

Frauen am Königshof – ihre politische, wirtschaftliche und religiöse Bedeutung im Zeugnis der Vorderen Prophetie

Maria Häußl

Technische Universität Dresden

Feministische Exegese begann wie historische Frauenforschung mit Studien zu großen biblischen Frauen.¹ Sie deckte dabei die mit diesen Frauengestalten verknüpften Stereotypen auf, die eine androzentrisch perspektivierte Forschung verfestigt hatte. Schon bald wurde das Ziel aber dahingehend erweitert, alle Frauen in der Bibel sichtbar zu machen.² Hierzu gehörten auch die Königinnen und Königsmütter, die daher ein frühes Thema in der feministischen Exegese waren.³ Untersucht wurden der soziale Status dieser Frauen

-
- 1 Vgl. Luise SCHOTTRUFF, Silvia SCHROER und Marie-Theres WACKER, *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 25f.
 - 2 Vgl. SCHOTTRUFF/SCHROER/WACKER, *Feministische Exegese*, 29–33. Meine Dissertation ist dieser Phase zuzurechnen: Maria HÄUSSL, *Abischag und Batscheba: Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2* (ATSAT 41; St. Ottilien: EOS-Verlag, 1993). Saana SVÄRD, *Women and Power in Neo-Assyrian Palaces* (SAAS 23; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2015), 8, bezeichnet diese Herangehensweise als 1. Welle in der Altorientalistik.
 - 3 Georg MOLIN, „Die Stellung der Gebira im Staate Juda“, *ThZ* 10 (1954): 161–175; Herbert DONNER, „Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament“, in ders., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten* (BZAW 224; Berlin: de Gruyter, 1994), 1–24; IHROMI, „Die Königinmutter und der ‘Amm Ha’arez im Reich Juda“, *VT* 24 (1974): 421–429, Niels-Erik A. ANDREASEN, „The Role of the Queen Mother in Israelite Society“, *CBQ* 45 (1983): 179–194; Zafrira BEN-BARAK, „The Queen Consort and the Struggle for Succession to the Throne“, in *La femme dans le Proche-Orient antique: Compte rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (hg. v. Jean-Marie Durand; RAI 33; Paris: Ed. Recherche sur les Civilisations, 1987), 33–40; DERS., „The Status and Right of the Gebira“, *JBL* 110 (1991): 23–34; Susan ACKERMAN, „The Queen Mother and the Cult in Israel“, *JBL* 112 (1993): 385–401; Ktziah SPANIER, „The Queen Mother in the Judaean Royal Court: Maacah – A Case Study“, in *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (hg. v. Athalya Brenner; FCB 5; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 186–195; Renate JOST, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin: Exegetische Studien* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), 137–146; DIES., „Königin (AT) [Juli 2012]“, in *Das wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet*, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23736/> [zuletzt abgerufen am 28.06.2019]; DIES., „Königinmutter [Mai 2008]“, in *Das wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet*, online: <https://www.>

und das Amt der „Königinmutter“ in einem als Patriarchat beschriebenen Machtgefüge. Gegenüber dieser älteren feministischen Forschung sind heute die Quellen der altorientalischen (= ao.) Vergleichskulturen besser bearbeitet, die Kategorie Geschlecht wird nicht mehr isoliert, sondern als intersektional verschränkt betrachtet, und Machtausübung wird differenzierter beschrieben. Daher ist mit einer kurzen Beschreibung des Königtums in Israel und der Formen von Partizipation und Machtausübung zu beginnen, ehe die Frauen am Königshof, ihre Funktionen sowie ihre Abhängigkeiten in der königlichen Verwaltung beleuchtet werden.

1. Königtum in Israel

Eine entwickelte Staatlichkeit lässt sich erstmals im 9. Jh. v. Chr. und zwar im Nordreich Israel nachweisen.

Dort [erst] kommt es allmählich politisch zur zentral organisierten institutionellen Herrschaft mit Sanktionsgewalt, Beamtenapparat, Militärwesen, Justizorganisation, Steuer- und Abgabewesen, öffentlichen bzw. öffentlich finanzierten Bauten, staatlich ökonomischem Handeln und zunehmend zentralisierter Staatsreligion sowie soziologisch zur Ausbildung einer stärker stratifizierten Gesellschaft.⁴

Christian Frevel nennt damit die wichtigsten Aspekte einer zentral ausgeübten Macht. Symbolisiert und repräsentiert wird diese zentrale Macht letztlich durch den König, ausgeübt wird sie jedoch durch verschiedene Gruppen. Wir wissen von verschiedenen Beamten, dem Militär und der königlichen Familie. Dabei ist die Machtausübung durch die königlichen Familienmitglieder nicht ausschließlich durch die Verwandtschaft mit dem König begründet. Auf das verwandtschaftsbasierte „chiefdom“ als Vorläufer des Königtums in Israel zurückgehend, besitzen Familienmitglieder institutionelle Macht, die sie durch die Übernahme von Aufgaben in der Verwaltung, des zentralen Kultes⁵ oder der symbolischen Ordnung wahrnehmen. Vor allem bei einer dynastischen Herrschaftsform sind die „Mitglieder der königlichen Familie ... an der politischen Herrschaft beteiligt, der familiale Status gerät im Fall von Gebirah

bibelwissenschaft.de/stichwort/23748/ [zuletzt abgerufen am 28.06.2019]; Anna Christine KIESOW, *Löwinnen von Juda: Frauen als Subjekte politischer Macht in der jüdischen Königszeit* (TFFE 4; Münster: LIT, 2000).

4 Vgl. Christian FREVEL, *Geschichte Israels* (KStTh 2; Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 95.

5 Vgl. das Siegel der Isebel für das 9. Jh. v. Chr., ab dem 8. Jh. v. Chr. die Siegel mit den Titeln „Sohn des Königs“ bzw. „Tochter des Königs“.

(jüdische Königsmutter), Königssohn und Königstochter in die Nähe eines Beamteninstituts.“⁶

Um die Macht der Frauen am Königshof beschreiben zu können, sind daher alle Felder, in denen zentralisierte Regierungsgewalt ausgeübt wird, zu berücksichtigen: Militärwesen, Politik, Rechtsorganisation, Verwaltung, Steuer- und Abgabenwesen, Wirtschaft, Staatsreligion und symbolische Macht.⁷ Es ist nicht nur nach „Ämtern“ zu suchen, sondern neben hierarchischer Macht, die den Frauen aufgrund ihres Status oder einer Funktion in den oben genannten Bereichen zukommt, auch heterarchisch ausgeübte Macht in den Blick zu nehmen, die nach Saana Sväred in „reciprocal power, petition, negotiation, resistance, persuasion“ und „nets of communication“ zum Ausdruck kommt.⁸

Das Urteil der älteren Forschung, dass Frauen am Königshof Macht ausschließlich aufgrund ihres Verwandtschaftsstatus und nur in Form von persönlicher Macht, nicht aber als Beteiligung an der hierarchischen Macht zukomme, ist daher zurückzuweisen. Es bleibt allerdings das Problem, dass wir aufgrund der dürftigen Quellenlage und der in einzelnen Texten zu findenden negativen Wertung der Herrschaft durch Frauen kaum zwischen der persönlichen Machtausübung, die erfolgreich und geschickt oder problematisch sein kann, und der den Frauen zukommenden institutionellen Macht unterscheiden können.

6 Vgl. Ilse MÜLLNER und Carsten JOCHUM-BORTFELD, „Königtum“, in *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (hg. v. Frank Crüsemann et al.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 301–306; 302.

7 Elna K. SOLVANG, *A Woman's Place is in the House: Royal Women of Judah and their Involvement in the House of David* (JSOTSup 349; London: Sheffield Academic Press, 2003), nennt „access, industry, cult, service to the kingdom“ und „dynasty“.

8 Vgl. SVÄRD, *Women*, 147–169; DIES., „Women, Power and Heterarchy in the Neo-Assyrian Palaces“, in *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale* (hg. v. Gernot Wilhelm; Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), 507–518; Janet LEVY, „Gender, Heterarchy, and Hierarchy“, in *Handbook of Gender in Archaeology* (hg. v. Sarah M. Nelson; Lanham: AltaMira Press, 2006), 219–246. Im Bereich der atl. Exegese hat Carol L. Meyers das Konzept positiv aufgegriffen, um für die vorstaatliche Gesellschaft in Israel den Begriff des Patriarchats zu umgehen; vgl. DIES., *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 2013), sowie DIES., „Was Ancient Israel a Patriarchal Society?“, *JBL* 133 (2014): 8–27. Kritisch dazu: Athalya BRENNER, „Does the ‚Twist‘ Point to Heterarchy?: A Response to Beverly Bow and George Nickelsburg“, in *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (hg. v. Athalya Brenner und Helen Efthimiadis-Keith; FCB 2/20; London: Bloomsbury, 2015), 64–66.

2. Zu den Quellen

Für die Rekonstruktion des königlichen Hofes und seiner Struktur sowie der Machtausübung und des Einflusses von Frauen am Königshof müssen die atl. Texte als Hauptquellen gelten, obwohl es sich nicht um Primärquellen handelt. Daneben kann nur auf wenige archäologische Funde wie Siegel und Abbildungen verwiesen werden.

Siegel bzw. Siegelabdrücke⁹ belegen einzelne Namen, die als Namen von königlichen Frauen gedeutet werden können. So lässt sich sehr wahrscheinlich das Siegel der Königin Isebel (*[']YZBL*) identifizieren.¹⁰ Für die jüdischen Königsmütter Meschullemet (*MŠWLMT*) und Jehoaddan, Tochter Urijahus (*YHW'DN bt 'RYHW*), ist dies unsicher.¹¹

Siegelfunde bestätigen außerdem die Titel, die wir aus atl. Texten für das königliche Umfeld kennen. So finden wir neben 24 Siegeln mit „X, Sohn des Königs“ auch den Siegelabdruck der „Noyah, Tochter des Königs“ (*NWYH bt hmlk*).¹² Als hoch geschätzte Funktion und als weibliches Pendant zu *'bd X / hmlk*, „Diener des X / des Königs“, ist *'mt X / hmlk*, „Dienerin des X / des Königs“ zu werten. Diese Funktionsbezeichnung verwendet Schulamit im

9 Ausführlich zu den Siegeln von Frauen: KIESOW, *Löwinnen*, 51–63, Hennie J. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (OTSt 49; Leiden: Brill 2003), 643–659, und Marjo C. A. KORPEL, „Seals of Jezebel and Other Women in Authority“, *JSem* 15 (2006): 349–371.

10 Dass es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um das Siegel der Königin Isebel handelt, begründet Marjo Korpel mit der außergewöhnlichen Größe des Siegels, der ägyptophönizischen Ikonographie und der Rekonstruktion der Inschrift als *[l=']YZBL*; vgl. Marjo C. A. KORPEL, „Fit for a Queen: Jezebel's Royal Seal“, *BAR* 34/2 (2008): 32–37, und DIES., „Seals“, 358–362.

11 Vgl. KIESOW, *Löwinnen*, 56. KORPEL, „Seals“, 363, verweist darüber hinaus auf das Siegel der *'LDLH*, das wohl aramäischen/amoritischen Ursprungs ist; nach Marjo Korpel könnte es sich um den Namen einer aramäischen/amoritischen Prinzessin handeln, die in Israel Königin war.

12 Vgl. MARSMAN, *Women*, 645; KORPEL, „Seals“, 356. Vgl. auch Thomas STAUBLI, „Geschlechtertrennung und Männersphären im Alten Israel“, *lectio difficilior* (1/2008), online: http://www.lectio.unibe.ch/08_1/staubli.htm [zuletzt abgerufen am 28.06.2019]: „Die Frauensiegel in Juda machen allerdings maximal 3,5% des bekannten Gesamtbestandes aus, mit rückläufiger Tendenz zum Ende der jüdischen Monarchie hin; im noch stärker von ländlichen Traditionen geprägten Amman ist der Anteil der Frauensiegel auffälligerweise doppelt so hoch.“ Der Siegelabdruck der *M'DNH bt hmlk*, „Maadana, Tochter des Königs“, mit der ungewöhnlichen Darstellung einer Kinnor wurde inzwischen als Fälschung entlarvt. Vgl. Yossi MAUREY und Amir S. FINK, „Putting the Seal on Ma'adana: A Case of Forgery and Its Ramifications“, in *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East: Studies Presented to Benjamin Sass* (hg. v. Israel Finkelstein, Thomas Römer und Christian Robin; Paris: Van Dieren Éditeur, 2016), 255–269.

6. Jh. v. Chr., sie ist Dienerin des Elnatan, des Statthalters.¹³ Daneben sind Siegel weiterer Frauen bekannt, die jedoch keine Hinweise auf eine Funktion im Umfeld des königlichen Hofes geben. Die Siegel bzw. die Siegelabdrücke zeigen aber deutlich, dass diese Frauen wirtschaftlich tätig waren, eventuell einen eigenen Haushalt führten und Rechtsgeschäfte abschließen konnten.

Darstellungen von Königinnen, wie wir sie aus Ägypten und Mesopotamien vielfältig kennen, fehlen in Palästina. Als einziges einschlägiges ikonographisches Motiv ist jenes der „Frau im Fenster“ zu nennen. Hierfür hat Ellen Rehm gezeigt, dass es nicht als Hinweis oder gar als Beweis für die Existenz eines Frauenpalastes oder eines Harems zu deuten ist.¹⁴ Vielmehr ist auf die Erzählung über Isebel zu verweisen, die sich im königlichen Ornat vor ihrem Feind am Fenster zeigt (2 Kön 9,30f.). Beide, Isebel am Fenster und die Frau im Fenster, repräsentieren die Herrschaft im Palast sowie Schutz und Abwehr.¹⁵

Epigraphische Quellen wie Verträge, Korrespondenzen oder Listen, mit denen die politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Tätigkeit der Frauen am Königshof rekonstruiert werden könnten, liegen uns für Palästina ebenfalls nicht vor.¹⁶ Hier sind wir auf die Rückschlüsse aus den atl. Texten und auf den Vergleich mit ao. Quellen angewiesen. Der Vergleich v. a. mit den neuassyrischen Quellen hilft, die Organisation der Königsherrschaft besser zu verstehen.¹⁷ Für den neuassyrischen Königshof eröffnen uns die Verwaltungstexte eine Vorstellung von den Funktionen und Tätigkeiten der Frauen am Königshof. Die neuassyrischen (und anderen ao.) Quellen ermöglichen es, Hypothesen für Israel zu formulieren und das von den Historikern

13 Vgl. auch das als ammonitisch qualifizierte Siegel der *'LYH 'št / 'mt HNN'L* (ca. 600 v. Chr.). Ob es sich bei der kürzlich bekannt gewordenen Inschrift aus dem 7. Jh. v. Chr. um eine Fälschung handelt, wird kontrovers diskutiert: *[m]mt. hmlk. mn'rth. nblym. yyn. Yršlmh[m]*, „von der Dienerin des Königs, von Na'arat, Krüge mit Wein, nach Jerusalem“; vgl. kritisch dazu: Christopher ROLLSTON, „The King of Judah, Jars of Wine, and the City of Jerusalem: The Jerusalem Papyrus and the Forged Words on it“, in *Bible History Daily* (25.10.2017), online: <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/inscriptions/jerusalem-papyrus/> [zuletzt abgerufen am 28.06.2019].

14 Ellen REHM, „Abschied von der Heiligen Hure: Zum Bildmotiv der ‚Frau am Fenster‘ in der phönizisch-nordsyrischen Elfenbeinschnittkunst“, *UF* 35 (2003): 487–519, und Sophie KAUZ, „Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung“, *lectio difficilior* (2/2009), online: http://www.lectio.unibe.ch/09_2/kauz_frauenraeume.html [zuletzt abgerufen am 28.06.2019].

15 REHM, „Abschied“, 500–503.

16 Zur kürzlich publizierten, in ihrer Echtheit fraglichen Inschrift, die im Rahmen von Weinlieferungen nach Jerusalem die „Dienerin des Königs“ nennt, vgl. oben.

17 Selbstverständlich sind die Verhältnisse an einem gut etablierten und über Jahrhunderte bestehenden großen Königshof wie im neuassyrischen Reich nicht in Gänze auf die kleinen Königtümer in Juda und Israel übertragbar.

und Exegeten des 19. und 20. Jh. entworfene Bild zu revidieren, das von einem Leben im Harem und der institutionellen Machtlosigkeit der Frauen ausging.

3. Harem – Raum zum Wohnen und Wirken?

Bis in die 90er Jahre des 20. Jh. wurde wie selbstverständlich auch am ao. Königshof ein Harem vorausgesetzt.¹⁸ Mit dieser Brille wurden sowohl die ao. wie auch die atl. Texte zu Frauen am Königshof gelesen.¹⁹ Die mit dem Begriff „Harem“ verbundenen Vorstellungen gehen auf europäische Wissenschaftler des 19. Jh. zurück, die mit einer von Orientalismus geprägten Perspektive Verhältnisse am osmanischen Hof beschrieben.²⁰ Unter Harem verstand man einen abgegrenzten Bereich des Palastes, der nur von den Ehefrauen des Herrschers und ihren Bediensteten bewohnt werde und für andere Männer außer dem Herrscher nicht zugänglich sei. Die Frauen dürften diesen Wohnbezirk nicht verlassen, seien von der Welt (durch Eunuchen) abgeschirmt und jeder aktiven Einflussnahme auf die Welt beraubt, sodass ihr Leben ohne Funktion und Beschäftigung vom Nichtstun und von Langeweile geprägt sei. Ergänzend wurde der Topos „Haremsintrige“ geformt, um die keifende Feindschaft der Frauen untereinander, das Buhlen um die Gunst des Königs und die mit unlauteren Mitteln erwirkte Zusicherung der Thronfolge für den je eigenen Sohn zu beschreiben.²¹

Sowohl in der Altorientalistik wie auch in der atl. Exegese wurde inzwischen gezeigt, dass der Begriff Harem und die oben beschriebenen Vorstellungen ungeeignet sind, um die Lebensräume und die Einflussphären der Frauen an den ao. Königshöfen zu erfassen.²² Die Widerlegung der Existenz eines Harems im Sinne einer solchen Lebensweise der Frauen am Königshof basiert auf folgenden Argumenten: Im Hebräischen wie auch in den anderen ao. Sprachen gibt es kein spezielles Wort, das einen Harem benennen würde.²³

18 Besonders bekannt ist Ernst WEIDNER, „Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.“, *AfO* 17 (1954/56): 257–293.

19 Vgl. SOLVANG, *Woman's Place*, 52–57.

20 SOLVANG, *Woman's Place*, 58–62, zeigt, dass auch die Beschreibung der osmanischen Verhältnisse unzutreffend und von androzentrischen und eurozentrischen Vorurteilen geprägt ist.

21 Vgl. SOLVANG, *Woman's Place*, 58–62.

22 Vgl. SOLVANG, *Woman's Place*, 51–71.

23 SOLVANG, *Woman's Place*, 52–56, zeigt die Zirkelargumentation etwa von Abraham MALAMAT, „Is There A Word For The Royal Harem In The Bible? The Inside Story“, in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (hg. v. David P. Wright, David Noel Freedman und Avi Hurvitz; Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 785–787, auf, der die Existenz eines getrennten Wohnbereiches für Frauen am Königshof be-

Eine räumliche Trennung der Wohnbereiche für Männer und Frauen im Palast wird allein in der Ester-Erzählung vorausgesetzt, wobei der „Frauentrakt“ als **בית הנשים**, „Haus der Frauen“, bezeichnet ist, eine Wortfügung, die nur im Buch Ester belegt ist (Est 2,3.9.11.13.14). Als Hinweis auf einen abgegrenzten Wohnbereich für Frauen wird auch die Erwähnung von Eunuchen (**סריסים**) gedeutet. Deren Aufgabe sei es, den Wohnbereich der Frauen zu bewachen. Eine solche Aufgabe der Eunuchen lässt sich jedoch nur im Buch Ester erkennen, wo der Eunuch Hegai auch als **שמר הנשים**, „Bewacher der Frauen“, bezeichnet ist (Est 2,3.8.14.15). Die bloße Existenz von Eunuchen am Königshof lässt noch nicht auf einen Frauenwohntrakt schließen,²⁴ da **סריס** allgemein den kastrierten Mann im Beamtenstatus meint.²⁵

Als Hinweis auf einen eigenen Wohntrakt für Frauen wird außerdem der Text 2 Sam 20,3 erachtet, der belegt, dass die zehn Nebenfrauen Davids gemeinsam in einem eigenen Gebäudekomplex untergebracht sind und dort zusammenleben. Dass die Frauen allerdings eingesperrt sind, ist nicht mit Sicherheit zu erschließen. Denn **בית משמרת** „Er brachte sie in ein Schutzhaus“ besagt nur, dass David die Nebenfrauen in ein Haus bringen lässt. Ob **בית משמרת** als Name oder als Funktionsangabe des Hauses zu deuten ist, ist ebenso offen wie die Semantik von **משמרת**, das sowohl Schutz als auch Bewachung bedeuten kann. Wenn die Nebenfrauen abschließend als **צרות** qualifiziert werden, so ist eine Ableitung des Partizips sowohl von **צר** I, „zusammenbinden“, als auch von **צר** II, „bedrängen“, möglich: „Ob 2 Sam 20,3f. unter **שרר** ‚umgeben – einsperren‘ einzureihen ist, ist nicht sicher. Mit Verweis auf Lev 18,18 wäre auch eine Bedeutung ‚bedrängen‘ denkbar.“²⁶ Im Kontext von 2 Sam 20,3 ist eine Deutung als „Bedrängte“ in Parallelität zum Terminus „ein Leben in Witwenschaft“ nicht unwahrscheinlich. Aus 2 Sam 20,3 kann jedenfalls nicht erschlossen werden, dass alle königlichen Frauen regelmäßig in einem separaten Wohnbereich lebten. Die Tochter des

reits voraussetzt und nur nach dem hebräischen Wort hierfür fragt. Für das hebräische Hapax legomenon **הרמון** in Am 4,3 kann eine Bedeutung „Harem“ nicht wahrscheinlich gemacht werden. Für **פנימה**, das wörtlich „hinein, drinnen“ heißt und nach Abraham Malamat den Wohntrakt der Frauen im „Haus des Königs“ bezeichne, ist in 2 Kön 7,11f. und Ps 45,14f. die Bedeutung „das Innere (eines Gebäudes)“ anzunehmen. Allerdings ist durch nichts angezeigt, dass es sich um einen Wohnbereich nur für Frauen handelt. Eher wahrscheinlich ist, dass damit einfach der Wohnbereich des Königs benannt ist.

24 Mit Verweis auf 1 Sam 8,14f.; 2 Kön 9,32; 20,18; 24,12 kommt STAUBLI, „Geschlechtertrennung“, zu einem anderen Urteil und meint, dass die räumliche Geschlechtertrennung ein Oberschichtphänomen war, das zu Ungunsten der Frauen und ihres Zutrittes zur Öffentlichkeit umgesetzt wurde.

25 Vgl. Ilse MÜLLNER und Carsten JOCHUM-BORTFELD, „Eunuch“, in *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* (hg. v. Frank Crüsemann et al.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009), 128–129.

26 Maria HÄUSL, *Bedecken, Verdecken, Verstecken: Studie zur Valenz althebräischer Verben* (ATSAT 59; St. Ottilien: EOS-Verlag, 1997), 101f.

Pharao, die mit Salomo verheiratet ist, bewohnt nach 1 Kön 7,8; 9,24 ein eigenes Haus. Diese Notizen widersprechen eindeutig der These eines abgegrenzten Wohnbereiches für alle Frauen im Palast.²⁷ Für ao. Palastanlagen wird zunehmend bezweifelt, dass der archäologische Nachweis eines gesonderten Wohnbereiches für Frauen überzeugend geführt werden kann.²⁸

Die Hinweise auf strikt getrennte Wohnbereiche für Männer und Frauen sind also weitaus weniger deutlich, als dies lange Zeit angenommen wurde. Dass es in verschiedenen Palastanlagen getrennte Wohnbereiche gab, soll damit nicht geleugnet werden. Widerlegen lässt sich aber, dass es in jedem Palast einen Wohnbereich für Frauen gegeben haben *muss*, und dass *alle* Frauen des Palastes oder auch nur *alle* Ehefrauen des Königs dort gelebt hätten. Neben einer (teilweisen) Trennung der Wohnbereiche der Frauen und Männer in Palästen stehen auch andere Formen des Wohnens, wie die eigene Haushaltsführung der Tochter des Pharao zeigt. Aufzugeben ist in jedem Fall die Annahme, dass geschlechtergetrenntes Wohnen die Bewegungsfreiheit der Frauen eingeschränkt, ihren politischen oder wirtschaftlichen Einfluss gemindert habe und Frauen untätig oder gar unbedeutend waren.

In conclusion, the „place“ of royal women in the ancient Near East is complex and dynamic. Wherever they reside they are engaged in the functions of the royal house. From their individual positions in the hierarchy of women and collectively as an organizational network of women, they participate in shaping and preserving the royal house and extending its work domestically and internationally.²⁹

4. Frauen in der Verwaltung am Königshof

Zum Status von Frauen in der Verwaltung des Königshofes in Israel haben wir nur wenige Hinweise.³⁰ Zu den weiblichen Bediensteten am Hof gehören Sklavinnen (Koh 2,7), Bäckerinnen, Köchinnen, Salbenmischerinnen (1 Sam 8,13) und Kinderfrauen/Ammen (2 Sam 4,4; 2 Kön 11,2; 2 Chr 22,11). Sehr unsicher ist, ob es die Funktion der Schreiberin und der Gazellenfängerin am vorexilischen Königshof gab.³¹ Sängerinnen und Musikerinnen kommt

27 Vgl. KIESOW, *Löwinnen*, 77f.

28 Vgl. SVÄRD, *Women*, 109–120, SOLVANG, *Woman's Place*, 62–64; STAUBLI, „Geschlechtertrennung“, verweist aber auf ägyptische Darstellungen, die die räumliche Geschlechtertrennung belegen.

29 SOLVANG, *Woman's palace*, 67.

30 Vgl. KIESOW, *Löwinnen*, 84–95.

31 Die Annahme dieser beiden Funktionen kann sich nur auf die beiden Namen הספרת, Soferet, und פכרת הצבאים, Pocheret-Zebajim, in der nachexilischen Liste

dagegen ein hoher Status zu, da sie regelmäßig neben anderen hochgestellten Personenkreisen genannt werden.³²

Geht man von den uns bekannten männlichen Funktionsbezeichnungen am Königshof aus,³³ so sind die Bezeichnungen *בת המלך*, „Tochter des Königs“,³⁴ *אמת המלך*, „Dienerin des Königs“, und *סכנת*, „Verwalterin“, als weibliche Funktionsbezeichnungen wahrscheinlich. Die Töchter werden als eigene Gruppe mehrmals genannt (Ps 45,9.10; Jer 41,10; 43,6), sie sind nach 2 Sam 13,18 an ihrer Kleidung erkennbar. Explizit als Tochter eines Königs bezeichnet werden Isebel, Merab, Michal, Tamar, Joscheba und Noyah.³⁵ Die atl. Texte kennen zudem Frauen, die durch die von ihnen ausgeübte Tätigkeit erheblichen Einfluss auf Entscheidungen am königlichen Hof haben. Die Prophetin Hulda (2 Kön 22,14–20)³⁶ und die „weise Frau“ aus Tekoa (2 Sam 14,1–24)³⁷ sind sehr wahrscheinlich nicht Teil des königlichen Hofes, sondern besitzen gesellschaftlich etablierte Rollen.

Dass *סכנת* vermutlich ein hohes Verwaltungsamt am Königshof³⁸ bezeichnet, legt erstens das maskuline Pendant *סכן* in Jes 22,15 nahe, das erläutert wird mit *אשר על-הבית* „der über das Haus ‚Gesetzte““ und einen „Palastvorsteher“ bezeichnet. Zweitens ist insbesondere auf die sprachliche und sachliche Nähe zur neuassyrischen *šakintu* zu verweisen, die in den neuassyrischen Quellen sehr gut belegt ist. Saana Svärd (geb. Teppo) hat 2007 erstmals das ganze neuassyrische Material ausgewertet und nachgewiesen, dass *šakintu*

Esra 2,55.57 stützen. Denn ob die beiden in der Liste als „Familiennamen“ verwendeten Namen auf eine Funktionsbezeichnung für Frauen (Schreiberin, Gazellenfängerin) oder auf eine Gruppenbezeichnung (Schreibergilde, Gilde der Gazellenfänger) deuten, kann mit Hilfe der Morphologie der Namen nicht entschieden werden; vgl. Hans RECHENMACHER, *Althebräische Personennamen* (Lehrbücher orientalischer Sprachen II/1; Münster: Ugarit-Verlag, 2012), 73f. Für weibliche Funktionsbezeichnungen könnte jedoch die explizite Nennung der Sängerinnen neben den Sängern in Esra 2,65 sprechen.

32 Siehe 2 Sam 19,36; 2 Chr 35,25; Am 8,3; Jer 38,22; Koh 2,8; ANET 288.

33 Vgl. Udo RÜTERSWORDEN, „Verwaltung [April 2013]“, in *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14732/> [zuletzt abgerufen am 28.06.2019].

34 SOLVANG, *Woman's Place*, 78: „These terms [wife of the king, mother of the king, daughter of the king] function as positional titles, indicating the individual's position within the structure and functions of the royal family.“

35 1 Sam 14,49; 2 Sam 13; 1 Kön 9,24; 2 Kön 11,2 par. 2 Chr 22,11; zum Siegelabdruck vgl. oben.

36 Vgl. Irmtraud FISCHER, *Gotteskündinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 158–188.

37 Vgl. Silvia SCHROER, „Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Literarische und historische Vorbilder der personifizierten Chokmah“, *BN* 51 (1990): 41–60.

38 Erstmals HÄÜSL, *Abischag*, 239–242 – dann unabhängig von Häußl KIESOW, *Löwinen*, 85–87.

die oberste Verwalterin eines Haushaltes der Königin bezeichnet.³⁹ Sie steht dem Haushalt vor, hat die gesamte wirtschaftliche Verantwortung und tätigt Rechtsgeschäfte. Sie kann verheiratet sein, eine verwandtschaftliche Beziehung zum König lässt sich jedoch nicht nachweisen.

Zu den Aufgaben der סכנת erfahren wir in der kurzen Passage 1 Kön 1,1–4, mit der Abischag von Schunem am königlichen Hof eingeführt wird, nichts.⁴⁰ Wie bei der Einführung Davids am Hof Sauls in 1 Sam 16,14–21 wird in 1 Kön 1,1–4 aber nicht nur die Tätigkeit Abischags für den kranken König beschrieben, sondern abschließend konstatiert, welche Funktion sie am Königshof erhält: Abischag wird סכנת, „Verwalterin“ (1 Kön 1,4), während David נשא כלים, „Waffenträger“, wird (1 Sam 16,21). Beide Funktionen haben nichts mit ihrer jeweiligen Tätigkeit für den kranken König zu tun, sondern benennen die strukturelle Integration in den königlichen Hof. Die Parallelen zwischen der Einführung Davids und Abischags am Königshof lassen Abischags persönliche Aufgabe sowie ihre institutionelle Verankerung unterscheiden. Die strukturelle Macht, die mit ihrer Funktion als סכנת einhergeht, darf dabei nicht zugunsten ihrer persönlichen Aufgabe unsichtbar gemacht werden.⁴¹ Die Analogie zur Position der *sakintu* am neuassyrischen Hof als Verwalterin des Haushaltes der Königin und der Umstand, dass Adonija die Bitte um die Heirat mit Abischag von Schunem vor der Mutter des Königs Batscha vorbringt (1 Kön 2,17), könnten darauf hinweisen, dass Abischag als סכנת heiraten kann und der Königsmutter unterstellt ist.

39 Saana TEPPÖ (später SVÄRD), „The Role and the Duties of the Neo-Assyrian Sakintu in the Light of the Archival Evidence“, *SAA.B* 16 (2007): 257–272.

40 Vgl. die sehr gute literarische Analyse von Barbara SUCHANEK-SEITZ, *So tut man nicht in Israel: Kommunikation und Interaktion zwischen Frauen und Männern in der Erzählung von der Thronnachfolge Davids* (exuz 17; Berlin: LIT, 2006), 83–86.127.

41 Vgl. HÄUSL, *Abischag*, 239–242, und KIESOW, *Löwinnen*, 85–87. SUCHANEK-SEITZ, *So tut man nicht*, 83f., und Monika Cornelia MÜLLER, „The Households of the Queen and Queen Mother in Neo-Assyrian and Biblical Sources“, in *My Spirit at Rest in the North Country* (Zechariah 6.8): *Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010* (hg. v. Hermann Michael Niemann und Matthias Augustin; BEATAJ 57; Frankfurt a. M.: Lang, 2011), 241–263; 258–262, verkennen die institutionelle Integration Abischags als סכנת.

5. Frauen des Königs

Der allgemeine Terminus נשים, „Frauen“, bezeichnet nicht nur die Ehefrauen des Königs, sondern alle Frauen mit Status und Einfluss am Königshof,⁴² wie auch der neuassyrische Terminus *sekretu/sekretus* auf eine Vielzahl verschiedener Frauengruppen am Königshof referiert:

concubines, women from the households of defeated kings, women related to the king, and without male guardians, companions of foreign princesses, and, of course, valuable female hostages – to name just a few groups. In other words, *sekretu* meant any woman living in the palace, who was not the queen.⁴³

נשים, „die Frauen (des Königs)“, sind häufig in Eroberungskontexten, also dort erwähnt, wo eine Dynastie bzw. die Herrschaft eines Königs gefährdet ist. Um ein herrschendes Königshaus zu schwächen, werden Tributzahlungen in Form von Teildeportationen vorgenommen.⁴⁴ Die Deportation des gesamten Königshauses bedeutet das Ende einer Königsherrschaft. Geht man in 2 Kön 24,15 von einer hierarchischen Reihung der ins Exil geführten Personen aus, so sind die „Frauen des Königs“ als sehr ranghohe Gruppe anzusehen, da sie unmittelbar nach dem König und der Mutter des Königs, aber noch vor den Eunuchen genannt sind.

Für viele Könige wird erwähnt, welche Frauen sie geheiratet haben. Dabei wird Polygynie vorausgesetzt⁴⁵ und bei Saul, David, Salomo und Rehabeam zwischen Frauen und Nebenfrauen (פילגשים) differenziert.⁴⁶ Viele der Ehefrauen sind namentlich erwähnt, entweder, weil sie als Akteurinnen in Erzählungen auftreten oder weil sie in Genealogien integriert sind. So kennen wir folgende Frauen, die sich David als Ehemann teilen (2 Sam 24,15):⁴⁷ Ahinoam,⁴⁸ Abigajil,⁴⁹

42 So auch KIESOW, *Löwinnen*, 80: „Aber unter dem Ausdruck ‚Frauen des Königs‘ scheinen auch weibliche Familienangehörige oder weibliches Hofpersonal subsumiert werden zu können.“

43 SVÄRD, *Women*, 107f.

44 1 Kön 20,3.5–7; Jer 38,22.23; 2 Chr 21,12–19; vgl. auch 2 Sam 19,6; 12,8.11 und ANET 288: Hiskija muss seine Töchter, seine Frauen (*sekretus*) und die Sänger und Sängerinnen als Tribut geben.

45 Vgl. Corinna FRIEDL, *Polygynie in Mesopotamien und Israel* (AOAT 277; Münster: Ugarit-Verlag, 2000). Kritik an der Polygynie der Könige üben Spr 31,3–5 und Dtn 17,16–20.

46 Zum Begriff פילגש vgl. JOST, „Königinnen“.

47 Die ersten sechs Frauen sind in der Liste 2 Sam 3,2–5 par. 1 Chr 3,1–4 aufgeführt; vgl. auch 2 Sam 5,13–15 par. 1 Chr 3,5–9 und 14,3.

48 Ahinoam stammt aus Jesreel und ist die Mutter Ammons.

49 1 Sam 25; Abigajil ist die Witwe Nabals aus Karmel und die Mutter Kalebs.

Maacha,⁵⁰ Haggit,⁵¹ Abital,⁵² Eglä,⁵³ Michal⁵⁴ und schließlich Batseba.⁵⁵ Eine namentlich nicht genannte Tochter eines Pharaos wird als Ehefrau Salomos erwähnt (1 Kön 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1; 2 Chr 8,11). Salomo wird außerdem eine große Zahl von aus verschiedenen Ländern stammenden Ehefrauen und Nebenfrauen zugeschrieben, was dem Motiv des großen ao. Herrschers geschuldet ist (1 Kön 11,1–4; vgl. auch Neh 13,26). Als königliche Ehefrauen werden weiters explizit bezeichnet: Maacha, die Tochter Abschaloms, und Mahalat, die Tochter Jerimots, beide Frauen des Rehabeam (2 Chr 11,18–21). Isebel, die Tochter Etbaals, des Königs von Tyrus, ist mit Ahab, dem König von Israel verheiratet (1 Kön 16,31; 18,4–19; 19,1; 21,5–25; 2 Kön 9,7–37). Atalja, die Tochter Ahabs,⁵⁶ ist in 2 Kön 8,18 als Ehefrau Jorams von Juda erwähnt, allerdings ohne Nennung ihres Namens. Ohne Namen bleiben auch die Ehefrauen Abijas (2 Chr 13,21) und die Ehefrau Joaschs (2 Chr 24,3). Erinnert sei schließlich an Rizpa, die Tochter Ajas und Nebenfrau Sauls, die David lehrt, nach der Tora zu handeln (2 Sam 3,7; 21,8–11),⁵⁷ sowie an die bereits erwähnte Gruppe der zehn Nebenfrauen Davids, deren Schicksal in 2 Sam 15,14; 16,21f.; 20,3 erzählt wird.

Im neuassyrischen Kontext amtiert in der Regel eine der Ehefrauen des Königs als *segallu*, Königin. Nach Saana Svärd besitzt die Königin große hierarchische Macht, die sie mit Hilfe eines eigenen Haushaltes im politischen wie im wirtschaftlichen Kontext wahrnimmt.⁵⁸ Ein solche hohe Position ist für die Ehefrau des Königs im israelitischen Kontext nicht auszumachen. Es fällt vielmehr auf, dass in den atl. Texten die Titel bzw. Statusbezeichnungen שגל, „Königin“, מלכה, „Königin“, שרה, „Herrin“, גבירה, „Herrin“, zwar für ausländische königliche Frauen, aber für die Ehefrauen der Könige in Israel kaum verwendet werden. So ist in Neh 2,6 die Königin am persischen Hof als שגל bezeichnet.⁵⁹ שגל, „Königin“, findet sich einmalig auch in Ps 45,10 als Statusbezeichnung für die zukünftige königliche Ehefrau. שרה, „Herrin“, dient in Jes 49,23 und 1 Kön 11,3 als Statusbeschreibung für ausländische

50 Maacha ist die Tochter des Königs Talmai von Geschur und die Mutter Abschaloms.

51 Haggit ist die Mutter Adonijas (vgl. auch 1 Kön 1f.).

52 Abital ist die Mutter Schefatjas.

53 Eglä ist die Mutter Jitreams.

54 Michal ist die Tochter Sauls und wird auch als Ehefrau Paltis (1 Sam 25,44) und Adriels (2 Sam 21,8) erwähnt (1 Sam 14,49; 18,20–29; 19,11–17; 2 Sam 3,13.14; 6,16–23; 1 Chr 15,29).

55 Batseba ist die Tochter Ammiëls, Ehefrau des Hetiters Urija und die Mutter Salomos (2 Sam 11,3; 12,24; 1 Kön 1,11–31; 2,13–19; 1 Chr 3,5; Ps 51,2).

56 In 2 Kön 8,26 ist Atalja als Tochter Omris bezeichnet.

57 Vgl. die Studie von Luise METZLER, *Das Recht Gestorbener: Rizpa als Toralehrerin für David* (TFE 28; Münster: LIT, 2015).

58 Vgl. SVÄRD, *Women*, 177–223.

59 שגל ist ein Lehnwort aus dem Akkadischen, das dem neuassyrischen *segallu* entspricht.

Herrscherinnen bzw. (ausländische) Hauptfrauen. Keine Frau aus dem judäischen oder israelitischen Königshaus wird als מלכה „Königin“, bezeichnet, weder Isebel, die in Israel zur Zeit ihres Mannes Ahab und zur Zeit ihres Sohnes Joram mitregierte, noch Atalja, die regierende „Königin“ in Juda war (2 Kön 11). Nur Frauen an ausländischen Königshöfen sind als מלכה bezeichnet, so die Königin von Saba und Washti, die Königin am persischen Hof des Esterbuches.⁶⁰ Die Bezeichnung גבירה schließlich wird vorzugsweise für die Königsmutter verwendet.

6. Mutter des Königs

Die Mutter des Königs scheint hingegen einen hohen Status zu besitzen und wichtige Funktionen wahrzunehmen. So ist die Bezeichnung גבירה,⁶¹ die in ihrer Grundbedeutung eine Frau mit Diener_innen meint,⁶² als Hoheitstitel und/oder Statusbezeichnung vorzugsweise für die Mutter des Königs, selten auch für ausländische Königinnen verwendet. Als גבירה wird in 1 Kön 11,19 vermutlich Tachpenes, die Frau des Pharao, und damit eine ausländische Königin bezeichnet. Auf welche Frau גבירה in der Aussage „Wir sind herabgekommen zum Wohlergehen der Söhne des Königs und der Söhne der גבירה“ in 2 Kön 10,13 referiert, ist nach Anna Kiesow nicht sicher zu klären. Setzt man voraus, dass mit dem König der bereits von Jehu ermordete König Joram gemeint ist, so könnte bei גבירה entweder an seine ansonsten nicht bekannte Ehefrau oder – was eher wahrscheinlich ist – an die mit ihm amtierende Königsmutter Isebel gedacht werden.⁶³ In jedem Fall wird in der Parallelisierung von König und גבירה deutlich, dass ihr ein hoher Status zuerkannt wird. Dieser hohe Status wird durch Jer 13,18 und Jer 29,2 bestätigt, denn an beiden Textstellen werden König und גבירה ebenfalls nebeneinander genannt. In Jer 13,18 verlieren beide ihre Krone und in Jer 29,2 führen sie die Liste der deportierten (judäischen) Elite an.⁶⁴ In Jer 22,26 wird in der gleichen Situation der Deportation zusammen mit dem König die Mutter des Königs erwähnt. 1 Kön 15,13 (vgl. 2 Chr 15,16) informiert darüber, dass die Königsmutter Maacha ihres Ranges als גבירה durch König Asa enthoben wird.

60 SOLVANG, *Woman's Place*, 72.

61 Ausführlich KIESOW, *Löwinnen*, 96–134.

62 Vgl. SOLVANG, *Woman's Place*, 73. גבירה ist primär ein Relationsbegriff, um die Herrschaft einer Frau über ihre Bediensteten/Sklav_innen zu bezeichnen: Gen 16.4.8.9; 1 Kön 5,3; Jes 24,2; Ps 123,2; Spr 30,23; im metaphorischen Sinne für die als Königin personifizierte Stadt Babel in Jes 47,5.7.

63 Vgl. KIESOW, *Löwinnen*, 111–113.

64 In Jer 24,1 bleibt die גבירה dagegen unerwähnt.

Die Parallelität von Jer 29,2 und Jer 22,26 sowie die Notiz über die „Amtsenthebung“ Maachas belegen, dass sich גבירה im judäischen Kontext auf die Königsmutter bezieht. In prophetischen Texten ist von der „Mutter des Fürsten“ nur in der Klage Ez 19 die Rede. Diese wird mit einer Löwin und mit einem Weinstock verglichen.⁶⁵ Mit der Löwin ist eine Metapher gewählt, die die Königsherrschaft bezeichnet. Im erzählenden Kontext wird allein Batseba explizit als „Mutter des Königs“ bezeichnet (1 Kön 2,19). Batseba sitzt auf einem Thron und ihr Sohn König Salomo verneigt sich vor ihr. Es wird eine Gesprächssituation zwischen dem König und der „Mutter des Königs“ vorgestellt. Batseba übt in dieser Situation institutionelle Macht aus, wenn sie die Bitte Adonijas, Abischag von Schunem heiraten zu wollen, zuerst anhört und dann an Salomo weitergibt (1 Kön 2,18–22). Ihr dabei Dummheit oder eine verwerfliche Absicht zu unterstellen, bedient nur Klischees und übersieht, dass es Salomo ist, der in 1 Kön 2 negativ gezeichnet wird.

Die Verheiratung des Königsbruders Adonija mit Abischag von Schunem kann grundsätzlich als Teil der Heiratspolitik des Königshauses [oder besser der „Mutter des Königs“] verstanden werden, die darauf abzielt, landansässige Familien an das Königshaus zu binden. Salomo dagegen sieht in dieser Heirat eine für ihn gefährliche Machtkonzentration innerhalb des Hofes in Händen seines Bruders Adonija und der *sokint* Abischag ... Im Kontext der Morde an Adonija, Joab und Schimi in 1 Kön 2,12–46* stellt sich die Ablehnung des Rates Batschebas durch Salomo als Beschneidung ihres Einflusses zugunsten der Machtzentralisation in den Händen Salomos dar. Aus Batschebas Unterstützung Adonijas kann dagegen gefolgert werden, dass sie die Macht auf Mitglieder der königlichen Familie verteilt sehen und durch Heiratspolitik Gesellschaftsgruppen an den König [oder an sich] binden will.⁶⁶

Im Königsformular für die judäischen Könige wird mit zwei Ausnahmen die Mutter des Königs immer genannt.⁶⁷

65 Mit Kiesow gehe ich davon aus, dass die Mutter nicht als „Dynastie“ zu verstehen ist.

66 HÄUSL, *Abischag*, 298f. Ganz ähnlich analysiert und beurteilt SUCHANEK-SEITZ, *So tut man nicht*, 133–139, die Position und die Absichten Batsebas: „An der Aufrichtigkeit von Batsebas Interesse, Adonija zu einer Frau zu verhelfen, wurde hingegen oft gezweifelt. Es wurde ihr von vielen Exegeten unterstellt, sie wolle damit die heftige Reaktion ihres Sohnes heraufbeschwören und Adonija damit zum Tode befördern. Ich bin allerdings der Meinung, dass Batseba Adonija schlicht nicht mehr als gefährlich einschätzt und seiner Versicherung, er erkenne Salomo als König an, vertraut. (...) Den einstigen Rivalen auf ihre Seite zu ziehen, wäre meiner Meinung nach ein Zeichen guter Hofpolitik gewesen und hätte die Gefahr eines erneuten Thronanspruchs ohne Blutvergießen minimiert.“ (138f.)

67 Vgl. ausführlich KIESOW, *Löwinen*, 135–185, und knapper JOST, „Königinmutter“.

Königsmutter	König	Textstelle	Weitere Informationen
Naama – Herkunft: Ammon	Rehabeam	1 Kön 14,21.31	
Maacha Tochter Abschaloms Herkunft: –	Abija	1 Kön 15,2	Nach 2 Chr 11,20–22 ist sie die Frau Rehabeams und die Mutter Abijas.
Maacha Tochter Abschaloms Herkunft: –	Asa	1 Kön 15,10	Sie verliert ihren Status als גבירה (1 Kön 15,13 / 2 Chr 15,16).
Asuba Tochter Schilhis Herkunft: –	Joschafat	1 Kön 22,42	
–	Joram	2 Kön 8,17f. / 2 Chr 21,6	Stattdessen ist erwähnt, dass er mit einer Tochter Ahabs verheiratet ist.
Atalja Tochter Omris Herkunft: –	Ahasja	2 Kön 8,26 / 2 Chr 22,2	Sie ist als Tochter Ahabs bezeichnet in 2 Kön 8,18 / 2 Chr 21,6.
	Königin Atalja	2 Kön 11	
Zibja – Herkunft: Beerscheba	Joasch	2 Kön 12,2	
Jehoaddan – Herkunft: Jerusalem	Amazja	2 Kön 14,2	Ihr gehört evtl. das Siegel <i>YHW'DN bt 'RYHW</i> .
Jecholja – Herkunft: Jerusalem	Asarja/ Usija	2 Kön 15,2	
Jeruscha Tochter Zadoks Herkunft: –	Jotam	2 Kön 15,33	
–	Ahas	2 Kön 16,2	
Abi/Abija Tochter Secharjas Herkunft: –	Hiskija	2 Kön 18,2 / 2 Chr 29,1	
Hefzi-Bah – Herkunft: –	Manasse	2 Kön 21,1	

Meschullemet Tochter Haruzs Herkunft: Jotba	Amon	2 Kön 21,19	Ihr gehört evtl. das Siegel <i>MŠWLMT.</i>
Jedida Tochter Adajas Herkunft: Bozkat	Joschija	2 Kön 22,1	
Hamutal Tochter Jirmejas Herkunft: Libna	Joahas (Schallum)	2 Kön 23,31	Vgl. auch Ez 19.
Sebuda Tochter Pedajas Herkunft: Ruma	Jojakim (Eljakim)	2 Kön 23,36	
Nehushta Tochter Elnatans Herkunft: Jerusalem	Jojachin	2 Kön 24,8	Vgl. auch 2 Kön 24,12.15; Jer 29,2; 13,18; 22,26.
Hamutal Tochter Jirmejas Herkunft: Libna	Zidkija (Mattanja)	2 Kön 24,18	Vgl. auch Ez 19.

Wenn nur bei zwei judäischen Königen die Nennung der „Mutter des Königs“ fehlt, kann sie nur unter ganz besonderen Umständen unerwähnt bleiben. Denn die „Mutter des Königs“ gehört offensichtlich zu einem stabilen Königtum. Während wir für Ahas nicht sagen können, warum die Mutter des Königs ungenannt ist (vgl. aber eventuell Jes 3,12), bietet sich für Joram eine Erklärung an. Es wird nämlich stattdessen erwähnt, dass Joram mit einer Tochter Ahabs aus dem Nordreich Israel verheiratet ist, näherhin mit der anschließend bei seinem Sohn als Tochter Omris notierten Königsmutter Atalja. Die Deuteronomisten begründen mit dieser Heirat die negative Bewertung Jorams und werfen damit auch ein negatives Licht auf Atalja. An der Nennung der Königsmütter fällt weiters auf, dass zu ihrem Namen oftmals auch ihre Abstammung und/oder ihr Herkunftsort ergänzt sind. Die Herkunftsorte liegen nicht alle in Juda. So stammt Naama aus Ammon, Atalja aus dem Nordreich Israel, Sebuda und möglicherweise auch Meschullemet aus dem Gebiet des ehemaligen Nordreiches. Die Patronyme geben Hinweise auf die soziale Stellung der Frauen und ihrer Herkunftsfamilien. Maacha scheint als Tochter Abschaloms⁶⁸ selbst aus dem Haus Davids zu stammen, Jeruscha eventuell aus dem Priestergeschlecht der Zadokiden und Nehushta aus der einflussreichen Jerusalemer Familie des Elnatan, des Sohnes Achbors (vgl. Jer 26,22; 36,12; 2 Kön 22,12.14). Zu einzelnen Königsmüttern sind weitere Aussagen möglich,⁶⁹ die Rückschlüsse auf den Status der Königsmutter zu-

68 Zur Schreibung des Namens Ab(i)schalom vgl. RECHENMACHER, *Personennamen*, 58.

69 Vgl. KIESOW, *Löwinnen*, 141.

lassen. Hamutal wirkt zweimal als „Mutter des Königs“, nämlich unter Joahas und Zidkija, während dazwischen unter Jojakim und Jojachin Sebuda und Nehuschat den Status der „Mutter des Königs“ bekleiden. Auf Hamutal bezieht sich sehr wahrscheinlich die Klage Ez 19, in der sie als Löwenmutter mit zwei Löwenjungen beschrieben wird.⁷⁰ Maacha ist über die Herrschaft Abijas hinaus auch unter Asa „Mutter des Königs“ und גבירה. Wenn zutrifft, dass, wie 1 Kön 15,8 und 1 Chr 3,10 festhalten, Asa der Sohn Abijas ist, dann behält Maacha unter ihrem Enkel die Position der „Mutter des Königs“, bis er sie ihres Amtes als גבירה enthebt, weil sie für Aschera eine Statue hat errichten lassen. Eine andere Mutter des Königs bzw. eine neue גבירה unter Asa wird jedoch nicht erwähnt. Atalja, die als Mutter des Königs unter ihrem Sohn Ahasja amtiert, übernimmt nach der Ermordung ihres Sohnes über sieben Jahre die gesamte Regierungsmacht. Sie bleibt als Tochter Ahabs/Omrís eng mit dem omridischen Herrscherhaus in Samaria verbunden, gerät aber unter Druck, als in Samaria mit Jehu die Nimschiden an die Macht kommen. „Der jüdische Landadel betreibt daraufhin den Sturz der Königin Atalja – vielleicht sogar mit aktiver Unterstützung der Nimschiden aus Samaria.“⁷¹ Die atl. Texte nennen als Protagonisten des Aufstandes Joscheba, die Tochter des Königs, und den Priester Jojada.

Die wenigen Aussagen zur גבירה und zur „Mutter des Königs“ im AT lassen kein umfassendes Bild zu. Dass aber der Königsmutter neben dem König der höchste Rang zukommt, zeigen die Belege und wird durch die Analogie zum hetitischen und ugaritischen Königtum gestützt.⁷²

7. Macht königlicher Frauen

Die Macht königlicher Frauen, ob als Mutter des Königs oder als Ehefrau, stützt sich auf ihre Herkunftsfamilie, die politische und gesellschaftliche Bedeutung ihrer Verheiratung, ihre wirtschaftlichen Ressourcen, ihre Bildung, die ihrem Status zukommende symbolische Macht und ihre Persönlichkeit. In modifizierter Form gelten diese Aspekte auch für die Tochter des Königs und hochgestellte Frauen in der Verwaltung. Den Bereichen der Politik und symbolischen Macht, der zentralisierten Staatsreligion sowie der Wirtschaft und Verwaltung sei daher zusammenfassend nachgegangen.

70 Vgl. KIESOW, *Löwinnen*, 168–176.

71 FREVEL, *Geschichte*, 219.

72 Vgl. JOST, „Königinmutter“.

7.1 *Politik und symbolische Macht*

Die verschiedenen Titel, die Nennung von Frauen(gruppen) und die Erzählungen über die Handlungen einzelner Frauen zeigen, dass den Frauen im Königtum in Juda und in Israel strukturelle Macht zukommt, und zwar aufgrund von Funktionen, die weit oben in der Hierarchie angesiedelt sind. Diese institutionelle Macht darf nicht auf persönliche Macht reduziert werden.

Der hohe politische Status der „Mutter des Königs“ in Juda, der in der Bezeichnung als *גבירה*, „Herrin“, zum Ausdruck kommt, zeigt sich darin, dass die Mutter des Königs nicht unerwähnt bleiben kann, wenn vom Regierungsantritt eines neuen Königs berichtet wird, und sie regelmäßig zusammen mit dem König genannt wird, wenn das Königtum in Juda durch Eroberer bedroht ist. Der politische Status als „Mutter des Königs“ wird außerdem in Symbolen der Macht und der Ehrerbietung deutlich. Batseba sitzt auf einem Thron und Salomo verneigt sich vor ihr. Der König und die *גבירה* tragen eine Krone. Isebel tritt dem Usurpator Jehu in ihrem königlichen Ornat entgegen (2 Kön 9,32). Eine „Mutter des Königs“ kann über den Tod ihres königlichen Sohnes hinaus ihre politische Macht behalten, wie Maacha und Atalja beweisen, wobei Atalja selbst die Regierung übernimmt, während Maacha weiterhin als *גבירה* amtiert. Hamutal ist mit Unterbrechung unter zwei Königen – wohl beide ihre Söhne – *גבירה*. Während wir für Batseba, Maacha, Hamutal und besonders Atalja zumindest einen kleinen Einblick in ihre Machtausübung als „Mutter des Königs“ gewinnen, ist dies für die anderen „Mütter des Königs“ nicht möglich.

Wir können aber noch weitere Formen der Machtausübung durch Frauen am Königshof beobachten. Sollen durch Heiraten geschlossene politische Allianzen (ob regional oder international) fruchtbar werden und bleiben, kommt den Frauen eine wichtige Rolle als Mediatorinnen zu und müssen sie sowohl am Königshof ihres Ehemannes als auch im Machtbereich ihrer Herkunftsfamilie ihren Einfluss geltend machen, wie dies etwa bei Isebel, Atalja und der Tochter des Pharao aufscheint. Die „Tochter des Königs“ Joscheba ist führend an der Allianz beteiligt, die zum Sturz Ataljas führt. Als heterarchische Macht ist der Einfluss Batsebas anzusehen, die zusammen mit dem Propheten Natan die Thronfolge ihres Sohnes Salomos durchsetzt (1 Kön 1). Michal und Rizpa üben ebenfalls heterarchische Macht aus, wenn sie Widerstand gegen den jeweils regierenden König leisten (1 Sam 19; 2 Sam 6). Auch die beratende Funktion der weisen Frau von Tekoa und der Prophetin Hulda ist als heterarchische Macht anzusprechen. Im Gegensatz zum Klischee der „Palast- oder Haremsintrige“ ist die Thronfolge nach Ausweis der Texte nicht der wichtigste Bereich der Frauen in der Politik am Königshof. Falsch ist auch die Annahme, dass die Inbesitznahme des Harems des Vorgängers ein gängiges Mittel der Machtübernahme bzw. der Sicherung der Herrschaftsansprüche war. Die

Vergewaltigung der zehn Nebenfrauen durch Abschalom wird eindeutig als Gewalttat und als Skandalon dargestellt.

7.2 *Zentraler Staatskult*

Isebel wird dafür kritisiert, dass sie im Staatskult des Nordreiches Israel die religiösen Traditionen ihrer phönizischen Heimat weiterführt (1 Kön 16,31–34; 1 Kön 18,4). Auf sie werden diese „falschen“ religiösen Praktiken während der Herrschaft ihres Mannes Ahab und ihres Sohnes Joram zurückgeführt (2 Kön 9,22). Und diese werden auch mit Atalja verbunden, die während der Regentschaft ihres Ehemannes Joram, ihres Sohnes Ahasja und ihrer eigenen Herrschaft die omridische Politik in Juda fortsetzt (2 Kön 8,18.26).

Dass im staatlichen Kult die „Mutter des Königs“ eine wichtige Rolle spielt, zeigt sich insbesondere an Maacha, die ihres Amtes als *גבירה* entoben wird, da sie für Aschera ein Bild aufstellen lässt (1 Kön 15,13). Neuassyrische Texte zeigen, dass der Haushalt der Königin für die Textilherstellung (am Tempel) zuständig ist.⁷³ Deshalb wäre zu überlegen, ob nicht auch das in 2 Kön 23,7 kritisierte Weben der Schleier am Tempel unter der Aufsicht der *גבירה* geschieht.

7.3 *Wirtschaft*

Auf die wirtschaftliche Macht königlicher Frauen verweist die Tochter des Pharao, denn sie und nicht der zukünftige Schwiegersohn Salomo erhält als (Braut-)Geschenk die Stadt Geser vom Pharao (1 Kön 9,16). Damit besitzt sie die Grundlage für eigene wirtschaftliche Aktivitäten, die für weitere Frauen durch ihre Siegel belegt sind. Außerdem bewohnt die Tochter des Pharao ein eigenes Haus und steht damit einem eigenen Haushalt vor. Als Verwalterin dieses Haushaltes könnten wir uns Abischag von Schunem vorstellen, wenngleich dies nirgendwo notiert ist. Dies würde aber dem Status und der Aufgabe der *šakintu* am neuassyrischen Königshof entsprechen.

73 Vgl. SVÄRD, *Women*, 100–102.