Monarchie bedroht sähen. Michals Kritik richte sich gegen das in ihren Augen schändliche Gebaren des Königs in Tanz und Prozession mit Kultfrauen, das vielleicht dem in Kanaan und Jerusalem üblichen Brauchtum entstamme, aber in Israel gänzlich fremd sei.⁴²

Die Frau (König/in) am Fenster-Szenen stellen nicht nur Königtum und Königskritiker gegeneinander. Sie versinnbildlichen überdies in den Augen der Erzähler verabscheuungswürdige Einstellungen: die Beeinflussung durch fremde oder nicht genehme Kulte, die durch den Einfluss und Anspruch fremder Mächte mitverursachte Korruption des Königtums in Ausstattung und Lebensstil und nicht zuletzt auch die Schwäche der Mitglieder des Königshauses. Die letzteren manifestieren sich in den Niederlagen und Täuschungen der Könige und Königinnen in den Fensterszenen. Die im Bild von den Elfenbeinhäusern veranschaulichte, profetische Kritik eines Amos am Luxusleben und am Verhalten der Könige und der Oberschicht Israels fügt sich ein in dieses Gegeneinander. Wir können mit guten Gründen fragen, ob Amos mit seinem Bild von den «Elfenbeinhäusern» literarisch am Anfang einer Urteilstkette steht, die die Begriffe «Königshaus», «Elfenbein», «fremd» und «korrupt» assoziiert. Wie die Rezeption des Motivs von der Frau am Fen-

⁴⁰ Die Erzählung sieht in Jehu bereits den König. S. Timm, Die Dynastie Omri, 288ff. erblickt in der Jehuerzählung, abgesehen von der vordtr. (judäischen) Bearbeitung und einigen späteren Glossen, ein frühes Zeugnis historischer Sachverhalte.

⁴¹ So die These von F. Crüsemann, Zwei alttestamentliche Witze. I Sam 21,11-15 und II Sam 6,16.20-23 als Beispiele einer biblischen Gattung, ZAW 92 (1980) 223ff. Er sieht die Pointe der Wortspiele in V. 21a.22.23 in einer Anspielung auf Davids problematische Beziehung zu Frauen. Damit sei eine latente Kritik an Davids Verhalten geknüpft. Zugleich aber finde der Tanz Davids als legitimer Akt der Demütigung vor Jahwe Zustimmung, um der Kritik konservativer Kreise zu begegnen, welche darin eine schamlose Darbietung erblicken. Der «Witz» stamme also nicht aus den Kreisen des Widerstands gegen das Königtum Davids, sondern aus dem Umfeld des königlichen Hofes, das die «Unzulänglichkeit» Davids kenne und in Witze fasse.

⁴² Vgl. Porter, Interpretation, 164; Crüsemann, Witze, 226. In dieselbe Richtung geht die Beobachtung von C.H. Gordon, David the Dancer, in: M. Haran, (ed.), Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume. Studies in Bible and Jewish Religion dedicated to Y.K. on the occasion of his seventieth birthday, Jerusalem 1960, 46-49. Er sieht in Davids Tanz eine Parallel zum Spartaner Tyrtaens, ebenfalls einem Heerführer und Ausbilder von Elite-Fusstruppen, Musiker und Tänzer. Der Kriegstanz war Teil der spartanischen Soldatenausbildung, und David habe diese Sitte während seiner Zeit bei den Philistern, einem ägäischen Volk, kennengelernt. Michals israelitische Kritik richte sich auch gegen diesen fremden Brauch.

ster zeigt, wurde es ursprünglich nicht nur in diesem abschätzigen Sinn verstanden. Im Gegenteil verkörperte die Frau am Fenster eher die profetisch-machtkritische und oppositionelle Seite. Die im Bereich des Königtums beheimateten Beispiele Isebel und Michal machen deshalb in den Erzählungen eine feinsinnige, doppeldeutige Aussage: die Königin oder Königstochter wird zur Sprecherin der Opposition des neuen Machthabers! Erst nach dem Untergang des Nordreichs, als das Motiv in den Süden wandert, erhält es in der jüdischen Literatur die entsprechende vereindeutigende und pejorative Bedeutung, wie die Begegnung zwischen Isebel und Jehu zeigt. Obwohl die Frau am Fenster, die Königin Isebel, nach der Aussage der Gesamterzählung das Königtum im schlechten Sinne repräsentiert,⁴³ so äussert sie doch im Augenblick ihrer Unterlegenheit eine scharfe Kritik an ihrem Besieger. Nur mit Hilfe literarischer Retuschen kann die vorliegende jüdische Erzählung eine profetische Erwählung Jesu glaubhaft machen.

Die Fremdheit⁴⁴ der «Frau am Fenster» und die den Szenen innewohnende Königskritik führt zum vierten Merkmal, nämlich zur demonstrativen Beschreibung des jahwemässen Verhaltens der einen Partei, das meistens die erwählte Dynastie repräsentiert. Sie steht zudem für die umfassende Grösse «Israel» oder «ganz Israel». Dies ist insbesondere der Fall in Jos 2; I Sam 19; II Sam 6 und II Kön 9 und wohl auch für Gen 26 (Isaak ist wie David den Philistern überlegen) und für Ri 5 (Yael besiegt den Sieg Israels). In II Sam 6 betont der Erzähler die Zugehörigkeit «ganz Israels» zu David, die Saulstochter Michal grenzt sich durch ihr eigenes Verhalten von dieser Grösse aus.

Die Michalepisode und die Davidgeschichten

Die Michalbiografie⁴⁵

Es wäre jedoch verfehlt, die Michalepisode auf ein selbstverschuldetes Einzelschicksal zu reduzieren. Das Augenmerk auf die glücklose Michal in

43 Timm, Die Dynastie Omri, 293ff. meint jedoch, dass die frühe Überlieferung der Juhugeschichte noch nichts von den schweren Vorwürfen der Bearbeitung gegen Isebel wisse, welche ihr als Königsmutter die Übernahme der politischen Herrschaft anlastet. Sie werde einzig der Ausübung ihres eigenen, fremden Kultes wegen kritisiert (vgl. ebd. 299).

44 Soweit mir bekannt ist, wurde die Traditionsgeschichte der «fremden», nicht israelisch-jüdischen Frau bis jetzt nicht über die Weisheitsliteratur zurückverfolgt. Mit der «fremden Frau am Fenster» läge das Beispiel eines Motivs vor, das durch die Jahrhunderte seiner literarischen Gestaltung bis in die Weisheitsliteratur zu verfolgen ist und ins Gegenteil seiner ursprünglichen Funktion und Bedeutung geformt wurde, vgl. die umfassende Darstellung der Weisheitsfigur bei C. Maier, Die «Fremde Frau».

45 Siehe zu den meist erzähltechnisch-literarischen Deutungen der Michalerzählungen und zur Würdigung des Schicksals dieser altisraelitischen Prinzessin D.J.A. Clines/T.C. Eskenazi, (eds.), *Telling Queen Michal's Story. An Experiment in Comparative Interpretation*, Sheffield 1991 (JSOT.S 119).

dem Moment, in dem der neue König sich glücklich installiert, ist keineswegs zufällig. Der Text gibt dazu eine klare Auskunft, einmal mit dem mehrfach wiederholten Hinweis, dass wir es mit der Tochter Sauls zu tun haben,⁴⁶ und dann mit der abschliessenden Bemerkung über ihre Kinderlosigkeit. Damit wird Michal ins Zentrum eines Themas gestellt, das die Davidgeschichten seit ihrem Beginn prägt, nämlich das der Auseinandersetzungen zwischen saulidischen und davidischen Königshaus und der Frage ihres dynastischen Fortbestandes.⁴⁷ Als wesentlicher Bestandteil dieses Grundkonflikts ist Michal den Leserinnen und Lesern seit I Sam 18 bekannt.⁴⁸ Dort wird sie zum ersten Mal wegen ihrer Liebe zu David erwähnt (I Sam 18,20).⁴⁹ Sie wird David als Lohn für seinen Sieg über die Philister zur Frau gegeben, nachdem Saul die zuerst versprochene Tochter Merab einem anderen Mann, Adriel von Mehola, verheiratet hat (I Sam 18,17-30). Ein erster Höhepunkt kommt mit einer Fensterszene, als Michal David vor der Verfolgung Sauls rettet (19,11-17⁵⁰). Mit der Notiz über die Heirat mit Paltiel tritt sie zurück (I Sam 25,44). Zur Hauptsache wird die Saulstochter bei den Verhandlungen Davids mit Ischbaal und Abner über die Unterwerfung der israelitischen Stämme unter David. Als Bedingung für das Abkommen macht dieser seinen Anspruch auf Michal geltend (II Sam 3,13-16).⁵¹ Die Überführung der Saulstochter aus ihrer Ehe mit Paltiel zu David erklärt die Anwesenheit Michals in Jerusalem und bildet den Vorspann der Frau am Fenster Szene. Diese beendet aber die an sich traurige Geschichte Michals nicht. Am Schluss der Regierungszeit Davids lesen wir nämlich in II Sam 21 die Geschichte von der offensichtlich mit Erlaubnis Davids vollzogenen Rache der Gibeoniten an den überlebenden Sauliden. In V. 8 werden nach dem MT die fünf Söhne der Saulstochter Michal genannt. Ei-

⁴⁶ In den wenigen Versen, die ihre Auseinandersetzung mit David schildern, wird Michal nicht weniger als dreimal «Tochter Sauls» genannt (V. 16. 20.23). Dazu kommt die Bezeichnung «dein Vater» in der Antwort Davids V. 21. Dies korrespondiert mit der Benennung Michals in allen sie betreffenden Erzählungen, vgl. D.J.A. Clines, X, X BEN Y, BEN Y: Personal Names in Hebrew Narrative Style, VT 22 (1972) 266-287 (269ff.).

⁴⁷ Den Terminus der Davidgeschichten übernehme ich von H. Schulte, Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel, Berlin/New York 1972 (BZAW 128). Er erlaubt, den Bogen von I Sam - II Sam zu spannen und die Frage nach der Einteilung in eine GAD und eine ThFE zunächst zur Seite zu legen, um sie später mit Hilfe der neu gewonnenen Einsichten wieder zu diskutieren.

⁴⁸ Vgl. die berührende Erzählanalyse von Alter, Biblical Narrative, 114ff.

⁴⁹ Michals Liebe wird von David in keiner Weise erwidert; er handelt ausschliesslich aus politischem Kalkül; vgl. Alter, Biblical Narrative, 114ff.; Clines/Eskenazi, Michal's Story, 32ff.

⁵⁰ Schulte, Entstehung, 145f. sieht in dieser Szene das positive Gegenstück zur Episode in II Sam 6.

⁵¹ F. Langlamet, De «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan». Deux éditions divergentes de l'«Ascension de David» en I Sam 16 - II Sam 1?, RB 100 (1993) 321-357 (340).

nige alte Übersetzungen verändern ihren Namen in Merab, der Schwester Michals, offenbar um den damit offenkundigen Ungereimtheiten mit der Michalbiografie zu begegnen. So ist Adriel von Mehola nach I Sam 18,17-19 der Mann Merabs, und nach II Sam 6,23 ist Michal kinderlos. Diese Widersprüche versucht Stoebe in einem 1989 publizierten Aufsatz zu lösen. Er vermutet in II Sam 21 «archaisches Gut» und eine «selbständige eigene Tradition» in V. 8, «die von einer Ehe Mikals mit diesem Adriel und von fünf Kindern aus dieser Ehe gewusst hat.»⁵² Für ihn ist fraglich, ob Michal bereits am Hof Sauls mit David verheiratet gewesen sei, wie dies die Notiz in I Sam 25,44 glaubhaft machen will, oder ob sie nicht eher von Saul nach seiner Entzweiung mit David an Paltiel von Gallim verheiratet worden war. Weder in I Sam 18,17 noch II Sam 3,15 werde eine eheliche Verbindung der beiden vorausgesetzt, es bestehe lediglich ein Versprechen Sauls, seine Tochter bei einem Sieg Davids über die Philister diesem zur Frau zu geben (I Sam 17,25). In der Notiz über Merabs Ehe mit Adriel sieht Stoebe einen nachträglichen Einschub, der die Schwierigkeiten, welche die allmähliche Entwicklung an volkstümlichen Traditionen über Michal und David entstehen liess,⁵³ glätten solle (I Sam 18,19).⁵⁴ Die Probleme mit der Identität des ersten Ehemannes löst Stoebe, indem er eine Übereinstimmung Adriels mit Paltiel für möglich hält, - Paltiel entspricht dem aramäischen Adriel - , insbesondere die Nachrichten über die Abstammung des Mannes aus dem Umkreis des Gibeä Sauls in Erwägung zieht und meint, dass Abner in II Sam 3,12-16* Michal bei Ischbaal in Mahanaim abholt.⁵⁵ Nichts spreche dagegen, dass David schliesslich Michal heirate, aber aus dieser Ehe keine Kinder resultierten. Doch sei die Ehe von David und Michal eine «gut verbürgte, historische Tatsache».⁵⁶

Die benaminitischen Episoden und die Davidgeschichte

Trotz den plausiblen Schlüssen Stoebes lassen sich die historischen Fakten der Michalbiografie nicht mehr sicher erschliessen. Unbestritten ist einzig,

⁵² H.J. Stoebe, David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids, in: J. Hempel/L. Rost, (Hg.), Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung, FS Otto Eissfeldt, Berlin 1958 (BZAW 77) 224-243 (229).

⁵³ So könnte die Szene in I Sam 19 eine jüngere Erweiterung sein, welche nach dem Vorbild der Kundschafterszene in Jos 2 volkstümlich ausgestaltet worden ist, vgl. Stoebe, David und Mikal, 236.

⁵⁴ Stoebe, David und Mikal, 228: «blasses und wenig originelles Seitenstück» zur David-Michal-Überlieferung. Zustimmend Langlamet 1993, 332 Anm. 13. 340. Hier müsste der Abfall Abners in II Sam 3,7f. mitberücksichtigt werden.

⁵⁵ Stoebe, David und Mikal, 231ff.

⁵⁶ Stoebe, David und Mikal, 228f. Gegen alle andern Erklärungsvorschläge von II Sam 21,8 hält T. Veijola, David und Meribaal, RB 85 (1978) 338-361 (338 Anm. 2) an, dass die Änderung von Merab in Michal in II Sam 21,8 leichter falle als alle hypothetischen Konstruktionen.

dass ihre literarischen Zeugnisse bruchstückhaft und über fast die gesamte Geschichte Davids verstreut sind. Die Michalszenen, wie sie im biblischen Text vorliegen, sind sorgfältig inszenierte Bestandteile dieser Erzählung. Als Einzelstücke dienen sie in ihrem jeweiligen Kontext dem Aufstieg und der Erwählung Davids. In ihrem Zusammenhang jedoch geben sie Einblick in den Lebenslauf einer Prinzessin, die in den dynastischen Machtkampf zwischen ihrem Vater und dessen Rivalen hineingerät. Als Tochter Sauls und kinderlose Königsfrau verkörpert sie die dynastische Rivalität zwischen den Häusern Sauls und Davids.⁵⁷

Damit steht die Michalgeschichte in einem Zusammenhang mit den Erzählungen über die Auseinandersetzung Davids mit den Sauliden, einem der Schwerpunkte, wenn nicht dem Hauptthema der Geschichte vom Aufstieg Davids. Nach dem Tode Sauls prägen sie als Einzelepisoden die Geschichte des Königstums Davids. Als «benjaminitische Episoden» sind sie von Langlamet treffend bezeichnet worden (II Sam 4; 9; 16,1-14; 19,17-31; 21,1-14; I Kön 2,36-46).⁵⁸ Sie sind, dies ergeben Langlamets Sprachanalysen, jedoch als eigenständige Überlieferung nicht aus ihrem jetzigen Erzählkontext herauszulösen. Doch sieht er in ihnen Traditionen, welche in Benjamin kursiert und schliesslich - mit dem Flüchtlingsstrom aus dem Nordreich nach seinem Zusammenbruch - den Weg nach Juda gefunden haben.⁵⁹ In ihrer Grundtendenz sind es davidkritische und antisalomonische Überlieferungen: seinen Weg zum Königstum ebnet sich David durch Kontrolle und Beseitigung der Sauliden; skrupellos beseitigt sein Nachfolger Salomo den letzten Konkurrenten, Schimi. Wie der Kampf um die Thronnachfolge Davids zeigt (I Kön 1-2), bestimmt nicht nur die Reihenfolge der Geburt die Wahl des Thronfolgers, mindestens ebenso wichtig ist die Abstammung mütterlicherseits. Die Kinder, die Michal von David haben könnte, wären für die Sauliden durchaus von Bedeutung und für die Davididen eine Bedrohung. Sind die benjaminitischen Episoden ursprünglich Erzählungen über die Ausschaltung der potentiellen Konkurrenten für das davidisch-salomonische Königshaus, dann reiht sich die Kinderlosigkeit Michals gut in diese Politik der klug inszenierten Familientragödie ein.⁶⁰

⁵⁷ Langlamet, De «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan», 325.

⁵⁸ F. Langlamet, David et la maison de Saül. Les épisodes «benjaminites» de II Sam., IX; XVI,1-14; XIX,17-31; 1 Rois, II,36-46, RB 86 (1979) 194-213 (195). Ebenfalls zu den benjaminitischen Episoden Würthwein, Die Erzählung von der Thronfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung?, Zürich 1974 (ThS 115) 33ff.; Veijola, David und Meribaal.

⁵⁹ Langlamet, «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan», 346f.

⁶⁰ Die Erzählanalyse Alters, Biblical Narrative, 125f. legt einsichtig dar, dass die Kinderlosigkeit Michals Folge der beabsichtigten sexuellen Abstinenz Davids ihr gegenüber ist.

Die hier schon aufgeführten Ergebnisse Langlamets und die Schlussfolgerungen über Herkunft und Entwicklung des Frau am Fenster-Motivs treffen sich: Der königskritische Zug des Motivs äussert sich in der Szene von II Sam 6 in der harten Kritik der Israelitin Michal am für sie nicht jahwegenmässen Gebaren Davids. Das entspricht der Tendenz der davidkritischen benjaminitischen Traditionen, die nach dem Fall des Nordreichs nach Juda kommen und dort adaptiert werden. Diese Verarbeitung ist deutlich anhand der Widersprüche in II Sam 3,12-16 zu erkennen. Die Information, dass David an Ischbaal gelangt, um, mit dem Hinweis auf den seinerzeit errichteten Brautpreis von hundert Philistervorhäuten (I Sam 18,25.27: 200 Vorhäute), Michal von Ischbaal zurückzufordern, wird als nachträgliche Überarbeitung der alten Tradition angesehen,⁶¹ nach welcher Sauls Heerführer Abner die Saulstochter und Ehefrau Paltiels/Adriels David als Preis für den politischen Vertrag zwischen den Benjaminiten und David bezahlt (3,12f.15b.16).⁶² Die Erweiterung V. 14.15a verbindet Kap. 3 mit der prodavidischen Heldenerzählung in I Sam 18 (vgl. auch 17,25; 25,44), macht aus Michal die rechtmässige Ehefrau Davids und lenkt die Aufmerksamkeit auf Ischbaal, den Sohn Sauls. Sein in der benjaminitischen Episode von II Sam 4 geschildertes tragisches Ende eröffnet die Nachfolgefrage erneut, II Sam 6 gibt eine weitere Antwort durch die Ausschaltung Michals.⁶³

Einige Überlegungen über den Zusammenhang der Michalepisode mit dem Rest von II Sam 6 sollen nun Aufschluss über Ort und Absicht der judäisch-davidischen Verarbeitung geben.

II Sam 6,16.20-23 im Kontext von II Sam 6

Die Michalepisode tritt unvermittelt in die Erzählung von der Überbringerung der Lade nach Jerusalem ein. Die zwei ganz verschiedenen Themen, der Wechsel von der Volksversammlung auf die Einzelbegegnung zwischen Michal und David, der formal ungewöhnliche Auftakt der Michalszene mit einem Waw-Perfekt + Subjekt in V. 16, dies alles lässt einen redaktionellen Einschub vermuten, der die späteren, ebenfalls redaktionellen Verse 20-23 vor-

⁶¹ O. Kaiser, Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids, EThL 64 (1988) 6-20 (9).

⁶² I. Fischer, Die Erztern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36, Berlin/New York 1994 (BZAW 222). Ebd. 234ff. sieht sie die Episode in einer Reihe thematisch verwandter Geschichten über die Preisgabe einer Königsfrau oder -tochter als Spielball politischer Interessen von (männlichen) Herrschern.

⁶³ F. Langlamet, David, Fils de Jessé. Une édition prédeutéronomiste de l'«Histoire de la Succession», RB 89 (1982) 5-47 (15 Anm. 22; revidiert 1993, 332. 340f.); Verarbeitung der alten benjaminitischen Traditionen durch den prodavidischen Autoren S 2 der Saul-David-Michalgeschichte (s. unten). Zur Forschung von II Sam 3,13-15 vgl. J.-C. Haelewyck, La mort d'Abner: II Sam 3,1-39. Etude littéraire et historique, RB 102 (1995) 161-192 (173f.)

bereitet.⁶⁴ Trotzdem denkt die jüngere Forschung weniger an einen Einschub, als an eine Tradition neben anderen, welche zur vorliegenden Erzählung verarbeitet wurden.⁶⁵ In dieser sorgfältig gestalteten Gesamterzählung stellt V. 16 nicht den unbeholfenen Auftakt zur Michalepisode dar. Vielmehr unterbricht er als absichtsvoll inszeniertes narratives Element bewusst den Erzählfluss, um den Kontrast zwischen Michal und David zu schaffen und auf die Erzählaussage vorzubereiten. Mit V. 16 bereitet der Erzähler einerseits die Episode in V. 20-23 vor,⁶⁶ andererseits verknüpft er den Einzug Davids mit dem Schicksal Michals und bindet die Bedeutung des Königtums Davids erwählungstheologisch an den Untergang des Hauses seines Vorgängers Saul an.⁶⁷ Die V. 20-23 sind nicht ein fremder Anhang an die Prozessionserzählung, sondern ihr folgerichtiger Epilog.⁶⁸ Die Michalepisode stellt in der Erzählung II Sam 6 keinen Fremdkörper dar, sondern setzt sie vielmehr voraus. Die Gegenüberstellung von kritisierender Michal und tanzendem David gibt der Erzählung Anlass, die göttliche Erwählung Davids und seines Hauses und den Triumph der neuen über die alte Ordnung darzulegen. So zeigt sich nach Hertzberg das Anliegen von II Sam 6 gerade in der Michalepisode: «Der König, bereit zum Dienst des Herrn ohne Rücksicht darauf, was Andere dazu sagen, demütig und doch tatkräftig, erreicht und erfährt: Jerusalem wird nicht nur Davids Stadt und politischer Mittelpunkt des geeinten Reiches, sondern die heilige Stadt».⁶⁹

⁶⁴ So haben z. B. L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, Stuttgart 1926 (BWANT III,6=42), neu aufgelegt und zitiert nach: Ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 119-253, 113ff.; Schulte, Entstehung, 144; H.W. Hertzberg, Die Samuelbücher, Göttingen 1982 (6. Aufl. ATD 10) 227 an redaktionelle Hand gedacht. Allerdings spricht Hertzberg von der Arbeit des (Gesamt-)Verfassers, welcher die Ladeerzählung von ihrer Vorgeschichte in I Sam 4-6 trenne; die Michalepisode werde «mit beigezogen». Er bezieht sich hierbei auf die These Rosts, die in der Michalepisode den urprünglichen Beginn der ThFE postuliert, vgl. Rost, Überlieferung, 213-215.

⁶⁵ An eine ursprünglich vorliegende Überlieferung, sei es eine über den tanzenden David, sei es eine über das Schicksal Michals, denken u.a. A.F. Campbell, The Ark Narrative. A Form-Critical and Traditio-Historical Study, Missoula/Montana 1975 (SBL Diss. series; No. 16) 141ff.; A.A. Anderson, II Samuel, Dallas/Texas 1989 (Word Biblical Commentary Vol. 11) 99.

⁶⁶ Campbell, Ark Narrative, 130f.

⁶⁷ Campbell, Ark Narrative, 249 zeigt, dass die Ladeerzählung in II Sam 6 in den weiteren Kontext des Scheiterns und der Verwerfung des alten und der Erwählung und des Erfolgs des neuen Königshauses gestellt ist. Jahwes Gunst für David zeigt sich gleichermaßen in der Legitimation seiner Herrschaft in der Ankunft der Lade in Jerusalem, als auch im Verlassen der alten, mit dem Heiligtum in Schilo repräsentierten Ordnungen.

⁶⁸ Campbell, Ark Narrative, 139; Alter, Biblical Narrative, 125.

⁶⁹ Hertzberg, Samuelbücher, 230; J.M. de Tarragon, David et l'arche: II Samuel, VI, RB 86 (1979) 514-523. (517) zu V. 10a: «le tout à la gloire du conquérant de la 'cité de David'».

Die sorgfältige literarische Komposition spricht für die literarische Einheitlichkeit des Kapitels,⁷⁰ und also von Ladeerzählung und Michalepisode. Ihm zugrundeliegende Einzeltraditionen können vermutet, literarisch jedoch nicht ausgesondert werden. Die Gesamterzählung ist auf seine Hauptaussage hin komponiert, dass sich die versprochenen Verheissungen an David nunmehr erfüllen. Dies äussert sich manigfach: im Segen über David, seine Familie und seine Anhänger (V. 11-12.18-20);⁷¹ in der Ausrichtung auf den Ruhm des Eroberers der Davidstadt (V. 10a; vgl. 5,7.9); in der volkstümlichen Verbundenheit Davids mit den «Auserwählten Israels» (V.1) und «mit allem Volk, das bei ihm war» (V. 2-4.5.15.19.21); und in der Bezeichnung יְהָב sowohl für seine wie für Sauls Familie.⁷²

Die ausgeprägt davidfreundliche Gesamttendenz muss aber in zweierlei Hinsicht differenziert werden. Zum einen bleibt in der Michalepisode das Thema der dynastischen Rivalität bestehen; ebensowenig verschweigt die Erzählung die amüsiert-ironischen Untertöne über das Gebaren des in die Stadt hüpfenden Königs. Zum andern sind überhöhende Elemente in der Idealisierung der Darstellung Davids festzustellen: Der König wird geradezu zum Priester stilisiert (V. 17f.);⁷³ die aktive Beteiligung des Jahwe der Heerscharen wird in der Ladeprozession betont (6,2*.18*; der Frevler Ussa wird hervorgehoben (6,4*.7*). Das Königtum Davids über «ganz Israel» (6,1.5.15.20) ist die Folge seiner Erwählung über die Sauliden (6,21*).⁷⁴ Das für die Lade errichtete Zelt in V. 17 verstärkt die Bedeutung Jerusalems als Ort des Kul-tes, nun auch Hauptsitz des diesen Kult verwaltenden Königs.⁷⁵

⁷⁰ Zum methodischen Verständnis kann beitragen, was Alter, Biblical Narrative, 60 bezüglich der «Type-scene» meint, und was auch für das Motiv gilt: «The type-scene is not merely a way of formally recognizing a particular kind of narrative moment; it is also a means of attracting that moment to a larger pattern of historical and theological meaning.»

⁷¹ De Tarragon, David et l'arche, 515f.

⁷² Ebd. zu Sprache und Theologie.

⁷³ A. Caquot/Ph. de Robert, Les livres de Samuel, Genève 1994 (Commentaire de l'Ancien Testament VI) 418 sehen allerdings in der Art und Weise, wie David persönlich das Opfer darbringt, eine alte Konzeption. Diese Auffassung stützt die Erzählung jedoch nicht.

⁷⁴ Nach T. Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, Helsinki 1975 (AASF 193) 66-68 ist V. 21a interpretierender Zusatz des Deuteronomisten, der II Sam 6 mit der theologischen Leitlinie der Samuelbücher, der göttlichen Erwählung Davids zum Nagid über das Volk Gottes, verbinden wolle («orthodox-theologisches Bekenntnis»). Carlson, David, 94: «nagid in contrast to Saul and his house» ist «deuteronomic expression»; Schulte, Entstehung, 139: «D-Gruppe».

⁷⁵ De Tarragon, David et l'arche, 520ff. meint, dass die Erwähnung des Zeltes die Existenz des Tempels schon voraussetze, da sie den am Jerusalemer Tempel beheimateten theologischen Traditionen über die Wüstenzeit entstamme.

Die Michalepisode und ihre Verarbeitung in II Sam 6 entspricht dem zu den benjaminitischen Episoden Festgestellten: eine davidkritische Tradition wird in eine davidfreundliche Darstellung verwandelt. Um dies zu erreichen, werden die ursprünglichen davidkritischen Anspielungen der Michalepisode in ihr Gegenteil verkehrt: Michal, weil sie die Erwählung Davids und sein Königtum über «ganz Israel» nicht anerkennt und gar verachtet, wird mit Unfruchtbarkeit bestraft.⁷⁶ Der Autor nutzt dafür die Anspielungen auf die fremde Königsfrau im Frau am Fenster-Motivs: die Fremde wird zur Gegnerin des erwählten und sich jahwemäss verhaltenden Königs. Die prodauidische Grundtendenz der Erzählung verstärkt eine spätere redaktionelle Hand, indem sie die Themen der Erwählung Davids über die Sauliden, des Eingreifens Jahwes und der Ausrichtung auf Jerusalem als Kultzentrum verstärkt und überhöht (6,2b*.7*.17*.21*).⁷⁷

Doch wie ist II Sam 6 im Zusammenhang der anderen Michalszenen und ihrer Verarbeitung in der Davidgeschichte zu sehen? Diese Frage führt uns zum Problem der Redaktionsgeschichte der Samuelbücher, innerhalb derer die Michalepisode einen weiteren Baustein bildet.

Ladeerzählung und Redaktion von I-II Sam

Die Kapitel I Sam 29 - II Sam 6, die das Ende Sauls und Jonatans und die Übernahme der Herrschaft durch David erzählen, dienen der Forschung zwar als Ausgangspunkt der redaktionsgeschichtlichen Erörterungen, eröffnen aber zugleich die meisten Fragen. Die wesentlichste Frage ist, ob die Davidgeschichten überhaupt in zwei voneinander unabhängige Überlieferungen, in eine GAD und in eine ThFE, aufgeteilt werden können⁷⁸. Die Übergangskapitel zwischen I und II Sam stellen dies aus formalen und thematischen Gründen eher in Abrede. Die Untersuchung der benjaminitischen Episoden stützt den Verdacht, dass das Wachstum der Saul-David-Geschichten I Sam 17 - I Kön 2 in einem grösseren und frühen Zusammenhang steht. Die Michalgeschichte bietet den besten Beleg für den Zusammenhang der benjaminiti-

⁷⁶ Nach Caquot/de Robert, Samuel, 418f. will der antisaulidische «abjataridische» Autor der Davidgeschichte die Kinderlosigkeit der Saulstochter Michal als Bestrafung für ihre Verachtung des schilonitischen Ladekultes darstellen. Weder diese noch die Bewunderung Davids für Schilo lassen sich jedoch in der vorliegenden Erzählung belegen: Was könnte also der Grund für Davids Interessen an Jerusalem als Sitz der Lade sein?

⁷⁷ Nach Langlamet, David, Fils de Jessé; 18f.; Verweis auf frühere Untersuchungen ebd. Nach Caquot/de Robert, Samuel, 418f. überarbeitet eine vordtr., priesterlich-dynastische, «zadokidische» Redaktion die Erzählung theologisch-ideell (V. 5.*20-22). Deuteronomistisch retuschiert seien V. 2 und 9.

⁷⁸ Zu den Erörterungen der Forschung Veijola, David und Meribaal, 5ff.; F. Langlamet, Pour ou contre Salomon? La Rédaction prosalomonienne de I Rois, I-II, RB 83 (1976) 519-520; ders., David et la maison de Saül; Kaiser, Beobachtungen; W. Dietrich/Th. Naumann, Die Samuelbücher, Darmstadt 1995 (EdF 287).

schen Episoden in II Sam mit dem Stoff von I Sam. In diesem Sinn hat Rost richtig gesehen, wenn er II Sam 6 eine wichtige Funktion im Aufbau der ThFE zudachte. Er meinte, dass die Erzählung von der Überführung der Lade ursprünglich Teil einer zusammenhängenden «Ladeerzählung» gewesen sei, deren Beginn sich nun in I Sam 4,1b - 7,1 befindet. Der Redaktor habe sie von ihrem Schluss in II Sam 6 getrennt, um die Rückführung der Lade mit der Einsetzung Davids zum König über Juda und Israel und seiner Eroberung Jerusalems zu verbinden. Gleichzeitig habe er die Michalepisode eingefügt, die ursprünglich den Beginn einer ThFE-Quelle gebildet habe.⁷⁹

Neuere Studien weisen hauptsächlich auf zwei Probleme der Ladetheorie und bieten zugleich neue redaktionsgeschichtliche Modelle an. Zum einen sind die literarischen Unterschiede der beiden Teile der Ladeerzählung zu gross, als dass sie ursprünglich hätten eine Einheit bilden können.⁸⁰ Nach McCarter handelt es sich bei I Sam 4-6 und II Sam 6 um je verschiedene Gattungen altorientalischer Literatur. I Sam 4-6 gehöre zur Gruppe von theologischen Abhandlungen über Eroberung und Rückgabe von Gottesbildnissen in und nach der Schlacht und sei stilistisch auf die betroffene Gottheit ausgerichtet, deren Willen die Abhandlung verkünden wolle. II Sam 6,1-19 hingegen sei «an account of the introduction of Yahweh, present in his holy ark, to the City of David» und mit altorientalischen Berichten über die Einführung eines Nationalgottes in die neue Königsstadt zu vergleichen. Diese Berichte möchten vor allem die Rolle des neuen Königs hervorheben, wie II Sam 6 mit David vorführt.⁸¹ Für McCarter ist II Sam 6 abhängig von der umliegenden Erzählung 5,11-8,18. Diese sei vom Sammler aus verschiedenen Überlieferungen zusammengesetzt und auf das Ziel der Herrschaft Davids in Jerusalem, dem Segen über sein Haus und die Verheissung der in Kap. 7 vorhandenen älteren Materialien hin ausgerichtet worden. Die Eroberung Jerusalems und die Einführung des Gottes Davids sei aber historisch gesehen abhängig vom endgültigen Sieg über die Philister in II Sam 5,21-25. Diesen aber setze die Ladeerzählung in I Sam 4,1b-7,1 nicht voraus, da die dort gestellte Frage nach dem verborgenen Jahwewillen durch das Auftreten Davids in I Sam bereits beantwortet werde.⁸² II Sam 6 müsse also jünger als die Ladequelle in I Sam

⁷⁹ Rost, Überlieferung, 213-215; Hertzberg, Samuelbücher, 48.227. In dieselbe Richtung geht Crüsemann, Witze, 223: «ein aus unterschiedlichem Material gebildetes Verbindungsstück zwischen dem Ende der Aufstiegsgeschichte in II Sam 5 und dem Beginn der THFG in II Sam 9». Die Michalepisode habe der Redaktor hier eingefügt, da sie «vor allem durch den Schlussatz V. 23 eine weitreichende Verknüpfungsfunktion für die gesamten Samuelbücher, da sie die Ladegeschichte, die David-Saul-Erzählungen und die ThFG verbindet, in der das Ergehen der Sauliden eine wichtige Rolle spielt» bekomme.

⁸⁰ So Langlamet, David et la maison de Saül, 205 Anm. 46; de Tarragon, David et l'arche, 515 und besonders McCarter, II Samuel, 182f.

⁸¹ Ebd. 179-181.

⁸² Ebd. 183.

und ebenfalls nach den in Kap. 5 geschilderten Ereignissen geschrieben worden sein.⁸³ Der Vorschlag McCarters, als Abfassungszeit der Ladeerzählungen die Jahre vor und nach der Eroberung Jerusalems durch David vorzusehen, setzt die davidische Historiografie jedoch allzufrüh an. Die Erzählungen von Davids Aufstieg und Herrschaftsbeginn setzen eine theologisch und historiografisch durchdachte Konzeption und den Erfolg des davidischen Hauses als gesicherte Realität voraus. David ist gemäss diesem Entwurf der Vollender der von Samuel und Saul begonnenen Philisterkriege. Seine göttliche Erwählung zeigt sich durch die Siege über die Philister sowie durch die Eroberung Jerusalems und in der Wahl der Stadt als politisch-religiöses Zentrum des Königreiches Juda und Israel.⁸⁴

Ein weiteres Problem bietet sich mit der Frage nach dem Bezug der Michalepisode zur ThFE. Wie wir heute sehen, ist die Episode nicht aus II Sam 6 herauszulösen. Eine mit Michal beginnende ThFE müsste demnach mit 6,1 einsetzen. Es könnte durchaus der Absicht eines Endredaktors entsprechen, eine Zweiteilung der Davidgeschichte in eine Aufstiegs- und eine Thronfolgegeschichte vorzunehmen und die letztere mit II Sam 6 beginnen zu lassen.⁸⁵ Allerdings ist die Michalepisode in II Sam 6 von ihrer Vorgeschichte in II Sam 3,13-16 abhängig, denn, so Langlamet: «On ignore comment Mikal est arrivée à la cour». ⁸⁶ Sie geht auf die in I Sam 18,20-27*; 19,8+18,6-9*; 19,11-17; 25,44 und II Sam 3,12-16 beschriebene Verbindung zwischen David und Michal zu-

83 Ebd. 183f. meint McCarter, dass II Sam 6 auf einem älteren Bericht über die Überführung der Lade beruhe, eventuell aus davidischen Annalen stamme, jedenfalls zu einer umfassenderen Sammlung gehört habe. Diese bilde auch die Grundlage von Psalm 132, der mit II Sam 6 verwandt sei. Beide Texte gehörten demnach zum Bereich der kultischen Begehung des Thronrituals (vgl. ebd. 176).

84 Vgl. de Tarragon 1979, *David et l'arche*, 521f.

85 Vgl. dazu schon Rost, Überlieferung, 238, für den I Sam 23,1-13; 27,1-28,2; 29,1-30,26; II Sam 1,1; 2,4a; 3,20-29; 3,31-37; 4,1a; 4,5-12; 5,3; 5,17-25(c. 8?) «eine lückenlos zusammenhängende Darstellung von Davids Ergehen auf seiner Flucht vor Saul und von den Vorgängen bringen, die zu seiner Herrschaft über Juda und Israel und zur Eroberung von Jerusalem geführt haben. Nun setzt die Thronfolgegeschichte den Sitz Davids in Jerusalem voraus und beginnt mit Ereignissen, die höchstwahrscheinlich dem Anfang der Jerusalemer Zeit Davids angehören, wie z. B. der Michalszene in II. Sam 6,16 u. 20ff. So würde es nahe liegen, diese beiden grossen Erzählungen zusammenzunehmen als Diptychon. David wird unter mancherlei Wechselfällen Nachfolger Sauls, das wäre die eine Seite und die andere: Salomo wird trotz aller Hindernisse Nachfolger Davids.» Rost verwirft aber diese These, da sich die «beiden Quellen» durch Stil, Aufbau und Stellung zum Kult der Erzähler zu sehr unterschieden. Erst Langlamet, vgl. zuletzt in «*David, fils de Jessé*» au «*Livre de Jonathan*», 329ff., nimmt sie wieder auf.

86 Langlamet, *David et la maison de Saül*, 205 Anm. 46; so auch Kaiser, Beobachtungen, 8f.; J. van Seters, *Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites*, Or 50 (1981) 137-185 (158).

rück.⁸⁷ Mit anderen Worten, wenn man den Beginn der ThFE bereits in II Sam 2 ansetzt⁸⁸ und notwendigerweise die benaminitischen Episoden in II Sam 4; 6; 16; 19; 21 integriert, dann ist die ThFE mit ihrer Vorgeschichte in I Sam zusammen zu sehen.⁸⁹ Fraglich ist deshalb, ob eine Einteilung der Davidgeschichte in eine GAD und eine ThFE, ausser aufgrund der biografisch-thematisch bedingten Wechsel in der Laufbahn Davids, noch berechtigt ist.⁹⁰

Grössere Klarheit in die verwinkelte redaktionelle Situation der Übergangskapitel zwischen Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte Davids bringen, nicht zuletzt der benaminitischen Episoden wegen, die Untersuchungen Langlamets.⁹¹ Er postuliert zwei grosse kompositorische und redaktionelle Stufen in der Entstehung der Davidgeschichte. Über ihre sammelnde und redigierende Tätigkeit hinaus gestalten diese Kompositoren ihre Werke auch erzählerisch und theologisch. Der erste Autor ist der Verfasser einer Erzählung, die den Werdegang des Isaisohnes unter Saul erzählt, daher der von Langlamet benutzte Titel «David, fils de Jessé». Sie beginnt mit dem Sieg über Goliat I Sam 17,12-31*; 18,25*), berichtet über die Verbindung mit Michal (18,20-27*; 19,8+18,6-9*; 19,11-17; 25,44)⁹² und den Aufenthalt bei den Philistern (27,1-12*; 28,1-2; 29,1-11*; 30,1-31*), erzählt die Nachricht vom Tod Sauls (II Sam 1,1-4.11-12) und den Übergang von Hebron nach Jerusalem (II Sam 2-9*). Die vorliegende Michalepisode mit II Sam 6* ist das Werk des Komponisten S 2.⁹³ Vor allem aber beschreibt sie die Geschichte vom Königtum Davids bis zu seinem Tod und tendenziell kritisch die Herrschaftsübernahme Salomos in I Kön 1-2. Langlamet nennt den Verfasser dieser Davidgeschichte S 2⁹⁴ und sieht seine Eigenart darin, eine in ihrer Grundtendenz davidfreudlich eingestellte Erzählung zu entwerfen. Allerdings verschweige er die Schwächen des Königs und seiner Familie nicht, da er Salomo und seine

87 Langlamet, «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan», 326; vgl. auch Schulte, Entstehung, 145f.

88 Mit II Sam 2,8 z. B. beginnt das Leitthema der Rivalität zwischen David und seinem Heerführer Joab. Dies könnte eine thematische Begründung für eine Zweiteilung von GAD und ThFE abgeben, vgl. J. Hempel, Geschichten und Geschichte im Alten Testament bis zur persischen Zeit, Gütersloh 1964, 30f.; Langlamet, David et la maison de Saül, 205 Anm. 46. Die Forschung im Überblick bei Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 169ff.

89 So auch Langlamet, «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan», 325. 327. Die Allianz zwischen Israel und Juda (II Sam 2-3), die Befriedung der Philister und der Tod des Saulnachfolgers Meribaal (II Sam 4-5) schaffen die Voraussetzungen für die Eroberung Jerusalems und für die ungehinderte Entfaltung des Königtums Davids.

90 Langlamet, David et la maison de Saül, 86; Van Seters, Histories, 158.

91 Langlamet ab RB 83, 1976 ff.; D.M. Gunn, The Story Of King David. Genre and Interpretation, Sheffield 1978 (JSOTS 6) Ch. 2 und den Ergebnisüberblick bei Veijola, David und Meribaal, und Dietrich/Naumann, Samuelbücher, 202ff. Übergreifend zur Davidgeschichte in I-II Samuel Langlamet, «David, fils de Jessé» au «Livre de Jonathan».

92 Ebd. 326.

93 Ebd. 330f.

Herrschaft ablehne und den Bericht über die Thronfolge antisalomonisch abfasse. Weitere Themen von S 2 seien die Einheit Juda - Israel unter David und die Auseinandersetzung Davids mit den Nachkommen Sauls. S 2 übernehme die Kenntnisse über diese aus älteren, aus dem Norden stammenden Überlieferungen, integriere sie jedoch so gut in sein Werk, dass sie sich kaum mehr vom Rest der Erzählung unterscheiden würden. Eine «Saul-David-Michal-Geschichte»⁹⁵ ist also der Leitfaden dieser ersten grossen Komposition des S 2 (aus der Zeit des Hiskija?), welche die Geschichte des israelitisch-judäischen Königtums unter David und Salomo entwirft.

Der Geschichtsentwurf des S 2 wird in späterer Zeit durchgehend überarbeitet und ergänzt. Sprache und Theologie dieser ebenfalls grossangelegten Redaktion lassen nach Langlamets Analyse auf vordtr. und vorexilische Zeit (unter Joschija?) schliessen.⁹⁶ Dieser Redaktor S 3 nehme ausgesprochen prodavidisch-salomonisch und dynastisch gestimmte Erzählungen dazu und überarbeite die Vorlage des S 2. Seine Themen sind: die göttliche Erwählung Davids und die Verwerfung Sauls (I Sam 15; 16,1-13.14-23; I Sam 25); die Freundschaft mit dem Saulssohn Jonathan und der Vorrang Davids vor diesem (I Sam 14,1-23a.23b-46; 17,55-18,5; 18,6-9; 23,18);⁹⁷ die Verfolgungen durch Saul und dessen Tod bei Gilboa (I Sam 31) und die Klage Davids (II Sam 1,17-27). Ihm können auch die genannten Retuschen in II Sam 6 zugeordnet werden. Die ThFE müsse folglich, so postuliert Langlamet, Teil eines übergreifenden Ensembles sein, welches den «Saul-Jonathan-David»-Bericht integriere.⁹⁸ Der Redaktor S 3 hebe zudem den Beitrag der Priester an der Davidgeschichte hervor (I Sam 22,6-23; II Sam 17*), betone Jerusalem als Zentrum des israelitischen Glaubens und stelle die göttliche Erwählung der

⁹⁴ Unter S 1 versteht er den Erzähler eines älteren Berichtes ohne die benjaminitischen Episoden, den er im selben Autoren S 2 vermutet, vgl. ders. ab *Pour ou contre Salomon*, 524-28; *David et la maison de Saül*, 512. Zur Forschung über die Verfasserschaft der ThFE ders. *Pour ou contre Salomon*, 519-520 Anm. 148-49; Langlamet, «David, fils de Jessé» au «*Livre de Jonathan*», 329f.; Dietrich/Naumann, *Samuelbücher*, 213ff.

⁹⁵ Der Titel stammt von Langlamet, *David, Fils de Jessé*, 6; vgl. «*David, fils de Jessé*» au «*Livre de Jonathan*», 341. Leider, da er in den frühen Untersuchungen von den benjaminitischen Episoden der sogenannten ThFE II Sam 9-20; I Kön 1-2 ausgeht, vernachlässt er dort die Bedeutung der Michalepisoden II Sam 3; 6 als einen ihrer integralen Bestandteile einerseits und für den Zusammenhang mit I Sam andererseits.

⁹⁶ Langlamet, u.a. «*David, fils de Jessé*» au «*Livre de Jonathan*», 341, 343 pass; weiterführend S. Bietenhard, *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt* in II Sam 2-20; I Kön 1-2, Freiburg/Göttingen 1998 (OBO 163) Kap III.

⁹⁷ Langlamet, «*David, fils de Jessé*» au «*Livre de Jonathan*», 353 zum Bund zwischen David und Jonathan I Sam 23,18: «On comprend, après le contexte (v. 17), qu'il assure à Jonathan le second rang après David.»

⁹⁸ Langlamet, *David et la maison de Saül*, 199; ders., «*David, fils de Jessé*» au «*Livre de Jonathan*».

davidischen Dynastie in den Vordergrund. Um den in der älteren Erzählung geschilderten Schattenseiten Davids und Salomos zu begegnen, überarbeite und ergänze er sie theologisch-weisheitlich. Insbesondere in den Erzählungen von den Gegnern überhöhe er David als verfolgten, leidenden und angegriffenen König, der jedoch seine Feinde nicht bestrafte, sondern ihnen gnädig verzeihe und sie am Hof aufnehme (vgl. II Sam 16-19). Dies sei vor allem der Fall bei den Benjaminiten: ihr Niedergang und ihre Ausrottung geschehe niemals auf Geheiss Davids, sondern durch die Hände anderer oder durch eigene Schuld. Die beiden Themen «Erwählung Davids und Verwerfung der Sauliden» charakterisieren einige Erzählungen über die Begegnungen Davids mit Benjaminiten (II Sam 2,4b-7; 9; 16,5-13; 19,17-24.25-31). Daran fügt sich auch der Topos seiner Schuldlosigkeit an ihrem Untergang (II Sam 3,28ff.; 4; 21*).⁹⁹ Wenn sich später Salomo seiner Opponenten entledigt, dann, weil sie als Feinde der ewigen Dynastie der gerechten göttlichen Strafe nicht entgehen können (vgl. I Kön 2,5f.8f.31-33.43-45).

Fazit: Ein Blick durch's Fenster auf die Saul-David-Michalgeschichte

Der Blick von aussen auf die Frau am Fenster wurde zum Gang durch den Wandel ihrer Zeugnisse, die Erforschung eines bildhaften und literarischen Motivs zum Blick in die Innenwelt des Wachstums biblischer Texte. Das Motiv von der Frau am Fenster verbindet sich seit seiner Einwanderung aus der syrophönizischen Umwelt nach Israel mit dem Element des Widerständigen, Fremden. Was im Norden zur unterschwelligen Kritik am Königtum literarisch genutzt werden kann, überträgt die jüdische Historiografie auf die Opposition der davidischen Dynastie, in II Sam 6 auf die Auseinandersetzung Davids mit der nichtjüdischen Saulidin Michal. Der Konflikt steht stellvertretend für die spannungsvolle Geschichte zwischen Davididen und Sauliden, der in I Sam 17 beginnt und in I Kön 2 endet. Für den ersten grossen Komponisten der Daviderzählungen ist die Episode in II Sam 6,16.20-23 ein wichtiger Bestandteil innerhalb der Saul-David-Michalgeschichte. Die Jonathan-Bearbeitung des S 3 und die Forschung, welche die Davidgeschichten in eine GAD und eine ThFE aufgeteilt und die Bedeutung der weiblichen Mitglieder eines Königshauses für die Dynastiefrage vernachlässigt haben, haben diese Saul-David-Michaltradition in den Hintergrund gedrängt. Die Erinnerung jedoch an das Schicksal einer Königstochter ruft den Blick Michals aus dem Fenster wieder wach, und damit ihre Bedeutung für das Werden der biblischen Davidgeschichte.

Sophia Bietenhard, Zürich

99 Langlamet, David et la maison de Saül, 209ff.